

SELÇUKTÜRKİYAT

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ - SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

Yıl / Year: 28 Sayı / Issue: 55 Ağustos / August 2022 e-ISSN 2458-9071





**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ**

SELÇUK TÜRKİYAT

**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

*SELÇUK UNIVERSITY
JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY*

**ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL
e-ISSN 2458-9071**

Yılda üç defa yayımlanan (nisan-ağustos-aralık), uluslararası hakemli,
yaygın süreli bir dergidir.

*International refereed and widespread periodical journal published three times in
one year (april-august-december).*

SAYI / ISSUE: 55-AĞUSTOS / AUGUST

KONYA 2022

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin dizinlendiği veri tabanları
Selçuk University Journal of Studies in Turcology is listed in the index of
ESCI (Emerging Sources Citation Index), ULAKBİM TR DİZİN, MLA, SOBIAD,
ASOS, İSAM, EBSCO, Research Data Bases

e-ISSN 2458-9071

AĞUSTOS / AUGUST 2022 – SAYI / ISSUE: 55

SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Adına Sahibi

Owner on behalf of the Institute of Turkish Studies

Doç. Dr. Sefer SOLMAZ (Enstitü Müdürü / Institute Director)-*Selçuk Üniversitesi*

EDİTÖRLER / EDITORS

Yazı İşleri Müdürü-Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Numan KÜÇÜKBALLI-*Selçuk Üniversitesi*

Alan Editörleri / Area Editors

Türk Dili ve Edebiyatı Editörü / Turkish Language and Literature Editor

Arş. Gör. Sezai DEMİRTAŞ-*Selçuk Üniversitesi*

Tarih Editörleri / History Editors

Arş. Gör. Dr. Abdul Metin ÇELİKBİLEK-*Selçuk Üniversitesi*

Arş. Gör. Abdullah BURGU-*Selçuk Üniversitesi*

Arkeoloji ve Sanat Tarihi Editörleri / Archeology and Art History Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ayben KAYIN-*Selçuk Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Sibel KARADEMİR-*Selçuk Üniversitesi*

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Doç. Dr. Mehmet Fatih BERK-*Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Öğr. Gör. Derya Deniz GEZER-*Selçuk Üniversitesi*

Arş. Gör. Doğan Can AKTAN-*Selçuk Üniversitesi*

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Hatice AKSOY -*Selçuk Üniversitesi*

Arş. Gör. Havva YALDIZ-*Selçuk Üniversitesi*

Sekreteryaya / Secretariat

Mustafa DENİZ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU - *Ankara Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Ertan ÖRGEN – *Balıkesir Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Kemal ÖZCAN – *Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN- *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Mustafa TOKER - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ - *Ankara Üniversitesi / Türkiye*

Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV- *Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi / Azerbaycan*

Doç. Dr. Murat KARADEMİR - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Doç. Dr. Raşid HATUYEV - *Karachay İlim-İzlem İnstitut / Rusya Federasyonu*

Doç. Dr. Sefer SOLMAZ- *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Doç. Dr. Şamil BATÇAYEV - *Karaçay-Çerkes Devlet Arşivi / Rusya Federasyonu*

Doç. Dr. Zehra ODABAŞI - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Dr. Öğr. Üyesi Nurdin USEEV- *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi / Kırgızistan*

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Numan KÜÇÜKBALLI - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

İLETİŞİM / CONTACTS**Adres / Address:**

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Alaaddin Keykubat Kampüsü 42031 Konya

Telefon: +90 0332 241 05 62

Belgeç / Fax: 241 04 47 web: <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>

e-mail: selcukturkiyat@gmail.com

TEKNİK HAZIRLIK / TECHNICAL PREPARATION**Grafik-Tasarım / Grafik-Design:**

Prof. Dr. Abdülğani ARIKAN-Selçuk Üniversitesi

Dizgi / Composition:

Arş. Gör. Dr. Abdul Metin ÇELİKBİLEK-Selçuk Üniversitesi

Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

The author responsible for their article content academically.



Bu eser Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdülgani ARIKAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurreşit Celil KARLUK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL	Yeditepe Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BORAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Uzay PEKER	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAKICI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Arif SARIÇOBAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Azmi ÖZCAN	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Caner ARABACI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Emine YILMAZ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Enderhan KARAKOÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK	Ardahan Üniversitesi
Prof. Dr. Fehmi KARESİOĞLU	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Feyzan GÖHER VURAL	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Hsing Tung WU	Ulusal Chengchi Üniversitesi / Tayvan
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İlhami DURMUŞ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. İrfan YILDIZ	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal ÖZCAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL	İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TEMEL	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem ÇEKEN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa BALCI	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa TOKER	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa UYAR	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Naile HACIZADE	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Necmi UYANIK	Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Nurettin DEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Nurgül KILINÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan YAVUZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman ERAVŞAR	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Gazi ÖZGÜDENLİ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Osman KARATAY	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Osman KUNDURACI	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN	Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Peter Benjamin GOLDEN	Rutgers Üniversitesi / Amerika Birleşik Devletleri
Prof. Dr. Refik TURAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Rıfat KÜTÜK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Saadetin Yağmur GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan GÖNEN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Talip DOĞAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Tasin GEMİL	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞCI	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Varis ÇAKAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Vedat GÜRBÜZ	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar SEMİZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz KOÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus KOÇ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Bilal DEDEYEV	Bakü Mühendislik Üniversitesi / Azerbaycan
Doç. Dr. Çağatay BENHÜR	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV	Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi / Azerbaycan
Doç. Dr. Fatih Mehmet BERK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi / Litvanya
Doç. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan KUYUMCU	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Marzena GODZINSKA	Varşova Üniversitesi / Polonya
Doç. Dr. Mehmet YASTI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Murat KARADEMİR	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Raşid HATUYEV	Karachay İlim-İzlem İnstitut / Rusya Federasyonu
Doç. Dr. Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Şamil BATÇAYEV	Karaçay-Çerkes Devlet Arşivi / Rusya Federasyonu
Doç. Dr. Zehra ODABAŞI	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇIPAN	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan ÖZTÜRK	Necmettin Erbakan Üniversitesi

55. SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE 55

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet GÜZEL	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Prof. Dr. Alpaslan DEMİR	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Alsou KAMALIEVA	Bartın Üniversitesi
Prof. Dr. Birsal KÜÇÜKSİPAHIOĞLU	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Doğan YÖRÜK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ercan ALKAYA	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan GÖKSU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih SAKALLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma YILMAZ	Boğaziçi Üniversitesi
Prof. Dr. Hacer TOKYÜREK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Halil ÇELTİK	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan BAHAR	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas GÖKHAN	Niğde Ömerhalisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÇİÇEK	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ÇEMREK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa GÜLER	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa TOKER	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKCU	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan GÖNEN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Şeniz ANBARLI BOZATAY	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Üçler BULDUK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Aysun SARİBEY HAYKIRAN	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Doç. Dr. Cemal ÇETİN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Erkan AYGÖR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk DOĞAN	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih ŞAYHAN	Ardahan Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih YALÇIN	Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Ferhat BERBER	Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Doç. Dr. Halil İbrahim GÖKBÖRÜ	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Halil İbrahim GÖKBÖRÜ	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Harun OY	Ordu Üniversitesi
Doç. Dr. Harun OY	Ordu Üniversitesi
Doç. Dr. Jale Özlem OKTAY ÇEREZCİ	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Doç. Dr. Kerim SARIÇELİK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Salih ERKEK	Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Mesut KARAKULAK	Ordu Üniversitesi
Doç. Dr. Murat ÖZKAN	Ordu Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa AKKUŞ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN	Dokuz Eylül Üniversitesi

Doç. Dr. Perihan ÖLKER	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Sati KUMARTAŞLIOĞLU	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Şeniz ANBARLI BOZATAY	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Süleyman EROĞLU	Bursa Uludağ Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Koray ÜSTÜN	Hacettepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Melike ÜZÜM	Başkent Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Murat ÇAY	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Oğuz DOĞAN	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan ÖZTÜRK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba AKTAŞ ÖZKAN	İzmir Demokrasi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin Sevim SALMAN	Dokuz Eylül Üniversitesi
Dr. Hilal Oytun ALTUN	Jagiellonian Üniversitesi

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

Odak ve Kapsam

Amaçları doğrultusunda Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin (SUTAD) yayın odağında aşağıdaki hususlar bulunmaktadır:

- Türkolog'un uzmanlaşmasına yardım etmek,
- Türkolog akademisyenlere ve Türkoloji araştırmacılarına doğrudan katkıda bulunarak iki araştırma grubu arasında bir köprü görevi görmek,
- Türkoloji çalışmalarına bütünsel bir bakış açısı kazandırmak,
- Türkoloji'nin karşılaştığı eğitim ve araştırma sorunlarını hem kendi bağlamında hem de uluslararası karşılaştırmalarla değerlendirmek.

Ayrıca aşağıda belirtilen çalışmalar SUTAD'ın yayın kapsamındadır:

- Türk tarihi ve kültürü, Türk dili ve edebiyatı, Türk sanatındaki temel sorunları ve uygulamaları analiz eden çalışmalar,
- Aktif olarak Türkoloji öğretimi / öğrenme ve diğer uzmanların becerilerini ve stratejilerini geliştirmelerine yardımcı olan çalışmalar,
- Daha nitelikli araştırmacı olarak Türkoloji'nin gelişimini amaçlayan çalışmalar,
- Türkoloji ile ilgili geniş araştırmalar veya örnekler içeren çalışmalar,

Kısıtlamalar ve Değerlendirmeye Kabul Edilmeyen Başvurular

Aşağıda belirtilen alanlardaki çalışmalar SUTAD yayın kapsamı dışında olup değerlendirmeye kabul edilememektedir:

- Lisans düzeyindeki üniversitesi öğrencilerinin çalışmaları yayına kabul edilmez. Ancak, yüksek lisans ve / veya doktora öğrencilerinin Türkoloji çalışmaları kabul edilebilir bulunmuştur.
- Türkoloji alanı dışındaki temaları içeren çalışmalar kabul edilmez.
- Küçük bir araştırma grubu veya küçük bir örnekleme oranı ile yapılan çalışmalar yayın için kabul edilmemektedir.
- Ayrıca, bu çalışmalar eğitim bilimleri, iktisadi ve idari bilimler gibi destekleyici alanlara yönlendirilir.
- Ders kitaplarını analiz etmek ve değerlendirmek, edebiyat derlemeleri ve kitap analizleri SUTAD yayın kapsamına girmemektedir.

Yayın Sıklığı

Uluslararası hakemli bir dergi olan SUTAD yılda üç kez yayımlanmaktadır. Bir yılda sadece iki özel sayı yayımlanabilir. Özel hususlara ilişkin duyurular yayımlanmadan en az bir yıl önce yapılır. Özel konularda ele alınacak konular *Yayın Kurulu* tarafından mevcut tartışmaların odak noktası olacak şekilde belirlenir ve böylece özel konu Türkoloji'ye rehberlik edebilir.

Yayın Dili

SUTAD'ın ana yayın dilleri *Türkçe* ve *İngilizcedir*. Bunun dışında makaleler *Almanca*, *Rusça* veya *modern Türk lehçeleri* olarak da gönderilebilir. Gönderilen makale gramer kurallarına ve ilgili bilimsel literatüre uygun olmalıdır.

Makalenin kabulünden sonra, son kopya her iki dilde de sunulmalıdır. Sunulan son kopyalar SUTAD'ın dil editörleri (İngilizce, Rusça, Almanca, Türkçe ve modern Türk lehçeleri) tarafından

kontrol edilir. Dil editörleri, yetersizlik durumunda düzeltme yazımı talep edebilir. Belgenin tesliminden yazarlar sorumludur.

Derginin Bölümleri

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde sadece **özgün araştırma makaleleri** yayımlanır.

Açık Erişim Politikası

SUTAD açık erişim politikasını benimser. Bilgiye açık erişim, bilginin küresel değerini geliştirdiği için insanlığa fayda sağlar. SUTAD, Açık Erişim Girişimi'ni de desteklemektedir.

SUTAD, Selçuk Üniversitesi yayıncısı, hiçbir elektronik kütüphane erişimi için hiçbir kütüphane veya okuyucunun yayın ücreti ödemeyeceğini garanti etmektedir.

SUTAD, makale incelemesi veya basımı ve makalelere erişim için herhangi bir ücret talep etmediğinden, gelir kaynağı yoktur. Bu doğrultuda, SUTAD'a sunulan makalelerin aşağıdaki maddi yükümlülükleri yazarlara aittir:

- Türkoloji çalışmaları Türkçe, İngilizce, Rusça, Almanca ve modern Türk lehçelerinde tam metin olarak yayımlanmaktadır. Derginin bu amaçla herhangi bir çeviri hizmeti yoktur.
- İntihal tespiti, mizanpajı ve taslağı, referanslar, atıf ve atıf kontrolüyle ilgili tüm masraflar yazar(lar)a aittir.

Gizlilik Beyanı

SUTAD dergi yönetim sistemine girilen isim ve elektronik posta adresleri gibi kişisel bilgiler, yalnızca bu derginin ve Selçuk Üniversitesi'nin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılacaktır. Bu bilgiler başka bir amaç veya bölüm için kullanılmayacak olup, üçüncü taraflarla paylaşılmayacaktır.

Arşivleme

SUTAD'da yayımlanan tüm makalelere ait üst veriler ve tam metinler XML ve pdf formatında 3. parti bulut bir sunucuda erişime kapalı bir şekilde saklanır. Ayrıca TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal Bilimler Veritabanı aracılığıyla tüm makaleler pdf formatında ULAKBİM sunucularında saklanmakta ve sunulmaktadır.

Dizinler

ULAKBİM, Sosyal ve Beşeri Bilimleri Veri Tabanı, MLA, SOBIAD, ASOS, İSAM, EBSCO, Research Data Bases, Clarivate Analytics (ESCI)

YAYINLAMA POLİTİKALARI

Telif Hakkı Devri

SUTAD'a yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, daha önce herhangi bir şekilde yayımlanmamış veya herhangi bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün çalışma niteliği taşımalıdır.

Yazarlar çalışmalarının telif hakkından feragat etmeyi kabul ederek değerlendirme için gönderimle birlikte çalışmalarının telif hakkını Selçuk Üniversitesi'ne devretmek zorundadır. SUTAD Yayın Kurulu makalenin yayımlanması konusunda yetkili kılınır. Bununla birlikte yazarların aşağıdaki hakları saklıdır;

- Patent hakları,
- Telif hakkı dışında kalan bütün tescil edilmemiş haklar,
- Çalışmayı satmamak koşulu ile kendi amaçları için çoğaltma hakkı,

- Yazarın kendi kitap ve diğer akademik çalışmalarında, kaynak göstermesi koşuluyla, çalışmanın tümü ya da bir bölümünü kullanma hakkı,
- Çalışma künyesini belirtmek koşuluyla kişisel web sitelerinde veya üniversitesinin açık arşivinde bulundurma hakkı.

SUTAD'a çalışma gönderecek yazarlar, "Telif Hakkı Devir Formu" belgesini doldurmalıdır. Yazar(lar) doldurdukları formu ıslak imza ile imzalamalıdır. İmzalanan form taranarak sistem üzerinden çalışma gönderim adımlarının 4.'sünde ek dosya yükleme seçeneği ile yüklenmelidir. Telif Hakkı Devir Formunu iletmeyen yazarların çalışmaları yayınlanmaz.

Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci

Kör hakemlik, bilimsel yayınların en yüksek kalite ile yayınlanması için uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem, bilimsel çalışmaların nesnel (objektif) bir şekilde değerlendirilme sürecinin temelini oluşturmaktadır ve birçok bilimsel dergi tarafından tercih edilmektedir. Hakem görüşleri, SUTAD'ın yayın kalitesinde belirleyici bir yere sahiptir. SUTAD'a gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre körleme yoluyla değerlendirilmektedir.

Körleme Hakemlik Türü

SUTAD, tüm çalışmaların değerlendirme sürecinde çifte körleme yöntemini kullanmaktadır. Çift körleme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir.

İlk Değerlendirme Süreci

SUTAD'a gönderilen çalışmalar ilk olarak editörler tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç iki ay içerisinde bilgilendirilir. Uygun bulunan çalışmalar ise ön değerlendirme için çalışmanın ilgili olduğu alana yönelik bir alan editörüne gönderilir.

Ön Değerlendirme Süreci

Ön değerlendirme sürecinde alan editörleri çalışmaların, giriş ve alanyazın, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu inceleme sonucunda uygun bulunmayan çalışmalar en geç bir ay içerisinde alan editörü değerlendirme raporu ile birlikte iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise hakemlendirme sürecine alınır.

Hakem Atama Süreci

Çalışmalar içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakem ataması yapılır. Çalışmayı inceleyen alan editörü, SUTAD hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az iki hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerebilir. Alan editöründen gelen hakem önerileri editörler tarafından değerlendirilir ve çalışmalar hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacakları hakkında garanti vermek zorundadır.

Hakem Raporları

Hakem değerlendirmeleri genel olarak çalışmaların; özgünlük, kullanılan yöntem, etik kurallara uygunluk, bulguların ve sonuçların tutarlı bir şekilde sunumu ve alanyazın açısından incelenmesine dayanmaktadır. Bu inceleme aşağıdaki unsurlara göre yapılır:

1. *Giriş ve alanyazın:* Değerlendirme raporu çalışmada ele alınan problemin sunumu ve amaçları, konunun önemi, konuyla ilgili alanyazının kapsamı, güncelliği ve çalışmanın özgünlüğü hakkında görüş içerir.

2. *Yöntem*: Değerlendirme raporu, kullanılan yöntemin uygunluğu, araştırma grubunun seçimi ve özellikleri, geçerlik ve güvenilirlik ile ilgili bilgilerin yanı sıra veri toplama ve analiz süreci hakkında görüş içerir.
3. *Bulgular*: Değerlendirme raporu, yöntem çerçevesinde elde edilen bulguların sunumu, analiz yöntemlerinin doğruluğu, araştırmanın amaçları ile erişilen bulguların tutarlılığı, ihtiyaç duyulan tablo, şekil ve görsellerin verilmesi, kullanılan testlerin kavramsal açıdan değerlendirilmesine yönelik görüşler içerir.
4. *Değerlendirme ve tartışma*: Değerlendirme raporu, bulgulara dayalı olarak konunun tartışılması, araştırma sorusuna/larına ve hipoteze/lere uygunluk, genellenebilirlik ve uygulanabilirlik ile ilgili görüş içerir.
5. *Sonuç ve öneriler*: Değerlendirme raporu alanyazına katkı, gelecekte yapılabilecek çalışmalara ve alandaki uygulamalara yönelik öneriler hakkında görüş içerir.
6. *Stil ve anlatım*: Değerlendirme raporu, çalışma başlığının içeriği kapsamı, Türkçe'nin kurallara uygun kullanımı, gönderme ve referansların APA 6 kurallarına uygun olarak tam metnin diline uygun verilmesi ile ilgili görüş içerir.
7. *Genel değerlendirme*: Değerlendirme raporu çalışmanın bir bütün olarak özgünlüğü, eğitim alanyazınına ve alandaki uygulamalara sağladığı katkı hakkında görüş içerir.

Değerlendirme sürecinde hakemlerin çalışmanın tipografik özelliklerine göre düzeltme yapmaları beklenmemektedir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Hakem değerlendirme süreci için hakemlere verilen süre **6 haftadır**. Hakemlerden veya editörlerden gelen düzeltme önerilerinin yazarlar tarafından "düzeltme yönergesi" doğrultusunda 1 ay içerisinde tamamlanması zorunludur. Hakemler bir çalışmanın düzeltmelerini inceleyerek uygunluğuna karar verebilecekleri gibi gerekliyse birden çok defa düzeltme talep edebilir.

Değerlendirme Sonucu

Hakemlerden gelen görüşler, alan editörü tarafından en geç 2 hafta içerisinde incelenir. Bu inceleme sonucunda alan editörü çalışmaya ilişkin nihai kararını editörlere iletir.

Yayın Kurulu Kararı

Editörler, alan editörü ve hakem görüşlerine dayanarak çalışma ile ilgili yayın kurulu görüşlerini hazırlar. Hazırlanan görüşler editör tarafından alan editörü ve hakem önerileri ile birlikte en geç 1 hafta içerisinde yazar(lar)a iletir. Bu süreçte olumsuz görüş verilen çalışmalar intihal denetimi talep edilmeksizin iade edilir. Olumlu görüş verilen çalışmalar için son karar, intihal denetim raporları sonuçlarına göre verilir.

Yayın Değerlendirme Süreci Ne Kadar Sürmektedir?

SUTAD'a gönderilen çalışmaların yayın değerlendirme sürecinin yaklaşık 3 ay içerisinde sonuçlandırılması öngörülmektedir. Ancak, hakem ya da editörlerin yazar(lar)dan düzeltme istedikleri tarih ile yazar(lar)ın düzeltmeleri tamamladıkları tarih arasındaki süre, bu 3 aylık süreye dâhil edilmemektedir.

Çevrimiçi Çalışma Gönderme Rehberi

SUTAD'da değerlendirilmek üzere çalışma gönderecek yazar(lar) <http://www.selcuk.edu.tr/turkiyat/tr> adresinde yer alan dergi yönetim sistemine üye olarak gönderim gerçekleştirebilir.

Yazar(lar) üye olmak ve çalışma göndermek için "Çevrim İçi Çalışma Gönderme Rehberi"nde yer alan yönergeleri takip etmelidir.

Düzeltilme Yönergesi ve Yükleme Rehberi

SUTAD'da değerlendirme sürecindeki çalışmalar için editörler, alan editörleri ve/veya hakemler tarafından bir defa veya daha fazla düzeltme ve iyileştirme talep edilebilir.

Yazar(lar) talep edilen düzeltme ve iyileştirme önerilerinin nesnel ve çalışmanın özgünlüğünü artırıcı nitelikte olduğunun bilinciyle düzeltme ve iyileştirmeleri eksiksiz, açıklayıcı ve zamanında tamamlamakla yükümlüdür.

Yazar(lar) talep edilen düzeltme ve iyileştirmeleri "Düzeltilme Yönergesi ve Yükleme Rehberi"nde belirtilen koşullara göre sisteme yüklemelidir.

Çalışma/Makale Geri Çekme

SUTAD araştırmacı ve kütüphaneciler için bütünsel ve eksiksiz yayıncılığı önemsemektedir. Bunu sağlamanın güvenilir özgün araştırma makalelerini yayınlamak olduğu bilincindedir. SUTAD yayın politikaları gereği, bir çalışma veya makalenin geri çekilmesi aşamasında yazar(lar)a ve yayın kuruluna düşen görev ve sorumluluklar aşağıda verilmiştir.

Yazarlar

Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, geri çekme işlemlerinde dergi editörüyle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.

Değerlendirme aşamasındaki çalışmasını geri çekme talebinde bulunmak isteyen yazar(lar), "Geri Çekme Formu"nu doldurarak her bir yazarın ıslak imzası ile imzalanmış ve taratılmış hâlini selcukturkiyat@gmail.com / turkiyat@selcuk.edu.tr adresi üzerinden e-posta aracılığıyla yayın kuruluna iletmekle yükümlüdür. Yayın Kurulu geri çekme bildirimini inceleyerek en geç bir hafta içerisinde dönüş sağlar. Telif hakları SUTAD'a gönderim aşamasında devredilmiş çalışmaların geri çekme isteği yayın kurulu tarafından onaylanmadıkça yazarlar çalışmasını başka bir dergiye değerlendirme için gönderemezler.

Editörler

SUTAD yayın kurulu; yayınlanmış, erken görünümdeki veya değerlendirme aşamasındaki bir çalışmaya ilişkin telif hakkı ve intihal şüphesi oluşması durumunda, çalışmayla ilgili soruşturma başlatma yükümlülüğü taşır.

Yayın kurulu yapılan soruşturma sonucunda değerlendirme aşamasındaki çalışmada telif hakkı ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda çalışmayı değerlendirmeden geri çeker ve tespit edilen durumları detaylı bir şekilde kaynak göstererek yazarlara iade eder.

Yayın kurulu, yayınlanmış veya erken görünümdeki bir çalışmada telif hakkı ihlali ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda, en geç bir hafta içerisinde aşağıdaki geri çekme ve bildiri işlemlerini gerçekleştirir.

Etik ihlali tespit edilen çalışmanın;

1. Elektronik gösterimdeki başlığının başına "**Geri Çekildi:**" ibaresi eklenir.
2. Elektronik gösterimdeki Öz ve Tam Metin içerikleri yerine çalışmanın geri çekilme gerekçeleri, detaylı kanıt kaynakları varsa yazar(lar)ın bağlı olduğu kurum ve kuruluşların konu hakkındaki bildirimleri ile birlikte yayınlanır.
3. Dergi web sitesinin ana sayfasından geri çekme bildirimini ilan edilir.
4. Geri çekme tarihinden itibaren ilk yayınlanacak sayının elektronik ve basılı kopyasının içindekiler listesine "**Geri Çekildi: Çalışma Başlığı**" şeklinde eklenir, birinci sayfasından başlamak koşuluyla geri çekme nedenleri ve buna kaynak gösterilen orijinal alıntılar kamuoyu ve araştırmacılarla paylaşılır.
5. Yazar(lar)ın bağlı olduğu kuruluş(lar)a yukarıdaki geri çekme bildirimleri iletilir.

6. Yukarıda sıralanan geri çekme bildirimleri Derginin dizinlendiği kurum ve kuruluşlar ile Milli Kütüphane Başkanlığı'na izin sistemleri ve kataloglara kaydedilmesi için iletilir.

Ayrıca SUTAD Yayın Kurulu etik ihlalde bulunan çalışma yazar(lar)ının daha önce yayınlanmış çalışmalarının yayın evlerine veya yayın kurullarına, yayınlanan çalışmaların geçerlik ve güvenilirliğini güvence altına almalarını veya geri çekmelerini önerebilir.

Değerlendirme Sonucuna İtiraz Etme

SUTAD'da değerlendirme sonucu yazar(lar)a iletilen yayın kurulu ve bilim kurulu görüşlerine yazar(lar)ın itiraz etme hakkı saklıdır. Yazar(lar), çalışmaları için yapılan değerlendirme sonucu görüş ve yorumlara ilişkin itiraz gerekçelerini bilimsel bir dille ve dayanaklarını referans göstererek selcukturkiyat@gmail.com / turkiyat@selcuk.edu.tr adresine e-postayla iletmelidir. Yapılan itirazlar yayın kurulu tarafından en geç bir ay içerisinde incelenerek (Çalışmanın alan editörü ve hakemlerine yapılan itirazlar hakkında görüş talep edilebilir.) yazar(lar)a olumlu veya olumsuz dönüş sağlanır. Yazar(lar)ın değerlendirme sonucuna itirazları olumlu bulunması durumunda, yayın kurulu çalışmanın konu alanına uygun yeni hakemlendirme yaparak değerlendirme sürecini yeniden başlatır.

ETİK SORUMLULUKLAR

Yayın Etiği

SUTAD'da uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. SUTAD yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşıması beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar oluşturulurken açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır. COPE'nin "Politikalar ve Uygulamalar" belgesi ile ilgili olarak bk. <https://publicationethics.org>.

Yazarların Etik Sorumlulukları

SUTAD'a çalışma gönderen yazar(lar)ın aşağıdaki etik sorumluluklara uyması beklenmektedir:

- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir. Yazar(lar)ın başka çalışmalardan yararlanmaları veya başka çalışmaları kullanmaları durumunda eksiksiz ve doğru bir biçimde atıfta bulunmaları ve/veya alıntı yapmaları gerekmektedir.
- Çalışmanın oluşturulmasında içeriğe entelektüel açıdan katkı sağlamayan kişiler, yazar olarak belirtilmemelidir.
- Yayınlanmak üzere gönderilen tüm çalışmaların varsa çıkar çatışması teşkil edebilecek durumları ve ilişkileri açıklanmalıdır.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.

- Yazar(lar) kullanılan verilerin kullanım haklarına, araştırma/analizlerle ilgili gerekli izinlere sahip olduklarını veya deney yapılan deneklerin rızasının alındığını gösteren belgeye sahip olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Yazarlar çalışmalarını aynı anda birden fazla derginin başvuru sürecinde bulunduramaz. Her bir başvuru önceki başvurunun tamamlanmasını takiben başlatılabilir. Başka bir dergide yayınlanmış çalışma SUTAD'a gönderilemez.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.

Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

SUTAD editör ve alan editörleri, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayımlanan "COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" ve "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors" rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, SUTAD'da yayımlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarf etme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikrî mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayımlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel alanyazına katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.

- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körleme hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Etik kurul izni ve onayı: Katılımcılardan anket, ölçek, görüşme, gözlem vb. yollarla veri toplamayı gerektiren araştırmalar için etik kurul izni alındığı aday makale içinde belirtilmelidir. Veri toplama sürecinde etik hususlara hassasiyet gösterildiğinin kanıtları (başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için izin alınması gibi) çalışma içinde sunulmalıdır.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür. bk. *İntihal Denetimi*

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

- Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.
- Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.
- Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikâyetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

Hakemlerin Etik Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. SUTAD değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Bu bağlamda SUTAD için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Sadece uzmanlık alanı ile ilgili çalışma değerlendirmeyi kabul etmelidir.
- Tarafsızlık ve gizlilik içerisinde değerlendirme yapmalıdır.
- Değerlendirme sürecinde çıkar çatışması ile karşı karşıya olduğunu düşünürse, çalışmayı incelemeyi reddederek, dergi editörünü bilgilendirmelidir.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmaları değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasi inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

Yayıncının Etik Sorumlulukları

SUTAD yayıncısı olan Selçuk Üniversitesi, kâr amacı gütmeyen kamu yararına çalışan bir sivil toplum kuruluşudur. Selçuk Üniversitesi kuruluş felsefesi gereği, SUTAD ilişkisini uluslararası standartlarda kamuya mal etmek amacıyla SUTAD'ı yayımlamaktadır. Bu bağlamda Selçuk Üniversitesi ve Yönetim Kurulu, SUTAD ile ilgili aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- Editörler, SUTAD'a gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- SUTAD'da yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

SUTAD'da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen selcukturkiyat@gmail.com / turkiyat@selcuk.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildirin.

KABULDEN SONRA

SUTAD'da değerlendirme sonucu kabul edilen çalışmalar sırasıyla; intihal kontrolünün yapılması, kaynakça düzenlemesi, gönderme ve atıf kontrolü, mizanpaj ve dizgisinin yapılması, DOI numarasının verilmesi ve erken görünüme açılması süreçlerinden geçer. Erken görünümde yayınlanan çalışmalar yayın kurulunun uygun bulunduğu cilt ve sayıda yayınlanır.

SUTAD makale işlem ücreti (değerlendirme ücreti veya basım ücreti) ve makalelere erişim için abonelik ücreti talep etmediği için hiçbir gelir kaynağı bulunmamaktadır. Ancak, değerlendirme sonucu kabul edilen çalışmaların aşağıdaki bazı başlıklara ilişkin maddi yükümlülükleri yazar(lar)ın sorumluluğundadır.

İntihal Denetimi

SUTAD yayın etiği gereği "Kör Hakemlik Değerlendirme Süreci"nden geçmiş her çalışmanın bütünlüğünü korumak adına intihal denetiminden geçirilmesini zorunlu kılar. Bu kapsamda her çalışmanın Türkçe ve İngilizce nüshaları yayın kurulunun uygun bulunduğu bir firma tarafından intihal denetiminden geçirilir. Denetim kapsamında oluşan maddi sorumluluklar yazar(lar)a aittir.

İntihal denetimi iThenticate yazılımları aracılığıyla gerçekleştirilir. Her çalışmanın yazılımlar aracılığıyla ortaya çıkan eşleşmeleri derinlemesine incelenerek gönderme ve atıfı doğru olan eşleşmeler ayıklanır. Ayıklama sonucunda kalan eşleşmeler incelenerek hatalar tespit edilir ve yayın kurulu için rapor hâline getirilir. Yayın kurulu her çalışmanın intihal denetim raporu ışığında çalışma hakkında nihai kararını verir. **iThenticate raporunda benzerlik oranı %20'den daha yüksek çıkan çalışmalar doğrudan reddedilir.** Raporda yer alan hataların yazarlar tarafından düzeltilmesi istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir. iThenticate raporu, sistem üzerinden çalışma gönderim adımlarının **4.'sünde ek dosya** yükleme seçeneği ile yüklenmelidir.

Kaynakça, Gönderme ve Atıf Kontrolü

Bilimsel araştırmalar daha önce yapılmış olan çalışmaların üzerine geliştirilir. Yapılan çalışmalarda daha önce yapılmış çalışmalara belirli kurallar çerçevesinde gönderme ve atıf yapılarak kaynak gösterilir. Bilimsel çalışmalarda bilerek ya da bilmeyerek yapılan hatalar çalışmanın ve yayının güvenilirliğini zedelemektedir.

SUTAD yayın etiği kapsamında değerlendirme sonucu kabul edilen çalışmaların gönderme ve atıflarının doğru ve eksiksiz verilmesini zorunluluk olarak görmektedir. Bu kapsamda her çalışma kabul edildikten sonra yayın kurulunun uygun bulunduğu bir firma tarafından kaynakça, gönderme ve atıf kontrolünden geçirilir. Gerçekleştirilen kontrolün maddi sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

Kabul edilen çalışmaların kaynakça, gönderme ve atıf kontrolü Türkçe ve İngilizce tam metin için aşağıdaki adımlarda yapılmaktadır:

- Kaynakça APA Kaynak Gösterme Kuralları 6. sürümünde yer alan usul ve esaslara uygun olarak düzenlenir.
- Kaynakçada yer alan her bir atıfa ait metin içi göndermelerin usul ve esaslara göre verilip verilmediği kontrol edilir, hatalı olanlar düzeltilir.
- Metin içi göndermelerin atıfları kontrol edilir. Eksik olanlar yazarlardan talep edilir, hatalı olanlar düzeltilir.

Türkçe tam metin için Türkçe, İngilizce tam metin için İngilizce kaynak gösterme usul ve esasları dikkate alınır.

Mizanpaj ve Dizgi İşlemleri

SUTAD makalelerin şekilsel bütünlüğü, okunabilirliği ve standartlar gereği tek tip ve eksiksiz bir sayfa düzeni ile baskı biçimini zorunlu kılar. Bu bağlamda intihal denetimi ve kaynakça düzenlemesi tamamlanan çalışmaların sayfa düzeni ve dizgisi yayın kurulunun uygun bulunduğu bir firma tarafından gerçekleştirilir. Sayfa düzeni ve baskı kopyasının hazırlanmasına ilişkin maddi sorumluluk yazar(lar)a aittir.

DOI Numarasının Verilmesi

Digital Object Identifier (DOI) elektronik ortamda yayınlanan her çalışmanın tanımlanmasına ve erişilmesine olanak sağlayan benzersiz bir erişim numarasıdır. SUTAD'da yayınlanan veya erken görünümdeki her çalışma için DOI numarası verilmesi zorunludur.

Kabul aşamasından sonra intihal denetimi, kaynakça kontrolü ve baskı hali hazırlanan çalışmalara yayın kurulu tarafından DOI numarası verilir.

Erken Görünüm

SUTAD güncel ve özgün bilginin yayılmasını önemsemektedir. Bu kapsamda değerlendirme aşamasını tamamlayarak kabul edilen ve kabulden sonraki süreçleri tamamlanan çalışmalar elektronik olarak erken görünümde yayınlanır. Erken görünümde yayınlanan çalışmalar yayın kurulunun uygun bulunduğu cilt ve sayıda sayfa sayısı verilerek yayınlanır ve erken görünümde kaldırılır. Erken görünümdeki çalışmalar normal sayıda yayınlanacak son sürüm olmayabilir. Son yayınlanacak halinde çalışmaların küçük düzenlemeler yapılabilir.

DİL DÜZENLEMESİ

SUTAD'a gönderilen çalışmalar tam metin dilinin (Türkçe ve İngilizce) dil bilgisi kurallarına ve bilimsel alanyazınına uygun, sade ve açık bir dil kalitesine sahip olmalıdır. Çalışmalar yabancı kelimelerden arındırılmış temiz ve akıcı bir dille yazılmalıdır. Bu kapsamda çalışmaların değerlendirme için gönderilmeden önce redakte edilmiş olması yayın süreçlerinin daha sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini sağlamaktadır.

YAZIM KURALLARI

Sayfa Düzeni: A4 Dikey, Kenar Boşlukları (Normal) (dört yandan [sağ-sol-üst-alt] 3 cm)

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde (SUTAD) yayınlanmak üzere gönderilecek makaleler en fazla 10.000 kelime olmalıdır.

Font ailesi: Palatino Linotype, Ana başlıklar 12, Metin 11 punto büyüklüğünde yazılmalıdır.

Başlık

Her yazının Türkçe ve İngilizce başlığı olmalıdır. Çalışmanın başlığı içeriği açıkça yansıtmalı ve kapsamlı olmalıdır.

- **Ana başlıklar:** Tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır ve 15 kelimeyi geçmemelidir.
- **Ara başlıklar:** Tamamı koyu olmak üzere her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalı ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.
- **Alt başlıklar:** Tamamı koyu olmak üzere başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük, sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük yazılmalı ve başlık sonuna iki nokta (üst üste) konularak yazıya aynı satırdan devam edilmelidir.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:

Yazarın adı makalenin başlığı altında olmalıdır. Yazarın soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazarın unvanı, kurumu, e-posta adresi ve ORCID numarası dipnotta belirtilmelidir.

Öz

Çalışmanın amacını, kapsamını, yöntemini, sonuçlarını, öne çıkan yanlarını ve özgün değerini açık ve kısa bir şekilde yansıtmalıdır. Kelime sayısı en az yüz 100 en fazla 200 olmalıdır. Özet tek paragraf hâlinde yazılmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Çalışmanın bütünlüğünü yansıtan en az 3 en çok 8 anahtar kelime belirlenmelidir.

Giriş

Araştırma konusunun temeli, çalışmanın bölümlerine yönelik özet bilgi, bilimsel alanyazındaki karşılığı, araştırmanın önemi, araştırma problemi ve amaçları giriş kısmında detaylandırılmalıdır.

Yöntem

Araştırmanın türü, araştırma grubu, veri toplama araçları, geçerliği ve güvenilirliği, veri toplama teknikleri, verilerin analizi, sınırlılıkları, gerekli ise etik kurul onayı yöntem kısmında detaylandırılmalıdır.

Bulgular

Araştırmada elde edilen bulgular; çalışmanın amacı ve problemini destekler nitelikte ve bütünlüğü koruyacak biçimde ilgili tablo, şekil, grafik veya resimlerle açıklanmalıdır.

Tartışma *

Araştırmanın önemi ışığında, elde edilen bulgular alanyazın ve yazar yorumları ile tartışılmalıdır.

Sonuç *

Sonuç kısmında tartışmalar ışığında ortaya çıkan ana fikirler açıklanmalıdır.

Öneriler *

Çalışmanın tartışma ve sonucuna uygun önerilerde bulunulmalıdır. Ayrıca alanyazına katkı sağlayacak, gelecekte yapılabilecek çalışmalara ve alandaki uygulamalara yönelik önerileri de içermelidir.

Teşekkür **

Araştırmanın ortaya çıkarılması aşamasında küçük katkı sağlamış kişi veya kurumlara teşekkürler belirtilmelidir.

İngilizce Genişletilmiş Özet (Extended Abstract)

Makalede çalışmanın sonuç bölümünden sonra makale metninin kelime sayısı olarak yaklaşık %5-15'i kadar İngilizce genişletilmiş özet (extended abstract) bulunmalıdır. Genişletilmiş özet, "öz"de olduğu gibi araştırma ile ilgili amaç, problem, yöntem, bulgular ve sonuç bilgilerini içermelidir. Verilen bilgiler "öz"e oranla biraz daha geniş ifade edilmelidir. Araştırma metninde yer almayan herhangi bir bulgu veya sonuç bulundurmamalıdır. İngilizce yazılan makalelerde İngilizce genişletilmiş özet bulunmasına gerek yoktur. Genişletilmiş özet, makale için "yayımlanabilir" kararı verildikten sonra gönderilmelidir. İlk gönderimde bulunmasına gerek yoktur.

Kaynakça

Kaynakça APA 6 kaynak gösterme esasları doğrultusunda hazırlanmalıdır. Metin içi gönderme ve atıflar tam metnin diline uygun verilmelidir. Türkçe tam metin için Türkçe kaynak gösterme usul ve esasları, İngilizce tam metin için İngilizce kaynak gösterme usul ve esasları dikkate alınmalıdır.

Font ailesi Palatino Linotype ve satır aralığı 3 nk olacak şekilde verilmelidir. Girinti 1 cm olmalıdır.

Ekler **

Ek tablo, şekil, grafik ve resimler kaynakça sonrasında yeni bir sayfada verilmelidir. Her bir ek; Ek 1, Ek 2 şeklinde sınıflandırılmalı ve ayrı ayrı başlıklandırılmalıdır.

* *Tartışma, Sonuç ve Öneriler yazarlar tarafından tek başlık altında toplanabileceği gibi ayrı ayrı da verilebilir.*

** *Teşekkür ve Ek bilgileri yer alması durumunda bu başlıklar Giriş, Yöntem gibi ana başlık şeklinde verilmelidir.*

Tablo ve Şekiller

Tablo ve Şekil başlık ve metin özellikleri Şablon içerisindeki örneklerdeki yapı dikkate alınarak verilmelidir.

Tablo ve Şekillerden öncesine ve sonrasına 6 nk boşluk verilmelidir.

Tablo başlıkları ve metin 10 Punto

Tablo ve Numarası Koyu ör. **Tablo 1.** *Tablo Başlığı*

Şekil eğer grafik ve düzenlenebilir bir formatta ise başlık ve iç metinler 10 punto

Şekil ve Numarası Koyu ör. **Şekil 1.** *Şekil Başlığı*

Şekiller bir resim veya düzenlenemez bir görsel içeriyorsa 300 DPI çözünürlüğünde Word içerisine aktarılmalı ve Makale Gönderme basamaklarının 4. Basamağında Ek Bir Dosya Yükle seçeneği ile orijinal şekil yüklenmelidir.

Dipnotlar

Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve “DİPNOT” komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayım yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. Örnek: (Kaya, 2000, s. 15)

Alıntılar

Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. *Beş satırdan/kırk kelimedenden* az alıntılar cümle arasında italik olarak, *beş satırdan/kırk kelimedenden* uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde *italik* olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

Kaynak Gösterme ve Kaynakça

Metin içi göndermelerde (atıflarda) ve kaynakça yazımında **APA 6** sürümü esas alınmıştır.

A. Metin İçi Göndermeler (Atıflar)

- Atıflar ilgili kısımdan hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin/çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası sırasıyla, aralarda virgül “,” kullanılarak verilmelidir. Cümlelerin tamamlandığını gösteren nokta işareti parantezden sonra konulmalıdır.
- Dipnotlar metin içi göndermede (atıfta) bulunmak amacıyla değil, metinde verilen önemli bir bilgiye ek bir bilgi vermek veya bu bilgiyi genişletmek için kullanılmalıdır.

Metin içi göndermelerde yazar-tarih stili kullanılır; bir başka deyişle, metin içinde uygun noktada yazarın soyadı ve arkasından eserin yayım tarihi verilir.

A.1. Tek Yazar, Tek Çalışma

- Metin içinde göndermede bulunulacak ilgili kısımdan hemen sonra yazarın soyadı, çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası verilir. Sayfa numarası Türkçe makalelerde “s.”, İngilizce makalelerde “p.” kısaltması ile belirtilir.

Örnek: Emek süreci, çalışanın zihninde oluşan bu tasarı ve tasarımın somut bir çabaya dönüşmesinden ibarettir (Marx, 1999, s. 27).

- Yazarın adı ilgili cümle içinde geçiyorsa parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir.

Örnek: Altbach (2001, s. 11), dünyada birçok yükseköğretim sisteminin...

Örnek: Altbach, dünyada birçok yükseköğretim sisteminin ... ifade etmektedir (2001, s. 11).

- Cümle içinde yazar ve yayım yılı belirtiliyor ise ayrıca parantez içinde yazar ve tarih verilmez.

Örnek: Konuyla ilgili olarak Üçok'un 2004 yılında gerçekleştirmiş olduğu çalışma örnek gösterilebilir.

- Çalışmanın tamamına göndermede bulunulacaksa parantez içinde yazar soyadı ve yayım yılı yazılır.

Örnek: Aile bireyleri, komşular veya etnik gruplar gibi benzer durumlardaki insanlar arasındaki güçlü bağların oluşturduğu sosyal sermayedir (Harper, 2002).

- Bir paragrafta aynı çalışmaya ikinci defa göndermede bulunulacaksa ikincisinde yazar soyadını vermek yeterlidir, yayım yılını eklemeye gerek yoktur.

Örnek: Frederick W. Taylor (1997), bilimsel yönetimin temelinde, işçi ve yönetimin çıkarlarının bütünleştirilmesi olduğunu savunmaktadır... Taylor, işçilerin ellerinde tuttıkları işe ilişkin bilgiyi işveren ile paylaşmayarak bu bilgiyi işten 'kaytarmanın' bir aracı olarak kullanabildiklerini savunmaktadır.

- Atıfta bulunulan kaynak ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası, sayfa numarasından önce yazılır ve “C.” kısaltması ile belirtilir. İngilizce makalelerde cilt için “Vol.” kısaltması kullanılır.

Örnek: (Okay, 1990, C. 2, s. 30)

A.2. İki veya Daha Fazla Yazarlı Çalışmalar

- İki yazarlı bir çalışma için her göndermede iki yazarın soyadına da yer verilmelidir. Cümle içinde yazarların soyadları “ve” bağlacı ile bağlanırken parantez içinde ise “&” işareti kullanılır.

Örnek: Şafak ve Öz (2003, s. 15) bu konuda...

Örnek: (Şafak & Öz, 2003, s. 15)

- Üç, dört veya beş yazarlı çalışmalara göndermede bulunulurken sadece ilk göndermede tüm yazarların soyadları yazılır. Takip eden göndermeler için ilk yazarın soyadından sonra “vd.” kısaltması kullanılır.

Örnek: Paragraf içinde ilk gönderme: Ercan, Bakırlı, Selçuk ve diğerleri (2013, s. 25) bu yaklaşımı sergileyen çalışmaların...

- Paragraf içinde ikinci ve sonraki göndermeler: Ercan ve diğerleri (2013, s. 25) bu yaklaşımı sergileyen çalışmaların...

Örnek: Parantez içinde ilk gönderme: (Üçok, Vardar & Aksan, 2004, s. 20)

Parantez içinde ikinci ve sonraki göndermeler: (Üçok vd., 2004, s. 20)

- Altı veya daha fazla yazarı olan çalışmalara göndermede bulunulurken sadece ilk yazarın soyadı belirtilir.

Örnek: Cümle içinde: Şener ve diğerleri (2000, s. 50)

Parantez içinde: (Şencan vd., 2000, s. 50)

- Soyadları ve adlarının ilk harfleri aynı olan farklı iki yazara göndermede bulunurken yazarların ad ve soyadları kısaltılmadan yazılır.

Örnek: (Gözde Doğan, 1996), (Güleda Doğan, 2010)

A.3. Tüzel Kişi Yazarlı Çalışmalar

Eğer bir çalışma tüzel kişiye (devlet kurumları, kuruluşlar, dernekler, çalışma grupları vs.) aitse ad bilgisi göndermede açık ve anlaşılır biçimde yazılmalıdır. Tüzel kişi adı bazı durumlarda kısaltılabilir. Tüzel kişi adı uzunsa ve herkesçe bilinen bir kısaltması varsa ilk göndermede hem tam isim hem de kısaltma kullanılır, sonraki göndermelerde sadece kısaltma kullanılır. Tüzel kişi adı kısaysa ve kısaltıldığında herkes tarafından kolayca anlaşılabilir nitelikte değilse geçtiği her yerde kısaltılmadan yazılır.

Örnek: Paragraf içinde ilk gönderme: Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK, 2015)...

Paragraf içinde sonraki göndermelerde: TÜBİTAK (2015)...

Örnek: Parantez içinde ilk göndermede: (Türk Dil Kurumu [TDK], 2012, s. 38)

Parantez içinde sonraki göndermelerde: (TDK, 2012, s. 38).

A.4. Yazarı Belli Olmayan Çalışmalar

- Bir çalışmada yazar veya tüzel kişi adı bulunmuyorsa göndermede bulunurken yazar alanında geçen ilk birkaç kelime (genellikle başlıktan) ve yıl kullanılır. Göndermelerde makale başlığı, bölüm başlığı veya web sayfasının adı tırnak içinde; kitap, dergi, broşür veya rapor başlığı ise italik olarak yazılır.

Örnek: (“Osmanlı Döneminde Kahve”, 2000, s. 18)

(Yenilenebilir Enerji İmkânları, 2000)

A.5. Soyadları Aynı Olan Yazarların Çalışmaları

- Kaynakçada aynı soyada sahip birden fazla yazar varsa çalışma ister aynı yılda isterse de farklı yılda yapılmış olsun yazar soyadlarından önce adlarının ilk harfi kısaltılarak tüm göndermelerde kullanılır.

Örnek: (A. Demir, 2003, s. 46)... (H. Demir, 2003, s. 27)

A.6. Birden Fazla Çalışmaya Göndermede Bulunma

- Aynı parantez içinde birden fazla çalışmaya göndermede bulunulacaksa bunlar yazar soyadlarına göre alfabetik sırada olmalı ve noktalı virgül ile ayrılmalıdır.

Örnek: (Gökyay, 1982, s. 120; Okay, 1990, s. 28; Tuna, 2000, s. 40)

- Bir yazara ait farklı çalışmalara göndermede bulunulacaksa, yayım yılı en eski tarihten olana doğru bir sıra takip edilir ve yazarın soyadı göndermenin en başına bir defa yazılır.

Örnek: (Kılıç, 2000, 2002, 2004)

- Bir yazarın aynı yıl yaptığı çalışmalar, yıldan sonra a, b, c... harfleri eklenmek suretiyle ayırt edilir.

Örnek: (İlhan, 2003a, s. 25)... (İlhan, 2003b, s. 58)

A.7. Alıntılanan veya Aktaran Kaynaklar (İkincil Kaynaklar)

Çalışmalarda birincil kaynaklara ulaşmak esastır, ama bazı güçlükler nedeniyle ulaşılamamışsa, göndermede alıntılanan veya aktarılan kaynak belirtilir.

Örnek: Köprülü'nün çalışmasında (aktaran Çobanoğlu, 2004)...

A.8. Bir Kaynağın Belli Bir Kısımına Göndermede Bulunma

- Bir kaynağın belli bir kısmına göndermede bulunulurken söz konusu ögenin bölüm, sayfa, tablo ve şekil numarası belirtilir. Bu şekilde kaynak bildirirken *sayfa* ve *sayfalar* için "s.", *bölüm* için "Böl.", paragraf için "para." kısaltmaları kullanılır.

Örnek: (Öztürk, 2011, s. 45), (Öztürk, 2012, Böl. 3), (Öztürk, 2012, Tablo 2), (Öztürk, 2019, para. 2),

- Bir çalışmada birbirini izleyen sayfalara göndermede bulunulacaksa sayfa numaraları arasına kısa çizgi (-), farklı sayfalara atıf söz konusu ise virgül (,) konur. İngilizce makalelerde sayfa aralığını belirtmek için "pp." kısaltması kullanılır.

Örnek: Bu sayede hem bireylerin hem de grupların verimliliği artmaktadır (Putnam, 2000, s. 16-19)

Örnek: Buna karşılık, salep ise çoğunlukla bir fakir içeceği idi ve ayrıca askerlerin beslenmesi için kullanıldı (Işın, 2014, s. 23, 24, 30).

A.9. Kişisel İletişimler

- E-postayla, telefonla, yüz yüze veya başka biçimlerde yapılan kişisel görüşmelere dayalı bilgiler, metin içinde gösterilir, ancak kaynakçaya yazılmazlar.

Örnek: (M. Doğan, kişisel iletişim, 1 Aralık 2001)

A.10. Ayet ve Hadisler

- Ayetler kaynak gösterilirken sırayla sure numarası ve ayet numaraları verilir.

Örnek: (Kur'an-ı Kerim 5: 3-4)

- Hadisler Concordance usulüne göre kaynak gösterilmelidir.

Örnek: (Buhari, *Es-Sahih*, İman 1)

A.11. Yasa ve Yönetmelikler

- Yasa veya yönetmeliğin adı ve kabul edildiği yıl parantez içinde verilir.

Örnek: (İlköğretim ve Eğitim Kanunu, 1961)

- Yasa veya yönetmeliğin ismi çok uzunsa kısaltma yapılabilir.

Örnek: Kanunun adı: İnternet Ortamında Yapılan Yayınların Düzenlenmesi ve Bu Yayınlar Yoluyla İşlenen Suçlarla Mücadele Edilmesi Hakkında Kanun

Cümle içinde gönderme: (İnternet Ortamında Yapılan, 2007)

A.12. Yazma Eserler

- El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif adından sonra yz. kısaltması konulmalı, katalog numarası ile varak/sayfa numarası belirtilmelidir. Tam künye ise kaynakçada gösterilmelidir.

Örnek: (Ahmedî, yz. 1410, 7b)

- Yazma eserin müellifi bilinmiyorsa eserin adı ve bulunduğu kütüphanedeki katalog numarası yazılmalıdır.

Örnek: (*Mecmua-i Eş'ar*, yz. 13400, 5a)

A.13. Arşiv Belgeleri

- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir.

Örnek: (BCA, Mühimme 15: 25)

A.14. Yayım Yılı Bulunmayan Basılı Kaynaklar

- Bir basılı kaynakta yayım tarihi bulunmuyorsa bunu belirtmek için "t.y." kısaltması kullanılır. İngilizce makalelerde ise "n.d." kısaltması kullanılır.

Örnek: (Akdoğan, t.y., s. 25)

A.15. Parantez İçindeki Açıklamalarda Gönderme Yapma

- Parantez içinde yapılacak bir açıklama esnasında gönderme yapılması gerekirse tarih için köşeli parantez değil, virgül kullanılmalıdır.

Örnek: (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Doğan, 2010)

B. Kaynakça

- Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynakça"ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir.
- Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre alfabetik olarak verilmelidir. Soyadı Kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınmalı, kısaltma yapılmamalıdır.
- Kaynaklar, mutlaka Latin alfabesi ile yazılmış olmalıdır.

B.1. Kitaplar, Danışma Kaynakları ve Kitap Bölümleri

- Kitap adlarının yazımında başlık ve alt başlıkların sadece ilk kelimeleri ve var ise özel isimler büyük harfle yazılmalıdır. Kitap adları italik yazılır. Yayınevi adlarındaki "Yayımları" kelimesi "Yay." olarak kısaltılabilir.

B.1.1. Tek Yazarlı Kitaplar

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım Yılı). *Kitabın adı* (İtalik). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Pala, İ. (2006). *Kırk güzeller çeşmesi*. İstanbul: Kapı Yay.

B.1.2. İki Yazarlı Kitaplar

- İki yazarlı kitaplarda yazar soyad ve adları arasında & işareti kullanılır.

Örnek: Şentürk, A. A. & Kartal, A. (2011). *Eski Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh Yay.

B.1.3. Üç veya Daha Fazla Yazarlı Kitaplar

- Yazar sayısı yedi veya daha az ise tüm yazar adları künyede verilir.

Örnek: Akyüz, K., Beken, S., Yüksel, S. & Cunbur, M. (2000). *Fuzulî divânı*. Ankara: Akçağ Yay.

- Yazar sayısı sekiz veya daha fazla ise ilk altı yazarın bilgisi verilerek üç nokta (...) konur, ardından son yazarın bilgisi verilerek bu kısım kapatılır.
- Yazar, A., Yazar, B., Yazar, C., Yazar, D., Yazar, E., Yazar, F., ... Yazar, H. (Yayım Yılı). *Kitabın adı* (İtalik). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

B.1.4. Bir Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış Kitapları

- Bir yazarın aynı yıl yayımlanan eserlerini ayırt etmek için "a, b, c..." harfleri kullanılır.

Örnek: Süreyya, C. (1991a). *Şapkam dolu çiçekle*. İstanbul: Yön Yay.

- Süreyya, C. (1991b). *Üstü kalsın*. İstanbul: Broy Yay.

B.1.5. Tüzel Kişi Yazarlı Kitaplar

- Yazar kısmına tüzel kişi adı kısaltılmadan yazılır. Eğer yayıncı (yayınevi) ve yazar aynı ise yayıncı yerine Türkçe için "Yazar", İngilizce için "Author" yazılmalıdır.

Örnek: Türk Dil Kurumu. (2012). *Yazım kılavuzu*. Ankara: Yazar.

B.1.6. Editörlü Kitaplar

- Editörü olan bir kitabın künyesi kaynakçaya yazılırken editör adlarına yazar kısmında yer verilir ve son editörün adından sonra parantez içinde "Ed." kısaltması kullanılır. Editör bilgisi yerine yayıma hazırlayan kişi belirtilecekse yine parantez içinde "Haz." kısaltması kullanılabilir.

Örnek: Kaynar, M. K. (Ed.). (2015). *Türkiye'nin 1950'li yılları*. İstanbul: İletişim Yay.

- Editörlü bir kitaptaki bir bölüme atıf yapılmışsa bunu kaynakçada gösterirken editör adına yazar kısmında değil, ilgili bölümün başlığından sonra yer verilir. Bölüm başlığı italik yazılmaz.
- Yazarın Soyadı, A. (Yayım Yılı). Bölümün başlığı. Editör A. Soyadı & Editör A. Soyadı (Ed.), *Kitabın başlığı* içinde (sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Yücel, C. & Gülveren, H. (2006). Sınıfta öğrencilerin motivasyonu. M. Şişman & S. Turan (Ed.), *Sınıf yönetimi* içinde (s. 74-88). Ankara: Pegem Yay.

B.1.7. Çeviri Kitaplar

- Bir kitabın herhangi bir yabancı dilden Türkçeye çevirisi kaynak gösterilecekse kitap adından sonra çevirmenin adı belirtilir ve sonrasında "Çev." kısaltması kullanılır. İngilizce makalelerde "Trans." kısaltması kullanılır.

Örnek: Payot, J. (2019). *İrade terbiyesi* (H. Alp, Çev.). İstanbul: Ediz Yayınevi.

B.1.8. Ansiklopedi Maddeleri

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım yılı). Maddenin başlığı. *Ansiklopedinin adı* (Cilt no, sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: İpekten, H. (1991). Azmî-zâde Mustafa Hâletî. *İslâm ansiklopedisi* (C. 4, s. 348-349). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

B.1.9 Yazar Adı Belirtilmeyen Kitaplar

- Kitabın adı italik olarak yazar kısmına yazılır.

Örnek: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1977). İstanbul: Dergâh Yay.

B.1.10. Kitapların Cilt ve Baskı Numaralarının Belirtilmesi

- Kitap ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası kitap adından sonra parantez içinde "C." kısaltması ile belirtilir. Kaçınıcı baskı olduğu belirtilecekse yayınevinden sonra "bs." kısaltması kullanılır.

Örnek: Kabaklı, A. (1992). *Türk edebiyatı* (C. 1-5). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay.

Devellioğlu, F. (2002). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat* (19. bs.). Ankara: Aydın Kitabevi Yay.

Not: Eğer yayıncı bir üniversite ise ve üniversite adında şehir adı geçiyorsa basım yerinin yazılmasına gerek yoktur.

Örnek: Aybar, S. (2014). *Hareket ve reji sanatı: Bir yöntem - bir oyun*. Ankara Üniversitesi Yay.

Not: Kaynakçada soyadları ve adlarının ilk harfleri aynı olan farklı iki yazar bulunuyorsa yazar adları künyede köşeli parantez içerisinde verilmelidir.

Örnek: Doğan, G. [Gözde]. (1996)... Doğan, G. [Güleda]. (2010)...

C. Süreli Yayınlar

- Düzenli olarak yayımlanan bilimsel dergi, popüler dergi ve gazeteleri içerir. Yazar sayısı ile ilgili hususlarda kitap kaynakçasının yazımındaki kurallar geçerlidir. Süreli yayımlara ilişkin genel kaynakça düzeni şu şekildedir:
- Yazarın Soyadı, A., Yazarın Soyadı, B. & Yazarın Soyadı, C. (Yayım yılı). Yazının başlığı. *Süreli Yayının Adı, (Varsa) Cilt no (Sayı numarası), sayfa aralığı. (Varsa) DOI numarası.*

C.1. Dergi Makaleleri

- Dergi ciltler hâlinde yayımlanıyorsa;

Örnek: Yıldız, H. (2019). Eski Türkçe ile Yakutçanın karşılaştırmalı söz varlığı: Ünlüyle başlayan sözcükler. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 59(1), 233-254. doi: 10.26650/TUDED2019-0010.

- Cilt numarası yoksa;

Örnek: Çaksu, A. (2019). Bir siyasî içecek olarak Türk kahvesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 369-386. doi: 10.21497/sefad.586654.

- DOI numarası bulunmayan bir makaleye internet üzerinden erişim sağlandıysa bu çalışmanın bulunduğu web sayfasının URL adresi verilmelidir.

Örnek: Çelik, B. (2019). 16. Yüzyıl şairlerinden Fakîrî ve şîirleri. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 787-844. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/estad/issue/48330/593485>.

- Çevrimiçi sunulan içeriğin değişebileceği düşünülüyorsa ilgili makalenin alındığı URL adresinden sonra web sitesine erişim tarihi de belirtilmelidir.

Örnek: Tunca, A. & Durmuş, E. (2019). Büyükannelerin torun büyütme yaşantılarının incelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 209-226. <http://sefad.selcuk.edu.tr/sefad/article/view/969>. Erişim tarihi: 18.12.2019.

- Popüler dergi makaleleri kaynak gösterilirken yayım yılından sonra ay bilgisine de yer verilir. Bu makalelere internet üzerinden erişim sağlandıysa erişim adresi de yazılmalıdır.

Örnek: Çelik Sezer, İ. (2020, Şubat). Avustralya'daki orman yangınlarında son durum. *Bilim ve Teknik*, 627, 16-17.

C.2. Gazete Yazıları

- Kaynakçada gazete yazılarının sayfa numaraları verilirken "s." kısaltması kullanılır. Gazete adları italik yazılır.

Örnek: Toker, Ç. (2015, 26 Haziran). Unutma notları. *Cumhuriyet*, s. 13.

- Gazete yazısına internet üzerinden erişim sağlandıysa ilgili web sayfasının URL adresi verilmelidir.

Örnek: Karaca, S. (2020, 12 Şubat). Kararlıyım ve yapacağım. *Yeni Meram*. Erişim adresi: <http://www.yenimeram.com.tr/12-subat-2020-yeni-meram-gazetesi-393458.htm/3>.

D. Tezler

D.1. Kurumsal Bir Veri Tabanında Yer Alan Tezler

- YÖK tez veritabanından erişim sağlanan tezler örnekteki gibi kaynak gösterilmelidir.

Örnek: Gökçe, U. (2019). *Orhan Veli şiirinde özne ve varoluş sorunsalı* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.

D.2. Yayımlanmamış Tezler

- Yazarın Soyadı, A. (Yıl). *Tezin başlığı* (Yayımlanmamış yüksek lisans/doktora tezi). Kurum adı, Yer bilgisi.

Örnek: Onat, E. (1987). *Çift serili korelasyon üzerinde bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

D.3. Kişisel Web Sayfalarından Erişilen Tezler

Örnek: Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doktora tezi, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley). Erişim adresi: <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/publicat.html>.

E. Sempozyum ve Kongre Bildirileri

E.1. Yayımlanmış Bildiriler

- Yazarın Soyadı, A. (Yayın Yılı). Bildiri adı. Editör/Hazırlayan A. Soyadı (Ed./Haz.), *Kitabın başlığı* içinde (sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Bilkan, A. F. (2007). Amasya'nın Osmanlı dönemi kültür hayatındaki yeri ve önemi. Y. Bayram (Haz.), *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 611-620). Amasya: Hilal Yay.

E.2. Yayımlanmamış Bildiriler

- Yazarın Soyadı, A. (Tarih). Bildiri adı. *Etkinliğin Adı*, Etkinliğin Yapıldığı Şehir.

Örnek: Köklü, N. (1996). Üniversite öğrencilerinin istatistik kaygı puanlarına etki eden faktörler. *Devlet İstatistik Enstitüsü Araştırma Sempozyumu*, Ankara.

F. Elektronik Kaynaklar

F.1. E-kitaplar

- Yazarın Soyadı, A. (Yayın yılı): *Eserin başlığı*. Erişim adresi.

Örnek: Ayçiçeği, B. (2018). *Behiştî Ahmed'in İskender-nâmesi (İnceleme-Metin)*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206269/behisti-ahmed-iskender-name.html>.

- Kitabın yayım yılı bilinmiyorsa "t.y." kısaltması kullanılır ve siteye erişim tarihi yazılır.

Örnek: Akdoğan, Y. (t.y.). *Ahmedî Dîvân*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78357/ahmedi-divani.html>. Erişim tarihi: 22.12.2015.

F.2. Web Sitelerinden Yapılan Alıntılar

- Web sitelerinden yapılan alıntılar kaynakçada belirtilirken yazar ve yayım tarihi biliniyorsa siteye erişim adresi yazılır, erişim tarihinin yazılmasına gerek yoktur.

Örnek: Aydınoglu, İ. (2020, 10 Şubat). Evinizde sevgi ve içtenlik dolu bir yaşam oluşturunuz. Erişim adresi: <https://hthayat.haberturk.com/evinizde-sevgi-ve-ictenlik-dolu-bir-yasam-olusturunuz-1073174>.

- Yazar biliniyor, ancak tarih belli değilse “t.y.” kısaltması kullanılır ve siteye erişim tarihi yazılır.

Örnek: Razon, N. (t.y.). Gencin meslek seçimini etkileyen faktörler. <https://www.ekipnormarazon.com/makalelerimiz/meslek-secimi/gencin-meslek-secimini-etkileyen-faktorler/>. Erişim tarihi: 13.03.2020.

- Yazar bilgisi yoksa yazının başlığı yazar kısmına yazılır ve yine siteye erişim tarihine yer verilir.

Örnek: Çocuk ve gençlerde madde bağımlılığı. (t.y.). <https://npistanbul.com/amatem/cocuk-ve-genclerde-madde-bagimliliği>. Erişim tarihi: 13.02.2020.

G. Yasa ve Yönetmelikler

- Mevzuatın Adı. (Yıl, Gün ve Ay). *T.C. Resmî Gazete* (Sayı: ...). Erişim adresi.

Örnek: Nükleer İhracat Kontrolü Yönetmeliği. (2020, 13 Şubat). *T.C. Resmî Gazete* (Sayı: 31038). Erişim adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/02/20200213-3.htm>.

H. Yazma ve Basma (Matbû) Eserler

- Müellifin adı. *Eserin adı*. Bulunduğu Kütüphane. Koleksiyon, Katalog numarası, Varak/sayfa aralığı.

Örnek: Âsım. *Zeyl-i zübdetü'l-es'âr*. Millet Kütüphanesi. Ali Emirî Efendi Koleksiyonu, 132, 1b-45a.

- Basma (matbû) eserlerde yayınevi yerine eserin basıldığı matbaanın adı yazılır. Hicrî tarihler miladî tarihe çevrilmeden yazılır.

Örnek: Ebüzziya Tevfik (1306). *Lûgat-ı Ebüzziya*. İstanbul: Ebüzziya Matbaası.

I. Arşiv Belgeleri

- Arşivin Adı. *Belgenin Adı* (Sayısı).

Örnek: BAO (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *Name-i Hümayun Defteri* (10).

Atıfta bulunma ve kaynakça yazımına dair bu rehberin hazırlanmasında Bilimsel Yayınlar Kaynak Gösterme, Tablo ve Şekil Oluşturma Rehberi APA 6 Kuralları (Şencan & Doğan, 2017) adlı kitaptan ve Çukurova Üniversitesi SBE Tez Yazım Kılavuzu'ndan (2015) yararlanılmıştır. Bu rehberde bulunmayan veya belirtilmeyen hususlar için bu iki kaynağa müracaat edilmelidir.

SELÇUK TÜRKİYAT, AĞUSTOS / AUGUST 2022; 55

İÇİNDEKİLER / CONTENTS
MAKALELER / ARTICLES

Yunus Emre Araştırmalarının Bugünkü Durumu Ve Tek Nüshaya Dayalı Divan
Neşirlerinin Gerekliği
*The Present Status of the Research on Yunus Emre and the Necessity of Divan Publications
based on a Single Copy*

01-19

İdris Nebi UYSAL

Karaçay-Malkar Türklerinin
Sürgün Dönemindeki Edebî Faaliyetleri
Literary Activities of Karachay-Balkar Turks in The Period of Deportation

21-45

Adilhan ADİLOĞLU

Eski Uyğurca *Maytrisimit*'te Yer Alan Alıntılı Monolog Türleri Üzerine Bir
Değerlendirme
An Evaluation on the Types of Quoted Monologues in the Old Uyghur Maitrisimit

46-68

Muammer ŞEHİTOĞLU

Gençlere Kaynak Kitap Niteliğinde Eski Harfli Bir Mecmua: *Mecmû 'a-i Nevresîdegân'*
An Ottoman Turkish Periodical As a Source Book for Youth: 'Mecmû 'a-i Nevresîdegân'

69-88

Şerife AKPINAR & Aliye Nur ERCAN GÜVEN

Bir Âdemiyet Anlatısı Olarak *Vesîletü'n-Necât*
Vasilat al-Nacat As a Humanity Narrative

89-102

Murat AK

Firdevsî-i Tavîl'in *Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme* Adlı Eseri ve Cinâs Sanatı
Firdevsî-i Tavîl's Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme and the Art of Pun

103-134

Recep ÇELİK & Nurgül SUCU KÖROĞLU

Aksaraylı Âşık Türyan Gözüm'ün Sanat Anlayışı ve Destanları Üzerine Bir
Değerlendirme*An Evaluation on the Artistic Perspective and the Destans of Türyan Gözüm from Aksaray*

135-149

Selçuk PEKER

Munzur ve Ana Fatma Örnekleri Üzerinden Tunceli'de Su Kültü

Water Cult in Tunceli Through Examples of Munzur and Ana Fatma

151-176

Onur KÖSE

Altkültür Bağlamında Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri'ni Okumak

Reading Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri in the Context of Subculture

177-187

Taner TURAN

Göktürk Dönemine Ait Nadir Sunak Örnekleri (Sunak Taşı/Altar)

The Rare Altars Belong to Göktürk Era

188-203

Kürşat KOÇAK

Yönetime Etkileri Bağlamında Üç İktidar ve Üç Kadın: Terken Hatun, Hayzürân,
Eleanor of Aquitaine*Three Powers and Three Women in the Context of Their Effects on Management: Terken
Khatun, Hayzüran, Eleanor of Aquitaine*

205-227

Mehmet Ali KAPAR

Rize Müzesinde Bulunan Bir Grup İskit Tipi Ok Ucu

A Group of Scythian Arrowheads Found in the Rize Museum

229-255

Yavuz GÜNAŞDI & Burak BİNGÖL

Süleyman Hüsnü Paşa'nın Tarih-i Âlem'inin (1876) İki Bölümü Üzerinden Eskiçağ
Tarih Yazımının Değerlendirilmesi*An Evaluation of Ancient History Writing Through Two Sections of Süleyman Hüsnü Pasha's
Tarih-i Âlem (1876)*

257-296

Hatice Gül KÜÇÜKBEZCİ & Döndü ÇAVDAR

16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Zirai Üretimi Etkileyen Faktörler Üzerine Bir
Değerlendirme

*An Evaluation of the Factors Affecting the Agricultural Production in the Ottoman Empire in
the 16th Century*

297-325

Mustafa DEMİR

Nüfus ve Temettüat Defterlerine Göre Çirmen Kazası Kovancılar ve Gölcük Köyleri
(1844-1845)

*Çirmen District, Kovancilar and Gölcük Villages According to Population and Dividend Books
(1844-1845)*

327-354

Mustafa DURDU

Etnik Kimliğin Dil ve Din Temelinde İnşası: Gagauz Etnisitesine Yönelik Bir Analiz
*Construction of Ethnic Identity on the Basis of Language and Religion: An Analysis on Gagauz
Ethnicity*

355-378

Rukiye SAYGILI

İran'da İncü Hanedanı (Âl-İ İncû / İncûlular) (1325-1357)

Inju Dynasty (Âl-I Inju / Injuids) (1325-1357) in Iran

379-402

Samet ALIÇ

Rupen Hanedanında Siyasetin Gölgesinde Yapılan Evlilikler

Marriages in the Shadow of Politics in the Rupen Dynasty

403-426

Yasemin AKTAŞ

Sultan Melikşah'ın Akdeniz'e İlk Adımının Türk Kültür Öğeleri Açısından
Düşündürdükleri

*The Considerations That Sultan Malik-Shah's First Step to the Mediterranean Reveal on
Turkish Cultural Elements*

427-438

Zeynep GÜNGÖR & Engin GÜNGÖR

I. Saadet Giray Han Dönemine Ait Rus Arşivlerinde Bulunan İki Ahidnamenin
Tercümesi ve Tahlili

*Translation and Analysis of Two Ahidnames Found in the Russian Archives of Saadet Giray
Khan I Period*

439-450

Umut YOLSEVER

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS

Sovyetlerin İslam Politikası ve Orta Asya'da Dini İdare
(1943-1990)

Zholdassuly, Talgat (2022), *Sovyetlerin İslam Politikası ve Orta Asya'da Dini İdare (1943-1990)* Leiden: Sota Yayınları Isbn:978-90-6921-058-2, 223 S.

451-454

Doç. Dr. Çağatay BENHÜR

Tatar Dilinin Açıklamalı Sözlüğü

Tatarstan Respublikası Fenner Akademiyasə Ğ. İbrahimov Təl, Edebiyat hem Senğat İnstitutu. (2015-2021). *Tatar Tələneñ Añlatmalı Süzləğə (C I-VI)*. Kazan: TEhSİ, ISBN: 978-5-93091-189-3.

455-458

Fatih EKİCİ

YUNUS EMRE ARAŞTIRMALARININ BUGÜNKÜ DURUMU VE TEK NÜSHAYA DAYALI DİVAN NEŞİRLERİNİN GEREKLİLİĞİ*

THE PRESENT STATUS OF THE RESEARCH ON YUNUS EMRE AND THE NECESSITY OF DIVAN PUBLICATIONS BASED ON A SINGLE COPY

İdris Nebi UYSAL *

* Prof. Dr., Karamanoğlu
Mehmetbey Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
uysal.idrisnebi@gmail.com
ORCID: 000-0001-7219-0649
Karaman / TÜRKİYE

Öz
Yunus Emre araştırmaları Fuat Köprülü'nün Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (1919) adlı eseriyle başlar. O tarihten sonra Yunus ve eserleri hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Fakat eserlerine yönelik dil incelemeleri yetersizdir. Fatih, Karaman ve Bursa dışındaki nüshaların müstakil neşirleri de henüz yapılmamıştır. Türkoloji'de birden fazla nüshaya sahip eserler genellikle edisyon kritik yöntemiyle çalışılmıştır. Bu usul, edebiyat araştırmacıları için elverişli olsa da dilcilik açısından kullanışlı değildir. Dil araştırmalarında bir ekin bile önemli olduğu düşünüldüğünde böyle metinlerin her nüshasını ayrı ayrı çalışmanın değeri daha iyi anlaşılacaktır. Konuyu daha anlaşılır kılmak için herkesçe bilinen bir şiirle onun taç beyti örnek olarak seçilmiştir. Bu; Fatih, Avusturya, Türk Tarih Kurumu, Vatikan, Vahitpaşa 2, Nuruosmaniye nüshalarında bulunan, taç beyti "Gelin tanış olalım işi kolay kılalım / Sevelim sevillelim dünya kimseye kalmaz" olan manzumedir. Beytin ilk dizesi özellikle söz varlığı bakımından birbirinden farklıdır. Nüshalarda fiil tanış ol- değil "istişare etmek" anlamındaki danışık / tanışık / tanşuk et-'tir. Kıl- fiili ise hiç geçmemektedir. Yerine tut- / güt- fiilleri kullanılmıştır. Kolay / oñat ve iş / iz kelime tercihleri de diğer farklıdır. Tek nüshaya dayalı filolojik neşirlerin yapılması nüshalarla ilgili tarihlendirme, ana nüshaları tespit etme, şairin kişisel kelime servetini belirleme gibi konularda katkı sağlayacaktır. Eserin istinsah edildiği dönem ile ait olduğu sahanın dil ve ağız özelliklerini de ortaya çıkaracaktır.

Anahtar Kelimeler

Yunus Emre araştırmaları,
tek nüsha neşri

Keywords

Yunus Emre research, single copy
publication

Abstract

The research on Yunus Emre begin with Fuat Köprülü's work called Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Early Mystics in Turkish Literature) (1919). After that date, many studies have been done about Yunus and his works. However, language studies on his works are insufficient. In addition, independent publications of the copies other than Fatih, Karaman and Bursa have not been made yet. In Turcology studies, works with more than one copy are generally studied with the edition critical method. Although this method is convenient for literary researchers, it is not useful for linguistic studies. Considering the importance of even one suffix in linguistic studies, the value

Başvuru/Submitted: 13/01/2022

Kabul/Accepted: 23/05/2022

* Bu çalışma, 24-25 Aralık 2021 tarihlerinde Konya'da düzenlenen Uluslararası Anadolu'nun İrfan Çağı (XIII-XIV. Yüzyıllar) Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

of studying each copy of such texts will be better understood. A well-known Yunus Emre poem and its crown couplet can be looked at as an example to make the subject more understandable. It is the poem that is taking place in Fatih, Austria, Turkish Historical Association, Vatican, Vahitpaşa 2, Nuruosmaniye copies with the crown couplet “Gelin tanış olalım işi kolay kılalım / Sevelim sevillelim dünya kimseye kalmaz”. The first line of the couplet differs in different manuscripts, especially in terms of vocabulary. In the manuscripts, the verb is not tanış ol-, but danışık / tanışık / tanşuk et- which means “to consult”. The verb kıl- is never used. The verbs tut- / güt- are used instead of kıl-. Kolay / oñat and iş / iz word preferences are also other differences. Making philological publications based on a single copy will contribute to issues such as dating the copies, identifying the main copies, determining the poet's breadth vocabulary. It will also reveal the characteristics of language and dialect of the period and place in which the work was copied.

GİRİŞ

Yunus Emre; Türk edebiyatında hayatı, eserleri, felsefesi, sanatı üzerine en çok araştırma yapılan ve eser telif edilen isimlerin başında gelir¹. Onun yaşam öyküsü, ailesi, şahsiyeti, hayata bakışı, şiirleri, dil ve üslubu hep araştırma konusu olmuş; hakkında bugüne kadar çok sayıda çalışma yapılmış, edebî eserler kaleme alınmıştır². Öyle ki Yunus Emre merkezli çalışmaların künyeleri birkaç kitap oluşturacak hacme ulaşmıştır³.

Büyük mutasavvıf yalnızca bizim değil dünyanın da ilgisine mazhar olmuştur. Kısa adı UNESCO olan Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı, hazretin doğum ve vefatının yıl dönümü münasebetiyle son elli yılda üç kez (1971, 1991 ve 2021) “Yunus Emre Yılı” ilan ederek bu çalışmaların dünya sathına yayılmasına vesile olmuştur. Hakkında pek çok çalışma yapılmasına rağmen onun yaşam öyküsüne dair tartışmaların sürdüğü; eserlerine yönelik incelemelerin devam ettiği ve bunların dil başta olmak üzere bazı alanlarda yetersiz kaldığı; Karaman, Fatih ve Bursa hariç, henüz diğer nüshaların müstakil olarak incelenip neşredilmediği görülmektedir. Yeni bulunan ve/veya okunan nüshalar da dikkate alındığında Yunus Emre araştırmalarında daha yapılması gereken birçok işin olduğu muhakkaktır. Şairin adıyla anılan 2021 yılı; Yunus Emre merkezli çalışmaları gözden geçirme, eksikleri görme ve tamamlama, bilim dünyasına yeni araştırmalar sunma imkânı vermesi bakımından hayli yararlı olmuştur.

1919’den Bugüne Yunus Emre Araştırmalarına Kısa Bir Bakış

Hakkında daha evvel Âşık Paşa, Âşık Çelebi, Evliya Çelebi gibi isimlerin bilgiler verdiği; halkın, yıllardır ilahilerini büyük bir aşk ve heyecanla terennüm ettiği Yunus Emre’nin dil, edebiyat ve sanat çevrelerince tanınması XX. yüzyılın başlarına rastlar. Hayli geç kalınmış bu tanıtımda Mehmet Fuat Köprülü’nün büyük emeği vardır. Yunus Emre üzerine yapılan ilk bilimsel çalışma, onun kaleminden çıkan *Türk*

¹ Yunus Emre üzerine yapılan ilk bilimsel çalışma Fuad Köprülü’ye aittir. Onun *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1919) adlı çalışmasından bugüne birçok isim Yunus Emre merkezli çalışmalara imza atmıştır. (Yakın dönem sanatçı ve aydınlarının çalışmaları için bk. Ayvazoğlu, 2014.) Türkoloji’de Yunus Emre araştırmaları XX. asrın ilk çeyreğinden itibaren başlamış olsa da Yunus; eski sanatçı, bilgin, seyyah ve mutasavvıfların da ilgilendiği bir şahsiyet olmuştur. Âşık Paşa’nın *Garib-nâme*’de Yunus’tan söz etmesi, Evliya Çelebi’nin şiirlerinden övgüyle bahsetmesi, Bursalı İsmail Hakkı’nın şerhler yazması, ona duyulan ilginin üst düzeyde olduğunu gösterir. Tekin (1987, s. 126), “Yunus” adının Anadolu’da tutsak olarak uzun yıllar kalan Macar Georg eliyle Avrupa’ya da taşındığını söyler. Esareten sonra Roma’ya giden Georg, orada yazdığı kitapta Yunus’un iki ilahisine yer vermiştir.

² Yunus, bilim insanlarının yanı sıra birçok sanatçı tarafından da ele alınmıştır. Hakkında piyesler, romanlar, şiirler (bk. Uysal, Gıynaş ve Aykaç, 2021) yazılmış; oyunlar sahnelenmiş; filmler, belgeseller ve televizyon dizileri hazırlanmıştır. Kemal Tahir, Emine Işın, Nezihe Araz, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Recep Bilginer ve İskender Pala, Yunus’u edebî eserlerinin konusu hâline getiren isimlerden bazılarıdır. Ocak 2014’te gösterime giren *Yunus Emre Aşkın Sesi* isimli film ve 2015 yılında izleyiciyle buluşan *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* adlı televizyon dizisi bu ilginin son örnekleridir. Yunus, yabancı yazarların da ilgisini çekmiştir. Fransız Jacques Lacarriere’in *Dünyanın Tozu* adlı romanı bunun bir örneğidir.

³ Yunus Emre üzerine 1963 yılından 2021’e kadar 16 bibliyografya çalışması hazırlanmıştır. Son çalışma Coşgun ve Yıldırım’a (2021) aittir.

Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul, 1919) isimli eserdir. Bu kitap, Yunus Emre'yi günümüz insanına ilmî temeller üzerinden tanıtan ilk yayın olmuştur. Araştırmacı, hâlen başvuru kaynağı durumundaki kitabının yarısını bu Hak âşığına tahsis ederek kültür tarihimizde Yunus Emre araştırmalarını başlatan kişi olmuştur. Köprülü (1966, s. 249), Yunus yazmalarının niteliğini de tartışmaya açmış, sağlam bir *Dîvân*'ın ancak edisyon kritik yöntemine göre hazırlanabileceğini ifade etmiştir.

Köprülü'den sonra Yunus üzerine eğilen ilk araştırmacı, Burhan Ümit Toprak'tır. Onun üç ciltten oluşan çalışmaları 1933-4 yıllarında yayımlanır. Yunus Emre şiirlerinin bugünkü Türk alfabesiyle ilk neşri olan bu yayında Yunus'a ait olduğu düşünülen 350 manzume vardır. Araştırmacı, *Dîvân*'ı tertip ederken şiirleri tematik gruplandırma yoluna giderek 7 başlıkta toplamıştır. Toprak (2006, s. 12), eserin 1950 yılına ait üçüncü baskısında Yunus'a ait olmadığı sonucuna ulaştığı şiirleri ayıklamış, yeni baştan düzenlendiği *Dîvân*'da 116 şiire yer vermiştir. Toprak (2006, s. 36-42), son çalışmasında özel kütüphanesindekilerle birlikte 16 nüshadan istifade etmiştir.

Yunus Emre içerikli araştırmalarıyla dikkatleri üzerine çeken bir başka isim Abdülbâki Gölpınarlı'dır. Araştırmacı önce Yunus'un hayatını kaleme almış (1936), ardından ulaşabildiği divan, mecmua ve cönkleri tarayarak *Risâletü'n-Nushiyye*'yi de kapsayan iki ciltlik bir eser tertip etmiştir (1943). Bu, metin tenkidıyla hazırlanan bir yayındır. Gölpınarlı'nın Yunus'u ele alan çalışmaları *Yunus Emre ve Tasavvuf* (1961) adlı incelemeyle devam etmiştir. Onun bu konudaki bir başka çalışması *Yunus Emre, Risalat al-Nushiyye ve Divan* (1965) adını taşıyan eserdir. Yazar, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği için hazırladığı bu kitapta Fatih nüshasını esas almış ve bunun tıpkıbasımını yapmıştır. Gölpınarlı'nın bu çalışmalarda hiç yararlanmadığı nüsha, Karaman nüshası olmuştur. Gölpınarlı burada, Fatih nüshasındaki 203 şiire yer vermiştir. Bu nüshada geçmeyen ancak Raif Yelkenci, Nuruosmaniye, Yahya Efendi, Ritter nüshalarıyla bazı mecmualarda geçen 100 şiiri, ayrı bir başlık altında *Dîvân*'a dâhil etmiştir.

Gölpınarlı ilk baskısı 1971'de yayımlanan *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (2006) adlı eserinde yine Fatih nüshasını temel kaynak olarak kabul etmiş; buna Yahya Efendi, Nuruosmaniye, Ritter, Raif Yelkenci nüshalarıyla bazı mecmualarda karşılaştığı şiirleri de ilave ederek 299 şiirden oluşan yeni bir *Dîvân* meydana getirmiştir. Yazar, *Dîvân* tertibinde şiirleri tematik tasnife tabi tutmuş, çalışmasına *Risâletü'n-Nushiyye*'yi de ilave etmiştir.

Edebiyat araştırmacısı Mehmet Kaplan, hem Yunus Emre hem onun manzumeleri ve mesnevisi üzerinde değerlendirmelerde bulunan isimlerden biridir. Kaplan (1952 ve 1973), kaleme aldığı yazılarla risalenin ayrıntılı ve karşılaştırmalı tahlilini yapar. Burada yazılanlar, mesnevinin ilk edebî tahlili niteliğindedir. Araştırmacı daha sonra Yunus Emre konulu makale ve bildirimler yazmayı sürdürmüştür. Kaplan'ın (1999) *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar* isimli kitabında topluca görülebilecek olan bu çalışmalar, Yunus'un hayata bakışı ile şiir sanatının dayandığı temelleri ortaya koyması bakımından kayda değerdir.

Yûnus Emre Dîvânı, Faruk Kadri Timurtaş tarafından da yayımlanmıştır. Araştırmacı 1972 yılında bir gazetenin çıkardığı temel eserler serisi için bir *Dîvân* tertip etmiştir. Timurtaş (1972, s. 13, 40), eserinde *Dîvân*'ın Karaman nüshasından söz

etmesine rağmen⁴ bundan istifade etmemiş; Fatih, Bursa, Yahya Efendi, Ritter, Raif Yelkenci ve Nuruosmaniye nüshalarından yararlanmıştır. Karaman nüshasının incelemeye dâhil edilmediği bu yayında 192 manzume vardır. Araştırmacı Âşık Yunus'un şiirlerini ayrıca listelemiştir. Timurtaş (1980) yine aynı nüshaları kullanarak hazırladığı diğer *Dîvân*'a ise 326 şiir kaydetmiştir. Yazar bu çalışmasında da Âşık Yunus'a ait olduğunu düşündüğü 37 şiiri ayrı bir başlıkta vermiştir. Timurtaş yayınlarının en önemli özelliği, şiirlerin Eski Anadolu Türkçesinin (EAT) dil hususiyetleri gözetilerek yazılmış olmasıdır. O, *Dîvân*'ı yayımlayan ilk dilci olmuştur.

Yûnus Emre Dîvânı hazırlayan isimlerden biri de Selim Yağmur'dur (2008). Araştırmacı, ilk baskısı 1979'da gerçekleşen çalışmasını Fatih nüshasına göre düzenlemiştir. Bu nüshada bulunmayan ancak Yunus'a atfedilen bazı şiirleri de esere dâhil etmiştir. Kitabın başında şairin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgiler aktarmıştır. Sayfa altı sözlüğü uygulamasına yer verilen bu yayında şiirlerde geçen kişi adları ve terimler için açıklamalar yapılmıştır. Yağmur'un eseri, esas aldığı nüshanın dil özelliklerini ortaya koyan bir çalışma değildir. Bu çalışma, daha sonra çeşitli kurumlar adına birkaç defa yayımlanmıştır.

Yûnus Emre Dîvânı üzerine yapılan kapsamlı çalışmalar, Mustafa Tatcı'ya aittir. Tatcı (1990b), 11 nüsha ile bazı mecmua ve cönklerden yararlanarak *Dîvân*'ın tenkitli metnini oluşturmuş, ortaya çıkan yeni metni edebî yönden tahlil etmiştir. Araştırmacı; Fatih, Karaman, Yahya Efendi, Raif Yelkenci nüshalarını birinci dereceden kaynak olarak seçmiş, nüshalar arasında karşılaştırmalar yaparak âdetâ yeni bir metin kurmuştur. Tatcı'nın (1990a-b, 1991) bu çalışmaları, *Dîvân* ile *Risâletü'n-Nushiyye*'nin tenkitli metni ve *Dîvân*'ın edebiyat incelemesinden ibarettir. 417 şiirin verildiği bu eserde, nüshaların dili üzerine ayrı bir inceleme ve değerlendirme yoktur. Çalışmanın sonunda bazı maddelerin kısaca, bazılarının ise ansiklopedik şekilde açıklandığı sözlük vardır. Araştırmacı bu çalışmalarını bir külliyata dönüştürerek 2008 yılında okura bir kez daha sunmuştur. Ne var ki her iki çalışmanın sözlük bölümleri, tenkit yöntemiyle oluşturulan yeni metnin söz varlığını kısmen içerirken diğer nüshalara ait olup da dipnotlarda kalarak yeni metne dâhil edilmeyen sözcükleri tanımlamaktan uzaktır. Metin, tam çeviri yazılı bir metin de değildir. Ayrıca pek çok şiirde bazı okuma yanlışları vardır. Yunus Emre merkezli araştırmalarını devam ettiren Tatcı, *Dîvân* neşrinin son baskısına Köksal'ın (2014) tespit ettiği şiirleri de ilave eder (bk. Tatcı, 2020). Araştırmacı, Köksal'ın "mevcut *Dîvân* neşirlerinde geçmeyen" notuyla yer verdiği 17 manzumeyi, Köksal'ın konuyla ilgili makalesiyle birlikte kendi eserinin sonunda paylaşmıştır.

Yunus Emre merkezli bir diğer çalışma Said Khourchid'e aittir. Fatih nüshası üzerinden yürütülen bu çalışma, şairin dilini incelemeyi hedefleyen bir çalışmadır. Khourchid (1990), eserde şairin hayatı, yaşadığı çağın özellikleri ve dil hususiyetleri ile *Dîvân*'ın imlâsı hakkında bilgiler vermiştir. Fransızca hazırlanan bu çalışmada *Dîvân*'ın dili üzerine kısa bir ses ve şekil incelemesi de vardır. Khourchid eserinde Yunus'un

⁴ Yunus'un yaşadığı çağ hakkında bilgi verirken *Risâletü'n-Nushiyye*'nin son dizelerinde geçen tarihten söz eder.

kullandığı tasavvuf terimlerini de kısaca izah etmiştir. Eserde 205 şiirden başka *Risâletü'n-Nushiyye*'nin Fransızcaya çevirisi de vardır.

1991 yılının UNESCO tarafından ikinci kez Yunus Emre Yılı ilan edilmesi, takip eden senelerde Yunus Emre ve eserleri üzerine yapılan çalışmaların artmasına vesile olmuştur. Umay Günay ve Osman Horata'nın (2009) emekleriyle hazırlanan *Risâletü'n-Nushiyye* adlı çalışmanın ilk baskısı o yıllara rastlar. 1994'te çıkan bu kitap, Fatih nüshasını esas alan bir yayındır. Günay ve Horata (2009, s. 102), edebiyat incelemesi şeklindeki bu çalışmada Tatçı'nın yöntemini, yeni bir metin oluşturduğu gerekçesiyle tenkit ederler. Üçüncü baskısı 2009'da gerçekleşen bu eserde araştırmacılar dizeleri günümüz harflerine aktarmanın yanında kısaca açıklama yoluna da gitmişlerdir. Çeviri yazı ilkelerini tam yansıtmayan eserin baş tarafında risalenin geniş bir tahlili ve Yunus'a dair notlar yer alır. Dizelerin kısa açıklaması verildiğinden eserin sonuna sözlük de konmamıştır.

1995 senesinde *Risâletü'n-Nushiyye*'deki gramer hususiyetlerini ortaya koyan bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Aytül Şenyurt'un (1995) tamamladığı bu çalışmada Tatçı'nın 1991'de yayımladığı tenkitli neşir esas alınmıştır. Araştırmacı 600 beyitlik mesnevi metnini, dil bilgisi yönüyle incelemiştir. Böyle bir çalışma, birkaç yıl sonra Canan Durmaz tarafından yapılmıştır. Durmaz (2008), yüksek lisans bitirme tezinde Tatçı neşirlerinden yararlanarak *Dîvân* ve mesnevideki söz varlığı ile kelime gruplarını ele alıp sözlük hâlinde vermiştir.

Dîvân, Turan Karataş (2012) tarafından Yunus'a ait olmadığı düşünülen şiirler ayıklanarak bir kez daha yayımlanmıştır. Neşirini Yunus'un şiir poetikası üzerine kuran Karataş, mevcut yayınlardaki (Burhan Ümit Toprak, Abdülbâki Gölpınarlı, Faruk Kadri Timurtaş, Selim Yağmur, N. Ziya Bakırcıoğlu, Mustafa Tatçı imzalı çalışmalar) bazı manzumelerin Yunus'a ait olamayacağı sonucuna ulaşarak bir seçme yapmıştır. EAT'ye özgü yapıların Türkiye Türkçesine uyarlandığı, manzumelerin bir başlıkla verildiği bu çalışmada Yunus Emre mahlasını taşıyan 234 şiir vardır. Araştırmacının Yunus Emre'ye aidiyetinde zorlandığı şiir sayısı ise 60'tır. Karataş, yapılan yeni çalışmalardan (Uysal, 2014 gibi) da istifade ederek bu çalışmasını gözden geçirmiş ve 2019 yılında yeniden neşretmiştir (bk. Karataş, 2019).

Risâletü'n-Nushiyye odaklı yayınlardan biri de Erdoğan Boz'a (2012) aittir. Araştırmacı, "Öğüt Kitabı"nın bağlamsal sözlük ve dizinini hazırlamıştır. Kitapta önce risale ve müellifi hakkında birtakım bilgiler vermiş, ardından metnin tam çeviri yazılı ve Türkiye Türkçesine aktarılmış şekillerini hazırlamıştır. Bunlar kitabın sol sayfasında yer almıştır. Karşılaştırma yapılmasını sağlayabilmek amacıyla eski metni de sağ sayfasına koymuştur. Fatih nüshasının ana kaynak olarak seçildiği bu çalışmada metinde yer alan her sözcüğe bağlama dayalı koşullar dikkate alınarak karşılık aranmış ve mesnevinin dil bilgisel dizini hazırlanmıştır. Bu, ilgilenenlere metnin dil özelliklerini de kısmen göstermeyi hedefleyen bir yöntemdir.

Son yıllarda Yunus Emre üzerine yeni çalışmalar yapılmıştır. Bunlar genellikle tek nüshaya dayalı filolojik neşirlerdir. Sözü edilen çalışmalardan biri, Vasfi Babacan'ın (2013) Fatih nüshasını müstakil olarak ele aldığı yüksek lisans bitirme tezidir. *Risâletü'n-Nushiyye* ile *Dîvân*'ın birlikte ele alındığı çalışma metinlerin dil incelemesi,

sözlüğü ve dizininden ibarettir. Neşirde münacat ile birlikte 203 manzume vardır. Çalışmanın sonunda risalede ve manzumelerde geçen deyim ve terimlerin açıklandığı ayrı bir bölüm mevcuttur. Babacan, mezkûr çalışmasını daha sonra kitap hâlinde yayımlamıştır (bk. Babacan, 2017).

Tek nüshanın esas alındığı bir başka çalışma İdris Nebi Uysal'a (2014) aittir. Araştırmacı, *Dîvân*'ın Karaman nüshasını dil incelemesi, metin neşri, dil bilgisel dizin ve sözlük şeklinde neşretmiştir. Risalenin inceleme dışında tutulduğu bu yayın, Karaman nüshasının ilk müstakil ve filolojik neşri özelliği taşımaktadır. Uysal, çalışmasında ketebe kaydı olmayan nüshanın hangi döneme ait olabileceğini, nüshadaki dil icrasının günümüz ve tarihî Türkiye Türkçesi ağızlarından hangisine yakın olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Araştırmacı, içinde risalenin de yer aldığı yeni yayın hazırlığını sürdürmektedir.

Tek nüsha üzerine emek veren isimlerden bir diğeri Ebru Kuybu'dur (2015). Araştırmacı *Dîvân*'ın Bursa nüshasını risaleyle birlikte dil icrası bakımından incelemiştir. Metin, sözlük ve dizin bölümlerinin yer aldığı çalışma, bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Dîvân'ın söz dizimi aynı yıl tamamlanan bir doktora tezine de konu olmuştur. Hüsna Kavaklıçeşme Kotan'ın (2015) hazırladığı bu çalışmada Tatçı (2008b) neşri esas alınmış, buradaki 417 şiirin kapsamlı söz dizimsel incelemesi yapılmıştır.

Yunus Emre şiirleri üzerine emek veren, mecmua ve cönklerdeki taramalarıyla bu alana önemli katkılar sağlayan isimlerden biri M. Fatih Köksal'dır (2014 ve 2017). Araştırmacı yaptığı taramalar neticesinde mevcut *Dîvân* neşirlerinde geçmeyen 17 şiir tespit etmiş ve makalesinde bu manzumelerin Yunus'a aidiyetini tartışmaya açmıştır. Bu meyanda zikredilebilecek bir başka çalışma Orhan Kemâl Tavukçu'ya (2018) aittir. Araştırmacı Yunus Emre'nin üslubundan ve şiirlerinin karakteristik özelliklerinden yola çıkarak birtakım yazma ve mecmualarda bulunan fakat henüz yayımlanmamış olan şiirlerin şaire aidiyeti üzerinde durmuştur. Tavukçu'nun dile getirdiği ayırt edici hususiyetler, Yunus şiirlerinin tespiti ve neşri mevzuunda yol gösterici niteliktedir.

UNESCO'nun üçüncü kez şaire ithaf ettiği 2021 senesi, Yunus Emre araştırmaları açısından birtakım gelişmelere sahne olmuştur. Senenin ilk güzel haberi, araştırmacı Himmet Büke (2021) tarafından bir ilmî toplantıda bilim dünyasıyla paylaşılmıştır. Araştırmacı; önce İtalyan Türkolog Ettore Rossi'nin, ardından Alman bilim insanı Flemming'in (1995, s. 360) Avrupa el yazmaları arasında görüp haber verdiği 26 Ocak 1629 tarihli Vatikan nüshasının neşri ile meşgul olduğunu ve çalışmasını yıl bitmeden ilim âleminin istifadesine sunacağını belirtmiştir. Büke'nin paylaştığı bilgilere göre yazma tam ve mürettep bir nüsha olmayıp mükerrer olanlarla 187 şiir içermektedir. Başında *Risâletü'n-Nushiyye*, devamında *Dîvân* vardır. Nüshaya ve üzerinde yapılan çalışmaya ilişkin geniş ve detaylı bilgi, eserin neşriyle öğrenilebilecektir.

2021'de bilim çevrelerini, hassaten Yunus Emre araştırmacılarını sevindiren ve heyecanlandıran ikinci haber, *Yûnus Emre Dîvânı*'nın Kütahya Vahitpaşa nüshalarının bulunmuş olmasıdır. Bulunan ilk nüsha (Vahitpaşa), 1492 yılında Memlûkler devrinde Kahire'de istinsah edilmiştir. Eseri yayıma hazırlayan Orhan Kemâl Tavukçu'nun aktardığı bilgilere göre nüsha, Kütahya'da ikamet eden bir kimseden satın alınarak

şehirdeki Vahitpaşa Kütüphanesine teslim edilmiştir. Müstensihî Şerif Hüseyin adında biridir. 181 varaktan müteşekkil nüshaya ve üzerinde yapılan çalışmaya ilişkin ayrıntılı bilgiler, yayımlandıktan sonra öğrenilebilecektir.

Vahitpaşa Kütüphanesinde bulunan ikinci nüsha, yıla değer katan gelişmelerden biri olmuştur. Nüsha Ebubekir Eraslan (2021) tarafından okunup yayıma hazırlanmıştır. Eraslan'ın XVII. yüzyıldan önce istinsah edilemeyeceğini düşündüğü nüsha, risaleyle birlikte yazmanın 127b-158a varakları arasındadır. Nüshada 65 şiir kayıtlıdır. Vahitpaşa Kütüphanesinde ortaya çıkarılan bu nüshalar dikkate alındığında *Dîvân*'ın yurt içinde ve yurt dışında başka kopyalarının olması muhtemeldir.

Yunus Emre Yılı'nda tamamlanan tek nüsha esaslı diğer yayınlar, Erdoğan Boz (2021a-b) imzasını taşımaktadır. Araştırmacı çalışmasında Fatih nüshasını Latin harflerine aktarmış, risalenin ve şiirlerin kısa açıklamasını vermiştir. Filolojik inceleme, dil bilgisel dizin ve sözlük gibi bölümlerin yer almadığı bu yayın, adı geçen nüshanın en son yapılan okuması durumudur.

Şairin adıyla anılan 2021 yılında tamamlanan bir diğer çalışma, Berkay Erim imzasını taşımaktadır. Erim (2021), Tatçı'nın 2012 tarihli *Yunus Emre Dîvân-ı İlâhiyât* adlı neşirini esas alıp buradaki şiirlerde birer dil bilgisi kategorisi olan kılınış ve görünüşü incelemiştir.

Yunus Emre'nin hayatı, düşünce dünyası ve edebî kişiliğini konu edinen; eserlerini, özellikle *Dîvân*'ını tamamen veya kısmen neşretmek suretiyle geniş kitlelerle buluşturmayı hedefleyen çalışmalar bunlardan ibaret değildir. Yukarıda künyeleri verilenlerden başka İsmail Habib Sevük (1955), Ahmet Kabaklı (1978), Behçet Dede (1990), Mustafa Taşpınar (1992), Önder Göçgün (1995), Mehmet Nuri Yardım (1997), Hikmet İlaydın (1998), Azmi Bilgin (2000), N. Ziya Bakırcıoğlu (2003), İlhan Başgöz (2003), Cahit Öztelli (2003), Turan Alptekin (2007), Hayati Develi (2011), Mustafa Özçelik (2012), Ziya Avşar (2013), İdris Nebi Uysal (2018), Mustafa Kara (2020) imzasını taşıyan araştırma, inceleme, yayın ve seçkiler de vardır. Bunlar genellikle Gölpınarlı ve Timurtaş neşirleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bir kısmı ise Fatih nüshası esas alınarak tertip edilmiştir.

Yunus'un şiirleri yabancı dillere de çevrilmiştir. Talât Sait Halman (1993) ve Abdulwahit van Bommel'in (2012) çevirileri ilk bakışta sayılabilecek olanlardır. Seçme tarzındaki bu tercümelemlerin kaynağı genellikle Gölpınarlı neşirleridir.

1919 yılından beri hakkında yapılan çalışmaların künyesini ilim âlemine derli toplu şekilde sunma gayesi güden bibliyografya çalışmaları (bk. Tatçı 1988, Coşgun ve Yıldırım 2021 vb.) ile Beşir Ayvazoğlu'nun (2014) Yunus Emre'nin Cumhuriyet dönemi aydınlarınınca nasıl karşılandığını ve değerlendirildiğini anlatan araştırması, Nurettin Albayrak'ın (2014) sözlük şeklindeki çalışması bu bapta sayılması gereken eserler arasındadır.

Tek Nüshaya Dayalı Divan Neşirlerinin Gerekliği

Türkçenin tarihî dönemlerinde yazılmış metinlerin farklı tarihlerde istinsah edilmiş, müstensihî belli veya belirsiz nüshaları bulunabilmektedir. *Yunus Emre Dîvânı*,

tarihî metinler içinde nüshası en çok olan eserlerin başında gelmektedir⁵. Böyle metinler, dil ve edebiyat tarihimizde genellikle edisyon kritik yahut eleştirel basım (tenkitli basım, metin tenkidi) adı verilen usule göre çalışılmıştır. Reşit Rahmeti Arat'ın (1991 ve 2006) *Kutadgu Bilig* ve *Atebetü'l-Hakâyık*, Abdülbâki Gölpınarlı'nın (1943) *Yûnus Emre Dîvânı*, Muharrem Ergin'in (1958) *Dede Korkut Kitabı -1* adlı çalışmaları bu bahiste akla gelen ilk örneklerdir. Bu yöntemle hazırlanan metinler; edebiyat, tarih ve kültür araştırmacıları için kullanışlı ve faydalı bir kaynak olurken dilcilik açısından elverişli ve geçerli kabul edilmemektedir (Gülsevin, 2011, s. 369). Bazen bir sesin, ekin yahut imla unsurunun dil araştırmalarına; kelime vb. bir unsurun ise dilin söz varlığına sağlayacağı katkı dikkate alındığında tarihî metinlerin -varsa- her nüshasını müstakil olarak çalışmanın ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır (bk. Gülsevin, 2021, s. 182). Tek nüshaya dayalı incelemeler, eserin istinsah edildiği dönemin diline, ait olduğu sahanın dil ve ağız hususiyetlerine ışık tutacaktır. Böyle yayınlarla yerel ve kültürel motifler de açığa çıkarılmış olacaktır. Ancak incelemeler hangi yöneme göre yapılırsa yapılsın, çalışmaların birtakım resmî yahut şahsi gerekçelerle aceleye getirilmeden ve titizlikle yürütülmesi gerekmektedir (Akar, 2020, s. 402)⁶.

Hem nüshalar arasındaki farkları görmek hem de her nüshanın neden ayrıca çalışılması gerektiğini daha iyi anlamak için bir örnek vermek yararlı olacaktır. Bunun için hemen herkesçe bilinen bir gazel ile onun taç beyti örneklem olarak seçilmiştir. Bu; Fatih (F), Türk Tarih Kurumu (TTK), Avusturya (A), Nuruosmaniye (N), Vatikan (V), Vahitpaşa 2 (V2) nüshalarında yer alan ve taç beyti "*Gelin tanış olalım işi kolay kılalım / Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz*" olan şiidir. Bu manzume adı geçen nüshalarda şu şekildedir:

Fatih Nüshası (95b-96a)

hak cihana toludur kimsene hakkı bilmez
 anı sen senden iste o senden ayru olmaz
 dünyeye inanursın rızka benümdür dirsın
 niçün yalan söylersin çün sen didüğün olmaz
 ahiret yavlak irakdur togruluk key yarakdur
 ayruluk şarp firakdur hiç varan girü gelmez
 dünyeye gelen göçer bir bir şerbetin içer
 bu bir köpridür geçer cahiller anı bilmez

⁵ Yunus Emre muhtevalı araştırmalarıyla bilinen Orhan Kemâl Tavukçu, 16.06.2021 tarihinde kendisiyle yaptığımız görüşmede mecmua ve cönklerle birlikte *Dîvân*'ın 50 civarında nüshasının olduğunu söylemiştir.

⁶ Tenkitli basım ve her nüshanın ayrıca çalışılması konularında Hayati Develi (2021) yeni bir tebliğ sunmuştur. Ancak bildirisi, bu ilmî toplantının bildiriler kitabında yer almadığından kendisinin konuya ilişkin görüşleri hakkında burada bilgi veremiyoruz.

*gelün tanışik idelüm işün kolayın tutalum
sevelüm sevilelüm dünyeye kimse kalmaz*
yunus sözün anlar-ısañ manasını dinler-isen
saña eyü dirlik gerek bunda kimsene kalmaz

Türk Tarih Kurumu Nüshası (24b-25a)

hak cihana toludur kimesne hakkı bilmez
anı sen senden iste o senden ayru olmaz
dünyeye inanursın rızka benümdür dirsın
niçün yalan söylersin çün sen didüğün olmaz
ahiret yavlak irakdur togrılık key yırakdur
ayruluk sarp firakdur hiç varan girü gelmez
dünyeye gelen göçer bir bir şerbetin içer
bu bir köpridür geçer cahiller anı bilmez

*gelün tanışik idelüm işün kolayın tutalum
sevelüm sevilelüm dünyeye kimse kalmaz*
yunus sözün anlar-ısañ manasını dinler-isen
saña eyü dirlik gerek bunda kimesne kalmaz

Nuruosmaniye Nüshası (192b)

hak cihana toludur kimsene hakkı bilmez
kendünge isteseñ ne ol senden ayru olmaz
ahiret yavlak irakdur togrılık key yarakdur
ayruluk sarp firakdur hiç giden girü gelmez
dünyaya benüm dirsın dünyaya özenürsın
niçün yalan söylersin hiç sen didüğün olmaz
hep bir şerbetden içer dünyaya gelen geçer
heman bir köpridür geçer cahiller anı bilmez

*gelün bir taşuk idelüm işün oñadın tutalum
sevelüm sevilelüm dünya kimseye kalmaz*

yunus imdi anlar-ısañ mana key dinler-isen
saña bir amel gerek bunda kimesne kalmaz

Avusturya Nüshası (9a)

hak cihana toludur kimsene hakkı bilmez
kendünge isteseñ yine o senden ayru olmaz

ahiret yavlak irakdur doğruluk eyü yarakdur
 ayrılık sarpça firakdur giden hiç girü gelmez
 dünyaya benüm dirsın be-gayet özenürsin
 niçün yalan söylersin hiç sen dedüğün olmaz
 her biri şerbeti içer dünyaya gelenler geçer
 heman bir köprüdür geçer cahiller anı bilmez
gelün danışık idelüm izi oñadın güdelüm
sevelüm hem sevelelüm bu dünya kimseye kalmaz
 yunus imdi anlar-ısañ mana key diñlersen
 saña bir amel gerekdür ki bunda kimesne kalmaz⁷

Vahitpaşa 2 Nüshası (135b-136a)

hağ cihana toludur kimsene hakkı bilmez
 kendünđe iste ki o senden ayru olmaz
 ahiret yavlak irakdur toğruluk eyü yarakdur
 ayrılık sarpça firakdur giden hiç gerü gelmez
 dünyaya benüm dersin gayet de özenirsın
 niçün yalan söylersin hiç sen dedigün olmaz
 her biri şerbetden içer dünyaya gelenler geçer
 heman bir köprüdür geçer cahiller anı bilmez
gelün danışuk idelüm izün oñadın güdelüm
sevelüm hem sevelelüm dünya kimseye kalmaz
 yunus imdi anlar-ısañ mana key diñler-isen
 saña bir amel gerek kim bunda kimesne kalmaz

Vatikan Nüshası (120a-b)

hak cihana toludur kimesne Hakk'ı bilmez
 kendünđden istese gene o senden ayru olmaz
 ahiret yavlak irakdur toğruluk key yarakdur
 ayrılık sarp firakdur hiç giden girü gelmez
 dünyaya benüm dirsın dünyaya özenürsin
 niçün yalan söylersin hiç sen didüğün olmaz
 hep bir şerbetden içer dünyaya gelen geçer
 heman bir köprüdür geçer cahiller anı bilmez

⁷ "kalmaz" iki kez yazılmıştır.

*gelün tanışık idelüm işiñ oñadın tutalum
sevelüm seveileüm dünya kimseye kalmaz*
yunus imdi anlarsañ mana key diñler-isen
saña bir amel gerek bundan kimesne kalmaz

Şiirin, Tatçı (2008: s. 122) eliyle F, TTK, N, A nüshaları üzerinden yapılan tenkitli neşri şöyledir:

Hak cihâna toludur kimsene Hakk'ı bilmez
Anı sen senden iste o senden ayru olmaz
Dünyâyı inanursın rızka benümdür dirsın
Niçün yalan söylersin çün hîç didüğün olmaz
Âhret yavlak ırakdur togruluk key yarakdur
Ayruluk sarp firâkdur hîç giden girü gelmez
Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin içer
Bu bir köpridür geçer câhiller anı bilmez

*Gelün tanışuk idelüm işi kolay tutalum
Sevelüm seveileüm dünyâ kimseye kalmaz*
Yûnus sözin anlarsan söz ma'nîsin dinlersen
Sana bir 'amel gerek bunda kimsene kalmaz

Bulgular

Mevcut yayınlarda dörtlükler hâlinde görmeye alışık olduğumuz bu manzume, beyit esasına göre düzenlendiğinde 6 beyte karşılık gelmektedir. Nüshalar bu yönden birbiriyle aynıdır. Şiirin nüshalardaki durumuna bakıldığı zaman F ve TTK nüshaları ile N, A, V2, V nüshalarının birbirine benzerliği hemen dikkatleri çekmektedir. Bu durum, hangilerinin ana / kaynak nüsha olabileceği hususunda fikir vericidir. Bu durum, hangi nüshaların kol başı olabileceğinin tespit edilmesi bakımından önemlidir. Mısra mısra mukayese edildiğinde şiirdeki nüsha farklarının genellikle kelime tercihinde toplandığı, seyrek olmakla birlikte dizeler arasında gramer unsurları bakımından bazı ayrılıkların bulunduğu anlaşılmaktadır. Beyitlerin sıralanışında ise F ve TTK nüshaları diğerlerinden küçük bir farkla ayrılmaktadır. Bu nüshaların ikinci beyti, diğerlerinde üçüncü sıradadır. Tatçı (2008) tenkit usulüyle meydana getirdiği çalışmasında F'yi ana nüshalardan biri kabul ettiği için beyit sıralamasını buna göre tertip etmiştir. Şiirin mevcut diğer yayınlardaki mısra düzeni de genellikle bu yönde olmuştur.

Kelime farklılıkları birinci beyitte “*sen / kendün, gene / yine*”; ikinci beyitte “*inan- / özen-, hiç / çün*”; üçüncü beyitte “*key / eyü, git- / var-*”; dördüncü beyitte “*geç- / göç-, hep bir / her bir / bir bir*”; altıncı beyitte “*imdi / sözin, dirlik / amel*” şeklindedir. İkinci beyitteki “*rızık*” kelimesi F ve TTK'de, yine aynı beyitteki “*gayet*” kelimesi N, A, V, V2'de; dördüncü beyitte yer alan “*heman*” kelimesi ise N, A, V, V2'de geçmektedir. Nüshalar

arasında göze çarpan gramer farklılıkları ise üçüncü beyitte geçen “+ça” (*sarpça*) eşitlik ekinin F ve TTK’de olup diğer nüshalarda bulunmaması, “*gerek / gerekdür*” örneğinde olduğu gibi bildirme ekinin kimi nüshalarda yazılmaması, “*şerbetden / şerbeti / şerbetin*” örneğinde görüldüğü üzere hâl eklerinde karşılaşılan ayrılıklar şeklindedir.

Eldeki yazının asıl konusunu teşkil eden beşinci beyitte ise nüsha ayrılıkları ilk mısra da yoğunlaşmaktadır. Dizenin birinci cüzü tüm nüshalarda, bugün halk arasında bilinen ve yaygın olanın aksine, “*gelün tanışuk edelim*” şeklindedir. Fark, fonemik özellik taşımayan “*taşıuk / tanışık / danışık*” şeklindeki ses ayrılıklarıdır. İkinci kısımda ise söz varlığı ve dil bilgisi unsurları bakımından belirgin farklar vardır: “*güt- / tut-, kolay / oñat, iş / iz; +ün (ilgi eki) / +i (iyelik eki), vasıta (araç) durumu eki / belirtme durumu eki*”. Beytin ikinci dizesi ise nüshaların hepsinde küçük farklar dışında aynıdır. İkinci mısra da geçen “*hem*” sözcüğü A ve V2’de kayıtlıken diğer nüshalarda mevcut değildir. Aynı dizedeki “*bu*” işaret sıfatı ise sadece A’da vardır. Mısranın ikinci cüzü F ve TTK’de “*dünyeye kimse kalmaz*”, diğerlerinde ise “*dünya kimseye kalmaz*” şeklindedir. Bu ayrılıklar aşağıda tablo biçiminde gösterilmiştir:

Fatih (XV. yy?)	Türk TK (XV. yy?)	Nuruosmaniye (1540)	Vatikan (1629)	Vahitpaşa 2 (XVII. yy +)	Avusturya (1825-6)
iş				iz	
kolay		oñat			
tut-				güt-	
iş+ün kolay+i+n / iz+ün oñad+i+n					iz+i oñad+i+n

Gazelin neredeyse tamamı 14’lü (7+7) hece ölçüsüyle söylenmiş beyitlerden meydana gelirken bu mısra hece sayısı bakımından 16’ya (8+8) çıkmaktadır. Şiirin 14’lü hece ölçüsüyle söylendiğini düşünen Tatcı (1990a, 2008), metni tamir ederken bu dizeyi 14 heceye düşürmüştür. Bu ameliye, mısranın ilk cüzünde söz dizimi ve anlama etki etmezken ikinci cüzünde belirtili isim tamlaması kuruluşundaki bir ifadenin ortadan kalkmasına, dolayısıyla bazı söz dizimsel değişikliklere yol açmıştır.

Burada cevap bekleyen soruların başında, hangi ifadelerin Yunus’un dilinden çıkmış ilk şekil olabileceği gelmektedir. Bunun için hangi kelimelerin şairin kendi söz varlığına, dönemine ve sahasına, hangilerininse müstensihlere ait olabileceğini belirlemek fikir verecektir. Nüshalardaki ayrılıkların hangi sebepten kaynaklandığı cevap isteyen başka bir sorudur. Bu şiirin en eski tarihli nüshalardan biri olarak düşünülen Karaman⁸ (bk. Uysal, 2014) ile 1492 tarihli Vahitpaşa nüshalarında geçmeyip aynı yüzyılda istinsah edildiği tahmin edilen F’de görülmesi meselenin halinde dikkatleri başka hususlara çevirmeyi gerekli kılmaktadır. Bunlar ayrı ayrı çalışmaların konusu olup Yunus Emre merkezli araştırmalarda ele alınması gereken işlerin başında gelmektedir⁹.

⁸ Nüshanın birkaç varak eksik olduğunu belirtmekte yarar var.

⁹ Vatikan nüshanın ilgili sayfasını bizimle paylaşan Himmet Büke’ye teşekkür ederiz. Bu şiir, yeni bulunan Vahitpaşa nüshasında kayıtlı değildir. Bu bilgiyi bizimle paylaşan Orhan Kemâl Tavukçu’ya teşekkür ederiz. Aynı manzume Vahitpaşa 2’de ise vardır. Nüshanın ilgili sayfasını bize gönderen Ebubekir Eraslan’a teşekkür ederiz.

Sonuç ve Öneriler

Fuat Köprülü'nün ilk örneğini verdiği çalışmadan bugüne Yunus Emre hakkında pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir. Yapılanlar; hayatı, eserleri, tasavvufi yönü, felsefesi ve edebî şahsiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yer yer değerler eğitimi, dil ve üslup bağlamında araştırma ve incelemelerin de ortaya konduğu görülmektedir. Bunların yanında gerek *Risâle*'nin gerekse *Divân*'ın bazı araştırmacılar tarafından tenkitli yayınları hazırlanmış; yine bazı araştırmacılarca Fatih, Karaman, Bursa, Vahitpaşa 2 nüshalarının müstakil neşir ve/veya incelemeleri gerçekleştirilmiştir. Örnekleri az olmakla birlikte Yunus ilahilerinin bazı yabancı dillere de çevrildiği görülmektedir.

Yunus Emre araştırmalarının bugün geldiği noktada sözlük niteliğindeki çalışmaların yetersiz olduğu; yeni bir tenkitli metnin hazırlanması gerektiği; Avusturya, Nuruosmaniye gibi nüshaların filolojik neşir ve incelemelerinin yapılmadığı; sözü edilen nüshalar başta olmak üzere birçok yazmanın okunmayı ve incelenmeyi beklediği görülmektedir. Bir beyitte karşılaşılan ayrılıklar bile her nüshanın müstakil olarak okunması, filolojik incelemesi ile sözlük ve dizininin yapılması gerektiğini açıkça göstermektedir. Nüshaların tek tek incelenmesi;

1. Tarihi belirsiz nüshalarla ilgili tarihlendirme sorununun çözülmesine,
2. Hangilerinin kol başı nüsha olabileceğinin belirlenmesine,
3. Nüshalar arası mukayeselerin bilimsel bir zemin üzerine oturmasına,
4. Söz varlığı ve gramer unsurları bakımından hangi şiirlerin Yunus'un dilinden çıkmış olabileceğinin tespitine,
5. Mevcut tenkitli metinlerin kontrol edilmesine ve bunlardan kaynaklı yerleşik yanlışların tashihine,
6. Yunus Emre'nin şiirleri, duygu ve düşünce dünyasına dair gerçekçi ve sağlam tespitlerin ortaya konulabilmesine,
7. Şairin kişisel kelime servetine dair esaslı inceleme, karşılaştırma ve tespitlerin yapılabilmesine,
8. Yunus'un dilindeki kelimelerin dillere göre sayı, sıklık ve yüzdelerinin ortaya çıkarılabilmesine,
9. Nüshalarda bulunan arkaik ve Eski Anadolu Türkçesine özgü ses, şekil ve söz dizimi unsurlarının tespit edilmesine,
10. Nüshalarda saklı kalmış söz varlığı unsurlarının Türkçenin tarihî ve güncel sözlüklerine kazandırılmasına,
11. Kapsamlı bir Yunus Emre sözlüğünün hazırlanmasına imkân tanıyacaktır.

EXTENDED ABSTRACT

The research on Yunus Emre begin with Fuat Köprülü's work called *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Early Mystics in Turkish Literature) (1919). After that date, many studies have been done about Yunus and his works. What has been done; generally, focuses on his life, works, mystical aspect, and literary personality. In

addition, it is seen that research and studies on values education, language, and style are also revealed.

Until today, edition critical publications of *Risâletü'n-Nushiyye* and *Dîvân* were prepared by some researchers. Again, independent publications and examinations of Fatih, Karaman, Bursa, Vahitpaşa 2 copies were carried out by some researchers. Although they are few, it is understood that Yunus hymns have been translated into some foreign languages like English and French. When all these studies are evaluated together, it is noticed that language studies on his works are insufficient. In addition, independent publications of the copies other than Fatih, Karaman and Bursa have not been made yet.

In Turcology studies, works with more than one copy are generally studied with the edition critical method. Although this method is convenient for literary researchers, it is not useful for linguistic studies. Considering the importance of even one suffix in linguistic studies, the value of studying each copy of such texts will be better understood. A well-known Yunus Emre poem and its crown couplet can be looked at as an example to make the subject more understandable. It is the poem that is taking place in Fatih, Austria, Turkish Historical Association, Vatican, Vahitpaşa 2, Nuruosmaniye copies with the crown couplet "*Gelin tanış olalım işi kolay kılalım / Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz*". The first line of the couplet differs in different manuscripts, especially in terms of vocabulary. In the manuscripts, the verb is not *tanış ol-*, but *danışık / tanışık / tanışuk et-* which means "to consult". The verb *kıl-* is never used. The verbs *tut-* / *güt-* are used instead of *kıl-*. *Kolay / oñat* and *iş / iz* word preferences are also other differences. Making philological publications based on a single copy will contribute to issues such as dating the copies, identifying the main copies, and determining the poet's personal vocabulary. It will also reveal the characteristics of language and dialect of the period and place in which the work was copied.

At the point where Yunus Emre studies have reached today, it is stated that there are insufficient lexical studies; that a new critical text should be prepared; the philological publications and examinations of copies such as Austria, Nuruosmaniye were not made; it is seen that many manuscripts, especially the aforementioned copies, are waiting to be read and examined. Even the differences encountered in a poem, even in a couplet, clearly show that each copy should be read separately, and its philological analysis, dictionary and index should be made.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muafır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Akar, M. (2018). Yûnus Emre dîvânı neşirlerinin düşündürdükleri yahut ilim, milim milim. N. İlhan, A. Doğan, F. Koyuncu (Edit.) *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu Bildirileri içinde* (s. 394-403). Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yay.
- Albayrak, N. (2014). *Gönül çalabın tahtı açıklamalı Yunus Emre sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Alptekin, T. (2007). *Bir ene'l-hak şiiri Yunus Emre Âşık Yunus ve Yunuslar*. İstanbul: Demos Yay.
- Arat, R. R. (1991). *Kutadgu bilig I metin* (3. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Arat, R. R. (2006). *Atebetü'l-hakayık* (3. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Ayvazoğlu, B. (2014). *Yunus, ne hoş demişsin Cumhuriyet sonrası Yunus Emre yorumları*. İstanbul: Kapı Yay.
- Avşar, Z. (2013). *Nasihatler kitabı (Risâletü'n-Nushiyye)*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yay.
- Babacan, V. (2013). *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyyesi ve dîvânı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Babacan, V. (2017). *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyyesi ve dîvânı*. İstanbul: Doruk Yay.
- Bakırcıoğlu, N. Z. (2003). *Yunus Emre divanı*. (2. bs.). İstanbul: Ötüken Yay.
- Başgöz, İ. (2003). *Yunus Emre*. (3. bs.). İstanbul: Pan Yay.
- Bommel, A. v. (2012). *Yunus Emre*. Ankara: Nobel Akademik Yay.
- Bilgin, A. (2000). *Yunus Emre*. İstanbul: Şule Yay.
- Boz, E. (2012). *Risâletü'n-Nushiyye öğüt kitabı*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Boz, E. (2021a). *Yunus Emre divanı*. Ankara: Yunus Emre Enstitüsü Yay.
- Boz, E. (2021b). *Yunus Emre Risâletü'n-Nushiyye*. Ankara: Yunus Emre Enstitüsü Yay.
- Büke, H. (2021). Yunus Emre divânının Vatikan nüshası. *Vefatının 700. Sene-yi Devriyesinde Uluslararası Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Bilgi Şöleni bildirileri içinde* (s. 485-491). Eskişehir.
- Coşgun, G. & Yıldırım, M. (2021). Yunus Emre bibliyografyası (1991-2021). *Darulfunun İlahiyat*, 32, Yunus Emre Özel Sayısı, 149-299.
- Dede, Behçet (1990). *Yunus Emre'nin eserlerinin tahlili* (Yayımlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Develi, H. (2011). *Yunus Emre divanından seçmeler*. İstanbul: Kesit Yay.
- Develi, H. (2021). Yunus Emre divanının tenkitli neşri üzerine filolojik notlar. *Uluslararası Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Oluşu Sempozyumu*, Ankara.
- Dîvân-ı Yûnus*. Karaman Nüshası, Millî Kütüphane, Numara: A-4764.
- Dîvân-ı hazret-i Yûnus Emre'm*. Avusturya Nüshası, ÖNB Sammlung von Handschriften und alten Drucken Cod. Mixt. 160.
- Derûş Yûnus dîvânı*. Türk Tarih Kurumu Nüshası, Yazma Numarası: 376.
- Dîvân-ı hazret-i Yûnus Emre*. Vatikan Nüshası, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Turc. 226.
- Durmaz, C. (2008). *Yûnus Emre divanında ve Risâletü'n-Nushiyye'de kelime grupları ve söz varlığı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Eraslan, E. (2021). *Yunus Emre'nin Risaletü'n-Nushiyye ve divanının Vahitpaşa 2 (3365-5) nüshası - metin-*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Ergin, M. (1958). *Dede Korkut kitabı-1*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Erim, B. (2021). Yunus Emre Divanı'nda kılınış ve görünüş (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Trakya Üniversitesi, Edirne.
- Flemming, B. (1995). Yunus Emre'nin eserlerinin metinsel tarihinin bazı yönleri. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Göçgün, Ö. (1995). *Dünden bugüne Yunus Emre*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Gölpınarlı, A. (1943). *Yunus Emre divanı*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

- Gölpınarlı, A. (1961). *Yunus Emre ve tasavvuf*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1965). *Yunus Emre, Risalet al-Nushiyye ve divan*. İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yay.
- Gölpınarlı, A. (2006). *Yunus Emre, hayatı ve bütün şiirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Gülsevin, G. (2011). Dil çalışmaları için Yunus Emre'nin yeni yayınları nasıl olmalıdır?. E. Boz (Edit.) X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri içinde (s. 369-381). Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yay.
- Gülsevin, G. (2021). Her nüsha değerlidir: eski Anadolu Türkçesi metinlerinde bazı yazım özellikleri üzerine. H. E. Pekiye (Haz.) Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü Anısına Uluslararası Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Oluşu Sempozyumu Bildirileri içinde (s. 175-183). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Günay, U. & Horata, O. (2009). *Risâletü'n-nushiyye*. (3. bs.). Ankara: Akçağ Yay.
- Halman, T. S. (1993). *Yunus Emre: selected poems*. (2. bs.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- İlaydın, H. (1998). *Korkma, ebedî varısın*. (2. bs.). Ankara: Akçağ Yay.
- Kabaklı, A. (1978). *Yunus Emre*. (4. bs.). İstanbul: Toker Yay.
- Kaplan, M. (1952). İki destan ve iki insan tipi. *Türk Dili ve Edebiyatı*, 2, 399-417.
- Kaplan, M. (1973). Yunus Emre'nin insan ve ahlak görüşü (Risalat al-Nushiyya'nın tahlili). *Türk Dili ve Edebiyatı*, 21, 65-82.
- Kaplan, M. (1999). *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar I*. (5. bs.), İstanbul: Dergâh Yay.
- Kara, M. (2020). *Anadolu'nun üç ermişi*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Karataş, T. (2012). *Yûnus divanı*. Karaman: Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yay.
- Karataş, T. (2019). *Yûnus divanı*. Ankara: Hece Yay.
- Kavaklıçeşme Kotan, H. (2015). *Yunus Emre divanının söz dizimi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Khourchid, S. (1990). *La langue de Yunus Emre, contribution a l'histoire du turc pre-ottoman*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Köksal, M. F. (2014). Yûnus Emre divânının yeni bir nüshası ve Yûnus'un yayımlanmamış şiirleri. *Türk Kültürü İncelemeleri*, 31, 143-174.
- Köksal, M. F. (2017). Şiir mecmuları ve cönklerde Yûnus. O. K. Tavukçu (Ed.) *Yûnus Emre kitabı* içinde (s. 163-209). Aksaray: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay.
- Köprülü, F. (1966). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Kuybu, E. (2015). *Yûnus Emre divanının Bursa nüshası* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Özçelik, M. (2012). *Yûnus Emre ve Risâletü'n-Nushiyye*. Karaman: Karaman Valiliği ve Karaman Belediyesi Yay.
- Öztelli, C. (2003). *Yunus Emre*. (7. bs.). İstanbul: Özgür Yay.
- Sevük, İ. H. (1955). *Yunus Emre*. İstanbul: Sel Yay.
- Şenyurt, A. (1995). *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye mesnevîsinin grameri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Taşpınar, M. (1992). Yunus Emre ve Meister Eckhart'ta insan sevgisi (Yayımlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Tatçı, M. (1988). *Yunus Emre bibliyografyası*. Ankara: Millî Kütüphane Yay.
- Tatçı, M. (1990a). *Yunus Emre divânı I inceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Tatçı, M. (1990b). *Yunus Emre divânı II tenkitli metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Tatçı, M. (1991). *Yunus Emre divânı III Risâletü'n-Nushiyye*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Tatçı, M. (2008). *Yûnus Emre külliyyâtı II Yûnus Emre dîvânı tenkitli metin*. İstanbul: H Yay.
- Tatçı, M. (2020). *Yûnus Emre dîvânı*. (5. bs.). Ankara: H Yay.

- Tavukçu, O. K. (2018). Yûnus şiirlerinin neşri meselesine dair -henüz yayımlanmamış manzumeler vesilesiyle-. *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu* içinde (s. 501-526). Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yay.
- Tekin, T. (1987). Yunus Emre'nin Gotik harfleriyle iki manzumesi. *Erdem*, 8, 367-392.
- Timurtaş, F. K. (1972). *Yunus Emre divanı*. İstanbul: Tercüman Yay.
- Timurtaş, F. K. (1980). *Yunus Emre dîvânı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Toprak, B. (2006). *Yunus Emre divanı*. (3. bs.). Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yay.
- Uysal, İ. N. (2014). *Yunus Emre divanı (Karaman nüshası)*. İstanbul: Kesit Yay.
- Uysal, İ. N. (2018). *Yunus Emre Yunus Emre divanından seçmeler (Karaman nüshası)*. Karaman: Karaman Belediyesi Kültür Yay.
- Uysal, İ. N., Gıynaş, K. A., Aykaç, O. (2021). *Türk şiirinde Yunus Emre*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Yağmur, S. (2008). *Yunus Emre divanı*. (3. bs.) İstanbul: Dergâh Yay.
- Yardım, M. N. (1997). *Yunus Emre divanı*. İstanbul: Kahraman Yay.
- Yunus Emre divanı (Fatih nüshası tıpkıbasımı)* (1991). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

KARAÇAY-MALKAR TÜRKLERİNİN SÜRGÜN DÖNEMİNDEKİ EDEBÎ FAALİYETLERİ

LITERARY ACTIVITIES OF KARACHAY-BALKAR TURKS IN THE PERIOD OF DEPORTATION

Adilhan ADİLOĞLU * Öz

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü
adilhanadiloglu@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7317-1500

Bu makalede, Sovyet yönetimi tarafından İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanlarla işbirliği yaptıkları ithamıyla 2 Kasım 1943 ve 8 Mart 1944 tarihlerinde ata yurtları Kafkasya'dan Orta Asya'nın muhtelif bölgelerine topyekûn sürgün edilen Karaçay-Malkar Türklerinin yaklaşık 14 yıl kadar devam eden sürgün döneminin son iki yılında gerçekleştirdikleri edebî faaliyetleri ele alınmıştır. Bu süre içerisinde Karaçay-Malkar Türkçesiyle ancak beş şiir antolojisi ve dört müstakil şiir kitabı yayımlanabilmiştir. Çalışmamızda söz konusu bu eserler sayıca az olmaları sebebiyle ayrıntılı bir şekilde tek tek ele alınmış; eserlerde yer alan şair ve yazarların hayatı hakkında kısa bilgiler sunulmuş, muhteva bakımından dikkat çeken şiirlerinden örnekler verilmiştir. Çalışmamızın sonuç kısmında bütün eserleri kapsayacak şekilde tematik bir değerlendirme yapılmıştır. Bugüne kadar üzerinde pek fazla durulmayan ve bu kadar kapsamlı bir şekilde ilk defa çalışmamızda ele alınan söz konusu bu edebî eserlerin muhtevası o dönemde büyük sıkıntılar yaşayan Karaçay-Malkar Türklerinin hâletiruhiyesini aksettirmesi bakımından oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler

Karaçay-Malkar Türkleri, sürgün,
edebiyat

Keywords

Karachay-Balkar Turks,
deportation, literature

Abstract

In this article, the literary activities of the Karachay-Balkar Turks during the last two years of the 14-year long deportation period are discussed. The Soviet administration wrongly accused them of helping the Germans during World War II and deported the Karachay-Balkar Turks from their homeland of the Caucasus to various parts of Central Asia on November 2, 1943, and March 8, 1944. Karachay-Balkar Turks lived in deportation for about 14 years. Only five poetry anthologies and four private poetry books could be published in Karachay-Balkar Turkish in the last two years of the deportation period. In our study, since these literary works are few, they have been dealt with in detail and one by one. Brief information about the lives of poets and writers in literary works is presented, and examples of their poems that attract attention in terms of content are given. In the conclusion part of our study, a thematic evaluation was made to cover all the works. Until now, this issue has not been given much attention. This is the first time that such a comprehensive study is presented here. The content of these literary works in question is significant in reflecting the mood of the Karachay-Balkar Turks, who had great troubles at that time.

Başvuru/Submitted: 01/03/2022

Kabul/Accepted: 23/05/2022

GİRİŞ

İkinci Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Birliği topraklarını işgal eden Almanlarla iş birliği yaptıkları suçlamasıyla 2 Kasım 1943 tarihinde Karaçay Türkleri, 8 Mart 1944 tarihinde de Malkar Türkleri hayvan vagonlarına doldurulmak suretiyle bir gün içerisinde Sovyet yönetimi tarafından topyekûn sürgün edilmiştir. Sürgün edilen Karaçaylıların sayısı 69.267 kişi, Malkarlıların sayısı 37.713 kişidir. Bu sayıların yaklaşık yüzde 54'ü çocuk, yüzde 28'i kadın ve yüzde 18'i yaşlı ve savaştan yaralı dönmüş malûl erkeklerden oluşmaktadır. Sürgün sırasında sağlıklı ve eli silah tutan Karaçay-Malkarlı erkekler muhtelif cephelerde Sovyet ordusu saflarında Almanlara karşı savaşmaya devam etmekteydiler (Şamanov, 1993, s. 15; Bayramuklanı, 1997, s. 91; Sabançiyev, 2014, s. 158). İkinci Dünya Savaşı bünyesinde cereyan eden Büyük Vatanseverlik Savaşının 9 Mayıs 1945 tarihinde sona ermesiyle Sovyet ordusu mensubu ve pek çoğu birer madalyalı kahraman olan Karaçay-Malkarlı askerler mutlu ve gururlu bir şekilde memleketlerine döndükleri zaman; annelerinin, babalarının, kardeşlerinin, eşlerinin ve çocuklarının vatan hainliğiyle suçlanarak bir gün içerisinde yurtlarından sürgün edildiklerini öğrenmişlerdir. Muhtelif cephelerde Sovyet vatani için canlarını ortaya koyan bu askerlerin her biri evlerine döndüklerinde işte böyle inanılması çok zor bir durumla karşılaşmış ve büyük bir travma yaşamışlardır. Sovyet yetkilileri bu askerlerin bilhassa yüksek rütbeli olanlarının bir kısmına bazı imtiyazlar tanımışlarsa da hiçbiri bunu kabul etmeyerek kendi rızalarıyla ailelerini bulmak üzere sürgüne gitmişlerdir (Aliyev, 2005, s. 54; Tetuyev, 2016, s. 86).

Sürgün öncesinde Karaçay-Malkar Türklerinin edebî faaliyetlerinde büyük bir gelişme müşahade edilmektedir. Sovyet rejiminin de teşvik ve desteğiyle Karaçay-Malkar Türklerinde edebiyatçıların ve edebî eserlerin sayısında epeyce bir artış olmuştur. Bu dönemde ortaya konulan eserlerin neredeyse tamamı ideolojik bakış açısıyla ve rejimi propaganda eden tarzda kaleme alınan eserlerdir. İkinci Dünya Savaşının başlamasından kısa bir süre önce Sovyet lideri J. Stalin'in direktifleri doğrultusunda bütün Sovyetler Birliği çapında Komünist Partiyi ve Sovyet rejimini zararlı unsurlardan arındırma projesi çerçevesinde gerçekleştirilen temizlik harekâtı sırasında Karaçay-Malkar Türklerine mensup birinci kuşak komünist Umar C. Aliyev, İslam Hubiyev, Hasan Appayev, Muhammet Eneyev gibi yazar ve şairler idam edilerek ortadan kaldırılmış; Azret Örtenov ve Ashat Biciyev gibi Sovyet rejiminin bayraktar şairleri de Gulag çalışma kamplarına sürgün edilmiştir. İkinci Dünya Savaşının başlamasıyla birlikte Sovyet vatanını Almanlara karşı savunmak üzere kendi arzularıyla cepheye koşan İsa Karaketov, Davut Baykulov, Tohtar Borlakov, Hasan Bostanov, Muhammet Orusov, Salih Hoçuyev ve Azret Budayev gibi yine birinci kuşak komünist Karaçay-Malkar şair ve yazarları savaş sırasında hayatlarını kaybetmişlerdir. Yani sürgün öncesinde Karaçay-Malkar Türklerinin Sovyet edebiyatını teşkil eden ilk temsilcilerinin önemli bir kısmı J. Stalin tarafından ortadan kaldırılmış, bir kısmı sürgün edilmiş, bir kısmı da İkinci Dünya Savaşı sırasında cephede savaşırken hayatını kaybetmiştir. Bu dönemde meşhur halk şairleri Kâzım Möçüyev ile İsmail Semenov ise J. Stalin'in icraatlarından kaynaklanan bütün bu olumsuz gelişmelere karşı pasif direnişe geçmeleri sebebiyle Sovyet rejimi tarafından büyük baskı altına alınarak

susturulmuşlardır. Böylelikle geriye yukarıda bahsedilen isimlerden çok daha genç olan ve Sovyet döneminin ikinci kuşak şair ve yazarları şeklinde tabir edebileceğimiz Halimat Bayramukova, Osman Hubiyev, Kaysın Kuliyeve, Kerim Otarov, Bert Gurtuyev, İsa Botaşev, Hamzat Kobanov ve Azamat Süyünçev gibi edebiyat sahasına yeni girmeye başlayan genç şair ve yazarlar kalmıştır.

Sürgün Döneminde Edebî Faaliyetler

Sürgün döneminde on dört yıl boyunca hayatta kalma mücadelesi veren Karaçay-Malkar Türklerinin edebî faaliyetleri neredeyse durma noktasına gelmiştir. Çünkü bu dönemde Sovyet idaresi tarafından Karaçay-Malkar Türklerine mensup yazar ve şairlerin ana dilde ve Rus diliyle edebî faaliyette bulunmaları yasaklanmıştır. Hatta savaş muhabiri *Yevgeniy Kriger*'in 19 Mart 1944 tarihinde *İsvestiya* gazetesinde yayınlanan, İkinci Dünya Savaşı sırasında bilhassa Harkov, Kursk ve Dinyeper cephelerinde büyük kahramanlıklar gösteren Karaçaylı komutan *Harun Bagatirov*'un konu edildiği *Vsadnik v brone* (Zırhlı Süvari) başlıklı makalesi hariç, 1950'li yılların sonuna kadar Karaçay-Malkar Türkleriyle ilgili herhangi konuda tek bir yazı dahi yayınlanmamıştır (Karalanı, 1996, s. 180).

Böylelikle dil, edebiyat, kültür ve tarihle olan bağları da koparılmak suretiyle sürgünde yaşayan Karaçay-Malkar Türkleri tamamen asimile edilerek yok edilmek istenmiştir. Bütün bu zorluklara rağmen Karaçay-Malkar Türkleri maruz kaldıkları sürgün felâketini ve yaşadıkları çileli sürgün hayatını unutmamak ve bu faciayı gelecek nesillere aktarmak için gizlice *köçgünçülük küyleri* (sürgün ağıtları) söylemeye devam etmişlerdir. Yani sürgün döneminde Karaçay-Malkar Türkleri arasında gizli bir sözlü edebiyat dönemi başlamış ve epeyce bir sürgün ağıtı teşkil edilmiştir. Söz konusu bu sözlü edebî ürünler sürgün dönüşünden çok daha sonra ancak 1990'lı yıllardan itibaren yayınlanmaya başlanmıştır (Hacilanı, 1997, s. 5). Sovyet yönetimi Karaçay-Malkar Türklerinin gizlice icra ettikleri bu sözlü edebî faaliyetlerini fark edince bilhassa halk şairlerini baskı ve gözetim altında tutmuştur. Malkar Türklerinin meşhur halk şairi *Kâzim Möçüyev* sürgün edildikten birkaç yıl sonra Kazakistan'da vefat etmişti. Sürgün öncesinde Sovyet yönetimi tarafından kara listeye alınmış olan Karaçay halk şairi *İsmail Semenov* ise henüz hayattaydı ve halk tarafından da büyük saygı görüyordu. Bu sebeple telaşa kapılan Sovyet yetkilileri İsmail Semenov'u apar topar yakalayıp hapse atmışlardır. Sürgün zamanında epeyce bir hapis hayatı yaşayan İsmail Semenov bu dönemde kendisini ibadete vermiş ve gizlice şiirler yazmaya devam etmiştir. Şairin sürgün döneminde kaleme aldığı şiirleri oldukça hüznü ve kederle doludur. Şairin bu eserleri ölümünden çok daha sonra ancak 1990'lı yıllarda yayınlanabilmiştir (Karayeva, 1966, s. 164; Karalanı, 1996, s. 175; Toturkulları, 1999, s. 20).

J. Stalin'in 1953 yılında ölmesi üzerine Sovyetler Birliğinin başına geçen Nikita Hruşçev'in 14-26 Şubat 1956 tarihleri arasında gerçekleşen Komünist Partinin 20. Kongresinde J. Stalin'i ve icraatlarını açık bir şekilde lânetlemesiyle başlayan *destalinizatsiya* (destalinizasyon) sürecini müteakip Sovyetler Birliğinde az da olsa bir serbestlik ortamı doğmuştur. SSCB Yüksek Şurasının 28 Nisan 1956 tarihinde çıkardığı bir kararnameyle Karaçay-Malkar Türklerinin ve sürgün edilen diğer halkların

hayatına biraz rahatlama gelmiş ve sıkı denetim gevşetilmiştir. Bütün Sovyetler Birliği çapında başlayan bu kısmî serbestlik ortamında Moskova'nın da direktifleriyle Kazakistan ve Kırgızistan hükümetleri kendi sınırları dâhilinde sürgün yaşayan Karaçay-Malkar Türklerinin kötü hayat şartlarının iyileştirilmesi konusunda pek çok imkân sağlamışlardır. Çalışmamızın konusuyla da ilgili olarak bu iyileştirmelerden en önemlisi Komünist Parti Merkez Komitesinin 25 Kasım 1956 tarihli kararıyla sürgündeki Karaçay-Malkar Türklerinin millî kültürünün yeniden canlandırılması, edebî faaliyetlerine izin verilmesi, şair ve yazarların eserlerinin yayınlanmasına imkân verilmesidir (Efendiyev, 1996, s. 137-138, 141, 151).

Böylelikle pek çoğu sürgünün ilk yıllarından itibaren bayağı işlerde çalıştırılan yüksek eğitilmiş Karaçay-Malkar aydınlarının bir kısmı bu tarihten itibaren sahip oldukları eğitim ve kabiliyetlerine göre bazı üst düzey kurumlarda çalışmaya başlamışlardır. Meselâ sürgün döneminin başından beri Kırgızistan Sovyet Yazarlar ve Şairler Birliğinde görev yapan *Kaysın Kuliyev*'den başka *Safar Makitov* da bu tarihten itibaren aynı kurumda görev yapmaya başlamıştır. Aktör ve drama yazarı *İzmail Rahayev* önce Kırgızistan Devlet Tiyatrosunun baş aktörlüğüne ve bilâhare Kırgızistan Devlet Opera ve Bale Kurumunun müdürlüğüne getirilmiştir. *Canakayıt Zalihanov*, *Muhacir Kulbayev* ve *Hanafiy Hutuyev* adlı şair ve yazarların *Sovyetkaya Kirgiziya* (Sovyet Kırgızistan) adlı gazetede çalışmasına izin verilmiştir. Bunların arasından *Canakayıt Zalihanov* bilâhare Kırgızistan Devlet Kitapları Yayınevinde müdür yardımcısı olmuş ve daha sonra da Kırgızistan Bakanlar Kurulunun yazı işleri müdürlüğüne kadar yükselmiştir. Kendisi bilhassa *Sovyetkaya Kirgiziya* (Sovyet Kırgızistan) gazetesinde çalıştığı dönemde dört bir yana sürgün edilmiş olan Karaçay-Malkarlı şair ve yazarları bu gazete etrafında toplayarak küçük bir edebiyat topluluğu teşkil etmeyi başarmıştır. Bilâhare bu grubun gayretleriyle Kırgızistan'ın başkenti Frunze (bugünkü Bişkek) şehrinde 25 Haziran 1956 tarihinden itibaren Karaçay-Malkar Türkçesiyle *Caññı Caşav* (Yeni Hayat) adıyla günlük üç bin tirajlı bir gazete çıkarılmaya başlanmıştır. Bütün bu müspet gelişmelerin arkasından beş şiir antolojisi ile dört müstakil şiir kitabı daha yayınlanmıştır. Ancak bu eserlerin yayınlanmasının sürgün döneminin son iki yılında, yani sürgün dönüşü arifesinde 1956-1957 yıllarında gerçekleştiğine de dikkat çekmek gerekir. Söz konusu bu eserlerin isimleri şöyledir; *Caşavubuznu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı, Frunze, 1956), *Birge Cırlayık* (Birlikte Şarkı Söyleyelim, Frunze, 1957), *Bizni Sözübüz: Malkarlı Poetleri Cırları bla Nazmaları* (Bizim Sözüümüz: Malkarlı Şairlerin Türküleri ve Şiirleri, Frunze, 1957), *Taza Cürekdin* (Saf Yürekdin, Frunze, 1957), *Ciltinle: Karaçay Cırcıları Küvleri bla Nazmaları* (Karaçay Şairlerin Ağıtları ve Şiirleri, Almatı, 1957). Adı geçen bu eserler şiir antolojisi özelliğini taşımaktadır. Bunların dışında *Kerim Otarov*'un *Colla* (Yollar, Frunze, 1956), *Kaysın Kuliyev*'in Kırgız Türkçesiyle *Mamurlıknı Makamları* (muhtemelen Kırgız Türkçesiyle *Tıncık İrları; Huzur Melodileri*, Frunze, 1956), *Canakayıt Zalihanov*'un *Süygen Curtum* (Sevgili Yurdum, Frunze, 1957) ve *İsa Botaşev*'in *Cüreğimden Cırlayma* (Yüreğimden Nağmeler, Frunze, 1957) adlı müstakil şiir kitapları yayınlanmıştır (MLİO, 1978, s. 239, 443; Karayeva, 1966, s. 293; Karalanı, 1996, s. 166, 178, 318; Efendilani, 2012, s. 3; Musukalanı, 2012, s. 8).

Sürgün Döneminde Yayınlanan Edebî Eserlerin Muhtevası

Yukarıda da bahsedildiği üzere sürgün döneminin sonlarına doğru Karaçay-Malkar Türkçesiyle ancak beş şiir antolojisi ile dört müstakil şiir kitabı yayınlanabilmiştir. Bu eserlerde genel olarak Sovyet rejimine övgü ve bağlılık temasını ihtiva eden şiirlerin yanı sıra İkinci Dünya Savaşı sırasında düşmana karşı Sovyet vatanının kahramanca savunulması; savaş sonrasında yaşanan sıkıntılar, barışın güzelliği ve bereketi gibi temaları işleyen şiirler de yer almaktadır. Bilâhare sürgünde çile çeken halkı sabretmeye, birlik olmaya davet eden; vatan hasreti ve ata yurda dönüş umudunu besleyen; Karaçay-Malkar Türklerinin sürgün edildikleri yerlerdeki halklarla dostluk ve kardeşlik ilişkisini işleyen şiirlere yer verilmiştir.

Karaçay-Malkar Türklerinin sürgün döneminin ilk edebî eseri Kırgızistan hükümetinin desteğiyle 1956 yılında Frunze’de yayınlanan *Çaşavubuznu Bayragı* (Hayatımızın Bayrağı) adlı şiir antolojisidir. Eserin hazırlaması işi bu dönemde Kırgızistan Kültür Bakanlığında görev yapan *İzmail Rahayev* ile Kırgızistan Yazarlar Birliğinde görev yapan *Kaysın Kuliyeve* ve *Safar Makitov*’a verilmiştir (Appayeva, 2014, s. 47). Eserde sırasıyla; *Kâzim Möçüyeve*, *Said Şahmurzayev*, *İsa Karaketov*, *Bert Gurtuyev*, *Davut Baykulov*, *Abdülkerim Batçayev*, *Azret Budayev*, *Kerim Otarov*, *Kaysın Kuliyeve*, *Safar Makitov*, *Osman Hubiyev*, *Halimat Bayramukova*, *Hamzat Kobanov*, *İbrahim Mammeyev*, *İsa Botaşev* ve *Yahya Ahmatov* adlı şairlerin şiirlerine yer verilmiştir. Antolojide yer alan eserlerin neredeyse tamamı sürgün öncesinde kaleme alınmış olan şiirlerden oluşmaktadır. Bunların da ekseriyeti *Lenin*, *Komünist Parti*, *Yeni Sovyet Hayatı* ve İkinci Dünya Savaşı sırasında *Kızıl Ordunun* göstermiş olduğu kahramanlıkları üzerinedir.

Eserde ilk olarak Karaçay-Malkar yazılı edebiyatının öncüsü olarak kabul edilen *Kâzim Möçüyeve*’in (1859-1945) sürgün öncesinde kaleme almış olduğu *Lenin*, *Tüzlük* (Doğruluk), *Ölüm Kelir* (Ölüm Gelir), *Soltan-Hamit*, *İgi Söz* (İyi Söz) ve daha pek çok şiirine yer verilmiştir (CB, 1956, s. 4-18). Yine Sovyet dönemi öncesinde yetişmiş olan *Said Şahmurzayev*’in de (1886-1975) *Lenin*, *Cüz Cıllanı Biz Küreşdik* (Yüzyıllarca Biz Mücadele Ettik) ve *Soldatın Sözü* (Askerin Sözü) gibi Sovyet rejimini öven tarzdaki şiirlerine yer verilmiştir (CB, 1956, s. 21-23). Antolojide ilk Karaçay-Malkar Sovyet şairi olma unvanına haiz *İsa Karaketov*’un (1900-1942) kaleme almış olduğu *Tavla* (Dağlar) başlıklı şiirine özellikle yer verildiği dikkat çekmektedir. Şair bu eserini sürgünden çok önce 1928 yılında kaleme almıştır. Ayrıca kendisi de II. Dünya Savaşı sırasında cepheye Kızıl Ordu saflarında Almanlara karşı savaşırken hayatını kaybetmiştir. Oldukça uzun olan bu eserde genel olarak dağların yüceliğinden ve güzelliğinden bahsedilirken, şiirin son mısralarında yer alan *temiz ve berrak pınarlar, gürül gürül çağlayan şelaleler* ve *kıvrıla kıvrıla süzülen ırmaklar* gibi tabiat tasvirlerinden sonra bu şiirin söz konusu antolojiye niçin özellikle konulduğu son üç dörtlükte daha iyi anlaşılmaktadır (CB, 1956, s. 26-29):

Güzel ırmaklar! Nerelerden çıkıyorsunuz?
Böyle aceyle nerelere gidiyorsunuz?
Bizim atamız soğuk buzlar, bulutlardır
Kaynağımız taşlı, ağaçlı yurtlardır

*Ariuv svola! Ne cerleden çıgasız?
Guzabalab kalaylağa barasız?
Bizni atabız svouk kürtle, bulutla
Çıkğanıvız taşlı, ağaçlı curtla*

Biz yol alıyoruz vadilere, ovalara
 Hediye veriyoruz şehirlere, köylere
 Sonra yokuş aşağı denizlere iniyoruz
 Hüzünlenerik mezarımıza giriyoruz
 Bir zaman sonra çıkıp kefenden
 Biz kurtularak gemilerin dibinden
 Bulut olup gökyüzüne çıkıyoruz
 Geri dönüp bu dağlara konuyoruz.

*Biz col salıb özenlege, tüzlege
 Tiğim ete şaharlaga, ellege
 Eniş sürem teññizlege kelebiz
 Mıdah bolub obabızga kirebiz
 Bir zamanda ayırılıb kebenden
 Biz kutulub kemeleni tübünden
 Bulut bolub havalaga çıgabız
 Kaytıb kelib bu tavlaga konabız.*

Anlaşılabacağı üzere eserde engin ve yüce dağların zirvelerindeki buzların erimesiyle ve gökyüzündeki bulutların yağmur olup yağmasıyla teşekkül eden pınar, şelale ve ırmaklar aslında Karaçay-Malkar Türklerini; yüce dağlar, kayalıklar ve ormanlarla kaplı yerler de Kafkasya'yı temsil etmektedir. Söz konusu bu pınar ve şelalelerden beslenen ırmaklar kıvrıla kıvrıla muhtelif yerlerden geçerek denize dökülmekte ve nihayete ermektedirler. Ancak bu durum elbette onlar için nihai bir yok oluş değildir. Çünkü onlar adeta mahşer zamanı kefenlerinden sıyrılarak mezarlarından çıkacak mevtalar gibi tekrar canlanarak bulut olacak ve ata yurtlarındaki yüce dağların zirvelerine konacaklardır. Şair eserinin bu son mısralarında gerçekten de tabiatın işleyişinin güzelliğini betimlemekten başka bir maksat gütmemektedir. Ancak antolojiyi hazırlayanlar (muhtemelen şaire ve eserlerine büyük bir sevgi ve hayranlık duyan *Kaysın Kuliyeu*) bu şiiri o dönemde sürgün hayatı yaşayan Karaçay-Malkar halkına yaşadıkları bütün bu zorluk ve eziyetlere rağmen sabırlı olmalarını ve elbet bir gün ata yurtları Kafkasya'ya dönecekleri mesajını vermek için esere dahil etmişlerdir.

Antolojide Sovyet ideolojisinin bayraktar şairlerinden biri olan *Bert Gurtuyev*'in (1910-2001) Sovyet rejimini öven *Mamurlık Üçün* (Mutlu Bir Hayat İçin), II. Dünya Savaşı sırasında cephede savaşan Sovyet askerlerine moral vermek amacıyla kaleme alınan *Savgala* (Hediyeler) başlıklı şiiri (CB, 1956, s. 31-35) ile Sovyet dönemi Karaçay-Malkar edebiyatında *Devrim Şairi* unvanıyla tesmiye edilen *Davut Baykulov*'un (1902-1942) *Tavlu Kızını Cırı* (Dağlı Kızın Türküsü) başlıklı şiirine de yer verilmiştir. Bu ikinci şiirde Sovyet rejimi öncesindeki sislerle kaplanmış ay misali Karaçay kızlarının çileli hayatı tasvir edilmekte ve bilâhare Sovyet rejimi geldikten sonra berrak gökyüzünde parlayan bir güneş gibi ışık saçtıkları anlatılmaktadır (CB, 1956, s. 39-41). Antolojide Sovyet rejiminin bir başka bayraktar şairi *Azret Budayev*'in (1915-1942) şiirlerine de yer verilmiştir. Kendisi 1942 yılında Komünist Parti Çerek Bölgesi Şubesi Başkanlığı yaptığı sırada Almanlar tarafından tutuklanarak idam edilmiştir. Şairin *Oktyabryatla* (Bolşevikler), *Leninçi Komsomol* (Leninci Genç Komünistler), *Leninni Colunda* (Lenin Yolunda) ve *Kızıl Asker* (Kızıl Ordu) gibi Sovyetik şiirlerinin yanı sıra tabiat unsurlarını da ihtiva eden ve günlük hayatın bazı kesitlerini yansıtan *Biçençi Cıym* (Ot Biçici Grup), *Horladıla* (Yendiler), *Kışha Coluguv* (Kışı Karşılama) başlıklı şiirlerine de yer verilmiştir (CB, 1956, s. 48-55).

Antolojide Sovyet dönemi Karaçay-Malkar şiirinin en güçlü temsilcilerinden biri olan *Kerim Otarov*'un (1912-1974) sadece *Partizan Kabırla* (Direnişçilerin Mezarları) ve

*Sabiy Şuyohlarım*a (Çocuk Dostlarıma) başlıklı iki uzun şiirine yer verilmiştir (CB, 1956, s. 57-90). Ancak şairin aynı yıl *Colla* (Yollar) adında müstakil bir şiir kitabı daha yayınlanmıştır. Bu eser Karaçay-Malkar Türklerinin sürgünde iken yayınlanmış ilk müstakil edebî eseri olması bakımından ayrıca bir önem arz etmektedir. Ekseriyetle Sovyetik temalı şiirlerin yer aldığı bu eser *Nasıbnı Cırı* (Mutluluğun Türküsü), *Sınav* (Tecrübe) ve *Şuyohluk Sözü* (Dostluk Sözü) şeklinde üç ana bölüme ayrılmıştır. En fazla şiirin yer aldığı eserin ikinci bölümünde; Rus literatüründe *Büyük Vatanseverlik Savaşı* şeklinde tabir edilen İkinci Dünya Savaşı teması işlenmiştir. Şairin 1941-1944 yılları arasında bu temayla ilgili kaleme aldığı şiirleri arasında *Biz Horlarbız* (Biz Kazanırız), *Ant* (Yemin), *Sen Bizge Bağalısa* (Sen Bizim İçin Değerlisin), *Ahır Tilek* (Son Dilek), *Atakanı Allında* (Hücum Öncesinde) ve *Kızıl Asker* (Kızıl Ordu) gibi Almanları sert bir şekilde eleştiren ve Sovyet askerlerinin kahramanlığını öven coşkulu eserlerin yanı sıra *Küygen Cer* (Yanan Yer), *Avur Uruşdan Arıb* (Ağır Savaştan Yorulup), *Emmenni Tob Ok Üzgendi* (Meşe Ağacını Top Mermisi Koparmış), *Ak Kayınçık* (Küçük Ak Kayın Ağacı), *Küygen Orus Elle* (Yanan Rus Köyleri) ve *Kanadı Sıñnan Kuş* (Kanadı Kırılan Kuş) gibi savaşın getirdiği felâket ve acıları yansıtan eserler de yer almaktadır (Otarov, 1956, s. 59-215). Şair söz konusu bu savaş temalı şiirlerinde bir taraftan Sovyet ordusunun kahramanlıklarını ve düşmana karşı kazanılan zaferlerini yüceltirken, bir taraftan da bu zaferlerin elde edilmesinde Karaçay-Malkar Türklerinin de pay sahibi olduğunu dolaylı şekilde bildiren bazı göndermeler yapmaktadır. Şair bununla Sovyet yönetiminin suçlamalarına karşın Karaçay-Malkar Türklerinin Sovyet ordusu saflarında düşmana karşı kahramanca savaştığını ve dolayısıyla halkının vatan haini olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Şair yine bazı şiirlerinde üstü kapalı olarak halkının haksız yere sürgün edildiğini ve elbet bir gün bu yanlıştan geri döneceğini ifade etmektedir. Meselâ *Zaman* başlıklı şiirinde yer alan şu mısralarıyla halkına yapılan bu zulmün zamanı gelince adaletin pençesinden kurtulamayacağını söylemektedir (Otarov, 1956, s. 175):

Sen bilmezsin hileyi, düzgün yaparsın işini	<i>Sen bilmeyse közbaonu, tüz etese işiñi</i>
Dünyada keskin hüküm verendir zaman	<i>Duniyanı katı südüüsü zaman</i>
Senin hükmünle karşılaşmaktan kurtulamaz	<i>Seni südüüne tübemey kutulallık tüyüldü</i>
Yeryüzünde yaşayan tek bir insan.	<i>Cerni üsünde çaşagan adam.</i>

Şair sürgün döneminde iken halkının çileli sürgün hayatını açık bir şekilde yansıtan şiirler de kaleme almıştır. Ancak o dönemde yayınlanması mümkün olmadığı için şairin bu tür şiirleri ancak 1990 yılında *Zamanı Avazı* (Zamanın Sesi) adlı eserinde yayınlanabilmiştir. Eserin *Zurnukla Kaytırla* (Turnalar Dönerler) başlıklı bölümünde verilen sürgün temalı şiirlerde şair halkının haksız yere sürgün edildiğini, düzenin hep böyle devam etmeyeceğini, halkının masum olduğu gerçeğinin bir gün mutlaka ortaya çıkacağını ve önünde sonunda adaletin mutlaka yerine geleceğini söylemekte; sürgünde çile çeken halkını sabretmeye ve birlik olmaya davet etmektedir. Şair bazı şiirlerinde de halkına bu zulmü reva gören Sovyet idarecilerini açık ve sert bir üslupla eleştirmektedir (Otarov, 1990, s. 3-103).

Çaşavubuznu Bayrağı (Hayatımızın Bayrağı) adlı şiir antolojisinde eserlerine yer verilen bir başka önemli isim ileride Sovyetler Birliği çapında ve bilâhare dünyaca ünlü bir şair haline gelecek olan *Kaysın Kuliyev*'dir (1917-1985). Ana diline olduğu kadar Rusçaya da çok iyi derecede vakıf olan şair 1938 yılında Sovyet Yazar ve Şairler Birliğine kabul edilmiştir. Bu arada kendisi *Boris Pasternak*, *Konstantin Simonov* ve *Aleksandr Fadeyev* gibi dönemin önde gelen Sovyet yazar ve şairleriyle de yakın dostluklar kurmuştur. Kaysın Kuliyev bir müddet sonra II. Dünya Savaşının başlaması üzerine Kızıl Ordu'ya yazılarak cepheye gitmiştir. Ancak savaş sırasında ağır bir şekilde yaralanmış ve uzun bir süre tedavi görmüştür. Şair hastanede tedavisi tamamlanıp taburcu olduktan sonra halkının sürgün edildiğini öğrenmiş; Sovyet yetkililerinin kendisine sunduğu birtakım ayrıcalık ve imkânları reddederek halkıyla birlikte olmayı tercih etmiş ve Kırgızistan'a sürgün gitmiştir. Şair bu dönemde kendisinin edebî faaliyetlerine ve eserlerinin yayınlanmasına yasak getirildiği için daha ziyade Kırgız şair ve yazarlarının eserlerini Rusçaya tercüme etmekle meşgul olmuştur. Bu arada edebiyat sahasına yeni girmiş olan genç *Cengiz Aytmatov*'un hikâyelerini Rusçaya tercüme edip yayınlamak suretiyle onun ileride dünyaca meşhur bir yazar olmasının kapılarını da açmıştır (Gurtulanı, 2002, s. 11-12).

Kaysın Kuliyev'in sürgün döneminde Karaçay-Malkar Türkçesiyle kaleme aldığı şiirlerinin yayınlandığı tek eser *Çaşavubuzu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı) adlı şiir antolojisidir. Bazı kaynaklarda şairin Kırgız Türkçesiyle yayınlanan *Mamırlıknı Makamları* (muhtemelen Kırgız Türkçesiyle *Tıncıtık Irları*; Huzur Melodileri, Frunze, 1956) adlı bir şiir kitabının varlığından bahsedilmekteyse de eserin muhtevasıyla ilgili hiçbir bilgi verilmemektedir (MLİO, 1978, s. 239, 443). *Çaşavubuzu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı) adlı şiir antolojisini hazırlayan kısmında *Safar Makitov*'un ismi geçmekle birlikte aslında bu eseri hazırlayıp yayınlayan Kaysın Kuliyev'dir. Muhtemelen antolojinin ismine Kaysın Kuliyev'in *Çaşavubuznu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı) adlı şiirinin başlığının konulması da bu yüzdendir. Antolojide yer alan şaire ait eserler arasında; Sovyet rejimine övgü ve bağlılık temasını ihtiva eden *Çaşavubuznu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı), *Partiyaga* (Komünist Partiyeye), *Tuvgan Kıralıma* (Doğduğum Vatanıma) gibi şiirlerin yanı sıra II. Dünya Savaşından sonra yaşanan sıkıntılar; barışın güzelliği ve bereketi gibi temaları işleyen *Sen Borçuñu Tolturduñ* (Sen Borcunu Ödedin), *Açık Söz* ve *Sabanla Şuvuldaydıla* (Ekinler Uğulduyor) başlıklı şiirleri; sürgün edildikleri yerlerdeki halklarla dostluk ve kardeşlik temasının işlendiği *Kazah Üyde* (Kazak Evinde) ve *İssi-Kölnü Cırı* (Issık-Köl'ün Türküsü) başlıklı şiirleri; aşk ve sevgi teması üzerine *Süymeklik* (Aşk), *Kızga* (Sevgiliye), *Tişiruvoga* (Kadına), *Süymeklik Cırı* (Aşk Türküsü), *Süyeme Seni* (Seviyorum Seni) başlıklı şiirleri; vatana hasret ve dönme umudu temasını işleyen *Okuvçuma* (Okuyucuma), *Ana Til* (Ana Dili), *Anama* (Anneme), *Çaşıma* (Oğluma), *Küz Artı* (Güz Sonu) ve *Örlev* (Tırmanış) başlıklı şiirleri bulunmaktadır (CB, 1956, s. 92-132).

Kaysın Kuliyev de aynı Kerim Otarov gibi sosyalist ideolojiye yürekten inanan, Lenin'e ve Sovyet rejimine sadakatle bağlı bir şairdir. Kendisi de bunu muhtelif şiirlerinde açıkça ifade etmektedir. Şairin 1955 yılında kaleme aldığı ve antolojiye isim

olarak verilen *Caşavubuznu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı) başlıklı şiirinde V. Lenin'in kendisi için bir *hayat ülküsü* olduğu dile getirilmektedir (CB, 1956, s. 94):

Lenin'in adını söylediğimizde	<i>Leninni atın aythanıbizlay</i>
Güneş doğuyor evimizin içine	<i>Kün tiyedi üyübüzünü içine</i>
Dağlı sürülerini otlatmış öylece	<i>Tavlu sürüvün kütgendi alay</i>
Dua ederek Lenin'in devrimine	<i>Algış ete Leninni işine</i>
Zor zamanda ah anam demek	<i>Kıyın sagatda oy anam degenni</i>
Yerine biz Lenin demişiz	<i>Ornuna biz Lenin degenbiz</i>
Kuş kanadı sesli adını Lenin'in	<i>Kuş kanat tavuşlu atın Leninni</i>
Hayatımıza bayrak yapmışız.	<i>Caşavubuzga bayrak etgenbiz.</i>

Şair antolojide yer alan eserlerinin hiçbirinde halkının haksız yere sürgün edilmesini açık bir şekilde ifade etmemektedir. Ancak II. Dünya Savaşıyla ilgili şiirlerinde halkının savaşta kahramanca savaşarak Sovyet vatanı için canını feda ettiğini sık sık vurgulamaktadır. Şair burada üstü kapalı da olsa Sovyet vatanı için nice canlar feda eden halkının vatan haini olmadığını ima etmektedir. Şair bazı şiirlerinde savaş sırasında bazı imtiyazlı kesimlerin evlerinde rahatça uyurken, halkına mensup pek çok askerin Sovyet ordusu saflarında düşmana karşı kahramanca savaştığını ve zaferin öyle kolay kazanılmadığını vurgularken, imtiyazlı kesimi de sert bir şekilde eleştirmektedir. Kerim Otarov'a ithafen yazmış olduğu *Sen Borçuñu Tolturduñ* (Sen Borcunu Ödedin) başlıklı şiirinde savaşın cephede kahramanca can veren Sovyet askerleri tarafından kazanıldığı halde zafer kutlamasını başkalarının yaptığını söylerken bir nevi halkına yapılan haksızlığı da dile getirmektedir (CB, 1956, s. 100):

Biz savaşta mermilerin altında giderken	<i>Biz uruş okla tübünde barganda</i>
Şu kendilerini geride tutup gizlenenler	<i>Ol keslerin artha saklab bukganla</i>
Bize gülümsemesinler, biz düşmandan	<i>Bizge ışarmasınla, biz duşmandan</i>
Zaferi söküp aldığımızda! Hilekârlar!	<i>Horlavnu tartıb alsak! Hıyłaçıla!</i>
Hazır yemeğe oturmasını bilenler	<i>Hazır ařha olturuvnu bilgenle</i>
Bizden el sıkışmayı beklemesinler	<i>Bizden kol berivnü saklamasınla</i>
Yatakta kadın sıcaklığını tercih edenler	<i>Katın cılvounda kalırğa süygenle</i>
Bu taş gibi sözlerimi üstlerine alsınlar!	<i>Bu taş kibik sözlerimi alsınla!</i>

Şair bazı şiirlerinde halkına sabırlı olmayı telkin ederek elbet bir gün ata yurda döneleceği mesajını vermektedir. Meselâ *Okuvçuma* (Okuyucuma) başlıklı şiirinde zulüm ve zorluktan bunalmış halkının gönlünü ferahlatmaya ve moral vermeye çalışmaktadır (CB, 1956, s. 92-93):

Okuyucum şiirime yer ver evinde	<i>Okuvçum nazmuma cer ber üyüünde</i>
Belki yarar mutlu, sıkıntılı gününde	<i>Kaydam, carar kuvanç, carsuv küününde</i>
Kim bilir zor gününde ferahlatır	<i>Kim bileği ol kıyın kün capsarır</i>
Yüreğine bir faydası olabilir.	<i>Cüregiñe asuv bolurğa bolur.</i>

Şair 1951 yılında kaleme aldığı *Küz Artı* (Güz Sonu) başlıklı şiirinde ise halkının ata yurduna dönüş ümitlerini beslemekte ve onların mücadele azmini canlı tutmaya çalışmaktadır. Şair eserinde hâli hazırda 'soğuk bir kış mevsimini' yaşayan halkının karşılaştığı zor şartlara karşı mücadele ederek hayatta kalmak suretiyle en sonunda 'yaz mevsimini' mutlaka göreceğini söylemektedir (CB, 1956, s. 111-112):

Ağaçların yeşilliğini yaz	<i>Terekleni köklüğün cay</i>
Berberinde alıp götürmüş	<i>Birgesine alıb ketgendi</i>
Günlerin uzunluğunu da	<i>Künleni uzunlugun da</i>
Bırakmayıp yanında götürmüş	<i>Koymay birgesine eltgendi</i>
Hayatta kalanlara yine gelir yaz	<i>Savlaga entda kelir cay</i>
Kavun, elma kokusuyla	<i>Huvan, alma iyis bla</i>
Yağmurlar buğdaylara	<i>Cavunları budaylaga</i>
Orman göllerine yağarlar.	<i>Ağaç küllege cavarla.</i>

Çaşavubuznu Bayrağı (Hayatımızın Bayrağı) adlı şiir antolojisinin editörü **Safar Makitov** da (1917-2013) İkinci Dünya Savaşına katılan şairlerden biridir. Savaş sırasında gösterdiği kahramanlıkları sebebiyle Sovyet yönetimi tarafından on dört madalya ile ödüllendirilmiştir. Kendisi savaş öncesinde Moskova'daki Komünist Partinin Gazetecilik kurslarına devam etmiş; savaş sonrasında sürgün gittiği Kırgızistan'da Eğitim Enstitüsü Tarih Bölümünden mezun olmuştur. Şairin söz konusu antolojide; Bolşevik ihtilalini konu alan *Oktyabr* (Ekim), II. Dünya Savaşı arifesinde bütün Sovyet halkını savaş için seferberliğe çağıran *Borçluma Curtuma* (Borçluyum Yurduma), savaş felâketini anlatan *Uruşnu Atı Kurusun* (Savaşın Adı Yok Olsun) başlıklı şiirlerinin yanı sıra; Bolşevik ihtilali sonrasında 1918-1922 yılları arasında Bolşevikler ile Menşevikler arasında cereyan eden iç savaşını konu alan *Atlarigiz Unutulmazla* (Adlarınız Unutulmaz) başlıklı bir şiiri mevcuttur (CB, 1956, s. 134-152).

Çaşavubuznu Bayrağı (Hayatımızın Bayrağı) adlı şiir antolojisinde bilâhare nesir alanında büyük şöhret kazanmış olan **Osman Hubiyev**'in (1918-2000) bazı şiirlerine de yer verilmiştir. Bunlar da sürgün öncesinde kaleme alınan ve daha önce de yayınlanmış olan; Ukrayna'nın Alman işgalinden kurtarılmasını ve Sovyet ordusunun kahramanlıklarını anlatan marş niteliğindeki *Alga* (İleri); Sovyet vatanını savunmak üzere cepheye gitmek üzere yola çıkan bir asker ile onu uğurlamaya gelen sevgilisinin diyaloglarını işleyen *Kanlı Künde Kanatım* (Kanlı Günde Kanadım); Sovyet rejimi ve Lenin'in övüldüğü *Bizni Curt* (Bizim Vatan) ve *Çaş Tölü* (Genç Kuşak) başlıklı şiirleridir (CB, 1956, s. 154-160).

II. Dünya Savaşı gazilerinden **Hamzat Kobanov** (1916-1998) sürgün döneminde gerçekleştirilen edebî faaliyetler sırasında ismi öne çıkan önemli şairlerden biridir. Nitekim kendisi o dönemde yayınlanan az sayıdaki şiir antolojilerinden olan *Ciltinle* (Kıvılcımlar, Alma-Ata, 1957) ve *Taza Cürekdən* (Saf Yürekten, Frunze, 1957) adlı eserleri hazırlayıp yayınlayan kişidir. Şairin *Çaşavubuznu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı) adlı antolojide de birkaç şiirine yer verilmiştir. Bunlar sırasıyla; çocuklara yönelik kaleme alınan *Kızçık bla Culduzçuk* (Küçük Kız ile Yıldızcık) ve *Temir Kuş*

(Demir Kuş) başlıklı şiirleri ile SSCB'nin Hindistan'la dostluk ilişkisini konu alan *Eki Terek* (İki Ağaç) başlıklı şiirleridir (CB, 1956, s. 169-172). Şairin 1956 yılında kaleme aldığı *Eki Terek* (İki Ağaç) başlıklı şiirinde; 1955 yılında dönemin SSCB'nin Genel Sekreteri *Nikita Hruşçev* ile Başbakanı *Nikolay Bulganin*'in Hindistan'a resmî ziyarette bulunmaları ve bu vesileyle dünyaya barış mesajı vermeleri konu edilmektedir. Şair bu eserini Hindistan'ın ilk başbakanı olan *Pandit Cevahirlal Nehru*'ya (1889-1964) selâm göndermek suretiyle tamamlamaktadır (CB, 1956, s. 171).

Herhalde Büyük Vatan Savaşına 'katılmayan' az sayıda şairden biri olan *İsa Botaşev* (1925-1991) savaş döneminde Komünist Partisinin bölgedeki muhtelif şubelerinde propagandist ve eğitimci olarak çalışmıştır. Kendisi sürgün döneminde şiir türünde eserler vermişse de sürgünden sonra daha ziyade tiyatro oyunları yazmakla meşgul olmuştur (Sarbaşeva, 2020, s. 285-286). Şairin sürgün döneminde kaleme aldığı bazı şiirleri *Çaşavubuznu Bayrağı* (Hayatımızın Bayrağı) adlı antolojide de yer almıştır (CB, 1956, s. 179-198). Ancak kendisi 1957 yılında *Cüregimden Cırlayma* (Yüreğimden Nağmeler) isimli bir de müstakil şiir kitabı yayınlama başarısını göstermiştir. Antolojide yer alan şiirler ile müstakil şiir kitabında yer alan şiirler hemen hemen aynıdır. Her iki eserde de ilk önce şairin Sovyet rejimine methiye tarzındaki şiirlerine yer verilmiştir. Bilâhare şairin epeyce bir yekûn tutan 'Büyük Vatan Savaşı'na dair kaleme aldığı eserleri arasında; Almanların Kafkasya'yı işgali sırasında partizan (sivil direniş) kuvvetleri saflarında Almanlara karşı savaşırken can veren gençlere ithafen *Eki Partizanga* (İki Partizana) başlıklı şiiri ile Büyük Vatan Savaşının efsane kahramanlarından biri olan *Aleksandr Matrosov*'a (Başkurt asıllıdır; asıl ismi *Şakircan Yunusoviç Muhammedcanov*, 1924-1943) ithafen kaleme alınan *Partiyani Caşına* (Partinin Oğluna) başlıklı şiiri dikkat çekmektedir. Ayrıca savaş sırasında büyük kahramanlıklar gösteren Sovyet hava kuvvetleri pilotu Malkarlı *Alim Baysoltanov*'a (1919-1943) ithafen *Sovyet Soyuznu Cigiti Baysoltanov Alimni Cırı* (Sovyetler Birliği Kahramanı Baysoltanov Alim'in Türküsü) başlıklı bir methiye şiiri mevcuttur (Botaşev, 1957, s. 39, 47, 51). Şair bütün bu savaş kahramanlığı temalı eserleriyle aslında halkına yöneltilen 'vatana ihanet' suçlamalarını boşa çıkarmaya çalışmaktadır. Bunun dışında şairin sürgün hayatı yaşadığı Kırgızistan'ın başkenti Frunze (bugünkü Bişkek) şehrine ithafen 1955 yılında kaleme aldığı *Frunze Şaharga* (Frunze Şehrine) başlıklı şiiri dikkat çekmektedir. Şair bu eserinde sürgün hayatı sırasında halkına maddî ve manevî desteğini esirgemeyen Kırgız Türklerine şükran duygularını dile getirmektedir (Botaşev, 1957, s. 51).

Sürgün döneminde yapılan bir diğer önemli edebî faaliyet 1957 yılında Frunze'de yayınlanan *Birge Cırlayık* (Birlikte Şarkı Söyleyelim) adlı şiir antolojisidir. Bu eser 28 Temmuz-11 Ağustos 1957 tarihleri arasında Moskova'da düzenlenen 6. *Dünya Gençlik ve Öğrenci Festivali* için hazırlanmıştır. Eser dört ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde adı geçen festivale ithafen kaleme alınmış marşlar, ikinci bölümde şiirler, üçüncü bölümde piyesler ve dördüncü bölümde Karaçay-Malkar halk danslarının icrasına dair ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Esere dâhil edilen şiirlerin büyük çoğunluğunu Sovyet rejimi, komünist parti, barış ve huzur, halkların kardeşliği ve dostluğu gibi temalar ihtiva etmektedir. Bu şiir antolojisi *İzmail Rahayev* (1919-2005)

tarafından hazırlanarak yayınlanmıştır. Kendisi savaş sırasında Kabardey-Balkar Özerk Cumhuriyeti devlet tiyatrosunda aktörlük ve idarecilik görevlerinin yanı sıra savaşla ilgili olarak tiyatro, film, radyo programları üreterek kitle iletişim araçları vasıtasıyla Sovyet hükümeti adına propaganda faaliyetleri yürütmüştür. Kırgızistan'a sürgün edildikten sonra 1944-1957 yılları arasında Kırgızistan'daki Rus Devlet Drama Tiyatrosunun başrol oyuncusu ve Kırgız Devlet Opera ve Bale Tiyatrosunun müdürlüğünü yapmıştır. Adı geçen antolojide İsmail Rahayev'in Karaçay-Malkar halk türkülerinin esinlenerek hazırladığı *Malkar Festival Marşı* ile *Bürokrat ve Sözü Tatlı Cüreği Katı* (Sözü Tatlı Yüreği Katı) başlıklı piyesleri yer almaktadır (BC, 1957, s. 3-6, 57-59, 85-102).

Müteakiben adı geçen antolojide sırasıyla *Canakayıt Zalihanov'un Lenin, Partiyayı XX-çı Syezdine* (Komünist Partinin 20. Kongresine); *Bert Gurtuyev'in Malkar Marşı*; *Osman Hubiyev'in Partiya* (Komünist Parti); *Hacı-Musa Kuliyeov'in Festivalga* (Gençlik Festivaline); *Abdülkerim Baykulov'un Moskva* (Moskova) başlıklı marş niteliğindeki şiirlerine yer verilmiştir (BC, 1957, s. 13-14, 16-17, 18-19, 20-25, 27). Bu dönemde ortaya koymuş olduğu edebî faaliyetleriyle ismi öne çıkan *Canakayıt Zalihanov'un* (1917-1995) eserlerinden biraz bahsetmek gerekir. Kendisi sürgün döneminde *Süygen Curtum* (Sevgili Yurdum, Frunze, 1957) adıyla müstakil bir şiir kitabı yayınlama başarısını göstermiştir. Şair sürgün öncesinde Komünist Partisi Çerik Bölge Komitesi Başkanlığı görevini yürütmüş, savaş sırasında da Kuzey Kafkasya bölgesini işgal eden Nazi Alman askerlerine karşı partizan (direniş) müfrezelerinden birine komuta etmiştir. Bilâhare 8 Mart 1944 tarihinde halkıyla beraber Kırgızistan'a sürgün gitmiştir. Burada kendisine nispeten iyi şartlar sunulmuş; Kırgız Devlet Yayınevinde müdür yardımcılığı ve bilâhare Kırgızistan Bakanlar Kurulu yazı işleri müdürlüğü gibi üst düzey makamlarda görev yapmıştır (Musukalanı, 2012, s. 8). Şairin yukarıda adı geçen eserinde sürgün öncesi ve sonrası kaleme aldığı şiirler yer almaktadır. Eserin ilk kısımlarında 'batmayacak güneşimiz' şeklinde övgülerin bulunduğu *Lenin Atabız* (Lenin Babamız), *Öhtem Kızıl Asker* (Yüce Kızıl Ordu) ve *Oktyabr* (Ekim) gibi Sovyetik temalı şiirler yer almaktadır. Eserde şairin 1946 yılında, yani sürgünden birkaç yıl sonra kaleme aldığı *Tansık Bolama* (Özlüyorum) başlıklı şiirinde yurduna duyduğu özlem dile getirilmektedir (Zalihanov, 1957, s. 72):

Selam sana selam, benim öz yurdum	<i>Salam sañña salam, meni tuvgan elim</i>
Görmeye hasretim, kederlidir genç gönlüm	<i>Körürge tansık bolama, mıdahdı çaş kölüm</i>
Özlüyorum yürekten, başı karlı dağlarını	<i>Tansıklayma cürekden, ak baş tavlarını</i>
Görkemli ağaçlarını, soğuk ırmaklarını	<i>Subay tereklerini, suvuk suvarını</i>
Hatırımdadır, dağların güney yamacında	<i>Esimdedi, gevelü künlümlede</i>
Koyun sürülerinin durup yayılması	<i>Koy sürüoleni tohtab keñ cayılğanı</i>
Taşlı yollarda atların koşarken kıvılcım çıkarması	<i>Taşlı tav collada at ayaknı ot çakğanı</i>
Boz kayalıklardan berrak suların akması.	<i>Kök kayaladan suvnu ağarıb ağanı.</i>

Birge Cırlayık (Birlikte Şarkı Söyleyelim) adlı antolojide eserlerine yer verilen bir diğer önemli şair *Tanzila Zumakulova'*dır (1934). Kendisi henüz çocuk yaşta iken

ailesiyle birlikte Kırgızistan'a sürgün gitmiştir. Şairin gençlik festivaline ithafen kaleme aldığı *Alğışlayma Festivalni* (Kutluyorum Festivali) başlıklı şiirinin yanı sıra *Ordenli Kırgızstanña* (Ödüllü Kırgızistan'a), *Armiyada Caşlaga* (Ordudaki Gençlere) ve *Traktorçu Caşını Süyeme* (Traktörcü Genci Seviyorum) başlıklı şiirlerine de yer verilmiştir (BC, 1957, s. 28-32). Şairin, Komünist Partinin direktiflerini fazlasıyla yerine getiren Kırgızistan yönetiminin *Lenin Nişanı* ile ödüllendirilmesinden bahisle kaleme aldığı *Ordenli Kırgızstanña* (Ödüllü Kırgızistan'a) başlıklı şiirinde Kırgız Türklerinin çalışkanlığı övülmektedir (BC, 1957, s. 29-30).

Antolojide *Halimat Bayramukova*'nın *Leninni Pamyatnigi* (Lenin'in Anıtı) ve *Ayt* (Söyle) başlıklı iki şiirine yer verilmiştir. Şair ilk şiirinde bir eli yukarıda ve belirli bir yönü işaret eden Lenin anıtından bahisle çıkılan komünizm yolundan asla geri dönülmeyeceğini dile getirirken; ikinci şiirinde ise birtakım yetersizlikleri olduğu bahanesiyle karısını boşayıp başka bir kadınla evlenmeye heveslenen bir adamı eleştirmektedir (BC, 1957, s. 33-35). Müteakiben *Hamzat Kobanov*'un 1950'li yılların ortalarında SSCB'nin gündemini yansıtan *TU 104* ve *Süvets Kanal* (Süveyş Kanalı) başlıklı oldukça enteresan şiirlerine yer verilmiştir. Şairin *TU 104* başlıklı şiiri 1955 yılında Rus uçak mühendisi *Andrey Tupolev* tarafından üretilen Sovyet yapımı dar gövdeli *TU 104* isimli jet yolcu uçağı hakkındadır (BC, 1957, s. 36-37). Şair *Süvets Kanal* (Süveyş Kanalı) başlıklı şiirinde ise 1956 yılında *Cemal Abdül Nasır*'ın liderliğindeki Mısır'ın İngiliz ve Fransız şirketlerinin yönetiminde bulunan Süveyş Kanalı'nı millileştirmesini konu almaktadır. Mısır'ın bu teşebbüsü üzerine İngiltere ve Fransa askerî bir harekâtla Süveyş Kanalı'nı tekrar ele geçirmiş, fakat ABD'nin uyarısı ve bilhassa SSCB'nin tehditleri üzerine geri çekilerek Süveyş Kanalı'nı Mısır yönetimine bırakmak zorunda kalmışlardır. Şair bütün bu gelişmeleri eserinde üstü kapalı da olsa SSCB'nin bir zaferi olarak dile getirmektedir (BC, 1957, s. 37-38).

Antolojide savaş sırasında büyük kahramanlıklar gösteren, savaş sona erdikten sonra ise *J. Stalin* tarafından 25 yıl süreyle *Gulag çalışma kamplarına* sürgün edilmek suretiyle 'ödüllendirilen' *Adilgeriy Sottayev*'in (1910-1977) şiirlerine de yer verilmiştir. Kendisi savaş zamanında 1941-1945 yılları arasında büyük kahramanlıklar göstermiş ve daha savaş devam ederken ikisi Stalingrad ve Berlin muharebeleri olmak üzere üç cesaret madalyasıyla taltif edilmiştir. Zafer sonrasında halkının sürgün edildiğini öğrenen Adilgeriy Sottayev de ordudan ayrılarak Kırgızistan'a sürgün edilen akrabalarının yanına gitmiştir. Bilâhare sürgünde iken kısa bir süre sonra *J. Stalin*'e halkının sürgün edilmesini kınayan bir mektup yazma cesaretini göstermiştir. Bunun üzerine derhal mahkemeye çıkarılarak kendisine 25 yıl sürgün cezası verilmiş ve Gulag çalışma kamplarının en kuzeyinde bulunan Verhoyansk bölgesindeki Batagay köyüne gönderilmiştir. Adilgeriy Sottayev çalışma kamplarında çok ağır şartlarda altı yılını doldurmuşken 1953 yılında *J. Stalin*'in ölmesi üzerine Kırgızistan Sovyet mahkemesi de söz konusu bu ceza kararını iptal etmiştir. Böylelikle Adilgeriy Sottayev de Kırgızistan'a geri dönmüş ve bir müddet öğretmenlik işiyle meşgul olmuştur. Sürgünden döndükten sonra bazı yüksek mevkilerde görev yapmıştır (Haciyeva, 2019, s. 188-189). Antolojide Adilgeriy Sottayev'in *Pionerni Cırı* (Liderin Türküsü), *Otlıçnikni Atından* (Başarılı Öğrenciye İthafen), *Kayt* (Dön) ve *Kara Kaşçık* (Kara Kaşlı) başlıklı

şairlerine yer verilmiştir (BC, 1957, s. 45-47). Şair *Pionerni Cırı* (Liderin Türküsü) başlıklı şiirinde muhtemelen sürgün dönüşü arifesinde herhangi bir pürüz çıkmasına meydan vermemek için Sovyet rejimine olan bağlılığını vurgulamaktadır (BC, 1957, s. 45).

Antolojide bir başka asker kökenli şair *Tahir Kobanov*'un (1918-1993) *Batır Bol* (Cesur Ol), *Suratçıga* (Ressama) ve *Tavlu Tango* (Dağlı Tango) başlıklı şiirlerine yer verilmiştir (BC, 1957, s. 48-50). Şair 1941 yılında kaleme aldığı *Batır Bol* (Cesur Ol) başlıklı eserinde bir genç kızın ağzından Sovyet gençlerini düşmana karşı vatan topraklarını savunmaları için cepheye gitmelerini teşvik etmektedir. Ancak söz konusu bu 'teşvik' (yani propaganda) maksatlı şiirde şairin biraz ölçüyü kaçırdığı müşahede edilmektedir (BC, 1957, s. 48):

Sevgilimden daha çok severim seni	<i>Süygenimden da bek süyerme seni</i>
Yaralandığın haberini işitirsem	<i>Caralı boldu deb eşitsem</i>
Kalbim sevinçle dolar benim	<i>Cüregim kuvançdan tollukdu meni</i>
Zaferle döndüm diye gelirsen.	<i>Horlab kaythanma deb cetseñ.</i>

Sürgün döneminde gerçekleştirilen edebî faaliyetler bakımından ismi ön plana çıkan *Hamzat Kobanov*'dan (1916-1998) yukarıda kısaca bahsetmiştik. Kendisi eserlerinde işlediği konularla dikkat çeken, oldukça kabiliyetli ve ileride Karaçay-Malkar edebiyatının sembol isimlerinden biri olmaya aday şairlerden biridir. Ancak bazı talihsizlikler sebebiyle edebiyat sahasında parlayan yıldızı aniden sönüvermiştir. Sürgün öncesinde bir müddet öğretmenlik yapmış, bilâhare *Kolhoznaya Jizn* (Kolhoz Hayatı) ve *Kızıl Karaçay* gazetelerinde çalışmıştır. 1940 yılında Kızıl Orduya yazılarak Büyük Vatanseverlik Savaşına katılmış ve cephede ağır bir şekilde yaralanarak 1941 yılında ordudan terhis edilmiştir. Bilâhare memleketine döndükten sonra birkaç yıl öğretmenlik mesleğine ve edebî faaliyetlerine devam eden şair 2 Kasım 1943 tarihinde halkıyla birlikte Kırgızistan'a sürgüne gitmiştir. Kendisi sürgün döneminde iken birkaç şiir antolojisi yayınlamak suretiyle ölmeye yüz tutmuş Karaçay-Malkar edebiyatını yeniden canlandırmak için büyük çaba sarf etmiştir. Sürgün dönüşünde Karaçay edebiyatının yeniden kurulması çalışmalarında aktif rol oynayan Hamzat Kobanov bu arada o dönemde Karaçay edebiyatının gözde ismi haline gelen *Halimat Bayramukova* ile evlenmişse de bu evlilik fazla uzun ömürlü olmamıştır. Hamzat Kobanov eşinden ayrıldıktan sonra, Halimat Bayramukova'nın o dönemde Karaçay edebiyatının 'yöneticisi' konumuna gelmiş olmasından dolayı yurdunu terk ederek Kabardey-Malkar Cumhuriyetine yerleşmek mecburiyetinde kalmıştır. Hamzat Kobanov burada bir müddet öğretmenlik yapmış ve daha sonra *Kommunizmge Col* (Komünizm Yolu) gazetesinde çalışmıştır. Şair hayatının bu döneminde edebî faaliyetlerini hiç aksatmadan devam ettirmiş ve epeyce de bir eser ortaya koymuştur. Ancak *Kaysın Kuliyeve* ve *Kerim Otarov* gibi kendisiyle aynı dönemin meşhur Malkar şairlerinin gölgesinde kalmış ve hak ettiği halde hiçbir zaman edebiyat sahasında ön saflara geçememiştir. Şairin bazı eserleri de birtakım engeller sebebiyle yayınlanmamıştır. Netice itibarıyla Hamzat Kobanov başlangıçta Karaçay edebiyatının parlayan yıldızlarından biri olarak boy göstermiş ise de bilâhare muhtelif sebeplerden ötürü şairin edebî kariyeri orta hallice seyrederek öylece sonlanmıştır (Kagıylanı, 2001, s. 4).

Hamzat Kobanov'un sürgün dönemindeki edebî faaliyetlerinden bahsedecek olursak; kendisi ilk olarak 1957 yılında Kırgızistan'ın Frunze (bugünkü Bişkek) şehrinde *Taza Cürekdən* (Saf Yürekten) adlı şiir antolojisini hazırlayıp yayınlamıştır. Antolojide yer alan eserlerin ekseriyeti Komünist Parti, Lenin, Sovyet rejimi ve Sovyet vatanı, Kızıl Ordu ve Büyük Vatanseverlik Savaşı gibi temaları ihtiva etmektedir. Bunun dışında; Sovyet rejimi öncesindeki eski hayat tarzının olumsuzlukları, yeni Sovyet hayatı ve bu hayatın güzellikleri, gelişmişlik ve refah düzeyi ile aşk temalı şiirler de yer almaktadır. Antolojide eserlerine yer verilen şairler arasında *Halimat Bayramukova*, *Abdülkerim Baykulov*, *Osman Hubiyev*, *Hamzat Kobanov* ve *Azret Ebzeyev* gibi nispeten edebî faaliyetler bakımından epeyce bir yol almış şairler bulunmaktadır. Bunun dışında *Tahir Kobanov*, *Nazir Hubiyev*, *Umar İjayev* ve *Asker Koçkarov* gibi edebiyat sahasına yeni girmiş olan genç şairlerin eserlerine de yer verilmiştir. Bu antolojinin dikkat çeken bir başka özelliği ise sadece Karaçaylı şairlerin eserlerine yer verilmiş olmasıdır. O güne kadar Malkarlı şairler tarafından çıkarılan şiir antolojilerinde Karaçaylı şairlerin eserlerine de yer verilmek suretiyle sürgün döneminde bir ortak Karaçay-Malkar edebiyatı tesis edilmeye çalışılırken, Hamzat Kobanov'un hazırlayıp yayınladığı bu antolojiyle Malkarlı şairlerin başlattığı bu güzel gelenek bozulmuştur. Ayrıca söz konusu bu üç yüz sayfalık şiir antolojisinin neredeyse yarından fazlası sadece birkaç şairin eserlerine ayrılmıştır.

Antolojide ilk olarak *Halimat Bayramukova*'nın (1917-1996) şiirlerine yer verilmiştir ki bunlar da antolojinin neredeyse üçte birini teşkil etmektedir. Halimat Bayramukova çağdaş Karaçay-Malkar edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gerek şiir ve gerekse nesir sahasında pek çok kıymetli eseri mevcuttur. Yazarın 1939 yılında yayınlanan *Eki Cürekdən* (İki Yürek) adlı piyesi bütün Sovyetler Birliği çapında bir ilgi görünce aynı yıl kendisi başvurmadığı halde Sovyet Şair ve Yazarlar Birliğine asil üye olarak dahil edilmiştir. Şair sürgün öncesinde hem *Komsomol (Komünist Gençlik) Teşkilatı* ve hem de *Sovyet Karaçay Yazar ve Şairler Teşkilatı* başkanlıkları görevlerini yürütmüştür. İkinci Dünya Savaşının başlaması üzerine gönüllü olarak Kızıl Orduya yazılmış ve sıcak çarpışmaların yaşandığı cephelerde hemşire olarak görev yapmıştır. Sürgün gittiği Kırgızistan'da muhtelif okullarda öğretmenlik mesleğine devam etmiştir. Sürgün dönüşünde kendisi Sovyet Karaçay edebiyatının yeniden teşkil edilmesi çalışmalarında oldukça etkili ve yetkili bir konuma yükseltilmiştir. Komünist Partiye üye olması şartıyla *Maksim Gorki Edebiyat Enstitüsünde* yüksek tahsil görmek üzere Moskova'ya davet edilmiş ve bilâhare 1964 yılında bu enstitüden mezun olmuştur. Tekrar memleketine döndükten sonra *Karaçay-Çerkes Devlet Kitap Yayınevinin* başına getirilmiş, on yıldan fazla bir süre de *Karaçay-Çerkes Şair ve Yazarlar Birliği* başkanlığını yürütmüştür (Adiloğlu, 2005, s. 83-85).

Halimat Bayramukova'nın *Taza Cürekdən* (Saf Yürekten) adlı şiir antolojisinde yer alan ve muhtelif konuları ihtiva eden şiirlerinden bazılarının başlıkları; *Partiyaga Büsürev* (Komünist Partiye Şükran), *Oktyabr* (Ekim), *Leninni Pamyatniği* (Lenin'in Anıtı), *Bizni Tölü* (Bizim Kuşak), *Zoya Kosmodemyanskaya*, *Tözüv Cokdu* (Sabır Kalmadı), *Caññız Terek* (Yalnız Ağaç), *Şirinni Farhadha Pismosu* (Şirin'in Ferhat'a Mektubu) şeklindedir (TC, 1957, s. 4-98). Şairin söz konusu bu şiirlerinden Lenin, Komünist Parti ve Sovyet

rejimini öven tarzda kaleme aldığı eserlerinden bazıları daha önce yukarıda bahsi geçen şiir antolojilerinde de yayınlanmıştır. Şairin bundan başka dikkati çeken eserlerinden biri 1956 yılında kaleme aldığı *Bizni Tölü* (Bizim Kuşak) başlıklı şiiridir. Şair bu eserinde kendisi de dahil *otuz yaş kuşağı* bütün Karaçaylıların Sovyet vatanını düşmana karşı savunmak için savaşta kahramanca çarpıştığını ve pek çok kişinin bu uğurda canını feda ettiğini dile getirmek suretiyle üstü kapalı olarak kendilerine yöneltilen vatan hainliği suçlamasını eleştirmektedir (TC, 1957, s. 19-20):

Ülkemize can vermek için	<i>Kralıbizga can salır üçün</i>
Esirgemedik biz canımızı	<i>Ayamaganbiz biz canubıznu</i>
İşte bu sebepten görüyorsun bugün	<i>Ma ol sebebden körese bugün</i>
Sağlam bir sütun gibi durduğumuzu	<i>Kadama kibik turganıbiznu</i>
Bir kişi bile kalmadan bizim kuşak	<i>Bir adam kalmay, ma bizni tölü</i>
Düşmana karşı ellerine silah aldılar	<i>Cavlağa karşı savut aldıla</i>
Lenin'in mücadelesiyle alınan ülkenin	<i>Lenin küreşde algan kralnu</i>
Bir karış toprağını vermeden korudular.	<i>Bir eli cerin bermey sakladıla.</i>

Şairin 1943 yılında kaleme aldığı *Zoya Kosmodemyanskaya* başlıklı şiirinde; Sovyet edebiyatının en fazla işlenen konularından biri olan *Kahraman Sovyet Kadını* temasının sembol ismi Zoya Kosmodemyanskaya'nın Alman askerleri tarafından işkence edilerek idam edilmesi anlatılmaktadır (TC, 1957, s. 24-27). Halimat Bayramukova'dan önce Karaçaylı şairlerden *Davut Baykulov*'un da bu temayla ilgili *Zoya* (1942) adlı uzunca bir şiiri yayınlanmıştır (Karalanı-Borlaklanı, 1984, s. 15). Halimat Bayramukova'nın *Zoya Kosmedemyanskaya* başlıklı şiirinden başka yine buna benzer temayı ihtiva eden *Zalihat* (1963) adında bir de poeması (manzum hikâyesi) mevcuttur. Bu eserde *Karaçaylı Zoya Kosmedemyanskaya* şeklinde anılan *Zalihat Erikgenova* adında genç bir Karaçaylı kadının Almanlar tarafından işkence edilerek öldürülmesi anlatılmaktadır (Bayramuklanı, 1963, s. 108).

Antolojide Karaçay Sovyet şiirinin klasik temsilcilerinden biri olan *Abdülkerim Baykulov*'un (1912-1988) şiirlerine de yer verilmiştir. Kendisi aynı zamanda meşhur Karaçaylı şair *Davut Baykulov*'un da kardeşidir. Sürgünden önce Sovyet rejimini halka benimsetmek amacıyla profesyonel propagandist olarak çalışmıştır. Ağabeyi Davut Baykulov'un savaş sırasında hayatını kaybetmesi üzerine bu sefer kendisi de orduya yazılarak savaşa katılmış, cephede savaşırken ağır yaralanmış ve iki gözünü kaybetmiştir. Antolojide yer alan *Lenin*, *Meni Halkım* (Benim Halkım), *Unutma*, *İşge Karnaşlarım* (Çalışalım Kardeşlerim), *Kurç Atım* (Çelik Atım), *Tıññılagız* (Dinleyin), *Zor Uruşnu Cuklatayık* (Savaş Felâketini Söndürelim), *Kimnikidi?* (Kiminki?), *Moskva* (Moskova), *Segizinçi Mart* (Sekiz Mart) ve *Kolhoz Çaşav Tülmüdü* (Kolhoz Hayat Değil mi?) gibi Sovyetik temalı şiirlerinin yanı sıra *Ordenli Kazahstan* (Ödüllü Kazakistan), *Pahta-Aral* (Maktaaral) ve *Frunze* gibi Karaçay-Malkarlıların sürgünde yaşadıkları yerlere methiye türünde şiirleri de mevcuttur. Şair *Ordenli Kazahstan* (Ödüllü Kazakistan) başlıklı şiirinde Kazakistan'ı kendi öz yurdu gibi sevdiğini dile getirmektedir (TC, 1957, s. 101-138, 108). Şair yine Kırgızistan'ın başkenti *Frunze*

(Bişkek) şehri için de benzer duygular içerisinde. Şair bu son şiirinde tabiat unsurlarından da faydalanmak suretiyle Frunze şehrinin güzelliklerini tasvir etmektedir (TC, 1957, s. 113).

Antolojide *Osman Hubiyev*'in (1918-2000) eserlerine de yer verilmiştir. Osman Hubiyev de kendi arzusuyla Büyük Vatanseverlik Savaşına katılan şairlerdendir. 1944 yılında cereyan eden bir çarpışma sırasında ağır şekilde yaralanmış, tedavisi yapıldıktan sonra ordudan terhis edilmiş ve bilâhare sürgün edilen halkının yanına gönderilmiştir. Osman Hubiyev'in sürgün döneminde yayınlanan bu antolojide *Kimdi Teli?* (Kimdir Deli?), *Cürek* (Yürek), *Kızını İynarı* (Kızın Manisi) ve *Ala-Tav* (Aladağ) başlıklı dört şiirine yer verilmiştir (TC, 1957, s. 141-152). Şairin bu eserleri arasında 1956 yılında kaleme aldığı *Ala-Tav* (Aladağ) başlıklı şiiri diğerlerine göre biraz daha dikkat çekmektedir. Şair bu eserinde halkının sürgün edildiği yerleri; Kazakistan ve Kırgızistan sınırlarını kapsayan Çu bozkırını, bölgedeki ırmakları ve Tanrı dağlarının bir uzantısı olan Aladağ'ı tasvir etmektedir (TC, 1957, s. 151-152).

Antolojinin hazırlayıcısı olan *Hamzat Kobanov*'un *Urlaňňan Caşçık* (Kaçırılan Çocuk), *Külbulgavuç* (Kül Karıştırıcı), *Atacurt Uruşnu Cırı* (Vatan Savaşının Türküsü), *Tembotnu Sıbzıgısı* (Tembot'un Kavalı), *Akrod Cırıla* (Akrostiş Şiirler), *Geyneden* (Heine'den) başlıklı şiirleri yer almaktadır. Bunlardan *Urlaňňan Caşçık* (Kaçırılan Çocuk) ve *Külbulgavuç* (Kül Karıştırıcı) başlıklı eserler Sovyetik temaları ihtiva eden ve 'poema' şeklinde adlandırılan epeyce uzun şiirlerdir. 1945 yılında kaleme alınan *Atacurt Uruşnu Cırı* (Vatan Savaşının Türküsü) başlıklı şiirde Büyük Vatanseverlik Savaşından bahisle Sovyet askerlerinin kahramanlıkları sıralanmakta ve nihayetinde Berlin'in en yüksek yerine Sovyet bayrağının dikilmek suretiyle 'Büyük Zafer'in bütün dünyaya ilan edildiği dile getirilmektedir. *Tembotnu Sıbzıgısı* (Tembot'un Kavalı) başlıklı eserde Sovyet dönemi öncesi hayat ile Sovyet döneminde teşkil edilen yeni kolhoz hayatı mukayese edilmektedir. Buna göre yaşlı Tembot'un kavalı eskiden kederli ve hüznü dolu türküleri terennüm ederken, Sovyet rejimin gelmesinden sonra tesis edilen kolhoz hayatının neşeli ve mutluluk türkülerini terennüm etmektedir. Şair son olarak *Geyneden* (Heine'den) başlıklı eserinde ise Alman düşünürü, yazar ve şair *Christian Johann Heinrich Heine*'nin (1797-1856) fikirlerinden esinlenerek kaleme aldığı duygu ve düşüncelerini dile getirmektedir (TC, 1957, s. 155-236).

Taza Cürekden (Saf Yürekten) isimli antolojide *Azret Ebzeyev*'in (1910-1971) daha önceki antolojilerde yer alan şiirleri de dahil edilmek suretiyle epeyce bir eserine yer verilmiştir (TC, 1957, s. 239-268). Şairin bu antolojideki eserleri arasında klasik Sovyetik temalı şiirlerinin yanı sıra aşk ve tabiat temalı şiirleri de mevcuttur. Bunların arasında tabiat unsurlarının mecazî olarak kullanıldığı *Caz Keledi* (Bahar Geliyor) başlıklı şiiri dikkat çekmektedir. Şair bu eserinde Karaçay-Malkar Türklerinin sürgün dönemini 'soğuk ve karanlık bir kış mevsimine' benzetmekte, halkının türlü zorluklara maruz kaldığı bu çileli ve kederli 'kış günlerinin' pek yakında sona ererek ata yurtlarına geri döneceği 'bahar günlerini' gökyüzünde uçan kırlangıçlarla müjdelemektedir (TC, 1957, s. 259):

Kırlangıçlar geri dönerek	<i>Karılgaçla ızlarına kayıta</i>
Yeniden yuvalarını yapıyorlar	<i>Caññıdan uyala etedile</i>
Baharın türkülerini söyleyerek	<i>Caznı cırların ayta</i>
Uçarak geçip gidiyorlar	<i>Uçub arı beri ötedile</i>
Kutlamasını yapmak için baharın	<i>Kuvançın etib caznı biz</i>
Müjdeli haberi almaya geldik	<i>Süyümçü haparga kelgenbiz</i>
Bahar geliyor az bir zaman kaldı	<i>Caz keledi kışha cetib</i>
Kışı ezip katı soğuğu yumuşattı.	<i>Kışnı tebleb, muval etib.</i>

Bu antolojide **Tahir Kobanov**'un (1918-1993) şiirlerine daha fazla yer verildiği müşahede edilmektedir. Şairin önceki antolojilerde de yayınlanan *Batır Bol* (Cesur Ol) ve *Suratçıga* (Ressama) başlıklı şiirleri dışında Sovyet ideolojisini propaganda eden *Lenin*, *Bügün* (Bugün) ve *Birlikde Tirilik* (Birlikte Dirlik) başlıklı şiirleri; doktorların öneminden bahseden *Vraçha* (Doktora) başlıklı şiiri, eğitimle ilgili olarak çocuklara nasihat niteliğinde *Şkolçum* (Öğrencim) başlıklı şiiri ve şairin yıllar sonra çocukluk aşkıyla karşılaşmasını anlatan *Sabiylik Teñime* (Çocukluk Arkadaşıma) başlıklı şiiri yer almaktadır (TC, 1957, s. 271-288). Sovyet dönemi öncesi ve sonrasındaki hayatı mukayese eden *Birlikde Tirilik* (Birlikte Dirlik) başlıklı şiirinde şair 'eski hayat' bağlamında insanların mutsuzluğunu uzun uzun anlatmakta ve Sovyet rejiminin gelmesiyle mutlu insanlardan müteşekkil 'yeni hayat'ın güzelliklerini sıralamaktadır. Eski düzende insanlar yalnız, dağınık, amaçsız ve fakir bir şekilde yaşarken; yeni düzenin gelmesiyle insanlar yüce bir amaç etrafında birleşerek sözde zengin ve müreffeh bir 'Sovyet cenneti'ne kavuşmuşlardır (TC, 1957, s. 282-284).

Antolojide *Nazir Hubiyev*, *Umar İjayevo* ve *Asker Koçkarov* gibi genç şairlerin eserlerine de yer verilmiştir. Bu şairlerin arasında ileride Sovyet dönemi Karaçay-Malkar şiirinin en önemli temsilcilerinden biri haline gelecek olan *Nazir Hubiyev*'den (1934-2020) kısaca bahsetmek gerekir. Aynı zamanda meşhur roman yazarı *Osman Hubiyev*'in de kardeşi olan şair çocuk yaşta iken ailesiyle birlikte Kırgızistan'a sürgün gitmiştir. Şair ilk ve orta öğrenimini Kırgızistan'da tamamlamış, bilâhare sürgün dönüşünde Moskova'daki meşhur Maksim Gorki Edebiyat Enstitüsünde yüksek tahsil görmüştür.

Şair henüz çok genç yaşta şiir yazmaya başlamış, ilk şiirleri 1955 yılından itibaren Kırgızistan'ın muhtelif gazetelerinde yayınlanmıştır. Şairin sürgünden sonraki edebî kariyeri epeyce yükselmiş, Karaçay-Malkar Türkçesiyle ve Rusça pek çok eseri yayınlanmıştır. Şairin antolojide *Ullu Lenin Caşaydı* (Yüce Lenin Yaşıyor), *Sabiyçikge* (Küçük Çocuğa) ve *Tüzlük* (Doğruluk) başlıklı şiirlerine yer verilmiştir (TC, 1957, s. 291-294). Şair 1956 yılında kaleme aldığı *Tüzlük* (Doğruluk) başlıklı eserinde haksız yere sürgün edilen halkının masumiyetini vurgulamakta, hakikatlerin gün yüzüne çıkmasıyla da nihayet adaletin tecelli ettiğini dile getirmektedir (TC, 1957, s. 294):

Açıkta kalsa da masumun ekmeğini	<i>Tüzde kalsa da tüzünü ötmegin</i>
Kurt yemez demiş benim halkım	<i>Börü aşamaz devçüdü halkım</i>
Adalet gösteriyor hürmetini bize	<i>Tüzlük beredi bizge hurmetin</i>
Doğdu işte güneş, geride kaldı gölge.	<i>Tiygendi ma kün, keridi salkın.</i>

Sürgün döneminde gerçekleştirilen son edebî faaliyet yine **Hamzat Kobanov** tarafından 1957 yılında Almatı şehrinde yayınlanan **Ciltinle: Karaçay Cırçaları Küvleri, Nazmuları** (Kıvılcımlar: Karaçay Şairlerin Ağıtları, Şiirleri) adlı şiir antolojisidir. Bu kitabın diğer antolojilere göre en önemli farklı eserde yer alan şiirlerin tematik bir şekilde tasnif edilmiş olmasıdır. Yani bu antolojide yer alan şiirler diğerlerinde olduğu gibi şairlere göre değil de: *Lenin, Partiya, Oktyabr* (Lenin, Komünist Parti, Ekim Devrimi), *Tıñlık em Şohluk* (Barış ve Dostluk), *Atacurt Uruşdan* (Anavatan Savaşına Dair), *Süymeklikden* (Aşka Dair), *Çaşavnu Süy* (Hayatı Sev), *Urunuvdan* (Çalışmaya Dair), *Sabiy Kuvançla* (Çocuk Sevinçleri), *Soluv Közüvde Okurga* (Tatil Zamanında Okumaya Dair), *Eski Adetleden* (Eski Adetlere Dair), *Tavruhla* (Masallar), *Epigrammala*, *Akrod Cırıla* (Kısa Nükteler, Akrostiş Şiirler) ve *Başha Tilleden* (Tercüme) şeklinde ana başlıklar altında hazırlanmış ve eserde sadece *Halimat Bayramukova, Osman Hubiyev, Abdülkerim Baykulov* ve *Hamzat Kobanov*'un eserlerine yer verilmiştir.

Antolojide yer alan şiirlerin büyük çoğunluğu yukarıda detaylıca anlatılan diğer şiir antolojilerinde de yayınlanmış eserlerdir. Mesela *Lenin, Partiya, Oktyabr* (Lenin, Komünist Parti, Ekim Devrimi) başlıklı birinci bölümde yer alan Lenin, Komünist Parti ve Sovyet rejimine övgü tarzındaki şiirlerin (C, 1957, s. 11-40) tamamı önceki şiir antolojilerinde de yayınlanmıştır. Antolojinin *Tıñlık em Şohluk* (Barış ve Dostluk) başlıklı ikinci bölümünde yer alan şiirlerin büyük bir kısmı yine önceki antolojilerde yayınlanmış eserlerdir. Bir kısmı da sürgün öncesinde kaleme alınmış olan eserlerdir (C, 1957, s. 42-62). Antolojinin *Atacurt Uruşdan* (Anavatan Savaşına Dair) başlıklı üçüncü bölümünde yer alan Büyük Vatanseverlik Savaşı temalı şiirlerin bir kısmı sürgün öncesinde, bir kısmı da sürgün sırasında kaleme alınan şiirlerdir (C, 1957, s. 64-114). Bunların da ekseriyeti önceki antolojilerde yayınlanmış eserlerdir. Ancak bu bölümde; *Halimat Bayramukova*'nın diğer antolojilerde yer almayan ve 1944 yılında ilk eşi *Hanefi Tokov*'a ithafen kaleme aldığı *Posılka* (Paket) başlıklı şiiri dikkat çekmektedir. Eserde cepheden gelen bir paketle eşinin ölüm haberini alan şair yüreğinde açılan bu derin yaranın acısını belli etmeyip, güçlü kalmaya ve günlük hayatına devam etmeye çalıştığını dile getirmektedir (C, 1957, s. 98):

Cepheden ben bir paket aldım	<i>Uruş tüzden men bir posılka aldım</i>
Gözlerimi kapayarak onu açtım	<i>Közlerimi karaññı ete için açdım</i>
Kanlı, kurşunla delinmiş gömleği	<i>Kan cugu bolgan, ok teşgen kölekni</i>
Nişanları, madalyaları, bileti	<i>Ordenleni, medallanı, biletni</i>
Gördüğümde nefes alamadım	<i>Körgenimde soluv alalmay kaldım</i>

Bana olan kime oldu şimdi diye	<i>Meññe bolgan kimge boldu endi deb</i>
Oturmuyorum elimi göğsüme koyarak	<i>Olturmayma kolnu koyuñña salıb</i>
Yüreğimdeki yara derin olsa da	<i>Cüregimdegi cara teren bolsa da</i>
Sınıfta önceki gibi ders işliyorum gülümseyerek.	<i>Klasda algınça ders bereme ıñarıb.</i>

Antolojinin *Eski Adetleden* (Eski Adetlere Dair) başlıklı dokuzuncu bölümünde yine **Halimat Bayramukova**'nın 1955 yılında kaleme aldığı *Caññız Terek* (Yalnız Ağaç) başlıklı şiiri diğerlerine göre biraz daha dikkat çekmektedir. Şair eserinde çocukluğunda yaşadığı bir olayı hikâye etmek suretiyle Karaçay Türklerinin İslâm öncesinden kalma birtakım inançlarını mizahî ve alaycı bir üslupla eleştirmektedir. Buna göre Karaçay Türkleri eskiden kutsal saydıkları *Caññız Terek* adında bir ağaca tapınırlar ve ondan birtakım dileklerde bulunurlarmış. Şair çocukluk zamanında bir gün arkadaşlarıyla o civarda oynarken bir kadının çocuk sahibi olmak için bu ağaca adak sunup dilekte bulunduğuna şahit olur. Bilâhare kadın oradan ayrıldıktan sonra onun adak olarak sunduğu börekleri çocuklar alıp kaçarlar ve bir kayanın arkasına saklanırlar. Kadın bir müddet sonra geri gelir ve biraz önce bıraktığı börekleri göremeyince büyük bir sevinçle ağaca dönüp dua eder. Çünkü biraz önce sunduğu adağın kabul gördüğüne ve artık çocuk sahibi olacağına inanmıştır. Çocuklar da kayanın arkasına gizlenmiş halde bir yandan börekleri yemekte, bir yandan da kadını seyrederek kıs kıs gülmektedirler. Şair aradan uzun yıllar geçtikten sonra merak ederek Yalnız Ağaç'ı görmeye gider. Ancak ağacın kabuğu soyulmuş, her tarafı kurumuş ve yalnız gövdesi kalmıştır. Ağaca giden yolun ot ve dikenlerle kaplanmış olmasından ötürü artık bu ağacı kimsenin ziyaret etmediği anlaşılmaktadır. Yani halk eski batıl inançlarını terk etmiş, 'Yalnız Ağaç' gerçekten de 'yalnız' kalmıştır (C, 1957, s. 361-366):

Örenlerin bekçisi büyük Yalnız Ağaç idi	<i>Çavulnu saklavçu ulla Caññız Terek edi</i>
Halkın bazen bu ağaca tapındığı da olurdu	<i>Halk bir-birde terekge tabınurğa kerek edi</i>
Putperestlik zamanlarından bir kalıntıydı	<i>Mecisuv zamanlamı ol bir kölekgesi edi</i>
Cahil insanları iyice aptal eder, ahmaklaştırırdı	<i>Karaññı adamlanı bek ser, tentek ete edi</i>
O günler unutulmuş, geçmişti uzun yıllar	<i>Ol künle unutulub ozgan edile köb cilla</i>
Epeyce uzakta kalmış, gitmiştim yine ben buna	<i>Talaymı tışında turub bargan edim biyagığa</i>
Dalları kırılmış, kabuğu soyulup çıplak kalmıştı	<i>Butakları uvalıb, kımıjası da açılıb</i>
Kökü de kurumuş, yalnız gövdesi kalmıştı	<i>Özegi da kuv bolub, caññız töññegi kalıb</i>
Yalnız Ağaç gerçekten de yalnız kalmıştı	<i>Caññız Terek kerti da kesi caññız kalgan edi</i>
Ziyaret etmiyor hiç kimse, yolunu da ot bürümüştü.	<i>Barmay añña kişi da, colu da hans bolgan edi.</i>

Antolojinin *Başha Tilleden* (Tercümeler) başlıklı on ikinci ve son bölümde; **Halimat Bayramukova**'nın bir Ukrayna halk türküsünden tercüme ettiği *Oyra*, *Kızçık* (Hey, Küçük Kız), Slovakçadan tercüme ettiği *Sürüvöçüçük* (Küçük Çoban), Kazakçadan tercüme ettiği *Süymeklikni Valsi* (Aşkın Valsi), Ali Şir Nevayî'nin Ferhat ile Şirin adlı eserinden tercüme ettiği *Şirinni Farhadha Pismosu* (Şirin'in Ferhat'a Mektubu); **Osman Hubiyev**'in Rusçadan tercüme ettiği *Kerti Teñle* (Gerçek Dostlar), M.İ. Lermontov'dan

tercüme ettiği *Bagastız At* (Değersiz At); *Hamzat Kobanov*'un M.İ. Lermontov'dan tercüme ettiği *Kamış* (Sazlık) ve *Üç Palma* (Üç Palmiye) ile Çeçen şair Nurdin Muzayev'den tercüme ettiği *Aslanbekni Üsünden Söz* (Aslanbek Hakkında Söz) ve *Atanı Üsünden Sağış* (Baba Hakkında Düşünceler) başlıklı eserlere yer verilmiştir (C, 1957, s. 431-454).

SONUÇ

Karaçay-Malkar Türkleri 1943-1957 yılları arasında on dört yıl boyunca çileli bir sürgün hayatı yaşamışlardır. Sürgün döneminde Karaçay-Malkar Türklerine mensup şair ve yazarlara edebî faaliyet yasağı getirilmiş, Karaçay-Malkar Türklerinin yazılı edebiyatı neredeyse yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Komünist Partinin 20. Kongresinde J. Stalin ve icraatlarının açık bir şekilde lânetlenmesiyle başlayan destalinizatsiya (destalinizasyon) süreciyle Sovyetler Birliği çapında kısmî bir serbestlik ortamı doğmuş ve sürgün döneminin son iki yılında Karaçay-Malkar Türklerinin hayatında nispeten bir rahatlama süreci olmuştur. Bu müspet gelişmelere bağlı olarak Karaçay-Malkarlı şair ve yazarlara getirilen edebî faaliyet yasağı da kaldırılmış ve 1956-1957 yılları arasında Kırgızistan ve Kazakistan hükümetlerinin desteğiyle Karaçay-Malkar Türkçesiyle beş şiir antolojisi ile dört müstakil şiir kitabı yayınlanmıştır.

Bu eserlerin hemen hepsi Sovyet rejimine övgü ve bağlılık temasını ihtiva eden şiirlerle başlamaktadır. Elbette Karaçay-Malkar Türklerinin Sovyet rejimi tarafından sürgün edilmeleri ve baskı altına alınarak türlü türlü zorluklara maruz kalmalarına karşın müelliflerin bu tarz şiirleri başlangıçta yadırganabilir. Fakat vatan hainliği ithamıyla sürgün edilen ve bu dönemde neredeyse nüfusunun yarısını kaybeden bir halkın korku, endişe ve tedirginlikle dolu hâletiruhiyesi göz önüne alındığında bu temanın çokça işlenmesinin kabul edilebilir bir durum olduğu müşahede edilmektedir. En çok işlenen temalardan bir diğeri de İkinci Dünya Savaşı sırasında düşmana karşı Sovyet vatanının kahramanca savunulması konusudur. Eserlerde Kızıl Ordu saflarındaki Karaçay-Malkar Türklerine mensup askerlerin savaşta düşmana karşı kahramanca savaşarak Sovyet vatanı için canlarını feda ettiklerini bilhassa vurgulanmaktadır. Bunun sebebi ise o dönemin şartları gereğince eserlerin hiçbirinde 'sürgün' konusunun doğrudan ve açık bir şekilde işlenmesinin sıkıntılı sonuçlar doğuracağı endişesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden eserlerde üstü kapalı olarak Sovyet vatanı için nice canlar feda eden Karaçay-Malkar Türklerinin 'vatan haini' olmadığını ve haksız yere 'sürgün' edildikleri söylenmektedir.

Eserlerde sürgün zamanında halkı sabretmeye ve birlik olmaya davet eden; vatan hasreti ve ata yurda dönüş umudunu besleyen şiirlere de çokça yer verildiği dikkat çekmektedir. Eserlerde halkın karşılaştığı zor günler soğuk bir kış mevsimiyle tasvir edilirken, halkın gösterdiği sabır ve tevekkül neticesinde, güzel bir yaz mevsimiyle buluşacağı günler müjdelenmektedir. Tabiat unsurlarının temsilî olarak kullanıldığı bu tarz şiirler sürgünde halkın mücadele azmini canlı tutmaya yöneliktir. Bunun dışında, Karaçay-Malkar Türklerinin sürgün edildikleri bölgelerdeki yerli halklarla dostluk ve kardeşlik temasını işleyen şiirler de önemli bir yekûn tutmaktadır. Bilhassa Kırgız ve Kazak Türkleri samimi bir kardeşlik duygusuyla, sürgünün başından sonuna kadar

Karaçay-Malkar Türklerine her türlü maddî ve manevî destek ve yardımlarını esirgememişlerdir. Kafkasya seyahatlerim esnasında, çileli sürgün hayatını yaşayan şahısların, Kırgız ve Kazak Türklerini daima minnet ve şükranla andıklarına bizzat şahit olmuşumdur. Hatta Kırgız ve Kazak Türklerinin bu ilgi ve sevgisinden ötürü bir miktar Karaçay-Malkar Türkü ata yurtları Kafkasya'ya dönmelerine izin verildiği hâlde kendi istekleriyle Kırgızistan ve Kazakistan'da kalmayı tercih ederek hayatlarına oralarda devam etmişlerdir. Anlaşılacağı üzere Kırgız ve Kazak Türklerinin söz konusu bu içten kardeşlik sevgisi ve yardımseverlikleri tabii olarak edebî eserlere de yansıtılmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere sürgünde yaşanan zorluk ve sıkıntılar bu dönemde verilen edebî eserlere açık bir şekilde yansıtılamamıştır. Sürgün temasının işlendiği eserler ancak 1980'li yılların sonlarına doğru M. Gorbaçov ile başlayan açıklık ve yeniden yapılanma siyasetine binaen 1990'lı yılların başlarından itibaren verilmeye başlanmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

In this article, the literary activities of the Karachay-Balkar Turks during the last two years of the 14-year long deportation period are discussed. The Soviet administration wrongly accused them of helping the Germans during World War II and deported the Karachay-Balkar Turks from their homeland of the Caucasus to various parts of Central Asia on November 2, 1943, and March 8, 1944. Karachay-Balkar Turks lived in deportation for about 14 years. Only five poetry anthologies and four private poetry books could be published in Karachay-Balkar Turkish in the last two years of the deportation period. In our study, since these literary works are few, they have been dealt with in detail and one by one. Brief information about the lives of poets and writers in literary works is presented, and examples of their poems that attract attention in terms of content are given. In the conclusion part of our study, a thematic evaluation was made to cover all the works. Until now, this issue has not been given much attention. This is the first time that such a comprehensive study is presented here. The content of these literary works in question is significant in reflecting the mood of the Karachay-Balkar Turks, who had great troubles at that time.

Karachay-Balkar Turks lived a life of deportation for fourteen years in various regions of Central Asia, especially Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Uzbekistan, far away from their ancestral homeland of the North Caucasus, between 1943-1957. In this period of deportation, poets and writers belonging to Karachay-Balkar Turks were banned from literary activities. In addition, writers and poets belonging to Russian and other Soviet peoples were prohibited from publishing any books or articles about Karachay-Balkar Turks. As it can be understood, there was a very difficult situation in terms of literary activities during the deportation period. Written literature of Karachay-Balkar Turks almost faced the danger of extinction. After the death of J. Stalin and the coming to power of N. Khrushchev, the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union was held between 14-26 February 1956. At this meeting, J. Stalin and his actions were openly condemned. Thus, the process of destalinizatsiya (destalinization) began. An atmosphere of partial freedom has emerged throughout the Soviet Union. In the last two years of the deportation period, the Karachay-Balkar

Turks relaxed a little. The ban on literary activities imposed on Karachay-Balkar poets and writers was lifted on these positive developments. Between 1956 and 1957, with the support of the governments of Kyrgyzstan and Kazakhstan, five poetry anthologies and four private poetry books were published in Karachay-Balkar Turkish.

Almost all these works begin with poems containing the theme of praise and devotion to the Soviet regime. Of course, although the Karachay-Balkar Turks were the deportation and oppressed by the Soviet regime, they were subjected to all sorts of hardships, but such poems of the authors might seem strange at first. However, considering the mood of a people who were deported with the accusation of treason and lost almost half of its population in this period, full of fear, anxiety, and uneasiness, it is observed that it is acceptable to deal with this theme a lot. The theme of the heroic defense of the Soviet homeland against the enemy during the Second World War is one of the most discussed topics in the works. In their works, the authors especially emphasize that the Karachay-Balkar Turks in the Red Army soldiers fought heroically against the enemy and sacrificed their lives for the Soviet homeland. This is due to the concern that the natural and open treatment of the subject of “deportation” in any of the works, by the conditions of that period, would lead to troublesome results. Instead, the poets implicitly say in their works that the Karachay-Balkar Turks, who sacrificed their lives for the Soviet homeland during the Second World War, were not “traitors” and were unjust “deportation.”

Karachay-Balkar poets and writers invited the people to be patient and united in their works. In addition, they wrote poems that nourished the homesickness and the hope of returning to their homeland. While poets usually describe the difficult days faced by the people with a cold winter season in their works, they herald the days when the people will meet with a beautiful summer season due to their patience, trust, and determination. Such poems, in which some elements of nature are used allegorically, are intended to keep the struggle of the people exposed to various difficulties in deportation alive. Apart from these issues, many poems deal with the theme of friendship and brotherhood with the indigenous peoples of the regions where the Karachay-Balkar Turks were deported. By the way, one thing should be noted here: Kyrgyz and Kazakh Turks, with a sincere sense of brotherhood, helped Karachay-Balkar Turks in every material and spiritual way from the beginning to the end of deportation. During my travels in the Caucasus, I witnessed that people who lived their lives in deportation always remember the Kyrgyz and Kazakh Turks with love and gratitude. Even though some Karachay-Balkar Turks were allowed to return, they preferred to stay in Kyrgyzstan and Kazakhstan of their own accord due to this interest and love of Kyrgyz and Kazakh Turks. As it can be understood, this sincere brotherly love and benevolence of Kyrgyz and Kazakh Turks are naturally reflected in literary works.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muafır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Adiloğlu, A. (2005). *Sovyet döneminde Karaçay-Malkar edebiyatı*. Ankara: Başkent Matbaacılık.
- Aliyev, K. (2005). *V zone edelveysa*. Moskva-Stavropol: Servisşkola.
- Appayeva, C. (2014). *Vozvraşçeniye Balkarskoy i Karaçayevskoy literaturı k jizn v sredney azii. Gori Molçat, No Pomnyat*. (Red. A.İ. Rahayev). Nalçik: İzdatelstvo M. i V. Kotlyarovıh, 47-49.
- Bayramuklanı, F. (1997). *Buşuv kitab. 2-çi kesegi*. Çerkessk: Karaçay-Çerkes Kitab Basması.
- Bayramuklanı, H. (1963). *Zalihat*. Çerkessk: Karaçay-Çerkes Kitab İzdatelstvo.
- BC: Rahayev, İ. (1957). *Birge cırlayık*. Frunze: Kırgız Kıral Basması.
- Botışev, İ. (1957). *Cüregimden cırlayma*. Frunze: Kırgız Kıral Basması.
- C: Kobanlanı, H. (1957). *Ciltinle: Karaçay cırcılanı küvleri, nazmuları*. Alma-Ata: Hudejestvo literaturanı Kazah Kıral Basması.
- CB: Makitov, S. (1956). *Caşavubuznu bayragı*. Frunze: Kırgız Kıral Basması.
- Efendiyev, S. (1996). *Zorluk*. Nalçik: Elbrus Kitab Basma.
- Efendilanı, S. (2012). *Zaliy tuvğanlı 95 cıl: adabiyatıbizda kıyını ulludu. Mingi Tav: Malkar cazıvçulanı suratlav-adabiyat, camavat-sanat jurnalları*. No: 6 (166), Nalçik, 2-7.
- Gurtulanı, S. (2002). *Men tanıgan Kaysın*. Nalçik: Elbrus Kitab Basma.
- Hacilanı, T. (1997). *Köçgünçüle esgertmesi: Cırla bla Nazmula (1943-1957)*. Nalçik: El-Fa.
- Hacıyeva, T. (2019). *Retsenziya na knigu: Adilgeriy Sottayev; Jizn i tvorçestvo: literaturınıy proizvedeniya, stati, pisma A.H. Sottayeva, dokumentı, stati, vospominaniya, oçerki o A.H. Sottayeve (Sost. A.T. Doduyevoy). Rossiskaya Türkologiya*. No: 1-2 (22-23). Moskva: İnstitut Yazıkovaniya RAN, 188-193.
- Kağıylanı, N. (2001). *Keç bizni Hamzat. Karaçay gazet*. 16 May. No: 39 (9380), Çerkessk, 4.
- Karalanı, A. (1984). *Karaçay literatura*. Çerkessk: Stavropol Kitab Basmanı.
- Karalanı, A. (1996). *Karaçay literaturanı istoriyasını oçerki*. Çerkessk: Karaçay-Çerkes Respublikanı Kral Kitab Basması.
- Karayeva, A. (1966). *Oçerk istorii Karaçayevskoy literaturı*. Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- MLİO: Culabov, A.U. (1978). *Malkar literaturanı istoriyasını oçerkleri*. Nalçik: Elbrus Kitab Basma.
- Musukalanı, S. (2012). *Erlikni em süymeklikni üsünden. Mingi Tav: Malkar cazıvçulanı suratlav-adabiyat, camavat-sanat jurnalları*. No: 6 (166), Nalçik, 8-12.
- Otarov, K. (1956). *Colla*. Frunze: Kırgız Kıral Basması.
- Otarov, K. (1990). *Zamannı avazı*. Nalçik: Elbrus Kitab Basma.
- Sarbaşeva, A. (2020). *Traditsii i novatorstvo v tvorçestve İssı Botaşeva. Kavkazologiya*. No: 4. Nalçik: KBGU H.M. Berbekova, 284-293.
- Sabançiyev, H. (2014). *Deportatsiya Balkarskogo naroda i ee posledstviya. Gori Molçat, No Pomnyat*. (Red. A.İ. Rahayev). Nalçik: İzdatelstvo M. i V. Kotlyarovıh, 154-163.
- Şamanov, İ. (1993). *Karaçayevtsı: Viseleniye i vozvraşçeniye materialı i dokumentı*. Çerkessk: İzdatelstvo PUL.
- TC: Kobanlanı H. (1957). *Taza cürekden: Karaçay poetleni cırları bla nazmuları*. Frunze: Kırgız Kıral Basması.
- Tebuyev, R. (1997). *Deportatsiya Karaçayevtsev: dokumentı rasskazıwayut*. Çerkessk: KÇİĞİ.
- Tetuyev, A. (2016). *Zarubajnaya diaspora Karaçayevtsev i Balkartsev: İstoriya i sovremennost*. Nalçik: Peçatny Dvor.
- Toturkullanı, K.M. (1999). *Erkin duniya*. Çerkessk: Karaçay-Çerkes Kral Respublika Kitab Basma.
- Zalihanov, C. (1957). *Süygen curtum*. Frunze: Kırgız Kıral Basması.

ESKİ UYGURCA MAYTRİSİMİT'TE YER ALAN ALINTILI MONOLOG TÜRLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE TYPES OF QUOTED MONOLOGUES IN THE OLD UYGHUR MAITRISIMIT

Muammer ŞEHİTOĞLU * Öz

* Dr., Türkçe Eğitimi,
Bağımsız Araştırmacı,
mshgtl22@gmail.com.
ORCID: 0000-0003-4471-3283
TÜRKİYE

Tarihî olarak yazı dillerindeki edebî ürünler, sözlü dildeki geleneksel anlatım tekniklerini en iyi şekilde kullanmalarının yanı sıra çağdaş anlatı türlerine ait anlatım tekniklerinin de etkili kullanıldığı ürünler olmuşlardır. Türkçenin önemli tarihi dönemlerinden Eski Uygur Türkçesi döneminin dikkat çekici eserlerinden biri olan Maytrisimit adlı eser de anlatım tekniği açısından üst seviye bir edebî eser niteliği göstermektedir. Budist öğretinin kutsal kitabı sayılan eser, çağdaş olan diğer eserlerden farklı olarak "ülüş" şeklinde bölümler hâlinde yazılarak, her bir bölümün sahne şeklinde kabul edildiği bir dram eseri hüviyetindedir. Eserin bölümlerinde, doğrudan konuşma örgüsü unsurlarının yer almadığı metin bölümlerinde çağdaş anlatı türlerinde kullanılan teknikler dikkat çekmektedir. Çalışmada, eserde yer alan alıntılı monologların çağdaş anlatım tekniği bakımından ele alınması; monolog türlerinin, kullanılan monologların işlevlerinin tespit edilmesi ve eser metninin bu yönünün önemine dikkat çekilmesi amaçlanmıştır. Eserde elde edilen bulgulara, alıntılı monologların tarihî süreçteki örnekleri ile karşılaştırıldığında çağdaş anlatım tekniği olarak benzerlikler gösterdiği tespit edilmiş ve aynı dönemde kendisinden sonra kaleme alınmış eserler içinde model olduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Eski Uygurca, Alıntılı monolog,
Maytrisimit

Keywords

Old Uyghur, Quoted monologue,
Maitrisimit

Abstract

Historically, literary products in written languages have been products in which expression techniques belonging to contemporary narrative types are also used effectively, as well as using traditional expression techniques in oral language in the best way. One of the remarkable works of the Old Uyghur Period, one of the important historical periods of Turkish, the work named Maitrisimit also shows the quality of a high-level literary work in terms of expression technique. The work, which is considered to be the holy book of the Buddhist teachings, unlike the other works of the period, is written in chapters in the form of "ülüş" and is a drama piece in which each chapter is accepted as a scene. In the parts of the work, the techniques used in contemporary narrative types in the text parts where there are no direct speech pattern elements have been remarkable. In the study, the quoted monologues in the work are handled in terms of contemporary narrative technique; It is aimed to determine the types of monologues, the functions of the monologues used and to draw attention to the importance of this aspect of the text of the work. In the findings obtained in the work, it was determined that the quoted monologues showed similarities as a contemporary narrative technique when compared with the examples in the historical process, and it was evaluated that it was a model among the works written after him in the same period.

Başvuru/Submitted: 24/11/2021

Kabul/Accepted: 18/02/2022

GİRİŞ

Dilin kendi gelişimi ve değişimi, sözlü dilin dışında yazı dilindeki edebî ürünler aracılığıyla ortaya konur. Dilin söz varlığını oluşturan kavram, kavram işaretleri ve sözcükler yazı dilinin edebî ürünleri ile somut bir biçimde bireye ve topluma sunulur. Bireyin ve toplumun amaçları doğrultusunda gelişen ve değişen ihtiyaçları da yazı dilinin edebî ürünlerinde kullanılan kavram işaretlerinin ifade ettiği kavram alanının genişliği ile anlamlı hâle gelir. Dilin söz varlığındaki kavram işaretleri aynı zamanda yazılı edebî ürünlerin anlatım şeklini, yöntemini ve tekniğini de doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda dile ait edebî ürünlerde seçilen anlatım teknikleri, hem o yazılı eserleri okuyanların zihninde eserin içeriği, üslûbu ve etkileyciliği bakımından onun kalıcılığını artırmakta hem de o eserleri anlatım bakımından üst seviyeye taşıyarak onları ölümsüz kılmaktadır. Öte yandan yazılı edebî ürünler, milletler ve topluluklar için kendi kültürel değerlerinin kuşaktan kuşağa en doğru biçimde aktarılması adına da önemli olmuştur. Öyle ki onlar, ait olduğu kültürün yaşayış, inanış biçimlerini en iyi şekilde yine o kültürün kavram işaretleri ve sözcükleriyle gerçekleştirmektedir. Böylelikle edebî eserde seçilen konu, okuyucunun anlam dünyası ve toplum içindeki konumu, eseri yazan kişinin kültürel algılama dünyası ve düşünce birikimi, anlatım tekniğinin tercih edilmesinde değerli ölçütler olarak kabul edilmektedir. Özellikle eserin yazarının hem eserin kalıcılığı hem de onun okuyucusu için seçeceği anlatım tekniği, eserin var oluşu için hayafidir. Çünkü her eser, onu okuyan kişinin düşünce dünyasında yeniden yazılıp anlamlandırılacaktır.

Türk dilinin tarihî dönemleri düşünüldüğünde, yazılı edebî ürünler bakımından ve diğer milletler ve topluluklarla kültürel etkileşim bakımından yoğun olan dönem, Eski Türkçe Dönemi içinde Uygur Türkçesi dönemi olmuştur. Dönemde ortaya konan eserler, diğer milletler ile yoğun kültürel etkileşim sonucu Çince'den, Toharcadan ve Soğdca'dan Türkçeye uyarlama çeviri yöntemiyle aktarılmıştır. Yapılan aktarmada, o dillerdeki değişik konulara ait terimler, kavram ve kavram işaretleri Türkçe kavram işaretleri ile büyük oranda karşılanmış, karşılanamayan noktada ise, o dillerden ödünçleme yapılmıştır. Örnek olarak; Skr. *śīla* EUT. *kılınc* 'davranış, iş, amel'; Skr. *duḥkha* EUT. *emgek* 'ızdırıp'; Skr. *dhyānapāramitā* EUT. *dyan paramit* 'derin düşünce erdemi'; Skr. *vihara* EUT. *virhar* 'manastır' (Eraslan, 2012, s. 38-39) gibi kavram işaretleri ve sözcükler eser metinlerinde mevcuttur. Döneme ait edebî eserlerde, seçilen anlatım teknikleri de bu bağlamda eserlerin değeri ve kalıcılığı için önemlidir. Dönemin eserlerinin din konularını içermesi ve yoğun biçimde felsefe, ruh bilimi ve toplum bilimi alanının kavram ve terimlerini barındırması, eserlerin sunumunda seçilen anlatım tekniklerini de öne çıkarmıştır. İl Balık kentinde yaşamış olan Piritya Rakşit (Prajnarakşit) ile Kranwazk tarafından yapılan araştırmalar sonucunda 767 yılında uyarlama çeviri yöntemiyle Toharcadan Eski Uygur Türkçesine aktarıldığı; 27 bölümlü (ülüş) olarak sahneye konmak üzere hazırlandığı ve Uygur devlet adamlarından Çutaş Yegen Tutuk'un buyruğuyla istinsah edildiği bilinen (Yasin, 2011, s. 6) *Maytrisimit* adlı eser de anlatım tekniği, içeriği ile Budist öğretinin kutsal kitabı olmasının yanı sıra 8. yy' dan bu yana Türk dili ve edebiyatı için anlatım tekniği bakımından ilk olma niteliğini göstermektedir. Eser, Maitreya Bodhisattva'nın hayat hikâyesini ele almakla

birlikte, yazılı olarak sunulma biçimi ve anlatım tekniği bakımından da dönem adına değerli nitelikler taşımaktadır.

MONOLOG / ALINTILI MONOLOG

Monolog kavramı, tarihî süreçte yazılı edebî ürünlerin ortaya çıktığı Antik Çağ'dan günümüze kadar geçen dönemde değişik biçimlerde tanımlanmış ve ait oldukları tarihî dönemlerin edebî ürünlerinin özellikleri ve nitelikleri açısından ifade edilmiştir. Pavis, monolog için "karakterin kendisinden kendisine olan bir konuşma" tanımını kullanır (Pavis, 1998, s. 218). M. Esslin ise, onu, karakterin düşüncelerini düzene koyduğu ve yeni bir plan kurmaya başladığını okuyucuya ve seyirciye ifade ettiği anlatım biçimi olarak görür ve Hamlet'ten "Ben ne serseri ne kaba bir köleyim" örneğini gösterir (Esslin, 1996, s. 68-69). Aydoğan, monoloğun ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren belirli bir tanımlama içinde kalmayarak geliştiğini vurgulayıp, onun dramatik metinlerde içsel yaşamı sunma özelliği ile karakterize edildiğini vurgular (Aydoğan, 2012, s. 9). Aydemir ise, monoloğun tek başına karakterin (oyun kişinin) gerekçesiz ve nedensiz biçimde konuşmaları olmadığına dikkat çekerek onu, oyun kişinin kendi kendine konuştuğu dramatik söylem biçimi olarak tanımlar (Aydemir, 2010, s. 182). Ayrıca, zamanın dönemin değişkenlerini düşünerek tarihî süreçte monoloğun dramatik metinlerde değişik işlevleri olduğunu ifade eden Aydemir, işlevlerine göre monologları yansıtıcı monolog, *geçiş monoloğu*, *epik monolog*, *lirik monolog ve çatışma veya iç monolog* olarak ayırmakta ve onları; *Yansıtıcı monolog*, Antik tiyatrodan, koronun kalkmasından sonra onun görevini yapmak için oyun kişinin daha önceki olayları ya da eylemi değerlendirdiği, kendi düşüncelerini aktarması; *Geçiş monoloğu*, klasik tragedyada sahnenin boş kalmaması ilkesi gereği giriş çıkışlarda kullanılması; *Epik monolog*, sahnede geçmeyen olayları anlatmak ya da önceki sahnelerde yer alan olayları özetlemek için sergileme amacıyla kullanılması; *Lirik monolog*, yazarın veya oyun kişinin duygularını dile getirmek için kullanılması; *Çatışma / İç monolog*, oyunda eylemi etkileyecek biçimde oyun kişinin iç çatışmasını vermesi şeklinde açıklamaktadır (Akt. Aydemir, 2012). Öte yandan dramatik metinlerde monologlar, *açıklayıcı* (öykü, anlatı); *öğretici* (temayı) ve *ifşa edici* (karakteri) işlevlere sahip olarak okuyucu veya seyirci açısından da hem öykü ve anlatı için hem de karakterlerin zihin analizleri için değerlidir (Aydoğan, 2012, s. 34). Tanımlamalardan hareketle tarihî süreçte monoloğun gösterdiği değişkenliğin onun işlevsel yapısını da ortaya koyduğunu ve dramatik metinler için oyun kişinin veya karakterin kendiliğini yansıtan sözel bir ifade biçimi olduğu görülmektedir. Edebî metnin amacı ve mesajı ile doğrudan ilişkili olarak karakterin duygu düşüncelerinin zaman ve olay örgüsü içinde değerlendirildiği ve değişik boyutlarıyla ifade edildiği monologlar aracılığıyla ortaya çıkmaktadır.

Monoloğun gösterdiği değişimin tarihî süreçteki edebî metinler aracılığıyla takip edilmesi Antik Çağ'da görülmektedir. Antik Yunan dönemine ait ilk monolog örnekleri Euripides'in *Medea* adlı oyununda, kocasının başka bir kadınla evlenmesi üzerine ondan intikam almak için çocuklarını öldüren bir eşin ve annenin hikâyesi anlatılmakta ve Medea karakterinin iç dünyası, sorgulamaları ve kendi kendine ait konuşmaları monologlar şeklinde verilmekte; daha sonraki Rönesans döneminde ise,

Shakespeare'in *Macbeth* ve *Hamlet* eserlerinde karakterlerin varoluş ve iç sorgulamalarını onların iç dünyalarını ve zihinlerini sunma isteğiyle monologlar biçiminde sunulmaktadır. 19.yy'ın gerçekçi akımı içinde, A. Çehov'un *Vanya Dayı* eserinde Tolstoy'un *Anna Karenina*, Strendhal'ın *Kırmızı ve Siyah*, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*, *Suç ve Ceza* gibi dikkat çekici ve önemli eserlerde monolog türü karakterler aracılığıyla etkili kullanılmış; özellikle de *Suç ve Ceza* adlı eserde Raskolnikov karakterinin iç dünyası ve iç çatışmaları monologlarla okuyucuya aktarılmış ve hissettirmeye çalışılmıştır. Post-modern dönemde ise, Fransız oyun yazarı Bernard Marie Koltès eserlerinde ve özellikle de *Roberto Zucco* adlı eserinde monologlar dikkat çekmekte ve yine aynı dönemde W. Wolf'un *Deniz feneri*, *Dalgalar*; W. Faulkner'ın *Ses ve Öfke*; M. Proust'un *Kayıp zamanın izinde* ve J. D. Sallinger'ın *Çavdar tarlasında çocuklar* adlı romanlarında etkili biçimde monologların kullanıldığı görülmektedir (Aydoğan, 2012, s. 5-49; Doğan, 2012, s. 5-6). Türk edebiyatında ise, modern dönemin yazarları; A. Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*; Peyami Safa'nın *Yalnızız*; Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*, *Korkuyu Beklerken*; Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Otel* gibi eserlerinde monologlara yer vermişlerdir.

İnsanın iç dünyası, bilişsel farkındalıkları, zihin gelişimi, düşünce ve hayal dünyasının enginliği, zamanın koşullarına göre ve bireysel olarak yaşadığı sorunların etkisi ve algılarının genişliği ile oluşan psikolojik durumu, kurmaca eserlerde de dikkat çekici biçimde yer almaktadır. Eserleri kaleme alan yazarların düşünce dünyasında kurguladıkları karakterlerin de bu niteliklere göre şekillendiği açıktır. Öyle ki bazen karakterler, dönemin özellikleri içinde monologlar aracılığıyla kendilerini ifade ederken bazen de *Hamlet* ve *Macbeth* de olduğu gibi insanın iç dünyasını geçmişten şimdiye ve geleceğe taşımaktadır. Bu bağlamda monologların türleri de zamanın ögütücü çarkı içinde sözün ve eylemin kalıcılığını artırmak için değerlidir. Böylelikle eser türlerine göre ve işlevlerine göre çeşitlenmiş ve gelişmiş monolog türleri de eserlerin mesajı için yazarlar tarafından önemli görülmüştür. Dorrit Cohn, eserlerde karakterlerin iç ve ruh dünyalarını, onların varoluş kaygılarını farklı bir tanımlama ile monolog türünde ifade eder. Cohn, monoloğu bilincin bir sunum yöntemi olarak görüp onu değişik türleri ile açıklamaya çalışır ve *alıntılı monolog* kavramını öne sürer. Cohn'a (2008) göre *alıntılı monolog*, anlatıcının iç sesinin doğrudan aktarıldığı bölümlerdir (s. 71). Karakterin sözel bilincinin kendi cümleleriyle kesintili veya kesintisiz okuyucuya sunulduğu alıntılı monologda, diğer monologlarda olduğu gibi karakterin karşısında bir kişi yoktur ve karakter en içten biçimde ve maskesiz olarak iç sesini hâkim bakış açısını kullanan anlatıcı aracılığıyla okuyucuya sunar. Karakterin bu sözleri kendi kendine bilincinden geçirerek söylediğini ifade eden Cohn, kurmaca eserde bu sözlerin "*dedi; kendi kendine dedi; düşündü; diye düşündü; şöyle dedi; şöyle düşündü*" gibi eylemler ile ifade edildiğini dile getirir ve cümlelerin içinde kullanılan ünlem ve soru işareti gibi noktalama işaretlerinin de alıntılı monoloğu gösterebileceğini ifade eder (Cohn, 2008, s. 72-73). Bu bağlamda alıntılı monologlarda noktalama işaretlerinin karakterlerin duygu yoğunluğunu ifade etmesi ve okuyucunun algıda seçiciliğini artırarak metne çekmesi açısından önemlidir. Cohn'un ifade ettiği bu monolog türünde, iç / çatışma monologlar, yansıtıcı monologlar da alıntılı monolog içinde ayrıca değerlendirilebilir. Öte yandan, alıntılı monologların kurmaca

eserlerdeki işlevleri de metin bağlamında değerli görülmüştür. Cohn, alıntılı monologların işlevlerini ifade ederken onların hâkim bakış açısıyla, yani yazarlı anlatı biçiminde, üçüncü şahıs kullanılarak aktarılırken karakter ile yazar arasındaki mesafeyi de belirlediklerini ve alıntılı monologlarda mesafenin açıldığını vurgular (Cohn, 2008, s. 87). Bu bağlamda alıntılı monologların karakter ile okuyucuyu arasındaki mesafeyi kısalttığı ve okuyucuyu da eserin içine; karakterin iç dünyasına ve bilincine çektiği açıktır. Aynı zamanda alıntılı monologlar, eserler için karakterlerin zihnindekileri okuyucuya aktarma araçlarıdır. Anlatıcı-karakter; karakter-okuyucu / izleyici arasındaki ilişkiyi düzenleyen alıntılı monologlar, tarihî süreçteki kurmaca metinler aracılığıyla da anlatının geleceğe taşınması ve kalıcılığının artırılması açısından değerlidir.

Alıntılı monolog örnekleri, tarihî süreçte edebî eserlerde değişik dönemlerde görülmektedir. Örneğin; *Dede Korkut Hikâyelerinden Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu* adlı hikâyede, Boğaç Han'ın boğayı yenmek için kafasından geçirdiği düşünceler anlatıcı tarafından şöyle ifade edilir: *oglan fikir eyledi eydür: Bir tama direk ururlar, ol tama tayak olur. Ben bunun altına neye tayak olurum tururum? dedi: Oğlan düşündü: 'Bir çadır direk dikerler, o çadıra destek olur. Ben bunun altına niye destek olup dururum? dedi'* Salur Kazan'ın annesini kurtarmak için mücadele ederken kendisine yardımda bulunma isteyen çoban ile ilgili düşünceleri yine alıntılı monolog ile *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandıği Boy* adlı hikâyede sunulmaktadır: *kazan fikir eyledi, eydür: eger çobanıla varacak olurısam kalın oguz begleri benim başuma kakınç kaharlar çoban bile olmasa kazan kafiri alımazdı derler, dedi : Kazan düşündü: 'Eğer çabanla gidecek olursam güçlü Oğuz beyleri benim başuma kakar, (beni) ayıplarlar: 'Çoban birlikte olmasa Kazan kâfiri yenemezdi' derler' dedi* (Özçelik, 2016, s. 627-645). Daha sonraki dönemde Tanzimat Dönemi yazarlarından Nabizâde Nazım'ın *Sevda* adlı eserinde Fettah'ın bilinç sunumu şöyledir: *Fettah müellifleriyle şairlerinden pek çoğundan bu adem-i itminan emarelerini bulmaktaydı. İntikatta bir kadem daha ileri giderek şurasını düşündü: Her âşığın can verdiği visal-ı manevi ve sûrîden ibaret olması akla muvafık görünmüyor. Eğer feyz, aşkın kendisindeyse âşiklar bu tecelli ile kani olmak lazım gelirdi. O feyzi bir vücutta aramak pek de hulus ve safvet addolunamaz* (Erden ve Şahin, 2021, s. 453). Modern dönemdeki eserlerde alıntılı monolog örnekleri de sıklıkla kullanılan bir anlatım tekniği olmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı eserinde Hayri İrdal'ın eserin giriş bölümündeki Halit Ayaracı ile ilgili olan düşüncelerini kendi kendine ifade etmesi onun zihninden şöyle sunulmuştur: *Kendi kendime yatağında uzun zaman düşündüm: 'Hayri İrdal, dedim, çok şey gördün, geçirdin. Yaşın ancak altmış olduğu hâlde birkaç insanın ömrünü birden yaşadın. Sefaletin, bir köşeye atılmış olmanın her türlü acısını tattın. İkbalin merdivenlerinden çevik ve çâlâk çıktın. Hiçbir zaman ve hiçbir kuvvetin halledemeyeceği meselelerin halloldu. Bütün bunlar hep onun Halit Ayaracı'nın sayesinde oldu. Seni mezbeleden o çekip çıkarttı. Hayatın için, düşüncen ve rahatın için hakiki düşman olan her şeyi ve herkesi o sana dost yaptı...* (Tanpınar, 2008, s. 11). Modern dönemin bireyinin varoluş kaygılarını ve yabancılaşmasını en iyi şekilde ele alan yazarlardan Oğuz Atay'ın *Korkuyu Beklerken* adlı eserindeki *Unutulan* adlı hikâyesinde de alıntılı monolog örnekleri dikkat çekmektedir. Tavan arasına eski kitaplarını aramak için çıkan bir kadının orada eski kocasıyla ilgili resimlere rastlaması ve düşüncelere dalarak kendi kendine yaptığı iç

konuşmalar anlatıcı tarafından şöyle aktarılmaktadır: *Yüksekçe bir yere oturdu, başını ellerinin arasına alıp düşünmeye başladı. Onun da yüzü kim bilir nasıldı? Herhalde ben suçluyum; resim çekilirken değil... belki o sırada haklıydım, muhakkak haklıydım. Çok daha önce... çok daha önce...* (Atay, 2018, s. 29). Yine Vüs'at O. Bener'in hikâyelerinde alıntılı monolog türündeki anlatım tekniği kullanılmıştır. Yazarın *Dost Yaşamamız* adlı eserindeki *Yazgı* adlı hikâyesinde Macit adlı karakterin Fikret adlı karakterin kandırdığı kız yüzünden düştüğü durumu hâkim bakış açısına sahip anlatıcı tarafından alıntılı monolog şeklinde şöyle ifade edilmiştir: *"Yalnız kalınca elektriği söndürdü, karanlıkta biraz daha düşündü: 'Evllyse bu Fikret? Belli olmaz, ne bilirsin elin iç yüzünü? Korkusundan yaptı bu işi. Başından atıverdi. Öyle ya, ne olur ne olmaz. İşimiz de düşüyor herife... Girgin kerata. Ne yapacağı belli olmaz? Dur bakalım hele, anlarız"* (Sevindik, 2014, s. 3).

Dünya edebiyatında ise, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza* adlı eserinde Raskolnikov'un kendi kendine ifade ettiği cümleler alıntılı monolog olarak şöyle ifade edilir: *"Nasıl olurda benim yaptığım şey, bir suç olduğu için onlara bu denli tiksinc görünüyor diyordu kendi kendine..." suç" sözcüğünün anlamı nedir? Benim bilincim yerinde. Hiç kuşku yok tasarlanmış bir cinayet işledim ben... Peki, yasaya tıpatıp uymak için başımı alınız ve bundan söz açmayalım artık..."* (Karacan, 2019, s. 10). Yine W. Wolf'un *Deniz feneri* adlı eserinde de Mrs. Ramsay'ın ressamın yaptığı resimler ile ilgili düşünceleri alıntılı monologlar ile metin içinde sunulmuştur: *Ressamın yanından geçerlerken, belli etmeden bir göz atarak, ama, dedi, asıl büyükannemin zamanında çok zorluklar içinde çalışmışlar; önce kullanacakları renkleri karıştırırlarmış, sonra ezerlermiş, ondan sonra da, kurumaması için üzerine ıslak bezler örterlermiş. Mr. Tansley, anlaşılın adamın yaptığı resmin pek iyi bir şey olmadığını anlatmak istiyor bana, diye düşündü. İnsan böyle mi derdi? Acaba bunu mu demek istemişti? Boyalar dayanıklı değilmiş. İnsan böyle mi derdi? Bunu mu demek istemişti acaba?* (Wolf, 2000, s. 25). Marcel Proust'un *Kayıp Zamanların İzinde I* adlı eserinin giriş bölümünde karakterin zihninden geçen düşünceleri kendi kendine şöyle ifade eder: *"Yönünü tahmin etmeye çalışan, uyuşmuş tarafım, kendisini mesela tepesi sayvanlı, büyük bir yatağa, duvara dönük olarak uzanmış hayal ederdi. Bunun üzerine derhal, "Şu işe bak, annem bana iyi geceler demeye gelmediği halde, uyuyakalmışım sonunda," diye düşünür, yıllar önce ölmüş olan büyükbabamın sayfiyedeki evinde zannederdim kendimi..."* (Proust, 2006, s. 12). Alıntılı monolog örneklerinin hem Türk hem de Dünya edebiyatındaki eserlerde, farklı düşünce akımlarının ve sosyal, psikolojik ve ekonomik koşulların değişikliği ve de kültürel algılamaların farklılığına rağmen tarihî süreçte çağdaş bir anlatım tekniği olarak yazarlar tarafından sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Türk edebiyatı dönemi için de alıntılı monolog tekniğinin değeri bu açılardan önemlidir.

Çalışmada, Türk dili ve edebiyatı için önemli eser olan *Maytrisimit* adlı eserde Dorrit Cohn'un alıntılı monolog kavramına ilişkin metin örnekleri, monolog türleri ve bu monologların işlevleri üzerinde durulacaktır. Bunun yanı sıra eserdeki alıntılı monolog örnekleri karşılaştırmalı olarak tarihî süreçteki diğer örnekleriyle ele alınacak ve değerlendirilecektir. Ayrıca eserin bölümlerine ait yorumlu transliterasyon değerlendirmeleri, çalışmanın yazarı tarafından düzeltme ve katkılar yapılarak Türkiye Türkçesine aktarılmıştır.

MAYTRİSİMİT’TE ALINTILI MONOLOGLARA AİT BULGULAR

Eserde, anlatım tekniği olarak yoğunlukla alıntılı monolog kullanılmıştır. Eserin kutsal kitap olarak sözlü dil ile birlikte kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla geleneksel anlatım tekniklerinin özelliklerini barındırmasının yanı sıra ilahi (hâkim) bakış açısıyla alıntılı monologların kullanılması, eser metninin anlatıcı tarafından karakterin zihnini okuyucuya okutmasını ona sunmasını sağlamıştır. Hâkim bakış açısıyla anlatıcının okuyucu/dinleyici arasında köprü görevi görerek, iletişim bağına güçlendirmesi bu sayede gerçekleştirilir. Böylelikle anlatının aksiyonu diri tutulur; karakter veya karakterlerle de okuyucu/dinleyici arasındaki bağ güçlendirilir. Ayrıca okuyucuya/dinleyiciye karakterlerin durumu ‘olduğu gibi’ aktarılır. Bu bakımdan psikolojik olarak metin içinde karakterlerin nitelikleri ile ilgili seslenme grubu oluşturan kavram işaretleriyle metnin aksiyonunda okuyucu için bir yan belirleme ifadesini oluşturur. Öyle ki; metin içinde Maitreya Bodhisattva için kullanılan “Saygıdeğer”, (ayagka tegimlig) “Asilim” (tözünüm), “Hikmetli” (bilge bilig) gibi ifadeler bu açıdan dikkate değerdir. Kavram işaretlerinin kullanıldığı bölümlerde alıntılı monologlar aracılığıyla anlatı psikolojik bakış açısını destekler nitelikte kullanılmıştır.

Maytrisimit’te, örneklerin genelinde alıntılı monologlar, *sakinç sakıntı, inçe (têp) sakinç sakınur, öp sakınıp, munçulayu sakınu, têt sakınur, têtü körür, sakinç sakıntım* gibi kavram işaretleriyle düşünce/eylem birlikteliği sağlanarak karakterin veya karakterlerin eylemleri, düşüncelerden hareketle biçimlendirilir. Ayrıca biçimlendirme ile bazı örneklerde katharsis etki yapılarak durumu “kavrama, kavrayabilme”; “zihin aydınlanması, iç aydınlama” ile karakterin merkezde yer aldığı bir etki dile getirilir. Metin içindeki ilgili örneklerde Maitreya Bodhisattva’nın değişik ruh durumları iç konuşmayla sunulmuştur. Özellikle acı çeken, ihtiraslarının esiri olmuş canlıları acıma duygusuyla kurtarmak amacını dile getirdiği örneklerde bu durum açıkça görülmektedir. Acıma duygusunun dile getirilmesiyle birlikte Maitreya Bodhisattva’nın kendini Samsâra içindeki canlılar için feda edip onların yanılğularından, bilgisizliklerinden kurtulmalarını isteyerek, duygu yoğunluğunu dile getirirken, diğer yandan canlıları düşünürken kendi içinde daha önce yaptığı eylemlerin derin sorgulamalarına da girmiştir:

ötrü ayagka tegimlig maitri bodis(a)v(a)t ol ok orunta olurup ilkide ertmiş r(a)tnaşiki artad(a)rşda ulatı ögü biliglig burkanların alkamış alkışların öp sakınıp oğlanı yok kim meniñ ögüm kañım kam kadaşım bolmadılar erser alku meniñ edgü öglilerim boltılar.. m(e)n y(e)me olarnıñ ögleri kañları boltum.. antag ogrı boltı yene y(e)me isig özlerinte öñi ödürdüm alkuñıñ karınlag kovuglarında yatdım alkuñıñ sütin emtim antag ogrı boltı ol ok tınl(ı)glarınıñ isig kanların içtim anın amtı alku tınl(ı)glar meniñ yadım ermezler.. ogulta kızta amrag meniñ öz kişilerim erürler.. yana ok ayagka tegimlig bodis(a)v(a)t y(a)rlıkançuçı biligin inçe sakınç sakınur.. amtı meniñ kamağ sansar içinte tolu ulug bedük et’özüm b(e)lgülüg bolzun erdi.. azu sekiz tümen tüü túbüm sayu taluy ögüz osuglug sütler akzun erdi.. ol sütleriniñ küçinte kop kamağ tınl(ı)glarig emgeksiz meniñlig kılayın erdi munçulayu sakınu yana alku sansar içinteki tınl(ı)glarig y(a)rlıkançuçı biliglig kolın koynumta kuça tutar m(e)n têt sakınur anıñ ara artukta artuk biş acun tınl(ı)glar üze isig amrag köñülü turur.

Sonra saygı değer Maitreya Bodhisattva, orada oturup daha önceki Ratnaşiki Skr. Ratnaşikhin (Kalpa'dan önceki 999. Budha; yedi Budha'dan ikincisi) Artadarşı Skr. Arthadarsī (Budha adı) ve yüce Bodhisattva'ların bütün övgülerini, dualarını **düşünerek** ... Benim annem, babam, arkadaşım, dostum olmayan kişi yoktur. Hepsi benim iyi düşüncelim, dostum oldular. Ben de onların anneleri babaları oldum. Öyle zaman geldi ki (onları) hayatlarından ayırdım (öldürdüm). Hepsinin karınlarının içinde yattım. Hepsinin sütünü emdim. Öyle zaman da geldi ki, o canlıların sıcak kanlarını içtim. Onun için, şimdi, bütün canlılar benim (için) yabancı değildir. (Onlar, bana) oğuldan kızdan daha yakın, daha sevimli kişiler oldular. Yine saygı değer Bodhisattva, acıma duygusuyla **şöyle düşünür**: Şimdi, benim bütün Samsāra içindeki büyük vücudum görünür olsun. O vücudum içindeki karnıma bütün beş varlık şeklindeki canlıları sığdırayım. Ve 84.000 kadar saç dibimdeki tüylerden okyanus gibi sütler aksın. O sütlerin kudretiyle bütün canlıları acısız ve mutlu kılayım. Bu şekilde **düşünerek**, yine, bütün Samsāra içindeki canlıları, acıma duygusuyla kolunda, koynunda ve kucağında tutayım **diyerek düşünür**. Onların arasındaki beş varlık şeklindeki canlılara fazlasıyla sıcak, sevimli duygular besler (Klimkeit, Laut & Shimin, 1987, 10. Böl. 1₂₁- 2₂₆: s. 351-352).

Örneklerde dikkat çekici biçimde, *öp sakın-* 'düşün-' eyleminin farklı şekilde önce zarf-fiille alıntılı monoloğa geçişi sağlanmış ve ardından da anlatıcı tarafından geniş zaman kipiyle devam edilmiştir. Farklı olarak görülen bu durum, alıntılı monologların sadece belirli eylemlerin kullanılmasına bağlı olmadığını bazen metin içinde kip değişimleri, fiilimsilerin kullanımı veya tırnak işaretinin kullanımı gibi tekniklerle de ifade edildiğini göstermektedir. Ayrıca ilgili ifadeler, metnin aksiyonunu canlı tuttuğu gibi karakterin duygu yoğunluğunu da belirten niteliktedir.

Öte yandan, bu metin bölümü Maitreya Bodhisattva'nın daha önceki yaptıklarını değerlendirdiği ve kendi düşüncelerini aktarması bakımından da yansıtıcı monolog olarak görülebilecektir. Ayrıca, monoloğun işlevi bakımından ise, karakteri ifşa edici bir işlev taşıdığı da görülmektedir.

ayagka tegimlig maitri bodis(a)v(a)t **sakinç sakınur** örüg amal nirvanta öñi menjülüg menji bultukmaz.. ol y(e)me nirvan menjisi nomta öñi bulgalı bolmaz.. nomug y(e)me burkanlarda öñi tütrüm teriñ nomladaçı bultukmaz.. menjiñ y(e)me burkan kutıña küçlüg küsünlüg köñül öritmişim kut kolmışım bar.. kim m(e)n kamağda öñre d(a)rmaruçi atl(1)g ilig kan erken maitar atl(1)g edgü ögli dyan **sakinç sakıntım** yüz kalp üç asanki edgü kılınçlarım yığılıp tururlar.. laksanavibag atl(1)g edgü kılınçlarım anuk tururlar.. r(a)tñaşiki burkan başın tükülg tümenlig burkanlarda vyakrit alkış bultum.. şakimuni burkantın alku tnl(1)glarıg urunçak tuta tegintim.. alku burkanlar ödünite antag kut koltum..

Saygı değer Maitreya Bodhisattva, **düşünür**: Sakin, huzurlu Nirvāna'dan başka ebedî mutluluk (yeri) bulunmaz. O Nirvāna Saadeti de kanundan, öğretiden başkasında bulunmaz. Öğretiyi de Bodhisattva'lardan başka dikkatli ve derinlemesine öğretecek (kişi) bulunmaz. Benim de Bodhisattva Saadeti'ne güçlü, kudretli gönül vermek isteyişim, arzum ve saadet isteyişim var. Ben her şeyden önce, Darmaruçi adlı

hükümdar Hükümdar'dan önce Maitar adlı iyi düşünceli meditasyonu düşündüm, ona daldım. 100 Kalpa 3 sayısız iyi davranışlarım yığılıp dururular. Ratnaşiki Bodhisattva başta olmak üzere on binlerce, sayısız Bodhisattva'dan Vyakrit (Budha olmak için dua; alın yazısı sunumu) aldım. Şakyamuni Bodhisattva'dan bütün canlıları emanet aldım. Bütün Bodhisattva'lardan zamanında bu şekilde saadet istedim (Klimkeit, Laut & Shimin, 1987, 10. Böl. 226- 317: s. 353-354).

Anlatıcı, Maitreya Bodhisattva'nın sadece Samsāra'daki canlıları kurtarmak için onlara yardım etmek istemediğini ayrıca Nirvāna Saadeti ve onun hangi öğretilerde bulunduğu, nasıl öğrenileceğini de düşündüğünü onun zihninden okuyucuya sunar. Daha sonra ise, canlılar için daha önceden yaptıklarını kendi yapmak istediklerini dile getirir. Bu sayede anlatıcı, okuyucunun da zihninde öğretilere dair yeni sorgulamaları açar ve Maitreya Bodhisattva gibi düşünmesini ve sorgulamasını ister. Böylelikle alıntılı monoloğun öğretici işlevini de ortaya konmaktadır.

inçip y(e)me sekiz tümen yaşl(ı)g tınl(ı)glarınñ ödinte vipaşi atl(ı)g burkan yertinçüde belgürmiş erdi.. yeti tümen yaşta şiki burkan belgürmiş erdi.. altı tümen yaşta vişvabu burkan belgürmiş erdi.. dört tümen yaşta krasunti burkan belgürmiş erdi.. üç tümen yaşta kanakumuni burkan belgürmiş erdi.. iki tümen yaşta kaşip burkan belgürmiş erdi.. yüz y(é)girmi yıl yaşl(ı)g tınl(ı)glarınñ ugrınta şakimuni tükel bilge burkan belgürmiş erdi.. amtı meniñ ödüm ol burkan kutın bulgulug yine ok inçe sakınur.. öñreki ertmiş burkanlar kanta burkan kutın bultılar kin kelteçi burkanlar kutın kanta bulurlar ötrü têtürü ukar.. t(e)ñri yerinte burkan kutın bulgalı bolmaz.. üç tamu yerinte y(e)me burkan kutın bulmazlar.. üç uluşlarda y(e)me burkan kutın bulmazlar.. ç(a)mbudvıp uluş ortusınta matyadış ulušta togup burkan kutın bulurlar anın m(e)n y(e)me ortun matyadış ulušta togup burkan kutın bulmuşım kergek yine y(e)me inçe sakınur têtürü köriir..

Bunun üzerine 80.000 yaşındaki canlıların zamanında Vibaşi adlı Bodhisattva yer yüzünde belirmişti. 70.000 yaşında Şiki Bodhisattva belirmişti. 60.000 yaşında Vişvabu Bodhisattva belirmişti. 40.000 yaşında Krasunti Bodhisattva belirmişti. 30.000 yaşında Krakumuni Bodhisattva belirmişti. 20.000 yaşında Kaşip Bodhisattva belirmişti. 120 yaşındaki canlılar sayesinde Şakyamuni Bodhisattva belirmişti. Şimdi, benim zamanında Bodhisattva Saadeti yine bulunacak **diye düşünür**. Önceki Bodhisattva'lar Bodhisattva Saadeti'ni nerede buldular? Sonra gelecek Bodhisattva'lar Bodhisattva Saadeti'ni nerede bulurlar? Şimdi, (onu) tam olarak anlar. Tanrı Yeri'nde Bodhisattva Saadeti'ni bulmak olmaz. Üç Cehennem Yeri'nde Bodhisattva Saadeti'ni bulmak olmaz. Üç Dünya'da da Bodhisattva Saadeti'ni bulamazlar. Çambudvıp (yer yüzünün) ortasında Matyadış Ülkesi'nde doğup Bodhisattva Saadeti'ni bulurlar. Onun için benim de o merkezde, Matyadış Ülkesi'nde doğup Bodhisattva Saadeti'ni bulmam gerek diyerek **düşünür, düşünedurur** (Klimkeit, Laut & Shimin, 1987, 10. Böl. 36-29: s. 354-355).

kamağ sansar ortusınta s(a)b atl(ı)g üç miñ ulug miñ yertinçü yer suvlar tururlar.. ol üç miñ ulug miñ yer suvlar otrasınta.. ç(a)mbudvıp uluş turur.. .. ç(a)mbudvıp uluş otra yerinte matyadış uluş turur.. matyadış uluş otrasınta kitumati balık erür.. anın

m(e)n anta acun tutmuşım kergek.. yene inçe sakınur iki türlüğ oguş töz erür.. kim burkan kutın bulur bodis(a)v(a)flar anta acun tutar bir begler oguşı ekinti braman oguşı...

*Bütün Samsāra ortasında (içinde) Sab adlı 30.000 büyük dünya vardır. O, 30.000 büyük dünyanın ortasında Çambudvıp (denilen) dünya vardır. Çambudvıp'ın orta yerinde Matyadış adlı ülke vardır. Matyadış ülkesinin ortasında Ketumati kenti vardır. Onun için, ben orada yeniden doğmalıyım. **Ve şöyle düşünür:** İki türlü soy, nesil vardır (ve) Bodhisattva'lar (onların arasında) Bodhisattva Saadeti'ni bulur ve doğar. İlki, Beyler soyudur. İkinci, Brahmanlar soyudur (Klimkeit, Laut & Shimin, 1987, 10.Böl 4¹¹⁻²⁰: s. 355-356).*

Maitreya Bodhisattva kendinden önceki Bodhisattva'ların saadeti bulduğunu ve kendi döneminde de bu saadetin bulunacağını onların zaman bakımından deneyimlerini belirten ve birden fazla zaman diliminde yeniden doğumlarını sağlayan nitelikleriyle ifade etmiştir. İfadeler zaman olarak, öğrenilen geçmiş zamanın hikâyesi kipiyle başlarken daha sonra monoloğun canlılığı korunarak aksiyon güçlendirilmiş ve zaman geçişi sağlanarak geniş zamana dönmüştür. Bu bakımdan kip değişimi, alıntılı monologların algıda seçicilikle okuyucu tarafından fark edilmesini sağlamıştır. Ayrıca Maitreya, tümevarım yöntemiyle kavranmasını istediği ve evrenin merkezi olarak gördüğü Matyadış ülkesini açıklarken, anlatıcı onun cümlelerini eylemden uzaklaşarak tanımlamayı sağlayan isim cümleleri zenginleştirirken daha sonra gereklilik kipiyle devam edip eylemin önemi vurgulanırken ardından yine geniş zamana geçmiştir. Böylelikle metin bölümü içinde gerçekleşen zaman geçişleri anlatıcı tarafından ustalıklı kullanılmış 'diye düşündü.' veya 'düşünür' gibi eylemlerin kullanılmadığı cümlelerde ise kip değişimi yoluyla alıntılı monologlar kullanılmış ve alıntılı monoloğun işlev bakımından öğretici niteliği de ortaya çıkmıştır.

Maitreya Bodhisattva'nın kavrama, anlama, bilince erişme süreçlerini aktardığı alıntılı monolog türündeki iç konuşma örnekleri daha sonraki bölümlerde nedensellik kavramı bağlamında örneklerle ifade edilmiştir. Nedenselliğin Budist öğretideki değeri de bu amaçla açıklanmak istenir. Çünkü öğretiye göre; bir yaşamdan diğerine aktarılanın ben ya da ruh değil; yalnızca yapılan eylemlerin zorladığı nedensel sonuçlardır. Eylemlerin etkileri ve bu etkilerin oluşturduğu tepkiler yalnız bizim yaşamımızı şekillendirmekle kalmaz, bizden sonra gelecek kuşakların da yaşamlarını şekillendirmeye devam eder. Aslında yapılanlar, önceki yaşamda yapılanların bir ödülü ya da cezası değil; nedensellik zincirinin bir zorunluluğu olarak var olmuştur. Eylemlerin bir sürekliliği var; ancak ben'in ve bilincin bir sürekliliğinin olmadığı; doğum ölüm döngüsüyle, yaşamların, önceki yaşamların etkisiyle biçimlendiğini anlatmaktan başka bir anlam taşımadığı ifade edilir. Yani, öncesizden sonsuza her şey sürekli bir oluşum, değişim, bir akış içinde olduğuna göre, her olgunun kendinden öncekilerin sonucu, kendinden sonra olacaklarınsa başlangıcı olması, nedensel bir zorunluluktur. Her an koşullar değişiyor, koşullara bağımlı olarak var olan her şey de değişiyor deniliyor. Bir an'dan ötekine hiçbir şeyin olduğu gibi kalmasının olası olmadığı söylenir. Ayrıca, olayların olayları zorladığı, yine bir olayın diğerini kovaladığı başı sonu olmayan evrende, var olan şeyleri kavramak, anlamak için an'lık

izlenimlerden başka olanak kalmadığı ifade edilir. Bu nokta da yanılığın kurtulmak için öncelikle yanılığın tanımının tam olarak yapılması gerektiği, neyin yanılığ olduğunu anlamamız, kavramamız gerektiği ifade edilir. Yani, görünümün yanılığın alımlılığına kapılmamak gerektiği, dört yüce gerçeğin (ıstırap, ıstırapın sebebi, ıstırapın yok edilebileceği ve ıstırapın yok edilmesini sağlayacak yöntem) bilinmesinin şart olduğu vurgulanır (Coomaraswamy, 2000, s. 94; Güngören, 1981, s. 106-114; Kaya, 1999, s. 20). Aynı zamanda nedensellik zinciri ilgili bölümde, analitik düşünme yöntemi ile birlikte kavrama, analiz etme ve senteze ulaşma düşüncesi de okuyucuya/dinleyiciye aktarılmıştır. Anlatıcı, Budist öğretideki nedensellik kavramını Maitreya Bodhisatva'ya soru-cevap şeklinde isim cümleleri ve ardından da geniş zaman kipiyle alıntılı monolog tekniğinin öğretici işleviyle kullanarak açıklattırmıştır. Ayrıca, ilgili metin örneği, karakterin iç sorgulamalarını ve düşünce geçişlerini göstermesi bakımından da çatışma monoloğunu türünün kullanıldığını göstermektedir:

*ilki tıltag söğüüt önmiş erür ançulayu y(e)me karımak iglemekniñ tıltagı üçüni togmak titir .. ötrü bods(a)v(a)t inçe **sakinur** ol y(e)me togmak ne tıltagda ötgürü belgülig bolur.. koduru kolulap tétrü ukar bolmak tıltagıta togmak bolur.. bolmak y(e)me antag erür acunlarig baru evirdeçi et'özdeki köñülteki tilteki kılınçlar ol bolmak titir.. kılınçta ötgürü acun bolur.. neñ mahışvride bolmaz neñ pardantın bolmaz kaltı puranı ulatı azag nomluglar sözleyürler tıltagsız kentün belgürer tıp olarnıñ sözlemişleri teg y(e)me ermez edgüli ayıglı iki türlüğ kılınçta ötgürü togum acunlar belgülig bolurlar.. ötrü bods(a)v(a)t **inçe sakinç sakinur**.. kılınç y(e)me ne tıltagın belgülig bolur başutçısı kim erür.. oñalı köñülkerip otgurak ukar tutyakta ötgür kılınç bolur.. tutyak y(e)me munta üç eñim sansardaki nızvanılar ogrınta dört türlüğ adırılurlar kaltı kurug otuñ tıltagıta ot tamitur idiz köyer örtenür ançulayu y(e)me tutyak nızvanılığ otuñta ötrü kılınçlıg otlar örtenür yalarlar ötrü bods(a)v(a)t **inçe sakinur** ol tutyak nızvanı y(e)me negü de ötgürü belgürer oñalı köñülte **sakinıp** adara ukar az kılınç tıltagıta tutyak nızvanı belgülig bolur kaltı kiçigkiye ot üçüni yilig esinig başutçı iş bulup ökliyür bedüyür ançulayu y(e)me az kılınç tıltagıta alku nızvanılar ökliyür aşıurlar ötrü bods(a)v(a)t inçe sakinur az kılınç y(e)me ne başlıgın kayu başutçın belgülig bolur antag oñalı büğüş urup **otguradı ukar** teginmek tıltagıta azlanmak bolur ol ok teginmek tıltagıta acunlarka ed tavarka erkke türkke azlanmak turur.. ötrü bods(a)v(a)t **inçe sakinur** .. ne tıltagın ne üçün teginmek bolur erki .. otgurak bilge biligin adirtlayı ukar kaçig atkangu törü bilig köñül birle kavışıp börtmek titir.. ol börtmek tıltagıta teginmek bolur .. kaltı otlug ir kurug kavagu erniñ çakmışı öşmiş bu üç türlüğ tıltagda ötgürü ot belgülig bolur .. ançulayu y(e)me kaçig yol atkangu törü bilig köñül bu üçte ötgürü börtmek bolur .. börtmek tıltagıta meni teginmek emgek teginmek için açığı teginmek belgülig bolur .. ötrü bods(a)v(a)t **inçe sakinç** bolur.. kayu tıltagda ötgürü börtmek belgülig bolur erki .. anı tétrü sakinu bilge biligin **otgurak ukar** .. altı kaçig orunlar tıltagıta börtmek belgülig bolur .. kaçig orunlar bular erür .. inçe kaltı köz kulgak burun til et'öz köñül ol köñül bilig ...*

Birinci sebep: Ağaç doğmuştur. Yine buna benzer şekilde ihtiyarlamak ve hastalanmanın (da) sebebi, doğmaktır. Bunun üzerine Bodhisattva şöyle düşünür: Bu

doğmak hangi sebepten ortaya çıkar? Derinlemesine **düşünerek tam anlamıyla anlar**. Var olmak sebebinden doğmak çıkar. Var olma da şu şekildedir: Varlık şekillerine (teker teker) ulaşıp dolaşan vücuttaki, gönüldeki ve dildeki davranışlar; (onlar) var olma'dır. Davranıştan dolayı varlık şekli ortaya çıkar. Ne Maheşvara aracılığıyla ne de Pradhāna aracılığıyla oluşur. Purāna ve diğer yanlış kitapların dediği gibi "sebepsiz kendiliğinden belirir" olması da doğru değildir. İyi ya da kötü iki çeşit davranıştan dolayı yeniden doğum ve varlık şekilleri ortaya çıkar. Bunun üzerine Bodhisattva **şöyle düşünür**: Var olma da hangi sebepten ortaya çıkar, (buna) sebep olan kimdir? Açık olarak, **derinlemesine düşünür ve tam olarak anlar**: Varlığa bağlanmadan dolayı var olma meydana gelir. Varlığa bağlanma da böylece üç kısımlı Samsāra'daki ihtiraslar sebebiyle dört kısma ayrılır. Nasıl kuru odun sebebiyle ateş parlar ve alevler yükselirse buna benzer şekilde yine varlığa bağlanma ihtirası (da), ihtiras odunu aracılığıyla hemen var olma ateşleri alevlenir ve parlar. Bunun üzerine Bodhisattva **şöyle düşünür**: Bu varlığa bağlanma ihtirası da hangi sebepten dolayı ortaya çıkar? Açık olarak gönlünde düşünerek ayrıntılı olarak anlar: Hırs ve arzu sebebinden varlığa bağlanma ihtirası ortaya çıkar. Nasıl, küçücük bir ateşin (ortaya çıkma) sebebine rüzgâr ve hava akımı yardımcı olup onu büyütür ve çoğaltırsa, aynı şekilde de hırs ve arzu sebebiyle bütün ihtiraslar çoğalır ve artar. Bunun üzerine Bodhisattva **şöyle düşünür**: Hırs ve arzuyu ne başlatır ve (bunlar) hangi yardımcı sebeple ortaya çıkar? Bu şekilde açık biçimde hikmetini kullanarak tam olarak anlar: Hissetme sebebiyle arzulama ortaya çıkar. İşte bu hissetme sebebiyle varlık şekilleri mal, mülk; güç, kudret sebebiyle arzulama ortaya çıkar. Bunun üzerine Bodhisattva **şöyle düşünür**: Acaba hangi sebepten ve niçin hissetme ortaya çıkar? Tam olarak, hikmetle ayrıntılı düşünerek anlar: Duyu organları ve onların nesnelere olan dış dünya elemanlarıyla bilincin birleşmesine temas denir. Bu temas, sebebiyle hissetme ortaya çıkar. Nasıl, çakmak taşı, kuru kav ve kişinin vurma, üfleme, yani bu üç sebepten ateş çıkarsa, benzer şekilde de duyu organları ve onların nesnelere olan dış dünya elemanlarıyla bilinç, yani bu üç sebepten temas ortaya çıkar. Temas sebebiyle sevinç duyguları, ıstırap duyguları, hastalıktan (oluşan) acı duyguları ortaya çıkar. Bunun üzerine Bodhisattva'nın **düşüncesi şöyle olur**: Acaba hangi sebepten temas ortaya çıkar? Bunu ayrıntılı olarak düşünür ve hikmetiyle tam olarak anlar: Altı duyu organı sebebiyle temas ortaya çıkar. (Bu) duyu organları şunlardır: göz, kulak, burun, dil, vücut (ve) o bilinç ... (Tekin, 1976, 15. Böl. 41³ 42⁸ s. 218-220).

külçire yüzin ayagka tegimlig bodis(a)v(a)t kañi br(a)hmayu purohitga inçe tēp tēyür ..
 kayu kayu bitig uzak boşgungalı sakınur sen azu puşkarasari atlag uzakag mu
 boşgungalı azu urukit ... azu kantari .. azu karoşti .. azu yhin uzik azu br(a)hi
 atlag uzak bitig mü boşgungalı sakınur siz .. bitig uzak y(e)me kaç türlüg
 bolur .. bodis(a)v(a)t savin eşidip br(a)hmayu purohit muñadıp adınip inçe tēp
 sakınur .. muñadınçig adınçig ne savlar eşidür m(e)n (.) tümenlig yıllarda berü şasatar
 bilge bilig boşgunmuş ekintisiz bahşı m(e)n erür m(e)n .. alku yertinçüde bahşılar
 ayagin çiltagin altaçı m(e)n erür m(e)n .. bu muntag türlüg uzaklar bitigler atın
 eşidmişim artı yok erdi .. kanta takı bilgey m(e)n .. amti savlarag bodis(a)v(a)tka ok
 ayıtayın (.)

Güler yüzüyle Saygıdeğer Bodhisattva, babası Brahmaya Purohita'ya şöyle der: **Hangi uzak kitabı öğrenmeyi düşünüyorsun? Ve yine Puşkaraşkari adlı Uzak'ı mı öğrenmek istiyorsun, yoksa Urukıt? ... yoksa Kontari? ... yoksa Karaştı? Yoksa Yaxın? Harf? yoksa Brahmi adlı uzak kitabı mı öğrenmeyi düşünüyorsun? Ve (size göre) kaç türüdür? Brahmaya Purohit, Bodhisattva'nın sözlerini işitip şaşırarak şöyle düşünür: Şaşırtıcı sözler işitiyorum. On binlerce yıldan beri Şastar Hikmeti'ni öğrenmiş, (bir) ikincisi bulunmayan hoca/üstadım. Bütün yeryüzündeki üstatların saygısını, itibarını kazanan benim. Bu kadar çeşitli uzak kitapların adını asla işitmemiştim. Ben, (onları) nereden bileceğim? Şimdi (bu) sözleri Bodhisattva'ya tam olarak söyleyeyim** (Klimkeit, Laut & Shimin, 1988, 11. Böl. 14a₂₅ 14b₁₇ s. 337).

Anlatıcı, Maitreya ile babası Brahmaya Purohita arasındaki kutsal yazma kitaplar (*uzak bitig*) ilgili konuşmaları sunarken, bir başka karakter olan Brahmaya Purohita'nın yaşadığı şaşkınlık ve hayret duygularının yoğunluğunu alıntılı monolog biçiminde onun zihninden sunar. Yine duygu yoğunluğunu ise, soru işareti ve ünlem gibi noktalama işaretleriyle destekleyerek monoloğu okuyucu için dikkat çekici ve etkili bir biçime sokmaktadır. Ayrıca, çatışma monoloğu olan bu bölüm, geniş zaman kipiyle alıntılı monoloğa geçmektedir.

Eski Uygur Türkçesi döneminde Budist çevreye ait bir diğer önemli eser olan *İyi ve Kötü Prens Hikâyesinde* ise, benzer alıntılı monolog örnekleri görülen geçmiş zamanın 3.tekil şahsıyla anlatıcı tarafından şöyle sunulur:

ötrü tegin inçe tęp sakıntı ağıçı erser meniñ ol kañım kan bodun kutlug tiline korkup inçe yarlıkadı erinç közünür "Daha sonra, prens şöyle düşündü: 'Hazineciye (ya da hazinecilere) gelince, (o ya da onlar) benimdir. (Şu hâlde) han babam, halkın dilinden (dedikodu edebileceğinden) korkup böyle emretmiş olmalı!' (Hamilton, 2011, s. 15-16).

ol ödün ayıg ögli tegin inisi inçe inçe tęp sakıntı ögüm kañım eçim teginke meni aklatur erti "O sırada, (İyi Düşünceli Prens'in) küçük kardeşi Kötü Düşünceli Prens şöyle düşündü: 'Babam, annem, her zaman sadece prens ağabeyimi sever ve benden hep nefret ederlerdi'" (Hamilton, 2011, s. 25).

Böylelikle aynı döneme ait iki eserde de hâkim bakış açısına sahip anlatıcılar tarafından alıntılı monologlar değişik zaman kipleriyle ifade edildiği görülmektedir. Ancak, *İyi ve Kötü Prens Hikâyesinde* alıntılı monolog örneklerinin tamamının geçmiş zaman kipinde kullanılırken *Maytrisimit*'teki gibi esnek bir kip kullanımı söz konusu olmamıştır. Benzer durum çalışmadaki diğer örneklerde de bulunmaktadır.

Öte yandan bir diğer alıntılı monoloğun kullanıldığı örnekte ise, Maitreya Bodhisattva'nın kendisi için baba, ata ve anne olarak uygun gördüğü kişileri ve onların niteliklerini aktardığı bölüm dikkat çekicidir. Maitreya Bodhisattva'nın doğumundan sonra üstün bilgisiyile kendi anne ve babasını seçebilmesi onun seçkinliğini ve olağanüstülüğünü vurgulaması bakımından önemlidir. Ayrıca soylu, hikmetli ve saygın kişilerin seçilmesi ile de okuyucuya/dinleyiciye metnin mesajı da satır aralığında verilmektedir. Anlatıcının, iç konuşma tekniğini kullanarak Maitreya Bodhisattva aracılığıyla ironik bir biçimde, okuyucuya/dinleyiciye anne-baba seçme

veya seçebilme gibi üstün bir yeteneği hissettirmeye çalıştığı da görülmektedir. Alıntılı monoloğun bu kullanımındaki işlevi ise, karakteri ifşa edici ve öğreticidir.

hormuzta t(e)ηri osuglug çoğı yalını bramanlar ara ezrua osuglug ayagulug ağırlagulug erür.. anın maņa br(a)hmayu braman ata kaη bolgalı tegimlig erür.. ötrü yene sakınur.. ög boltaçı kunçuyular kim bolgay erki? tētrü ukar bilir bu br(a)hmayu bramannıη kunçuyı br(a)hmavati atl(ı)g katun alku kunçuyularda oguş töz körtle körk meniz kut buyan ç(a)hşap(u)tın bilge biligin yēgedmiş erür.. maha nagn tonga küçinge tegmiş erür.. yene y(e)me tegimlig erür..

Hormuzta (Indra) Tanrı gibi parlak, ışıklı Brahmanlar arasında Ezrua (Tanrı) gibi saygılı, itibarlıdır. Onun için, bana, Brahmayu Brahman(in) baba, ata olması uygundur. Daha sonra **yine düşünür**: Anne olacak kunçuyular kim olacaktır? diye **dikkatlice düşünür ve anlar**. Bu Brahmayu Brahman'ın Kunçuy'u Brahmovati adlı Hatun, bütün kunçuyulardan (daha) soylu, güzel yüzlü ve saadet verici davranışları ile Çahşapat (Ahlak töresi) uyan hikmetiyle (onlardan) üstündür. Maha Nagni Hükümdarın kudretine erişmiştir. Ve yine (bu sebeplerle bana) uygundur (Klimkeit, Laut & Shimin, 1987, 10.Böl. 4-16 s. 356).

Eserde, Maitreya Bodhisattva dışındaki karakterlerin de anlatıcı tarafından alıntılı monologlarla bilinç sunumu yapılmış; Maitreya Bodhisattva'nın düşüncelerinin haklılığı bu karakterler aracılığıyla okuyucuya/dinleyiciye aktarılmıştır. Ayrıca, eser metninin aksiyonu, ilgi çekiciliği de bu karakterler aracılığıyla sağlanırken olay örgüsünün halkaları da böylelikle genişletilmiştir. Unvan taşıyan seçkinlerin rol model olarak kendilerine seçtikleri kişilerin eylemlerinden hareketle rahip olmak isteyip bunu gerçekleştirmeleri, toplumdaki rol model alarak öğrenme sürecinin iç konuşma tekniği ile okuyucuya aktarıldığı görülmektedir. Ayrıca yapılması gereken iyi davranışların da yine düşünce/çıkarım sürecinden sonra eyleme geçirildiği görülmektedir. Alıntılı monoloğun, bu kez farklı olarak geçmiş zamanın 3. çoğul şahsıyla kullanıldığı ve karakterleri ifşa edici ve çatışma monoloğu işlevinde kullanıldığı görülmektedir:

küvez kagal kiçig balık az inallar inçe tēp sakınç sakıntılar.. birökin bu yer suvda tükel bilge burkan yēg ermedi erser anıη (n)omlamış nomu yēgde yēg bolmadı erser .. antag oğlağı antag ///ηiligın ulgadmış yaşıda ... (ma)llar çorlar evlerin (barkların) kodup toyın dintar (bolmaz) lar erti.. anın amtı ... kop yilik ev bark kodup toyın dintar bolalım munılayu keņeşip olar y(e)me tenri tenrısı burkanka yağuk tegip toyın dintar boltılar.. arhant kutıņa tegintiler..

Küvez, Kiçig Balık Az ve Inallar **şöyle düşündüler**: Eğer bu dünyada mükemmel hâkim Burkan çok iyi olmadıysa, onun açıkladığı din, en iyisi olmadı ise bu kadar zarif, yumuşak ... büyümüş Yaşa ... vekiller, Çorlar evlerini (barklarını) terk edip rahip (toyın dintar = Skr. bhiksu) olmazlar idi (Tekin, 1976, I. Böl 7⁴⁶⁻⁵⁷ s. 194).

Yine İyi ve kötü Prens Hikâyesinde benzer türdeki alıntılı monolog örnekleri yer almaktadır:

lö kanı inçe tēp sakınç sakıntı ulug küçlüg kutlug bodisavatlar ermeser bu yerke neη tegmegey erti.. ol bodisavat erinç kirkzün tēp yarlıkadı.. : "Ejderhalar Hanı, şöyle

düşündü: 'Büyük, güçlü ve kutsal ruhla donanmış Bodhisattva'lardan (biri) olmasaydı, buraya kadar gelemezdi. O, bir Bodhisattva olmalı! Girsin! diye emretti" (Hamilton, 2011, s. 33).

ol ödün ayag ögli tegin köñliñe yek sakınç kirdi **inçe tęp tedi sakınç sakıntı** ögüm.. kañım sönde berü meni sevmes erti eçim teginke sever erti.. amtı bu erdini birle tegdükte eçim kök t(e)ñrike yoklagay.. men özüm itta sansız yer körü yorımış kergek amtı munı ekki köz teglerip sançayın bu kanca bargay kentü ölgey **tęp sakıntı**.. "Bu sırada Kötü Düşünceli Prens'in kalbine şeytanî bir düşünce girdi (ve) **şöyle düşündü:** 'Annem, babam, uzun zamandan beri beni sevmeslerdi; ağabeyim prensi severlerdi. Şimdi, bu mücevherle birlikte oraya gidince, ağabeyim göklere çıkacak. Oysa ben, boşuna sayısız yer görmüş, taban tepmişim. Şimdi ben bunun iki gözünü oyup kör edeyim. Nereye giderse, kendi kendine ölecektir! **diye düşündü**" (Hamilton, 2011, s. 38-39).

Eserdeki alıntılı monologlarla zihin sunumu yapılan bir diğer karakter de Hükümdar Şankha'dır. Onun sarayını terk edip rahip olma isteği ve istenmiş arzuların yerine getirilmesinin iyi ve güzel olacağı düşüncesi de alıntılı monolog aracılığıyla anlatıcı tarafından aktarılmaktadır. Yine bir diğer karakter olan Kraliçe Yaşovati'nin de Şankha'nın ardından onu rol model alarak rahibe olma isteği de alıntılı monolog biçiminde sunulmuştur:

ötrü şanki ç(a)kravr(a)t ilig kan ögrünçülüğ sevinçlig bolup **inçe sakınç sakınur** .. ançama edgü menji erür küsemiş küsüşler kanmakı .. amtı men irteki kün ök ordug karşığ kodup toyın dintar bolayın ötrü otgurak katag köñülin örgüninte kodı ine inçe tęp sav sözleyür.. men dört uluşlar üze ür ödün erk türk tartnıñ s// ... körüp /// ... // nızvanuların tarkarıp şortopan kutın bulurlar ..

Bunun üzerine hükümdar Şankha, sevinir ve **şöyle düşünür:** İstenmiş arzuların yerine getirilmesi bu kadar güzel ve iyidir. Şimdi, ben yarım hemen sarayı terk edip rahip olayım. Bunun üzerine fazla katı olan yüreği ile tahtından aşağıya iner ve şöyle der: Ben, dört ülke üzerine uzun bir zaman egemen oldum. s... görüp ... ihtiraslarını uzaklaştırarak Şrotāpanna saadetine, asaletine erişirler (Tekin, 1976, 16. Böl. 47¹⁶ 48¹⁰ s. 224-225).

anta ötrü kitumati kent uluştaki şanki ç(a)kravr(a)t ilig kannıñ yaşovati atlıg kunçuyları erdnisi inçe eşidür .. teñri teñrısı maytrı burkan yertinçüde belgürmişine şanki ç(a)kravr(a)t ilig kan yeti erdnisin idalap maytrı burkan nomunta toyın bolmuş .. ötrü **inçe sakınç sakınur** .. maña y(e)me okşatı ermez .. kim şanki ç(a)kravr(a)t ilig kanta öñi ödrülüp orduda karşıta olursar men anın men y(e)me şmnanç bolayın ..

Bunun üzerine Ketumati kentindeki dünya hükümdarı Şankha'nın Yaşovati adlı kraliçeler cevheri şöyle iştir: Tanrılar Tanrısı Maytrı Bodhisattva, dünyada görününce, dünya hükümdarı Şankha yedi cevherini terk ederek Maitreya Bodhisattva'nın dininde rahip olmuş. Bunun üzerine **şöyle düşünür:** Benim, dünya hükümdarı Şankha'dan ayrılarak Saray'da oturmam uygun değildir. Bu sebeple ben de rahibe olayım (Tekin, 1976, 16. Böl. 51¹⁹⁻³⁰ s. 226-227).

Öte yandan alıntılı monologlarla karakterlerin suçluluk, pişmanlık, yanlış davranış, beklenti gibi ruh durumları da anlatıda “cehennemlikler” olarak ifade edilen değişik karakterler aracılığıyla dile getirilir. Ayrıca cehennemlikler olarak adlandırılan varlıkların, canlıların itirafları, iç hesaplaşmaları, özlemleri ve dilekleri de yine alıntılı monologlar aracılığıyla sunulur. Nedensellik zincirindeki eylemin sonucunun bir sonraki eylem için sebep oluşturduğu ve yanlış içinde olarak bilgiye erişmek istenmediği, erişilemediği bu canlılar tarafından itiraf edilir. Onların ifadeleri, *sakinç sakınurlar, inçe sakınç sakıntular, inçe tēp sakınç sakınurlar,,* gibi iç konuşmayı tanımlayan kavram işaretleri ile ifade edilir ve örnek iç konuşmalar geniş zaman 3. çoğul şahıs kipiyle aktarılırken monoloğun öğretici işlevinin etkin olduğu görülmektedir:

ötrü tamuluglar tükel bilge maytrı burkan ... tamuluglar... edgü ... tevlig kürlüg erserler telim öküş yazuklarına korkunçsuz aymançsız erserler kşanti kılı içkermedük erserler olar ol ogurda açığ emgekke tegmiş erserler .. y(e)me ilkideki yavaz öğretiglerine inçe sakınç sakınurlar .. tükel bilge maytrı burkanığ körelim erti .. bu tenrı kuvracı y(e)me bizni körmezünler erdi .. biziñ münümüzni yazıkumuznu maytrı burkan ukup yigilmiş kuvrakka yarlıkamazlar erdi ..

Bunun üzerine cehennemlikler mükemmel hikmetli Maitreya Bodhisattva ... cehennemlikler ... iyi ... hileciyseler, çok fazla günahları (olduğu hâlde onlardan) korkmaz, çekinmezse, af dileyerek boyun eğmediyseler, onlar bu sebeple acı ve ıstıraba sahipseler, yine geçmiş zamanlardaki kötü işleri, davranışları sebebiyle **şöyle düşünürler**: Mükemmel hikmetli Maitreya Bodhisattva’yı görelim (ama) bu Tanrılar Topluluğu bizi görmesin! (Biz umalım) bizim kötü davranışlarımızı Maitreya Bodhisattva anlayıp, toplanmış din topluluğuna buyurmaz, anlatmaz (Tekin, 1976, 21. Böl. 65²¹⁻³⁰ S. 293).

amarıları otuñ ıgaç /// osuglug et’özleri amarıları ot yük osuglug koptın ... otın örtenü yala ulıyü möñreyü yığılayu sıktayı kelirler .. ayagka tegimlig maytrı burkanığ körüp kim öñre kişi et’özinte erken üç erdnig aklaguçı sarsıg salık tevlig kürlüg urunçak yigüçi erserler .. olar inçe tēp sakınç sakınurlar .. tükel bilge maytrı burkanığ körmelim erdi .. nomın eşitmelim erdi .. bursoñ kuvrag erdnisin y(e)me körmelim erdi .. ança sakınç sakıntukta ikile olarnı ayıg kılınçlıg yıl tokıp ulug tamularda kemişür ne üçün tēp tēser kim ilkide kişi et’özinte erken burkanag bursoñ kuvracı birle sevmez amramaz erser nomçı bilgelerig nomlayu körüp nomın eşidigse- ... -rup yorıp barguçı ...

Bazıları odun, ağaç ... gibi vücutlarıyla, bazıları ot ve yük gibi yerden aleoer içinde yana yana, bağırarak, ağlayarak gelirler. (Bu canlılar) saygı değer Maitreya Bodhisattva’yı görüp önceki zamanlarda insan varlığı şeklindeyken üç cevheri kabul etmedikleri, kötü ve hileli davrandıkları (ve de) (kendilerine verilen) emaneti yedikleri için **şöyle düşünürler**: (Biz) mükemmel hikmetli Maitreya Bodhisattva’yı görmeyelim. (Onun) vaazını işitmeyelim ve topluluk cevherini de görmeyelim. Bu şekilde düşündükleri zaman, kötü davranışların rüzgârı bunları yakalayarak büyük cehennemlere gönderir. Neden? (Çünkü onlar) zamanında insan varlığındaiken Bodhisattva’yı ve (onun) topluluğunu sevmediklerinden, bilge öğreticilerin öğretilerini

öğretirken, (onları) işittikleri ve duydukları hâlde (onların) öğretilerini işitmek, (öğrenmek) istemediklerinden ... yürüyüp varır ... (Tekin, 1976, 23. Böl. 70¹⁰⁻³¹ s. 242-243).

İyi ve Kötü Prens Hikâyesinde yine benzer şekilde *inçe tēp sakınç sakın-* eylemine ilişkin örnek de şu şekildedir: *tēgin inçe tēp sakınç sakıntı tōzūmin oğuşumın belgürti sözleser inim ölgey.. ötrü tēgin toga yok çıgay poşıcı men tēp tēdi..* : “Prens **şöyle düşündü**: ‘Eğer, kökümü oymağımı belirten sözler söylersem, küçük kardeşim ölecek. O zaman Prens: ‘Ben yoksul ve zavallı bir dilenci olarak doğdum’ dedi (Hamilton, 2011, s. 43-44).

Maitreya Bodhisattva'nın iç konuşmalarında dikkat çeken bir diğer nokta ise, konuşma içeriklerindeki simgelerdir. Simgeler aracılığıyla kutsal sayılan öğeler okuyucuya/dinleyiciye iç konuşmalar ile sunulurken, onların da zihinlerine doğrudan ulaşılmasıyla ilgi çekicilik, merak duygusu artırılmak istenmiştir. Film sahnesi gibi okuyucunun/dinleyicinin önüne getirilen görüntü ile özel anlamlar yüklenilerek kullanılan semboller, eski ile yeninin karşılaştırılması ile birlikte mesajın etkili iletimini sağlamıştır. Ayrıca, öğreti açısından nedensellik zincirinin ifade edilmesi için de bu türden semboller kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, örneklerde analitik düşünme yöntemine göre akıl yürütme, karar verme süreci de yansıtılmıştır. Yine, alıntılı monolog örneklerinde *inçe sakınç sakınur, sakınç sakıntı* gibi kavram işaretleri ile de düşünce/eylem ve akıl yürütme süreci ifade edilmiştir. İki örnekte de alıntılı monologların farklı zaman kiplerinin kullanıldığı görülmekte, ilkinde geniş zaman kullanılırken ikincisinde ise, geçmiş zaman kullanılmıştır. İkinci örnekte Maitreya Bodhisattva'nın kendi kendine yaptığı sorgulamalar, onun geçmişte kendi atalarının kutsal olarak gördükleri ot ile mutluluğu yakaladıklarını değerlendirmesi yansıtıcı monologla anlatıcı monologla okuyucuya sunulmuştur:

ötrü ayagka tegimlig bodis(a)v(a)t ilig bere idiz tüü türlüğ tenridem itigin yaratıgım itmiş yaratmış söğütler.. hanı osuglug nagispusp söğütüg körüp yana y(e)me söğüt tūbinte altunlug yerde berü ünmiş vizirlag örgünüğ körüp inçe sakınç sakınur.. alku söğütler begi osuglug körü kanınçsız körtle söğüt erdini budıgılag eligin hua çeçek saça örgün tapa mēni okıyur.. vaytur erdini.. önlüg bu sumır tagda yüleşı vizirlag örgün adruk adruk itigin yaratıgım yaratmış burkan kutın tōpūsinte kötürgeli anuk turur..

Daha sonra Saygıdeğer Hükümdar Bodhisattva, yüksek, yüce (olan) türlü türlü ilâhi süslerle ağaçlar süslemiş. Bey, hükümdar gibi (heybetli, kudretli) olan **Nagispusp ağacını** görüp yine (o) ağacın dibindeki parlak, ışıklı yerden çıkmış elmaslı tahtı görerek **şöyle düşünür**: Bütün ağaçlar(ın) beyi gibi görmeye doyum olmaz güzellikteki cevherli ağaç, budakları, dalları ile hua çiçekleri saçarak beni tahta doğru çağırıyor. Yeşil, sağlam mücevher (gibi olan) bu güzel Sumeru Dağı'na benzeyen elmas tahtı ayrı ayrı süslerle süslemiş, Burkan Saadeti'ni tepesinde yükseltmek (için) hazırdır (Klimkeit, Laut & Shimin, 1992, 14. Böl. 6²⁸ 7¹³ s. 31).

ötrü bodis(a)v(a)t hormuzta tenridin ol savastik otug alı y(a)rlıkap v(a)crazan örgün üze tōşegeli köñilin inçe sakınç sakıntı apam birökin bu ot üze olurup tüzgerinçsiz yeg burkan kutın bulgum erser.. amtı bu otug örgün üze kodayın neteg erser antag uz

töşemiş bolzun .. anta ötrü ayagka tegimlig bodis(a)v(a)t ol otug v(a)crazan örgün üze saça idur..

Sonra Bodhisattva, Hormuzta Tanrı'dan o **Savastik Otu**'nu haşmetle alıp Vacrazan (Elmas) Tahtı'nın üzerine döşeyerek, zihninden şunları geçirerek **düşündü**: Eğer, atam, dedelerim bu ot üzerine oturup tam anlamı ile en iyi Burkan Saâdeti'ni bulduysa, şimdi bu otu tahtın üzerine koyayım ve ne kadar kanun, töre varsa (onlara) uygun olarak döşenmiş olsun. Sonra saygı değer Bodhisattva, o otu Vacrazan Tahtı üzerine saçar (Klimkeit, Laut & Shimin, 1992, 14. Böl. 7a²⁹-7b¹⁰ s. 32).

SONUÇ

Eser, Eski Uygur Türkçesi döneminde çağdaş anlatım tekniklerinden alıntılı monoloğun etkili kullanıldığı önemli bir kutsal kitaptır. Türk düşünce sistemi için önemli felsefe terimlerini, kavramlarını barındıran eser, üslup özelliği ile de dikkat çekici niteliktedir. Çalışmada elde edilen bulgularda alıntılı monoloğun hem Maitreya Bodhisattva hem de diğer karakterlerde hâkim bakış açılı anlatıcı tarafından eserin zihinde kalıcılığı ve sonraki kuşaklar için etkililiği adına ustaca kullanıldığı tespit edilmiştir. Eski Uygur Türkçesi Dönemi'ndeki bu eserde, geleneksel anlatım tekniklerinin yanı sıra 19., 20. ve 21.yy'da Türk ve Dünya edebiyatı eserlerinde sıklıkla kullanılan alıntılı monoloğun ustaca kullanılması, Türk edebiyatında bu anlatım tekniğinin ilk olarak *Dede Korkut Hikâyelerinden* önce kullanıldığını göstermektedir.

Eserde, alıntılı monoloğun hâkim bakış açısı ve psikolojik bakış açısıyla birlikte kullanılması, iç konuşma tekniğindeki akıl yürütme, anlama ve kavrama süreçlerini ifade edecek şekilde analitik düşüncenin mükemmel derecede kullanılması da eserin çağdaş nitelikteki anlatılardan farkı olmadığını da ortaya koymaktadır. Ayrıca, tekniğin kullanıldığı metin bölümlerinde yapılan canlı betimlemeler, ilgi çekici benzetmeler okuyucu/dinleyicinin zihninde film sahnesi oluşturmuş ve onu metne bağlamıştır. Eski Türkçe döneminde, Türkçenin Budist öğretiye ait felsefi terim ve kavramları rahatlıkla karşılamasıyla birlikte çağdaş anlatım tekniklerinin kullanıldığı eserlerde de ifade edilebildiğini açıkça göstermektedir. Aynı zamanda, bu teknikleri kullanabilen seçkin ve eğitim seviyesi yüksek Uygur Türk'ü çevirmenlerin bulunduğunu da ispatlamaktadır.

Bulgularda, *inçe (tép) sakınç sakın-*, 'düşün-' *uk-*, 'anla-' *tétrü uk-*, 'tam olarak anla-' *tép sakın-*, 'deyip düşün-' *ança sakınç sakın-*, 'böyle düşün-' *inçe sakın-*, 'şöyle düşün-' *munçulayu sakın-* 'böylece düşün-' gibi eylemlerin yoğun duygu durumunu ifade etmesi açısından önemli olduğu kadar bu eylemlerin kullanılmadığında da tırnak işaretiyle ve kip değişimiyle alıntılı monologların ifade edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca, bulgulardaki noktalama işaretlerinin (soru işareti, ünlem) kullanım sıklığıyla da alıntılı monologlardaki karakterin duygu yoğunluğu, şüpheleri, kendi kendine ifade etme durumu eserde de tespit edilmiştir. Eserdeki alıntılı monologlarda, sadece üç metin örneğinde geçmiş zaman kipi kullanılırken diğer örneklerde geniş zaman kipi kullanılmıştır. Yine eserde alıntılı monologlara ait örnekler en fazla 10. ve 15. bölümde yoğunlaşırken, onu 16. ve 14. bölümler izlemiştir. Bunun nedeni ise, Maitreya Bodhisattva'nın öğretinin esaslarını açıklandığı ve de tüm canlıların kurtuluşu için yaptığı özverinin ayrıntılı biçimde anlatıcı tarafından aktarıldığı bölümler olmasıdır. Böylelikle karakterin zihin sunumu okuyucuya hâkim bir bakış açısıyla en etkili biçimde aktarılmıştır. Bununla birlikte sadece Maitreya Bodhisattva'nın değil, Brahmayu Purohita ve diğer karakterlerin de düşünceleri alıntılı monologlarla ifade edilmiş ve eserin olay örgüsü içindeki aksiyonu ve canlılığı okuyucunun zihnine sunulmuştur. Eser bu niteliği ile de çağdaş anlatı türlerindeki geniş olay örgüsü ve birden fazla karakterin iç dünyasını ve onların düşüncelerini yansıtmaları bakımından da o eserler ile benzerlik göstermektedir.

Eserdeki bir diğer önemli özellik ise, kendisinden sonraki yüzyılda kaleme alınan *İyi ve Kötü Prens Hikâyesi* için de anlatım tekniği bakımından sağlam bir edebî örnek olmasıdır. Çünkü eser, uyarlama çeviri türündedir ve doğrudan Eski Uygur Türkçesi ile kaleme alınmamıştır. Bu nedenle Eski Uygur Türkçesi ile daha sonra kaleme alınacak uyarlama eserler için de anlatım tekniği bakımından da Uygur Türk'ü yazarlara, aydınlara model niteliğindedir. Yine aynı şekilde kendisinden sonra yazıya aktarılmış *Dede Korkut Hikâyelerinde*, Tanzimat Dönemi eserlerinde ve Modern dönemdeki eserlerde kullanılan alıntılı monolog örnekleriyle benzerlikler gösterdiği tespit edilmiştir.

Eserin, kendi yazıldığı dönemde tapınak ve manastırlarda sahnelendiği düşünüldüğünde, anlatım tekniği açısından göstermeye dayalı türlere de kaynak metin olduğu gerçeği tespit edilmiştir. Bu bakımdan eserin değişik bölümlerindeki alıntılı monologların, anlatıcı tarafından sahne bölümleri biçiminde yazılan eserin doğrudan konuşma örgüsü örneklerinin olmadığı bölümlerde, okuyucu/dinleyici için bir sahne oluşturduğu da açıktır. Bu amaçla da eserde alıntılı monologlarla karakterlerin iç konuşmaları, üç boyutlu biçimde hem edebî, teknik ve psikolojik anlamda analitik düşünme yöntemini karşılayarak hem de göstermeye dayalı türlerde sahne olma niteliğini yansıtarak etkin kullanılmıştır.

Son olarak Uygur Türklerinin felsefi metinleri anlamak, öğrenmek ve onların bilgisini, hikmetini hayata geçirmeyi istemek gibi yüksek manevî ve üst bilişsel duygu, düşünceleri bünyelerinde, benliklerinde barındırması, sadece Eski Uygur Türkçesi Dönemi için değil; kendilerinden sonraki Türk boy ve toplulukları içinde model oluşturan bir kimlik yapısını ortaya koymuştur. Bilgiyi edinmek, onu anlamak ve hayata geçirmek düşüncesi Türk düşünce sisteminin merkezinde yer almıştır. Dönemde uyarlama çeviri yöntemi ile Türkçeye kazandırılan eserler bunun en açık kanıtı olmuştur.

EXTENDED ABSTRACT

Purpose

In the study, handling the quoted monologues in the work in terms of contemporary narrative technique; It is aimed to determine the types of monologues, the functions of the monologues used and to draw attention to the importance of this aspect of the text of the work. In the findings obtained in the work, it was determined that the quoted monologues showed similarities as a contemporary narrative technique when compared with the examples in the historical process, and it was evaluated that it was a model among the works written after him in the same period.

Findings

While determining the findings of the work, Şinasi Tekin; H.J. Klimkeit, J.P. Laut and G. Shimin texts of transcription in the publications they were transferred from Old Uyghur Turkish to Turkey Turkish by the author of the study and necessary corrections were made. In the work, the mind and consciousness presentation of more than one character was conveyed to the reader in an effective and permanent way with quoted monologues in the findings obtained. While the quoted monologues revealed

different aspects of the work from other works in the historical process, they also reflected similar aspects with them. Meanwhile the work differs from other works in terms of being the first and intensively used monologues among the works of the old Turkish period, it also showed similarities in terms of being a work that reflects the effective use of the dominant perspective in the works of the period. The quoted monologues in the work are “think, say” actions were carried out by using intensely. While Maitreya Bodhisattva's inner speeches and thought conflicts on the way to becoming Buddha are presented to the reader through quoted monologues, the thoughts of other characters in the work (Brahmayu Purohita, Sovereign Shankha, Queen Yasovati, Hells, etc.) are also presented by the narrator with quoted monologues. In quoted monologues, the characters' emotional intensities, doubts and self-expression are expressed in the form of consciousness presentation, by using punctuation marks such as exclamation and question marks as well as actions.

Result

Maitrisimit, one of the most important works of the Old Uyghur Turkish period, is a very valuable work in terms of the use of contemporary expression techniques, as well as being the first drama artwork of Turkish literature. In addition to having an intense speech pattern in terms of text content, the work has also attracted attention with its effective use of quoted monologues that enable the characters to express their personality traits, thoughts, doubts, and themselves. The intense use of monologues quoted from contemporary narrative techniques in the type of adaptation translation among the literary works of the 8th century, by the narrator with a dominant perspective, clearly reveals the developing cultural level and intellectual level of the period. The work, which reflects the competence of the Uyghur Turks in literary translations, also proves that the Buddhist faith terminology and philosophical concepts of the period are easily expressed in Old Uyghur Turkish.

In the work, especially the thoughts of Maitreya Bodhisattva are valued in terms of helping all living things to get rid of ignorance as required by the responsibility of the Bodhisattva, these thoughts are presented to the reader in monologues quoted from his mind. In the quoted monologues, the actions of “think” and “say” are often used, and the inner speeches of the characters, their thoughts, are presented to the reader in the form of consciousness presentation by the narrator. In the 10th and 15th sections of the work, it was determined that the quoted monologues were used intensively, and then the 14th and 16th sections followed these sections. The reason for the intensity in the relevant chapters is that Maitreya Bodhisattva expresses his thoughts and inner conflicts regarding the doctrine by himself and the thoughts in these chapters are considered very valuable by the narrator and the reader wants to ensure their permanence in his mind. In addition, the presentation of consciousness of more than one character, as in contemporary narrative texts, shows the quality of the narrative technique in the work. These qualities of the work in terms of quoted monologues continued in the Story of the Good and the Bad Prince (Kalyanamkara and Papamkara), which was brought to the Old Uyghur Turkish through adapted translation, and in this respect, it is noteworthy that the work also served as a model

for the works written after it. In this context, examples from the two works were also presented in the study, and similarities and differences were also revealed in terms of quoted monologues.

As a result, the work is the first work known for the Old Turkish period, which includes the contemporary narrative technique, quoted monologue, which is frequently used in the works of the 19th, 20th and 21st centuries in the genre of story, novel, and drama. In this respect, it has been presented to the attention with the study that the work is not only valuable in terms of grammar, but also in terms of expression technique. Since the study is the first research in this direction about the work, it is thought that it will continue to be an example for future studies.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muafır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Atay, O. (2018). *Korkuyu beklerken, bütün eserleri 4*. İstanbul: İletişim Yay.
- Aydemir, B. (2010). *Dramatik dil ve Türk tiyatrosu model oyunlarında yansımaları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü. İzmir.
- Aydoğan, İ. (2012). *Dramatik yazın tarihinde monoloğun dönüşümü ve Bernard Marie Koltès tiyatrosundaki işlevi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Cohn, D. (2008). *Şeffaf zihinler: kurmaca eserlerde bilincin sunumu*. (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Metis Yay.
- Coomaraswamy, A. (2000). *Hinduizm ve Budizm*. (Taşpınar, İ., Çev.) İstanbul: Kaknüs Yay.
- Doğan, Y. (2018). *Monolog deneyimlemeleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü. Ankara.
- Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi grameri*. Ankara: TDK Yay.
- Erden, U., ve Şahin, S. (2021). Nabizade Nazım'ın Eserlerinde bilinç sunumu: psiko-anlatı ve alıntılı monolog. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 440-462.
- Esslin, M. (1996). *Dram sanatı alanı*. (Nutku, Ö. Çev.) (1.baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Güngören, İ. (1981). *Buda ve öğretisi*. İstanbul: Onur Basımevi.
- Hamilton, R. J. (2011). *İyi ve kötü prens öyküsü, Dunhuang Mağarası'nda bulunmuş buddhacılığa ilişkin Uygurca el yazması*. (Köken, V. Çev.) (2.baskı). Ankara: TDK Yay.
- Karacan, A. (2019). Suç ve caza romanının başkahramanı Raskolnikov'un iç konuşmalarının genç okurun sosyo-psikolojik durumuna etkisinin değerlendirilmesi. *Anadolu Türk Eğitim Dergisi*, 1(1), 1-13.
- Kaya, K. (1999). *Budistlerin kutsal kitapları*. İstanbul: İmge Yay.
- Klimkeit, J. H., Laut, P. J., & Shimin, G. (1987). Der Herabstieg des Bodhisattva Maitreya vom Tusita-Götterland zur Erde. Das 10. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit. *Altorientalische Forschungen*, 14, 350-376.
- Klimkeit, J. H., Shimin, G., & Laut, P. H. (1988). "Das erscheinen des Bodhisattva" Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit. *Altorientalische Forschungen*, 15, 315-366.
- Klimkeit, J. H., Laut, P. J., & Shimin, G. (1992). Der Gang zum Bodhi-Baum. Das 14. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit. *Materiallia Turcica*, 16, 25-47.
- Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut, Dresden nüshası II. Cilt, metin, dizin*. Ankara: TDK Yay.
- Pavis, P. (1998). *Dictionary of the theatre: terms, concepts and analysis*, (Shantz, C. Çev.) Canada: University of Toronto Press.
- Proust, M. (2006). *Kayıp zamanların izinde 1, Swann'ların tarafı*. (Hakmen, R. Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Sevindik, Z. (2014). *Vü's'at O. Bener'in öykülerinde iç monolog ve bilinç akışı teknikleri kullanımı*. (Lisans bitirme tezi). 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. İstanbul.
- Tanpınar, H. A. (2008). *Saatleri ayarlama enstitüsü*. (13.baskı) İstanbul: Dergâh Yay.
- Tekin, Ş. (1976). *Uygurca metinler II, Maytrisimit, burkancılardan mehdisi Maitreya ile buluşma iptidâi bir dram*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Wolf, W. (2000). *Deniz feneri, toplu eserleri 2*, (Öncül, A. N. Çev.) İstanbul: İletişim Yay.
- Yasin, Y. (2011). Moğol imparatorluğu dönemine kadar Türklerde tercüme. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 11(11), 1-10.

GENÇLERE KAYNAK KİTAP NİTELİĞİNDE ESKİ HARFLİ BİR MECMUA: MECMÛ‘A-İ NEVRESİDEGÂN’ AN OTTOMAN TURKISH PERIODICAL AS A SOURCE BOOK FOR YOUTH: ‘MECMÛ‘A-İ NEVRESİDEGÂN’

Şerife AKPINAR *

Aliye Nur ERCAN GÜVEN **

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, sakpinar07@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2821-517X
Konya/TÜRKİYE

** Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, anercan@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3646-0231
Eskişehir/TÜRKİYE

Öz

Mecmû ‘a-i Nevresîdegân, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde (1298/1882) İstanbul’da gençler için çıkarılmış olan bir süreli yayındır. Mecmua, kendilerini “Rüfekâ-yı selâse-yi tahririyye” imzasıyla tanıtan H. Tayfur, A. Âsaf ve A. Vasfi adlı üç genç arkadaş tarafından çıkarılmış ve iki kuruştan satışa sunulmuştur. Üç ayrı kütüphanede nüshaları bulunan mecmuanın sadece iki sayısına rastlanır. Her iki sayı da dört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler; mütenevvi ‘a, ilm-i hesap, coğrafya ve tarihtir. Sayıları otuz iki sayfadan oluşan mecmuanın her bölümüne sekizer sayfa ayrılmıştır. Mecmuanın tasarımına bakıldığında bir süreli yayından çok kitap bölümleri gibi planlandığı görülmektedir. Mecmû ‘a-i Nevresîdegân, tek sütun olarak tasarlanmıştır. Mecmû ‘a-i Nevresîdegân’ı gençler/çocuklar için çıkarılan diğer süreli yayınlardan ayıran temel özellikler; yardımcı kaynak niteliğinde birer kitap olarak toplanabilecek dört ayrı ilimden oluşması ve mecmuanın, mekteplerdeki eğitimin bir tamamlayıcısı, destekleyicisi niteliğinde olmasıdır. Bu makale ile gençler/çocuklar için çıkarılan süreli yayınlarda arasında adımda “mecmua” kelimesini ilk kullanan, Mecmû ‘a-i Nevresîdegân tanıtılarak ilgilenenlerin dikkatine sunulmuştur.

Abstract

Mecmû ‘a-i Nevresîdegân was a periodical published for children/youth in Istanbul in the last period of the Ottoman Empire (1298/1882). The periodical was published by three young friends named H. Tayfur, A. Âsaf and A. Vasfi, who introduced themselves with the signature “Rüfekâ-yı selâse-yi tahririyye” and was offered for sale for two piasters. There are only two issues of the periodical, copies of which are displayed in three different libraries. Both issues comprise four sections. These four sections are diversified subjects, calculus, geography, and history. Eight pages are allocated to each section of the periodical, which consists of thirty-two pages. When we look at the design of the periodical, it is seen that it was planned more like book chapters than a periodical. Mecmû ‘a-i Nevresîdegân was designed as a single column. The main features that distinguish Mecmû ‘a-i Nevresîdegân from other periodicals for children/youth are twofold: it is composed of four different sciences that can be collected as a supplementary source book, and it is possible to see the publication as a supplement and supporter of education in schools. With the article, Mecmû ‘a-i Nevresîdegân, which was the first to use the word “mecmua” in its name, was introduced and presented to the attention of those interested.

Anahtar Kelimeler

Eski harfli çocuk/genç mecmuası, mütenevvi ‘a, ilm-i hesap, coğrafya, tarih

Keywords

Ottoman Turkish children/youth’s periodicals, diversified subjects, calculus, geography, history

Başvuru/Submitted: 27/01/2022

Kabul/Accepted: 24/06/2022

GİRİŞ

Çocuklar ve gençler için özel olarak çıkarılan süreli yayınlar, onların genel kültürünün zenginleştirilmesinde, edebî zevkinin yerleştirilmesinde, okuma ve süreli yayın takip etme alışkanlığının kazandırılmasında önemli bir role sahiptir (Balci, 2014, s. 25). Ayrıca bu yayınlar, “okuldaki derslere yardımcı olmaktan çocuğun aile içindeki yerine, mensubu olduğu milletin dini ve milli değerlerini bilmekten, uygun davranışlar geliştirmeye, bireysel hayattan toplumsal hayata, estetikten bilime çok geniş alanları kapsar ve etkiler.” (Emiroğlu, 2020, s. 155).

Eski harfli çocuk yayınlarının incelenmesi “ilgili dönemde çocuğa bakış, çocuk eğitiminin durumu, pedagojik çalışmaların neler olduğu, edebiyat dünyasının içinde bulunduğu şartlar, sosyal hayat gibi pek çok konuda bilgi edinmek” (Bilge, 2020, s. 468) anlamı taşıdığından önemlidir.

Türk edebiyatında çocuklar için çıkarılan ilk süreli yayın 1869 yılında yayımlanan Mümeyyiz adlı dergidir. Daha sonraki yıllarda, çoğunluğu İstanbul’da olmak üzere farklı şehirlerde (Ankara, Bursa, Erzurum, İzmir, Selânik) yayımlanan ve kimisi (*Çocuklara Mahsus Gazete*, *Çocuklara Rehber*, *Yeni Yol* gibi) uzun bir yayın hayatına sahip olurken kimisi (*Ciddî Karagöz*, *Hür Çocuk*, *Kırlangıç*, *Lâne* gibi) sadece birkaç sayı çıkarılabilen yayınlar ortaya konmuştur.

Bahsi geçen tüm bu yayınların gazete, dergi, mecmua, risale, ceride gibi farklı isimler aldıkları ya da kendilerini bu türlerle nitelendikleri görülmektedir. Hatta bazı yayınlar (*Bizim Mecmua*, *Haftalık Çocuk Gazetesi*, *Küçükler Gazetesi*, *Sevimli Mecmua*) isimlerinde bu sözcüklerden birine yer vererek ne tür bir yayın olduklarını daha net tanımlamıştır. Tüm bu yayınlar içerisinde adında ‘mecmua’ kelimesine yer veren ilk isim Mecmû‘a-i Nevresîdegân olmuştur (Okay, 1999, s. 17). Ancak çalışmamızda da bahsedileceği üzere eserin, mecmuadan çok; öğrencilerin okul derslerine yardımcı bir kaynak niteliği taşıdığını hatta bir “okul dergisi” (Okay, 1998, s. 145) olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Mecmû‘a-i Nevresîdegân

İstanbul’da 1298 (1882) tarihinde yayın hayatına başlayan Mecmû‘a-i Nevresîdegân, eski harfli Türkçe süreli yayınlar toplu kataloğuna göre¹ Millî Kütüphane 1956 SA 313’te kayıtlıdır ve katalogta “Mecmû‘a-i Nevresîdegân. 1298 (1882): 1-4. sayı. Rûfekâ-i selâse-yi tahrîriyye: H. Tayfur - A. Âsaf - A.Vasfi. İstanbul. 8° (Süresi belirsiz)” bilgileriyle yer alır. Mecmuanın, Millî Kütüphane nüshasından başka Beyazıt Devlet Kütüphanesi Hakkı Tarık Us Koleksiyonu (HTU No. 0391) ve Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Koleksiyonunda (697/SÖ 1880) da birer nüshası bulunmaktadır. Mecmua incelenirken üç nüshası da temin edilmiş ve karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma sonrasında, Millî Kütüphane ve Seyfettin Özege Koleksiyonundan alınan nüshaların eksik sayfalarının olduğu ve sayıların farklı tasnif edildiği tespit edildiğinden Hakkı Tarık Us Koleksiyonu’ndan alınan tam metin dikkate alınmıştır.

¹ Mecmuanın katalog bilgileri için bk. (*Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu*, 1987, s. 160).

Yılmaz'ın verdiği "Çocuk gazeteleri büyük oranda erkek, Müslüman, rüşdiyeli çocuklara hitap etmekle birlikte ahlak yaklaşımları bağlamında kadınlara ve kız çocuklarına da yer vermiştir." (Yılmaz, 2017, s. 58) bilgisine rağmen Mecmû'a-i Nevresîdegân'da özellikle erkek ya da özellikle kız çocuklarına hitap ettiğine dair bir bulgu yoktur. Hatta mecmuanın, ilk sayısında yer alan *Doğru Sözler* başlıklı yazıda, okuyuculara her seslenişte "çocuklar" hitabının tercih edildiği ve bu doğrultuda okuyucularına cinsiyet ayrımı gözetmeksizin yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Okay, eski harfli çocuk dergilerinin genelinin kısa bir yayın hayatına sahip olduğunu bildirir (Okay, 1999, s. 18). Mecmû'a-i Nevresîdegân da bu kısa ömürlü dergiler arasında yerini alır. Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın şimdiye kadar yapılan araştırmalar neticesinde henüz iki sayısına ulaşılmıştır. Mecmuanın elde bulunan iki sayısı da tarafımızdan Latin asıllı Türk alfabesine aktarılmış ancak yekûnu fazla yer kapladığından makale ile sunulamamış; içeriği üzerinden yorumlamalar yapılarak tanıtılmaya çalışılmıştır. Tablo 1'de mecmuanın nüshalarında bulunan eksiklik ve farklarla ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır:

Tablo 1. Nüsha Karşılaştırmaları

Mecmû'a-i Nevresîdegân	Hakkı Tark Us Koleksiyonu	Millî Kütüphane	Seyfettin Koleksiyonu	Özege
1. Sayı Kapak	+	-	+	
Mukaddime (3 sayfa)	+	+	Sadece ikinci sayfası mevcut	
1. Bölüm (Mütenevvi'a) Kapak	+	+	-	
Mütenevvi'a (4 sayfa)	+	+	Sadece üçüncü ve dördüncü sayfaları mevcut	
2. Bölüm (Hesap) Kapak	+	+	+	
İlm-i Hesap (7 sayfa)	+	+	+	
3. Bölüm (Muhtıra-i Kitâbetü'l Arz) Kapak	+	+	+	
Coğrafya (7 sayfa)	+	+	+	
4. Bölüm (Tarih) Kapak	+	+	+	
Tarih (7 sayfa)	+	+	+	
Beyit-Kıssa-Hisse	+	-	+	
2. Sayı Kapak	+	-	-	
İsim listesi	+	-	-	
Mütenevvi'a (8 sayfa)	+	+	+	

İlm-i Hesap (8 sayfa)	+	+	+
Coğrafya (8 sayfa)	+	+	+
Tarih (8 sayfa)	+	+	+
İsim listesi	+	-	-
Teşekkür-İ'tizâr	+	-	-

Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın kütüphanelerde sadece iki sayısının bulunmasına rağmen Millî Kütüphane ve Seyfettin Özege Koleksiyonunda mecmua dört sayı olarak tasniflenmiştir. Yapılan inceleme ve metnin aktarımı neticesinde bu durumun hatalı olduğu anlaşılmış, böylece kaynaklarda² yer alan eksiklerin ve hataların da giderilmesine çalışılmıştır.

Mecmua, ilk sayısından itibaren dört bölüm hâlinde yayımlanmış ve ilk sayıda her bir bölüm için ayrı birer kapak sayfası hazırlanmış, bölümlere de numaralar verilmiş olduğundan dikkatsizlik neticesinde; toplamda dört sayı çıkarıldığı düşünülmesi muhtemeldir. Mecmuanın ikinci sayısında ise başlıklar için kapak oluşturulmamış sadece söz konusu bölümün başlığı verilmiştir. Mecmuanın bu şekilde ayrı bir kapak sayfasına sahip oluşu onun dikkat çeken bir özelliği olarak kabul edilebilir, zira "Osmanlıca çocuk dergilerinde genellikle ayrı kapak sayfası yoktur ve logo birinci sayfada yazılmıştır. İlk kez onuncu dergi olan Mecmû'a-i Nevresîdegân dergisinin ayrı bir kapağı olduğu görülür." (Ghojoghi, 2019, s. 531).

Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın uzun ömürlü bir yayın olması arzusuyla çıkarıldığı ve içerdiği bölümlerden birer kitap oluşturabilme düşüncesinde bulunduğu anlaşılmaktadır ancak tespit edilemeyen nedenlerle yayın hayatına devam edemediği söylenebilir. Oysaki mecmuanın elde bulunan ikinci ve aynı zamanda son sayısındaki konuların hatta cümlelerin yarım bırakılması yayının devamının geleceğine işaret eder. Ayrıca mukaddimede bulunan "...şimdilik mütenevvi'a, hesap, coğrafya, tarih kısımlarından ibaret..." ve ikinci sayıdaki "Asya kıtası ileride görülecek olan Ural ve Kafkas dağlarıyla..." gibi ifadelerle de mecmuanın uzun soluklu bir yayın olmasının planlandığı ortaya konmuştur.

Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın ilk ve ikinci sayılarının kapakları (Ek 1 ve Ek 2) ve yine ilk sayıda yer alan bölüm kapakları (Ek 3, 4, 5 ve 6) çalışmanın sonunda Ek olarak verilmiştir.

İsmi "Gençlerin Mecmuası" anlamına gelen mecmuanın ilk sayfası ve Latin harflerine aktarımı ise Ek 7'dedir. Mecmuanın kapağında, "Mündericât" yani "İçindekiler" ifadesi bulunmaktadır. Kapakta yer alan "Umûm-ı mekâtib-i rüştiye şakirdânına nâfi şeylerden ve bâhusûs ahlâka medârı olacak mebâhasi şâmil olan mütenevvi'a ile hesap coğrafya tarih fenlerinden ibarettir." ifadeleri ile Rüşdiye (ortaokul) mektebi talebelerine yönelik olduğu ve içeriğinde mütenevvi'a (ahlak merkezli ilimler; ahlak, felsefe, etik, sosyoloji vb.), hesap (aritmetik), coğrafya ve tarih fenlerinin bulunacağı

² Kaynaklarda mecmuanın dört sayı olduğuna dair rastlanan bilgiler için bk. (Emiroğlu, 2020, s. 41, 42, 164; Ghojoghi, 2019, s. 89; Kasap, 2011, s. 16; Okay, 1999, s.54; Öztürk, 2001, s. 218).

bilgisi kısaca verilir. Yılmaz, çocuk gazetelerinde ahlaktan sonra en çok yer verilen ikinci temanın ilim olduğunu belirtmektedir (Yılmaz, 2017, s. 60). Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın, ahlaki konuları mütenevvi'a başlığında kısaca -yalandan kaçınmaları, terbiyeli, edepli, yardımsever, çalışkan vb. olmaları- söz konusu etmesine rağmen ilim hususunu daha çok önemseydiğini ve tek bir ilmi ele almayı gençleri farklı yönlerden geliştirmek maksadında olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Ayrıca mündericâta mecmuanın yazarlarının üç arkadaş olduğu ve kendilerini "*Rüfekâ-yı selâse-yi tahrîriyye*" olarak tanıttıkları görülür. Bu üç isim: H. Tayfur, S. Âsaf ve Y. Vasfî'dir. Mecmuayı çıkaran üç arkadaşın, yükseköğretim mektebi talebesi oldukları düşünülmektedir. Zira mecmuanın ön sözünde kendileri için "*...rehber-i şehrah-i maârif olacak kadar fînûn ve maâriften behremiz olmadığını bildiğimiz hâlde (Mecmua'-i Nevresîdegân) nâmındaki bu risâlenin destgâh-ı intişâra vaz'mı arzu eyledik.*" ifadesini kullanarak yeterli bilgiye sahip olmasalar da bu mecmuayı çıkarmak istediklerini, amaçlarının da vatan evlatlarına hizmet yoluyla dostlar arasında sürekli anılmak olduğunu ifade ederler. Yine mukaddimeyi "*Bize mecmua'mızda mevcut olan sehv ve hataların eshâb-ı dâniş ü irfân taraflarından muâfiyet buyurulacağı ümidini verdiğinden min-gayri istihkâk bu lutfâ dahi mazhar olursak biz çağda bulunan nevresîdeler miyanında bahtiyar olacağız.*" sözleriyle bitirirken hatalarının bağışlanacağını ümit etmekte ve genç olduklarını belirtmektedirler. Yazarların genç öğrenciler olduğuna dair en dikkate değer delil ise ikinci sayının sonunda yer alan "*İ'tizâr*" yani "*Özür*" kısmındadır. Yazarlar, sınavları sebebiyle sayının bir miktar geciktirildiğini, bunun için özür dilediklerini söyleyerek öğrenci olduklarını açıkça belirtmişlerdir: "*Mecmû'amızın ikinci cüz'i imtihanlarımız sebebiyle bir mikdar te'hîr olunduğundan bu babda olan kusurumuzun 'afvını genç kâri'lerimizin lütuflarına havale eyleriz.*"

Mecmuanın yayın sıklığı hakkında bilgiye ulaşılamazken fiyatının 2 kuruş olduğu yine kapakta yer alan bir bilgidir. Mecmua, dönemin eğitim işlerinden sorumlu bakanlığının (Maarif Nezâreti) izniyle Mekteb-i Sanâyi'-i Şahâne'de basılmıştır. Yine kapak sayfasından mecmuanın Bâb-ı Âli Caddesi 22 numarada olan Karabet Ağa'nın dükkânından ve diğer kitapçılardan temin edilebileceği bilgisine ulaşılır.

Mecmû'a-i Nevresîdegân, tek sütun olarak tasarlanmıştır. Mecmuanın sayfa numaralandırma sistemi alışlagelmişin dışındadır. İkinci sayı, hem kendi içinde bir sıra izlerken hem de ilk sayının devamı niteliğinde numaralar almıştır. Ancak bu durum dergide açıkça belirtildiği için okuyucu açısından herhangi bir kafa karışıklığına mahal vermemektedir. Mukaddimeye yer alan "*...cüzlerinden her birerleri otuz ikişer sayfayı hâvi olacağı ve her sekiz sayfa şu dört kısımdan birine tahsîs kılınacağı cihetle hitâm-ı mecmua'da her kısma ait olan sahâyif bir yere cem' olunarak ayrıca dört kitap hâsil olacaktır*" şeklindeki açıklama ile her dört bölümün sekizer sayfadan oluşacağı ve her sayının otuz iki sayfa içereceği izah edilir. Mecmuanın sayfaları üzerinde iki ayrı numara olup bunlardan sağ taraftaki numaralar her bir ilme mahsus olan kitabın, sol taraftaki rakamlar ise mecmuanın sayfasını bildirmektedir. Sayfa numarası verişteki bu tercihin sebebi mecmuanın yayını tamamlandıktan sonra her bir ilim için birer kitap oluşturma isteğidir. Mecmuada sıkça tekrar edilen "*...bu kitapta...*" ifadesi de bölümlerden kitap oluşturulacağını doğrulamaktadır.

Ancak Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın sayıları teknik olarak incelendiğinde bir süreli yayında -özellikle de gençlerin derslerine yardımcı olmak için hazırlanmış bir çalışmada- olmaması gereken bir yöntemin tercih edildiği görülür. Mecmuada, her bölüm için sekiz sayfa planlandığından sekizinci sayfanın sonu nerede bitiyorsa -konunun hatta cümlelerin yarıda kalması önemsenmeksizin- orada kesilmiştir. Örneğin; hesap ilmi başlığında ilk sayının sonunda 957 ile 543 sayılarının toplanması anlatılırken işlemin anlatımı bitmeden sayfa sona ermiş, işlemin devamı gelecek sayıya bırakılmıştır:

İlk sayı

“(16) { Mecmua '-i Nevresîdegân } (8)

...elde olan biri dokuz ile beşe zamm ederek hâsıl olan on beşin beşini yazdıktan sonra birini yanı”

İkinci sayı

“(41) { İlm Hesâbı } (9)

onunu beşin sol tarafına yazmalıdır ki hasil...”.

Mecmuanın yayın sıklığının en az bir hafta olduğu düşünülse bile öğrencinin bir tek toplama işlemini kavramak için diğer haftayı beklemek zorunda olması, çalışmanın yarım bırakılmasına, dikkatinin dağılmasına ve ilgisinin azalmasına yol açacağından doğru bir yöntem gibi görünmemektedir. Bu durum mecmuanın süreli yayından çok fasiküller hâlinde basılmış bir kitap olarak çıkarılmasının amaçlandığını gözler önüne sermektedir. Yine ilk sayının coğrafya kısmında yönler anlatılırken “...şekil beşte gösterildiği gibi” ifadesine rağmen Şekil 5 bu sayıda bulunmayıp ikinci sayıda yer almaktadır. Mecmua okuru, şekle bakabilmek için diğer sayıyı bekleyecektir. Hatta tersi bir durumda da ikinci sayıda yer alan “...şekil dörtte açıkça görüldüğü gibi...” denmesine karşın şekil bir önceki sayıda yayımlanmıştır. Mecmuadaki diğer başlıklarda da konunun ya da cümlelerin yarım kalmasına sıkça rastlanmaktadır. Mecmua bu hâliyle süreli bir yayın olarak değil, tüm sayıları tamamlandıktan sonra oluşturulacak dört ayrı kitapla gençlere fayda sağlayacak bir yayın özelliği taşımaktadır.

Mecmuada gençlere bilgiler sunulurken onların günlük hayatlarında da karşılaşılabilecekleri örneklerle açık ve sade bir anlatım tercih edilmiştir. Dünyanın yuvarlak olduğu anlatılırken konu somutlaştırılarak karpuz ya da elmaya benzetilmiş; verilen dipnotta bir karpuzun üzerinde karınca ve sineklerin hareket ettiği gibi insanların da kürre-i arzda gezip dolaştığı belirtilmiştir. Gece ve gündüzün oluşumu bir muma tutulan elma ile; dünyanın dönüşü ise tekerlek örneğiyle verilmiştir. Ayrıca mecmuada dört tanesi ilk sayıda, iki tanesi ikinci sayıda olmak üzere altı şekil kullanılmıştır. Bu şekillerin tümü coğrafya ile ilgili olup anlatılan konuyu somutlaştırmak maksadıyla açık ve anlaşılır olarak çizilmiştir.

Mecmû'a-i Nevresîdegân'da gençlerin okul derslerini destekleyen bilgilerin yanı sıra genel kültürlerini zenginleştirecek konulara da değinildiği görülür. Tarih bölümünde peygamberler söz konusu edilirken Hz. İbrahim'in oğullarını sünnet ettiği zamanlar anlatılmış ve buna göre İsrail halkının Hz. İshak'ın sünnetini dikkate alarak

çocuklarını 7 günlükken; Arapların ise Hz. İsmail'in sünnetini dikkate alarak çocuklarını 13 yaşında sünnet ettikleri bir dipnotla aktarılmıştır. Ayrıca Yahudilerin bugün kutlamaya devam ettikleri Hamursuz Bayramı'nın nereden geldiği, Hz. Musa ve kavminin Mısır'dan ayrılırken yaşadıkları mayasız ekmek yeme olayı anlatılarak aktarılmıştır.

Mecmuada kullanılan metinlerde, zaman zaman genç yazarlarının tecrübesizliğinden kaynaklanmış olabileceğini düşündüğümüz, çocuk/genç okurlar için hazırlanan bir yayında olmaması gereken, taraflı, ayrımcı ifadeler yer verildiği de olur. Genç zihinler için uygun olmayan bu anlatımlara örnek olarak; Afrika kıtası anlatılırken söylenen "*Afrika kıt'asının içeri tarafları tehlikeli ve korkunç insan ve hayvanlar ile dolu olduğundan henüz layıkıyla keşf ve tahkik edilememiştir.*" cümlesinin yanı sıra Arap halkı için kullandıkları "*...akıl ve ferasetleri beyazlara nispetle azdır.*" sözleri verilebilir.

Muhtevasında dört ilme yer veren mecmua, "*Rüfekâ-yı selâse*" (üç arkadaşı) imzalı "*Mukaddime*" yani "ön söz" ile başlar. Mukaddimede yazarlar mecmuanın muhtevasının gençlere faydalı şeyler olacağını ve şimdilik dört bölümden oluşacağını belirtirler. Bu dört konu, mütenevvi'a, ilm-i hesap, coğrafya ve tarihtir. Mecmua hakkında bilgi veren kaynakların bir kısmında mütenevvi'anın bir bölüm olduğu fark edilememiş³ ve mecmuada dini konuların yer aldığı bir kısım bulunduğu ifade edilmiştir.

Yılmaz, İstanbul ve Selanik'te çıkarılan çocuk gazetelerinin genellikle iyi ahlaklı ve toplumsal düzene bağlı bireyler yetiştirmeyi hedeflerken çağdaş bilimsel gelişmeleri takip edip dili sade ve anlaşılır bir biçimde kullandıklarını belirtir. Tarih ve coğrafya bilimlerine ise oldukça sınırlı bir biçimde yer verildiğini söyler (Yılmaz, 2017, s. 52-66). Mecmû'a-i Nevresîdegân ise, bu iki alanı (tarih ve coğrafya) her bir sayı için vermeyi planladığı dört bölümün arasına dâhil etmiş ve ilgili bölümlerde düzenli ve ayrıntılı bir şekilde bilgi aktarımı yapmaya çalışmıştır. Bu yönüyle mecmua, diğer eski harfli çocuk dergileri arasından sıyrılır ve muhtemelen böyle bir içeriğe sahip olan ilk çalışmadır.

Mukaddimede mecmuanın muhtevasında nelerin olacağı belirtilmiştir. Mütenevvi'a kısmında ahlaki, eğitime dayalı öğütler, hikâyeler olacağı, hesap kısmının mümkün oldukça sade ve açık anlatılacağı, coğrafyada sadece devlet ve İslam memleketlerinden bahsedileceği, tarihte ise Hz. Âdem'in yaratılışından Hz. Peygamberimize kadar olan kısmın özetlenerek daha sonra yalnız devlet ve İslami mezhepleri tarihinin hikâye edileceği belirtilir.

Genç yazarlar mukaddimeye, Allah'tan her iki dünyada bu hizmetleri için mükâfat dileyerek ve ilim sahiplerinden de hatalarının bağışlanacağını ümit ederek son verirler. Ardından söz konusu edilecek olan ilimler sırasıyla verilir.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. (Emiroğlu, 2020, s. 42; Okay, 1999, s. 54; Şimşek, 2001).

Mecmuanın Kitap Olarak Tasarlanan Bölümleri

Mütenevvi'a: Mecmua, ilk sayının birinci bölümü olan “Mütenevvi'a”da Fransızcadan çeviri olan “Doğru Sözler” adlı metinle başlamaktadır. Metin, gençlere hayata dair pek çok konuda nasihatler verir ve onlara sık sık “Çocuklar” diye seslenir.

Metinde, gençliğin, ömrün ilkbaharı ve en mutlu çağı olduğu ancak bir gün yaşlılığın geleceği hatırlatılır. Ancak bu hatırlatma yapılırken kullanılan “Acaba o âlemde de bu kadar saadet bulabilecek misiniz? Heyhat! Heyhat! Ki bu saadetlerin yüz binde biri bile size yâr olamayacaktır.” cümleleri, gençleri karamsarlığa sürükleyecek niteliktedir. Onlara, yaşlılıkta kimseye muhtaç olmamak için bugün çalışmalarını gerektiği; karıncanın yazın, kış için nasıl hazırlık yaptığının anlatıldığı hikâye ile nasihat edilir. Çeviri metinde nasihatler devam eder; çocuklara zaman geçirmeden ibadetlerini ifa etmeleri, kötü ve fena işlerden sakınmaları tembihlenirken Allah'ın doğruları koruyup gözeteceği söylenir ve felaket günlerinde sabırsız ve inançsız olmamaları uyarısında bulunulur. Ayrıca gençlere; yalan söylemeyin, uslu ve terbiyeli olun, anne ve babalarınıza hürmet gösterin, fakir olan arkadaşlarınıza yardım edin, kimseyi aç susuz bırakmayın, fakirleri aşağılamayın, âlimlerin sözlerini dinleyin, tembel olmayın diye öğütlenir. Allah'tan korkup ibadetlerinizi yerine getirin gibi dini vazifeler konusunda da telkinde bulunulur. Çocuklara bu güzel davranışlar sayesinde Allah'ın huzurunda makbul olacakları hatırlatılır.

İlk sayının mütenevvi'a kısmı burada sona ererken ikinci sayıda aynı başlık altında yarım kalan metne devam edilir. Metinde “*dinini, devletini, vazifesini tanıyanlar iki cihanda da mes'ûd olurlar.*” ifadesinden sonra alt başlıklar altında din, devlet, vazife, itaat, kibr ü meskenet ve edebe yer verilir. *Din* başlıklı yazıda, insanı zafere götüren tek yolun din olduğu, Allah'ı bir bilip emirlerine uyulması ve Kur'ân-ı Kerim'in daima okunması gerektiği anlatılır. *Devlet* başlığında, tanım yapılır ve insanın devletini tanıyıp padişahına itaat etmesi tembihlenir. *Vazife*'de, çocukların vazifesinin aileleri ve hocalarının gösterdiği yoldan gitmeleri olduğu vurgulanır. *İtaat*'te, çocukların kimlere itaat etmesi gerektiği yedi maddede sıralanır: Allah'a, Peygamber'e, padişaha, âlimlere, hocalara, anne-babaya ve akıllı dost-akraba-büyüklerle. *Kibr ü meskenet*'te, kibir ve miskinliğin cehaletin en zararlı meyvesi olduğu belirtilerek kibirli ve miskin kişilerin özellikleri verilir ve feraset sahibi kişilerin bunlarla dost olmayacağına değinilir. Dünya kibirliye göre gitse herkes efendi, miskine göre gitse herkes mahkûm olurdu, sözüyle dünyada ağız tadıyla yaşamak varken kibirli ya da miskin olmaya gerek olmadığı anlatılır. Mütenevvi'a kısmının son alt başlığı *Edep*, bir beyitle başlar:

Edeb bir tâc-ı devlemdir Hudâ'dan

Giyip anı emîn ol her belâdan

Beytin ardından, edebin güzel geçinmek anlamına geldiğine ve insanlara gerekli olan güzel bir huy olduğuna değinilir. Konu tamamlanmadan ikinci sayıdaki mütenevvi'a başlığı sona erer.

İlm-i Hesap: Mecmuanın ilk sayısının ikinci kısmı “*Hesap*” başlığına ayrılmıştır. Hesabın tanımı yapılır ve 0'dan 9'a kadar olan rakamlar yazı ile ve Arapça rakamlarla verilir. Sıfırın hesaptaki konumu söylendikten sonra tam ve kesir sayının farkı portakal

örneği üzerinden bilgi somutlaştırılarak açık bir şekilde anlatılır. Daha sonra hesap ilminin ta'dâd ve terkîm, cem', tarh, darb, taksîm ve tesmiye adında beş uygulamadan oluştuğu belirtilir. Rakamları okumak ve yazmak anlamına gelen *ta'dâd ve terkîm* başlığı altında rakamların tek başına ya da yanına başka bir sayı gelince okunuşunun nasıl değiştiğine işaret edilir. Örnek sayılar verilerek rakamların basamak değerleri anlatılır. Öğrencilerin alıştırmaya yapmaları için 3-7 basamaklı rakamlar verilerek okumaları istenir. Ardında da yazı ile verilen örnek sayıların rakamla yazılması beklenir. Ayrıca rakamları okuyup yazmada kolaylık olması için şu cetvelin ezberlenebileceği söylenir:

یوزلر خانہ سی	۱- بولر مرتبه سی ۲- اولر مرتبه سی ۳- یوزلر مرتبه سی	Yuzler hanesi	11	Birler mertebesi
یکسر خانہ سی	۴- یکسر خانہ سینده اولر مرتبه سی ۵- یکسر خانہ سینده یوزلر مرتبه سی ۶- یکسر خانہ سینده میلو مرتبه سی	Yuz binler hanesi	3 2	Onlar mertebesi
میلور خانہ سی	۷- میلو اولر خانہ سینده اولر مرتبه سی ۸- میلو اولر خانہ سینده یوزلر مرتبه سی ۹- میلو اولر خانہ سینده میلو مرتبه سی	Milyonlar hanesi	9 7 5	Binler hanesinde birler mertebesi Binler hanesinde onlar mertebesi Binler hanesinde yuzler mertebesi
میلار خانہ سی	۱۰- میلار اولر خانہ سینده اولر مرتبه سی ۱۱- میلار اولر خانہ سینده یوزلر مرتبه سی ۱۲- میلار اولر خانہ سینده میلو مرتبه سی	Milyarlar hanesi	6 8 4	Milyonlar hanesinde birler mertebesi Milyonlar hanesinde onlar mertebesi Milyonlar hanesinde yuzler mertebesi
تریوولر خانہ سی	۱۳- تریوولر خانہ سینده اولر مرتبه سی ۱۴- تریوولر خانہ سینده یوزلر مرتبه سی ۱۵- تریوولر خانہ سینده میلو مرتبه سی	Trilyonlar hanesi	4 1 2	Milyarlar hanesinde birler mertebesi Milyarlar hanesinde onlar mertebesi Milyarlar hanesinde yuzler mertebesi
			7 9	Trilyonlar hanesinde birler mertebesi Trilyonlar hanesinde onlar mertebesi Trilyonlar hanesinde yuzler mertebesi

İhtar başlığı altında gençlere, rakamları okuyup yazabilmek için çokça örneğin okunup yazılması gerektiği nasihat edilir.

A'dâd-ı Sahîhenin Cem'i'nde toplama işleminin tanımı yapılarak örnekler verilir. Bu işlemler her çocuğun anlayabileceği bir düzeyde sade ve açık anlatılmıştır. İlk sayıdaki ilm-i hesap burada cümlelerin yarısında bırakılır ve bölüme ikinci sayının ilm-i hesap sayfasından devam edilir. Sıfırın toplamadaki etkisi anlatıldıktan sonra toplamanın sağlanması için ya tekrar toplanması gerektiği ya da çıkarma işlemi yapılabileceği izah edilir. Ayrıca toplama için aynı cinsten olanların gerektiği belirtilerek portakalla limonun toplanamayacağı söylenir.

Cem'e Da'ir Ba'z Es'ile alt başlığında, günümüzde konu sonunda verilen değerlendirme sorularını andıran bir şekilde ölçme değerlendirme soruları yazılmıştır. S1, S2, S3, S4, S5 şeklinde beş sorudan oluşan bu sorular problem niteliğindedir ve toplama ile çözülebilecek sorulardır. Örneğin: “S 1 Bir adam on yedi sene evvel otuz beş yaşında olduğu hâlde şimdi ‘acaba kaç yaşındadır?’” şeklindedir.

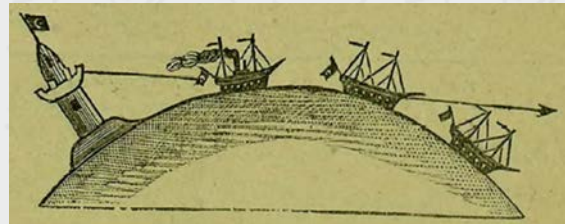
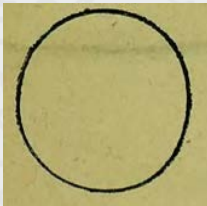
A'dâd-ı Sahîhanın Tarhı'nda çıkarmanın tanımı verilerek; büyük sayıya *matrûhun minh*, ondan çıkarılan ve küçüğüne *matrûh* çıkan sonuca ise *hâsıl-ı tarh* dendiği belirtilir. Bu başlık altında da toplamada olduğu gibi sıra ile önce tek basamaklı sayıların sonra da daha fazla basamaklı sayıların çıkarma işlemleri örnek üzerinden anlatılır. Yine çıkarma işlemi yapma becerisi kazandırmak için altı adet örnek çıkarma işlemi verilir. Kaide 1 ve 2 olarak verilen notlarda ise, çıkarma işlemlerinden biri silinse sonuçtan diğeri çıkarılarak olmayanın bulunabileceği anlatılır.

Cem' ü Tarh Mîzânı'nda toplamanın ölçümü çıkarma ile çıkarmanın toplama ile olacağı bilgisi verilir. Daha sonra bir örnekle bu işlem anlatılır.

Tarha Da'ir Es'ile'de çıkarma işlemi anlatılır ve toplamada olduğu gibi, konunun anlaşılıp anlaşılmadığını ölçmeye dair beş soru sorulur. Problemlerin çözümü çıkarma işlemi gerektirmektedir. Örnek bir soru: “(1) Bir adamın 5341 gurusu kalmış olduğu hâlde 3709 gurusunu sarf eylese ‘acaba kaç gurusu kalmış olur?’” şeklindedir. Bu konu, toplama ve çıkarmanın birlikte kullanılmasına yönelik bir problemin verilmesiyle sonlanmaktadır.

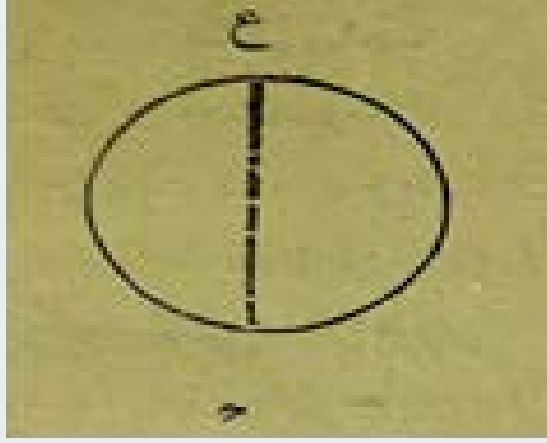
Hesap ilmine dair verilen dersin son başlığı ise *Cem' ü Tarha Da'ir Es'ile*'dir. Burada dört problem bulunmaktadır. “(1) Bir adam bir bakkaldan bir mah zarfında 30 gurusluk pirinç ve 20 gurusluk şeker ve 100 gurusluk yağ iştira eylese ve bu müddet zarfında mezkûr bakkala 98 gurus virse ‘acaba kaç gurus borcu kalır?’” problemini örnek verirse, çözüm için her iki işleme de gerek duyulacağı görülecektir. Yine konunun değerlendirme sorusuyla bitmesi günümüzde kullanılan benzer nitelikteki kitaplarla da yakınlık göstermektedir.

Coğrafya: Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın ilk sayısının üçüncü kısmı “*Muhattata-i Kitâbet-i Arz*” başlığı ile coğrafyaya ayrılmıştır. “Çocuk gazetelerinde coğrafya ile ilgili yazılar çoğunlukla coğrafya teriminin açıklanması ve dünyanın şekli üzerine olmuştur.” (Yılmaz, 2017, s. 68). Benzer şekilde Mecmû'a-i Nevresîdegân'da da coğrafya bölümü içerisinde yer verilen konular, coğrafyanın tanımı, dünyanın şekli ve hareketleri ile başlamaktadır. Dünyanın yuvarlaklığı mecmuanın ilk şekli ile anlatılarak karpuz veya elmaya benzetilir.



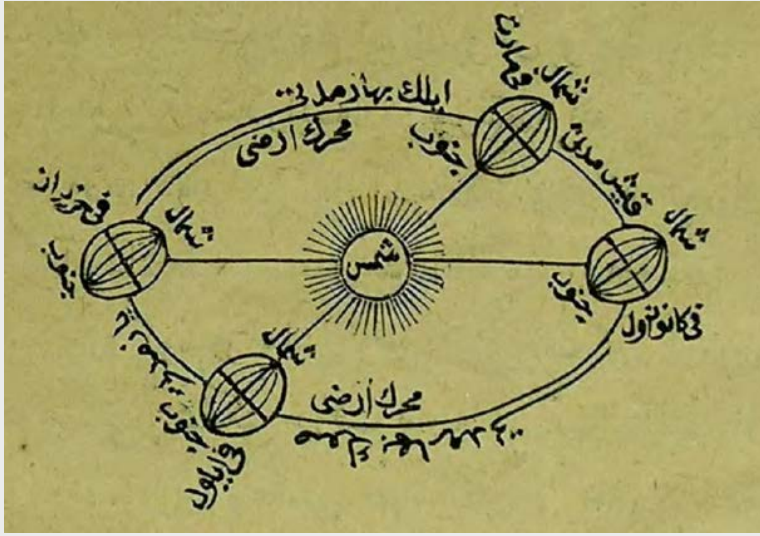
Bazı deliller sunulurken dünyanın şekli ispatlanmaya çalışılır. Buna insanın düz ovada ileri gittikçe kaybolması, güneşin batışı sırasında daha yüksek bir yerden hâlâ görünebilir oluşu ve yine bir şekilde deniz kenarından bakılınca gözden kaybolan tekne

örnek verilir. Aynı şekilde tekneden bakıldığında da sahildekilerin aşağıdan yükseğe doğru kayboluşu hatırlatılır. Tüm bu gözlemlere göre deniz ve karalar yuvarlak olduğuna göre dünya da yuvarlaktır.



Mecmuada, delil gösterilirken örnek olarak denizlerin kullanılması, denizlerin karaların üç katı olmasıyla açıklanmıştır. *Mihver-i Arz ve Kutuplar* başlığı altında bir şekil verilerek 'A ve H noktası arasındaki hatta mihver-i arz, bu noktalara da kutup denildiği anlatılır. Şekilde 'A noktası Kuzey Kutbu'nu, H noktası Güney Kutbu'nu ifade etmektedir.

*Kürre-i Arzın Hareketi'*nde dünyanın sabit olmadığı, kendi eksenini etrafında döndüğü ve bu dönüşün bir çeşit kıvrılma olduğu izah edilir. Bilgi, araba tekerleğinin dönüşü ile örneklendirilir. Tekerlek arkadan öne doğru döndüğü gibi dünya da hep aynı yönde ve batıdan doğuya doğru döner. Yine dünyanın kendi eksenindeki bu hareketi anlatılırken İstanbul şehri örneği verilerek İstanbul sabit bir yıldız hizasında döne döne eski hizaya geldiğinde eksen bir kere dönmüş olur, denir. Ayrıca, dünyanın tam bir dönüşü 24 saatte tamamlandığından bu müddete gün denir; bu 24 saatin bir kısmı karanlık bir kısmı aydınlıktır; sebebi ise güneşe denk gelen şehirlerin aydınlıkta kalması, diğerlerinin karanlıkta kalmasıdır ve buna gece gündüz denir, bilgilerine de yer verilmiştir. Gece gündüz meselesi açıklanırken yine gençlere somut bir örnek verilerek masa üzerinde duran bir elmanın bir yüzüne ışık tutarak ve elmayı döndürerek sırayla bir tarafın karanlık, diğerinin aydınlık olduğunun görülebileceği söylenir. Genç yazarlar coğrafya dersine bir başka şekilde devam ederler:



Burada da dünyanın güneşin etrafında kıvılcama suretiyle hareket edişi ve böylece oluşan 12 ay, 365 gün ve 4 mevsim anlatılır. Bu hareket bir Mevlevi dervişin semahane etrafında dönmesine benzetilir. *Cihât-ı Erba'a-yı Asliyye* başlığında yönler anlatılmaktadır. Gençlere yönlerin aletlerle tayin edilebileceği gibi aletsiz de bulunabileceği aktarılır. Bunun için bulunduğunuz şehrin doğusunu bulmak amacıyla; sabah güneşin, akşam ay ve yıldızların ortaya çıkışına bakılacağı ve güneşin doğduğu tarafın doğu, battığı tarafın batı olduğu; sağ tarafınızı şarka sol tarafınızı garba yönelttiğinizde önünüzün kuzey, arkanızın güney olacağı tarif edilir. Ayrıca verilen şekille de ara yönler; mecmuanın son şeklinde ise kutupları bölen hatlar ve kuzey-güney yarımküre olarak adlandırılışı anlatılmıştır:



Mevsimlerin anlatıldığı *Füsûl veyahut Mevâsim-i Erba'a*'da İstanbul'un havasının aynı kararda olmadığı, bazen soğuk bazen sıcak ya da ikisinin de olduğu söylenir ve bu durumun sebebi izah edilmeye başlanır. Güneş dünyanın tek hararet kaynağı, lambası ve sobası olduğu hâlde her yere eşit tesir etmemektedir. Dünyanın yıllık hareketi sırasında bazı memleketlerin sıcak oluşu güneşin karşısına denk gelmelerinden bazılarının soğuk oluşu da aksi yönde olmalarındandır. Soğuktan sığağa geçişlerde ya da aksinin güneşin hararetine göre olduğu, bunun ortalama bir zaman istediği, bu aralıkların da dört mevsimi oluşturduğu anlatılır. Mevsimlerin en sığağı yaz, en soğucu kış, ilk ortalama zaman ilkbahar, ikinci sonbahardır. Yine bir önceki sayıda kalan Şekil 4 üzerinden kuzey ve güney yarımkürelerin güneşin karşısında altı ay bulunduğu ve gece-gündüz eşitliği ya da en uzun gece, en uzun gündüzün nasıl oluştuğu anlatılır. *Kürre-i Arzın Kıt'âta Taksimî*'nde kıtalara değinilir.

Bugün yedi kıta olduğu kabul edilse de mecmuanın yayımlandığı 1882’de beş kıtadan söz edilmektedir. Bunlar; Avrupa, Asya, Afrika, Amerika ve Avustralya’dır. Yazarlar kısaca kıtaları tanıtır. Avrupa’nın en küçük kıta olduğu ama arazisinin bereketli, ilim ve teknikte becerikli olduğundan diğer kıtalardan daha mamur oluşu anlatılır. Adını da güzellikte şöhretli bir kralın kızının adından almıştır. Asya, Avrupa’dan büyük olsa da kuzey ve güneybatısı tarım ve insandan boş olduğundan Avrupa gibi her yeri mamur değildir. Yalnız güney, doğu, batı tarafları süslüdür ve medeniyet vardır. Afrika kıtasının bazı yerleri bereketli ise de pek çok yeri ziraat yapılamayan kumluk sahalardır. Kıtanın kimi bölgelerine hiç kar ve yağmur yağmazken kimi yerlerine de aylarca yağmur yağar, sel olur. Sonra tekrar kuraklık başlar, birkaç ay yine yağmur yağmaz. Ayrıca “İnsanlar evvela Asya kıt’asında sakin olmuşlar ise de en evvel Afrika kıt’asında hükümet teşkil ettikleri” söylenir. Amerika için, sadece 400 sene önce –ki elbette bu tarih 1882’ye göre hesap edilmeli- Cenovalı meşhur Kristof Kolomb tarafından keşfedildiği bilgisi verildikten sonra yine yarım kalmış bir cümle ile coğrafya konusu tamamlanmış olur.

Tarih: İlimin nelerden bahsettiğinden söz edildikten sonra bu kitapta bilhassa İslam topluluklarının durumlarının açıklanacağı belirtilir. Genç yazarlar bu başlık altında yine “vatan ihvanına bir yadigâr bırakmak niyet-i hâlisesiyle” diyerek kendilerinin küçük kardeşlerine faydalı olmayı amaçladıklarını ve bu âcizane hizmetleri sırasında kusurlarının affolmasını umduklarını belirtirler.

Tarihi, genel ve hususi tarih olarak ikiye ayırırlar ve söz konusu edecekleri İslam milletinin tarihi olduğundan hususi tarihe girdiğini söylerler. Hz. Âdem ile Havva’nın yaratılışı, cennetten uzaklaşmaları, Kabil’in Habil’i öldürüşü açıkça anlatılır. İnsanların çoğalması, Hz. Havva’nın her batından bir kız bir oğlan doğurup bunların diğeriyle evlenmesiyle oluştuğundan; Hz. Âdem’in yaratılışıyla Nuh Tufanına kadar Ceziretü’l-Arab’ın batı ve güney kısımlarıyla Mısır ve Dicle ve Fırat tarafları ve Acemistan ve Hint ve Çin tarafları insanoğluyla dolduğundan; insanların türlü fenalıklarla şeriat hükümlerine karşı çıkıp ıslahı için Tufan hadisesinin gerçekleştiğinden; Hz. Nuh’un gemisinden ve bu gemiye oğulları, onların eşleri, her hayvandan ikişer erkek ikişer dişi, bir yıllık ihtiyaç ve Hz. Âdem’in cesedinin alınıp 40 gün 40 gece yağmur yağıp insanların, hayvanların helak olduğundan ve geminin Ararat ya da Cudi dağının zirvesinde durup suların çekildiğinden söz edilir. Ayrıca mecmuada tarih kısmı şu bilgilerle devam eder: Bugünkü insanoğlu gemiden çıkan Nuh’un oğulları Ham, Sam, Yafes ve eşlerinin zürriyetindedir ve bu sebeple Hz. Nuh’a “Ebu’l-Beşer-i Sâni” yani insanların ikinci babası denmiştir. Ham’dan siyah Araplar olmuştur ve “bunların göz kapakları kalın, burunları yassı, saçları kıvrık olup akıl ve ferasetleri beyazlara nispetle azdır”. Sam’dan Orta Asya ve kuzey ile Doğu Avrupa ve kuzeyi ve Amerika halkı kollara ayrılır. Bunların renkleri sarı, ciltleri kalın, tüyleri az ve sert, gözleri küçüktür. Maliz kavmi Ham ve Sam evlatlarının toplanmasından oluşur. Yafes’ten ise Hint, Çin halkı ak Araplar ve Kafkaslılar ile Batı Asya ve güneyi ve Batı Avrupa ve güneyi halkı olmuş, renkleri beyaz, saçları düz ve yumuşak, başları yuvarlak, lehçeleri güzel, kavrayışları yerinde olduğundan diğerlerinden daha tercih edilir. Bu üç sülalenin birleşmesiyle de farklı insanlar ortaya çıkmıştır. Dünyada dil çok olsa da asıl Süryani,

Hint ve Cermen, Türk dili olarak üçe ayrılır ve Osmanlılar asıl Türk dili ile Arapça ve Farsça birleşmesiyle oluşan dili kullanmışlardır.

Tarih bölümü Hz. Nuh'un çocuklarının türlü türlü tanrılar kabullenip Allah yolundan uzaklaşınca Cenâb-ı Hak'ın onları doğru yola davet için peygamberler gönderdiğinden ve bu peygamberlerden söz ederek devam eder. İlk olarak Hz. İbrahim'in gelişi ve onu ateşte yakmak istemeleri, Allah'ın onu koruduğu ve Hz. İsmail ile Hz. İshak'ın onun oğulları olduğu anlatılır. Ayrıca burada verilen dipnotla Hz. İsmail'in kurban edilme hadisesinden bahsedilir. Daha sonra Hz. Lut ve ıslah olmayan halkının bulunduğu yerlerin su altında kalışı; Hz. İsmail'in Yemen'den gelen bir kabilenin kızıyla evlenip Hicaz kabilesinin bu mübarek soydan gelişi ve yine dipnotta bebekken ayağıyla toprağı eşeleyerek zemzem çıkarması mucizesi; Hz. İshak ve dipnot olarak onun 7 günlükken sünnet ettirildiği, bu yüzden İsraililerin çocuklarını 7 günlükken sünnet yaptırdığı; Hz. İsmail'in 13 yaşında sünnet ettirildiği Arapların da bunu kabullendiği anlatılır. Sonra Hz. Yakup'un peygamberliğinden ve 12 oğlundan sadece Hz. Yusuf'un peygamber olduğundan, onun güzelliğinden, köle ve Mısır'a sultan oluşundan söz edilir. Hz. Yusuf'tan sonra Hz. Musa teşrif edene kadar 400 yıl küfür içinde kalındığı belirtildikten sonra Hz. Eyüp ve vücudunda çibanların çıkması, sabrı ve iyileşmesi anlatılır. Hicretten 2437 yıl evvel Mısır'ın San şehrinde Hz. Musa'nın teşrifi; Velid İbn Mus'ab'ın gördüğü rüya nedeniyle tüm çocukları öldürtmesi; Allah'ın Hz. Musa'yı koruması, Hz. Musa'nın bir sandıkta Nil'e bırakılışı; onu Firavun'un eşi Hz. Asiye'nin büyütmesi; Hz. Musa'nın Hz. Yuşa'nın yanına gidişi; peygamberlik buyurulması; kardeşi Harunla Firavun'u dine davet edişi; Hz. Hızır'la karşılaşması; Firavun'un İsrailoğullarına eziyet edişi; Hz. Musa'nın elindeki asayı denize vurması anlatılarak ancak Kızıldeniz'in ikiye yarılması hadisesi bitmeden bu sayıdaki tarih kısmı yine cümle yarıda bırakılarak tamamlanır. Burada verilen dipnotta, asanın Hz. Âdem'in cennetten getirdiği asa olduğu ve Hz. Musa'ya da Hz. Yuşa tarafından hediye edildiği, asanın Allah'ın izniyle pek çok mucizeler gerçekleştirdiğinden söz edilmiştir.

Bu dört bölümün dışında ilk sayının sonunda, çocukların kıssadan hisse çıkarmasına dair öğüt niteliğinde bir beyit:

Âkil isen ey çocuk kıssa oku hisse al

Çünkü: Cahilin işi âkile ibret verir

yer alırken ardından bir *kıssa* ve çıkarılacak *hissesi* verilmiştir: Kıssa kısmında, Ahmet adlı bir çocuğun çok terlemiş iken çeşmeden soğuk su içmesi bunun üzerine karnının ağrması ve eve gelerek babasına zehirli sudan içtiğinden hasta olduğunu ve öleceğini söylemesi, babasının da suyun tatlı olduğunu bildiğinden durumu anlayıp hastalığının sudan değil terli iken su içmekten olduğunu anlatarak tedavisi için uğraştığı hikâye edilir. Hisse başlığı altında ise çocuklara, terli iken su içmenin sağlığa zararlı olduğu ve bundan kaçınmaları gerektiğini hikâyeden çıkarmaları anlatılır.

Emiroğlu (2020, s. 157), özellikle ilk dönemlerde çıkarılmış olan eski harfli çocuk yayınlarının bir kısmından hikâyelerden alınması gereken hisse kısımlarını çocuklarının anlamasını beklemeden bizzat yazarlar tarafından verildiğinden

bahseder. Bu durumun, çocukların serbest düşünmelerini kısıtladığından çocuk eğitimine uygun olmadığını belirtir. Söz konusu hissede de benzer bir durum görülmektedir: “Terli terli soğuk su içmek hıfzıssıhhaca muzır olduğundan çocuklar terlerini kurutmaksızın su içmekten ictinâb etmek hissesini bu hikâyeden almalıdırlar.” cümlesiyle alınacak hisse açıkça belirtilmiştir. Ancak Sallabaş (2020, s. 100), insan hayatının olgunlaşma ve gelişme safhalarında toplumun bireylerde görmek istediği davranışların yaş gruplarına göre değişiklikler gösterdiğini, bahsi geçen davranışların bireylere dolaylı olarak bir bağlam içerisinde verilebileceği gibi doğrudan da öğretilebileceğini dile getirir. Bu bağlamda, mecmua okuyucularına kıssanın ardından verilen hisse, doğrudan öğretim şeklinde de yorumlanabilir.

Mecmuanın ikinci sayısının sonunda ise “Teşekkür” ve “İ’tizâr” başlıklarına rastlanır. Teşekkürde mecmua yazarları, değersiz bir mecmuaya gösterilen ilgiden dolayı öğrencilere teşekkür borçlu olduklarını ve abone olanların isimlerinin mektep sırasına göre bu sayıdan itibaren mecmuada yayımlanacaklarını haber verir. Bu sayının iki sayfasında öğrenci isimlerine ve semtlerine yer verilmiştir. Mecmuanın elde edilen son sayısı olmasına rağmen mecmuaya devam edilme niyetinin olduğu bu başlıktan da anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu edilen özür başlığında ise ikinci sayının, yazarların imtihanları sebebiyle geciktiği belirtilerek okuyucudan özür dilenmektedir.

SONUÇ

1882 yılında İstanbul’da kendileri de talebe olan üç genç arkadaş tarafından vatan evlatlarına fayda sağlamak amacıyla çıkarılan Mecmû’a-i Nevresîdegân’ın kataloglarda dört sayı olarak kaydedildiği ancak kütüphanelerde iki sayının yer aldığı tespit edilmiştir. Mecmuanın içerdiği mütenevvi’ya, hesap ilmi, coğrafya ve tarihten oluşan dört bölümün ayrı birer kapağının olması sayının hatalı hesaplanmasına neden olmuştur. Bu çalışma ile katalog bilgilerinin düzeltilmeye muhtaç olduğu da ortaya konmuştur.

Mecmû’a-i Nevresîdegân, isminde ‘mecmua’ kelimesi yer alan ilk süreli yayın olmakla birlikte yayımlandığı yıllarda çocuklar için çıkarılan diğer dergilerden içeriğinin tasnifi itibarıyla farklılaşmaktadır. Mecmua niteliğinden uzak olan eser, bu hâliyle süreli bir yayın olarak değil tüm sayıları tamamlandıktan sonra oluşturulacak dört ayrı kitapla gençlere fayda sağlayacak bir yayın özelliği taşımaktadır.

Mecmû’a-i Nevresîdegân’da bulunan ahlaka ve ilme dair konular, açık bir dille, örneklendirerek, şekillerle ve somutlaştırarak aktarılmış böylece çocukların/gençlerin öğretim hayatlarını desteklemek amaçlanmıştır. Bu yönüyle mecmuayı, Osmanlı Devleti’nin son dönemine ait süreli yayınlardan biri olarak nitelemenin yanı sıra - özellikle- Rüştiyelerdeki eğitimin bir tamamlayıcısı, destekleyicisi ya da yardımcı kaynağı olarak kabul etmek yerinde olacaktır.

EXTENDED ABSTRACT

Mecmû’a-i Nevresîdegân was a periodical published in Istanbul during the last period of the Ottoman Empire (1298/1882) by three young friends named H. Tayfur, A. Âsaf and A. Vasfi, who are thought to be students themselves. Young writers state that

their aim in publishing the periodical was to serve the children of the country and to be remembered among friends. There are copies of the periodical in the National Library, in the Hakkı Tarık Us Collection of the Beyazıt State Library, and in the Seyfettin Özege Collection of the Atatürk University Central Library. Although the periodical was recorded as four issues in library catalogs, it was short-lived and only had two issues. In each issue, there are sections on diversified subjects, calculus, geography, and history. The issues of *Mecmû'a-i Nevresîdegân* consist of thirty-two pages and each section is divided into eight pages. Considering the classification of the periodical, which is designed more like a book section than a periodical, it is seen that it differs from other children's/youth magazines. Far from being a journal, it has the feature of a publication that will benefit young people with four different books to be created after all issues are removed. The periodical is a supplementary resource book, a supplement to educate, and a supporter issued to help young people with their lessons at school.

Mecmû'a-i Nevresîdegân is also important in that it is the first periodical with the word 'mecnua' in its name. Another striking point in *Mecmû'a-i Nevresîdegân*, which is offered for sale for two piasters and designed as a single column, is that since eight pages are planned for each section, the end of the eighth page is interrupted wherever the subject or even the sentence. In this case, the reader often had to wait for the next issue to fully grasp a subject, the process, and such an approach did not suit for a periodical. This method used by the authors is like proof that the journal is intended to be published as a printed book in fascicles. A clear and simple narrative is preferred in the periodical. In addition, six images are included in the geography section, so it is desired to concretize the subject described.

Mecmû'a-i Nevresîdegân begins with the part of 'mündericât', that is, 'contents'. On the cover, it is stated that the journal is intended for the students at the middle school (secondary school) and that its content will include diversified subjects, calculus, geography, and historical sciences. Then the journal continues with "mukaddime", that is, "preface". In the introduction, it is stated what is included in the content of the periodical. In the *Mütennevi'a* section, there will be moral and educational advice and stories, the calculation part will be explained as simply and clearly, as possible, only the state and Islamic countries will be mentioned in the geography, and in history, the Prophet. From the creation of Adam, it is stated that the part up to the Prophet Muhammad (pbuh) will be summarized and then only the history of the state and Islamic sects will be narrated. Moral issues such as avoiding lies, being decent, polite, helpful, hardworking etc. were mentioned in the diversified subject part of the periodical, but it was seen that more importance was given to science. It is also noteworthy that the journal does not deal with a single science, but rather touches on different sciences to develop young people in various aspects. The introduction ends with the writers asking Allah to reward them for their services in both worlds and hoping that their mistakes will be forgiven by the scholars. Then, the sciences to be discussed are given in order.

With this article, Mecmû'a-i Nevresîdegân, which was one of the periodicals for young people/children, has been introduced and brought to the attention of those who are interested.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

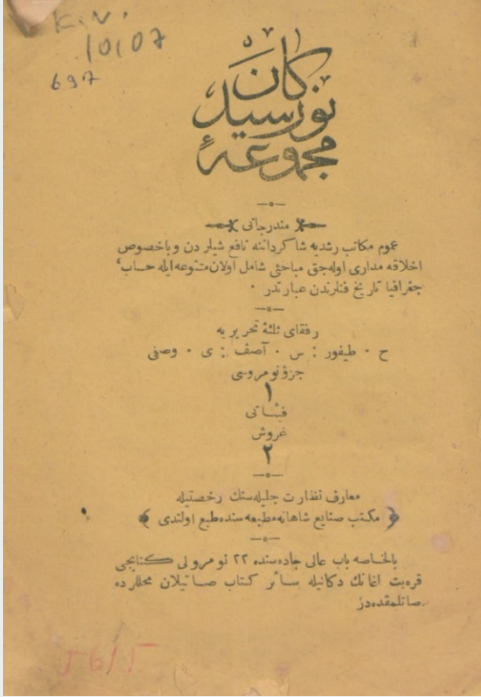
Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

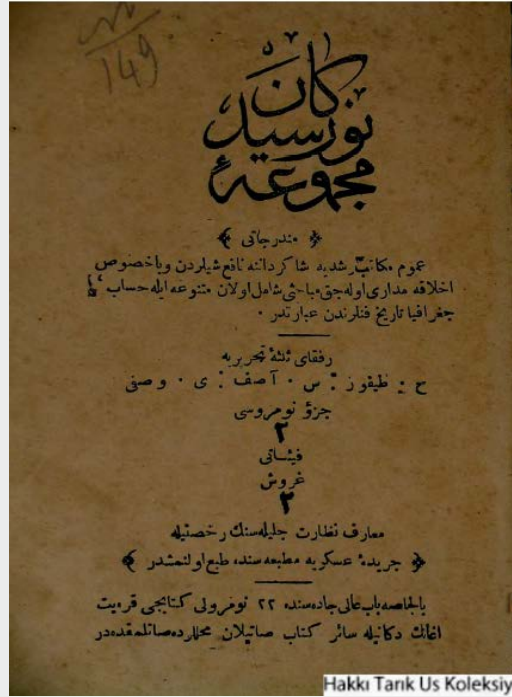
KAYNAKÇA

- Balcı, A. (2014). Çocuklara kıraat dergisi. *Bilig*, 68, 25-42. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/234771>.
- Bilge, H. (2020). Osmanlı Devleti'nin öğrencilere özel son gazetelerinden: Talebe Mecmuası. *Asia Minor Studies*, 8(2), 467-478. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1101814>.
- Emiroğlu, Ö. (2020). *Eski harfli süreli çocuk yayınları (1869-1928)*. Ankara: Akçağ Yay.
- Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu (1.cilt)* (1987). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı Yay.
- Ghojoghi, G. (2019). *Osmanlıca yayınlanmış çocuk dergileri: grafik tasarım açısından bir inceleme* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Kasap, A. (2011). *Evvel zaman içinde çocuk dergileri 1869-1928 yılları arasında yayınlanan Osmanlıca çocuk dergileri*. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yay.
- Okay, C. (1998). *Osmanlı çocuk hayatında yenileşmeler 1850-1900*. İstanbul: Kırkambar Yay.
- Okay, C. (1999). *Eski harfli çocuk dergileri*. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Öztürk, S. (2001). Osmanlıca eğitim, çocuklar ve gençlere dair süreli yayınlar (Bir bibliyografya denemesi). *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 1, 206-223. Erişim adresi: https://www.academia.edu/34868300/Osmanli_egitim_cocuk_ve_genclere_yonelik_sureli_yayinlar_bibliyografyasi.
- Sallabaş, M. E. (2020). Halk biliminin işlevleri bağlamında geleneksel çocuk oyunları: RTÜK çocuk oyunları. *Millî Folklor*, 126, 99-109. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1188064>.
- Şimşek, H. (2001). XIX. yüzyıl çocuk dergiciliği ve eğitsel işlevleri üzerine. *Milli Eğitim Dergisi*, 151, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/151/simsek.htm.
- Yılmaz, E. (2017). Türkçe çocuk gazetelerinde Osmanlı kimliği (1869-1908). *Kebikeç*, 43, 73-123. Erişim adresi: <https://www.academia.edu/34129148>.

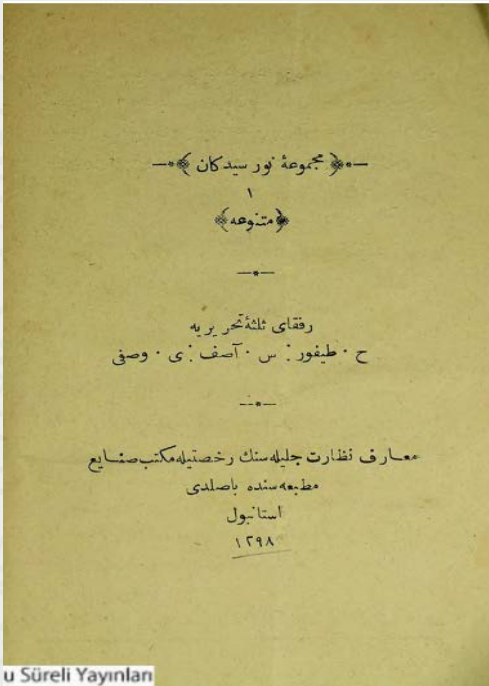
EKLER:



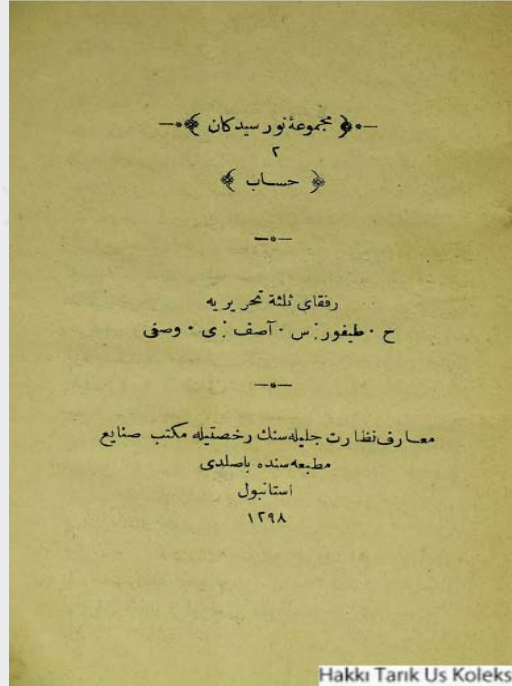
Ek 1. İlk Sayının Kapağı



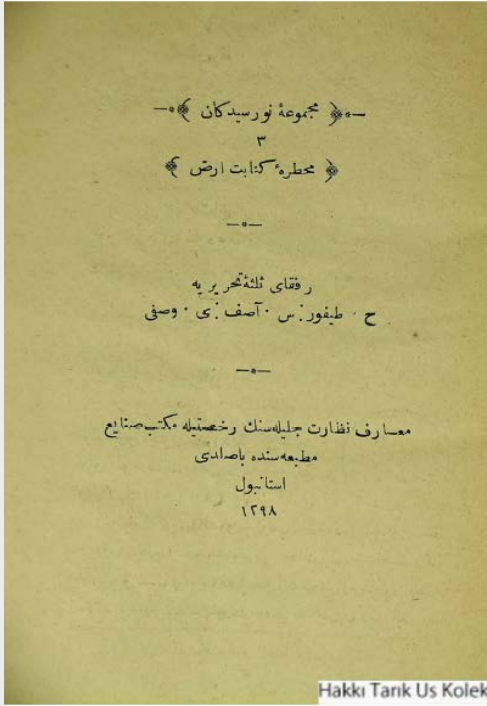
Ek 2. İkinci Sayının Kapağı



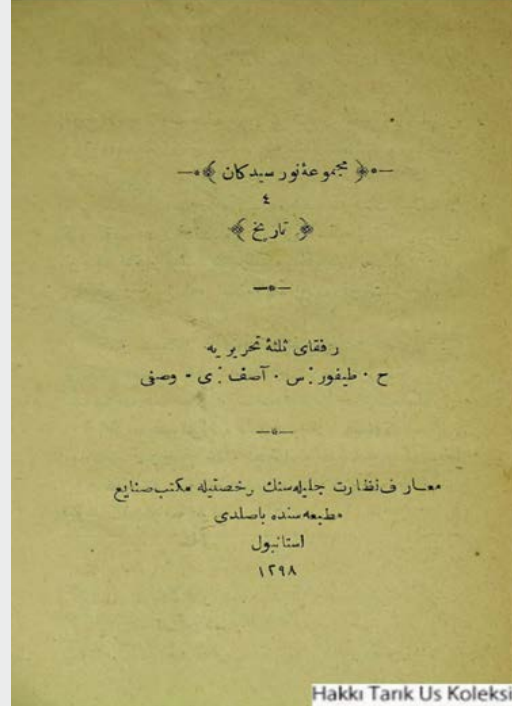
Ek 3. İlk Sayı, 1. Bölüm (Mütenevvi 'a)



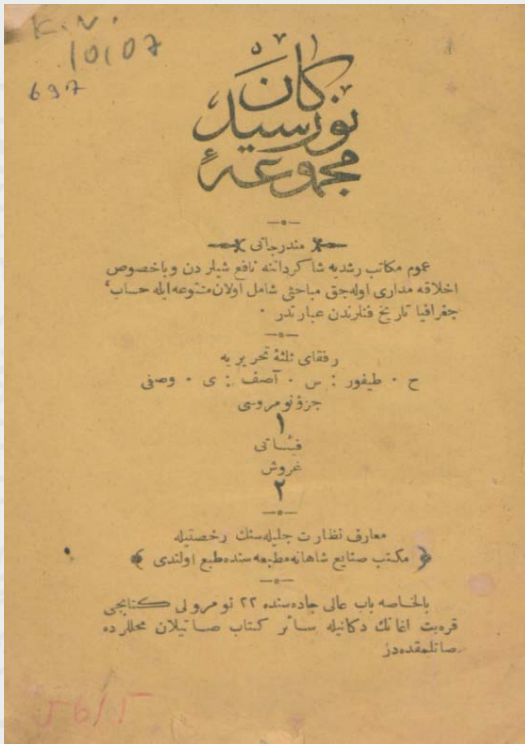
Ek 4. İlk Sayı, 2. Bölüm (Hesap)



Ek 5. İlk Sayı, 3.Bölüm
(Muhtrâ-i Kitâbetü'l Arz)



Ek 6. İlk Sayı, 4.Bölüm (Tarih)



Ek 7. Mecmû'a-i Nevresîdegân'ın Kapağı

MECMÛ' A-İ NEVRESİDEGÂN

—•—

—* Mündericâtı *—

Umûm-ı mekâtib-i rüştiye şakirdânına nâfi şeylerden ve bâhusus ahlâka medârı olacak mübâhasi şâmil olan mütenevvia ile hesap coğrafiya tarih fenlerinden ibaretir.

—•—

Rüfeka-yı selâse-yi tahniyye

H. Tayfur . S. Âsaf : Y. Vasfî

Cüz'ü numarası

1

Fiyatı

Kuruş

2

—•—

Maanif-i nezâret-i celilesinin ruhsatıyla

{ Mektep-i Sanâyi'-i Şahâne matba'asında tab' olundu }

—•—

Bilhassa Bâb-ı Âli caddesinde 22 numaralı kitapçı

Karâbet Ağanın dükkânıyla sair kitap satılan mahallerde satılmaktadır

**BİR ÂDEMİYET ANLATISI OLARAK
VESİLETÜ'N-NECÂT****VASILAT AL-NACAT AS A HUMANITY NARRATIVE****Murat AK *** Öz

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
muratak@erbakan.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3434-5985
Konya/TÜRKİYE

Osmanlı dönemi Türk edebiyatında Hz. Peygamber'i konu edinen birçok dînî-
edebî tür ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in doğumunun, mi'râcının ve
ahlâkî özelliklerinin anlatıldığı mevlid türü bu dînî-
edebî türler içinde birçok müstakil örneği bulunması açısından oldukça önemlidir. Bu türün Türk
edebiyatında en meşhur örneği ise Süleyman Çelebi tarafından XV. yüzyılın
hemen başında telif edilen Vesîletü'n-Necât isimli mesnevîdir. Vesîletü'n-
Necât, sosyal ve siyasal işlevi açısından ehl-i sünnetin tasavvufi yorumuyla
Osmanlı topraklarında itikâdî ve siyâsî birlikteliği sağlamaya çalışan bir
metindir. Bu hususiyetiyle Vesîletü'n-Necât Osmanlı topraklarında yaşayan
insanlar için istikamet tayin eden öncü ve kurucu metin şeklinde tavsif
edilmiştir. Bununla birlikte muhtevâsî itibariyle tasavvufi düşünce zemininde
telif edilen eser, Hz. Peygamber şahsında kaleme alınmış bir âdemiyyet anlatısı
olarak karşımıza çıkar. Vesîletü'n-Necât'ın zeminini oluşturan tasavvufi
düşünce sisteminde Hz. Peygamber, yegâne insân-ı kâmil olarak tasavvur
edilir. Hz. Peygamber, insan nev'inin en mükemmel varoluşunu temsil eden
Hz. İnsan'dır ve maddî ve mane'î şahsiyetiyle bütün bir âdemiyyeti temsil
etmektedir. Bu yönüyle Vesîletü'n-Necât'ı âdemiyyetin Hz. Peygamber
şahsında anlatıldığı bir meta-anlatı olarak ele almak mümkündür. Vesîletü'n-
Necât'ı bugün Anadolu toplumu içinde hâlâ popüler kılan önemli sebeplerden
birisini, sahip olduğu dilsel ve sanatsal özellikler kadar eserin Hz. Peygamber'in
şahsında evrensel bir âdemiyyet anlatısı hüviyetine sahip olması, yaratılışa ve
varoluşa ilişkin sorulara verdiği cevaplarla âdemiyyeti anlamlandırmasıdır.

Anahtar Kelimeler

Süleyman Çelebi, Vesîletü'n-Necât,
Hz. Peygamber, âdemiyyet, insan-ı
kâmil, meta-anlatı

Keywords

Süleyman Çelebi, Vasilat al-Nacat,
Prophet Muhammad, humanity,
perfect human being, meta-narrative

Abstract

In the Ottoman period of Turkish literature, many religious-literary types
about the Prophet Muhammad have emerged. The mawlid type, in which the
birth, ascension (mirac) and moral characteristics of Prophet Muhammad are
described, is very important in terms of having many independent examples
among these religious-literary types. The most famous example of this type in
Turkish literature is Vasilat al-Nacat, a mathnawi which was written by
Süleyman Çelebi at the beginning of the 15th century. Vasilat al-Nacat is a
text that tries to provide theological and political unity in the Ottoman lands
with the mystical interpretation of the Ahl as-sunnah in terms of its social and
political function. It has been described as a pioneer and founding text, which
was copyrighted for the purpose of determining the direction for the people
living in the Ottoman lands. However, Vasilat al-Nacat, which is completely

Başvuru/Submitted: 05/01/2022**Kabul/Accepted:** 26/03/2022

written based on mystical thought in terms of its content, appears as a narration of humanity written in the person of Prophet Muhammad. In the mystical thought system that forms the basis of *Vasilat al-Nacat*, Prophet Muhammad conceived as the only perfect human being. Prophet Muhammad represents the most perfect existence of the human species. He represents a whole humanity with his material and spiritual personality. It is possible to consider *Vasilat al-Nacat*, which has been written with this imagination, as a meta-narrative in which humanity is told in the person of the Prophet Muhammad. Because one of the important reasons that makes *Vasilat al-Nacat* still popular in Anatolian society today is not only the linguistic and artistic features it has, but the fact that the work has the identity of a universal human narrative in the person of the Prophet Muhammad. *Vasilat al-Nacat* is giving meaning to human existence with the answers it gives to questions about creation and existence.

GİRİŞ

Türk İslam edebiyatında manevî sâiklerle telif edilmiş eserleri, türlere göre yoğunluğu düşünülerek, Cenab-ı Hak'ı konu edinen, Hz. Peygamber'i konu edinen, diğer peygamberleri konu edinen, konusu Kur'an-ı Kerim ve diğer dinî hususlar olan türler şeklinde bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Farklı birçok dinî türde kaleme alınmış eserlerden oluşan bu geniş muhtevanın merkezî ögesi ise Hz. Peygamber olmuştur. Hz. Peygamber, maddî ve manevî varlığıyla İslam etkisi altında gelişen klasik dönem Türk edebiyatının merkezinde yer alır. Hatta klasik edebiyat içinde telif edilen bütün edebî ürünlerin genel karakteri göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı coğrafyasında Türk İslam edebiyatı adı altında Hz. Peygamber ağırlıklı bir edebiyatın ortaya çıktığını söylemek mümkündür (Uzun, 2005, s. 457). Bu durum, Hz. Peygamber'in Cenab-ı Hak'la birlikte imanın merkezî ögesi olması ve yine buna bağlı olarak inananların Hz. Peygamber'e aşırı sevgi ve muhabbet beslemesiyle ortaya çıkmıştır.

Edebiyatımızda Hz. Peygamber'i konu edinen manzum ve mensur edebî türler başta na't-ı nebî olmak üzere; siyer-i nebî, mevlid-i nebî, mu'cizât-ı nebî, esmâ-i nebî, evsâf-ı nebî, şemâil, hilye, mi'râciye, regâibiye, gazavatnâme, hicretnâme, şefaâtnâme, fazîletnâme, kırk hadis, yüz hadis, bin hadis, bi'setnâme, delâilü'n-nübüvve, neseb-i şerîf, vasiyet-i nebî, vefât-ı nebî ve mukaddes emanetlere ilişkin ortaya çıkan eserler şeklinde sıralanabilir.

Varlık âleminde böylesi bir edebî çeşitlilikte ve kemiyette hakkında eser verilmiş başka bir isim yoktur. Bu çeşitliliğe ve kemiyete imkân sağlayan en temel husus Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin detaylı bilgiye sahip olmamızdır. Müslüman Türkler, Hz. Peygamber'e ilişkin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde kendilerine ulaşan bütün bir malzemeyi manzum ve mensur olarak telif etmişler, Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını, güzel ahlâkını, doğumunu, mi'râcını, fizikî vasıflarını, ruhî ve ahlâkî hususiyetlerini, aile yaşantısını, savaşlarını, hicretini, sahâbeyle olan ilişkisini, mucizelerini, özetle O'na dair her hususu edebî eserlerin konusu haline getirmişlerdir. Osmanlı coğrafyasında son döneme kadar siyerin, tarih ilminin bir dalı olmaktan ziyade edebiyatın bir alt kolu olarak yer alması ve gelişmesi de bu durumu pekiştiren önemli bir etken olmuştur (Uzun, 2009, s.324).

Hız. Peygamber'i konu edinen edebî türler içinde en bilinenlerden ve yaygın olanlardan biri mevlid türü olmuştur. Mevlid, Hz. Peygamber'in doğumunun, mi'râcının ve ahlâkî özelliklerinin anlatıldığı zengin dinî türlerden biridir. Telif edilen mevlid metinlerinin hemen hepsinin ehl-i sünnet inancı doğrultusunda kaleme alındığını söylemek mümkündür (Aksoy, 2007, s. 325). Mevlid türünün Türk edebiyatı içinde kaleme alınmış en meşhur ve en etkili örneği ise şüphesiz Süleyman Çelebi'nin (ö.1422) 1409 yılında telif ettiği asıl adı *Vesîletü'n-Necât* olan mevlididir. Türkçede *Mevlid*, özel olarak Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli eseri için kullanılmıştır ve halen kullanılmaktadır. *Vesîletü'n-Necât* kusursuz bir vezin kullanımıyla, söz ve mana sanatlarıyla ve sade dilindeki anlatım başarısıyla öne çıkan bir eser olmuştur. Sehl-i mümteninin en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilen *Vesîletü'n-Necât*, yazıldığı andan itibaren Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde okunmuş,

bestelenmiş, çeşitli dillere çevrilmiş (Okiç, 1975, s. 17-78) ve kendisine nazireler yazılmış bir eserdir.

Eserin Müslüman Türk toplumu içinde hayli itibar kazandığını söylemek mümkündür. *Vesîletü'n-Necât*'ın yazıldığı günden itibaren kazandığı itibar sonra gelen şairleri de etkilemiş Türk edebiyatında mevlid türünün inşasına ve müstakil örneklerinin artmasına da imkân sağlamıştır. Dikkatli bir okumayla *Vesîletü'n-Necât*'ın manzum ve muhtasar bir siyer metni olduğu da görülmektedir. Birçok farklı hususiyete sahip eseri önemli kılan hususiyetlerden bir diğeri ise şairin eserinde Türkçe söyleyiş biçimini tercih etmesi, Arapça ve Farsça kelimeler kullanılsa da eserde sade Türkçe söyleyişin öne çıkmasıdır. Bu da eserdeki Türk ruhunu ve eserin millî vasfını öne çıkarmaktadır (Kemikli, 2004, s.269).

Şüphesiz her metnin ortaya çıkmasına sebep olan ve metni şekillendiren dinî, sosyal ve siyasal sâikler vardır. Eseri telif eden müellifin itikâdî, siyasî, felsefî ve tasavvufî düşünceleri de bu şartlardan etkilenecek şekilde şekillenmektedir. Süleyman Çelebi'nin eseri *Vesîletü'n-Necât* da XV. yüzyılın başında Anadolu'da siyasî ve ictimâî dağınıklığın hüküm sürdüğü, bu dağınıklığın itikâdî alana da sirayet ettiği bir dönemde derlenme ve toparlanma ihtiyacından neşet etmiş *öncü* ve *kurucu* bir metin olarak karşımıza çıkar (Kemikli, 2016, s. 15-25). *Vesîletü'n-Necât*, öncü ve kurucu bir metin olarak Anadolu topraklarında millet inşasında önemli bir işlevi yerine getirmiş başat metinlerden biridir. Bununla birlikte *Vesîletü'n-Necât* içerdiği muhteva açısından, insan-ı kâmil şahsında telif edilen bir âdemiyet anlatısı hüviyetindedir. Öncü ve kurucu olma özelliği *Vesîletü'n-Necât* için nasıl sosyal ve siyâsal bir işlev ise muhtevası da nesilden nesile insanlar için taşımaya ve ulaştırmaya çalıştığı mesaj (anlam) olması açısından önemlidir. Bu mütevazı çalışmanın iddiası da, *Mevlid* metninin, metni oluşturan dinî sâikler, sosyal ve siyasal şartlarla birlikte muhteva açısından Hz. Peygamber'in maddî ve manevî şahsında telif edilmiş bir âdemiyet anlatısı olarak okunması gerektiğidir. Çalışmada bu iddia temellendirilmeye çalışılacak, *Mevlid* metninin bugün hâlâ neden çok fazla itibar gören bir metin olduğu üzerinde durulacaktır.

1. *Vesîletü'n-Necât*'ı Hz. İnsan Anlatısı Olarak Okumak

Hız. Peygamber'i konu edinen edebî türler içinde en bilineni ve meşhur olanı, telif edildiği günden bugüne kadar Osmanlı coğrafyasında hemen her vesile ile okutulagelen *Vesîletü'n-Necât*, günümüzde Anadolu topraklarında mübarek gün ve geceler başta olmak üzere, doğumda, ölümden, düğünde, sünnette, askere gönderme merasiminde vb. birçok insanî faaliyette besteli ve kendine has bir şekilde (Özcan, 2004, s. 484-485; Yıldırım, 2017, s. 167-173) irticalen okutulmaktadır. Bu irticâli okumalar sadece Anadolu coğrafyasıyla da sınırlı kalmamıştır (Pekolcay, 2004, s. 486).¹

¹ Çeşitli dillere çevrilmiş ve nazireleri yazılmış olan eser, sadece Anadolu coğrafyasında değil başta Balkanlar olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinde bir ibadet anlayışı içinde okutulmaktadır. Tarihsel süreç içinde İslâm coğrafyalarında Hz. Peygamber'in doğumu vesilesiyle yapılan kutlamalar da bu okumalar için ayrıca bir motivasyon kaynağı olmuştur. Hz. Peygamber'in doğumu vesilesiyle yapılan mevlid kutlamalarının tarihini ve sosyolojisini içeren bir çalışma için bk. Marion Holmes Katz, *Mevlid*:

Bu noktada akla şu soru gelmektedir. Hz. Peygamber'in doğumunun zikredilen diğer doğum, ölüm, düğün, sünnet, askere gönderme vb. insanî faaliyetlerle olan ilişkisi nedir? Anadolu insanı *Mevlid* metnini neden sadece Hz. Peygamber'in doğumu olduğuna inanılan güne münhasır kılmamış, bir çocuğun dünyaya gelmesini, bir çocuğun sünnetini, bir gencin askere gönderilmesini ya da dünya evine girmesini, bir kimsenin vefatını mevlid okutmanın vesilesi kılmıştır?

İlgili soruyu “*Şu sebeptedir.*” şeklinde kesin bir hükümlerle cevaplandırmak doğru olmasa gerektir. Zira sosyal vakalar çoğu zaman birbirini tetikleyen birçok karmaşık sebebin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte zikrettiğimiz her bir insanî eylemin Hz. Peygamber'le irtibatlandırılmasına ilişkin şöyle bir yorum yapmamız da mümkündür. Bir insanın doğumu, ölümü, düğünü, askere gönderilmesi hep “doğumla” irtibatlandırılabilir hususlardır. Bir insanın doğumu da ölümü de bir yönüyle başka bir âleme doğmak anlamına gelir. Bir çocuğun sünneti, bir gencin askere gönderilmesi ya da düğün dernekle dünya evine girmesi bir yönüyle erliğe doğumdur. Anadolu insanı bütün bu insanî eylemleri Hz. Peygamber'in doğumunu zikretmenin bir vesilesi kılmıştır. Zira Hz. Peygamber, Anadolu insanı için âdemiyet içinde biricik ve yegâne olduğuna iman edilen Hz. *İnsan / İnsan-ı kâmil*dir.

İlgili husus, belki daha derin bir sezikle şu şekilde de yorumlanabilir. Anadolu insanı doğum, ölüm, düğün, sünnet, askere gönderme vb. insanî eylemleri Hz. Peygamber'i zikre almanın vesilesi kılarak âdemiyete dâhil olma çabasına girer. Zirâ ehl-i sünnetin tasavvufî yorumuyla Anadolu topraklarında yaşayan insanlar için Hz. Peygamber, maddî ve manevî varlığıyla eşref-i mahlukât olan insanın nihâî kemâlini temsil eden Hz. *İnsan / İnsan-ı kâmil*dir. İnsanın kemâlini temsil eden Hz. Peygamber'i zikre almak, âdemiyete onunla dâhil olmak, bütün bir âdemiyeti onunla anlamlandırmaktır.

Anlatılan durumu sadece *Mevlid* geleneğiyle değil Anadolu'daki kültürel hayata ilişkin farklı pratiklerle ve yaşamsal tecrübelerle izah etmek de mümkündür. Anadolu coğrafyasında Hz. Peygamber'in isminin zikredildiği birçok ninniyle karşılaşırız. Annelerin çocuklarını uyuturken söylediği meşhur ninnilerden biri şu şekilde başlar:

Hak Teâlâ emr eyledi

Ak inciden aktır dişi,

Hûriler onun yoldaşı

Seyyid-i sâdâtın başı

Ninni Muhammed'im ninni

Ninni can Ahmed'im ninni (Çelebioğlu, 1982, s. 45).

İslam Dünyasında İbadetler ve Dindarlık (Firdevs Bulut, Çev.) Açılım Kitap, İstanbul 2014. Çalışma dışardan bir bakış açısıyla İslâm dünyasında farklı mevlid ritüellerini ortaya koymaya çalışması açısından önemlidir. Bununla birlikte mevlid literatürü ve geleneğinin İslâm coğrafyasında en fazla neşvünemâ bulan örneği olan Osmanlılarda mevlid geleneğinin ve Türkçe mevlid literatürünün çalışmanın kapsamı dışında bırakılmış olması çok büyük bir eksiklik olarak karşımıza çıkar.

Nakaratında *Ninni Muhammed'im ninni / Ninni Can Ahmed'im ninni* mısralarına benzer mısraların yer aldığı benzer bir diğer ninni ise yine şu şekilde başlamaktadır:

Hak Teâlânın Habîbi

Dertlilerin tabîbi

İki cihânın habîbi

Ninni Muhammed'im ninni

Uyu Can Ahmed'im ninni (Çelebioğlu, 1982, s. 45).

Bu ninniler arasında aşağıda aktardığımız mısralar da anlatmak istediğimiz hususları ifade etmesi açısından dikkat çekicidir:

Muhammed'dir özüm sözüm

Kan ağlıyor iki gözüm

Secdeden kalkmıyor yüzüm

Ninni Muhammed'im ninni

Ninni Can Ahmed'im ninni (Çelebioğlu, 1982, s. 46).

Şüphesiz ninnilerle uyutulmaya çalışılan çocukların hepsinin ismi Muhammet ya da Ahmet değildir. Hatta annelerin uyutmak için ninni söyledikleri çocukların hepsi erkek de değildir. Öyleyse Anadolu insanı erkek ya da kız, ismi birbirinden farklı olan çocuklarını neden *Muhammed'im* ve *Can Ahmed'im* diyerek Hz. Peygamber'in zikriyle uyutur? Ninnilerde zikredilen *Can Ahmed* Anadolu irfanı içinde neyi ifade etmektedir? *Özü sözü Muhammed olmak* ne demektir?

Anadolu insanının bu insanî eyleminin de daha önce zikrettiğimiz gibi derin bir tasavvurla bütün insanî varoluşu Hz. Peygamber'le anlamlandırma çabasının sonucu olarak tezahür etmiş olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Peygamber maddî ve manevî şahsıyla Hz. *İnsân / İnsân-ı kâmil* olarak kendisine duyulan aşırı muhabbetle Anadolu insanı için bütün bir âdemiyeti anlamlandırmanın yegâne vesilesi olmuştur. Ninnilerde zikredilen *Muhammed* ve *Can Ahmed* nihâî anlamda Hz. Peygamber'in şahsında bütün bir âdemiyeti temsil eder. Anadolu insanı mutlak anlamda yegâne *insân-ı kâmil* olan Hz. Peygamber'in zikriyle bu âdemiyeti anlamlandırmış ve Hz. Peygamber'in zikriyle bu âdemiyete dâhil olmuş olur. Zirâ Hz. Peygamber bu varlık telakkisinde Hz. *İnsan'* dir.

2. Hz. İnsân Olarak Hz. Peygamber

Vesîletü'n-Necât, ehl-i sünnetin tasavvufî yorumuyla telif edilmiş bir metindir. *Vesîletü'n-Necât*'in dinî zeminini oluşturan bu tasavvufî telakkînin taşıyıcısı olan sûfiler, yaratma eyleminin Cenâb-ı Hak tarafından nûr-ı Muhammedî ile başladığını ve sonra da bu nûr ile yaratmanın devam ettiğini düşünmüşlerdir. Sûfilere göre, Cenâb-ı Hak'tan başka bir şey yok iken bu nûr var olmuş ve bütün mevcudat bu nûrdan yaratılmıştır. Bu nûr bütün bir âlemin var olmasının sebebi, âlemin maddesi ve gayesidir (Demirci, 1983, s. 239-258; Demirci, 1997, s. 179; Döner, 2007, s. 18). İlk olarak Hz. Âdem'de tecelli eden bu nûr, daha sonra Hz. Âdem'den diğer

peygamberlere, sonra cismânî varlığı ile dünyaya gelen Hz. Muhammed'e (sav) intikal etmiş ve kendisinde karar kılmıştır.

Tasavvufî bir telakkî ile telif ettiği eseri *Vesîletü'n-Necât'*ta Süleyman Çelebi, ayrı bir fasılda (*Faslun fî Teselsüli İntikâli Nûri'n-Nebî Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyât*) bu nûru ele almış, sûfî literatürde *nûr-i Muhammedî* ya da *hakikat-i Muhammedî* şeklinde isimlendirilen bu nûrun Âdem'den Hz. Muhammed'e (sav) intikalini aşağıdaki beyitlerde şu şekilde nazmetmiştir:

Hak Teâlâ çün yaratdı Âdem'i
Kıldı Âdem'le müzeyyen âlemi
Âdem'e kıldı ferîştehler sücûd
Hem ana çok kıldı ol lutf ıssı cûd
Mustafâ nûrını alnında kodu
Bil habîbim nûrudur bu nûr didi
Kıldı ol nûr anın alnında karâr
Kaldı anın ile nice rûzigâr
Sonra Havvâ alnına nakl itdi bil
Durdu anda dahi nice ay u yıl
Şît doğdı ana nakl itdi bu nûr
Anın alnında tecellî kıldı nûr
İrdi İbrâhîm ü İsmâil'e hem
Söz uzanur gel kalanın dir isem
İşbu resm ile müselsel muttasıl
Tâ olunca Mustafâ'ya müntakil
Geldi çün ol rahmeten li'l-âlemîn
Vardı nûr anda karâr itdi hemîn
Tut kulak evsâfına ey yâr-ı dîn
Bilesin kimdir o Fahru'l-mürselîn (Akkuş, 2016, s. 83).

Fazlasıyla tasavvufî ve metafizik bir tasavvur olan bu telakkide zikredilen nûr, yaratılışın ilk nüvesi olup, bütün bir varoluşun özüdür. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir (Demirci, s. 179). Bütün âlemlerin yaratılışı, güneşin ve ayın ışığı, levh, arş, kürsî, sidre, semâvât, cennet ve cehennem gibi manevî varlıklar da nûr-i Muhammedî şeklinde isimlendirilen bu nûrla başlar. *Vesîletü'n-Necât'*ta bu nûrun yaratılışın ilk nüvesi oluşu, yaratmada hem ilk olup hem de âlemdeki zuhûru itibariyle mahlûkâtın kendisinden önce olmasıyla da son oluşu şu şekilde dile getirilmiştir:

Evvel andık anı kim evveldir Ol
 Evveline bulmadı hiç akl yol
 Evvelin ol evvelidir bî-gümân
 Âhirin hem âhiridir câvidân
 Çünkü Hak evvelliğin bildin ayân
 Dinle imdi kılayım sun'ın beyân
 Hak Teâlâ ne yaratdı evvelâ
 Cümle mahlûkdan kim ol evvel ola
 Mustafâ nûrunu evvel kıldı var
 Sevdi anı ol Kerîm ü Kird-gâr (Akkuş, 2016, s. 81).

Oldukça felsefî diyebileceğimiz bu tasavvufî telakkîye göre Hz. Peygamber maddî ve manevî şahsiyetiyle düşüncenin temelini teşkil eden varlık, bilgi ve ahlak konuları açısından nihâî kemâlî temsil etmektedir. O varlık (ontoloji) açısından Cenâb-ı Hakk'ın âlemleri yaratmadaki maksadı ve gâyesi, yer ve gök arasındaki yaşamın varlık sebebidir. Süleyman Çelebi bu düşünceyi eserinde şu beyitlerle dile getirmiştir:

Andan oldu her nihân ü âşikâr
 Arş ü ferş ü yerde gökde ne ki var
 Ger Muhammed olmaya idi ayân
 Olmayıserdi zemîn ü âsumân (Akkuş, 2016, s. 82).

Varlık açısından maksat ve gâye varlık olan Hz. Peygamber, bilgi meselesi açısından (epistemoloji) bütün batınî bilgilerin ve hikmetlerin de kaynağıdır. Bütün bilgi ve hikmet kendisinden sadır olmaktadır. Birçok önemli sûfiye göre nûr-ı Muhammedî, bütün enbiyânın himmetlerini, evliyânın marifetlerini ve bütün âlimlerin ilimlerini kendisinden aldıkları bir kaynaktır (Ak, 2019, s. 121-139). Bu suretle manzum ve mensur İslam literatüründe Hz. Peygamber için âlim, ârif, hâce, dânâ, mahzen-i genç, mâden ve menbâ gibi tavsiflerde bulunulmuştur.

Vesiletü'n-necât' ta, Hz. Peygamber'in bâtinî bilgilerin kaynağı olduğu şeklindeki tasavvufî telakkinin izlerini görmek mümkündür. Süleyman Çelebi, eserinin velâdet bahrinde Hz. Peygamber'i, insanları manevî kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ve batınî ilim anlamına gelen ledün ilminin sultanı, tevhîde ve irfana ilişkin bilginin madeni ve kaynağı olarak tavsif etmiştir:

Bu gelen ilm-i ledün sultânıdır
 Bu gelen tevhîd ü irfân kânıdır
 Bu gelen aşkına devr eyler felek
 Yüzüne müştâkdır ins ü melek (Akkuş, 2016, s. 85).

Ahlâkî (aksiyoloji) açıdan ise Hz. Peygamber, ahlâkın nihâî gayesi (üsve-i hasene), insan nev'inin en mükemmel varoluşu (ahsen-i benî Âdem) olarak karşımıza çıkan Hz.

İnsan'dır. O, ahlâkî açıdan hem iyiliğin hem de güzelliğin kemâlini maddî ve manevî şahsında barındırır. Cenâb-ı Hak her türlü saâdeti, güzel huyu ve hasleti Hz. Peygamber'e verip, kendisini mükemmel kılmıştır. O, yaratılmışların en üstünü, insan nev'inin en faziletlisidir:

Her ne dürlü kim saâdet vardurur

Yahşi hûy gerekli âdet vardurur

Hak ana virdi mükemmel eyledi

Yaradılmışdan mufaddal eyledi (Akkuş, 2016, s. 81).

Sûfler bütün bir kemâli maddî ve mânevî şahsında barındırması anlamında Hz. Peygamber için *nüşa-i câmia* tavsîfini kullanmışlardır (Kılıç, 2011, s. 303). Bu, Hz. Peygamber'in varoluşundaki toplayıcılığa işaret eden bir nitelemedir. Öncesiyle ve sonrasıyla varoluşun bütün hakikatlerini bünyesinde toplamış olan Hz. Peygamber'in hakikati, bütün varlıkların özüdür. Kemâliyete ilişkin bütün hasletler Hz. Muhammed'de (sav) toplanmıştır. Nüşa-i câmia oluşuyla, Hz. Peygamber diğer peygamberlerdeki bütün hasletleri bünyesinde barındırmaktadır (Demirli, 2009, s. 257; Kılıç, 2011, s. 303). Hz. Ebû Bekir'in sadakati Hz. Peygamber'in sadakatinden bir parça, Hz. Ömer'in adaleti Hz. Peygamber'in adaletinden bir parça, Hz. Osman'ın hayâsı Hz. Peygamber'in hayâsından bir parça, Hz. Ali'nin ilmi de yine Hz. Peygamber'in ilminden bir parçadır. Hz. Yûsuf bile güzelliğini Hz. Peygamber'den almıştır. Âdemoğlu hangi güzel hasletle öne çıkmışsa, bu durum nihâî olarak *insan-ı kâmil* / Hz. *İnsan* olan Hz. Peygamber'in nihâî kemâlinden nasiptar olmasıyla mümkün olmuştur. Bu itibarla Hz. Peygamber'in yaratmanın nihâî maksadı olduğu, mutlak anlamda yegâne *insân-ı kâmil* olduğu ve Hz. *İnsan* olarak bütün bir âdemiyeti temsil ettiği düşünülmektedir. Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli mevlidi de bu tasavvufî telakkî zemininde kaleme alınmış, bütün bu hususların doğrudan ya da dolaylı izlerinin görülebileceği bir eser olarak karşımıza çıkar.

3. Post-Modern Dünyada Anlam Krizi Ya da *Vesîletü'n-Necât* Neden Hâlâ Çok Okunur?

Zikredilen bütün bu hususların bugün için anlamı nedir? *Vesîletü'n-Necât* bugün bize ne söyler? Telif edildiği günden bugüne Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde özellikle de Anadolu'da okunan, bestelenen, çeşitli dillere çevrilen ve kendisine nazireler yazılan *Vesîletü'n-Necât* bugün hâlâ neden çok fazla itibar gören bir eserdir?

Yaşadığımız âlemdede yaptığı eylemlerin anlamını sorgulayan yegâne varlık insandır. Düşünen bir varlık olması sebebiyle anlama ilişkin yaptığı sorgu, insanı diğer bütün varlıklardan ayıran en temel özelliktir. Bu özellik aynı zamanda onu diğer varlıklardan daha değerli kılan yegâne haslettir. Düşünen insanın huzuru ve mutluluğu ise, ancak dış dünyasında ve iç dünyasında sağlıklı anlam üretebilmesiyle mümkündür. Zira insan anlam üretebildiği ölçüde varoluşuna ilişkin belirsizlikten kurtulacak ve yaşamın içindeki konumunu tayin edebilecektir.

Bununla birlikte insanın, içinde yaşadığımız dünyada anlam problemini her geçen

gün biraz daha fazla hissederek yaşayan bir varlık haline geldiğini söylemek mümkündür. Post-modern olarak nitelendirilen bu dönemde, hakikat neredeyse bir mesele olmaktan çıkmış, zihinlerde biricik ve bütünlükçü olma özelliğini de kaybetmiştir. Her şeyin, her tercihin ve her bir eylemin kendinde ve kendince hakikat olduğu tezi yaşadığımız hayatın rayiç akli haline gelmiştir.

Her şeyi ihata eden mutlak ve biricik bir hakikatin olamayacağı fikri, doğru ya da yanlış her bir tercihin ve her bir eylemin hakikat olduğunu söyleyerek derin bir anlam krizine sebep olmaktadır. Her bir eylem değerli, her bir tercih anlamlı ise, insan için hakikat nedir? Şöyle ya da böyle yapmanın, şunu ya da bunu tercih etmenin, şuna ya da buna inanmanın anlamı nedir? Bütün tercihler ve eylemler arasındaki sıradanlık içinde, zihinlerdeki bütünlükçü anlam kalıpları sürekli çözülmektedir. Yaşadığımız dönemde bütünlükçü anlam kalıpları öylesine zayıflamıştır ki, insan sürekli yaşadığı her ortamın, tercihte bulunduğu her eylemin aynı değerinde hakikate sahip olduğu teziyle, parçalanmış hakikatler üreten, sonuç olarak da sürekli maddî ve manevî sıkışmalar yaşayan bir varlık haline gelmiştir. Dış dünyada yaşanan sosyal, siyasal ve ekonomik krizler, hiç bitmeyen savaşlar, adaletsizlik vb. durumlar da sürekli insanın zihnini ve gönlünü tahrip etmekte, bu anlam krizini beslemektedir. İnsanı bu tahripten kurtarmak için her geçen gün ilgili sorunlara, üretilen yeni ve günübirlik hakikatler çözüm olarak sunulmakta, bu şekilde anlama ilişkin belirsizlik daha da derinleşmektedir.

Olanca hızıyla akan, sürekli yetişmeye çalıştığımız içinde yaşadığımız zaman, insanı hakikat arayışından uzaklaştırmakta, onu varoluş meselesinin özüne ilişkin esas soruları ortaya koymaktan alıkoymaktadır. *Var olmanın amacı nedir? İnsan ne ile yaşar?* vb. insanın ve yaşamın özüne ilişkin esas sorulardan uzaklaşan insanın anlam krizi bu döngü içinde daha da derinleşmektedir.

Bu bağlamda Süleyman Çelebi tarafından nazmedilen *Vesîletü'n-Necât*, XV. yüzyılda yaşanan dinî, sosyal ve siyâsî savrulmalara cevap üretmek için kaleme alınmış, tasavvufî bir muhteva ile bütünlükçü yapıda telif edilmiş bir varoluş anlatısı, bir meta-anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Üst-anlatı, büyük-anlatı şeklinde de isimlendirilen meta-anlatıların temel özelliği düşünce sisteminin zeminini oluşturan varlık, bilgi ve ahlak meselelerine kendi sistemleri içinde tutarlı bir şekilde cevaplayarak muhataplarına *evrensel* nitelikli anlam üretmeleridir (Cevizci, 2005, s. 333-334). *Vesîletü'n-Necât*'ta Süleyman Çelebi tarafından tasavvufî bir varlık, bilgi ve ahlak telakkîsi salık verilmektedir. Bütünlükçü anlatıların en temel meseleleri olan yaratılış ve varoluş meseleleri *Süleyman Çelebi* tarafından tasavvufî bir telakkiyle Hz. Peygamber merkeze alınarak izah edilmiştir. *Vesîletü'n-Necât*'ta anlatılan Hz. Peygamber; varlık, bilgi ve ahlâk açısından bütün kemâlâtı şahsında barındıran, varlığın maksadı, bilgi ve hikmetin kaynağı, ahlâkın nihâî gayesi ve insan nev'inin en güzel varoluşu olan yegâne Hz. *İnsân*'dır. Metinde anlatılan Hz. *İnsan*, şahsında bütün bir âdemiyeti temsil etmektedir. Bu itibarla *Vesîletü'n-Necât*'ı her zaman ve zemin için bir âdemiyet anlatısı olarak okumak mümkündür.

Sehl-i mümtenîsi, icazı, sadeliği vb. dile ilişkin hususiyetleri tarihsel süreç içinde *Vesîletü'n-Necât*'ı Müslüman Türk milleti nezdinde değerli bir metin haline getirmiştir.

Bu hususiyetlerle birlikte eseri bugün hâlâ okunur ve anlamlı kılan önemli bir diğer sebep, metnin tasavvufî ve metafizik temellendirmeleriyle Hz. Muhammed'in (sav) şahsında bir âdemiyet anlatısı olması, yaratılış ve varoluşa ilişkin sorulara verdiği cevaplarla âdemiyeti anlamlandırmasındandır.

SONUÇ

Hız. Peygamber, maddî ve manevî varlığıyla İslam etkisi altında gelişen klasik dönem Türk edebiyatının merkezinde yer alır. Klasik Türk edebiyatında Hız. Peygamber'i konu edinen, manzum ve mensur birçok edebî tür ortaya çıkmıştır. Öyle ki varlık âleminde bu çeşitlilikte ve kemiyette, Hız. Peygamber'den başka hakkında eser verilmiş başka bir isim bulunmamaktadır. Bu sebeple Osmanlı edebiyatının Hız. Peygamber ağırlıklı bir edebiyat olduğunu söylemek mümkündür.

Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli eseri de Hız. Peygamber'i konu edinen mevlid türünün bütün Osmanlı ve Anadolu coğrafyasında bilinen en meşhur ve önemli eseridir. *Vesîletü'n-Necât* telif edildiği andan itibaren Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde okunmuş, bestelenmiş, çeşitli dillere çevrilmiş ve kendisine nazireler yazılmış bir eser olup, Anadolu topraklarında mübarek gün ve geceler başta olmak üzere, doğumda, ölümden, düğünde, sünnette, askere gönderme merasiminde vb. birçok insanî faaliyette besteli ve kendine has bir şekilde irticalen okutulmaktadır.

Hız. Peygamber Anadolu insanı için mutlak anlamda yegâne İnsan-ı kâmilidir. Anadolu irfanında Hız. Peygamber, düşüncenin zeminini teşkil eden varlık, bilgi ve ahlak meseleleri açısından bütün kemâli maddî ve manevî şahsında barındırır. Bu sâikle Anadolu insanı için Hız. Peygamber'i zikre almak yegâne Hız. İnsân'ı zikre olarak onun şahsında varoluşa ve âdemiyete dâhil olmak anlamına gelir. Süleyman Çelebi tarafından XV. yüzyılın başında telif edilen *Vesîletü'n-Necât* da kendisini ortaya çıkaran sosyal ve siyasal zemin bir yana, muhteva olarak Hız. İnsân olan Hız. Peygamber'in şahsında bir âdemiyet anlatısı olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle *Vesîletü'n-Necât* bütünlükçü yapıda telif edilmiş, varlık, bilgi ve ahlak konularına verdiği cevaplarla teklif sunan bir meta-anlatıdır.

Yazıldığı tarihten bugüne, *Vesîletü'n-Necât*'ı başta Anadolu insanı olmak üzere muhatapları nezdinde değerli ve itibarlı kılan sebepler, sadece metnin sade ve anlaşılır olması, sanatsal ve edebî hususiyetleriyle etkileyici olması değildir. *Vesîletü'n-necât*, bütün bu hususiyetleriyle birlikte muhatapları olan insanlar için, âdemiyet konusunda bütünlükçü ve evrensel nitelikli bir anlam teklifi içermektedir.

EXTENDED ABSTRACT

It is possible to classify the works written in Turkish-Islamic literature, considering the number of types, as types that deal with God, the Prophet Muhammad, other prophets, and the Qur'an and other religious issues. The central element of this wide content, which consists of works written in many different religious types, has been The Prophet Muhammad. The Prophet Muhammad, with his material and spiritual existence, is at the center of the classical period Turkish literature that developed under the influence of Islam. In fact, considering the general character of all literary works written in classical literature, it is possible to say that a Prophet-dominated

literature emerged under the name of Turkish-Islamic literature in the Ottoman geography. The type of mawlid, in which the birth of the Prophet Muhammad, his mi'râc (ascension) and his moral characteristics are told, is very important in terms of having many independent examples among these religious-literary types. The most famous example of this type in Turkish literature and the most respected example in Turkish society is Vasilat al-Nacat, written by Süleyman Çelebi in the 15th century. Vasilat al-Nacat has become a work of art that stands out with its perfect use of rhythm, the arts of rhetoric and meaning, and its success in expression in its plain language. From the moment it was written, the work was read, composed, and translated into various languages almost everywhere in the Ottoman geography. Vasilat al-Nacat is a text that tries to provide theological and political unity in the Ottoman lands with the mystical interpretation of the Ahl as-sunnah in terms of its social and political function. With this feature, Vasilat al-Nacat has been described as a pioneering and founding text that determines the direction for the people living in the Ottoman lands. However, the work was written based on mystical thought in terms of its content. Vasilat al-Nacat, in terms of its content, appears as a narration of humanity written in the person of the Prophet Muhammad. In the mystical thought system that forms the basis of Vasilat al-Nacat, the Prophet Muhammad is the only perfect human being. In this system of thought, the Prophet Muhammad embodies all perfection in terms of ontology, epistemology, and axiology, and He is the most perfect man who represents the most perfect existence of the human species. He represents a whole humanity with his material and spiritual personality. These features are seen in all of Süleyman Çelebi's works. For this reason, it is possible to consider Vasilat al-Nacat as a meta-narrative in which humanity is told in the person of the Prophet Muhammad. Vasilat al-Nacat is a meta-narrative that has been compiled in a holistic structure and presents a proposal with the answers it gives to the issues of ontology, epistemology, and axiology. One of the important reasons that makes Vasilat al-Nacat still readable and meaningful in Anatolian society today is that the work has the identity of a universal narration of humanity in the person of the Prophet Muhammad, as well as its linguistic and artistic features. The work gives meaning to humanity with the answers it gives to questions about creation and existence.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Ak, M. (2019). *Şair ve Peygamber na't geleneğinde Hz. Peygamber imgesi*, Ketebe Yay., İstanbul.
- Akkuş, M. (2016). Vesîletü'n-Necât. Bilal Kemikli (Ed.) *Mevlid külliyatı I içinde*, 2. bs. (s. 79-105). Ankara: DİB Yay.
- Aksoy, H. (2007). Eski Türk edebiyatı'nda mevlidler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi I*, 5 (9), 323-332.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma felsefe sözlüğü*, 6. bs., İstanbul: Paradigma Yay.
- Çelebioğlu, A. (1982). *Türk ninniler hazinesi*, Ülker Yayınevi, İstanbul.
- Demirci, M. (1983). Nûr-ı Muhammedî. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 239-258.
- Demirci, M. (1997). Hakikat-i Muhammediyye. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, s. 179-180). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Demirci, M. (2008). *Nûr-i Muhammedî*, İstanbul: Kitabevi.
- Demirli, E. (2009). *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Döner, N. (2007). *Tasavvuf kültüründe Hz. Peygamber tasavvuru*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Katz, M. H. (2014). *Mevlid: İslam dünyasında ibadetler ve dindarlık* (Firdevs Bulut, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Kemikli, B. (2004). Popüler dinî kültürde Hz. Peygamber –Vesîletü'n-Necât örneği-, VII. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* içinde (s. 265-274). Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Bilimsel Toplantılar Yay.
- Kemikli, B. (2016). Süleyman Çelebi ve Vesîletü'n-Necât. *Mevlid külliyatı – Süleyman Çelebi ve Vesîletü'n-Necât tercümeleleri- I*, 2. bs., Ankara: Diyanet İşeri Başkanlığı Yay.
- Kılıç, M. E. (2011). *Şeyh-i ekber: İbn Arabî düşüncesine giriş*, 3. bs., İstanbul: Sûfî Kitap.
- Okiç, M. T. (1975). Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri. *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Mecmuası*, 1, 17-78.
- Özcan, N. (2004). Mevlid. Mûsiki. *İslam Ansiklopedisi* (C. 29, s. 484-485). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Pekolcay, A. N. (2004). Mevlid. *İslam Ansiklopedisi* (C. 29, 485-486). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Uzun, M. (2005). Muhammed., Türk Edebiyatı. *İslam Ansiklopedisi* (C. 30, s. 457- 459). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Uzun, M. (2009). Siyer ve Megâzî. Türkçe Siyer Kitapları. *İslam Ansiklopedisi* (C. 37, s. 324-326). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Yıldırım, M. (2017). Kani Karaca'nın Tevhid ve Mîrâc İcrasında Ezgi-Güfte Uyumuna Ait Örneklerin İncelenmesi, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde (s. 167-73). Amasya.
- Yıldırım, M. (2020). *Türk mûsikîsi'nde Mevlid geleneği ve Kânî Karaca'nın Mevlid icrâlarının tahlîli* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.

FİRDEVSÎ-İ TAVÎL'İN TECNÎSÂT-I SÜLEYMÂN U BELKÎS-NÂME ADLI ESERİ VE CİNAS SANATI**FİRDEVSÎ-I TAVİL'S TECNÎSÂT-I SÜLEYMÂN U BELKÎS-NÂME AND THE ART OF PUN****Recep ÇELİK *****Nurgül SUCU KÖROĞLU ****

* Öğr. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü, celikrecep@nevsehir.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0959-9553
Nevşehir / TÜRKİYE

** Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü nurgulsucu@selcuk.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0852-3274
Konya / TÜRKİYE

Öz

15. yüzyıl şair ve nasiri Firdevsî-i Tavîl tarafından kaleme alınan Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme; Hz. Süleyman'ın muhtelif kıssalarının ve Sebe melikesi Belkîs'in hayat hikâyesinin işlendiği, yaklaşık 20.000 beyitten müteşekkil, oldukça hacimli bir mesnevidir. Bizzat Firdevsî tarafından diğer eserlerinde bahsedilmesine ve çeşitli kaynaklarda bu bilgilerin tekrar edilmesine rağmen, yakın zamana kadar bu esere ulaşılamamıştır. Belkîs-nâme, bizim de dâhil olduğumuz bir ekip tarafından gün yüzüne çıkarılmış olup eserin ilim âlemine tam metin olarak sunulabilmesine yönelik çalışmalar hâlen devam etmektedir. Eserin şu anda elimizde, Uppsala ve Gotha nüshaları olmak üzere iki nüshası mevcuttur. Baştan sona cinas sanatı ile kaleme alınmış olması ve özellikle Sebe melikesi Belkîs'in hayatı gibi, edebiyatımızda daha önce yeteri kadar üzerinde durulmamış bir konuyu detaylı bir şekilde işlemesi, eserin kıymetini artıran özelliklerdir. Bu makalede; öncelikle, mevcut nüshalarından yola çıkılarak eser tanıtılmaya çalışılmış, daha sonra, konuyla ilgili temel kaynaklar da göz önünde bulundurularak cinas sanatına dair detaylı ve yeni bir tasnif yapılmaya çalışılmış, son olarak da bu tasnifin bütün alt maddeleri Belkîs-nâme'den seçilen uygun beyitlerle örneklendirilmiştir.

Abstract

Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme, written by the 15th century poet and prose writer Firdevsî-i Tavîl; is a very voluminous masnavi, consisting of approximately 20.000 couplets, in which various tales of Hz. Solomon and the life story of Belkîs, the queen of Sheba, are handled. Although it is mentioned by Firdevsî in her other works and this information is repeated in various sources, this work has not been reached until recently. Belkîs-nâme was unearthed by a team including us, and studies are still continuing to present the work as a full text to the world of science. Currently, we have two copies of the work, Uppsala and Gotha. The fact that it is written from beginning to end with the art of pun and that it deals with a subject that has not been sufficiently emphasized in our literature, such as the life of Sheba's queen Belkîs, are the features that increase the value of the work. In this study; First of all, the work was tried to be introduced on the basis of its existing copies, then a detailed and new classification was tried to be made by considering the basic sources related to the subject, and finally, all the sub-items of this classification were exemplified with appropriate couplets selected from Belkîs-name.

Anahtar Kelimeler

Klasik Türk Şiiri, Cinas, Firdevsî-i Tavîl, Hz. Süleyman, Belkîs, hikâye, mesnevi

Keywords

Classical Turkish Poetry, Pun, Firdevsî-i Tavîl, Hz. Solomon, Belkîs, the story, mathnavi

Başvuru/Submitted: 27/12/2021**Kabul/Accepted:** 08/06/2022

GİRİŞ

Şiirin özel sanatlarından biri olan cinasın, Firdevsî-i Tavîl'in şiirlerinde ayrı bir yeri ve önemi vardır. Bu özelliğin en güzel ifadesi de muhakkak *Belkîs-nâme* gibi bir eseri baştan sona cinas sanatı ile kaleme almış olmasıdır. Böyle yapmakla zor bir işe kalkışmış, belki de bu noktada zamanında pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu konuyla alâkalı olarak; kendinden sonraki tezkirecilerin gerçekten eleştiriye aşacak düzeyde, hatta bazen hakaretamiz değerlendirmelerine rastlamaktayız (Ambros, 2018, s. 50-74; Canım, 2000, s. 425; İsen, 1994, s. 161; Kutluk, 1989, s. 745; Sungurhan, 2017, s. 146).

14-17. yüzyıl divan şiirinde cinas sanatı çok kullanılmış olmakla birlikte hiçbir şair, bu hacimde bir eseri baştan sona cinasla yazmamıştır. 16. yüzyıl şairlerinden Üsküplü Atâ'nın 1306 beyitlik *Tuhfetü'l-Uşşak* adlı mesnevisini, *Belkîs-nâme* ile birlikte baştan sona cinasla yazılmış iki eserden biri olarak gösterebiliriz. Fakat yaklaşık 20.000 beyitlik hacmi göz önüne alındığında, *Belkîs-nâme*'nin Türk edebiyatında cinas konusunda esaslı bir yere sahip olduğunu söylememiz gerekir. Firdevsî'nin eserinde bunu ne ölçüde başarabildiği ve diğer şiir hususiyetleri açısından ne kadar başarılı olduğu ayrıca tartışılabilir. Bu ve benzeri çalışmalarda, Firdevsî'nin cinas yapmada zorlama kelime ve ifadeleri kullanması ya da aruz kullanımındaki hataları elbette gözler önüne serilecektir. Ancak şairin iddialı bir işe kalkıştığı ve bunu da son derece hacimli bir eserde denediği muhakkaktır.

Divân'ında yer alan ve sayısı 2197'yi bulan gazelleri ile klasik edebiyatımızda en çok gazel yazan şahsiyetlerden birisi olan, 18. yüzyıl şairlerinden Halepli Edîb'in *Divân*'ı da edebiyatımızda bu yönden ayrıcalıklı bir yere sahiptir (Horata, 2015). Ancak, son derece hacimli *Divân*'ındaki şiirlerin tamamına yakınında sadece matla' beyitleri cinasla kaleme alınmıştır. Burada bizim ifade etmek istediğimiz husus, *Belkîs-nâme*'nin hacim olarak kayda değer bir eser oluşu ve konusunun, aynı konuyu son derece kısıtlı olarak ele alan bir eser haricinde, daha önce işlenmemiş oluşudur. Araştırmalarımız neticesinde edindiğimiz bilgilere göre; Hz. Süleyman ile Belkîs'in maceralarının, Anadolu-Osmanlı sahası Türk edebiyatı olarak yüzyıllar boyu devam eden bu süreçte, daha dar kapsamlı yazılmış olan Şemseddin-i Sîvâsî'nin eserinden başka hiçbir esere müstakil olarak konu edilmediğini söyleyebiliriz.

Şemseddin-i Sîvâsî'nin *Süleymâniyye* ya da *Süleymân-nâme* adıyla bilinen eseri, edebiyatımızda Sebe melikesi Belkîs'tan müstakil olarak bahseden ilk ve tek eser olarak tanınır. 1557 yılında yazılmış olan *Süleymân-nâme*, 1684 beyitlik bir mesnevidir. Şair eserin konusunu doğrudan *Kur'an-ı Kerim*'den almıştır. Hz. Süleyman ve Belkîs'in hikâyesinin geçtiği Neml Suresi, 27/15-18, 30, 36 ve 44. ayetlerde anlatılanlardan yola çıkarak oluşturulan eserde; diğer kaynaklardan da istifade edilmekle birlikte, olay örgüsü sadece hikâyenin *Kur'an-ı Kerim*'de geçtiği şekliyle sınırlandırılmış, Firdevsî'nin *Belkîs-nâme*'sinde olduğu gibi Hz. Süleyman ile Belkîs'in maceraları baştan sona müstakil olarak ele alınmamış ve bağlantılı diğer olay ya da kişilere dair detaylı bahisler açılmamıştır. Eser Hüseyin Akkaya tarafından yayımlanmıştır (Akkaya, 2017).

*Kur'an-ı Kerim'*de bahsi geçtiği ve yüzyıllar boyunca farklı kaynaklarda söz konusu edildiği hâlde, "Belkıs" konusunun şairler tarafından yeterince ele alınmamış olmasının da ayrıca araştırılması gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz.

Edebî eserlerde, cinasın müzikal bir unsur olarak değerlendirildiği bilinen bir gerçektir. Cinasin divan şiirinin özellikle ilk yıllarında ve halk edebiyatında etkili bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Gönül imbiğinden damıttığı incileri söz ipliğine dizerken haklı olarak süse ihtiyaç duyan nice şairlerimiz olmuştur. Cinasa sanatı, bu süslerin onlarcasından sadece bir tanesidir. Firdevsî bu eserinde özel bir konuyu baştan sona cinasla süsleyerek hem eserini hem de cinasa sanatını adeta yüceltmıştır. Bu işte ne kadar muvaffak olduğu tartışılabilir, fakat sanki kendinden sonrakilere hatta yüzyıllar sonra şahsı ve eserlerine dair acımasızca eleştiride bulunacaklara seslenmek istemiş, en azından eleştirilerini zamanın ve mekânın havasına göre yapmalarını bir anlamda salık vermiş gibidir. Zira cinas, söz sanatları içerisinde, o kadar kolay yapılacak bir nitelikte değildir. Öyle ki; manayı sığlaştırmayan ve tekellüfsüz olan cinaslar makbul sayılmış, manayı lafza feda eden cinaslar ise hoş karşılanmamıştır. Ancak, Firdevsî'nin binlerce beyitte cinas yapmaya çalıştığı bu eserinde tekellüfe düştüğü durumlar hâliyle çoktur. Şaire ve eserine bu açıdan olumsuz bir eleştiri getirmek mümkündür. Bununla birlikte, birçok usta kalemin bile fazla örnek veremediği bu sanatla, şairin binlerce beyitlik müstakil bir eser kaleme almış olması kanaatimizce takdire şayandır.

Bu çalışma giriş ve sonuç haricinde üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; makalemize konu olan *Tecnisât-ı Süleymân u Belkîs-nâme* adlı eser çeşitli yönleriyle tanıtılmış, eserin nüshaları hakkında bilgi verilmiş, eserin şairi Firdevsî-i Tavîl'in hayatı hakkında da bugüne kadar gelen fakat ortak bir neticeye varılamayan yerleşik bilgilerden yola çıkılarak yeni değerlendirmelerde bulunulmuştur. İkinci bölümde; ana çerçevesi, cinasa sanatına dair muteber kaynakların "cinasa" tanımlarından yola çıkılarak oluşturulan ve detayları tarafımızdan maddeleştirilen ayrıntılı bir cinasa tasnifi yapılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise; "*Tecnisât-ı Süleymân u Belkîs-nâme ve Cinasa*" başlığı altında, bir önceki bölümde yapılan tasnifin ana ve alt maddeleri eserden seçtiğimiz uygun şartları taşıyan beyitler ile örneklendirilmeye çalışılmış, buradaki beyitler aynı zamanda mana ve muhteva yönüyle de incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmada, cinasa sanatı üzerine kurulu bir eseri tanıtmak ve yine bu eserde cinasa sanatının nasıl icra edildiğini göstermek hedeflendiği için, eserden seçilen örnek beyitler metin tamiri yapılmadan ve orijinal imla özellikleri korunarak verilmiştir. Çalışmanın sonunda, eserin mevcut iki nüshasından örnek metinler yer almaktadır.

1. *Tecnisât-ı Süleymân u Belkîs-nâme*

1.1. Eserin Şairi, Adı, Türü ve Yazılış Tarihi Hakkında

Kaynaklarda kendisinden Firdevsî-i Tavîl, Uzun Firdevsî veya Firdevsî-i Rûmî (d. 857/ 1453-ö. 922'den/ 1517'den sonra) isimleriyle bahsedilen müellifin gerçek adı Orhan Genek'tir. Firdevsî'nin soyu Selçuklular devrine kadar uzanır ve ataları köklü bir aileden gelmektedir. Babası Hacı Genek Bey, İstanbul'un fethinde bulunmuş, gösterdiği yararlılıklardan ötürü kendisine Aydıncık/ Edincik tımar olarak verilmiştir.

Fatih Sultan Mehmed, II. Bâyezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerine tanıklık eden Firdevsî, XV. asrın sonu ile XVI. asrın ilk yarısında yaşamıştır. Şairin doğum tarihinin H.857-M.1453 olduğuna dair ortak bir hüküm varken, doğum yeri hakkındaki görüşler birbirinden farklıdır. Latîfî (Canım, 2000, s. 424) ve Gelibolulu Âlî (İsen, 1994, s. 160) gibi tezkireciler doğum yerini Bursa olarak belirtirken; Köprülü (1969, s. 650), bunun doğru olmadığını, aslında Firdevsî'nin Balıkesir/ Edincikli olduğunu, Bursa'da bir süre eğitim gördüğü için Bursalı zannedildiğini söyler.

Şair; çocukluğunu, gençliğini ve hayatının büyük bir kısmını Balıkesir'de geçirmiştir. Firdevsî'nin nereli olduğu meselesini, *Belkîs-nâme*'nin II. cildinde geçen şu beyitle netleştirebiliriz:

Şehrümüzdür ism-ile Balıkesir

Şehd o sözdür olmadı balı kesîr (Belkîs-nâme, 82a1/22)

Firdevsî'nin hayatı, çeşitli sebeplerden dolayı Edincik, Bursa, Manisa, Balıkesir ve İstanbul'da geçmiştir. Hayatının önemli bir kısmını Osmanlı sarayında veya sarayın yakınında geçirmiştir. Ayrıca Manisa'da Şehzade Korkut'un sarayında da bulunmuştur. Nitekim Firdevsî, Şehzade Korkut'un hususi tarihçisidir ve *Kutb-nâme* adlı eserinde Şehzade Korkut'tan sıkça söz etmektedir (Biçer, 2005, s. 33).

Firdevsî'nin hayatına dair kaynaklarda net bir bilgi olmadığı gibi ölüm tarihi ve yeri hususundaki bilgiler de ihtilaflıdır. Ancak burada yıllardır tekrar edile gelen yanlış bir bilgiyi düzelterek netleştirmek gerekir: *Latîfî Tezkiresi*'ne göre; 360 ciltlik *Süleymân-nâme*'sini saraya sunan Firdevsî beklenmedik bir tepkiyle karşılaşmış ve Sultan II. Bayezid tarafından lâf u güzâf olarak değerlendirilen eserinin bazı ciltleri ayıklanarak geri kalanı yakılmıştır. Bu duruma üzülen Firdevsî, padişaha esaslı bir hiciv yazmış ve İranlı şair Firdevsî-i Tûsî'ye öykünerek Osmanlı topraklarını terk edip İran'a gitmiş, orada vefat etmiştir (Canım, 2000, s. 424). Bu kaynağı referans alan birçok tezkire yahut edebiyat tarihi türündeki eserlerde, yüzyıllar boyunca aynı bilgi yer almaya devam etmiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî (İsen, 1994, s. 161), Mehmed Süreyyâ (1997, s. 15), Şemseddin Sâmî (1996, s. 3386) ve Bursalı Mehmed Tâhir (1972, s. 105-107) de benzer bilgileri aktarmışlardır. Hâlbuki Firdevsî; şu beytinde eserinin II. cildini 919 (1514) yılında kaleme aldığını,

Çün tokuz yüz on tokuz ki irdi 'âm

Faşl-ı nûrun oldı añlar hâş u 'âm (Belkîs-nâme, 108b1/13)

şu beytinde ise eserini Sultan Selim Han adına tertip ettiğini söylemektedir:

Dindi sulţân şeh Selîm-çün bu kitâb

Hüsnile o hân añı vire tâ ki tâb (Belkîs-nâme, 109a1/3)

Dolayısıyla; *Belkîs-nâme*'yi Sultan Selim adına yazması, eserine padişaha dua ve övgü ile başlaması gibi hususlar, Firdevsî'nin 1514 yılında İstanbul'da, en azından Anadolu'da olduğuna işaret etmektedir. Bu bilgiler ışığında; Firdevsî'nin, ömrünün son demleri olarak kabul edilen bu yıllarda Anadolu'da hatta muhtemelen İstanbul'da bulunduğunu ve sarayla olan ilişkilerinin hala devam ettiğini söyleyebiliriz. Şairin

ölüm tarihi olarak, pek çok kaynak, Latîfî'nin naklettiği bilgilere binaen 1512 yılını göstermişlerdir. Fakat bu bilgi, sadece *Belkîs-nâme*'de geçen yukarıdaki beytin göz önünde bulundurulmasıyla bile şüpheli hâle gelmektedir. Kaldı ki bu tarih, *Belkîs-nâme*'nin II. cildi için verilmiştir. Eserin III. ve IV. ciltleri de göz önüne alındığında, şairin ölüm tarihinin 1517 yılından sonrasına tekabül edeceği kanaatindeyiz.

Yakın dönem edebiyat araştırmacılarından Bursalı Mehmed Tâhir, Firdevsî'nin 14 eserinden (1972, s. 105); Franz Babinger, 4 eserinden (1982, s. 35); İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu ise, 16 eserinden (1980, s. 17-18) bahsetmektedirler. Fakat Firdevsî'nin eserlerinden bugün elimize ulaşanı çok azdır. Daha birçok eseri kütüphanelerin tozlu raflarında keşfedilmeyi beklemektedir. Bunlardan biri de; *Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme* adlı, mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan ve Hz. Süleyman'a dair bazı kıssalar ile Sebe melikesi Belkîs'in hayat hikâyesini konu edinen bu eserdir.

Belkîs-nâme, Firdevsî'nin yakın zamana kadar doğru bir şekilde ismi konulamayan eserlerinden biridir. Zira Firdevsî, *Münâzara-i Seyf ü Kalem*'in 5b varağında eserlerine dair bilgiler verirken *Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme* şeklinde bir eserinden bahsetmiş (Firdevsî-i Rûmî, yz. 355, 4b), ancak bu ifade araştırmacılar tarafından yakın zamana kadar farklı şekillerde yorumlanarak kaynaklarda iki ayrı esermiş gibi aktarılmış yahut adlandırılması farklı ya da eksik yapılmıştır (Araç 2010, s. 15; Köprülü, 1996, s. 129). Eser hakkında en tafsilatlı bilgiyi veren araştırmacılardan biri de Hikmet Büke'dir (2015, s. 496). Buna göre; *Satranç-nâme*'de geçen "... 'ale'l-husûs ki Süleymân-ı Belkîsnâmeyi tecnîs-i tâmm ile kim nazma getirüp zü'l-kâfiye ile tamâm eyledüm yidi bin beyit üzerine kim âhir kılup söyledüm" (Çatıkkaş, 1985, s. 193) ifadelerinden hareketle, Firdevsî, Hz. Süleyman ve Belkîs hikâyesini 7.000 beyit hâlinde ve cinaslı bir şekilde nazma çekmiştir, dolayısıyla bu hikâye ayrı iki eser hâlinde değil, *Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme* başlığıyla tek bir eser hâlinde değerlendirilmelidir. Muhtemelen Firdevsî; eserini ilk etapta 7.000 beyit olarak kaleme almış, sonrasında bunu genişletme yoluna gitmiştir. Eser hakkındaki bilgiler, hâlen devam eden doktora çalışmaları neticelendikten sonra kesinlik kazanacaktır.

1.2. Nüshaları: Firdevsî'nin kendi eserlerinde bahsettiği hâlde yakın zamana kadar bulunamayan bu eseri, bizim de dâhil olduğumuz bir ekip tarafından gün yüzüne çıkarılıp ilim âlemine tanıtılmıştır. *Belkîs-nâme*'nin şu an için elimizde Uppsala ve Gotha nüshaları olmak üzere, iki nüshası mevcuttur.

a. Uppsala nüshası: Boğaziçi Üniversitesi doktora öğrencisi Resul Altuntaş tarafından tespit edilen bu ilk nüsha; Uppsala Üniversitesi Caroline Rediviva Kütüphanesinde, O St. 5 Fol. numarada kayıtlıdır. Her cildin başlığı serlevhaldır. Nesih hattıyla yazılmıştır, harekelidir. Yaklaşık 20.000 beyitten oluşan eser, "*fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün*" vezniyle kaleme alınmıştır. Eserde vezin hatalarının bulunduğunu ve imlada ortak bir üslubun tutturulmadığını söyleyebiliriz. Geçiş döneminin henüz sona ermediği göz önüne alınırsa, eserdeki imla farklılığının da normal olduğu söylenebilir. Eserin imlasındaki bu farklılık, Uppsala nüshasının farklı müstensihler tarafından kaleme alınmış olduğunu düşündürmektedir.

Uppsala nüshası, konunun işlenişi ve içerik itibarıyla Gotha nüshasına kıyasla daha kapsamlıdır. Nüshanın kağıt ölçüsü, 251x175 mm. dir, 21 satırlı, 4 sütunlu ve çift çizgi ile cetvellidir. II. cilt diğerlerinden farklı olarak 25 satırlı olarak yazılmıştır.

b. Gotha nüshası: Selçuk Üniversitesi doktora öğrencisi Recep Çelik tarafından tespit edilen bu ikinci nüsha (Babinger, 1927, s. 33; Pertsch, 1889, s. 457), Gotha Library, Ms. orient. T 208 numarada kayıtlıdır. Uppsala nüshasıyla kıyasladığımızda; bu nüshada IV. cilde hiç yer verilmeyip II. ciltten de sadece 20 varığın yer aldığını görmekteyiz. Gotha nüshası, çift sütunlu ve 15'er satırlı 251 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın 2b-137b varakları arasında I. cilt, 136a-156a varakları arasında II. cilt, 156b-252b varakları arasında ise III. cilt yer almaktadır. 252b'de serlevhanın sonunda istinsah tarihi 981/1573 olarak verilmiştir.

Belkîs-nâme'nin bu dört cildi üzerinde doktora tezi çalışmaları hâlen devam etmektedir: 1. cilt Resul Altuntaş (Boğaziçi Üniv.), 2. cilt Recep Çelik (Selçuk Üniv.), 3. cilt Serap Arslan (Boğaziçi Üniv.), 4. cilt ise Esra Demirkoparan (Boğaziçi Üniv.) tarafından çalışılmaktadır.

2. Cinas Sanatı

“Cinas” veya “tecnis” sadece Türk edebiyatında değil, Arap ve Fars edebiyatlarında da yaygın olarak kullanılan edebî sanatlardan biridir. Dolayısıyla cinas sanatına dair yerli veya yabancı birçok tanım ve değerlendirme yapılmıştır. Cinas sanatı, yazılışları ve okunuşları aynı fakat anlamları farklı olan sözcüklerle yapılır. En basit ifadeyle; “manaları ayrı iki ya da daha ziyade lafız arasındaki telaffuz veya yazılış benzerliği” (Bilgegil, 1989, s. 309) şeklinde tanımlanan cinas, anlam ve musiki olmak üzere iki ayak üzerine kuruludur. Cinas vasıtasıyla, genellikle dize sonlarına bahsettiğimiz niteliklere uygun sözcükler getirilerek, beyitte anlam bütünlüğünün yanı sıra söyleyiş güzelliği de sağlamak hedeflenir. Cinas, bir anlamda aslında sözcüklerin iç içe geçtiği bir söz oyunudur. Okuyucunun muhayyilesinde farklı yüzlere bürünen bir hayal gibidir. En önemlisi okuyucuyu çoğu zaman düşünmeye sevk eder. Tabii bu durum, cinasın mana cihetiyle ilgili kısmıdır. Cinasın bir de ses unsuru olarak kullanılması söz konusudur. Edebiyatımızda ses unsurlarına çok önem verildiği bir gerçektir. Ruha hitap edenin göze ve kulağa da hitap etmesi, bu sanat sayesinde ulaşılabilen amaçlardan biridir.

Cinas; divan şiiri, halk şiiri ve günümüz şiirinde de kullanılan bir sanattır. Türk, Arap ve Fars edebiyatı teori ve belagat kitaplarında cinasa dair çoğu birbirine benzer çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

“Söyleyişleri ve yazılışları bir, anlamları ayrı iki sözcüğü bir arada kullanmaktır” (Dilçin, 1997, s. 467).

“Lügat anlamı iki veya daha fazla şeyin birbirine benzemesi olan cinas, manzum veya mensur bir metinde anlamları farklı lafızlar arasındaki yazılış ve söyleyiş benzerliğidir” (Saraç, 2000, s. 231).

“Birbirine benzer kelimeleri söylemek veya yazmaktır” (Kâtib-i Belhî, 1362, s. 5).

“Şekil ve telaffuz nokta-i nazarından aynı ve birbirine çok yakın, fakat manaları ayrı iki kelimeyi bir araya getirmekten ibarettir” (Tarlan, 1930, s. 82).

“Bazı harfleriyle diğerine eşlik eden kelimeler kullanmaktır” (Mîr Sâdikî, 1376, s. 52).

“Bir açıdan birbiriyle benzerlik ve mücâneset taşıyan iki kelimedir” (Hânlerî, 1348, s. 52).

“İki lafzın, manaları muhtelif olduğu hâlde telaffuz veya kitabette yek diğerine müşâbih olmasıdır” (Muallim Nâcî, 1307, s. 241; Tâhirü'l-Mevlevî, 1329a, s. 338).

“Cinâs-ı lafzîde, bir söz içinde telaffuz ve imlada tamamen veya kısmen müttehit ve manada mütehâlif elfaz husule gelir” (Recâizâde Mahmud Ekrem, 1299, s. 338).

“Tecnis veya cinas, kelimelerde veya cümlelerde ahenk ve musiki vücuda getiren veya sözün musikisini artıran sanatlardan biridir” (Şemîssâ, 1374b, s. 39).

“Manaca muhtelif iki kelime beyninde lafzen teşâbühten ibarettir ki, bu müşâbehetin derecesine göre envaa taksim olunur” (Tâhirü'l-Mevlevî, 1329b, s. 129).

“İki lafzın manaları muhtelif olduğu hâlde telaffuzda teşâbühleridir” (Ahmet Cevdet Paşa, 2000, s. 113).

“Cinâs-ı basit, anlam ayrılığıyla beraber iki lafızda telaffuz bakımından benzerliktir” (Dihhudâ, 1335, s. 402).

Cinasa dair yukarıdaki tanımlara bakıldığında çoğunun birbirine yakın anlamlar içerdiğini görmekteyiz. Ancak bu tanımlardan hiçbirinin gerçek anlamda cinası tam olarak karşılayamayacağını düşünmekteyiz. Özetle sözcüklerde “yazılışın aynı, anlamın farklı” oluşu üzerinde durulmaktadır. Fakat yazılışın farklı telaffuzun aynı olduğu cinaslar da vardır. Kanaatimizce tam anlamıyla bir cinas tanımı; “lafızda aynı veya benzer görünmekle birlikte, manada ayrılık ve farklılık” (Tecîl, 1367, s. 16) şeklinde olmalıdır. Yine cinasın “iki kelime” ya da “iki lafız” üzerine kurulu olduğu düşüncesi mürekkep cinası bir nevi yok saymak olacaktır. Kaldı ki “kelime” sözcüğü ek ve bağlaçları kapsamayacağı için, bunun yerine “lafız” sözcüğü tercih edilmelidir (Mum, 2005, s. 43).

Cinaslar, birtakım özellikleri ve ayrımlarına göre birçok isim almaktadır. Bu tanımların birçoğunda cinasın söyleyiş veya imladaki benzerlikleri üzerinde durulmuştur. Telaffuz ve imladaki benzerlik dört açıdan incelenmekte ve bu incelemeye göre cinaslar farklı isimler almaktadır. Bunlar, harflerin türü, harflerin sayısı, hareke ve sükûndan oluşan hey'et ile bütün bunların tertibi, yani dizilişidir (Tecîl, 1367, s. 16).

Osmanlı Türkçesi yazı dilinde Arap alfabesi kullanıldığı için, şairler bu ayrıma dikkat etmişler ve cinas çeşitlerinin hemen hepsini kullanmışlardır. Lafızlar arasındaki benzerliğin oran ve çeşidine göre cinaslar farklı isimlerle anılmaktadır (Tâhirü'l-Mevlevî, 1329b, s. 129).

Aşağıda, tafsilatlı bir şekilde vereceğimiz cinas çeşitlerini alt başlıklara göre *Belkîs-nâme*'den derlediğimiz örneklerle istifadenize sunmaya çalışacağız. Burada, cinas sanatının sadece beyit sonlarıyla sınırlı olmadığını da belirtmemiz gerekir. Nitekim edebiyatımızda beyit içlerinde de çokça cinas örneklerine yer verilmiştir. *Belkîs-nâme*'de ise beyitlerin içinde yapılan cinas örneklerinin çoğu baştadır. Aslında Firdevsî; cinas kurulumunda beyit sonlarını esas almakla birlikte, beyit giriş ve aralarını da

kullanarak mesnevisinde kendince ayrı bir ahenk yakalama çabasına gitmiştir. Yani cinas yapmanın yanında, fonetik ve anlam yönünden birbirine yakın sözcükleri hemen hemen her beyitte özellikle beyitlerin ilk ve ikinci kelimesinde kullanmaya özen göstermiştir. Esasında musammat gazellerdeki gibi beyit içinde kafiyenin bir benzerini uygulamaya çalışmış, bu sayede eserine edebî açıdan ayrı bir hüviyet kazandırmak istemiştir.

Bedî' sanatlarından olan cinas, iki şeyin birbirine benzemesi anlamına gelmektedir. Buna aynı zamanda "tecnis", "tecanüs" veya "mücanese" isimleri de verilebilir (Bolelli, 2015, s. 406).

İki lafız arasındaki benzerlik dört yönden söz konusu olabilir:

1. Harflerin türü
2. Sayısı
3. Hareke ve sükûnu (hey'et)
4. Sırası

Bu dört yönden benzerliğine göre cinas, genel olarak cinâs-ı tâm ve cinâs-ı gayr-ı tâm olmak üzere iki ana kısma ayrılmaktadır (Bulut, 2014, s. 45).

Kaynaklarda genelde cinasa dair tanım ve tasniflerde bir ortaklık yoktur. Osmanlı edebiyatında, edebî sanatlar ve belagatle ilgili bilgi veren kaynaklarda özellikle tasnife dair ciddi bir farklılık olduğunu görmekteyiz. Konuya dair Arap edebiyatı kaynaklı belagat kitaplarının daha derli toplu bir değerlendirme yaptığını söyleyebiliriz. Özellikle Tanzimat sonrası yazılan kaynaklar cinası edebiyatın gerileme ve bozulma sürecinin bir neticesi olarak görmüşler, bir nevi eski ile yeninin çatışma ve tartışma alanı olarak ifade etmişlerdir (Eliacık, 2013, s. 75-86). Aşağıda inceleme ve değerlendirmelerde bulunacağımız "cinas"a dair çalışmamızda, daha çok Arap edebiyatı kaynaklı belagat kitaplarını referans alıp değerlendirme ve tasniflerimizi ona göre yapacağız (Bolelli, 2015; Bulut, 2014; Kâtib-i Belhî, 1362; Mehmed Rif'at, 1308; Mîr Sâdıki, 1376; Muallim Nâcî, 1307; Sa'îd Paşa, 1305; Tâhirü'l-Mevlevî, 1329a; Tecîl, 1367).

*Belkîs-nâme'*de cinas konusuna geçmeden önce, incelemede takip edeceğimiz sistemi konunun daha iyi anlaşılması açısından şöyle özetleyebiliriz:¹

A. Cinâs-ı Tâm

A.1. Cinâs-ı Basît

A.1.1. Cinâs-ı mûmâsil

A.1.2. Cinâs-ı müstevfâ

A.2. Cinâs-ı Mürekkeb

A.2.1. Cinâs-ı müteşâbih

A.2.2. Cinâs-ı mefrûk

¹ Bu tasnifin genel çerçevesini oluşturan cinas sanatına dair temel kaynaklar yukarıda belirtilmiş, detaylandırmalar ise tarafımızdan yapılmıştır.

A.2.3. Cinâs-ı merfû'

B. Cinâs-ı Gayr-ı Tâ'm

B.1. Harflerin Türlerinin Farklı Olması

B.1.1. Cinâs-ı muzâri'

B.1.2. Cinâs-ı lâhık

* Farklı harfin kelimenin başında oluşuna göre

* Farklı harfin kelimenin ortasında oluşuna göre

* Farklı harfin kelimenin sonunda oluşuna göre

B.1.3. Cinâs-ı hattî

B.1.4. Cinâs-ı mükerrer

B.2. Harflerin Sayısının Farklı Olması

B.2.1. Bir harfin fazla olması/Cinâs-ı nâkıs

* Fazla harfin ilgili lafzın başında bulunması

* Fazla harfin ilgili lafzın ortasında bulunması

* Fazla harfin ilgili lafzın sonunda bulunması/Cinâs-ı mutarraf

B.2.2. Birden çok harfin fazla olması/Cinâs-ı müzeyyel

B.3. Hareke ve Sükûnun (Hey'etin) Farklı Olması

B.3.1. Cinâs-ı muharref

B.4. Harflerin Sıralanışının Farklı Olması

B.4.1. Cinâs-ı kalb/Cinâs-ı 'aks

3. Tecnîsat-ı Süleymân u Belkîs-nâme ve Cinas

Firdevsî-i Tavîl'in baştan sona cinas sanatı ile kaleme aldığı *Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme* adlı eserini ve cinas çeşitlerini yukarıdaki cinas tasnifi ekseninde şu şekilde değerlendirebiliriz:

A. Cinâs-ı Tâ'm

A.1. Cinâs-ı Basît

Basit cinas, söylenişleri ve yazılışları bir ama anlamları farklı yani eş anlamlı lafızlar (isim ya da fiil) arasında yapılır. Eğer cinas için kullanılan lafızlar arasındaki benzerlik, yukarıda sözü edilen harflerin türü, sayısı, hey'eti ve tertibi bakımından tam bir benzerlik içinde ise, bu cinasa basit cinas denilmektedir (Muallim Nâcî, 1307, s. 241; Recâizâde Mahmud Ekrem, 1299, s. 396).

Burada, kelime oyunları eklerle de desteklendiği için, alışık olduğumuz eş anlam dizgesinden farklı kullanımları da görebiliriz. Bu cinas türünde lafızlar; Türkçe-Türkçe, Arapça-Arapça, Farsça-Farsça, Arapça-Farsça, Farsça-Türkçe ve Arapça-Türkçe şeklinde karşımıza çıkabilir. Basit cinası, bir anlamda cinas sanatının en çok rağbet gören ve bu sanatın amacını hakkıyla yerine getiren bir cinas çeşidi olarak ifade edebiliriz. Okuyucuyu düşünmeye sevk edip onun farklı anlamlar üzerinde kafa

yormasını sağlayan, okuyucunun muhayyilesinde farklı anlam dizgelerinin oluşmasını sağlayan cinas türüdür.

Hız. Süleyman'a tabi olan şeytan ve cinlerin vasıflarını tasvir için söylenen aşağıdaki beyitlerde "azdurur" ifadesi *Belkîs-nâme*'de bir cinas lafzı olarak karşımıza çıkar:

Nefs-i kâfir nice mü'min *azdurur*

Nefse kâdir er cihânda *az durur* 74b1/14²

Azdu-, "baştan çıkarmak, doğru yoldan çıkmasına sebep olmak, ayartmak" anlamıyla birlikte; "miktarı, derecesi ve niteliği belli bir ölçünün altında bulunan, çok olmayan" (Türk Dil Kurumu [TDK], 2009) anlamlarını karşılar.

Firdevsî'nin, daha çok öğüt içerikli beyitlerde, mahlasını basit cinas biçiminde farklı başlıklar altında birçok defa kullandığını görmekteyiz:

Pendin işit ne ki dir *Firdevsî* sen

Kibri terk it bulasın *firdevsi* sen 77b2/17

Hakka tâ'at eylegil *Firdevsî* sen

K'ide rahmet bulasın *firdevsi* sen 87b1/11

Tut naşihat kâ'il ol *Firdevsiye*

K'ola rahmet iresin *firdevsiye* 106b2/14

Firdevsî, yukardaki beyitlerde bu kelimeyi mahlas olarak ve "bahçe; cennet, cennetin en güzel yeri" (Devellioğlu, 1997) anlamında kullanmıştır. Okuyucuya, öğütlerinin tutulması neticesinde rahmete erip cennete ulaşacağını söylemekte ve bu şekilde basit cinasın mahlasıyla birlikte kullanımına dair örnekleri sıralamaktadır.

Kıl du'â yâd eyleyüp *Firdevsî*

Tâ Huzâ vire saña *firdevsii* 109a2/23

Eserin "Hâtîme" bölümünün son beyti olan yukarıdaki beyitte ise şair, bölümün içeriğine uygun olarak okuyucudan dua beklediğini ifade etmiş ve okuyucunun duasına, yine dua ile karşılık vermiştir.

Belkîs-nâme'nin II. cildinin "Hatm-i Kitâb" bölümünde Firdevsî, eserinin vasıflarına dair söylediği beyitlerde "hem" kelimesi ile basit cinas yapmıştır:

Cild-i dâni on üçinde daği hem

Pür-ma'anî oldı dilden sürdi *hem* 108b1/14

² Cinaz örneği olarak sunulan beyitlerin numaraları, hâlen devam etmekte olan doktora tez çalışmamız esas alınarak belirlenmiştir. Örneklerin tamamı Upssala Nüshası'na ait olup birinci sayı varak numarası ve sütun sırasını, ikinci sayı ise beyit numarasını göstermektedir. Eserde sütun sayısı fazla olduğu için, karışıklığa mahal vermemek adına, özel bir numaralandırma yoluna gidilmiştir.

Manalarla dolu olan bu II. cildi ayın 13'ünde tamam eylediğini, bu eserin gönüllerden üzüntü ve kederleri sürüp attığını ifade ederken, “hem” kelimesi; “üstelik bir de, şu da var ki, zaten” (TDK, 2009) ve “üzüntü, gam, keder” (Devellioğlu, 1997) anlamlarıyla tam cinas türüne bir örnek teşkil etmektedir.

Tam cinas, lafızların tür yönünden kullanışlarına göre ikiye ayrılır:

A.1.1. Cinâs-ı mûmâsil: Cinası oluşturan iki lafzın kelime türleri bakımından ortak olmalarıdır. Kelimelerden birisi isimse diğeri de isim, birisi fiilse diğeri de fiil olmalıdır.

Firdevsî; Belkıs'ın annesinin, babasını terk edişine dair yazdığı bölümde olayı aşağıdaki şekilde tasvir eder: “O sevgiliyi, o ay yüzlüyü bin bir oyunla avlamış, türlü tuzaklarla elde etmiş, onu etrafındaki ışık halkasıyla koymuştur.” şeklinde nesre aktarabileceğimiz aşağıdaki beyitte şair, “ağ” ve “ay ağılı, hale” (TDK, 1995) anlamındaki isim cinsinden iki kelime ile cinâs-ı mûmâsil yapmıştır.

Ol hümâyı avlamışken *ağıla*

Meh-liqâyı koymuşiken *ağıla* 106b1/12

Firdevsî; eski Türkçe devrinden günümüze kadar hemen hemen aynı anlamda kullanılan “yalın” sözcüğü ile farklı anlam ilgileri kurmuş, neredeyse kelimenin tüm anlamlarını konulara uygun düşecek şekilde eserinde defalarca kullanmıştır. Kelime, “alev, ateş; çıplak, üryan, açık, örtüsüz; tek, yalnız, sadece; yalçın, sarp; çıplak yoksul” (TDK, 1995) gibi birçok anlamı içermektedir. Padişahın, hain vezirden dolayı Belkıs'ın annesini azarlamasıyla ilgili bölümde bu kelimenin farklı bir kullanımını görmekteyiz:

Bir fiţānum yok yanuñda *yalıñı*

Yağdı cānum āh ki ḥasret *yalıñı* 89b1/9

Şairin, sevgilinin yanında başka bir düşüncesinin ya da kaygısının olmadığını, hasret ateşinin canını yaktığını söylediği beyitte, “yalın” kelimesi tür itibariyle her iki lafızda da aynıdır. Kelime, ilk mısradaki “tek, sadece, yalnızca” anlamında, ikinci mısradaki ise “alev, ateş” (Devellioğlu, 1997) anlamında isim cinsinden bir kelime olarak kullanılmıştır.

*Belkîs-nâme'*de; yöresel ağızlarda “danıma gitti” ya da “dan demeden akşam oldu” (TDK, 1993) örneklerinde olduğu gibi, hâlâ kullanılan, şaşırmak anlamındaki “tanlamak” fiili ve “tan” yani şafak yahut sabah kelimelerinden türetilmiş, sabahlamak, sabah olması, havanın aydınlanması, karanlığın gitmesi gibi manaları ihtiva eden “tanlamak” fiilinin de cinaslı kullanımına rastlamaktayız:

Duḡterin şeh gördüğü dem *tañladı*

Şemsi ol meh gördüğü dem *tañladı* 91a1/17

Yukarıdaki beyitte “tañlamak” fiili “şaşırmak, garip bulmak” ve “sabahlamak” anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Şair burada; Belkıs'ın doğumunu, yeni doğan kızının güzelliğini gören şahın şaşırp hayrete düşmesini ve ay gibi olan şahın, güneş gibi olan kızın güzelliğini gördüğü zaman, sabah vakti olduğunu söylemektedir.

Belkîs-nâme'nin II. cildinin sebab-i telif bölümünde; Türkçede "gönlün bulaşması, karışması, imrenmesi, meyletmesi" (TDK, 1995) anlamlarındaki "özen-" sözcüğünün, fiil türünde farklı bir kullanımını görmekteyiz:

Bî-vefâ dildâra kim dil *özenür*

Pes cefâya tuş olup derd *özenür* 70a2/16

Şair; vefasız sevgiliye her kim ki imrenir, gıpta eder ya da meylederse, sonrasında cefaya tuş olup derde karışır, derde bulanır, diyerek okuyucuya nasihatte bulunmuştur. Beyitte "özenür" sözcüğü "imrenmek, gıpta etmek" ve "karışmak, bulaşmak" (TDK, 2009) olarak fiilin iki anlamıyla karşımıza çıkmaktadır.

A1.2. Cinâs-ı müstevfâ: Bu cinasta söz konusu lafızlardan birisi isimken, diğeri fiildir. Kelimeler arasında anlam ilgisi olabildiği gibi, anlamca tamamen birbirine uzak kelimeler de kullanılabilir.

Belkîs-nâme'de "yir" kelimesinin bu şekilde cinaslı kullanımına dair onlarca örnek vardır. Aşağıdaki beyitte şair, Şah Yeşrah'ın ölümüne dair bu kelimeyle şöyle bir cinas yapmıştır:

Çün kefen şarup kodular *yirine*

Pes Yemen halk'itdi efgân *yirine* 100b1/17

Kefene sarıp Şah Yeşrah'ı mezara koydular, sonrasında Yemen halkı üzülen feryat etti. Beyitte "yir" kelimesi ilk mısradaki "makam, mevki; yer" ve ikinci mısradaki "üzülmek, pişman olmak" anlamlarındadır (TDK, 1995). Bu örnekte hem fiil hem de isim olarak kullanılmış güzel bir cinâs-ı müstevfâ örneği verilmiştir.

Belkîs-nâme'nin muhtelif bölümlerinde, aynı kelimenin birkaç cinaslı kullanımına daha rastlamaktayız:

Dil viren dünyânun ednâ *yirine*

Bil maqâm a'lâ bulmaz *yirine* 82a2/6

Şair burada; okuyucuya, dünyanın faniliğine gönül verenin yüce bir makam bulamayacağını ve bundan ötürü üzülen perişan olacağını bilmesi gerektiğini söylerken, "yir" ismini ve "yirinmek" fiilini cinaslı olarak kullanmıştır.

Farsçadan dilimize geçen "sürme" kelimesi (Şükûn, 1996), *Belkîs-nâme*'de, Yemen kralı Tübbâ'ın, Belkîs'in güzelliğini duymasının anlatıldığı beyitte hem fiil hem de isim olarak kullanılmıştır:

Yapma kapuñ kuluñı *sürme* yetir

Hâk-i pâyiñ gözüme *sürme* yetir 103b2/22

Şair burada; "Kapına kul olanı sürgün etme, yanına ulaştır, ayağının toprağını gözüme sürme et" derken, "sürme/ sürme-" kelimesini hem "süs amacıyla kirpik diplerine sürülen siyah toz" anlamında isim (Devellioğlu, 1997), hem de "kovmak, uzaklaştırmak" (TDK, 2009) anlamında fiil olarak kullanmıştır.

Aşağıdaki beyitte; ad, nam, şan manasına kullanılan "san" isminin (TDK, 1995), "sanmak" fiili ile birlikte cinaslı olarak kullanıldığını görüyoruz:

Ƙanı ğayret Ƙanı yāhūd ad u **şan**

Uymay'avrat sözlerine sövği **şan** 105a1/4

Belkıs'ın; Yemen kralı Tübba''a karşı aldığı tedbirlerin anlatıldığı bölümde geçen bu beyitte şair; "san/ san-" sözcüğünü ilk mısırda "ün, şan, şöhret" manasına isim olarak ikinci mısırda ise "şöyle veya böyle olabilecek bir şeyin zihninde kurduğu gibi olduğuna inanmak, öyle olabileceğini düşünmek, zannetmek" (TDK, 2009) anlamında fiil olarak kullanmış ve böylelikle bir cinâs-ı müstevfâ örneği sergilemiştir.

A.2. Cinâs-ı Mürekkeb

Cinasın en çok rağbet gören şekli olan basit cinastaki lafızlar tek kelimeden oluşurken, bu cinas çeşidinde lafızlardan biri veya her ikisi, iki veya daha fazla kelimeden oluşmaktadır. Yani, birbiriyle cinas ilgisi kurulan lafızlardan en az birinin veya her ikisinin mürekkep olması yani en az iki kelimeden oluşması gerekir. Bu cinas çeşidi, cinasın meydana geldiği lafızların telaffuz veya imlâda uyum sağlayıp sağlamamaları açısından üç kısma ayrılır:

A.2.1. Cinâs-ı müteşâbih: Kaynaklarda müteşâbih cinasın tanımında bir netlik yoktur. Bu cinas türünü; Halîmî (ö. 1496/97'den sonra), "*Risâle-i Tecnûsât ve't-Teşbihât ve'l-Mecâzât*" adlı eserinde, "yazılışça bir olana müteşâbih denilir"; Sa'îd Paşa (ö. 1890), *Mîzânü'l-edeb'*inde, "iki lafzın birisi müfred diğeri mürekkep olandır"; Muallim Nâcî (ö. 1893), *Istîlâhât-ı Edebiyye'*sinde "cinasta iki lafzın imlâca bir olmasıdır"; Mehmed Rif'at (ö. 1907), *Mecâmi'ü'l-edeb'*inde "yazılış şeklinde benzer olanlardır (pervâne- pervâ ne gibi)" şeklinde tanımlamaktadırlar. Görüldüğü gibi, çoğunlukla, müteşâbih cinasın imlâsı aynı lafızlardan müteşekkil olduğuna dair tanımlar yapılmaktadır. Ancak bu tanımlar kanaatimizce eksiktir. Müteşâbih cinas için; cinası oluşturan lafızların yazılış ve okunuşlarının, yani imlâlarının aynı olduğu en az ikişer lafızlık cinaslardır, şeklinde bir tanım yapılması daha doğru olacaktır. Aşağıda vereceğimiz beyitlerde görüleceği üzere, bu cinas çeşidine dair *Belkîs-nâme'*de birçok örnek mevcuttur.

Eserde, hain vezirin yaptıklarına karşı alınan tedbirlerin anlatıldığı bölümde, mürekkep cinasa şöyle bir örnek görürüz:

Şaru yağa şekkeri **ağ u Ƙara**

Tatlı ħalvâ bişürüp **ağ u Ƙara** 88a121

Buna göre; türlü hainlikler peşinde olan vezir, ak ve kara şekerle tatlı helva pişirip insanları öldürmek amacıyla içine zehir karmaktadır. Beyitte "ağ u Ƙara" sözcük ikilisi "ak ve kara" anlamında, "ağ u Ƙara" sözcükleri ise "zehir karmak, zehir karıştırmak" anlamında (TDK, 1995) kullanılmıştır. Beyitteki cinaslı söz öbeklerinin her iki dizede de ikişer kelimelik oluşu, yukarıda ifade ettiğimiz gibi; mürekkep cinasın, lafızlardan biri iki kelimeden diğeri tek kelimeden oluşur, şeklinde bilinen tanımına aykırılık göstermektedir.

Eserin, Şah Yeşrah'ın Habeş askerlerinin, ülkesine doğru gelişinden haberdar olmasının anlatıldığı bölümünde şair, askerlerin vasıflarına dair beyitler söylerken yine mürekkep cinasın bilindik şeklinden farklı bir örnek verir:

Açdı tîr-keş ald'eline *oķ u ya*

Ķala cān baş ħaşma ya'nī *o ķıya* 98b1/5

Firdevsî; okçunun sadağını açıp ok ve yayı eline alışını ve düşmanlarını içi sızlamadan öldürüşünü anlattığı bu beyitte, “oķ u ya” söz öbeği (TDK, 1995) ile ok ve yayı, “o ķıya” sözcükleri ile de okçunun düşmanlarını öldürüşünü anlatmıştır. Böylece ikişer kelimelelik cinas kullanımıyla cinâs-ı müteşâbihi örneklendirmiştir.

Firdevsî'nin; Şah Yeşrah'ın, hain veziri zehirli aşı yemeye zorlaması konusunu anlattığı beyitlerin birinde de benzer bir kullanım görmekteyiz:

Men giderem şāha sen ħal *sağ esen*

Men iderem āh itme *sağı sen* 94b1/4

“Ey şahım; ben giderim, sen sağlık ve esenlik içinde kal; ben ah eder, ağlayıp inlerim, sen sagu (ölen kimsenin meziyetlerini, faziletlerini, iyiliklerini sayarak söylenen ağıt, mersiye) etme.” şeklinde nesre aktarabileceğimiz beyitte; “sağ esen” (TDK, 1995) söz öbeği sağ salim, sağlam bir şekilde manasını verirken, “sağı sen” söz öbeği, “sagu” ve “sen” manalarına kullanılmış, böylelikle, ikişer kelimelelik müteşâbih cinas bağlamında farklı bir örnek sunulmuştur.

A.2.2. Cinâs-ı mefrûk: Cinası oluşturan lafızlardan birisi tek bir sözcükten oluşurken, diğer lafız söz öbeği biçimindedir. Bir bakıma, lafızların yazılışı farklı ama okunuşları aynıdır. Bu tip cinaslara ayrıksı cinas manasına “cinâs-ı mefrûk” denmesinin sebebi, “mefrûk” kelimesinin bölünmüş, ayrılmış (Mutçalı, 2012) manalarından dolayıdır.

Eserde bu cinas çeşidine dair örnekleri daha çok öğüt içerikli beyitlerde görüyoruz. Cinlerin Hz. Süleyman'a tabi oluşunun anlatıldığı bölümden aşağıdaki örneği verebiliriz:

Ķıl inābet ağlayup it her *gün āh*

K'ire rahmet 'afv olına her *günāh* 73b2/21

“Ağlayıp her gün ah ederek günahlarına tövbe edip Hak yoluna dön ki, sana rahmet erişsin ve her günahın affedilsin.” şeklinde nesre aktarabileceğimiz bu beyitte şair, “gün ve āh” kelimelerini “gün ve feryat, inilti” anlamlarında, “günāh” kelimesini ise, “Allah'ın emirlerine aykırı olan davranış, masiyet” (Şükûn, 1996) anlamında kullanarak bu cinas türünü örneklendirmiştir.

Peri kızının ki bu muhtemelen Belkıs olsa gerek, Şah Yeşrah'a öğüt ve nasihatlerde bulunduğu aşağıdaki beyitte, cinas örneği olarak yaygın bir kullanımı olan “işitmek” fiilini görüyoruz:

Bir naşihat ħılalum şeh *işide*

Kim faşihat şanmasun ħān *iş ide* 85b1/1

Belkıs, “Bir nasihat edelim, şah işitsin, bunu süslü püslü cümleler sanmasın, gereken neyse yapsın” diyerek nasihatler kapısını aralamış ve şaha türlü nasihatlerde bulunmuştur. Burada “işitmek” ve “iş itmek” şeklinde bir cinas vardır.

Şairin; Şah Yeşrah'ın, Belkıs'ın annesinin kendisini terk edişinden haberdar oluşunu anlattığı beyitte, "osanmak/ usanmak" fiili ve "o sanem" kelimeleri arasında bir anlam ilgisi kurularak cinâs-ı mefrûk örneği sergilenmiştir.

Dil-rubâdan dimez ol âh *oşanam*

Mübtelâdan oşanur ammâ *o şanem* 96b2/20

Firdevsî'nin, Belkıs'ın annesi için "gönül çalan, gönül hırsızı" tabirini kullandığı beyti günümüz Türkçesine düzgün cümle hâlinde şöyle aktarabiliriz: O; herkesi kendine bağlayan güzelden dolayı, "ah yeter, bıktım, usandım artık", demez; ama gelin görün ki, o sanem kendine müptela olanlardan usanmaktadır.

A.2.3. Cinâs-ı merfû': Merfû' kelimesi, sözlüklerde "yukarı kaldırmak, yükseltmek" (Mutçalı, 2012) anlamına gelen ref' mastarının ism-i mef'ûlüdür. Bu cinas türünde, cinaslı kelimelerden birisi bir başka kelimenin eklenmesiyle meydana gelir. Cinâs-ı merfû', cinası oluşturan iki lafızdan birinin müstakil bir kelime olmayıp, başka bir kelimenin parçası olduğu cinas türüdür. Bir nevi tunç kafiye ile benzerlik gösterir.

Firdevsî; Şah Yeşrah'ın Belkıs'tan haberdar oluşu ve onun güzelliğinden hoşnut olması hakkında söylediği beyitlerin birinde, yamalı cinas olarak da tanımlanan bu cinas türüne şöyle bir örnek sunmaktadır:

Dürtdi dil-ber hoş 'abirin *saçına*

Misk ü 'anber sürmüş ol tersâ *çine* 91a1/10

"Sevgili, saçına birbirinden güzel hoş kokuları dokundurmuş; o Hristiyan güzeli, misk ve anber gibi kokuları saçının kıvrımlarına sürmüş" şeklinde günümüz Türkçesine aktarabileceğimiz bu beytin ikinci mısraındaki "tersâ çine" lafzı, Hristiyan kızının saçlarının kıvrımına (Şükûn, 1996) anlamını vermektedir.

Firdevsî'nin; "Dâstân-ı Mâzî" başlığı altında, asıl hikâyeye geçmeden önce hazırlık mahiyetinde söylediği, Hz. Süleyman'ın saltanatının yüceliğini ve onun buna şükretmesini anlattığı bölümde de şöyle bir cinâs-ı merfû' örneği yer alır:

Nice dîv irer demi bād-ı *semûm*

Nice dîv ide demür erirse *mum* 81a2/4

"Hz. Süleyman'a tabi olan devlerden nicesinin nefesi sam yeli gibidir ki, bu devlerden nicesi demiri eritip muma döndürür" şeklinde günümüz Türkçesine aktarabileceğimiz bu beytin ilk dizesindeki "semûm" kelimesi "sam yeli, sıcak rüzgâr; zehirli şey" (Develioğlu, 1997) manasına gelen Arapça bir kelimedir. Bu kelime, ikinci dizinin sonunda yer alan "erirse mum" ibaresi ile birlikte cinâs-ı merfû' oluşturmaktadır.

B. Cinâs-ı Gayr-ı Tâm

Gayr-ı tâm cinas; iki lafız arasında harflerin türü, sayısı, harekesi ve sırası gibi benzerliklerden birinin olmaması (Bulut, 2014, s. 299) durumudur.

B.1. Harflerin Türlerinin Farklı Olması

B.1.1. Cinâs-ı muzâri’: Muzâri’ kelimesi sözlükte “ortak, arkadaş” (Devellioğlu, 1997) manasına gelmektedir. Cinâs-ı muzâri’; cinaslı lafızların harf türlerinin, nokta farklılığı da dâhil, birbirinden ayrı olup, mahreçlerinin birbirine yakın, yani benzer olması durumudur. Bu durum, ilk, orta ya da son harfte söz konusu olabilir (Bulut, 2014, s. 299).

“Dev” kelimesini kullanarak öğüt niteliğinde çok sayıda beyit kaleme alan şairin, kötülük tanrıçası Ehrimen’in Hz. Süleyman’a tabi oluşunu anlattığı bölümde şöyle bir beyit yer alır:

Nefs-i *dîvi* saña çâker itdi gel

Mekr ü *rîvi* koy’ olursın âb u gil 75a1/3

Şairin; kişinin nefesine hakim olup onu kendine köle etmesini, bir gün herkesin toprak olacağını, hile ve oyunu bırakmak gerektiğini anlattığı beyitte; “dîv” ve “rîv” kelimelerinde muzâri’ cinas vardır. Lafızların başında kullanılan “د ve ر” harfleri, mahreçleri bakımından dil ünsüzleridir.

Hz. Süleyman’ın, birinin tepesi diğerinin tabanına geçirilmiş iki eşkenar üçgenin meydana getirdiği, Müslümanlar arasında “hâtem-i Süleymân” olarak anılan yüzük şeklinde bir mührü vardır. Bu mühür İslam inancına; “Kıyametten önce yer altından elinde Süleyman’ın mührü ve Musa’nın asası olduğu halde bir dâbbe çıkacak ve asasıyla Müslümanların yüzünü aydınlatacak, mührüyle kâfirlerin yüzünü mühürleyecektir” (İmâm Şâfi’î, II, 259; İbn Mâce, Fiten, 31) şeklinde nakledilen bir hadis vesilesiyle girmiş, Yahudi mitolojisinden de beslenerek, konu itibariyle edebiyatımızda önemli bir yer edinmiştir. Hz. Süleyman’ın; ateş, su, rüzgâr, kuşlar ve diğer hayvanlar gibi çeşitli varlıklara hükmetmesini sağlayan yüzük şeklinde tılsımlı bir mührün sahibi olduğu, Cebrail A.S. tarafından Hz. Süleyman’a getirilmiş olan bu yüzüğün aslında cennette Hz. Âdem’e ait olduğu, üzerindeki altıgen motifte İsm-i A’zâmın sembolize edildiği, mühür parmağında olmayınca hayvanlara hükmedemediği, İsm-i A’zama hürmeten bu yüzüğü Hz. Süleyman’ın yalnızca abdesthaneye girerken çıkarıp veziri Âsaf’a veya hanımına emanet ettiği, anlatılmaktadır. Mühür kimdeyse Süleyman odur, şeklindeki atasözünün kaynağı da bu anlatıdır (Canım, 2018, s. 220-221). Firdevsî, *Belkîs-nâme*’de Hz. Süleyman’ın mührünün ayrıntılı bir çizimini vermiş ve “Sırrı gayet çok olan bu hikâyeyi şerh ettim ki, kadın erkek herkes farkına varıp anlaya” diyerek, yüzüğün hakikatine dair beyitler söylemiştir. Söz konusu mührü, “Güç ve kuvvet sadece Allah’ın yardımıyla elde edilir” düsturuna örnek gösterdiği ve yine bu mührün hikmetinin sırlarından bahsettiği bölümde, güç kullanmak ve hükmetmeye dair aşağıdaki beyti kaleme almıştır:

Garra olma ‘ömre fânîdür *cihân*

Zerrece kalmaz elüñde az *çehân* 81b1/18

“Gelip geçici olan şu dünyada ömrünle, zenginlikle gururlanma, az çok zerre kadar bir şey kalmaz elinde”, şeklinde nesre aktarabileceğimiz bu beyitteki “cihân” ve

“çehân” sözcükleri, “c ve ç” seslerinin nokta farklılığına rağmen mahreç bakımından değerlendirilirdilmesi durumunda, muzâri’ cinas örneği olarak kabul edilebilir.

Firdevsî, *Belkîs-nâme*’nin her cildini bir anlamda müstakil bir mesnevi tertip eder gibi kaleme almıştır. II. cildin telifine dair bölümde girişe uygun olarak söylediği beyitlerin birinde şöyle bir cinâs-ı muzâri’ örneği yer alır:

Câhil olup olmadan şâh-ı *cihân*

Kâmil olmağ yig k’ola ‘ilmi *çehân* 70b2/22

Cahil olup dünyanın şâhı olmaktansa, çokça ilim, hüner ve fazilet sahibi olmanın daha iyi olacağını ifade şair; burada da “cihân” ve “çehân” kelimeleri ile bir cinâs-ı muzâri’ örneği sergilemiştir.

Firdevsî’nin, “Şâh’ın, hain veziri, zehre bulanmış aşı yemeye zorlaması” başlığı altında söylediği beyitlerin birinde de şöyle bir muzâri’ cinas örneğine rastlanır:

*Hasretiñle*³ çıkaram bağırmda baş

Hazretiñle kımayam yaşduğa baş 95a2/7

Beyitte kullanılan “hasret” ve “hazret” kelimelerinde ortadaki harfler mahreç bakımından birbirine yakın seslerdir.

Geçmişe dair olaylardan örnekler verirken türlü varlıklardan bahseden Firdevsî’nin anlattığı bu varlık türlerinden biri de cinlerdir. Cinlerin Hz. Süleyman’a tabi olmasının anlatıldığı bölümde, öğüt mahiyetindeki bir beyitte, kelime başında muzâri’ cinas örneğine rastlamaktayız:

Nefsi kâ’il eyle ‘akluñ *pendine*

Hem-çü câhil düşme şehvet *bendine* 74a1/23

Şair; “Nefsini aklın öğütlerine boyun eğdir, cahiller gibi arzu ve isteklerinin kölesi olma”, sözleriyle bu bölümde yine okuyucuya nasihat etmiş ve tavsiyelerde bulunmuştur. Buradaki cinaslı lafızlar; öğüt, nasihat anlamındaki “pend” (Şükûn, 1996) kelimesi ile bağ manasına kullanılan “bend” (Şükûn, 1996) kelimesidir. Görüldüğü gibi sözcüklerin başındaki “p” ve “b” harfleri aynı mahreçtedir.

Gayret issi er kıılır *cengi* begüm

Şoĥbet issi zen çalar *çengi* begüm 98a2/24

Yukarıdaki beyitte ise; “Gayret sahibi, mücadeleciler erlerin işi cenk, sohbet ve muhabbet sevdalısı kadınların işi ise çalgıdır”, diyen şair, “ceng” ve “çeng” kelimelerinde yine mahreçleri birbirine yakın iki sözcüğü kullanarak güzel bir muzâri’ cinas örneği sergilemiştir.

³ Çalışmanın cinas üzerine kurulu oluşundan dolayı örneklerde metin tamiri yoluna gidilmemiş, aynı zamanda harekeli olan metnin örnekleri de orijinal şekilleri muhafaza edilerek verilmiştir. Genel olarak metnin harekesine göre okuma yapıldığından, tutarlı olmak adına, bu ve benzeri kelimelere de dönemin dil özelliklerinden biri olan yuvarlaklaşma temayülü yansıtılmamıştır.

Lafz-ı “kün” den halk idendür cüz’ ü *kül*

Mâ’ ü tinden bitürendür bâğda *gül* 75b2/23

Belkîs-nâme’de yaratılışa dair birçok beyit vardır. Yukarıdaki beyit de bunlardan biridir. Burada “gül” ve “kül” lafızlarında yine bir muzâri’ cinas örneği görmekteyiz.

B.1.2. Cinâs-ı lâhık: Cinası meydana getiren lafızlardaki harflerin türlerinin farklı olması ve mahreçlerinin de birbirinden uzak olmasıdır. Mütekârib cinas olarak da adlandırılan bu cinas türünde, sözcüklerden birindeki bir harfin farklı olması beklenir. Yani kelimelerde sadece bir harfin uyumsuzluğu söz konusudur. Farklı olan harf; sözcüğün herhangi bir yerinde, başında, ortasında ya da sonunda bulunabilir.

* **Farklı harfin kelimenin başında oluşuna göre:** *Belkîs-nâme*’de, Üsküplü Atâ’nın *Tuhfetü’l-Uşşâk* adlı mesnevisinde de geçen (Aksoyak, 2017, s. 179) ve İslâm’ın beş şartından bahseden 5 beyit tespit edilmiştir. Lâhık cinas örneği olarak da sayabileceğimiz bu beyitlerden biri şöyledir:

Varsa *mâluñ* vir zekâtını çıkar

Mevt *hâlûñ* añ ki mâl elden çıkar 82a2/3

“Malın varsa zekâtını ver; ölüm hâlini hatırla ki, o anda elinde mal mülk kalmaz” diyerek okuyucuya seslenen Firdevsî; burada, İslâm’ın beş şartından biri olan zekâtın önemini ifade etmiştir. Beyitte, “mâl” ve “hâl” lafızları arasında, lâhık cinas örneklerinde görülen, baştaki harflerin mahreç bakımından farklılığına yani kelimelerde bir harfin uyumsuzluğuna örnek vardır.

İy *hâkâyık* ehli söyle nuṭk-ı Hâk

Kim *daḳâyık* ehli kıılır fark-ı hâk 82a2/5

Beyitte “hâkâyık” ve “daḳâyık” kelimelerinin ilk harfleri mahreç bakımından birbirinden uzaktır. Şair, bu lafızları aynı beyitte kullanmak suretiyle lâhık cinasın başta kullanımını örneklendirmiştir.

Belkîs-nâme’nin II. cildinin giriş bölümünde öğüt mahiyetinde pek çok beyit yer alır. Bu beyitlerden biri, lâhık cinas türünde farklı harfin başta olması durumuna örnek teşkil edecek niteliktedir:

Dirlik isterseñ ölümden öñdin öl

Birlik isterseñ çoğından fâriğ ol 76a1/5

Şairin, “gerçek hayat isteyen ölümünden önce ölmesi, birlik davasında bulunanın da çokluktan uzak durması” gerektiğini söylediği bu beyitte geçen “dirlik” ve “birlik” kelimelerindeki ilk harfler mahreç bakımından birbirinden uzaktır. Firdevsî, burada, Türkçe lafızlardan seçili bir lâhık cinas örneği sergilemiştir.

* **Farklı harfin kelimenin ortasında oluşuna göre:** Eserde Ehrimenlerin (kötülük tanrıçalarının) Hz. Süleyman’a tabi oluşunun anlatıldığı bölümde, bu cinas türüne örnek teşkil edecek beyitler vardır. Bunlardan ikisi şöyledir:

Nefs-i *kâfir* nice mü’min azdurur

Nefse *kâdir* er cihânda az-durur 74b1/14

Beyitte yer alan “kâfir” ve “kâdir” kelimelerinin ortadaki harflerinde mahreç bakımından bir uzaklık söz konusudur.

İ'timād itme saşın dost olsa yad

İ'tikād itme kıla şoñ seni yād 75a1/14

Burada da, “i'timād” ve “i'tikād” kelimelerinin sadece ortada harflerinde mahreç bakımından farklılık söz konusudur.

* **Farklı harfin kelimenin sonunda oluşuna göre:** *Belkıs-nâme'* de; Hz. Süleyman'ın saltanatının yüceliğinin ve buna şükretmesinin, ona tabi olan cinlerin ve devlerin vasıflarının anlatıldığı beyitlerde bu cinas türüne örnek teşkil edecek beyitler mevcuttur. Bunlardan biri şöyledir:

Geldi 'ifrīt olsa o ger *güñe*⁴ deger

Kāmeti jeft eyle uzun *göge* deger 81a1/5

Beyitte güneş manasında kullanılan “güñ” (TDK, 1995) ve gökyüzü manasına kullanılan “gög” kelimelerinin son harflerinin seslendirilişleri Türkçemize göre birbirinden farklıdır. Bu sebepten, ilgili kelimeler cinasın bu türüne örnek gösterilebilecek niteliktedir.

Eserde; Yemen hükümdarlarından biri olan Tübbā'nın, Belkıs'ın topraklarına saldırarak ülkesini yağma etmeye çalışmasının anlatıldığı bölümde de cinasın bu türüne bir örnek görmekteyiz:

Her ne ebter şıdķ-ile Hāķķı *öger*

Ni'met artar azmış işi hep *oñar* 103a1/15

Şair burada; “ögmek” ve “oñmak” fiillerinin son harflerindeki mahreç uzaklığı vesilesiyle, lâhık cinas türünün bu grubuna dâhil edebileceğimiz bir örnek vermiştir.

B.1.3. Cinâs-ı hattî: Arap alfabesine göre kurulan bir cinas çeşididir. En basit ifadesiyle, mahreçleri benzer olmayan lafızlarda yer alan harflerde nokta farklılığı olması durumudur. Buna göre; cinaslı sözcükler arasında görünürde sadece bir nokta farkı olsa da, esasında lafızlar kendi aralarında harflerinin türü bakımından da farklıdır.

Eserde; Belkıs'ın annesi Nigârîn'in güzelliğinin ve hain vezirin hâllerinin anlatıldığı bölümde, bu cinas türüne şöyle bir örnek yer alır:

Çün vezîrûñ řapuña oldı *bağ*

Dil-pezîrûñ yakdı bağruñdan *yağ* 90a1/17

Beyitte “bağ” ve “yağ” kelimelerindeki “b” ve “y” harfleri nokta bakımından farklılık arz etmektedir ve bu harflerin aralarında mahreç bakımından bir benzerlik de

⁴ Kelimenin “nazal n” yerine “nun” harfi ile yazılması durumunda aşağıdaki kelime ile olan cinas bağı/uyumu görülemeyeceği için, bu ve benzeri örneklerde metnin orijinal imlasi korunmuş, metin tamiri yoluna gidilmemiştir.

yoktur. Dolayısıyla burada, yukarıdaki tanıma uygun bir cinâs-ı hattî örneği söz konusudur.

Eserde, Şah Yeşrah'ın maceralarının anlatıldığı bölümde de yine bu cinas türüne şöyle bir örnek vardır:

Çünkü kâfir kesdi Behrâm *başın*⁵
Kırdı vâfir o Yemen halkın *yaşın* 99b2/10

Beyitte “baş” ve “yaş” sözcüklerindeki “b” ve “y” harfleri arasında, hemen bir üstteki örnekte olduğu gibi, hem nokta farkı vardır hem de iki harf birbirinden mahreç itibariyle tamamen farklıdır. Bu sebepten, ilgili kelimeler cinasın bu türüne örnek teşkil edecek niteliktedir.

B.1.4. Cinâs-ı mükerrer: Mükerrer cinas; genel olarak cinas yapılan sözcüklerden birinin, öteki sözcüğün son heceleriyle ses ve yazılış yönünden aynı ya da benzer olması durumudur. Cinaslı kelimelerin parçalı olmaması yönüyle merfû' cinastan ayrılır. Bu cinas türüne, müzdevic cinas da denir.

Eserin dünyanın faniliğinin anlatıldığı bölümünde, bu cinas türünün şöyle bir örneğine rastlamaktayız:

Cismini yuyup şarup atlaş *kara*
Resmini kılp iderler yay*kara* 106b1/16

“Öldüğün zaman bedenini yıkayıp ipekten kumaşa sarıp katarlar, âdeti yerine getirip feryat figan ederler” şeklinde nesre aktarabileceğimiz beytin her iki mısraında da geçen “kara” sözcükleri cinasın bu türüne örnek teşkil etmektedir.

Aşağıdaki beyitte de yine bu cinas türüne dâhil edebileceğimiz şöyle bir örnek görmekteyiz:

Yañağın öpdi *qara hâli* bigi
Ayağın kavradı *halhâli* bigi 94b2/6

Burada cinasın kurulu olduğu sözcük, deri üzerindeki kahverengi veya siyah renkli küçük lekeler ad olan “ben” manasına gelen (Devellioğlu, 1997) “hâl” kelimesidir. İlk mısraında müstakil olarak kullanılan bu kelime, ikinci mısraında ayağa takılan gümüş veya altın halka manasına gelen “halhâl” (Devellioğlu, 1997) kelimesinin bir parçasıdır.

Aşağıdaki beyitte de, “sebîl” kelimesi ile yapılan bir mükerrer cinas örneği görmekteyiz:

Varuñi yoğ-ile kılursañ *sebîl*
Yâruñi bulduñ cinând' iç *Selsebîl* 75a2/25

Beyti; “Bu dünyada varını yoğunu Cenâb-ı Hakk'ın rızası yolunda harcarsan, ahirette yârini bulur, Cennet ırmaklarından biri olan Selsebil'den içersin.” şeklinde nesre aktarabiliriz.

⁵ Metinde, bu beyitte olduğu gibi, pek çok beyitte vezin hataları mevcuttur.

B.2. Harflerin Sayısının Farklı Oluşuna Göre

B.2.1. Bir harfin fazla olması/Cinâs-ı nâkıs: Arapça bir kelime olan nâkıs, “tam olmayan, eksik, noksan; kusurlu, özürlü” (Mutçalı, 2012) anlamlarında kullanılır. Nâkıs cinas; cinaslı lafızlardan birinin Arap diline göre farklı, daha doğrusu yakın şekillerinin kullanıldığı cinas türüdür. Bu cinas türünde, sözcüklerin birisinde bir eksiklik yani bir nevi araz bulunmakta, esasında diğer sözcükte de bir harfin fazlalığı söz konusu olmaktadır. İsimlendirmeler farklılığın olduğu yere göre yapılırsa da bu cinas türünde ortak bir isimlendirmenin bulunmadığını görmekteyiz.

Bu sebeple, bu harf fazlalıklarını isimlendirmeden genel bir değerlendirmeye tabi tutmak kanaatimizce daha net bir tasnif sağlayacaktır:

* **Fazla harfin ilgili lafzın başında bulunması:** *Belkîs-nâme*'nin II. cildinin “Besmele” bölümünde yer alan bir beyitte bu cinas türünün örneğine rastlanmaktadır:

Hağ ta'âlâdur muğaddes çün **Ahad**

Bende Mevlâ bulmaya hamdine **had** 68b1/14

Beyitteki cinas, “Ahad” ve “had” sözcükleri üzerinde kendini göstermektedir.

Divan şiirinde şairler; sevgilinin saç, boy ve bakış gibi özelliklerini tasvir etmek için Arap harflerinin şekil özelliklerinden çokça faydalanmışlardır. Yemen padişahu Tübbâ'nın, Belkîs'in güzelliğini duyup ona âşık olmasının anlatıldığı beyitte de benzer bir kullanım vardır:

Gözini şâd itse zülfin cîm **dâl**

Ġamzeni her fitneye eyleye **âl** 103a2/19

Bu beyitte, “dâl” ve “âl” kelimelerinin kullanımın, bu cinas türüne örnek teşkil edecek mahiyettedir.

Aşağıdaki beyitte ise, “vebâl” ve “bâl” kelimelerinin kullanımında yine aynı cinas türünün bir örneğini görmekteyiz:

Tâ'atuñ eyle edâ kıлма **vebâl**

Şüretüñ tebdîl kııl bul perr ü **bâl** 78a1/20

* **Fazla harfin ilgili lafzın ortasında bulunması:** Bu cinas türü *Belkîs-nâme*'nin incelediğimiz kısımlarında örneklendirilememiştir.

* **Fazla harfin ilgili lafzın sonunda bulunması:** Bazı kaynaklarda, lafız sonundaki bir harf ilavesi, cinâs-ı mutarraf olarak tanımlanmıştır (Meydanoğlu, 2019, s. 162-163).

Kâmil ekmele 'âkıı ü **dîvânede**

Hep mükemmel cem' olup **dîvânda** 81a2/10

Beyitte “dîvâne” ve “dîvân” kelimelerinin kullanımında bu cinas türünün bir örneğini görmekteyiz.

Eserin Belkîs'in annesinin vezirin hainliğinden haberdar oluşu ve bundan ötürü gamlanmasının anlatıldığı bölümünde de yine bu cinas türüne örnek teşkil edecek bir beyit yer alır:

Muhsine vü müşfik-ise 'ākıle

Mü'mine ne kaçd ider o 'ākıle 89a1/10

Beyitte ““ākıle” akıl sahibi kadın ve ““akıl” akıl sahibi erkek (Devellioğlu, 1997) manasına gelen bu kelimeler ilgili cinas türüne örnek teşkil edecek şekilde kullanılmıştır.

B.2.2. Birden çok harfin fazla olması/Cinâs-ı müzeyyel: Birden çok harf fazlalığı sadece kelime sonunda bulunursa, bu cinas türü, “cinâs-ı müzeyyel” olarak adlandırılır. “Belâ-belâgat” kelimelerinde olduğu gibi (Bulut, 2014, s. 303). Cinâs-ı müzeyyel, *Belkîs-nâme*'nin tarafımızdan incelenen bölümlerinde örneklendirilememiştir.

C. Hareke ve Sükûnun (Hey'etin) Farklı Olması

C.1. Cinâs-ı Muharref

Kelimenin harflerinde birliğin olması fakat harekelerinde farklılığın bulunması, yani cinası oluşturan lafızların hareke ve sükûnlarının farklı olması durumudur (Bulut, 2014, s. 303). Bu cinas; tamamen Arap alfabesinin ses sistemine dayalı olup, yazılışları Arap harflerine göre aynıyken okunuşları harekelerine göre farklılık gösteren iki lafız arasındaki anlam ilişkisidir, diyebiliriz. Bu cinası oluşturmak için Arap alfabesinin ses sistemine hâkim olmak ve Arap alfabesiyle yazmayı iyi bilmek gerekir. Burada Latin alfabesiyle örneklendireceğimiz beyitlerde bu cinası tam anlamıyla göstermek pek mümkün olmayabilir. Bu sebepten, *Belkîs-nâme*'de geçen muharref cinas örneklerini oluşturan kelimeler Arap alfabesiyle de verilmiştir.

Eserde; şahın hain vezire zehirli aş yedirmesi olayının anlatıldığı beyitlerin birinde, “kavl” (قول) ve “kul” (قول) sözcükleriyle yapılmış bir muharref cinas örneği görmekteyiz:

Her ne şâh 'âlemde durmaz *ḳavline*

Bî-günâh ider cefâ her *ḳulına* 94a2/25

Yine eserin “Temsîlât-ı Dâstân-ı Mâzî” başlığı altında, geçmişe dair olayların anlatıldığı bölümlerin birinde bu cinas türüne şöyle bir örnek görmekteyiz:

Her gedâya şâhâ bakma sen de *ḥôr*

Her araya baḥş ider envâr *ḥûr* 75b1/9

“Ey şâhım; dilenci ve düşkünlere hor bakma, zira güneş her noktaya ışığını ulaştırmaktadır” şeklinde nesre aktarabileceğimiz bu beyitte şair; Farsça “değersiz, bayağı, hakir” anlamındaki “خو ر” “ḥôr” ve “güneş” anlamındaki “خو ر” “ḥûr” kelimeleri (Şükûn, 1996) ile bir muharref cinas örneği sergilemiştir.

Aşağıda yer alan öğüt mahiyetindeki beyitte ise şair; Arapça insan manasına “انس-ans” ve alışkanlık, yakınlık, ülfet, ünsiyet manalarına (Mutçalı, 2012) “انس-üns” kelimelerini birlikte kullanarak yine bir muharref cinas örneği ortaya koymuştur:

Nesl-i cin cân çutmaya ins-ile *üns*

Yolına cân vir ki münis ola *ins* 83b1/9

Belkîs-nâme'nin II. cildinin "hatm-i kitâb" bölümünde Firdevsî'nin, eserinin türlü manalarla dolu olduğunu ve böyle baştan sona cinaslarla bezeli bir eser yazabilmenin herkese nasip olmayacağını söylediği beyitlerin birinde; Arap harfleriyle aynı yazılan "mihir-مهر- evlenirken erkek tarafından kadına verilen nikah bedeli (Mutçalı, 2012) para, (mec.) sevgi, dostluk" ve "mühr-مهر- damga, kaşe" (Şükûn, 1996) kelimelerinin kullanımıyla yine bir cinâs-ı muharref örneği sergiler:

Şâh ider Firdevsî nazmına *mihir*

Sîm ü zerle ağzına urur *mühür* 109a1/11

Belkîs-nâme'de, Türkçe kelimelerde de aynı yöntemin uygulandığını görmekte ve hareke farklılığından kaynaklanan muharref cinas örneklerine rastlamaktayız. Mesela; Hz. Süleyman'a tabi olan yılanların ve diğer haşeratın anlatıldığı bölümde şair, "ulaşmak, erişmek" manasına "ارر" "irer" ve "aramak" manasına "ارر" "arar" fiillerini farklı hareketlerle cinaslı bir şekilde kullanarak bu durumu örneklendirmiştir:

Bu çeyân inden çıkup anda *irer*

Her zemân şoşmağa bir âdem *arar* 77b1/4

D. Harflerin Sıralanışının Farklı Olması

D.1. Cinâs-ı Kalb

Cinası meydana getiren lafızlarda harflerin sıralanışının farklı olması durumudur. "Kalb" kelimesi sözlüklerde "çevirmek, dönüştürmek" anlamıyla karşımıza çıkar (Mutçalı, 2012). Bu cinas türüne; "tecnîs-i kalb" de denmekle birlikte, cinaslı kelimelerin tersten okunduğunda birbirine tekabül etmesinden dolayı, "cinâs-ı 'aks" adını verenler de vardır.

Aşağıdaki beyitte şair, "meh" ve "hem" kelimeleri ile "cinâs-ı 'aks"i örneklendirmiştir:

Hayra âheng itdigince *meh* Zühâl

Haşm-ile ceng itdigince *hem* Zühâl 109a1/24

SONUÇ

Kaynaklarda kendisinden Uzun Firdevsî veya Firdevsî-i Rûmî adlarıyla da bahsedilen Firdevsî-i Tavîl, soyu Selçuklu devrine kadar uzanan köklü bir aileden gelmektedir. Fatih Sultan Mehmed, II. Bâyezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerine tanıklık eden Firdevsî, 1453 yılında doğmuş, 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Çocukluk ve gençlik yılları ile beraber ömrünün büyük bir kısmını Balıkesir'de geçiren şair; ömrünün ileriki dönemlerinde İstanbul'da hatta saraya yakın bir konumda yaşamış, bir dönem Manisa'da Şehzade Korkut'un hususi tarihçiliğini yapmış, her ne kadar ölüm tarihi ve yeriyle ilgili bilgiler ihtilafli olsa da muhtemelen 1517 yılından sonra Anadolu vilayetlerinin birinde vefat etmiştir. Türk edebiyatında çok fazla eser yazmasıyla ünlenen Firdevsî'nin, kendisine aidiyeti kesin olmayanlarla birlikte toplam 27 eseri olduğu söylenmektedir. Fakat bunlardan sadece 15 tanesine ulaşılabilmektedir. Tam adı *Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme* olan ve çalışmamıza konu edindiğimiz bu eser de; Firdevsî'nin yakın zamana kadar adı bilinen

fakat kendisine ulaşılamayan eserlerinden biri iken, bizim de dâhil olduğumuz bir ekip tarafından gün yüzüne çıkarılmış ve hakkında muhtelif çalışmalar başlatılmıştır.

Tecnîsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme, Firdevsî'nin *Münâzara-i Seyf ü Kalem* ve *Satranç-nâme*'de adından ve nasıl kaleme aldığından bizzat bahsettiği eserlerinden biridir. Hz. Süleyman'a dair bazı kıssaları ve Sebe melikesi Belkîs'in hayatını konu edinen *Belkîs-nâme*; daha önce bu kadar detaylı bir şekilde ele alınmamış bir konuyu olabildiğince geniş bir şekilde işlemesi bakımından önemli ve kayda değer bir eserdir. Cinas sanatı üzerine kurulu olması da, eserin bir diğer önemli özelliğidir. Zaten isminde geçen "tecnîsât" kelimesi de eserin bu özelliğini vurgulamaktadır. Zira "tecnîs", baştan sona cinasla yazılan eserler için kullanılan genel bir ifadedir.

Belkîs-nâme, Firdevsî'nin daha önce bilinen fakat nüshalarına yeni ulaşılan bir eserdir. Eserin elimizde Uppsala ve Gotha nüshaları olmak üzere, iki nüshası mevcuttur. Üçüncü bir *Belkîs-nâme* nüshası da tarafımızdan tespit edilmiş olsa da henüz bu nüshaya ulaşılamamıştır.

Firdevsî'nin *Münâzara-i Seyf ü Kalem* gibi meşhur bazı eserlerinin manzum kısımlarında da cinas sanatını kullanmış olması, bu edebî sanatın şairin eserlerinde ayrı ve özel bir yeri olduğunu göstermektedir. Nitekim şair; *Belkîs-nâme*'nin II. cildinin "hatm-i kitâb" bölümünde, bu cildin beş bin beyit olduğunu, bir deniz misali incilerle bezeli beyitler yazdığını ve eserini cinaslarla süslediğini bizzat dile getirmiştir (108b2/15). Şiirde ahengi yakalama çabası, şairlerde kabiliyetleri nispetinde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Her şair istidadı ve eğitimi ölçüsünde şiirlerinde ahengi yakalamaya çalışmıştır. Bu gayretlerden en doğal olanı özgün kabul edilmiş ve takdir görmüştür. Aynı şekilde cinas sanatının da tekellüf arz etmeyi makbul sayılmış ve okuyucuyu kendine çekmiştir. Nitekim Firdevsî'nin bu eserinde, cinas sanatının hemen hemen bütün türlerine örnekler göstermek mümkündür. Ancak şairin tekellüfe düştüğü cinas örnekleri de vardır.

Bu makalenin kaleme alınma sebeplerinden biri, *Belkîs-nâme*'yi mevcut nüshalarından yola çıkarak tanıtmak; böylelikle, bu yolda hâlen devam eden ve daha sonra ilave edilecek olan yeni çalışmalara öncülük etmek gayretidir. İkinci sebep ise, *Belkîs-nâme* ekseninde cinas sanatı ile ilgili güncel ve detaylı bir tasnif ve tanımlama yapabilmek çabasıdır. Nitekim bu makalede; ilgili ana kaynaklardan yola çıkılarak cinas sanatı ile ilgili yeni ve detaylı bir tasnif yapılmaya çalışılmış ve bu tasnif çerçevesinde, Firdevsî'nin *Belkîs-nâme* adlı eserinden örnek beyitler sunulmuştur. Bununla birlikte, yine cinas sanatına dair bazı hususlar, *Belkîs-nâme*'den seçilen örneklerden yola çıkılarak izah edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

Firdevsî-i Tavail, who is also mentioned as Uzun Firdevsî or Firdevsî-i Rûmî in the sources, comes from a deep-rooted family dating back to the Seljuk period. Witnessing the reigns of Mehmed the Conqueror, Bayezid II and Yavuz Sultan Selim, Firdevsî was born in 1453 and lived in the late 15th and early 16th centuries. The poet, who spent most of his life in Balıkesir, including his childhood and youth years; lived in Istanbul in the later periods of his life, even in good relations with the palace, and for a while he

was the private historian of Shahzadeh Korkut in Manisa. Although the information about the date and place of his death is controversial, he probably died in one of the Anatolian provinces after 1517. It is said that Firdevsî, who is famous for writing so many works in Turkish literature, has a total of 27 works, including those whose affiliation is not certain. This work, whose full name is *Tecnûsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme*, is the subject of our study; one of the works of Firdevsî, whose name was known but could not be reached until recently, was unearthed by a team including us and various studies were started about it.

Tecnûsât-ı Süleymân u Belkîs-nâme is one of Firdevsî's works in which he personally mentions its name and how he wrote it in *Münâzara-i Seyf ü Kalem* and *Satranç-Nâme*. The work, which deals with some stories about the Prophet Solomon and the life of Belkîs, the Queen of Sheba; it is an important and noteworthy work in that it deals with a subject that has not been dealt with in such detail before, as broadly as possible. The fact that it is based on the art of pun also increases the value and importance of the work. The word "tecnûsât" in its name also emphasizes this feature of the work. Because "tecnûs" is a general expression used for works written with puns from beginning to end.

Pun is a literary art used in divan poetry, folk poetry, and contemporary poetry. Various definitions, most of them similar, have been made in Turkish, Arabic and Persian literature theory and rhetoric books. When we look at these definitions, we see that most of them have similar meanings. However, we think that none of them can fully define the pun. All of them, in summary, focus on the "same spelling, different meaning" in words. But there are also puns where the spelling is different, and the pronunciation is the same. In our opinion, a complete definition of pun; it should be "the same or similar in wording, but separation and difference in meaning". In many of these definitions, the similarities of the pun in pronunciation or spelling are emphasized. The similarity in pronunciation and spelling is examined from four perspectives, and according to this analysis, puns are given different names. These; the type of letters, the number of letters, the sequence consisting of hareke and sükun. These; are the distinctions made according to the type of letters, the number of letters, the hareke and sükun.

Belkîs-nâme is a previously known but newly obtained work of Firdevsî. We have two copies of the work, Uppsala, and Gotha. Although a third copy of *Belkîs-nâme* has been identified by us, this copy has not been reached yet.

One of the reasons for writing this article is to introduce *Belkîs-nâme* based on its existing copies; thus, it is an effort to pioneer new studies that are continuing this path and will be added later. The second reason is the effort to make an up-to-date and detailed classification and definition of the art of pun on the *Belkîs-nâme* axis. As a matter of fact, in this article; a new and detailed classification about the art of pun was tried to be made based on the main sources related to it, and within the framework of this classification, sample couplets from Firdevsî's *Belkîs-nâme* were presented. However, some determinations and evaluations, about the art of pun have been tried to be explained based on selected examples from *Belkîs-nâme*.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. (2000). *Belâgat-i Osmâniyye*. (Haz. T. Karabey & M. Atalay). Ankara: Çağ Yay.
- Akkaya, H. (1997). *Osmanlı Türk edebiyatında Süleyman peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi* (C. 1-2). Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Aksoyak, İ. H. (2017). *Ahmed Yesevî'nin Rumelili bir takipçisi Üsküplü Atâ Tuhfetü'l-uşşâk*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay.
- Aksoyak, İ. H. (2020). "Üsküplü Atâ". *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. Erişim Adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ata-uskuplu-ata>
- Ambros, E. G. (2018). Şaire özgünlük hakkı tanımak: Firdevsî-i Rûmî'nin Kutb-nâmesi ve Latîfî'nin elitist eleştirisi. *Eski Türk edebiyatı araştırmaları dergisi*, 1(1), 50-74.
- Ankaravî, İ. R. (1284). *Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha*. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası.
- Araç, G. (2010). *Uzun Firdevsî ve Hakâyik-nâme'si* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Babinger, F. (1927). *Die geschichtsschreiber der Osmanen und ihre werke*. no. 17, p. 32f. Leipzig.
- Biçer, B. (2005). *Firdevsî-i Rumî ve tarihçiliği* (Yayımlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Bilgegil, M. K. (1989). *Edebiyat bilgi ve teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Bolelli, N. (2015). *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yay.
- Bursalı Mehmed Tâhir. (1972). *Osmanlı müellifleri*. İstanbul: Meral Yay.
- Bulut, A. (2014). *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yay.
- Büke, H. (2015). *Firdevsî-i Rûmî, Süleymân-nâme (38. cilt), dil özellikleri, metin, söz dizini* (Yayımlanmamış doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Büyükkarcı, F. (1993). *Firdevsî-i Tavûl ve da'vet-nâmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Canım, R. (2018). *Divan edebiyatının kaynakları*. İstanbul: Akıl Fikir Yay.
- Canım, R. (2000). *Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ ve tabsiratü'n-nuzamâ (inceleme-metin)*. Ankara: AKM Yay.
- Cihan, E. (2019). *Firdevsî-i Rûmî'nin süleymân-nâme'sinin 71. cildi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.
- Coşkun, M. (2010). *Sözün büyüğü edebî sanatlar*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Çatıkkaş, M. A. (2015). *Firdevsî-i Rûmî satranç-nâme-i kebîr*. Ankara: TDK Yay.
- Devellioğlu, F. (1997). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay.
- Dihhudâ, A. E. (1135). *Lûgat-nâme*. Tahran.
- Dilçin, C. (1997). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Eliaçık, M. (2013). Bazı belâgat kitaplarında tecnis hakkında bir araştırma. *Dede Korkut Türk Dili ve edebiyatı araştırmaları dergisi*, 2(4), 75-86.
- Firdevsî-i Rûmî. *Münâzara-i seyf ü kalem*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Ktp. nr. 355, s. 4-5.
- Halîmî. *Risâle-i tecnisât ve't-teşbihât ve'l-mecâzât*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 430/7.
- Hânlerî, P. N. (1373). *Ferheng-i edebiyât-ı Fârisî*. Tahran.
- Horata, O. (2015). "Halepli Edip". *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. Erişim Adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/edib-halepli>
- İbn Mâce. (2015). *Sünen-i İbn Mâce tercümesi ve şerhi*. Haydar Hatipoğlu (Haz.), İstanbul: Ravza Yay.
- İmâm Şâfi'î. (2015). *el-Müsned* (S. Erdoğan, Çev.). İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- İsen, M. (1994). *Gelibolulu Mustafa Âlî, Kühû'l-ahbâr'ın tezkire kısmı*. Ankara: AKM Yay.
- Kâtib-i Belhî. (1362). *Hadâyiku's-sihr fi dakâyiki'ş-şi'r*. Tahran.

- Köprülü, M. F. (1969). *Firdevsî, Uzun. İslam ansiklopedisi* (C. 4, s. 650). İstanbul: MEB Yay.
- Köprülü, O. (1996). *Firdevsî Uzun, İslam ansiklopedisi* (C. 13, s. 129). İstanbul: TDV Yay.
- Kutluk, İ. (1989). *Kıralızâde Hasan Çelebi tezkiretü'ş-şu'arâ*. Ankara: TTK Yay.
- Külekcî, N. (2011). *Açıklamalar ve örneklerle edebî sanatlar*. Ankara: Akçağ Yay.
- Mehmed Rif'at. (1308). *Mecâmi'u'l-edeb*. İstanbul: Kader Matbaası.
- Mehmed Süreyyâ. (1308). *Sicill-i Osmânî yâhud tezkire-i meşâhîr-i Osmâniyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Meydanoğlu, A. (2019). Arap dili ve belâgatında cinâs sanatı. *Mesned ilahiyat araştırmaları dergisi*, 1, 155-167.
- Mîr Sâdikî. (1376). *Vâje-nâme-i hüner-i şâ'irî*. Tahran: Çâp-i Devvum.
- Muallim Nâcî. (1307). *Istılâhât-ı edebiyye*. Yalçın A. & Hayber A. (Haz.) İstanbul: Akabe Yay.
- Muallim Nâcî. (1307). *Lügat-i Nâcî*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Mum, C. (2005). *Halepli Edîb dîvânı: inceleme-tenkitli metin-cinaslar sözlüğü* (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Mutçalı, S. (2012). *Arapça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yay.
- Olgun, İ. & Parmaksızoğlu, İ. (1980). *Kutb-nâme*. Ankara: TTK Yay.
- Pertsch, W. (1889). *Staatsbibliothek preußischer kulturbesitz, verzeichniss der türkischen hhandschriften der Bibliothek*. no. 470, p. 457. Berlin.
- Recâizâde Mahmud Ekrem. (1299). *Ta'lîm-i edebiyât*. İstanbul: Mekteb-i Mülkiyye-i Şâhâne Matbaası
- Sa'îd Paşa. (1305). *Mizânü'l-edeb*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Saraç, M. A. Y. (2000). *Klasik edebiyat bilgisi belâgat*. İstanbul: Bilimevi Yay.
- Saraç, M. A. Y. (2004). Edebî sanat terimlerinin Türkçe karşılıkları üzerine. *Türk Dili ve edebiyatı dergisi*, 32. 131-147.
- Sungurhan, A. (2017). *Beyânî Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Şemîssâ, S. (1374). *Nigâhî tâze be-bedî'*. Tahran: İntişârât-ı Firdevs.
- Şemseddin Sâmi. (1996). *Kâmûsu'l-a'lâm*. Ankara: Kâşgar Neşriyat.
- Tâhirü'l-Mevlevî. (1329a). *Nazm ve eşkâl-i nazm*. Der-Sa'âdet.
- Tâhirü'l-Mevlevî. (1329b). *Seci' ve kafiye lûgatine zeyl*. Der-Sa'âdet.
- Tarlan, A. N. (1930). *Edebî sanatlara dâir*. İstanbul: Varoğlu Yay.
- Teclîl, C. (1367). *Cinâs der-pehne-i edeb-i Fârisî*. Tahran: Müessese-i Mütâla'ât u Tahkîkât-ı Ferhengî.
- Tornberg, C. J. (1849). *Codices Arabici, Persici et Turcici bibliothecæ regiæ universitatis upsaliensis*. Chapter 1, no: 196 s. 119. Lundæ.
- Türk Dil Kurumu. (1996). *Tarama sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- Türk Dil Kurumu. (1993). *Derleme sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- Türk Dil Kurumu. (2009). *Güncel Türkçe sözlük ve yazım kılavuzu*. Ankara: TDK Yay.
- Şükûn, Z. (1996). *Gencîne-i güftâr ferheng-i Ziyâ*. İstanbul: MEB Yay.

EK: Eserden Örnek Sayfalar.



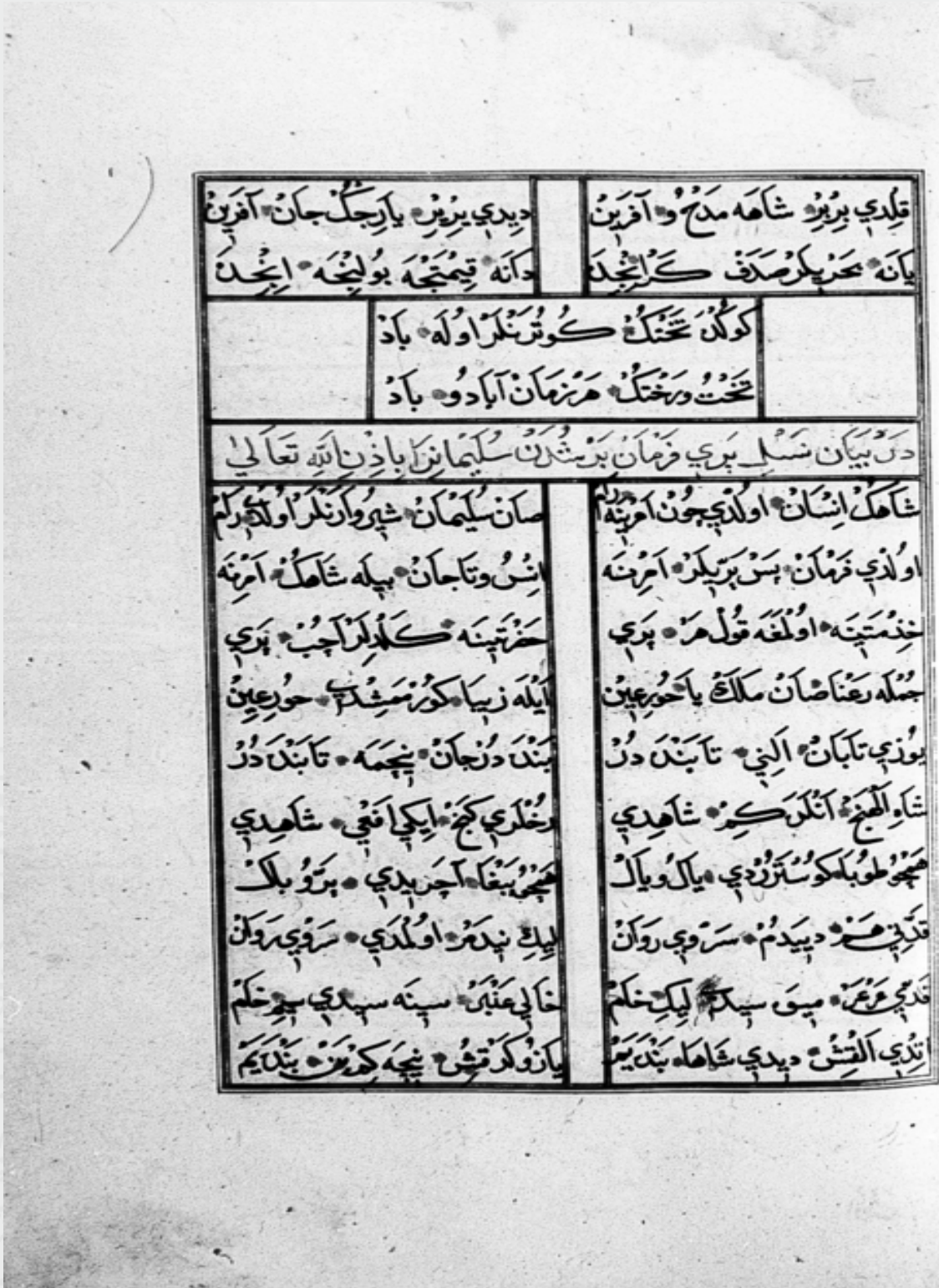
Belkîs-nâme, Uppsala Nüshası, Cilt II (68b1, b2).



Belkîs-nâme, Uppsala Nüshası, Cilt II (72a1, a2).



Belkîs-nâme, Uppsala Nüshası, Cilt II (85a1, a2).



Belkîs-nâme, Gotha Nûshası, Cilt II (144a).

AKSARAYLI ÂŞIK TÜRYAN GÖZÜM'ÜN SANAT ANLAYIŞI VE DESTANLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE ARTISTIC PERSPECTIVE AND THE DESTANS OF TÜRYAN GÖZÜM FROM AKSARAY

Selçuk PEKER * Öz

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan
Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi,
speker@erbakan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4841-3640
Konya / TÜRKİYE

Âşıklık geleneği içerisinde destan türüyle üretilen şiirlerin geleneğin diğer ürünlerinden farklı birtakım görevleri vardır. Bu görevlerden birisi destanların toplumun haber alma ihtiyacını karşılayan metinler olması bir diğeri de âşıklar tarafından bastırılıp satılarak geçim temininde kullanılmasıdır. Âşıklık geleneği Türk toplum hayatında bir bütün olarak kabul görmüş, geleneğin sosyal zeminde gördüğü bu kabul, âşıklık istidadı taşıyan gençleri etkilemiş ve gençler, -gelenek ortamında bulunmuyor olsalar bile- geleneğin gücü ile şiirler üreterek çevrelerinde âşık olarak bilinmişlerdir. Aksaray, âşıklık geleneğinin güçlü olmadığı bir ilimizdir. Ozan Türryan, geleneğin etkisiyle şiirler üreten ve şiirleri içerisinde destanları sayıca daha fazla olan bir isimdir. Bu çalışma Aksaray âşıklık geleneği hakkında kısa bilgi vermeyi, geleneğin gelenek ortamından uzak kişileri bile âşık tarzı şiir üretmeye sevk ettiğini göstermeyi, Türryan'ın destanları üzerinde birtakım değerlendirmeler yapmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın kapsamı sadece Ozan Türryan'ın şiirleri ile sınırlıdır ve âşığın sağlığında tespit edilen şiirleri ilk kez bir çalışmanın değerlendirme konusu olmuştur. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman incelemesi sonucu oluşturulmuştur. Yapılan inceleme sonucunda elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz yaklaşımı kullanılmıştır. Çalışmayla, âşığın destanlarında sosyal olayları kaleme aldığı, adam öldürmeden kan davasına, kız kaçırma iki evlilik yapmaya kadar pek çok konuyu destanlarına taşıdığı; bunları yaparken "âşık" unvanını kazanmak suretiyle toplumsal statüsünü yükselttiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Âşık şiiri, destan, Aksaray, Ozan
Türryan

Keywords

Minstrel poetry, dastan, Aksaray,
Ozan (minstrel) Türryan

Abstract

The poems produced in the genre of "dastan" (epic) within the tradition of minstrelsy have several tasks different from the other products of the tradition. One of these duties is that dastans were texts that met the need of the society to receive information, and the other is that they were printed and sold by the minstrels and used to earn a living. The tradition of minstrelsy has been accepted as a whole in Turkish social life, this acceptance of the tradition on the social ground has affected the young people who have the aptitude for minstrelsy, and even if they are not in the traditional environment, the young people have been accepted in their areas by producing poems with the power of

Başvuru/Submitted: 31/01/2022

Kabul/Accepted: 08/06/2022

the tradition. Aksaray is a province where the tradition of minstrelsy is not strong. Ozan (minstrel) Türyan is a name that produces poems with the influence of tradition and has more dastans in his poems. This study aims to give brief information about the minstrel tradition in Aksaray, to show that the tradition leads even people who are far from the traditional environment to produce minstrel-style poetry and to make some evaluations on Türyan's dastans. The scope of the study is limited only to the poems of Ozan Türyan, and the poems of the minstrel, which were determined while he was alive, have been the subject of a study for the first time. have been the subject of a study for the first time. The study was written as a result of document analysis, which is one of the qualitative research methods. The descriptive analysis approach was used in the analysis of the data obtained because of the examination. In the study, it is stated that the minstrel wrote about social events in his dastans, carried many topics from murder to blood feuds, from bride kidnapping to two marriages; While doing these, it was seen that he increased his social status by gaining the title of "minstrel".

GİRİŞ

Âşık tarzı şiir geleneği Anadolu Türkleri için Türkistan coğrafyasında oluşan İslam öncesi ozanlık geleneğinin İslamlık sonrası Anadolu’da hayat bulan şeklidir. Kayda değer örneklerini 16. yüzyıldan itibaren görmeye başladığımız âşık şiirinin, temsilcileri tarafından 17. ve 19. yüzyıllarda şiir kalitesi bakımından zirveye çıkarıldığı söylenebilir.

Âşık edebiyatı temsilcilerinin yetişmesinde çıraklık eğitimi, saz çalma, mahlas alma, rüya görüp bade içme gibi unsurların önemi büyüktür. Âşıklığın bir gelenek olarak yerleşmesinde geleneğe dair materyalin üretim ve icra ortamları da oldukça önemlidir. Üretim ve icra ortamları; sözlü ortam, yazılı ortam ve elektronik ortam başlıklarıyla sıralanabilir. Türyan Gözüm, ürettiği destanları sadece sözlü kültür ortamında hayatın doğal bir parçası olarak kullanmıştır. Köy odaları, düğünler, pazar yerleri, kahvehaneler, salon programları, dernek büroları vb. zeminlerde hayat bulan sözlü ortam; Türyan Gözüm’ün hayatında özellikle kahvehane, düğünler ve pazar yeri olarak şekillenir. O, şiirlerini kahvehane sohbetlerinde arkadaşlarına okumuş, ilçede Perşembe günleri kurulan büyük pazarda şiirleriyle halkın sözcüsü olmuş, davetli olduğu düğünlerde eline mikrofon tutuşturularak şiir okuması için kendisine söz verilmiştir. Destanlarını ticari bir meta olarak basıp satmamış, sadece halkı bilgilendirme ve hissettiklerini halkın da hissetmesini sağlama aracı olarak kullanmıştır.

Âşıklar sözlü kültür ortamlarında mâni, koşma, destan gibi nazım şekillerine dair eserler vermişler, bu eserleri güzelleme, koçaklama, taşlama, ağıt, varsağı, semai, destan gibi heceli türlerle taçlandırmışlardır. Destanlar; âşık şiirinin hem “nazım şekli” hem de “nazım türü” başlıklarında aynı adla değerlendirilen şiir çeşidi olup bu çalışmanın öznesi olan Ozan Türyan’ın da en çok tercih ettiği şiirlerdir.

Âşık şiiri coğrafya olarak Doğu Anadolu ve Akdeniz bölgelerinde diğer bölgelere göre daha fazla gelişmiş, İç Anadolu Bölgesi bu iki bölgenin kısmen gerisinde kalmıştır. “İç Anadolu Bölgesi’nde Sivas, Tokat, Çorum, Yozgat, Kırşehir, Kayseri, Niğde, Konya ve çevresi âşıkların yoğun olarak yaşadığı illerdir. Deliktaşlı Ruhsatî ve Develili Seyranî’nin yanı sıra Sivas’tan Âşık Veysel, Ruhsatî, Minhaci; Kayseri’den Erkiletli Âşık Hasan, Everekli (Develili) Seyranî, Âşık Gözübenli, Âşık Ali Çatak; Yozgat’tan Hüznî; Kırşehir’den Âşık Said, Niğde’den Âşık Tahirî, Kemalî Baba; Konya’dan Âşık Ömer, Âşık Şem’i, Âşık Mehmet Yakıcı, Mehmet Ataroğlu; Karaman’dan Gufranî, Kenzî, vb. bölgede yetişen âşıklardandır” (Şahin, Güzel & Alptekin, 2011, s. 178). İç Anadolu Bölgesinde yer alan Aksaray, âşık tarzı şiir geleneğinin zayıf olduğu ve güçlü temsilciler yetiştiremediği illerimizden birisidir. Bunda en büyük etken, geleneğin ilde gelişmesini sağlayacak kültürel ortamın hayat bulmamış olmasıdır. Saha araştırması gerektiren akademik çalışmaların il merkezlerinde yoğunlaştığı göz önüne alınırsa 1920-1933 yılları arasında vilayet olan Aksaray’ın 1933-1989 yılları arasında ilçe olarak Niğde’ye bağlanması, bağımsız çalışmaların azlığının bir başka sebebidir. 1989 yılında yeniden il olan Aksaray’da 2007 yılında üniversite kurulmuş, an itibarıyla fen edebiyat fakültesi ve eğitim fakültesinin önderliğinde güçlü bir araştırma zemini tesis edilmiştir. Bu güçlü zemin, önümüzdeki

süreçte ilde halk bilimi çalışmalarının daha fazla yapılacağıın işaretidir. Aksaray'da âşık şiiri ile ilgili olarak kitap hâlinde ortaya konan iki çalışmadan ilki *Aksaraylı Âşıklar* (Avan, 1995) adını taşımakta olup içerisinde 10 âşığın bilgilerini barındırmakta, ikincisi *Ortaköylü Âşıklar* (Peker, 1999) adını taşımakta olup içerisinde beş âşığın şiirlerini barındırmaktadır. Her iki çalışma da Âşıkları ve şiirlerini tespit eden antoloji mahiyetindeki eserler olup şiirler üzerinde kayda değer incelemeler barındırmamaktadır. Ozan Türyan, Ortaköy ilçesi ile ilgili eserde kendisine ilk kez yer verilmiş (s. 94-132), bu eserde yer alan yirmi dokuz şiiri ile akademiye kazandırılmış âşıklardan birisidir. Söz konusu iki eserle kimlikleri ve şiirleri hakkında ilk bilgiler derlenip tespit edilen âşıklarla ilgili bugüne kadar yapılan çalışma sayısı yok denecek kadar azdır. Bu çalışma, Aksaraylı âşıklardan birisinin şiirlerini incelemesi itibarıyla alana katkı sağlayacaktır.

KISA HAYAT HİKÂYESİ

Türyan Gözüm, 1935 yılında Aksaray ilinin Ortaköy ilçesinde dünyaya gelmiştir. Doğduğu yıllarda nüfus kâğıdı uygulaması olmadığı için yıllarca resmî bir kimliğe sahip olmadan yaşamış, nüfus cüzdanına ancak askerlik yoklaması sırasında kavuşabilmiştir. Abdüsselam ve Fadime çiftinin yedi çocuğundan birisi olan Gözüm'ün ve kardeşlerinin büyükten küçüğe doğru isimleri sırasıyla şöyledir: Hidayet, Hacı Mehmet, Bayram, Ruziye, Türyan, Müzakere, Muzaffer. Gözüm'ün sülalesinin Ortaköy'de bilinen iki lakabı vardır: *Çavuşlar* ve *Abdüsselamlar* (Abdüsselamlar). İlkokul mezunu olan Türyan Gözüm, otuz aylık askerlik hizmetini 1954-1956 yılları arasında İzmir'de ve Siirt 119. Seyyar Jandarma Alayında yerine getirmiştir. 1959 yılında aynı ilçede mukim Mediha Hanım'la evlenmiş ve bu evlilikten sırasıyla Erdoğan, Cengiz, Hacer ve Derya isimli dört çocuğu olmuştur (Peker, 1999, s. 94).

Ozan Türyan, hayatı boyunca baba mesleği olan çiftçilikle iştigal etmiş; babasından kendi payına düşen yirmi dönüm araziye ekip dikerek geçimini sağlamıştır. Kendisi tipik bir Anadolu köylüsüdür. Çile çekmek, âdeta bir baba mesleği gibi dedesinden, babasından kendisine miras kalmıştır. Dedesi Osman ile amcası Musa, Birinci Dünya Savaşı'nda Mısır'da şehit düşmüşlerdir. Babası Abdüsselam, Mekke ve Medine'de dokuz sene askerlik yapmış, bu süre içerisinde memlekete sadece bir mektubu gelmiştir. Abdüsselam Bey, İngilizlerle harp ederken ozanın amcası Musa da aynı birliğe gelir. İki kardeş birlikte askerlik yaparlarken bir cephe savaşında Musa Bey vurulur. Ozanın babası, kardeşi Musa'nın şehadetini şu cümlelerle anlatır: "Kardeşimi İngilizler vurdular. Vurulunca bana 'Beni burada bırakma, ben bu yaradan ölmem' dedi. Fakat ben esir düşmemek için Musa'yı bir taşın arkasına bırakıp kaçtım. Bir daha da çatışma bölgesine dönmek mümkün olmadı, kardeşimden haber alamadım. Onu İngilizler öldürdü, beni de esir ettiler. Üç yıl esir kaldıktan sonra esir değişimi oldu ve ben memlekete döndüm."

Ozan, Ortaköy'ün doksan-yüz hanelik "köy" hâlini bilmektedir. O yıllarda pulluk bile olmadığı için kara sabanla işledikleri tarlalarda devir daim eden bir ömür geçirmiştir. Hayatı, âdeta evi ile tarlası arasında geçmiştir, denilebilir. Baharda saman aktarması yapar, ikinci dönem ikiler, buğday veya çavdar eker. Günün birinde

öküzleri ölünce babası bir ölçek çavdar karşılığında Kürtlerden bir öküz alır. Öküzü diğer öküzün yanına koşup tarlaya varırlar. Öküz iki cızı gidince yorulur yürümek istemez. Bunun üzerine ozanımız öğendireyi çiftin başına diker ve: "Bir ölçek çavdara bir öküz aldım / Yavaş yavaş sürüp tarlaya vardım / Üç dört dönmede de öküzü yordum / Bir ölçek çavdara bu kadar olur" diye söylenir. Kendi ifadesiyle yıllarca rençberlik yapar. Orakla, tırpanla ekin biçer. Sap saçar, düven koşar, tınaz yığar. Rüzgârda tınaz atar; önünden cecini, arkasından gızlığını ayırır, onları çınağarlar. Zahrayı çuvallar, eve getirir. Yeygilik, tohumluk, tarhanalık, bulgurluk ayırır. Şehirde buğdayı satar, evinin ihtiyacı olan malzemeyi alıp köye döner. Güzün pekmez kaynatır. Kışa doğru damlara çorak çeker. Baharla birlikte yeniden tarlasının yolunu tutar (Peker, 1999, s. 95-96). Bu döngü içerisinde geçen ömrünün son yıllarında iş yükünü kısmen hafifletir. 21 Mart 2019 tarihinde hayata gözlerini yumar, Ortaköy'de defnedilir.

SANATI VE SANAT ORTAMI

Ozan Türyan'ın babası da âşıklık istidadı taşımaktadır. Ozan Türyan, tarlada çalışırken babasının söylediği türkü ve şiirleri ezberleyip babasına okumuş, babasının kendisini takdir ettiği cümlelerle şevke gelmiş ve böylece âşıklığa ilk adımlarını atmıştır. Babasının da tıpkı Türyan gibi sözlü gelenekte yaygın bilinen şiirlerden esinlendiği, yerel sözcük ve söyleyişleri çokça kullandığı görülmektedir. Söz gelimi "Elif Elif diller de bir allı gelin / Aldırmuş eteğin de ayağı yalın / Ayıklan hî âler de yaylanın yolun / Göçünü yaylıya saldım Elifim" (Peker, 1999, s. 96) dörtlüğü Elif adlı güzeli konu etmesi itibarıyla bilinirliği, "ayıklan hî âler" ifadesi "ayıklayın hey ağalar" anlamında bir yerel söyleyişi göstermektedir.

Asker ocağında isteyen her arkadaşına şiir yazan Türyan, bölük komutanının "Bir daha dertli şiirlerini görmeyeyim!" ikazından sonra şiir yazmayı bırakır. Askerden geldikten sonra da elindeki şiirleri muhafaza etmeye muvaffak olamaz. Saz çalmaya niyetlendiği dönemlerde arkadaşlarının ve çevresinin kınaması yüzünden çok istemesine rağmen saz çalamaz. Koyun güderken kaval çalması çevresi tarafından kınanmadığı için kaval çalmayı öğrenir ve bölge radyolarında çaldığı kavalı ile çevresinde ünlenir. Ozan, kolay ve zahmetsizce şiir söyleyebilmesine rağmen hayat koşturmacası içerisinde onları yazmayı düşünmemiştir. Zira geçim çiftçilikle temin edilmekte, iki odalı kerpiç evde ancak hayatın asgari şartlarına göre bir yaşam sürdürülmektedir. Aslında o, şiirle uğraşacak bir sosyolojik ortama da sahip değildir. Zira içinde bulunduğu hayat şartları içerisinde şiirle uğraşacak olsa önce ailesinin sonra da yakın çevresinin yadırgaması ile karşılaşacaktır. Çünkü şiir para etmemektedir. *Ortaköylü Âşıklar* adlı eser için kendisinden şiir talebinde bulunulduğunda küçük bir deftere yazdığı yirmi dokuz şiiri teslim etmiş ve bu şiirlerin tamamına söz konusu eserde (s. 94-132) yer verilmiştir.

Ozan Türyan, sanat, edebiyat, maddiyat vb. gayeler gütmeye için şiir söylemek istediğinde gönlünce söylemekte, âdeta söylemenin tadını çıkarmaktadır. Kaygısız söyleyişi, bazı şiirlerinde benzer ifadeler, bazı şiirlerde de teknik kusurlar ortaya çıkarabilmektedir. *İhtiyar Dede Hakkında* adlı şiirindeki "Her ne kadar yaş yaşasa bir kişi / Akibeti ölmektir ah onun işi / Hem tükenir bir gün ekmeği aş / İbadeti dürüs

etsen olmaz mı" dörtlüğüyle *Çatin Köyü'nden Âşık Neşet Hakkında* adlı şiirindeki "Her ne kadar yaş yaşasa bir kişi / Akıbeti ölmektir ah onun işi / Tükenir de bir gün ekmeği aş / Viran olup gitmiş bakın mezarı" dörtlüğü, ozanın gelenekte yaygın kullanılan söz kalıplarını kolayca kullandığının seçkin örnekleridir. Kendisi, saz şairlerinin güzel şiirlerini hafızasına kaydetmiş ve bunları kimi zaman dörtlük olarak kimi zaman da parçalar hâlinde kendi şiirlerinde kullanmıştır. Bu kullanım, şiir aşırma veya intihal olarak görülmemeli, geleneğin etkisi ile kendi kendine ozanlık yoluna giren bir kişinin gelenekten beslenmesi olarak yorumlanmalıdır. Ozan Türyan'ın *Ekecik* adlı şiirinde sözlü geleneğin klasik söyleyişlerine dair pek çok unsur görülür. Söz gelimi "Çıktım yücesine seyran eyledim / Ekecik önü çayır çimen görünür / Bir firkat geldi de çoştum ağladım / Al yeşil bahçeli Kaman görünür" dörtlüğü, Dadaloğlu'nun Çıktım yücesine seyran eyledim / Cebel önü çayır çimen görünür. Bir firkat geldi de çoştum ağladım / Al yeşil bahçeli Kaman görünür" (Sakaoğlu, 1986, s. 98) dörtlüğü ile neredeyse birbirinin aynısıdır. Ekecik şiirinin tamamında Dadaloğlu'nun koşmasının etkisi görülür; hatta bir nevi şair, Ekecik şiirini Dadaloğlu koşmasının üzerine inşa etmiştir, denilebilir. Ancak böylesine sıra dışı bir örnekte bile şairin bunu aşırma amaçlı yapmadığı söylenebilir. Büyük ihtimalle hafızasında Dadaloğlu'nun şiiri bir bütün hâlinde kayıtlıdır, Ekecik Dağı'na şiir söylemesi gerektiğinde de hafızasındaki şiiri kendi coğrafyasının dağına uyarlamıştır. Böylelikle hem Ekecik Dağı mert ve sanatsal bir söyleyişle görkemine yakışır bir şiirde hayat bulacak hem de ozan, ünlü âşıkların güçlü şiirlerine benzer bir şiir yaratma sıkıntısından kurtulmuş olacaktır.

Türyan Gözüm'ün kısa süreli bir eğitim almış olması ve Ortaköy'de kapalı bir hayat sürdürmesi, şiirlerinde mahallî kelimeleri ve bölge ağzını kullanmasının yegâne sebebidir. Zira âşık, İstanbul Türkçesini bilmemekte ve konuşmamaktadır. Âşıklığı bir meslek olarak icra etmediği ve şiirlerini yazıya geçirmedeği için onları herhangi bir yerde yayımlatmamıştır. *Ortaköylü Âşıklar* adlı eserde yer alan yirmi dokuz şiiri dışında, yazılı kaynaklarda yer alan şiiri yoktur. 1995-2000 yılları arasında Ortaköy'ün mahallî radyolarından Bizim FM'de programlara çıkarak şiir okumuş, kaval çalmış ve bu programlar, onun genç nesillerce de tanınmasına yardımcı olmuştur. 2000'li yıllardan sonra elektronik ortamda kendisi ile ilgili kısa videoların dolaşması, Ortaköy ilçesinin tanıtım sayfalarında kendisine yer verilmesi, Ozancık kasabasından Ozan Yahya ile atışmalar yapması sebebiyle sürekli gündemde kalmıştır.

ÂŞIK VE OZAN TERİMLERİNE YAKLAŞIMI

Makalenin başlığında "Aksaraylı Âşık" ifadesi yer almasına rağmen Türyan Gözüm'ün Ortaköy ilçesi ve çevresinde bilinen adı "ozan"dır. Kendisi de şiirlerinde ağırlıklı olarak "Ozan Türyan" mahlasını kullanır. Cumhuriyet tarihi içerisinde ozan, âşık gibi terimler üzerinde Fuad Köprülü'nün yapmış olduğu ilk tespitlerin ardından (Köprülü, 1986, s. 131-144; 165-193; 195-238) değişen ve gelişen sosyolojiye bağlı olarak bu terimlerin anlamlarında da değişimler ve gelişmeler yaşanmıştır. Ozan kelimesi Anadolu'da varlığını 16. yüzyıla kadar sürdürmüş, 16. yüzyıldan itibaren sözcüğün yerini âşık kelimesi almış, 20. yüzyılın ortalarından -özellikle 1970'lerden- itibaren ozan kelimesi yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Sözcüğün 1970'lerden itibaren yeniden kullanılmaya başlanması bir takım tartışmaları da beraberinde getirmiştir

(Düzgün, 2019, s. 380-382). Türyan Gözüm gibi bir şairin kendisi için âşık sözcüğü yerine ozan sözcüğünü seçmesinin altındaki sebep 1970'lerden itibaren ortaya çıkan kullanımın etkisi midir yoksa yörede ozan sözcüğü yüzyıllardır âşık sözcüğü yerine kullanılmakta mıdır, bu konu hakkında bir tespitte bulunmak gerçekten zordur. Zira yörede halk bilimi ve halk edebiyatına yönelik saha araştırmalarının tarihi oldukça yenidir. *Derleme Sözlüğü*'nde ozan sözcüğünün "geveze" anlamının karşısında Bor, Konya gibi yerleşim yerlerinin işaretli olması (C. IX, s. 3305), sözcüğün İç Anadolu'da yaşadığının göstergesidir. Buradan hareketle, Ortaköy'de ozan sözcüğünün hem geveze hem de âşık anlamında yaşamayı sürdürdüğü söylenebilir mi, bunu şimdilik bir tartışma konusu olarak not ediyor ve araştırmacıların ilgisine sunuyoruz. Ayrıca Ortaköy'e yaklaşık 20 kilometre mesafedeki Ozancık kasabası da (şimdi köy) ozan kelimesinden türeyen bir yer ismi olması sebebiyle dikkat çekmekte ve sözcüğün yörede yüzyıllardır yaşıyor olması ihtimalini güçlendirmektedir. Ozancık kasabasının güneyindeki Taşpınar adlı harabenin Mevlana Türbesi gelir vakıfları arasında bulunması (Konyalı, 1975, s. 2977-2979), kasabanın tarihinin yüzyıllar öncesine gittiğinin göstergesidir.

Ozan ve âşık kelimeleri, akademi ve edebiyat dünyasındaki tartışmalardan bağımsız olarak halk arasında da değişik şekillerde anlamlandırılmaktadır. Söz gelimi Aksaray'ın 20. yüzyılın hemen başında Tatar asıllı Türklerin yerleştirilmesiyle kurulan Hamidiye (Alaca) kasabasında baba-oğul âşıklar Murat ve Bekir Coşkun'dan oğul Bekir Coşkun, merhum babasının "âşık", kendisinin ise "ozan" olduğunu ifade etmektedir. Niçin böyle bir ayırım yaptığı kendisine sorulduğunda da babasının sadece Allah aşkıyla ve Allah için şiirler yazması sebebiyle "âşık" olduğunu, kendisinin ise her türlü toplumsal sorunu dile getiren şiirler yazdığı için "ozan" olduğunu ifade ederek sözcüklere farklı bakış açısıyla yeni anlamlar yüklemektedir (Peker, 2016, s. 20). Ozan Türyan'ın şiirlerinde toplumsal konuların öne çıkmış olması, birbirlerini hiç görmemiş ve tanımamış iki insanın aynı mantıkla aynı sözcüğe benzer ifadeler yüklemeleri sebebiyle ilgi çekicidir. Adı geçen iki âşık da kendilerini şiirlerinin konusu itibarıyla "ozan" olarak nitelemekte ve ozanların toplum önderleri olduğuna dair bir algı taşımaktadır. Geleneğin farklı illerdeki "ozan" ön adlı sanatçılarıyla bu konuda yapılacak röportajlar, kelimeye halk arasında yüklenen başka anlamlar olup olmadığı konusunda bilgi verecektir.

Ozan Türyan, kimi şiirlerinde mahlas kullanmış, kimisinde kullanmamıştır. O, genellikle son dördlüklerde, bazen rastgele bir dördlükte mahlas olarak "Ozan Türyan" ifadesine yer verir. Ozan sözcüğüne, bazı şiirlerinde mahlas dizesi dışında da rastlanır. Söz gelimi altı dördlükten oluşan *Fani Dünya* isimli şiirinin son dördlüğünde mahlası yoktur ancak şiirin iki dördlüğünde peş peşe ("Yaz gelincek yazı yaban yurt olur / Her sineği bir alıcı kurt olur / Ozan ölür, içinize dert olur / Acel sana benim gücüm yetmedi", "Daldı deli gönül, efkâra daldı / Bu ozanlık bana babamdan kaldı Artık Ozan Türyan güllerin derdi / Acel sana benim gücüm yetmedi") ozan ve ozanlık (ozanlık) sözcüklerini kullandığı görülür. *Babadan Ayrılık ve Ölüm Hakkında* adlı şiirinde "Ozanım, oğlunu kime bıraktın" dizesi ile kendisini yetim bırakan babasına serzenişte bulunur. *Turna Hakkında* adlı şiirinde "Ozanın hâlimden ne bilsin eller" dizesiyle

kalabalıklar içindeki yalnızlığını anlatır. *Çatin Köyü'nden Âşık Neşet Hakkında* adlı şiirinde “Seni anar ozanları, köyleri” dizesiyle Âşık Neşet ile hasbihâl eder. *Kendi Üstüme* adlı şiirinin her dördlüğünde kavuştak dizeleri “Küçük yaştan bağı yanık ozanım” şeklindedir. Ozan Türyan, kendi şiirlerinde kendisini ve meslektaşlarını “ozan” kelimesi ile tanımlamış, sadece *Çatin Köyü'nden Âşık Neşet Hakkında* adlı şiirinde Neşet’e “âşık” sözcüğü ile hitap etmiştir. Zira Neşet, âşık ön adıyla tanınmaktadır.

ŞİİRLERİ ÜZERİNE TESPİTLER

Ozan Türyan’ın şiirleri ile ilgili en önemli tespit, onun şiir söylemeyi toplumsal bir ihtiyacın giderilmesi olarak görmesi ve sözlü kültür ortamlarında kullanmak için şiir üretmesidir. Hayatının yemek yemek, tarla sürmek gibi doğal parçalarından olan şiirlerini geleneğin kimi temsilcileri gibi geçim temininde kullanma, bastırıp satma yoluna girmemiş, söylemekle yetinmiştir. Tıpkı türkü sözü mırıldanır gibi şiir söylediği için onları yazma ihtiyacı da hissetmemiş, sadece bazılarını zihninde not etmiştir. Bu sebeple pek çok şiiri zihninden önem ve zaman sırasına göre silinip gitmiş ancak bazı şiirler hafızasında kalmıştır. Kendisi geleneğin kültürel ortamı içerisinde yaşama şansı bulmuş olsaydı sanatını geliştirerek meşhur bir âşık olabilirdi, kanaatindeyiz.

O, içinde yaşadığı toplumun bir ferdi olarak toplumla bütünleşmiş hâlededir. Hâliyle ilçesinde ve yakın çevresinde olan bitenleri dikkatle takip etmekte ve kendince şiire dökmektedir. Aslında Dede Korkut hikâyelerinin sosyal ortamına benzer bir iklimde, bozkır kültüründe yaşamakta; sözünü şiire dökerek ve sözü dinlenen bir birey olarak bir nevi ilçesinin ak sakalı olma görevine de soyunmaktadır.

Şiirlerinin bazılarında geleneğin güçlü temsilcilerinin izleri bariz şekilde görülür. Şiir isimlerine bakıldığında ikisinin *Fani Dünya*, ikisinin *Ayrılık* başlığını taşıdığı görülür. *Yoksulluk*, *Doğuştan İnsanoğlu Hakkında*, *Koyun Kuzu Hakkında*, *İhtiyar Dede Hakkında*, *Turna Hakkında*, *Askerlik Destanı*, *Şehitler*, *Babadan Ayrılık ve Ölüm Hakkında*, *Kendi Üstüme*, *Mezar Taşına*, *Ölüm Hakkında*, *Ölüm Meleği* diğer bazı şiirlerinin isimleridir. Bu başlıklar, ozanın hayata bakışını gösteren güzel örneklerdir. Söz gelimi *Fani Dünya* şiiri aslında dünyanın faniliğinden çok ozanın dünya hayatı içerisindeki faniliğini ve çaresizliğini konu almaktadır. Altı dördlükten oluşan şiirin kavuştakları “*Acel sana benim gücüm yetmedi*” şeklinde olup şiirin genelinde âşığın kendi hayatını sorguladığı veya kaderinden üstü kapalı olarak şikâyetçi olduğu görülür. Saz çalmak istemesi üzerine başına gelenler, âşık tarzı şiir geleneğinin Orta Anadolu’da niçin yeşermediğinin âdeta cevabı gibidir. “Aldım sazı ele "aptal" dediler / Kovu kıybet yapıp bana güldüler / İş işten geçince beni bildiler / Acel sana benim gücüm yetmedi” dördlüğünden de anlaşılacağı üzere içinden gelen âşıklık istidadı karşısında “aptallıkla” itham edilmiş ve bu isteği toplum tarafından kınanmıştır. Toplumun bu tavrında ilçenin “abdal” kültürünün hâkim olduğu Kırşehir’e komşu olmasının ve ilçe sınırları içerisinde Kümbet adlı bir abdal köyü bulunmasının da etkisi vardır. Hâlbuki abdallar, ilçedeki düğünlerin başat özneleridir; Kümbet köyünün halkı, ilçenin sanatsal faaliyetler açısından âdeta yüz akıdır. İlçedeki pek çok sosyal faaliyette abdallar ön plandadır. Ancak iş, yerleşik kültürdekilerin şiir söylemesine veya saz çalmasına gelince bu kişiler hemen hedefe konulmakta ve içlerindeki sanatın dışı vurumu ve

gelişmesi engellenmektedir. Bu engellemede mutaassıp dini çevrenin etkisi de yadsınamaz. Yörede dini çevre de gelenekçi yapısı ile sanatsal faaliyetlere kınayıcı gözle bakmaktadır. Bu çevre yüzyıllar boyunca sanatın gelişmesinin önüne âdeta set çekmiş, neredeyse yirminci yüzyılın sonuna kadar örneğin futbol oynayan çocuklara Hz. Ali'nin ya da Hz. Hüseyin'in kafasıyla oynadıkları, saz çalma gayretindeki çocuklara sazın şeytan işi olduğu gerekçesiyle müdahale etmiştir. Ozan Türyan, bütün bu olumsuz kültürel ortama rağmen şiir söylemeye devam ederek yıllar içerisinde âşıklığını çevresine kabul ettirmiş, bunu da yukarıdaki dörtlüğün "İş işten geçince beni bildiler" dizesinde dile getirmiştir. *Babadan Ayrılık ve Ölüm Hakkında* şiirinde babasının ölümü üzerine hayatta çok zorlanan âşığın babasıyla dertleşirken dile getirdiği çaresizliği hayatın acı gerçeği olarak yüzümüze vurur. *Ekecik* şiiri, Ortaköy ilçesinin yamaçlarına kurulduğu Ekecik Dağı'nı konu alır.

Aşağıda adlarını anacağımız diğer şiirler ise Türyan Gözüm'ün toplumsal olaylar karşısındaki "ozan" tavrını gösterir. Ortaköy ilçesi, tipik bir Orta Anadolu yerleşim yeridir, insanlar geçimlerini ekseri olarak geleneksel tarım ve hayvancılıkla sağlamaktadırlar. Tarım ve hayvancılık üzerine kurulan hayatın olağan akışı içinde yaşanan gündelik toplumsal olaylar, ozanın "*Ozan Türyan'ın Destancılığı ve Destanları*" başlığı altında ele alacağımız şiirleri üretmesine sebep olmuştur.

DESTAN NAZIM ŞEKLİ/TÜRÜ HAKKINDA

Destan, âşık şiirinde hem nazım şekli hem de nazım türü olarak karşımıza çıkan bir şiir çeşididir. Âşık şiirinin üç temel nazım şekli, mani, koşma, destan olarak sıralanır. Nazım türlerine gelindiğinde ise güzelleme, koçaklama, taşlama vb. türlerin içerisinde destan türünün de yer yer aldığı görülür. Araştırmacılar onu hem nazım şekli başlığında hem nazım türü başlığında ele alsalar da ağırlıklı kabul, tür olarak ele alınmasıdır (Aça, 2019, s. 208-209). İster şekil ister tür bahsinde ele alınsın, destan; nazım birimi, kafiye örgüsü ve ölçüsü bakımlarından koşmayla aynı özellikleri gösterir. Onu koşmadan ayıran, hacmidir. Duyguları dile getiren şiirler daha kısa olabilirken olayları anlatan şiirler doğal olarak daha hacimlidir. Zira insanlarda duyguların pek çoğu ortakken olaylar hakkında hemen hemen hiç kimsenin ortak bilgisi yoktur. Destanlar, bilgilendirici metinler olmaları yönüyle âşıklar arasında oldukça fazla rağbet görmüştür. Savaşlar, kahramanlıklar, depremler, seller, salgın hastalıklar, eşkıyalık hareketleri, ölümler gibi maşeri vicdana etki eden olaylar destanlarda dile getirilir. Sanatını sadece destan konusuna ayıran âşıklar vardır. Söz gelimi Kadırlılı Âşık Halil Karabulut, hemen her konuda destan türünün konusu içerisine giren şiirler kaleme almış ve bir nevi destan şairi olarak adlandırılmıştır (Sakaoğlu, 2002). Konumuz destan şekli veya türü tartışmaları olmadığı için ayrıntıya girmeden doğrudan destanın tanımını yapacağız. Araştırmacılara ait çok sayıda destan tanımı birlikte biz en geniş tanımlardan birisini yapan Özkul Çobanoğlu'nun tanımını vermekle yetineceğiz: "Büyük bir çoğunluğu 11 ve 8 heceli koşma, çok az bir kısmı mâni ve pek nadir olarak da divani şeklindeki örneklerine rastlanan 5 veya 7 dörtlükten aşağı olmamak şartıyla 130 hatta 150 kıta hacmindeki örnekleri mevcut olan, konu sınırlaması olmaksızın âşık tarafından destan yapmaya değer bulunan bir vak'ayı, bir cismi veya kavramı hikâye ederek anlatan ve sözlü kültür ortamında, âşığın ele aldığı konuyu anlatım tutumuna

bağlı olarak geleneksel âşık havaları eşliğinde icra ettiği nazım türüne destan denilmektedir” (2000, s. 3).

Destanlar, sosyal olaylar hakkında bilgilendirici şiirler olmanın yanında eleştirel ve kimi zaman da mizahi metinlerdir. Toplumsal bozukluklar veya aksaklıklar destanlarda dile getirilerek eleştirilmiş, çaresiz kalınan kimi durumlarda mizahi üslup tercih edilmiştir (Şahin, Güzel, Alptekin, 2011, s. 39). Ozan Türyan’ın da yaşlarına rağmen gencecik kadınlara gönül veren ihtiyarları, iki hanım alıp rezil olan erkekleri, at pazarlığında kandırılan arkadaşlarını mizahi bir dille destanlarına konu ettiği görülür. Destanların tasnifi, başlı başına uzmanlık gerektiren bir konudur. Ali Yakıcı’nın destanların tasnifi ile ilgili doyurucu bir müstakil çalışması olup bu çalışmada destanlar konuları bakımından 30 farklı başlık altında sınıflandırılmışlardır (Yakıcı, 1993). Biz, çalışmada şiir metinlerine yer vermediğimiz için herhangi bir sınıflandırma çalışması da yapmayacağız.

Destanlara işlevsel açıdan bakıldığında onların olay anlatan uzun şiirler olması hasebiyle onları kaleme alan âşıkların üsluplarını sergileme, maharetlerini gösterme fırsatı buldukları, bu sebeple bu şiirlerde sanatlarını konuşturdukları görülür. Destan kaleme almanın bir başka işlevi de (özellikle 1980’li yıllara kadar) destan türü şiirlerin basılıp satılması suretiyle âşığın geçiminin teminidir. Ozan Türyan’ın şiirlerinin kısmen ilk işleve girdiği söylenebilir. O, destanları ile diğer âşıklarla yarışmasa bile toplumun duygularına tercüman olmuş ve bu sayede toplum nezdinde itibar görmüştür.

OZAN TÜRYAN’IN DESTANCILIĞI VE DESTANLARI

Ozan Türyan’ın destanları, ilçede ve çevre köylerde yaşanan olayların âşığın dilinden nazma dökülmüş hâlidir, denilebilir. Söz gelimi, Neşet Güneyli, 1933-1968 yılları arasında yaşamış, bölge köylerinde çerçilik yaparak hayatını idame ettirmiş, köylerde gördüklerini destan şeklinde şiire dökmüş bir âşıktır. Güneyli’nin *Köyler* destanı ilçede ve köylerinde sevilerek okunmuş, meraklıları tarafından hafızalara kaydedilmiş ve 6 dörtlükten oluşan bir varyantı (Kaya, 1983, s. 29-30) ile 25 dörtlükten oluşan bir varyantı (Peker, 1999, s. 38-41) sahadan derlenerek akademiye kazandırılmıştır. Sözlü kültür ortamında iz bırakan Âşık Neşet’in Ozan Türyan’ı da etkileyeceği muhakkaktır. O da *Çatin Köyü’nden Âşık Neşet Hakkında* adlı destanında Neşet’in mezarının viran hâlini ön plana çıkararak merhum âşıkla “Âşık Neşet seni anmaya geldim / Neler gelip geçti, halını sordum / Şu yalan dünyada sen neler gördün / Viran olup gitmiş bakın mezarı” dörtlüğü ile başlayan şiiri ile konuşmuştur.

Ozan Türyan’ın Tepeköylü arkadaşlarından Tahsin iki evli olup iki hanımından da altışar olmak üzere on iki çocuk sahibidir. Tahsin pazara her gelişinde arabanın arkasını tıka basa yiyeceklerle doldurmaktadır. Bu yiyeceklerin yarısı "feriğ"e (ikinci hanım), yarısı "goca avrad"a (ilk hanım) gider. Arkadaşının perişan hâlini gören ozan, *İki Evli Üstüne* adlı destanı kaleme alarak “İki evliden de vaaz idem biraz / Düşünüp hâline ağlar ik’evli / Hiç eve getmeyi istemez canı / Derdini âleme döker ik’evli” ve benzeri dörtlüklerle arkadaşı Tahsin üzerinden bütün erkeklere mesaj verir.

20. yüzyılın ikinci yarısı, Çukurova'ya çevre illerden tarım işçilerinin gittiği yıllardır. Hatta Aksaraylı bir başka âşık Haydar Aslan da 1946 yılında çalışmak amacıyla Delihebil (şimdiki adı Cumhuriyet) köyünden Adana'ya gitmiş, orada kalmış ve Adanalı âşık olarak ünlenmiştir. Ortaköy'den de yazları Adana'ya çalışmaya giderler. Ozan Türyan da çalışmak ve para kazanmak amacıyla Adana'ya gider. Adana'nın sıcağında hastalanır, çalışamaz, bitkin duruma düşer. Bunun üzerine tarla sahibi ağa, onu evine götürür, hesabını keser ve memleketine geri gönderir. Ozan da para biriktirme hayalleriyle gittiği Adana'da nasıl kâr ettiğini (!) *Adana'ya Kâra Getme Hakkında* adlı şiirinde "Sivrisinek beni yiyip bitirdi / Ağa acıdı da eve götürdü / Bir hasır üstüne beni yatırdı / İlk gelişim kıyma bana Adana" ve benzeri mizahi dörtlüklerle anlatır.

Ozan Türyan tarla tapan işlerinde öküz-saban ikilisinden yıllar içerisinde traktör-pulluk ikilisine terfi etmeyi başarmıştır. İç Anadolu'da traktör, motur (motor) adıyla anılır; motosikletin adı ise moturlu (motorlu)dur. Ozan Türyan, tarla tapan işlerinde kullanmak üzere bir motor alır. Türyan motor sahibi olur ancak motorlu taşıt kullanacak bilgi ve becerisi olmadığı için motoru oğulları kullanır. İki oğlunun arka arkaya askere gitmesi üzerine motor kapıda, işler yarıda kalır. Bunun üzerine ozan, işleri bitirmesi için bir adam tutar. Adam, canı sıkıldıkça motoru kapıya bırakıp gitmektedir. Bu durum ozanın gücüne gider ve *Motur Hakkında* adlı şiirini yazar.

Ahmet isimli baba ile Yavuz isimli oğlu yokluk yüzünden kıt kanaat geçinen iki kişidir. Köylere gidip başkalarının tarlalarını kiralayarak veya "yarıcı" usûlde tutarak geçimini sağlayan Ahmet, oğlunun yoğun ısrarlarına dayanamayarak biricik eşeğini satıp bir at almaya razı olur. Aldığı atta tabiri caizse karganın çekip koparacağı kadar bile et yoktur. Yavuz, yaşlı atı arabaya koşunca hayvan tökezleyip kalça kemiğini kırar ve yokuş yolda yata yata ölür. Atın ölümü üzerine ozan, *Ahmet Âmin* (Ağamın) *Kıçı Kırılan Kırat Hakkında* adlı şiirini kaleme alarak "Aksaray'a da ısmarladık kepâ (kepeği) / Yüzünü bürümüş gözünün çapâ (çapağı) / Müjdeler olsun da Hasan'ın köpâ (köpeği) / Ahmet âm (ağam) da sana etlik getirdi" türünden dörtlüklerle hem olayı destanlaştırır hem de dinleyenlerini güldürür.

Ozan Türyan'ın intihar, cinayet, kaza, çatışma gibi olaylar karşısında da hassas olduğu görülür. Ozanlık görevini bu gibi olaylar karşısında başarıyla yerine getirir ve toplumun duygularına tercüman olur. *Nimetullah'ın Gafil Ölümü Hakkında* adlı şiirinin konusu olan Nimetullah, bir babanın üç evladından birisidir. Ortaköy-Aksaray arasında uzun süre şoförlük yapar. Daha sonra Aksaray Otogarındaki Ortaköy Belediyesi'nin otobüs yazıhanesinde yazıcılık yapmaya başlar. Bir pazar günü evine gelip yatar, bir kaç gün sonra selası verilir. Hastalığının ne olduğu da bilinmez. Dört çocuğu yetim kalır. 1997 yılının güz mevsiminde yaşanan bu ölüm hadisesi ozana ilham kaynağı olur.

Zehir İçen Lale'nin Bestesi adlı şiirinin kahramanı Lale, Ortaköy'den evli, zengin ve dindar bir kadındır. Genç yaşında kocasını kaybeder ama bu onu yıldırılmaz; çocuklarını büyütüp iş gücü sahibi yapar. 1998 yılı başında bilinmeyen bir sebeple zehir içip intihar eder. Lale'nin intiharı üzerine ozan, bu şiiri kaleme alır.

Ortaköylü bir genç askere gider. Askerden geldikten sonra Allah'ın emri deyip bir evden kız isterler. Delikanlı varını yoğunu satıp bin bir borca girerek gelini alır. Kısa süre sonra ufacak bir anlaşmazlık sonucunda evlilik sonlandırılır ve gençler ayrılır. Bu olay esnasında cahilliğin ön plana çıkması ve evliliği kurtaracak bir büyüğün olmaması ozanı yaralar ve yaşananları konu alan *Yâr Olmayan Gelinin Hikâyesi* şiirini kaleme alır.

Ortaköy ilçesi civarındaki Hacımahmutuşağı ve Çardak köyleri arasında mera anlaşmazlığı yüzünden bir çatışma çıkar. Bu kavgada Âdem isimli bir genç vurulur. Âdem'in ölümüne üzülen ozan, *Çardak Çatışması* adlı şiiri yazar.

Yaşı sekseni bulduğu hâlde gönlü kocamayan, ozanın tabiri ile “Canı Malbora isteyen, eversen ‘evlenmem’ demeyen” ihtiyarların ruh hâlleri ve davranışları eşyanın tabiatına aykırı bir manzara sergiler. Ozan, bu ruh hâlindeki ihtiyarları *İhtiyar Dede Hakkında* adlı şiirinde anlatır.

Asker Ali'nin Bestesi ve *Yetirir Böyütür Anası Asker Eder* adlı şiirlerden ilki Ortaköy'den askere giden bir gencin askerliğini, ikincisi PKK terörüne ilçede verilen on birinci şehidi konu edinir. *Sevdiğini Alamayan Miyro Hakkında* ve *Kanlı Cinâyet Mustafam* başlıklı şiirler de adlarıyla müsemma destanlardır.

SONUÇ

Âşıklık geleneği, yüzyıllar boyunca sözlü kültür ortamında nesilden nesile aktararak gelmiş; gelenek, halk kültürünün önemli bir parçasını oluşturmuş, buna bağlı olarak bazı âşık adayları geleneğin etkisiyle şiirler yazıp söylemişlerdir. Ozan Türyan da geleneğin halk kültüründeki yerinin etkisiyle şiirler ve destanlar üreten bir âşıktır.

Âşıklık geleneği ve buna bağlı olarak saz çalıp şiir söylemek, abdal kültürüne komşu bazı yerleşim yerlerinde lüzumsuz bir iş olarak görülüp aptallık olarak nitelendirilmiş; şiirle uğraşmak, saz çalmak kimi dini çevrelerce günah olarak görülüp baskılanmıştır. Bu algıdan Ozan Türyan da nasibini almış, âşıklık yeteneğini dışa vurduğu dönemlerde çevre baskısını fazlasıyla hissetmiş, uğraşları sonucunda kendisini içinde yaşadığı topluma âşık olarak kabul ettirmeyi başarmıştır. Şiirlerinde içinde yaşadığı toplumun sorunlarını yerel söyleyişle dile getirdiği için ilçe halkı tarafından sevilmiş ve sanatını icra edecek sosyal ortamlar bulmuştur.

Ozan Türyan, insanı, halk kültürünü, bizzat yaşadığı hayatı, içinde bulunduğu toplumu konu alan şiirler kaleme almış, bu sebeple çevresinde itibar görmüştür. Türyan'ın, âşıklığı geçim temini için yapmaması sebebiyle destan türünde yazıp söylediği şiirler herhangi bir maddi çıkara tevil edilmemiş, basılmamış, muhafaza da edilmemiştir.

Ozan Türyan, âşık ve ozan kelimelerine kendince anlamlar yüklemiş, âşığı Hak aşkıyla şiir yazan, ozanı toplumun dertlerini dile getiren kişiler olarak görmüş, kendisini de ozan olarak tanımlayıp şiirlerinde ozan mahlasını kullanmıştır.

Ölümler, şehitler, intiharlar gibi dramatik olayları konu alan destanlarında hisli ve acıklı bir dil kullanan ozanın çapkınlık yapma, ticarete zarar etme, kandırılma gibi toplumda yergi unsuru olarak kabul edilen olayları mizahi bir dille anlattığı görülmüştür.

EXTENDED ABSTRACT

Elements such as apprenticeship training, playing saz, taking a pseudonym, dreaming, drinking “bade”, and verbal production and performance grounds are of great importance in raising the representatives of minstrel literature. Minstrel poetry has become a tradition with these features and has found a place in social life. Aksaray is one of our provinces where the tradition of minstrelsy is not strong. The tradition of minstrel poetry itself has been more influential in the upbringing of minstrels from Aksaray than the elements such as apprenticeship training, playing saz and oral performance environments. Poetry-inclined people, often without any guide, proved their talents under the influence of tradition and became known as minstrels.

Ortaköy is a district in the middle of Aksaray and Kırşehir provinces, where Turkish steppe life is dominant. The people of the district earn their living from agriculture and animal husbandry. Ozan (minstrel) Türyan, who was born and died in this district and earned his living in agriculture and animal husbandry, is a person of geography far from the tradition of minstrelsy. However, the tradition, which is accepted on the social ground, has also affected people in distant places and people have turned to minstrelsy with this effect. Ozan Türyan is also someone who became a minstrel with this effect. The subjects in his poems are living on the steppe, agriculture and animal husbandry, social events, troubles, and joys. The facts that he was not educated, and he did not know outside of his district, are the most important reasons why the steppe life, his own perception of life and local saying are prominent in his poems.

“Dastan” is the name of two different genres in Turkish literature. The first one is the epic, which is the name of the heroic narratives of the nations, with the meaning widely used in other languages, and it is also called epos in Turkey. The second one is the poems that are told by the representatives of minstrel literature on almost every subject and usually consist of eleven syllable quatrains. Dastans are distinguished from other poems by their volume which can consist of many quatrains. In the time when communication tools were not common in Anatolia, social events and problems were written into dastans by the minstrels, and these poems were sold in marketplaces, coffee houses and in front of mosques to earn a living. Ozan Türyan did not make a living by selling dastans, but he sang dastans with the influence of the dastan tradition and increased his recognition in the society with his dastans.

In this study, brief information about the minstrel tradition in Aksaray was given, determinations were made on how the tradition affected people far from it, and some evaluations were made on Türyan's dastans. The scope of the study is limited to the poems of Ozan Türyan and this study is the first study about him. At the end of the study, those are seen that Ozan Türyan told his dastans not in writing but in the oral culture, the people in Ortaköy and the people around it wanted to listen to these dastans and the subjects of the dastans were all kinds of social events (murder, suicide, divorce, marriage with a second woman while married, martyrdom in the military, being a womanizer despite getting old etc.) While Ozan Türyan used pathetic language

in his dastans about deaths, martyrs, and suicides, he humorously narrated events that are satirical in society, such as womanizing, and loss in trade.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2019). *Halk şiirinde tür ve şekil*. M. Ö. Oğuz vd. (Ed.), Türk halk edebiyatı el kitabı içinde (s. 181-230). Ankara: Grafiker Yay.
- Avan, Y. (1995). *Aksaraylı aşıklar*. Aksaray: İl Kültür Müdürlüğü Yay.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık tarzı kültür geleneği ve destan türü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Derleme Sözlüğü* (C. IX). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Düzgün, D. (2019). *Âşık edebiyatı*. M. Ö. Oğuz vd. (ed.), Türk halk edebiyatı el kitabı içinde (s. 357-422). Ankara: Grafiker Yay.
- Kaya, D. (1983). *Ortaköy ve çevre folkloru araştırması*. Türk Folkloru, (4)39-44, s. 1-37.
- Konyalı, İ. H. (1975). *Âbideleri ve kitabeleri ile Niğde Aksaray tarihi (ve Ortaköy tarihi)* (C. 3). İstanbul: Fatih Yay.
- Köprülü, F. (1986). *Edebiyat araştırmaları*. Ankara Türk Tarih Kurumu Yay.
- Peker, S. (1999). *Ortaköylü âşıklar*. Konya: Gökçe Ofset.
- Peker, S. (2016). *İlham ve kalem, Aksaraylı ozan Bekir Coşkun'un kaleminden*. Konya: Uğur Tuna Yay.
- Sakaoğlu, S. (1986). *Dadaloğlu*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Kadirlili âşık Halil Karabulut destan destan üstüne*. Kadirli: Sumbas Kaymakamlığı Yay.
- Şahin, H. İ., Güzel, A. & Alptekin, A. B. (2011). *Türk halk şiiri*. Eskişehir: AÖF Yay.
- Yakıcı, A. (1993). *Âşık tarzı Türk şiirinde destan türünün tasnifi*. Millî Folklor, 19, s. 19-22.

MUNZUR VE ANA FATMA ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN TUNCELİ'DE SU KÜLTÜ

WATER CULT IN TUNCELİ THROUGH EXAMPLES OF MUNZUR AND ANA FATMA

Onur KÖSE * Öz

* Yüksek Lisans Öğrencisi,
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı
onurkose62@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7593-1799
Muğla / TÜRKİYE

Tunceli halk inancı içerisinde köklü bir geçmişe sahip su kültürü, geçmiş inançların yörede yaşayan izlerine önemli bir örnektir. Eski Türk inanışlarından Anadolu'ya taşınan ve buradaki kadim inançlarla da harmanlanan su kültürü, yörede pek çok kutsal mekânda ve ritüelde kendisini göstermektedir. Bu doğrultuda yapılan çalışma, yöre kutsal mekânları Munzur Gözeleri ve akarsuyu ile Ana Fatma ziyaretlerini inceleyerek, su kültürünün İslam'la harmanlanarak, Alevi/Kızılbaş inancı içerisinde nasıl yeniden anlam kazandığını ve sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Yörede bu iki kutsal mekân inancı içerisindeki su kültürü aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla çalışmamız içerisinde ilk olarak eski Türklerde mevcut su kültürü incelenmiştir, ardından Tunceli yöresindeki su kültürüne genel anlamda değinilmiştir. Son olarak Munzur ve Ana Fatma ziyaretleri, bu ziyaretlerdeki su kültürü ve ilişkili olduğu diğer kültürler ele alınmıştır. Eski Türklerde mevcut su inanesinin, Tunceli'de Munzur ve Ana Fatma üzerinden yeniden anlam kazandığı sonucuna varılmıştır. Akarsu kenarında yapılan kurban, saç ve çıra ritüelleri gibi, eski Türk inanç dünyası içerisindeki ritüellerin Tunceli'deki yansımaları tespit edilmiştir. Bu anlamda söz konusu inançsal ve kültürel yansımalar, tarihsel verilerle birlikte açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Ana Fatma, Eski Türkler, Kutsal Mekân, Munzur, Su Kültü, Tunceli

Keywords

Ana Fatma, Ancient Turks, Munzur, Sacred Place, Tunceli, Water Cult

Abstract

The water cult, which has a long history in Tunceli folk belief, is an important example of the traces of past beliefs living in the region. The water cult, which was carried to Anatolia from ancient Turkish beliefs and blended with the ancient beliefs here, manifests itself in many sacred places and rituals in the region. The study we conducted in this direction reveals how the water cult gained a new meaning from the Alevi/Kızılbaş belief by examining the local sacred places Munzur Springs and the river and Ana Fatma holy places. The water cult within these two sacred places in the region was tried to be enlightened. For this purpose, in our study, firstly, the existing water cult in the old Turks was examined, then the water cult in the Tunceli region was mentioned in general terms. Finally, the holy places of Munzur and Ana Fatma, the water cult and other related cults in these holy places are discussed. It has been determined that the existing water possessor in the old Turks gained a new meaning in Tunceli through Munzur and Ana Fatma. The reflections of the rituals in the old Turkish belief world in Tunceli, such as the sacrifice, hair and kindling rituals performed by the river, have been determined. In this sense, the religious and cultural reflections in question have been tried to be explained together with historical data.

Başvuru/Submitted: 20/03/2021

Kabul/Accepted: 17/11/2021

* Bu çalışma Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi (BAP) tarafından "Tunceli Yöresindeki Eski Türk İnançlarının İzleri" başlıklı 19/093/05 numaralı projeye desteklenmiştir.

GİRİŞ

Tunceli, Doğu Anadolu Bölgesinde, kuzeyinde Erzincan, güneyinde Elâzığ ve doğusunda Bingöl illeriyle çevrilidir. Munzur Dağları, Karasu Irmağı, Keban Baraj Gölü ve Bingöl Dağları yörenin doğal sınırlarını oluşturmaktadır (Işık, 2012a, s. 7). Merkez ilçe dışında Ovacık, Hozat, Pülümür, Pertek, Çemişgezek, Mazgirt ve Nazımiye olmak üzere yedi ilçesiyle beraber, yüz ölçümü 7432 km²'dir (Tuncel, 2012, s. 380). İlin toplam nüfusu, TÜİK'in Şubat 2021 verilerine göre 83.443'tür (<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuculari-2020-37210>, Erişim Tarihi 16.03.21). Yörenin tarihsel ismi "*Dersim*"dir. 1936 senesinde çıkarılan 2884 sayılı yasa ile ilin adı "*Tunceli*" yapılmıştır (Koç, 2016, s. 66-67).

Yöre binlerce yıllık bir tarihsel derinliğe sahiptir. Yapılan sınırlı arkeolojik çalışmalarla Sümer, Hitit, Asur, Urartu ve Roma dönemlerine ait kalıntılara ulaşılmıştır. Ayrıca yöredeki mağara, oyuk ve kayalık yapılarda da eski çağlara ait yaşam izlerine rastlanmaktadır. Bu anlamda yörenin tarihini daha da gerilere götürmek mümkündür. Çemişgezek ilçesi Pulur Höyük'te yürütülmüş çalışmalar sonucu 13 tabakalık bir yerleşim yerinde Kalkolitik Çağ ve Tunç Çağı'nda yörede iskânın olduğu saptanmıştır (Elpe, 2014, s. 2-3).

Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri Tunceli yöresi tarihinde önemli etkilere yol açmıştır. Malazgirt Savaşı sonrası Anadolu'yu yurt edinmek amacıyla kitlesel akınlar da başlamıştır. Mengücek beyliği Tunceli topraklarının kuzey bölgelerini, Çubukoğulları Beyliği de güney bölgelerini etki altına almışlardır. Daha sonra Anadolu beyliklerinin içinde yöreye hâkim olmak adına çekişmeler yaşanmıştır. Ardından Danişmendlilerin ve Anadolu Selçuklularının yörede etkisi söz konusudur. Kısa zaman sonra Moğol akınları önünden kaçan Türk kitlelerinin de yöreye nüfuzu görülür. Moğolların Anadolu akınlarında Tunceli'nin sarp coğrafyası, pek çok halka sığınak olmuştur. Tarihsel seyir içerisinde İlhanlı, Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı hâkimiyet çabaları yörede birbirini izlemiştir (Yinanç, 1944, s. 133-134; Taş, 2012, s. 68). Tunceli yöresi tarihsel seyrini etkileyen bir diğer durum da yöredeki Alevi/Kızılbaşlık olmuştur. Safevilerin 1514 Çaldıran savaşına kadar bölgede etkili oluşu görülür. Daha sonra yörede Osmanlı adına idari kontrolün yerel güçlerde oluşu bilinmektedir (Şerefhan Bitlisi, 2016, s.133; Taş, 2014, s. 67). Öte yandan, yörenin coğrafi yapısı ve kültürel kimliği yüzünden devlet otoritesiyle hiçbir zaman bağdaşık olmadığı da görülmüştür. Bu durum tarihin eski zamanlarından son yüzyıla kadar böyle devam etmiştir. Farklı kültürlerin ve inançların karşılaştıkları baskı ve yaşadıkları çatışmalar sonucu sığındıkları bir coğrafya olma durumu söz konusu olmuştur. Bu durumda yörede özgün bir sosyolojik yapı doğurmuştur.

Tunceli günümüzde Alevi/Kızılbaş nüfusun, şehir halkının yaklaşık %90'ını oluşturması bakımından önemli bir yerdir. Şehrin güney bölgelerindeki bazı Sünni köyler dışında, ekseriyetle Alevi/Kızılbaş kültürü yörede baskındır (Gültekin, 2007, s. 121). Yörede Alevi/Kızılbaşlık içerisinde kadim inançların izlerine rastlamak mümkündür. Atalar, ocak, dağ, kaya, ağaç, su gibi birtakım kültleri ve tabiat inanışlarının yansımalarını görebilmekteyiz. Alevi/Kızılbaşlık içerisinde kültler çevresinde yükselen mistik ve dini anlatılar görülür (Deniz, 2014, s. 58-59). Tabiattaki

canlıların kutsallığı, doğal kutsal mekân ve kült alanları, doğada birtakım ilahi ruhların olduğu inancı, Alevi/Kızılbaşlık ve Tunceli yöresinde önemli yer tutar (Saltık, 2012, s.59). Bu anlamda su kültü de önemli bir inançsal ve kültürel motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek ilişkili olduğu diğer kültürler gerekse yüklenen mistik anlamlarla su kültü ve su kültürünün atfedildiği kutsal mekânlar tabiat kültürlerine olan inancın önemli bir örneğidir.

Su kültü doğanın ve kozmik tasavvurun temel unsurlarındandır. Su, yaşamı sürdüren, yaşamın tohumlarını taşıyan, varoluşun özü ve her türlü felaketten sonra hayatı yeniden örgütleyen kaynak olarak simgelenmektedir. Kozmik tezahürlerin veya tarihsel döngülerin temelinde su yer almakta, evrene döngüsel yapıyı su kazandırmaktadır. Fakat su her zaman bünyesinde farklı unsurları da barındıran bir yaşam kaynağıdır, bu unsurlarla ayrılmaz bir bütünü oluşturmaktadırlar. Tüm kültürel örüntülerin içerisinde su benzer rolü üstlenir, mitlerde, kozmogonide, ritüellerde, ikonografide her biçimin ilk noktası, her yaratımın destekçisidir. Sudan doğan yaşam her yok oluşundan sonra tekrar sudan doğar, bu döngü kaçınılmaz olarak görülmektedir. Ritüellerde de bunun yansımasını sürdürür, erginleme ritüellerinde toplum içerisinde yeni bir doğumu sembolize eder, büyüsel pratiklerde şifa sağlar, cenaze ritüellerinde ölümden sonraki yaşamın doğumunu gerçekleştirir. Bütün bu geniş çerçevede su “hayat suyu” olarak hayatın simgesi anlamını yüklenir (Eliade, 2003, s. 96-97). Dolayısıyla pek çok farklı kültürde ve inançta suya yüklenen anlam ve su ile bütünleşen inançsal pratikler söz konusudur. Bu ilişkinin ve kültürel motifin tarihsel derinlikleri ve zaman içerisinde yaşamış olduğu dönüşümlerle beraber oluşan yeni halleri, mevcut inançsal pratiklerde ve anlam dünyasında da görülmektedir. Bu anlamda Tunceli yöresi halk inanışları içerisindeki suyun kutsiyeti ve su üzerinden kütleleşen mekânlar, insanların bu mekânlara yüklediği anlamlar ve buralarla olan ilişkisi sosyal bilimler açısından önemli bir inceleme konusudur. Çalışmamızda, Tunceli yöresi inanışları içerisinde yer edinen kültürlerden su kültü, Munzur ve Ana Fatma kutsal mekânı üzerinden değerlendirilmiş, tespit edilen bulgularla eski Türk inancındaki su kültürünün, tarihsel süreç içerisindeki durumu karşılaştırılmıştır.

1. ESKİ TÜRKLERDE SU KÜLTÜ

İslam öncesi Türklerin kutlu kabul ettikleri tabiat kültürlerinden birisi de sudur. Eski Türk dini içerisindeki dağ, ağaç vb. inanışlarda oluşu gibi sular da canlı kabul ediliyordu. Genel olarak eski Türklerde, akarsular, pınarlar ve göller birer kült mekânı, ibadet alanı, kutsal bir varlık olarak görülmekteydi ve buraların her birinin iyeleri olduğu inanışı vardı. İslam öncesi Türklerin su kültü içerisinde sular, konuşan, duyan, evlilik yapan ve çocuk sahibi olabilen doğüstü kudrete sahip iyeler şeklinde düşünülmekteydi. Su kültürünün oluşmasındaki temel sebepler arasında, suyun temizleme özelliği, insan yaşamı, tarım ve hayvancılık için hayati öneme sahip olması gibi durumlar ileri sürülebilir (Oymak, 2010, s. 38).

Eski Türk inanç dünyasında su, yer ile beraber “ıduk yer-sub” şeklinde zikredilen “kutsal yer-su” inanışının iki ana bileşeninden birisidir. Suyun “ıduk” yani kutsal ve tanrının emaneti sayılma durumu söz konusu olmuştur. Kutlu sular, yaşam ve bereket

sağlamasının yanında, barındırdığı iyelerle insan hayatına müdahale edebilirler. İnsanların kötülüklerden korunmasını sağladıkları gibi, onların hatalarını da cezalandırabilme gücüne sahiptirler. Bu durum esas itibariyle bütün tabiat kültürlerinin taşıdığı bir özelliktir (Ayan, 2002, s. 622; Şeyhan, 2018, s.86).

Kutsal su inanişinde, eski Türklerin suyu tanrılaştırmaları durumu söz konusu değildir. Dağ, ağaç, kaya, mağara vb. tabiat kuvvetlerinde olduğu gibi, su sadece ruhların mekânı, ibadet alanı ve tanrı ile iletişim kurmanın bir aracıdır. Yani doğrudan animizm kaynaklı bir düşüncedir. Onlar sadece mukaddes mekânlar ve canlılardır. Bu durumu eski Türklerin kitabelerinde ve kaynaklarda akarsulardan bahsedilirken geçen “*ıduk*” yani “*kutsal*” sözcüğüyle görüyoruz. Özellikle Uygurların ve Kök Türklerin kutsal kabul ettikleri Tola, Orhun, Selenga ve Tamir ırmaklarını “*ıduk*” olarak zikrettikleri görülür (Günay ve Güngör, 2003, s. 78). Geniş bir coğrafyada büyük ölçüde konargöçer hayat süren Türk halklarının, yaşam tarzı ve coğrafya, inançlarını ve kültürlerini karakterize eden ana etkidir. Konargöçer yaşam doğayla birebir ilişki içerisinde ve bir yerde doğanın seyrine göre hareket etme mecburiyetindedir. Dolayısıyla tabiat varlıkları akarsular ve dağlar oldukça önemlidir. Bu varlıkların da kutsanarak inanç içerisinde yer edindikleri görülmektedir (Gökçe, 2018, s. 10-12; Eliade, 1999, s.27).

Eski Türklerin genel itibariyle ibadet yapılarının olmadığını biliyoruz. Türkler yapılardan ziyade birtakım doğal mekânları ibadet alanı olarak kullanmaktaydılar. Pınar ve akarsu kenarları bu amaçla inançsal birtakım ritüellerin icra edildiği yerlerdir. Kam ayinleri, kurbanlar, bayram törenleri, bireysel ve toplu dua pratikleri kutlu su kenarında icra edilirdi. Komşu Çin kaynakları bu nitelikte bazı ritüelleri kayda geçirmiştir. Örneğin, Gök Tanrı'ya koyun ve at kurban eden Türklerin, bu ibadet için Tamir ırmağının kenarını mekân tuttıkları kaynaklarda geçer. Ayrıca Türk kitabelerinde de Tamir ırmağının kutsiyeti kayda geçirilmiştir. Tamir, kitabelerde Ötüken ile beraber “*Tamıg ıduk baş*” ifadesiyle zikredilen bir diğer yer-su unsuru olma özelliğindedir (Roux, 2015, s. 88-101; Kafesoğlu, 2011, s. 291-292). Geçmişte Türklerin akarsu ve göl iyelerinin bir kısmına, senede en az bir sefer özel kurban törenleri düzenledikleri bilinmektedir (Boratav, 2012, s. 57). Kök Türklerin yılın beşinci ayında Tamir nehri kenarında icra ettikleri “*Gök*” ayini Çin kaynaklarında geçer. Kaynaklar burada yapılan kurban törenlerinden de bahseder. Öte yandan Hun ve Kök Türk dönemlerinde, yuvarlak göl şeklindeki bir su birikintisinin ritüel alanı olarak kullanıldığı da bilinmektedir (Esin, 1978, s. 52-53).

Eski Türklerin kaynaklara yansıyan kutsal ırmaklarından birisi de İrtiş ırmağıdır. XI. asırda Kıpçak-Kimek boylarının İrtiş civarında yaşadıkları ve bu akarsuyu kutsal saydıkları bilinmektedir. İslam coğrafyacısı Gerdizi, Kimek ahalisinin İrtiş nehrine secde edip bu akarsuya tapındıklarını ifade etmiştir. Gerdizi'nin tapınma olarak ifade ettiği bu durum, eski Türklerin suya atfettikleri kutsiyetin gücünü göstermektedir. İslam öncesi Türklerde İrtiş ırmağının yaşamın kaynağı olduğu düşüncesi yaygındı. Bu nedenle de bahsi geçen akarsuya özel önem atfediliyordu (İnan, 1986, s. 9; Şeşen, 2017, s. 78).

Akarsuların ve su kaynaklarının kutsanması ve buralarda yapılan pratiklerle suya temas edilmesi temelde, tanrıyla iletişim kurmanın da bir yoludur. Bahsettiğimiz kutsal mekânlarda yapılan toplu ya da bireysel ritüellerde insanlar suyla temas ederken aynı zamanda tanrı ile de temas etmektedir. Bu anlamda suyla temas kurmanın alelade bir şey olması söz konusu değildir. Suyla temas kurarken dikkat edilmelidir. Bu durum geçmişten günümüze halk kültürü içerisindeki suyu kirletmeme suya hürmet etme davranışlarını ve bunlara dair inanışları da açıklar. Araştırmacı, Fatih Şayhan yaptığı çalışmada Altaylarda kutsal sulara sebepsiz gidilemeyeceğinden söz eder. Yine Altaylıların su kenarlarından geçerken gök gürültüsü sesini çıkardığını kaydeder. Burada gök gürültüsü çıkarmadaki amacı da su-tanrı ve gök gürültüsü-tanrı ilişkisiyle açıklar (Şayhan, 2018, s.87).

Eski Türklerin sulara atfettiği kutsallığın en büyük örneğini X. asırda İdil Bulgarlarına elçi olarak giden İbn Fadlan'ın seyahatnamesinde görebilmekteyiz. Yolculuğu sırasında Batı Türkistan'ı aşarken Türklerin yaşamlarından şahit olduklarından birisi de su ile olan ilişkileri olmuştur. İbn Fadlan, Oğuzların suyla temaslarının çok az olduğundan ve suyu kullanarak temizlenmediklerinden söz eder. Yine İbn Fadlan, tüccarlar ve yolcular gibi yabancıların da suyu kullanarak temizlenmelerini hoş görmezler diye bahseder. Türklerin, suyla uğraşanların büyü yaptıklarını düşündüklerini ifade eder. Türklerin suyla olan ilişkilerinden ötürü kirli olduklarını söyler. Müslüman İbn Fadlan'ın inancı gereği Türklere bu şekilde bir bakış geliştirdiği kabul edilebilir. Ancak Türkler açısından durum farklıdır, suyla temasın az olmasının sebebi suya atfedilen kutsallık gereği, onu kirletmemektir (İbn Fadlan, 2017, s. 10-12). İslam öncesi Türklerin temizlenmek adına su yerine dumanı veya ateşi kullandıkları bilinmektedir. Yine doğrudan su yerine su buharı da temizlik için kullanılmaktaydı. Özellikle İskitlerin su buharıyla temizlendikleri kayıtlara geçmiş bir durumdur (Baldick, 2010, s. 48). İbn Fadlan'ın şahit olduğu durum, İskitlerden beri kayıtlara geçmiş su kültürünün ve suya hürmet geleneğinin devamından öte bir şey değildir.

Eski Türk inanç dünyası ve mitolojisi içerisinde, suyun âlemler arası geçiş kapılarından biri olduğu inancı da mevcuttur. İnanişâ göre, suya girip diğer âleme geçebilen kişi ruhlar âlemine ulaşabilmektedir. Bu yolculuğu yapabilen kişilere toplumda saygı duyulmaktaydı. Kişilerin suya dokunmadan önceki ve sonraki durumu arasında farklılığın olduğuna inanılmaktaydı. Kişi kutlu suya girdikten sonra artık aynı kişi değildir, bu durum diğer şeyler için de geçerlidir (Baysal, 2019, s.142).

Türklerde su kültürüne dair inanışlardan bir diğeri de "hayat suyu" inancıdır. Genellikle dünya mitolojilerinin pek çoğunda, ölümsüzlük sağlayan ya da ölmüş kişileri hayata döndüren mucizevi bir su motifine rastlanır. Bu motife, eski Türklerde de rastlanır. Su motifi, Doğu Asya'dan Anadolu'ya kadar olan sahada, Türklerin destanlarında ve masallarında günümüze kadar yaşamaktadır (Ögel, 2010, s. 106-107). "Ab-ı hayat" şeklinde de zikredilen hayat suyu, ölümsüzlüğün ve ebedi gençliğin pınarı olarak kabul edilen mucizevi bir su ve kaynaktır. İslamiyet sonrası Türklerde Hızır inancında kendisini gösterir. İnanişâ göre Hızır bu sudan içmiş ve ölümsüzlük sırrına ermiş bir zat olarak kabul edilir (Boratav, 2012, s. 29; Türkyılmaz, 2013, s.93).

Eski Türklerde hayat suyunun kaynağına yönelik farklı rivayetler mevcuttur. Bazı Altay efsanelerinde hayat suyunun kaynağı, yerden on iki kat göğe yükselmiş dünya dağının tepesinde duran, kayın ağacının dibindeki çukur olarak anlatılır. Hayat suyu aynı zamanda Türk mitolojisinde de dikkat çeken motiflerden birisidir. Yakut efsanelerinde bahsi geçen Er-Sogotoh, Hızır'a benzer şekilde hayat suyundan içmiş ve sonsuz kudrete ermiş biri olarak anlatılır (Ögel, 2010, s. 107).

Türk yaratılış mitlerinde genellikle suyun önemli rolü vardır. Türklerin tasavvuruna göre yaratılışın temelinde su vardır. Anohin ve Radloff başta olmak üzere pek çok tarihçiye göre eski Türklerin yaratılış destanlarında su motifi ön plana çıkar. Örneğin Altay yaratılış destanı, her şeyden önce yalnız sonsuz suyun var olduğundan, göğün ve yerin sonraları yaratıldığından söz eder. Türk yaratılış mitlerindeki su motifi diğer kültürlere bakıldığında özgünlük taşır (Ayan, 2002, s. 623).

İslamiyet öncesi Türklerin suya atfettikleri kutsiyet İslamiyet sonrasında da yansımalarını sürdürmüştür. Bu durumun en kayda değer örneğini Dede Korkut Hikayeleri'nde görmek mümkündür. Salur Kazan'ın eski Türklerde görüldüğü gibi, canlıymışçasına bir akarsuyla konuşması söz konusu olur.

*“Çağıl çağıl kayalardan çıkan su,
Ağaç gemileri oynatan su,
Hasan ile Hüseyin'in hasreti su,
Bağların bostanların süsü su,
Ayşe ile Fatma'nın bakışı su,
Şehbaz atların içtiği su,
Kızıl develerin gelip geçtiği su,
Ak koyunların gelip çevresinde yattığı su,
Yurdumdan ne haber var, Bilir misin? Söyle bana.
Kara başım kurban olsun suyum sana”* (Dede Korkut Kitabı Han'ım Hey, s. 590).

Öte yandan günümüzde bazı Türk halklarının su kültürünün izlerini yaşattığı da görülmektedir. Yakutların inancına göre, her akarsuyun, pınarın ve gölün bir iyesi vardır. Söz konusu iyelerden birisine *“U İççite”*, bir diğerine ise *“Ukula Toyon”* adını vermişlerdir. Yakutlar, bu iyelere kurban sunar ve etraflarını temiz tutmaya dikkat ederler. Yine benzer şekilde Karağas Türklerinin *“Sug ezi”* ismini verdikleri su iyeleri mevcuttur taşır (Ayan, 2002, s. 623-624). Suya hürmetin Anadolu'da da yaygın olarak özel yerinin olduğu görülür. Tahtacılar içerisinde örneğin, suya saygı gösterme ve suyu temiz tutma önemlidir. Bu geleneklerin ve inanışların eski Türk inancının devamı mahiyetinde uygulamalar olduğu görülmektedir (Roux, 2015, s. 16).

2. TUNCELİ YÖRESİNDE SU KÜLTÜ

Eski Türk kültürü ve inancında mevcut su kültürünün yansımaları ve devamı mahiyetindeki inanışlar ve uygulamalar, günümüzde Tunceli'de de kendisini göstermektedir. Hâlihazırda yörede pek çok çeşme, göl ve akarsu kutsal mekân olarak kabul görür. Yörede şifa talebiyle, dua da bulunmak için ve önemli inanışal

zamanlarda birtakım ibadetler yapmak için su kenarlarına gidilmektedir. Munzur Gözeleri ve akarsuyu, Ana Buyer Gölü, Hızır Gölü, Gola Çetu, Ana Fatma, Düzgün Baba Dağı'ndaki Haskar Çeşmesi yöredeki önemli akarsu, pınar ve göl mahiyetindeki kutsal mekânlardır. Bu mekânların yanında bütün kutsal mekânların çeşmeleri veya varsa kaynak suları kutlu sayılır (Köse, 2021, s. 48).

Yörede kutlanılan özel günlerden olan Gağand¹, Hevtomal² ve Hızır Ayı³ başta olmak üzere, inançsal ehemmiyeti olan zamanlarda, köy ahalisi köy çeşmelerine saç mahiyetinde yiyecek bırakırlar. Yine buğday, arpa, darı vb. tahıllar suya ve çeşmenin etrafına saçılır. Bütün bu uygulamalar eski Türklerdeki saç ritüelinin devamlarıdır (KK, Anik Ağcihan; Sultan Köse).

Hevtomal bayramında görülen bir geleneğe göre ise, perşembe akşamı hanenin en büyük oğlu yedi farklı kaynaktan su getirir, gün doğumuyla kişiler şifa niyetine bu suyu içer. Ayrıca huzur, bolluk ve bereket için eve, tarlaya, ahıra aynı sudan serpilir. Bu ritüeller sırasında şu dua söylenir;

“Ya kutsal su! bizim rızığımızı azaltma. Bize ve halkımıza hayır getir. Hastalığı, nazarı, kıtlığı bizden uzak tut. Bolluk, sağlık, bereket, rahatlık ve barış getir bize. Bizim gözümüzü yollarda bırakma. Siyah gitsin, beyaz gelsin. Kir gitsin, temiz gelsin. Bizim tüm kötülüklerimiz bu su ile beraber gitsin, yok olsun” (Aydın, 2019, s. 254-255).

Yörede su kültürünün önemli temsilcisi olarak Munzur gözeleri ve akarsuyu, Gola Çetu ve Ana Fatma gibi kutsal mekânlar karşımıza çıkar. Daha önce bahsettiğimiz kutsal mekânlar ve sayamadığımız pek çok mekânda su kültürünün yansımaları görülse de gerek yörede ve Alevi/Kızılbaşların genelinde bilinmesi bakımından, gerekse de diğer mekânlardaki izlerin de aşağı yukarı buralarla ortak olmasından ötürü, çalışmamız Munzur ve Ana Fatma ziyaretleri üzerinden ilerleyecektir.

2.1. Munzur Suyu ve Su Kültürünün İzleri

Dilden dile dolaşan efsanelere ve masallara konu olan Munzur Suyu'nun kaynağı, Munzur Dağları'nın eteklerinde, Ovacık ilçesinde bulunan Ziyaret Köyü'ndedir. Kırk gözeli şeklinde ifade edilen buradaki pınarlar, Munzur Suyu'nun ana kaynağıdır. İlçenin batısında 15 km'lik bir mesafede bulunan gözelerden çıkan su, Tunceli kent merkezinde Pülümür Çayı ile birleşip Keban Barajı'na doğru akar. Yaklaşık 144 km'lik bir rota izler. Munzur Suyu'nun da içinden aktığı Munzur Vadisi, milli park statüsündedir. Munzur gözeleri ve akarsuyun tamamı yöre halkı ve Alevi/Kızılbaşlarca kutsal kabul edilir. Akarsuyun üzerinde kaynak noktasından

¹ Yaşlı, bilge ve kâmil insan anlamlarına gelen Gağand (Kal Gağan), Tunceli yöresinde kutlanan inançsal ve kültürel yılbaşı bayramıdır. Aralık ayının son haftasından ocak ayının ilk haftasına kadar olan zamanı kapsar.

² Heftomal veya Heftemal, “yedi kapı” / “yedi ev” anlamına gelir. Mart ayının ilk çarşambasından sonra akabinde üç çarşamba devam eden dini ve kültürel bayramdır. Evrenin mayasının çalındığı zaman olarak yörede kutlanır.

³ Hızır ayı, Aleviler içerisinde Hızır'ın şahsında vücut bulan, yaklaşık bir ay süren ritüelleri kapsar. Salı, çarşamba ve perşembe günleri oruç tutulur. Şubat ayında Hızır'la başlayan birtakım inançsal ve kültürel günler, Nevruz'a kadar devam eder.

Tunceli kent merkezine kadar, pek çok kutsal alan ve ziyaret noktası mevcuttur. Yöre inanç dünyası ve kültürü içerisindeki temel mekânlardan birisidir (Deniz, 2016, s. 177; Köse, 2019a, s. 34).



Fotoğraf 1: Munzur Vadisi'nin bir bölümünden görüntü.⁴

Tarihi kaynaklar Munzur adının, Hititlerden bu yana kullanıldığından söz etmektedir. Bu zamanlarda “Muzri-Togarma” şeklinde bir ifadenin söz konusu olduğu ileri sürülmektedir. Sonraları Doğu Roma hâkimiyetinde söz konusu akarsu ve dağların “Mzur”, “Mouzouron” “Muzur” ve “Munzur” şeklinde kayıtlarda yer ettiği ileri sürülür (Altı, 2018, s. 73-74). Kimi araştırmacılara göre Munzur adı, bu ifadelerin tarihsel süreç içerisinde maruz kaldığı değişikliklerle beraber gelmiştir. Yöre halkı “Munzur” veya “Munzir” biçiminde bir telaffuz kullanmaktadır. Esasen sözcük anlamı yaramaz insan, zararlı vs. olarak kullanılsa da yöredeki Munzur inancı bunların tam aksi yönündedir. Doğaüstü kudreti, insan-ı kâmil olmayı, kutsiyeti, tanrı rızasını ve tanrısal gücü ifade eden bir anlama bürünmüştür (Kaval ve Koç, 2018, s. 44).

Osmanlı döneminde Munzur ile ilgili ilk kayıtlara 1541 yılında rastlanmaktadır. Bu yıla ait tahrir defterinde “Munzur Zaviyesi Vakfı” isimli bir kayıt yer alır. Ardından 1719 yılında tutulan bir başka kayıta da aynı zaviye ismi yer alır. Osmanlı kaynaklarından hareketle Munzur gözelerindeki zaviyenin XVI. ve XIX. arasında mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Resmi kayıtların dışında XVI. asırda kaleme alınmış Âşık Mehmed’in “Mnazirü'l Avalim” eserinde, Munzur gözeleri ve Munzur suyu hakkında bilgi mevcuttur. Eserde, gözelerde suyun kırk gün süt şeklinde aktığı, birtakım mukaddes

⁴ Onur Köse Arşivi

ağaçların olduğu gibi ifadeler yer alır (Altı, 2018, s. 75-77). Benzer şekilde ifadeleri Evliya Çelebi seyahatnamesinde de görmekteyiz. XVII. asırda yazılmış bu eser, Ovacık'ta bir evliyanın bulunduğundan, bu evliyanın dağından çıkan Munzur suyundan söz eder. Suyun ağustos ayında kırk gün tatlı, kırk gün acı aktığından bahsedilir (Evliya Çelebi, 2006, s. 137).

Munzur Baba kutsal mekânı, yatır veya türbe benzeri bir kutsal ziyaret değildir. Bütünü itibarıyla doğal bir yer çevresinde oluşmuş, bir tür tabiat kültü alanıdır. Munzur üzerinde su kültü başta olmak üzere, dağ, ağaç, ateş, kurban ve eren kültürlerini görmek, pek çok inançsal ritüele şahit olmak mümkündür. Munzur, güçlü bir inanç merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır (Köse, 2021, s. 134). Kadim izlerin, eski inançların hali hazırda yaşamaya devam ettiği örnek mekânlardan birisidir. Eski inanç ve kültür dünyasını, tarihsel süreçteki değişimleri de göz önünde bulundurarak, Munzur gibi kutsal mekânlar üzerinden inceleyebilmek mümkündür. Geçmiş devirlerde kültürlerin üzerinden inşa edilmiş efsanelerin varlığı bilinir, Munzur'a atfedilen inanış ve efsaneler de bu durumun yaşayan örneklerindedir (Özcan ve Peker, 2015, s. 56).

Munzur Irmağı'na ve dağlarına adını veren, akarsuyun gözelerinde mekânı bulunan eren/evliya Munzur, yörenin en kutsal kültürlerinden birisidir. Dünyaya geliş biçiminden sırra erişine kadar kutsanmış bir kişi, doğüstü kudretlere haiz bir eren oluşuna inanılır. Üzerine çokça efsane ve rivayet anlatılan, birtakım kültürleri etrafında bulunduran inançsal bir figürdür. Munzur'un yeryüzüne gelişi ile ilgili anlatılan rivayet ise şöyledir; yöredeki Alevi dedelerinden birisi rüyasında ölen genç kızını görür. Rüyada, kızı babasından mezarını açıp emanetini almasını ister. Gördüklerini taliplerine anlatan dede, mezarın kazılmasını ister. Mezar açılır ve bir bebek bulunur. Dede bebeği evine götürür, akşamına tekrar kızı rüyasına girer ve oğluna Munzur isminin verilmesini ister. Munzur'un dünyaya geliş hikâyesi böyle rivayet edilir (Işık, 2012b, s. 69).

Munzur suyuna ve kutsal mekâna kaynaklık eden Munzur'un doğuş hikâyesinin yanında, Munzur Baba Efsaneleri anlatılır. Birden çok farklı versiyonu olan efsanelerin yaygın olarak bilinen iki anlatısı vardır; koyunlarını kurtlara emanet eden Hz. İbrahim'in çobanı Munzur ve ağasına helva götüren Munzur temalı anlatılar bu rivayetlerdir. Söz konusu anlatılardan ilki şöyledir:

Eski ismi Kedek olan Koyungölü köyünde Ali Haydar Ağa'nın çobanıdır Munzur. Ağası, hacdayken⁵ canı helva çeker, bu hadise köydeki Munzur'a malum olur. Hanım ağasına giden Munzur, ağasının helva istediğini söyler. Ağanın hanımı aslında Munzur'un canının helva istediğini ve bunu söyleyemediğini düşünür, helvayı pişirip verir. Helvayı alan Munzur daha soğutmadan dumanı üzerinde hacdaki ağasının yanında belirir. Munzur'u helvayla yanında gören ağa şaşırır. Munzur helvayı bırakıp kaybolur. Hacdaki ibadetini bitirip dönen ağa, yöredeki adete göre hediyelerle yolda karşılanır. Fakir çoban Munzur'unsa sunacak bir bakraç sütü vardır sadece. Ahali

⁵ Yörede hacca gitmeden kastedilen Alevilerin kutsal mekânı olan Kerbela veya Hacı Bektaş-ı Veli'nin dergâhıdır.

sırayla kutsal mekândan dönen ağanın elini öpmeye yeltenir. Halk arasında Munzur'u gören ağa, "asıl keramet Munzur'undur" der ve onun elini öpmek ister, Munzur buna razı olmaz ve kaçır. Köylü ve ağa hep birlikte Munzur'un ardından giderler. Munzur gözelerinin bulunduğu mevkie vardıklarında, Munzur'un bakracındaki süt dökülür ve dökülen her damlanın yerinden su fışkırır. Her adımda çoğalan bu sulardan akarsu oluşur. Sudan geçemeyen köylü Munzur'a kavuşamaz ve Munzur adını alan dağlara doğru sır olur gider (Kaya, 2004, s. 199-200).

Munzur Baba efsanesinin ikincisi ise şöyledir; Genç Munzur Hz. İbrahim'in çobanlığını yapmaktadır. Munzur bir gün gözeler mevkiinde sürüsünü otlatırken, iki kurtla karşılaşır. Kurtlar Munzur'dan yemek için bir koyun talep eder. Munzur ise kendisinin çoban olduğunu, sürünün başkasına ait olduğunu, onun rızası olmadan veremeyeceğini söyler. Kurtlar, o halde Munzur'dan sürü sahibinden rıza almasını ister. Munzur kabul eder, Hz. İbrahim'in yanına gitmeden önce kurtlardan sürüye ilişmemeleri için yemin ister. Kurtlar, "Evde kalmış genç kızın günahı için; sacın üzerinde lokma vermeyen kadının günahı için, eski süpürge ile yeni süpürgeyi biri birine karıştırıp kullananın günahı için" diyerek, üç günah üstüne söz verirler. Sözü alan Munzur yine de endişeli olarak Hz. İbrahim'in yanına varır, yaşananları anlatır... Duyduklarına şaşırır Hz. İbrahim, insan koyunları kurda nasıl teslim eder diye söylenir. Hz. İbrahim, "öyleyse peki" der, "var git bak kurtlar koyunlara ilişmemişse, istedikleri koyunu alıp gidebileceklerini söyle" der. Bu söz üzerine Munzur hayvanların yanına döner, görür ki kurtlar sürünün başında hala beklemektedir. Munzur sürü sahibinden rızasını aldığını ve istedikleri koyunu alıp gidebileceklerini söyler. Kurtlar hayvanların içerisinde Munzur'un yedi sene ardından ilk kez yavrulayacak koyununu ister. Munzur verilen sözden ötürü razı gelir ve koyunu verir. Koyunu götüren kurtlar, bir kuytuda kuzulattırılır. İki yavruyu alan kurtlar koyunu salar ve kaybolurlar. Az sonra koyununu gören Munzur şaşırır, bir bakar ki kurtlar gitmiş ve koyun kuzulamıştır. Munzur, kuzulayan koyununu sağarken, o esnada olup biteni merak eden Hz. İbrahim'de gelir. Hz. İbrahim sürünün yanına gelince bir de bakar ki koyunların yarısı beyaz yarısı siyah olmuş, hayretle bu kerameti Munzur'a sormak ister. Hz. İbrahim'i gören Munzur ise kaçır, koştukça süt dolu kovasından süt dökülür. Sütün döküldüğü yerden sular çıkmaya başlar ve Munzur suyu meydana gelir. Munzur, suyun ötesine geçip sır olur gider. Rivayet olunur ki, kurtların götürdüğü kuzulardan ilki, Hz. İbrahim'e kurban için indirilen koçtur. İkincisi ise, halen yaşamakta ve insanların başlarına gelecek bir felaketten kurtulmak için kurban edilmek adına gayb âlemin de bekletilmektedir (Işık, 2012b, s. 69-71; Köse, 2019a, s. 35).

Munzur Baba Efsanesi ve gözeler etrafında yükselen kültte, pek çok motif vardır, bunlardan birisi iki anlatının da ortak noktası olan çobanlıktır. Bilindiği gibi hayvancılıkla uğraşan topluluklarda çobanlık kutsal bir vazifedir. Eski Türklerden Anadolu coğrafyasına kadar doğaüstü güçlere sahip çoban anlatıları vardır. Munzur'da bu anlatıların örneklerinden birisidir (Kaval ve Koç, 2018, s. 48; Boratav, 2012, s. 51-52). Munzur Baba efsanesi içerisindeki bir başka motif de kırk sayıdır. İki efsanede de yer alan Munzur'un sır olmadan döktüğü süttten çıkan sütün su olduğu kırk göze vardır. Yöre halkının inanışına göre, bu kırk pınardan tek tek su içenlerin

dileklerinin kabul olacağına inanılır. İnançsal manada ziyaret gerçekleştirenler, bu pınarlardan su içer, yanlarındaki taşları öperler ve de dualarda bulunurlar (KK. Yıldız Dağtaş). Eski Türklerde ve sonrasında, halk kültürü içerisinde yaygın bir kırk/kırklar inancı vardır. Anadolu'da da yaygın olan bu motifte, efsanelerin konu alındığı yerler, doğal mekânlar ve yapılar çevresinde yaygın bir kırk söylemine rastlanır. Kırklar, Kırk Kızlar Türbesi, Kırklar Tepesi, Kırklar Kalesi, Kırklar Köyü, Kırklar Mağarası, Kırk Elif, Kırk Pınarlar, Kırk Gözeler ve Kırk Bulaklar şeklindeki ifadeler, efsanelerde ve inanışlarda sıkça yer alırlar. Munzur gözeleri kutsal mekânında kırk su gözesi söylencesi ve buna atfedilen kutsiyet, alelade bir yakıştırmadan ziyade, tarihsel ve kültürel derinliği olan bir motiftir (Kaval ve Koç, 2018, s. 51; http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/kalafat_mistik.pdf, Erişim Tarihi: 11.07.2020).

Munzur Baba Efsanelerinde, özellikle ilkinde ortaya çıkan bir diğer durumda tayy-i zaman ve tayy-i mekân kavramlarıdır. Zamanda ve mekânda gezinebilme kudreti olarak açıklayabileceğimiz bu kavramlar Munzur Baba'nın doğaüstü güçleri arasındadır. Ağasına helvayı daha soğutmadan götürmesi, bir tayy-i zaman ve tayy-i mekân örneğidir. Anadolu erev/evliyaları geneli hakkında bu kudrete haiz oldukları söylenir. Veli motifi olarak karşımıza çıkan Munzur ve diğer erenler çevresinde anlatılan tayy-i mekân ve tayy-i zaman kudreti, söz konusu şahsiyetlerin kutsiyetinin atırılmasında ve onlarda doğaüstülük tesis edilmesinde önemli bir unsurdur (Köse, 2021, s. 136; Kaval ve Koç, 2018, s. 47).

Çalışmamızın ana eksenindeki Munzur Baba ve Ana Fatma ziyaretlerinde görülen bir diğer kültte eren/veli kültürüdür. Bu kültü yöredeki diğer inanç merkezlerini de görebilmekteyiz (Düzgün Baba, Sarı Saltuk, Ağuışen, Sultan Hıdır vb.). Veli kültürünün kökleri tarihin derinlerine kadar uzanmaktadır. Eski Türk din insanları kamlar bilindiği üzere tanrı ve ruhlar ile iletişim kurma yetisine sahip insanlardı. Yine kamlar, halk içerisindeki inançsal vazifelerinin yanında topluma rehberlik etme, şifa dağıtma gibi vazifeleri de vardı. Kamlar sahip olduğu vazifeler dolayısıyla mistik bir şahsiyete büründürmüştü. Bu anlamda kamlar İslamlaşma ile beraber veli/eren dediğimiz insanlara dönüşmüştür. Erenler/veliler, kamlar gibi Allah ile kul arasındaki insan ilişkilerinde görev alır, halka rehberlik yapar. Onlarda tıpkı kamlar gibi özel seçilmiş şahsiyetlerdir. Keramet sahibi olduklarına ve sıradan kişilerden üstün kimi vasıfları olduklarına inanılmaktadır. Ancak onlarda kamlar gibi doğaüstü güçlerini tanrının rızası ile ancak kullanabilirler. Eski Türklerdeki kamlık geleneğinin, eren/veli kültürüyle devam ettiği görülmektedir. Munzur Baba ve yine Ana Fatma'da bunun Tunceli yöresindeki örneklerindendir (Bars, 2018, s. 169; Ocak, 2015, s.144; Köse, 2019b, s.19)



Fotoğraf 2: Ziyaret alanındaki Munzur gözelerinden bir kısmı.⁶

Tunceli'deki su kutsiyetinin ve su kültürünün görülebildiği en önemli örnek olarak karşımıza çıkan Munzur'da, beraberinde Munzur dağlarının kutsanması, ateş/çıra yakma uygulaması, ağaçlara hürmet gösterme ve Alevi/Kızılbaş ibadet pratiklerinin yapıldığı da görülür. Ancak esas itibariyle Munzur kutsiyeti su kültürü üzerine inşa edilmiştir. Tunceli genelindeki akarsuların pek çoğunda olduğu gibi, burada su kültürü beraberindeki diğer kültürlerle birlikte görülse de baskın olan su kültürüdür. Munzur suyu gözelerdeki kaynağından itibaren akarsu boyunca kutsaldır ve yalnızca suyun kendisi değil içinde ve etrafındaki canlılar diğer doğal oluşumlarda kutsaldır. Örneğin akarsudaki alabalıklar, etraftaki dağ keçileri, ağaçlar ve kayalar gibi. Bu canlılara zarar vermek inançsal manada büyük suç ve günahdır. Yöre insanı, akarsu çevresinde günah işlemekten kaçınır. Önemli konular görüşülüp, yeminler edinilecekse bunu Munzur kenarında yaparlar. Buradaki sözden dönenin başına türlü felaketler geleceğine inanılır (Deniz, 2014, s. 289; Köse, 2019a, s.36; KK. Zeynel Batar).

Yıl içinde önemli dini günlerde başta olmak üzere, Munzur Gözelerinde ve akarsu boyunca farklı noktalarda birtakım inançsal pratikler sergilenir, ibadetler yürütülür. Kurban kesme, çıra/ateş yakma, lokma dağıtma, niyazlarda bulunma ve cem ibadeti gibi uygulamalar söz konusudur. Munzur suyunu "teberik" yani kutsalın bir parçası/emaneti olarak gören yöre halkı, akarsudan alıp şifa, huzur ve bereket için haneye, ahıra, tarlaya, insanlara ve hayvanlara saçtıkları da görülür. Yine rahatsızlığı olanlara şifa niyetine içirilmesi de söz konusudur (Kaval ve Koç, 2018, s. 46; Parlayan, 2012, s. 78). Eski Türklerdeki akarsu kenarında inançsal ritüelleri icra etme, saç ve kurban pratiklerinin yansımaları görülür (Köse, 2019a, s. 36).

⁶ Onur Köse Arşivi.

Munzur gözeleri, kutsal bir mekân olduğundan özel hürmet gösterilmesi beklenen bir yerdir. Eskiden daha çok uygulanır olsa da inançlı insanlar ziyaret alanında ayakkabısız dolaşır. Bu durum Tunceli'nin diğer kutsal mekânları için de söz konusudur ((Köse, 2019b). Ziyaret esnasında birtakım dua sözleri ve zikir ile destur isterler, ziyaret alanındaki kutlu ağaçları öperler, mum çıra yakarlar, bu ritüeller sırasında da dualar edilir. Kurban kesmek isteyen kurbanını keser ve dağıtır. Lokma ve niyazlar dağıtılır. Dini günlerde cem bağlanıp, ibadet yürütülmektedir. Suyun kutsallığını bozacak her türlü kirlilikten ve günahattan sakınılmaya çalışılır (KK. Zeynel Batar).

Eski Türklerdeki su kutsiyetinin gücünün benzerini Tunceli yöresinde Munzur örneğinde görebiliyoruz. Daha somut bir örnekle açıklamak gerekirse, İbn Fadlan'ın X. asırda Oğuzlar arasında gördüğü sudan sakınma hadisesine ve suyla gereksiz temasın olmaması hadisesine şaşırıldığını belirtmiştik. Oğuzlardaki bu durum, suyu kirletmemek adına yapılan bir durumdur. Munzur suyunun da kirletilmesinin yasak olmasını İbn Fadlan'ın şahit olduklarıyla ilişkilendirebilmek mümkündür. Eski Türklerde suyun bir ruhu olduğu inancı gereği bu ruhu incitmek, suyun kutsallığını bozmamak önemliydi. Tunceli yöresinde suyun iyisi Munzur'u ve akarsuyun kutsallığını bozmamak adına, saygısızlıktan kaçınılmaktadır (İbn Fadlan, 2017, s. 141; Köse, 2021, s. 141).

Gök Tanrı inancında her suyun bir iyisi oluşu düşüncesi söz konusudur. Su iyeleri kutsal ruhlar, tanrının rızasıyla bazı doğaüstü kudretler gösterebilmekte ve insan yaşamına da müdahale edebilmektedirler. Söz konusu inanıştan yola çıkarak Munzur'un da bir nevi su iyisi olduğunu ifade edebiliriz. Su kültürünün, İslami manada sürdürdüğünü, bu anlamda Munzur'un eren/evliyalanmış bir şahıs olduğunu görebiliriz (Roux, 1994, s. 115; Köse, 2021, s. 141-142).

Munzur ırmağına benzer mahiyette, Altay Türklerinin Khatun nehrini kutlu kabul ettikleri bilinmektedir. Halkın, bu akarsu kıyısında kurban kesip, bazı inançsal ritüeller uyguladıkları görülmüştür. Yine Kıpçakların da İrtiş nehrini benzer mahiyette kutsal kabul ettikleri bilinir. Yenisey civarı Türklerinin Kem ile Tom nehirleri kutsal saydıkları akarsularıdır. Eski Türkler söz konusu akarsular benzeri pek çok su kıyısında, birtakım dini ritüellerini icra etmekteydi (Uraz, 1994, s.182).

Mircea Eliade *İmgeler ve Simgeler* (1992, s. 184) eserinde, suyun hayat kaynağı mahiyetinde olduğu inancına değinmekle beraber, suyun kurtarıcılığına dair bir inanıştan da söz eder. Esas itibariyle de kaynak sularının tanrıya dua aracılığına bürünüp, kutsiyet kazanabileceğinden bahseder. Bu düşünce, eski Türklerdeki ve Munzur örneği üzerinden Tunceli yöresindeki suyun kutsallığını ve su kültürünü kavramak açısından değerlidir.

Munzur gözeleri ve akarsu üzerinde görülen inanç ve pratiklere bakıldığında ateş kültürü ve su kültürünün beraberliği de görülür. Ateş bilindiği gibi geçmiş kültürlerin pek çoğunda rastlanır. Ateşin arındırıcı olduğu inancı, tanrıdan ve ilahi varlıklardan dileme dileme aracı olarak kullanılması, yine ibadetlerde veya ayinlerde kullanılması dünya kültürlerinde görülen durumlardır. Zerdüştlük, Şamanizm, eski Anadolu inançları ve eski Türk inancında ateşin yeri önemlidir. Bütün bu kültürlerin etki alanına girmiş

yörenin de benzer inançlar taşıması söz konusudur (Köse, 2019a, s. 36). Daha önce de değindiğimiz gibi, ziyaret mekânına girişte ve akarsu boyunca insanların uğrak yerlerinde mum/çıra yakma adeti bulunur. Yöre halkı Allahtan, Hızır'dan, Munzur Baba'dan ve kutlu kişilerden yardım dileyip, dua ederken buralarda çıra yakarlar. Yanan ateş ve akarsudan duaların sahiplerine ulaştırılması dilenir (KK. Saniye Dağtaş).

Eski Türklerin, ateşi tanrı mahiyetin sokmayıp, kamların ritüellerde kullandığı, kamların ve insanların tanrıdan veya ruhlardan yardım dilemek adına, aracı olarak ateşe başvurduğu bilinmektedir. Ateş, eski Türklerle göre, tanrı veya kutsal ruhlarla iletişim aracıdır. Yine kötü ruhlardan ve kötülüklerden arındırıcı bir güç olarak da tasavvur edilmekteydi (Kumartaşlıoğlu, 2014, 177; Gülyüz, 2019, s.210). Bu anlamda Tunceli yöresi ziyaretlerinde ve Munzur özelinde yapılan çıra/ateş yakma ritüeli eski Türklerdekine benzer bir mahiyet taşımaktadır. Munzur'dan ve Allahtan yardım dilemek, dualarını duyurmak adına bu ritüeli icra ederler.



Fotoğraf 3: Munzur Gözelerinde Munzur Baba'nın sır olduğuna inanılan ve ateş/çıra yakılıp dua edilen kayalık alan.⁷

Munzur'da su kültü yanı sıra ağaç kültürünün de mevcudiyetinden söz etmiştik. Yöre kutsal mekânlarının çoğunda kutsal ağaç bulunur. Kutsal alanların çevresindeki ağaçlar kutsal sayılmakla birlikte, doğrudan ağacın kutsal olduğu mekânlar da vardır. Bu anlamda Munzur Gözelerindeki ağaçlar, özellikle girişteki meşe ağacı kutlu sayılır, hürmet edilir. Yine su kaynağının etrafındaki küçük ağaçlıklar vb. de saygı gösterilir.

⁷ Onur Köse Arşivi.

Çaput bağlayıp, yapraklarından koparıp bereket için yanında taşıyanlar vardır (KK. Yıldız Dağtaş).

Eski Türk kültüründeki önemli kültlerden birisi de ağaçtır. Hayatın hemen her yerinde kutlu ağaç motifi görülür. Tanrıdan dilek dilemek, atalarla ve ruhlarla iletişim kurmak için önemli bir güçtür. Diğer yer-su iyelerinin de olduğu gibi ağaç, tanrı ve insan arasında aracı, kam ayinlerinin de önemli unsurudur. Tanrının gücü ve rızası olan “kut”un sembollerindendir (Ergun, 2014, s.16). Anadolu’daki ve Tunceli yöresindeki ağaca yüklenen kutsiyette yine eski inançların yansıması olarak görülmektedir.



Fotoğraf 4: Munzur Gölzeri Ziyareti’ndeki kutsal meşe ağacı.

Yöre halkı Munzur Baba ile kütleşen kutlu akarsuyun yanında ona kaynaklık eden Munzur Dağlarını da kutlu sayarlar. Dağ Munzur Baba’nın sır olduğu yer, onun sığınağı ve koruyucusudur. Keza o da dağın ve akarsuyun koruyucusudur. Bu anlamda dağ ve nehre Munzur Baba’nın bütünleştiği görülür. Yine dağ üzerinde yine çeşitli ziyaret mekânları da bulunur (Kaval ve Koç, 2018, s. 45; KK. Zeynel Batar). Munzur Baba’nın sergilediği tek kerametinin ardından kaçıp sır olduğunun anlatıldığı efsanelerde, akarsu ve Munzur ilişkilendirilse de sır olduğu dağla ilgili yeterince söz söylenmez. Dolayısıyla Munzur Baba kültü içerisinde su kültürünün, dağ kültüründen daha ön planda olduğunu, buradan anlamak mümkündür. Söz konusu dağ kutsallığını kaynaklık ettiği akarsu ve kutsal mekânlardan alır (Danık, 2006, s. 123).



Fotoğraf 5: Munzur Gözelerinin bulunduğu bölge. Kutsal gözeler, ağaçlar ve Munzur Dağlarının uzantısı.⁸

Tunceli Alevilerinde ibadet için bir mekân inşa etme âdeti bulunmaz. Yöre Alevileri ibadetlerini kutsal kabul edilen mekânlarda yaparlar. Kutsal mekânlara uzak yerlerdeki insanlar da kutsal mekânları temsilen oluşturulan nişangâhlarda veya bazı insanların evlerinde ibadet yürütmekteydiler. Munzur bu anlamda yörenin önemli ibadet yerlerindedir (Deniz, 2016, s. 180). Çalışmamız esnasında görüştüğümüz aynı zamanda yöre köylüsü Alevi dedesi Zeynel Dede, Munzur'un inançları içerisinde çok önemli olduğunu, kutsal bir ibadet alanı olduğunu aktarmıştır. Yine bu mekânda icra edilen cem ve kurban ibadetlerinden söz eder. Bu mekânın Alevi/Kızılbaşlar için adeta bir hac mekânı olduğunun altı çizilir. Zeynel Dede, Munzur'un "on sekiz bin âleme rahmet" olduğunu söyleyip, bu anlamda inanç mekânına saygı gösterilmesi ve doğal haliyle korunması gerektiğini belirtir (KK. Zeynel Batar).

1.2. Ana Fatma Ziyareti ve Su Kültünün İzleri

İslam dini içindeki mühim şahsiyetlerden olan Hz. Fatma, tarihsel bir kişilik olmakla birlikte, bu durumun ötesine geçip kültleşmiş bir kadındır. "Ana Fatma" ya da "Fatma Ana" ismiyle inançsal mahiyette güçlü bir motif ve kült olmuştur. Kadınların rehberi ve lideri olarak kabul görmüştür (Kumartaşlıoğlu, 2015, s. 106). Alevi/Kızılbaş Tunceli halkı içerisinde de Ana Fatma güçlü bir kült olarak karşımıza çıkmaktadır. Ana Fatma'ya özel kutsal mekânlar mevcut olmakla birlikte, onun adına oruç tutulması gibi

⁸ Onur Köse Arşivi.

birtakım ibadetler de yapılmaktadır (<http://www.ozgurdersim.com/yazi/ana-fatima-344.htm>, Erişim Tarihi: 13.07.2020).

Ana Fatma yörede, güzelliği, temizliği, dürüstlüğü, bereketi ve anneliği temsil etmektedir. Yörede Ana Fatma'nın sembolü aydır. Ay Ana Fatma'nın temsil ettiği değerlerin ve Ana Fatma'nın nurunun taşıyıcısı olarak tasavvur edilir. İnsanlar dolunaylı zamanlarda "Ya Ana Fatma..." seslenişiyle aya doğru yönelip dua eder (Çelik, 2019, s.186-187).

Ana Fatma kültürünün yöredeki mekânı Ana Fatma Ziyareti'dir. Bu kutsal mekân, Ovacık karayolu üzerinde Tunceli şehir merkezine 3 km'lik mesafede, Munzur nehrinin kenarında yer alır. Bu mekân, aynı zamanda bir tepenin eteğinde, sodalı bir kaynak suyuna da sahiptir (Dulkadir, 2018, s. 85).

Söz konusu kutsal mekânın Ana Fatma ile ilişkilendirilmesi şu şekilde rivayet edilir; Ana Fatma, buraya gelmeden evvel, Düzgün Baba Dağı'nı mekân tutmuştur. Buradaki zamanı boyunca dağ keçileriyle ilgilenir. Dağ keçilerini sağdığı günlerden birinde, keçilerden birisi süt kovasını devirir. Bu hadise üzerine Ana Fatma kendisini mesul tutup, mahcup hisseder. Bunun üzerine Düzgün Baba'nın mekânından ayrılır, Ana Fatma ziyaretinin bulunduğu noktaya gelir. Bu mekânda da yine bir gün dağ keçisini sağarken, yine süt kovası devrilir ve sütlerin döküldüğü yerden su fıskırmaya başlar. Bu yerin ziyaret alanındaki pınar olduğu ileri sürülür ve burası kutsanır. Ana Fatma ise ardından bu mekânda sır olur (Gezik ve Çakmak, 2010, s. 20). Kimi zamanlar Ana Fatma'nın bu mekânın civarında kalbi temiz insanlara görüldüğü ileri sürülür. Bu ve benzeri pek çok anlatıdan sonra bu mekân Ana Fatma ziyareti olarak kabul edilir. Bu ziyarete gelen insanlar, kutlu pınardan su içip, çıra/ateş yakmaktadırlar, dualarda isteklerde bulunarak, lokma ve niyaz dağıtırlar, gücü yetenler de adağını kurbanını kesmektedir (KK. Burhan Öğmen).

Yöredeki Ana Fatma makamının, bir pınar üstünde olması ve yine kutsal addedilen Munzur Suyu kıyısında bulunması, su kültürü ile Ana Fatma kültürünün birleştiğini göstermektedir. Benzer durum Azerbaycan kültürü içerisinde de görülür; Ana Fatma su iyisi olarak kabul edilir. Azerbaycan'daki akarsu kenarları ve pınarlar Ana Fatma ile ilişkilendirilirler. Dolayısıyla Tunceli'deki inanışın, Azerbaycan'daki inanışla bir benzerliğinin bulunduğunu ifade etmek mümkündür (Kalafat, 2012, s. 196).



Fotoğraf 6: Munzur suyu kenarındaki Ana Fatma Ziyareti.⁹

Tarihi sürecin işleyişi içerisinde, dişi mitolojik varlıkların ve tanrıçaların halk kültürü içerisinde yer ettiği görülmektedir. Bütün bu varlıkların insanların tasavvurundaki görevleri bereketi, iyiliği, temizliği, aileyi ve doğumu temsil etmiştir. Dolayısıyla Umay Ana’dan, Anahita’ya Kibele’ye ve Ana Fatma’ya varıncaya dek çokça örneği bu bağlamda sıralamak mümkündür. Ana Fatma bu inanç geleneğinin son yansıması olarak, günümüzde varlığını sürdürmektedir (Köse, 2019a, s. 37).

Tunceli yöresi halk inanışları içerisinde mevcut Ana Fatma kültü incelendiğinde, Ana Fatma daha çok bereket, ev, kadınlar ve çocuklar ile özdeşleştirilir. Hamur teknesi, ekmek sacı gibi malzemelere “*Ana Fatma’nın tezgâhı*” denilmektedir. Ekmek pişirenler işleri sırasında su içtikleri zaman, suyu yudumlamadan evvel ateş üstündeki “*Ana Fatma sacının*” üzerine serperler. Yine yörede ekmek pişirildiği esnada gelip geçenlere “*Ana Fatma lokması*” olarak tabir edilen lokma verilir (Gezik ve Çakmak, 2010, s. 20). Söz konusu ritüeller, eski Türklerde mevcut olan ateş ruhu Od Ana’ya ya da diğer birtakım ruhlara ithafen yapılan saçılara benzemektedir (İnan, 1986, s.71).

Ana Fatma kültürünü, eski Türklerdeki Umay iyesi inancının bir devamı olarak görmek mümkündür. Türklerin yaşam sürdüğü sahalarda günümüzde Umay kültürünün, Fadime Ana/Fatma Ana inancı etrafında sürdüğü görülmektedir (Kalafat, 2004, s. 41). Eski Türklerde de ay ile ilişkilendirilen, doğurganlığın iyesi, çocukların koruyucusu kudretli dişi ilahi güç Umay Ana ile Tunceli yöresinde hâkim Ana Fatma kültürünün de aynı anlamlar yüklenerek örtüştüğü anlaşılmaktadır. Özellikle ayın Umay

⁹ (<https://www.tunceliemek.com.tr/NewsDetail/Tuncelinin-mutlaka-gorulmesi-gereken-dogalguzellikleri/169/41678>, Erişim Tarihi: 08.06.2020.

Ana ve Ana Fatma'nın temsilcisi ve sembolü olduğu düşüncesi, dikkat çekici bir ortak noktadır (Kayabaşı, 2016, s. 223).

Eski Türklerde Umay Ana'nın kadınlarla ve çocukların koruyucusu oluşuna dair inanış, güçlü kadınların Umay'a benzetilmesi gibi durumlara rastlanır. Eski Türk kitabelerinde de söz konusu durumu somut olarak görmek mümkündür (İnan, 1987, s. 397). Kök Türk kitabelerinde örneğin, Bilge Kağan'ın annesini Umay'a benzettiği ifadeler yer alır; "*Umay teg ögüm katun kutınga inim Kül Tigin er at boldı*" ("*Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı*") (Ergin, 2007, s. 21).

Tunceli'de de Umay ana kültürüne benzer mahiyette, kadın ve Ana Fatma arasında doğrudan ilişki vardır. Ana Fatma'nın mekânına çoğunlukla kadınların ziyarette buldukları görülür. Kadınlar bu mekânda niyaz ve lokma dağıtarak, çıra yakarak dualarda bulunmaktadırlar. Yöre kadını Ana Fatma'yı rehber almaktadır. Ana Fatma'yı sahiplenip, onun şahsında çizilmiş erdemli ve bilge kadın modeline ulaşmayı hedeflerler (<http://yeniyasamgazetesi1.com/isigin-ve-bilgeligin-sembolu-ana-fatma/>, Erişim Tarihi: 13.07.2020).

Umay Ana ve Ana Fatma kültürleri arasındaki bir başka ortak nokta da her ikisinin de insanların haricinde birtakım varlıklarında koruyucusu olarak kabul edilirler. Eski Türklerde Umay Ana kutsal yer-su'larla beraber zikredilip, doğrudan kutsal tabiat varlıklarıyla ilişkilendirilir. Örneğin kutsal dağ, akarsu vb. gibi mekânların koruyucusu olarak görülür. Benzer durumu Ana Fatma içinde söylemek mümkündür. O da dağ keçilerinin, kenarını mekân tuttuğu Munzur suyunun ve ziyaret mekânının koruyucusu durumundadır (Köse, 2019a, s. 37; KK. Güneş Aydoğdu)

Ana Fatma, Umay Ana ve su kültürlerinin güçlü bir bağı olduğu anlaşılmaktadır. İnançsal manada güçlü bir ilişki söz konusudur. Bunu en net olarak da kült mekânlarından ve kutsal alanlar üzerinde inşa edilmiş inanışlardan anlamak mümkündür. İran mitolojisindeki Anahita kültürünün de bu bağlamda bazı ortaklıklarından söz etmek mümkündür. Tunceli coğrafyasında tarihsel süreç içerisinde gelip geçmiş bütün kültürlerden izler görmek olasıdır. Farklı kültürlerin gelip harmanlandığına, birtakım pratikler ve inanışlar üzerinden sürdüğüne şahit olmak mümkündür. Bu anlamda Kibele, Anahita, Umay Ana ve Ana Fatma küllerinin Tunceli yöresi inanışlarında yaşamaya devam ettiği görülür (Köse, 2019a, s. 37).

SONUÇ

Anadolu coğrafyasına Türklerin yerleşmesinden itibaren varlığını gösteren, eski Türk inançlarından su kültürünü, Munzur ve Ana Fatma kutsal mekânları üzerinden aydınlatmaya çalıştık. Vardığımız sonuçlar içinde en önemli nokta, kadim zamanlarda Türklerin yaşadıkları coğrafyalarda sürdürdükleri ritüellerin ve inanışların, bazılarının birebir bazılarınınsa yansımalarının Alevi/Kızılbaşlık altında yaşıyor olmasıdır. Bu bağlamda ele aldığımız su kültürü de buna bir örnektir. Anadolu'nun birçok yöresinde de benzer örnekler görmek mümkündür. Tunceli yöresinde su ve su üzerinden anlamlandırılmış kutsal mekânlar, Gök Tanrı/Şamanizm inancının bazı unsurlarının, yöre halk inanışları içerisinde sürdüğünü göstermektedir diyebiliriz. Dolayısıyla, eski

Türklerdeki su kültürünün ve su etrafında yürütülen birtakım pratiklerin ve inanışların, Tunceli yöresindekilerle olan benzerliklerini ortaya koymaya çalıştık.

Milattan önceki binli yıllarda Hunlardan önce görülen, Kök Türk, Uygur dönemleri başta, büyük anlamda XI. asra kadar süren, doğada bazı ruhların bulunduğu inancı, kutsal yer-su inancı, dağ, ağaç, ateş, kaya, obo, atalar ve su kültürleri, saç ve kurban geleneği, yöre kutsal mekânları ve bu mekânlar etrafında icra edilen ritüellerde yaşamaya devam etmektedir. Çalışmamız içerisinde su kültürü bağlamında Munzur ve Ana Fatma mekânlarında görülen diğer kültürlere de temas ettik. Bu anlamda su kültürü yanı sıra, Ana Fatma, eren/evliya kültürü, ateş, dağ, ağaç ve kurban saç geleneğinin bir anlamda kutsal mekân kültürü içerisinde birlikte yer alabildikleri de görülmüştür. Yani bir kutsal mekânın tek bir kültüre ait olmasından ziyade, bir kültürün ana ekseninde, diğer kültürleri de beraberinde barındırdığı ortaya çıkmaktadır.

Munzur'un evliyalanması, kutlu dağ, kutlu ağaç ve kutlu pınarlar motifi, kutsal mekân etrafında ateş/çıra yakmak, kurban ve saç uygulamaları Munzur gözelerindeki eski Türk inançlarının izlerine işaret etmektedir. Yine bu kutsal mekânda Alevi/Kızılbaşlarca önemli olan günlerde çeşitli ritüeller icra edilmesi, ibadet gerçekleştirilmesi, eski Türklerin kutsal mekânlar etrafında icra ettikleri ritüellere ve ibadetlere işaret etmektedir.

Ana Fatma'nın su kültürü ile ilişkilendirilmesi, kadınların, evin, doğumun, bereketin ve doğanın koruyucusu olarak kabul edilmesi, Umay Ana kültürüne işaret etmektedir. Ana Fatma kutsal mekânında, kutsal ağacın olması, çıra ve mum yakılması, suyunun şifa kaynağı görülmesi, kurban ve lokma dağıtılması uygulamaları da eski Türk inanışlarının ve geleneklerinin yansıması olarak görülebilir.

Öte yandan kutsal pınarlarla ve akarsuyla yapılan temasın, eren/evliya ve tanrı ile yapılan temas anlamı taşıdığı da görülmektedir. İnsanlar söz konusu kutsal mekânlara veya akarsulara geldiklerinde, burada su ile kurdukları ilişkiyle "kutsalla" ve tanrı ile iletişim kurarlar ve bu iletişimi gerek doğrudan dua ile gerekse sergiledikleri ritüellerle yaparlar. Bu anlamda suya atfedilen kutsiyet, yaşam içerisindeki önemi yanı sıra, "kutsala" tanrıya ya da kutsal kişilerle olan iletişimi kurma rolü üzerinden de söz konusu olmaktadır. Bu durumu kadim zamanlarda su iyeleri ve tanrı ile ilişki kurma amacıyla yapılan su kültürü ritüelleri ve inancında, aynı zamanda Tunceli yöresi Munzur ve Ana Fatma Kültürleri ve akarsu/su kutsiyeti üzerinde de görmek mümkündür.

Tarihsel süreçle beraber, eski Türk inanışlarının ve kültürünün, İslam'la, eski Anadolu inançlarıyla, Paganizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık gibi diğer birtakım inanışlarla beraber, izlerini Tunceli yöresinde gösterdiği görülmektedir. Yörenin eski çağlardan yakın zamana kadar, farklı halklar için sığınak olması, bu durumun en önemli sebebidir. Yörenin bütün bu çerçeve içerisinde, kendi özgün kimliğini oluşturduğunu söylemek gerekir. Bir bütün içerisinde Alevilik/Kızılbaşlık farklı inançların bakiyesinden ziyade, farklı inançların izlerini de bünyesinde yaşatan özgün bir inançtır demek daha sağlıklı olacaktır. Bu anlamda su kültürünü Munzur ve Ana Fatma başta olmak üzere, yöre kutsal mekânlarında görmek mümkündür.

EXTENDED ABSTRACT

Tunceli is in the eastern Anatolia region, surrounded by Erzincan in the north, Elâziğ in the south and Bingöl in the east. Munzur mountains, Karasu river, Keban dam lake and Bingöl mountains constitute the natural borders of the region. The history of the region has a historical depth of thousands of years. Limited archaeological studies have yielded ruins from the Sumerian, Hittite, Assyrian, Urartu, and Roman periods. In addition, there are traces of life from ancient times in the caves, hollows, and rocky structures in the region. The settlement of Turks in Anatolia has had important effects on the history of the Tunceli region. After the Battle of Manzikert, mass raids begun to make Anatolia a homeland.

Tunceli is an important place in terms of the Alevi/Kizilbash population constituting approximately 90% of the city's population. Except for some Sunni villages in the southern parts of the city, mostly Alevi/Kizilbash culture is dominant in the region. It is possible to find the traces of ancient beliefs in the Alevi/Kizilbash district in the region. We can see the reflections of some cults such as ancestor's cult, hearth cult, mountain, rock, tree, water, and natural beliefs. It is possible to concretely identify the animist element in the Alevi/Kizilbash in the region. Mystical and religious narratives rising around cults are seen. The sanctity of the creatures in nature, natural sacred places and cult areas, the belief that there are some divine spirits in nature occupy an important place in Alevi/Kizilbash and Tunceli regions. In our study, water cult, which are among the beliefs of Tunceli region, was evaluated over the holy places of Munzur and Ana Fatma, and the status of the water cult in the ancient Turkish belief in the historical process was compared with the findings.

One of the natural cults considered sacred by the pre-Islamic Turks is water cult. In the old Turkish religion, mountains, trees, etc. waters were considered alive, as in the beliefs. There was a belief that there was a holy spirit in the water. In general, in the ancient Turks, rivers, springs and lakes were seen as cult places, sacred entities, and there was a belief that each of them was their owners. In the water cult of the pre-Islamic Turks, the waters, the nature that could speak, hear, marry, and have children were thought to be possessions of supreme power. Ancient Turks accepted the edges of lakes, streams and springs as sacred places and performed their religious rituals here. Among the main reasons for the formation of water cult, it can be argued that water has a vital importance for cleaning, human life, agriculture, and animal husbandry.

We know that the ancient Turks generally did not have prayer structures. Turks used some natural places as a place of worship rather than in buildings. Spring and riverbanks are places where certain religious rituals are performed for this purpose. Kam rituals, sacrifices, feast ceremonies, individual and collective prayer practices were performed by the holy water.

The reflections of the existing water cult in the ancient Turkish culture and beliefs and beliefs and practices that are the continuation of it are also visible in Tunceli today. Currently, many fountains, lakes and streams in the region are accepted as sacred places. People go to the water's edge to demand healing in the region, to pray and to perform some prayers at important religious times. Munzur Springs and stream, Ana

Buyer Lake, Hızır Lake, Gola Çetü, Ana Fatma, Haskar Fountain on Mount Düzgün Baba are important rivers, fountains, and lakes in the region. In addition to these places, the fountains of all holy places or spring waters, if any, are considered blessed. Although the reflections of the water cult are seen in the sacred places we have mentioned before and in many places that we have not counted, our work will proceed through the holy places of Munzur and Ana Fatma, both in terms of being known in the region and in the general of Alevi/Kizilbash and because the traces in other places are common with these places.

The source of Munzur water, which is the subject of legends and tales from language to language, is in Ziyaret Village located in Ovacık district, at the foot of the Munzur Mountains. The springs here, expressed as forty pores, are the main source of Munzur water. Munzur Valley, through which Munzur water flows, has the status of a national park. The Munzur springs and the entire stream are considered sacred by the local people and the Alevi / Kizilbash. There are many sacred areas and visiting points on the stream, from the spring point to Tunceli city center. It is one of the main places in the local belief world and culture. The holy place of Munzur Baba is not a sacred place like an entombed saint or a shrine. It is a kind of natural cult area formed around a natural place. It is possible to see the cult of mountain, tree, fire, sacrifice and saints, especially the cult of water on Munzur, and to witness many religious rituals. Munzur appears as a strong center of belief.

In the belief of the Tengrism, there is the idea that every water has a spirit. Holy spirits of water, with the consent of God, can show some supernatural powers and interfere in human life. Based on the belief in question, we can say that Munzur is also a kind of water spirit. We can see that the water cult continues in an Islamic sense, and in this sense, Munzur is a saint. There is no custom in Tunceli Alevis to build a place of worship. Alevis of the region perform their worship in places that are considered sacred. People who were far away from holy places also worshiped in sights or in some people's houses, which were created to represent holy places. Munzur is one of the important places of worship in the region in this sense.

Although Hz. Fatima is a historical personality; she is a woman who has gone beyond this situation and became a cult. It has become a strong religious motif and cult with the name "Ana Fatma" (Mother Fatima) or "Fatma Ana". Ana Fatma represents beauty, cleanliness, honesty, fertility, and the mother. The symbol of the Mother Fatma is the moon in the region. Moon is envisioned as the carrier of the values represented by Ana Fatma and the light of Ana Fatma. The place of the Ana Fatma cult in the region is the holy place of Ana Fatma. This holy place is located on the Ovacık highway, 3 km from Tunceli city center, on the edge of the Munzur river. This place also has a sparkling spring water at the foot of a hill. When the current Ana Fatma cult is examined within the folk beliefs of the Tunceli region, Ana Fatma is more often associated with fertility, home, women, and children. It is possible to see the Ana Fatma cult as a continuation of the "Umay" belief in the ancient Turks. It is seen that today the Umay cult continues around the Fadime Ana / Fatma Ana belief in the areas where the Turks lived. People who come to this visit drink water from the holy spring,

light a kindling/fire, make requests in prayers, distribute bite and supplications, and vow their sacrifices in those who can afford it.

We tried to enlighten the water cult, one of the ancient Turkish beliefs, which has existed since the settlement of the Turks in the Anatolian geography, through the holy places of Munzur and Ana Fatma. The most important point among the conclusions we have reached is that the rituals and beliefs that Turks carried out in the geographies they lived in ancient times, some of them one-to-one and some reflections, live under the Alevi/Kizilbash title. The water cult we deal with in this context is an example to this. It is possible to see similar examples in many regions of Anatolia. We can say that the sacred places in the Tunceli region, made sense of water and water, show that some elements of the Tengrism/Shamanism belief continue within the local folk beliefs. Therefore, we tried to reveal the similarities between the water cult and some practices and beliefs carried out around water in the ancient Turks with those in the Tunceli region.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Altı, A. (2018). Munzur Baba mitolojisi ve tarihsel kaynakları üzerine bir deneme, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VI(12), s. 71-85.
- Ayan, E. (2002). Türk mitolojisinde su kültü ve yada taşı, *Türkler ansiklopedisi* (C. III, s. 622-629). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Aydın, R. (2019). Desimu ve inanç! Rae haq-Kızılbaşlık nedir? S. Halis (Ed.), *Dersim üç dağ* içinde (s. 239-256), İstanbul: Notabene Yayınları.
- Baldick, J. (2010). *Hayvan ve şaman*, İstanbul: Hil Yayın.
- Bars M. E. (2018). Şamanizm'den tasavvufa şamandan sufi/veliye değişim/dönüşümler, *Türkbilig Dergisi*, 36, s. 75-82.
- Baysal, N. (2019). *Türk halk kültüründe su*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk mitolojisi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Çelik, B. D. (2019). *Tunceli yöresi Aleviliğinde ocaklar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Malatya.
- Danık, E. (2006). *Öteki tanrılar Alevi ve Bektaşî mitolojisi*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Deniz, D. (2016). Dersim'de su kutsiyeti, Mizur/Munzur nehri ilişkisi, anlamı ve kapsamı ile baraj/hes projeleri, C. Aksu & S. Erensü & E. Evren (Ed.), *Sudan sebepler Türkiye'de neoliberal su-enerji politikaları ve direnişler* içinde (s. 177-198), İstanbul: İletişim Yayınları,
- Deniz, D. (2014). *Yol/Re: Dersim inanç sembolizmine antropolojik bir yaklaşım*, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Dulkadir, H. (2018), *Dersim'in kutsal mekanları*, İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Eliade, M. (1992), *İmgeler ve simgeler*, (M. A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*, (İ. Birkan, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2003). *Dinler tarihine giriş*, (L. Arslan, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Elpe, E. (2014). Dersim'in arkeolojik tarihçesi, 2. *Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (20-22 Eylül 2013, Tunceli), Tunceli.
- Erbay, H. (Ed.). (2016). *Dede Korkut kitabı han'ım hey*, Ankara: Tobb Yayınları.
- Ergin, M. (2007). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergun, P. (2004). *Türk kültüründe ağaç kültü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Esin, E. (1979). *Türk kosmolojisi (İlk devir üzerine araştırmalar)*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Evliya Çelebi. (2006). *Seyahatname* (C. III.), S. A. Kahraman & Y. Dağlı (Haz.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gezik, E. & Çakmak, H. (2010). *Raa Haqi-Riya Haqi Dersim Aleviliği inanç terimleri sözlüğü*, Ankara: Kalan Yayınları.
- Gökçe, M. (2018). Konargöçer Türk kültürünün kökenleri, M. Gökçe, E. F. Eroğlu (Ed.), *Altaylardan Toroslara konargöçer Türkler* içinde (s. 10-27). Muğla: Muğla Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları,
- Gültekin, A. K. (2007). *Tunceli'de Sünni olmak: Ulusal ve yerel kimlik öğelerinin Tunceli-Pertek'te etnolojik tetkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı, Ankara.
- Gülyüz, B. G. (2019). İslam öncesi Türk kültüründe ateş ve ateşe hükmedenler (maddi kültür izleri ışığında), *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, IX(17), s. 201-223.
- Günay, Ü. & Güngör, H. (2003). *Başlangıçtan günümüze Türklerin dini tarihi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Işık, Y. (2012a). *Bir tutam Tunceli*, Ankara: Tunceli Valiliği Yayınları.

- Işık, Y. (2012b). *Tunceli folkloru*, Tunceli: Tunceli Valiliği Yayınları.
- İbn Falan. (2017). *Seyahatname*, Ramazan Şeşen (Haz.), İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm materyaller ve araştırmalar*, Ankara: TTK Yayınları.
- İnan, A. (1987). Umay İlahesi Hakkında, *makaleler ve incelemeler* (C: I, s. 397-399). Ankara: TTK Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (2011). *Türk milli kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2012), *Türk kültürlü halklarda mitler*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya kamizm Şamanizm*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Kaval, Y. & Koç, A. (2018) Munzur adının kökeni ve Munzur Baba efsanesi'nin sembolik değerler bakımından incelenmesi, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2, s. 41-56.
- Kayabaşı, O. A. (2016). Türk mitolojisinin kutsal dışışı: Umay, *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, 7(22), s. 220-228.
- Koç, A. (2016). *Tunceli ili yer adları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Van.
- Köse, O. (2019a), Munzur örneği üzerinden Tunceli (Dersim) yöresindeki eski Türk inançlarının izleri, *Genç Kalemler Tarih, Düşünce ve Kültür Dergisi*, 6, s. 34-37.
- Köse, O. (2019b). Türk kültüründe dağ ve Düzgün Baba Dağı, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, I(1), s. 13-24.
- Köse, O. (2021). *Tunceli yöresindeki eski Türk inançlarının izleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Muğla.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2014). Türk kültüründe ateş ve ocak iyeleri, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 43, s. 175-190.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Fatma Ana üzerine anlatılan efsaneler, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, III(6), s. 106-115.
- Ocak, A. Y. (2015). *Alevi ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri*, İstanbul: İletişim.
- Oymak, İ. (2010), Anadolu'da su kültürünün izleri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1, s. 35-55.
- Özcan, H. & Peker, İ. (2015). Munzur Baba efsanesi üzerine bir değerlendirme, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, IV(6), s. 54-67.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi I*, Ankara: TTK Yayınları.
- Parlayan, M. (2012). *Tunceli ve çevresinde halk inanışları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Elâzığ.
- Roux, J.P. (2015). *Eski Türk mitolojisi*, (M. Y. Sağlam, Çev.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Roux, J.P. (1994.). *Türklerin ve Moğolların eski dini*, (A. Kazancıgil, Çev.), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Saltık, T. (2012). *Zamanın döngüsünde Dersim*, İstanbul: Fam Yayınları.
- Şayhan, F. (2018). Altay Türklerinin inanmalarındaki su kültürünün mitsel okuması, *Bilig Dergisi*, 87, s. 83-100.
- Şerefhan Bitlisi. (2016). *Şerefname*, (A. Yegin & O. Aslanoğlu, Çev.), Nubihar Yayınları, C: I, İstanbul.
- Şeşen, R. (2017). *İslam coğrafyalarına göre Türkler ve Türk ülkeleri*, İstanbul: Bilge Yayınevi.
- Taş, K. (2014). Osmanlı döneminde Dersim ve Kızılbaşlık, 2. *Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (20-22 Eylül 2013, Tunceli), Tunceli, s. 60-90.
- Taş, K. (2012). *Tunceli (Dersim) çevresindeki aşiretler ve sosyo-kültürel yapıları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Genel Türk Tarihi Bilim Dalı, Ankara.

- Tuncel, M. (2012). Tunceli, *İslam Ansiklopedisi* (C. 41, s. 378-380). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türkyılmaz, A. (2013). İslamiyet öncesi Türklerde su kültü ve günümüze yansımaları, *Bilim ve Kültür Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, s. 83-100.
- Uraz, M. (1994). *Türk mitolojisi*, İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Yinanç, M. H. (1944). *Türkiye tarihi Selçuklular devri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

İnternet Kaynakları

- <http://www.ozgurdersim.com/yazi/ana-fatima-344.htm>, Erişim Tarihi: 13.07.2020.
- http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/kalafat_mistik.pdf, Erişim Tarihi: 11.07.2020.
- <http://yeniyasamgazetesi1.com/isigin-ve-bilgeligin-sembolu-ana-fatma/>, Erişim Tarihi: 13.07.2020.
- <http://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuc-lari-2020-37210>, Erişim Tarihi 16.03.21.

Kaynak Kişiler

- Anık Ağçıhan, Yaş: 82, Tunceli-Pertek, Görüşme Tarihi: 13.10.2019.
- Burhan Öğmen, Yaş: 75, Tunceli-Merkez, Görüşme Tarihi: 14.08.2019.
- Güneş Aydoğdu, Yaş: 80, Tunceli-Merkez, Görüşme Tarihi: 12.10.2019.
- Saniye Dağtaş, Yaş: 47, Pertek-Kacarlar Köyü, Görüşme Tarihi: 12.08.2019.
- Sultan Köse, Yaş: 80, Pertek-Kayabağ Köyü, Görüşme Tarihi: 03.10.2019.
- Yıldız Dağtaş, Yaş: 67, Pertek-Kacarlar Köyü, Görüşme Tarihi: 12.08.2019.
- Zeynel Batar, Yaş:70, Ovacık-Koyungölü Köyü, Görüşme Tarihi:14.08.2019.

ALTKÜLTÜR BAĞLAMINDA TAYYAR AHMET'İN SONSUZ SAYILI GÜNLERİ'Nİ OKUMAK

READING TAYYAR AHMET'İN SONSUZ SAYILI GÜNLERİ IN THE CONTEXT OF SUBCULTURE

Taner TURAN * Öz

* Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut
Ata Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
tanerturan10@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4747-2331
Osmaniye / TÜRKİYE

Yazın ve yazın incelemelerinin her geçen gün farklı bir boyut kazandığını söylemek mümkündür. Bugün bakıldığında yazın ve özellikle dilbilim alanına ait olan kavramlar pek çok farklı alana ait yöntemlerin geliştirilmesi için kullanılmaktadır. Şüphesiz bu durum, dilbilim kavramlarının sahip olduğu evrensel boyuttan kaynaklanır. Özellikle yapısal dilbilim aracılığıyla bu alanın kavramları, pek çok disiplin tarafından alıntılanmış ve dönüştürülmüştür. Yazını da bu bağlamda ele almak mümkündür. Malzemesi dil olan yazının dilbilim kavramlarıyla ilişkilendirilebileceği de oldukça açıktır. Bu çalışmanın nesnesi olan Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri isimli parça da bu kavramlar ışığında ele alınıp sorgulanabilir. Çünkü bir şarkı da her şeyden önce bir söylemdir. Bu yüzden bir şarkı, bir söylem olarak ele alınıp özellikle metinlerarasılık, göstergebilim ve dilbilim kavramları aracılığıyla çözümlenebilir. Bu çalışmanın amacı da bir söylem olarak bir şarkının bu bağlamda çözümlenebileceğini kanıtlamaktır. Buna ek olarak bu şarkının izleksel olarak anlamlandırılması için alt-kültüre de başvurmak gerekir. Çünkü Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri, kurgusal bir kişi olan Tayyar Ahmet'in tiplleşme sürecini anlatır. Bu çalışma da yukarıda sayılan alanların kavramlarını alıntılayarak alt-kültür bağlamında bir şarkının bir söylem olarak çözümlenmesidir.

Anahtar Kelimeler

Dilbilim, göstergebilim, alt-kültür,
alt-kültürbirim, söylem

Keywords

Linguistic, semiotic, subculture,
subcultureme, discourse

Abstract

It is possible to say that literature and literature reviews gain a different dimension every day. Today, concepts belonging to the field of literature and especially linguistics are used to develop methods belonging to many different fields. Undoubtedly, this situation arises from the universal dimension of linguistic concepts. Especially through structural linguistics, the concepts of this field have been quoted and transformed by many disciplines. It is possible to consider the literature in this context. It is also quite clear that writing, the material of which is language, can be associated with linguistic concepts. However, the song named Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri, which is the object of this study, can also be discussed and questioned in the light of these concepts. Because a song is first and foremost a discourse. Therefore, a song can be treated as a discourse and analyzed through the concepts of intertextuality, semiotics, and linguistics. The purpose of this study is to prove that a song as a discourse can be analyzed in this context. In addition to this, it is necessary to refer to sub-culture to make sense of this song thematically. Because Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri tells the typification process of a fictional person, Tayyar Ahmet. This study is the analysis of a song as a discourse in the context of sub-culture by quoting the concepts of the above-mentioned fields.

Başvuru/Submitted: 10/11/2021

Kabul/Accepted: 17/06/2022

GİRİŞ

Postmodern anlatılar, sahip oldukları çoksesli yapı doğrultusunda alt-kültürü edebiyata dâhil etmiştir. Bu noktada ilk olarak Yeraltı yazını anmak gerekir, ancak şu soru sorulabilir: “Alt-kültür ve altkültüre dair unsurlar Yeraltı yazınından önce yazına dâhil edilmemiş midir?” Bu sorunun cevabı oldukça açıktır ve ilk olarak akla Marquis de Sade ve onun anlatılarına benzer birtakım anlatılar gelir. Marquis de Sade’a ilk olarak göndermede bulunulmasının nedeni Türkçeye de aktarılan *Yatak Odasında Felsefe* isimli eseridir. Adı anılan bu anlatı, pek çok yazın araştırmacısı tarafından Yeraltı yazının bir parçası, hatta başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki bu çalışmanın amacı Yeraltı yazını tartışmak değildir¹. Önemli olan alt-kültürün yazına, bu çalışma doğrultusunda ise müziğe yansımaları, müzik dâhilinde yeniden yazılmasıdır. Yine de bütün bunların postmodern anlatılar dâhilinde ele alınmasının nedeni üzerinde düşünmek gerekir.

Postmodern anlatılar ve bunun bir yansıması olarak postmodern teori bağlamında, Bahtin’in görüşlerinden hareket eden Kristeva’nın metinlerarasılığı yazının temel unsuru haline getirmesi ve Gerard Genette’in yine metinlerarasılığı özellikle *Palimpsests*² adlı çalışmasıyla kavramsal bir çerçeveye oturtması oldukça önemlidir. Özellikle söylem alanı üzerinde yaptığı çalışmalar aracılığıyla söylemi ve sözceyi sorunsal haline getiren Bahtin’in diyaloji kavramı çoksesliliği beraberinde getirmektedir. Ona göre her konuşucu/yazar bir noktada cevap veren konumundadır. Bahtin, biraz da ironik bir biçimde bunu dile getirir: “Kimse ilk konuşan, evrenin ezeli sessizliğini ilk bozan kişi değildir” (Bahtin, 2016 s. 74). Böylelikle Bahtin, “söylem” kavramının devingenliğini de vurgulamış olur. Bu yüzden ona göre her sözce toplumsal ve tarihsel bir bağlamda köklenmiştir. Bu bağlamda her söylem, başka söylemlerle ilişki içerisindedir. “Her söylem, her sözcük onu belirleyen bir başka söylemi kapsar; içerisinde başka sözcükleri barındırmayan sözce tasarlamak olanaksızdır” (Aktulum, 2014, s. 25). Böylece yapıt çoksesli ve çokbiçemli bir hale gelir. Ancak bu noktada biçem kavramının hangi bağlamda ele alındığını açıklamak yerinde olur.

Biçem, sözbilimle birlikte ele alınır. Çünkü Burke’in de belirttiği gibi klasik sözbilim ve poetika olmadan bugünkü biçembilimi kavramak mümkün değildir (2014, s. 11). Ek olarak çağdaş biçembilimin “yazınsal dilbilim” olarak ifade edildiğini de belirtmek gerekir (Gibbons ve Whiteley, 2018, s. 3). Genel hatlarıyla biçem kavramını şu şekilde tanımlamak mümkündür: “Biçem, dilin belirli bir bağlamda, belirli bir kişi tarafından, belirli bir amaç için vb. nasıl kullanıldığını ifade eder” (Leech ve Short, 2007, s. 9). Bu tanımlama doğrudan Saussure’e ve onun dil/söz kavram çiftine gönderimde

¹ Yeraltı yazını hakkında bilgi için bkz: Turan, T., Gökşen, C. (2021). Şebnem İşigüzel’in Çöplük romanında yeraltı edebiyatının izleri. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20 (4), 2165-2186.

² Genette, “palimpsest”i analogik bir bakış açısıyla, kendi düşüncesini somutlaştırmak için bir metafor olarak kullanır. Genette’e göre metinsel ilişkiler alanında nesnenin ikiyüzlülüğü, eski palimpsest analogisiyle temsil edilebilir. Aynı parşömen üzerinde, bir metin bir başkasının üstüne getirilebilir ki bu metin üzerinde pek gizlenmez, ama içinden geçmesine izin verilerek onun gösterilmesini sağlar. Bu yüzden Öykünme ve yansılama” yazını bir parşömen olarak gösteren Genette için oldukça önemlidir (Genette 1997, s. 398-399).

bulunur. O halde biçem ve buna bağlı olarak biçembilim yazınsal bir düzlemde “söz”e odaklanır. Çünkü “söz toplumsal hiçbir şey içermez; sözün tüm gerçekleşmeleri bireysel ve anlıktır” (Saussure, 1985, s. 23). “Söz”ün bireysel ve anlık oluşu yaratıcılığı ve bunun beraberinde biçemin söz düzleminde şekillendirildiğini de ifade eder. Bunların yanı sıra biçem “tipolojik ya da tarihsel düzlemde bir yapıtı belirleyen biçimsel özellikler toplamıdır” (Aktulum, 2020, s. 209). Söz bağlamında biçemlerin bir araya getirilerek söylemin oluşturulması ise yapıtı, tipolojik ya da tarihsel bir düzlemde belirler ve kimi zaman onu çokbiçemli bir hale getirir.

Çokbiçemli/çoksesli yapıt şüphesiz karnaval kavramını da beraberinde getirir. Bahtin tarafından kavramlaştırılan “karnaval” kavramı çoksesli/çokbiçemli anlatıların anlaşılmasında büyük rol oynar. Çünkü çokseslilik/çokbiçemlilik, kültürel ayrımları ortadan kaldırır ve bunun sonucunda alt-kültür ve üst-kültürün anlam alanları bir araya gelir, bütünleşir. Bunu Roland Barthes’ın M. Jourdain’den alıntılıdığı çifte denklemle de ifade etmek mümkündür: “Şiir=Düzyazı+a+b+c” (Barthes, 2016a, s. 38). Bu çalışma sınırları içerisinde ise bu denklemi şu şekilde yeniden yazmak mümkündür: “Şarkı=Şiir+Düzyazı+a+b+c”. Böylelikle bir şarkı, şiir ve düzyazıdan nicelik olarak ayrılır, ancak ondan izler taşır. Bu da onun bir söylem olduğunu açıkça gösterir ki bütün bunların bir araya gelmesi bir şarkıyı çoksesli ve hatta metinlerarası/göstergelerarası bir boyuta taşır. Böylelikle anlatı, bu bağlamda ele alındığında alt-kültürü de kendi anlam evrenine dâhil eder, göstergeleştirir ve anlatının anlamlandırılması sürecini doğrudan etkiler ki üçüncü yeni olarak da adlandırılan “Büyük Ev Ablukada” isimli grubun “anlatsal” parçası olan *Tayyar Ahmet’in Sonsuz Sayılı Günleri*’ni bu bağlamda ele almak mümkündür.

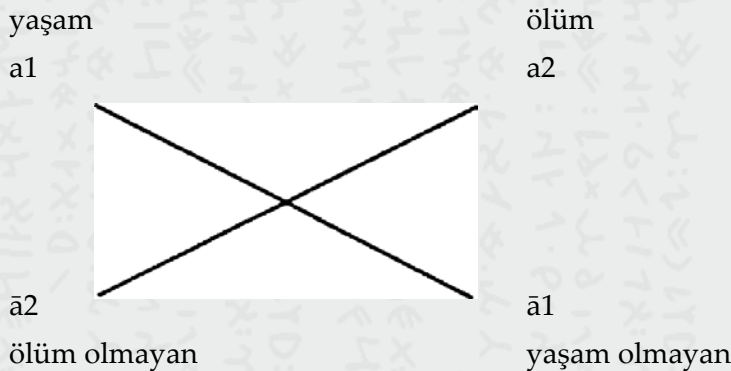
MÜZİKTE SÖYLEME: TAYYAR AHMET’İN SONSUZ SAYILI GÜNLERİ’NDE ÖTEKİ’NİN İNŞASI

Büyük Ev Abluka’da grubunun 2012 yılında çıkan *Full Faça* albümünün belki de en çok bilinen şarkısı olan *Tayyar Ahmet’in Sonsuz Sayılı Günleri*, bir söylem olarak alt-kültür bağlamında incelenebilir. Bu bağlamda parçayı alımlamak ve anlamlandırmak için kesitlere ayırmak yerinde olur ve bu kesitler, çalışmanın devamında okumabirimi kavramıyla belirtilecektir. Çünkü Barthes’ın da belirttiği gibi “anlatının genel dili, kuşkusuz söylem dilbilimine sunulan dillerden biridir ve sonuç olarak işlevdeşlik varsayımına uyar. Yapı açısından, altı tümceye benzer ama, bir tümceler toplamına indirgenemez” (Barthes, 2016b, s. 105). Bu yüzden de kesitler, okumabirimi olarak kolaylıkla adlandırılabilir.

İlk okumabiriminde yer alan “Çaldı saat kaç ölmedi/Kaldı ağrısı başında/O an Tayyar bizi sevmedi/E acık haklı esasında” okumabirimini öncelikle anlatsallık düzleminde, biçembilimsel bir anlayış doğrultusunda ele almak gerekir. Anlatsallık düzleminde bakıldığında Tanzimat yazınından³ bu yana kullanılan çapraz uyağın burada da kullanıldığı görülmektedir ki parçanın anlatsı da burada başlamaktadır. Bunun yanı sıra “-dı” görülen geçmiş zaman ekinin düzenli bir şekilde tekrar edilmesinin ritmi

³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Turan, T. (2018). *1880-1895 yılları arasında yayımlanmış şiir kitapları üzerine bir inceleme*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

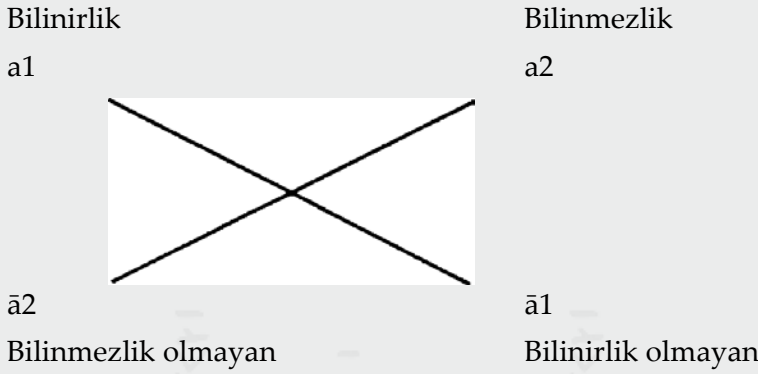
sağladığı da söylenebilir. Ancak bu tespitler bir kenara bırakıldığında ve kesit gösteren düzleminde değil gösterilen düzleminde alımlanmaya çalışıldığında alt-kültüre dair göstergelerle karşılaşılır. Ele alınan ilk okumabiriminde zaman kavramı, tam olarak belli edilmemekle beraber dizisel düzlemde seçilen dilsel göstergeler alt-kültürü incelemektedir. Saatin çalması, baş ağrısı, Tayyar'ın kimseyi sevmemesi ve belki de en önemlisi haklı olması, bir bütünce olarak ele alınan parça dâhilinde anlamlı hale gelir. Bütün bunların yanında Tayyar Ahmet'in döngüsü ölümle bütünleşir. “Çaldı saat kaç ölmedi” anlatımı bunu açıkça gösterir. Tayyar Ahmet yeni bir güne uyanmaz, yeni bir ölüme uyanır ki bu bağlamda parçaya ismini de veren Tayyar Ahmet, ötekinin anlatımı, tipleştirilmesidir. Burada ötekini toplumun dışına itilmiş, yabancılaşmış bir kişi olarak ele almak mümkündür. Bu parça da onun bir anlatısıdır ki Türk şiiri bağlamında düşünüldüğünde Orhan Veli'nin meşhur *Kitabe-i Seng-i Mezar* şiiri ve onun “Yazık oldu Süleyman Efendi'ye” (Kanık, 2014, s. 45) dizesi belleklerde belirir. O halde Tayyar Ahmet'in alımlanması açısından Süleyman Efendi'ye de değinmek yerinde olur. Çünkü Tayyar Ahmet de tıpkı Süleyman Efendi gibi “öteki”dir. Bu bağlamda “öteki”, alt-kültürü beraberinde getirir. Dick Hebdige'in Türkçeye de aktarılan *Alt-kültür Tarzın Anlamı* isimli çalışması bu bakımdan önemlidir. Hebdige bu çalışmasında alt-kültürü ele alıp tanımlamaya çalışırken öteki kavramı üzerinden hareket eder, onların yaşayışlarını ele alır: “teddy boylar, modlar, rockçılar, dazlaklar ve punklar gibi bazen sepetlenen, bazen resmen suçlanan, bazen de azizleştirilen; zaman zaman toplu düzene tehdit, zaman zaman da zararsız soytarılar olarak görülen insanlar...” (2004, s. 10). Tayyar Ahmet'in de bir alt-kültür kişisi olarak alımlanması Hebdige'in bu tespitleriyle bağdaştırılabilir. Parçanın daha sonraki okumabirimlerinde de açıkça görülebileceği gibi Tayyar Ahmet de kimi zaman “sepetlenen” bir tiptir. Ancak Tayyar Ahmet burada alt-kültür değerlerinin bir sürdürücüsü olarak da konumlandırılır ki bu çalışma bağlamında yer alan göstergeler bu yüzden alt-kültürbirim olarak adlandırılmıştır. Bu tespitlerden hareketle Tayyar Ahmet'in ilk okumabiriminde yer alan anlatısını alt-kültüre bir giriş olarak kabul etmek mümkündür. Bütün bu anlamsal düzlem, göstergebilimsel dörtgen aracılığıyla ifade edilebilir:



Bu dörtgenden hareketle Tayyar Ahmet anlamlandırılmaya çalışıldığında onun yaşamının düzdeğişmeceli bir anlatımla süregelen bir ölüm sürecine girdiğini düşünmek mümkündür. “Çaldı saat kaç ölmedi” ile yaşam çelişkinlik ekseninde yaşam olmayana gönderimde bulunur. Yaşam olmayan ise bütünlüyim ekseninde ölümle bütünlenir. Bu da ötekinin anlatımının daha çok metaforik bir düzlemde kullanılmış “ölüm” izleği ile

anlatıldığını açıkça gösterir. Bir gösterge olarak ölüm ise burada ötekiyi anlamlandırır, âdeta ölüm Tayyar Ahmet'in gösterileni olur.

Parçanın ikinci okumabiriminde ise yine aynı uyak düzeninin kullanıldığı görülür: “*Tophane’de bir evde/Uyandı Tayyar Ahmet/Yanında meçhul abla/ Garabet mi garabet*” Bu okumabirimiyle birlikte Tayyar Ahmet’in yaşam dünyası açık bir biçimde yazınsallaştırılır. Bu yazınsallaştırma doğrultusunda somut gönderge olarak Tophane, bir alt-kültür uzamı olarak gösterilir, alt-kültüre ait bir uzam olarak göstergeleştirilir. Bu göstergeleştirme sürecinde Tayyar Ahmet, “*yanında meçhul bir abla*” ile uyanır. Meçhul abla göstergesi şüphesiz bilinmezliği de beraberinde getirir ve Tayyar Ahmet’in yaşayışını ifade eder. Bu anlamlandırma biçimbirimsel öncelemelerle de ısrarla desteklenir. “-de” bulunma ekinin yinelenmesi Tayyar Ahmet’in alt-kültür dâhilindeki yaşayışının yazınsallaştırılması bakımından oldukça önemlidir. Bunu da şu şekilde göstermek mümkündür:



Birer göstergebirim olarak Bilinirlik/Bilinmezlik ilişkisinin karşılıklı ekseninde seçilmesinin sebebi Tayyar Ahmet isimli kurgusal kişinin yaşamına bir giriştir. İlk okumabiriminde görülen öteki olma hissiyatı, bu okumabiriminde yerini bilinmezliğe bırakır. Bir arayış içerisinde olan Tayyar Ahmet, bilinirlikten bilinmezliğe doğru gider. Böylelikle okumabiriminde yer alan “meçhul abla”, “Tophane’de bir evde” gibi göstergelerle bilinmezlik bağlamında anlamlı hale gelir.

Diğer bir okumabirimine bakıldığında Tayyar Ahmet’in ötekiliği, yabancılaşma dâhilinde anlaşılabilir: “*Dayadı ağzını musluğa/Yabancıyım buraya bu kusmuğa/Dedi kuyuya düşmüş it gibi/Telaşlı aptal bitkinim/Ama yine gelir beni bulur kafa/Moruk yok böyle bi’ sinema*”. İlk olarak bu okumabiriminin alt-kültür bağlamında nasıl okunabileceğini tespit etmek gerekir. Tayyar Ahmet’in ağzını musluğa dayayarak su içmesi ve “kusmuğa” yabancı olması şüphesiz alt-kültüre doğrudan bir göndermedir. Burada “yabancı” sözlükbiriminin göstergeleştirilerek kullanılmış olduğunu belirtmek yerinde olur. “Yabancı”, burada dizisel düzlemde kusmuk sözlükbirimiyle gösterilir. Kusmuk, ötekinin/yabancıнын ve bu çalışma dâhilinde alt-kültüre ait bir alt-kültürbirim olarak görülür. Alt-kültürbirim olarak nitelendirilmesinin sebebi *Tayyar Ahmet’in Sonsuz Sayılı Günleri*’nde karşılaşılan pek çok alt-kültür göstergelerinin Türk yazını içerisinde yerini almasıdır. Bu bağlamda Hakan Günday, Şebnem İşigüzel, Altay Öktem, Cumhuriyet Orancı, Ayça Seren Ural gibi yazarların anlatılarına bakılabilir. Son olarak bu okumabirimine biçimbirimsel düzlemde bakıldığında “konuşma dili”nin de

yazınsallaştırıldığını görmek mümkündür. “bi’ sinema” göstergesinde yer alan “bi’”, “bir” sözlükbirimini karşılar. Bu noktada standart dilden bir sapma söz konusudur ve bu sapma sesbilimsel bir sapmadır. Bu da konuşma dilinin yazınsallaştırılmasını ve alt-kültürün parçaya dâhil edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

“Çıktı hatunu uyandırmadan/Şekilli otomat yandı basmadan” okumabirimi biçembilimsel bir bağlamda ele alındığına yine çok sayıda alt-kültüre dair göstergeyle karşılaşılır. “Kadın”ın yerine “hatun” sözlükbiriminin ve “şekilli otomat” göstergesinin kullanılması sözceleme öznesinin alt-kültürü alımlayıp yazınsallaştırmaya çalıştığını açıkça göstermektedir. Bu okumabirimi hemen şu okumabirimine bağlanarak da anlamsal bir bütünlük sağlanır: “Bak bu asansör Türk (Türk, Türk, Türk, Türk)/Bak bu asansör Türk (Türk, Türk, Türk, Türk)/Dura bas kalalım arada derede arada/Dura bas kalalım arada derede arada/Bak bu asansör Türk. Bu okumabiriminde asansör ve Türk göstergelerini alt-kültürbirim olarak okumak ve anlamlandırmak mümkündür. Asansör burada metaforik bir anlamda arada kalmışlığı, alt-kültür ve üst-kültür arasındaki imkânsız geçişi imler. “Türk” ise bütün bir alt-kültürü içerisinde barındırarak asansör alt-kültürbirimiyle beraber göstergeleşir. Barthes’ın belirttiği gibi “gösterge ancak bir başka göstergenin yüzüne açılan bir çatlaktır” (Barthes, 2016, s. 59) ve bu çatlak Türk ve asansör alt-kültürbirimleri arasındadır. Aktarmaya çalışılan bütün bu içerik düzlemi “dura bas kalalım arada derede arada” okumabirimiyle somutlaştırılır. Bu bağlamda özellikle ikinci okumabiriminin anlam evrenini anlamak için oluşturulan göstergebilimsel dörtgen de daha anlamlı hale gelir. Çünkü alt-kültür bir bakımdan arada kalmışlığı ve hatta arada bırakılmış hissine gönderimde bulunur. Bilinmezlik, arada kalmışlıkla bir bütün oluşturur. Bu da “asansör” alt-kültürbirimi bağlamında, “dura bas kalalım” sözcüğüyle açıkça ifade edilir ve bu okumabirimi sürekli olarak yinelenerek alımlayıcı uyarılır. Bu uyarı “bak bu dolma normal” okumabiriminin yinelenmesiyle beraber pekiştirilir. Dizisel düzlemde “asansör”, “Türk” ve “dolma” göstergelerinin bir arada kullanılmasının nedeni açıktır. Adeta bilinç akışında olduğu gibi bütün bu göstergeler, alt-kültürbirim olarak ele alınabilecek bir doğrultuda dizimsel bir düzlemde bir araya gelerek dizisel düzlemde göstergeleşir. Bu yüzden “bak bu dolma normal” okumabirimi yinelenir ve “Rakı ver masaya Mualla/Yağ gibiymiş mübarek” okumabirimiyle birlikte anlamı genişletilir. Bir özel isim olarak Mualla’nın seçilmesi ve “Rakı” sözlükbiriminin yağ gibi olarak nitelendirilmesi de alt-kültüre doğrudan bir göndermedir.

Yukarıda ele alınan okumabirimleri en nihayetinde “Göremez bilemez bu masa/Nerede durduğunu/Apartman boşluğuna/Bir aile kurduğunu” okumabirimine bağlanır ki bu noktada Tayyar Ahmet’in *Sonsuz Sayılı Günleri*’nin bir anlatı olduğu kolaylıkla anlaşılır. Bu okumabirimine biçembilimsel bir düzlemde bakıldığında ilk olarak “-mez” yani geniş zamanın olumsuzu ekinin yineleniği görülmektedir. Bu ekin yinelenmesi şüphesiz dizimsel düzlemde bir belirsizliği beraberinde getirir ki “masa” göstergesi ve buna bağlı olarak bu göstergenin “nerede durduğunu”n bilinmemesi bu belirsizliği pekiştirir. Yine bu belirsizlik “Apartman boşluğu”nun bir gösterge olarak kullanılması ve bir anlamla kuşatılmasıyla beraber dizimsel düzlemde bütünlük oluşturur. Ancak bu okumabiriminin alt-kültüre dair ifade ettikleri dizisel düzlemde anlaşılır. Bu

noktada dizimsel düzlemde masa ve apartman boşluğu göstergeleri birbirlerini bütünler. Bu bütünleşmiş bir alt-kültür anlatısı çerçevesinde gerçekleşir ki yine *“Bak bu asansör Türk/Bak bu asansör Türk/Dura bas kalalım arada derede arada/Dura bas kalalım arada derede arada* okumabirimiyle desteklenir. Ancak yinelenen bu okumabirimi *“inicem ben burda”* sözcüğüyle sonlandırılır. Burada konuşma dilinin parçaya nasıl aktarıldığı çok açık bir biçimde görülebilir. Ancak *“inmek”* bir sözlükbiriminden çok bu noktada farklı bir anlamla kuşanır. Çünkü arada kalmışlık, yine arada kalmayı beraberinde getirir. Bu bağlamda *“inmek”* derin yapıda arada kalmışlığı ve hatta alt-kültürü önceler.

Alt-kültürün öncelenmesiyle beraber yine birtakım somut göndergelerden hareket edildiği görülür ve şu okumabirimini ele almak gerekir: *“Vurdu yola Tayyar Ahmet, Kırdı dümeni Beyoğlu’na/Tekimiz bok hepimiz çok diyel/Selam verdi elin oğluna.”* Bu kesitte dilin argoya da yaslanarak alt-kültürbirimleri ifade ettiğini kolaylıkla görmek mümkündür: *“Vurdu yola”, “Kırdı dümeni”* ve *“Tekimiz bok”*. Benveniste’in de belirttiği gibi dil, gerçekliği yeni bir düzlemde tekrar yaratır ve buna dayanarak *“sözcelem bireyin dili söyleme dönüştürmesini gerektirir”* (1995, s. 140). Bu görüşten hareketle söylenebilir ki dil, mimetik etki yaratmak adına bu kullanımları dile/parçaya dâhil eder. Biçimbirimsel öncelermeler ise anlamın pekiştirilmesinde, özellikle dizisel düzlemde önemli rol oynar. *“Tekimiz”* ve *“hepimiz”* birimlerinde görülen birinci çoğul kişi iyelik eki bunun açık göstergesidir. Ancak bir kavram olarak da ele alınabilecek *“biz”, “sen”* e doğru evrilir. Bu da *“oğluna”* göstergesinde yer alan yönelme hal ekiyle gerçekleştirilir. Dil yadırgatımı sağlanmış olur, böylelikle dizisel düzlemde *“öteki”* nin anlatısı inşa edilmiştir ki bu okumabirimi hemen şu okumabirimine bağlanır: *“Yolda burda bi’ yerde/Aklı rakıda ciğerde/Cuma günü içmez ama/Daha ilerde illallah”*. Burada yer alan pek çok göstergeyi de alt-kültürbirim olarak ele almak mümkündür: *yolda, burda, bi yerde, rakıda, ciğerde*. Yolda, burda, bi yerde alt-kültürbirimleri dizisel düzlemde bir belirsizliği, ötekiliği ifade eder. *“Rakıda”* ve *“ciğerde”* ise *“Cuma günü”* ile dizisel düzlemde bir karşıtlık oluşturur. Bu karşıtlık, *“Daha ilerde illallah”* sözcüğüyle göstergeleştirilir. Anlamlandırmak amacıyla söylenebilir ki bütün bu alt-kültürbirim olarak ele alınan göstergelerin -Saussure’ün *“söz”* kavramından da yararlanarak- alt-kültürün yazınsallaştırılmasında rol oynadığı söylenebilir.

Son olarak bütün bu okumabirimleri tek bir okumabiriminin yinelenmesiyle anlamsal döngüyü tamamlanır: *“Dön evine Tayyar karın bekler/Niye diye sormaz/Hazır yemekler”*. Alıntılanan bu okumabiriminin yinelenmesi Tayyar Ahmet olarak yazınsallaştırılan kurgusal kişinin tipleşmesine neden olur. Nitekim bu okumabiriminin ardından gelen *“Ye yemeği bak televizyona”* sözcüsünün yinelenmesiyle anlam genişletilir. Burada dizisel düzlemde seçilen *“yemek”* ve *“televizyon”* göstergeleri dikkati çeker. Çünkü bu göstergeler, sıradan insanın dünyasının alımlanmasına olanak sağlar, tipleşmenin önünü açar. Tipleşme aracılığıyla Tayyar Ahmet, tıpkı Orhan Veli’nin Süleyman Efendi’si gibi *“herkes”* e doğrudan bir gönderimde bulunur. Bu gönderim en nihayetinde bir sosyal eleştiriyi, alt-kültür bağlamında dile getirir. Tayyar Ahmet’in yaşayışı, evine dönmesi ve evinde hazır yemeklerle karşılaşması bu şekilde düşünülebilir. Çünkü bir alt-kültür tipinin kurgulandığı bu parçada anti-sosyal hayat, eleştirel bir boyutta ele alınmış ve kendi normları dışarısına çıkan bir alt-kültür tipinin

yine kendi normları içerisine hapsolması yazınsallaştırılmıştır. Bununla beraber yanmetinsel bir unsur olarak ele alınabilecek parçanın adı olan *Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri* de bu görüşü desteklemektedir. Özellikle "sonsuz sayılı günleri" anlatımı parçanın tamamında yer alan karşıtlığı açıkça vurgular. "Sonsuz sayılı" olması tipeleştirilen Tayyar Ahmet'in içinde bulunduğu çıkmazı ve ötekiliğini ifade eder. Alıntılanan bu okumabiriminin de müziğin ritmi düşürülerek tekrar edilmesi bunu destekler. Tayyar Ahmet'in bu durumu Büyük Ev Ablukada konserlerinin pek çoğunda defalarca yeniden yazılır. Youtube üzerinden ulaşılabilen kayıtlardan biri olan, "Görüntülü Radyo Eksan Falan Filanı 2011" başlıklı gönderide yer alan ve grubun solistlerinden olan Canavar Banavar tarafından söylenen şu sözce dikkati çeker: "*Tayyar, herhangi bir Tayyar değil, Tayyar Ahmet.*" Aslında bu şekilde Tayyar Ahmet'in bir tipe dönüştüğü söylenebilir. Spotify üzerinden ulaşılan 2017 tarihli *Ay Şuram Hâlâ Ağrıyor* isimli albümde yer alan *Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri*'nde ise grubun solisti Canavar Banavar tarafından şunlar söylenir: "*Tayyar Ahmet hepimizden biri, hepimizden biri, Tayyar Ahmet, Tayyar'ın oğlu, hepimizden biri*". Bu söylenenlerin tamamı bir "öteki" olan Tayyar Ahmet'in alt-kültür dâhilinde tipeleştirilmesini ifade eder. Bütün bu değerlendirmelere parçanın son okumabirimi destek olur: "*Kuyuya düşmüş it gibi/Telaşlı aptal bitkinim/Ama yine gelir beni bulur bu kafa/Moruk yok böyle bi' sinema*". Figüratif dil kullanımlarının da görüldüğü bu okumabirimi, ötekinin "sonsuz sayılı günleri"ni açıkça göstergeleştirir. Çünkü öncelenen biçimbirimler ve tekrar eden geniş zaman eki, özellikle dizisel düzlemde bu belirsizliğin süregelen olduğunun ifadesidir.

SONUÇ

Her söylem, farklı söylem alanlarından yararlanır ve böylelikle onlarla bir bütün oluşturur. Bu noktada söylem, yalnızca izleksel olarak diğer söylemlerle bağ kurmakla kalmaz, biçimsel olarak da onlarla bağ kurar. Bu bakış açısıyla moda, müzik, mimarî, sinema, yazın, arkeoloji, vb. pek çok alan bir söylem olarak ele alınıp bu bağlamda bir inceleme nesnesi hâline getirilebilir. Nitekim bu çalışmada bu görüşten hareketle *Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri* isimli parça ele alınmış ve onun yazınsallığını sorgulanmıştır.

Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri'nin yazınsallığı, gösteren düzleminde kullanılan dilsel biçimlerden, söylemsellik düzleminde ise kullanılan izlekten kaynaklanır. Gösteren düzleminde bu parça, sokak dilini, argoyu alıntılar ve yazınsallaştırır. Bu bağlamda biçim, içeriği taklit eder. Böylelikle gösterge bir bütün haline getirilir, gösteren ve gösterilenin birbirlerini belirli yönlerden desteklediğini bir kez daha ortaya koyar. Bunun yanı sıra bu şarkı, Türk yazınının tipeştirmesine koşut bir biçimde ilerler. Özellikle Tanzimat yazınında görülen alafranga züppe tipi, yıllar içerisinde yerini başka tiplerin anlatılarına bırakır. Tayyar Ahmet ise böyle bir tipin alt-kültür sınırları içerisindeki temsilcisidir. Bu yüzden şarkıda yer alan pek çok gösterge, bir bütün olan alt-kültürün alt-kültürbirimlerini ifade eder. Böylece şarkı çok katmanlı bir yapıya sahip olarak çoksesli/çokbiçimli bir söyleme dönüşür. Bu dönüşümün izleri hem biçimbilimsel hem de göstergebilimsel bir düzlemde rahatlıkla sürülebilir. Çünkü her bir okumabirimi, biçim açısından kendi içerisinde bir bütündür, dil bu şekilde

kurgulanmıştır ve sonrasında bütün okumabirimlerine bağlanarak anlamsal bir bütünlük kazanmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

In the context of postmodern narratives and postmodern theory as a reflection of this, it is very important that Kristeva makes intertextuality the basic element of literature, based on Bakhtin's views, and that Gerard Genette places intertextuality in a conceptual framework, especially with Palimpsests. Bakhtin's understanding of dialogue, which problematizes discourse and utterance, especially with his works in the field of discourse, brings polyphony with it. In this context, Bakhtin also emphasizes the dynamism of the concept of "discourse". According to him, every discourse is rooted in a social and historical context. In addition, each discourse is in relation to other discourses. Thus, the work becomes polyphonic. However, it should be noted in which context the concept of style is handled within the limits of the study.

Style is considered together with rhetoric. Because the basis of contemporary stylistic is rhetoric. In general terms, it is possible to define the concept of style as follows: Style is the use of language by a certain person in a certain context. This definition refers to Saussure and his language/parole concept pair. Style and, accordingly, stylistics focus on "parole" in the literary plane. The individuality and momentary nature of "parole" also shows creativity and with it, the style is shaped at the verbal level. The creation of the discourse by bringing the styles together in the context of speech determines the work on a typological or historical plane and sometimes makes it polyphonic. Polyphony eliminates cultural distinctions, and as a result, the meaning areas of subculture and superior culture come together and become integrated. This clearly shows that it is a discourse, and the combination of all these carries a song to a polyphonic and even intertextual/intersemiotic dimension. Thus, when the narrative is considered in this context, it also includes the subculture in its own meaning universe, making it a signifier and directly affects the meaning-making process of the narrative.

It is possible to evaluate Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri, which is the "narrative" song of the group called "Büyük Ev Ablukada", in this context. Discourse connects with other discourses not only thematically but also stylistically. From this point of view, fashion, music, architecture, cinema, literature, archeology etc. many fields can be considered as a discourse and made an object of study in this context. As a matter of fact, in this study, the song "Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri" was discussed and its literariness was questioned. The literary work of "Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri" stems from the linguistic forms used in the expression plane and the theme used in the content plane. On the expression plane, this song quotes street language, slang and incorporates it into the writing field. In this context, form imitates content. While the use of slang and street language is the signifier of the song, the use of sub-culture signs and their semantic deviation becomes the signified of "Tayyar Ahmet'in Sonsuz Sayılı Günleri". Thus, Tayyar Ahmet was typified, and the song became a narrative.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muafır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Aktulum, K. (2014). *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Kanguru Yay.
- Aktulum, K. (2020). *Moda ve metinlerarasılık Alexander Mcqueen ve üstgiysisellik*. Konya: Çizgi Kitabevi Yay.
- Bahtin, M. (2016). *Söylem türleri ve başka yazılar* (O. N. Çiftçi, Çev.). İstanbul: Metis Yay.
- Barthes, R. (2016a). *Yazının sıfır derecesi-yeni eleştirel denemeler* (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Barthes, R. (2016b). *Göstergebilimsel serüven* (M. Rifat-S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Benveniste, E. (1995). *Genel dilbilim sorunları* (E. Öztokat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Burke, M. (2014). Rhetoric and poetics the classical heritage of stylistics. M. Burke (ed.), *The routledge handbook of stylistics*. Londra: Routledge.
- Büyük Ev Ablukada. (2011). *Büyük Ev Ablukada görüntülü radyo eksen filanı*. Erişim Adresi: https://www.youtube.com/watch?v=Un-thDSuEsY&t=3347s&ab_channel=B%C3%9CY%C3%9CKEVABLUKADA
- Büyük Ev Ablukada (2012). Tayyar Ahmet'in sonsuz sayılı günleri. *Full Faça, Olmadı Kaçarız Plakçılık*. Erişim Adresi: <https://open.spotify.com/track/6dnLlf9gVrE8RVY0PGDrSX?si=bd21be712bd7447f>
- Büyük Ev Ablukada (2017). Tayyar Ahmet'in sonsuz sayılı günleri. *Ay Şuram Hala Ağrıyor, Olmadı Kaçarız Plakçılık*. Erişim Adresi: <https://open.spotify.com/track/64Qh0dnrx3e2VzDUKjbCSg?si=e6087de823d542f0>
- Genette, G. (1997). *Palimpsests: literature in the second degree*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gibbons, A. & Whiteley, S. (2018). *Contemporary stylistics language, cognition, interpretation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kanık, O. V. (2014). *Bütün şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Leech, G. N. & Short, M. (2007). *Style in fiction a linguistic introduction to english fictional prose*. Londra: Pearson.
- Saussure, F. de. (1985). *Genel dilbilim dersleri* (B. Vardar, Çev.). Ankara: Birey ve Toplum Yay.
- Turan, T. (2018). *1880-1895 yılları arasında yayımlanmış şiir kitapları üzerine bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Turan, T. & Gökşen, C. (2021). Şebnem İşigüzel'in Çöplük romanında yeraltı edebiyatının izleri. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20 (4), 2165-2186. <https://doi.org/10.21547/jss.963983>.

GÖKTÜRK DÖNEMİNE AİT NADİR SUNAK ÖRNEKLERİ (SUNAK TAŞI/ALTAR)

THE RARE ALTARS BELONG TO GÖKTÜRK ERA

Kürşat KOÇAK * Öz

* Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli
Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
kocakkursat@nevsehir.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9019-1784
Nevşehir / TÜRKİYE

Bu araştırmada 2001-2004 yılları arasında yapılan Bilge Kağan anıt alanı arkeolojik çalışmalarında ortaya çıkarılan Sunak başta olmak üzere Kül Tegin ve Nomgon I sunakları hakkında bilgi verilecektir. Atalar kültüne bağlı olarak kurban sunma ritüelinin yapıldığı sunu alanındaki büyük granit sunak taşı incelenecektir. Bilge Kağan anıt alanında toprak örtününün kaldırılması esnasında tam olarak ortaya çıkma anı 2001 yılında L. Gürkan GÖKÇEK tarafından ilk defa fotoğraflanmıştır. Fotoğraflar Ahmet TAŞAĞIL'ın belirttiği üzere tarihi belge niteliğindedir. Bu çalışmanın temel amaçlarından biri 21 yıl sonra ortaya çıkan bu fotoğrafları yayınlamaktır.

Abstract

In this study, it is informed about the altars especially Kül Tegin and Nomgon I altars which were unearthed during archaeological excavations around Bilge Khagan's monument site in 2001-2004. Depending on the cult of ancestors, the large granite altar stone in the oblation area, where the sacrifice ritual is performed, will be examined. The photographs were taken for the first time in course of overburden in Bilge Khagan's monument site by L. Gürkan GÖKÇEK. As stated by Ahmet TAŞAĞIL, the photographs are historical documents. One of the main purposes of this study is to publish these photographs that emerged after 21 years.

Anahtar Kelimeler

Göktürk Sunak Taşı, Bilge Kağan,
Kül Tiğın

Keywords

Göktürk, Altar Stone, Bilge Khagan,
Kül Tegin

Başvuru/Submitted: 08/03/2022

Kabul/Accepted: 01/07/2022

GİRİŞ

Göktürkler Orta Asya'da tarih sahnesine çıktığı sırada bağlı buldukları Moğol asıllı Juan-juan'lar, Moğolistan coğrafyası başta olmak üzere Orta Asya'nın doğusuna hâkimdiler. Bunun Kağan, 552 yılının baharında Juan-juan'lara ani bir baskın yaptı. Neticede, Güney Moğolistan' da, Huai-huang'ın kuzeyinde büyük bir bozguna uğrayan Juan-juan hükümdarı A-na-kuei kendini öldürdü. Bu büyük zaferinden sonra Bunun, İl Kağan unvanını aldı ve 552 yılında Göktürk Devleti'nin bağımsızlığı resmen ilan edildi (Taşağıl, 2013, s. 126,128). I. Göktürklerin son hükümdarı İl Kağan büyük bir isyanla karşılaşp kendine bağlı boyların çoğunu kaybetti. 630 yılında Çinlilerin kurduğu pusuya düşerek, yanında kalan son birliklerini de kaybetti. Daha sonra kendisi de yakalanarak Çin'e götürüldü. (630) I. Göktürk Devleti böylece ortadan kalkıyordu. Orada 634 yılında üzüntüsünden öldü (Jên-t'ang, 1968, s. 104; Taşağıl, 2013, s. 147, 148). 634 yılında çöküşün arkasından 40 yıllık esaretten sonra 682 yılında tam bağımsızlığını kazandıktan sonra Kutlug ve Tonyukuk liderliğinde II. Göktürk (Kutluk) Devleti geçen on yıllık sürede Ötüken bölgesini merkez yaparak etrafındaki diğer Türk boylarını kendine bağladı (Taşağıl, 2013, s. 161). Kutluğ Kağan'ın ölümünden sonra yerine tahta Bilge Kağan ve Kül Teginin yaşlarının küçük olmasından dolayı Kapgan Kağan çıkmıştır. Bayırku isyanını bastırdıktan sonra dönüşte Bayırkulardan arta kalanlar tarafından pusuya düşürülerek öldürülmüştür. Daha sonra oğlu İnel Kağan tahta geçmiştir ancak bu oldubittiye razı olmayan Bilge ve Kül Tegin kardeşler 716 yılında darbe yapak iktidarı ele almışlardır. Tonyukuk'un yardımı ile II. Göktürk devleti altın çağını yaşamıştır. Bu devir Kül Tegin ve Tonyukuk'un ölümü ile yavaş yavaş sukuta uğrarken 734 yılında zehirlenerek öldürülen Bilge kağandan sonra devlet hızla çökmüş ve nihayet 745 yılında Uygurlarca son verilmiştir (Gömeç, 1997, s. 95).

II. Göktürk devletinin en büyük özelliği Türk devletleri içerisinde en kapsamlı bilgi veren yazıtları Orkun bölgesinde bırakmış olmalarıdır. Bu yazıtlar hem tarihi bilgileri verirken Türk devlet felsefesi hakkında da bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır. Orkun yazıtlarının bulunmasından itibaren Bilge Kağan'ın defnedildiği anıt alanı üzerinde araştırmalar başlamıştır. Bu anıt alanı yazıt, heykeller, bark yapısı, balballar ve sunak taşından meydana gelmektedir. Bu çalışmada Kül Tegin ve Bilge Kağan anıt alanlarına ait olan dini ritüellerin gerçekleştirildiği sunak taşı ve Nomgon I sunak taşı incelenecektir.

II. Göktürk devleti son parlak dönemini Bilge Kağan ve kardeşi Kül Tegin ile yaşamıştır. 731 yılında Kül Tegin vefat edince Bilge Kağan yalnız kalmıştır. 731 yılında Kül Tegin ölmüştür. "İmparator Kin-wu Tsiang- kün (kuş alayı generali) Çang K'ü-i ile Tu-kuan-lang-çung (adalet bakanlığı hükümlüleri dairesi şefi) Lü Hiang'ı bir imparatorluk yazısıyla başsağlığı dilemeleri için Göktürlere (T'u-küe'lere) gönderdi. İmparator onun için bir mezar taşına kıta yazdırdı, ayrıca bir heykel ve dört duvarına (ölenin) savaş sahnelerinin resmedildiği bir tapınak yaptırdı; (bunun için) imparator altı ünlü ressamı gönderdi; onlar resimleri öylesine ustaca ve doğal biçimde yaptılar ki, (T'u-küe'ler) böyle resimleri hiç görmediklerini söylediler. Bilge Kağan (Mo-ki-lien) onlara baktığında hep hüüzünlendi." (Mai-Tsai, 2006, s. 317) 734 yılında suikast sonucu öldürülmesiyle II. Göktürk devrinin çöküşü başlamıştır. "Bilge

Kağan Mei-lu Ç'o tarafından zehirlendi; fakat ölüm acılarına dayandı ve kendi, Mei-lu Ç'o'yu idam ettirdi ve yakınlarını yok ettirdi; sonra öldü. (734) İmparator onun için bir cenaze töreni düzenledi." (Mai-Tsai, 2006, s. 318) Yeni T'ang Sülalesi Tarihi adlı kitabın Göktürk Tezkeresi'nde de aynı olay kaydedilmektedir. T'ang Sülalesi imparatoru Hsüan-tsuang'un K'ai-yuan saltanat yılının yirmi ikincisinde (734 yılı) Bilge Kağan öldürülmüştür. İmparator olaydan büyük üzüntü duyduğunu göstermiş ve Göktürlere baş sağlığı dilemek ve hediyeler göndermek için, adamlarından Tsung-chen-chi unvanlı Lich'üan'i görevlendirmiştir. Ayrıca, bu münasebetle bir anıt ve tapınak yapılmış ve yazıtı kaleme alması için tarihçi Li-jong'a imparator tarafından emir verilmiştir. Bu Çin kaydına göre, anıtın yazısının T'ang imparatoru tarafından yazıldığı veya diğer görevliler tarafından yazıldığı kaydedilmektedir. Ancak, onlar Çince kısmını yazmış olmalıdır. Çünkü Türkçesini Yolluğ Tigin yazmıştır (Ekrem, Sayı 537,1996/ II Eylül, s. 270). Bu Çin kayıtları Bilge Kağan Anıt alanı için son derece kıymetli bilgilerdir.

Göktürk devletinin merkezi bugün Moğolistan topraklarında bulunan Ötüken Yış idi. Burası Orkun vadisi olarak da bilinmektedir. Orkun vadisi, Selenga nehrine katılan, 1124 km uzunluğundaki Orkun nehrinin çevresinde oluşmuş büyük bir yayladır. Deniz seviyesinden yüksekliği 1400 ila 1500 m civarındadır. Göktürk Devletinin merkezi ise "Ötüken Yış", yani Ötüken ormanıdır (Koca, 2010, s. 239).

Ötüken Yış'ta, Göktürklerin hatırasını günümüze ulaştıran iki anıt alanı bulunuyor. Her iki anıt alanı da, Ötüken Yış vadisinin girişinde, Gökçin Orkun çayı ile Khöşö Tsaydam göleti arasında, birbirine paralel olarak, bir kilometrelik mesafe ile yapılmıştır. Anıt alanındaki eserler, Göktürklerden sonra korunup, onarılmadığı için devamlı tahribata maruz kalarak, bir hayli yıpranmış. Bölgenin hâkimiyeti, 744 yılından itibaren Uygur Türklerinin, 840 yılından itibaren de Kırgız Türklerinin eline geçmiştir. Kırgız Türkleri, bu bölgeyi Moğol kökenli Kitanlara kaptırmışlardır. Kitanlardan itibaren günümüze kadar eski ata yurdu Moğolların elinde kalmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, Kitanlar, Kırgızları Türk ata yurdundan atmakla kalmamışlar, yöredeki külliyeler üzerinde de büyük bir tahribat yapmışlardır. Bu tahribatın izleri, günümüze kadar ulaşan aslan, koç ve insan heykelleri üzerinde açık bir şekilde görülüyor. Bütün heykellerin başları koparılmış bir vaziyette bulunuyor. Büyük bir ihtimalle bu heykellerin başları, Kitanların yörede yaptıkları tahribat sırasında koparılmış ve parçalanmış olabilir. Çünkü Moğollar, heykellerden çekinmekteydiler. Kitan tahribatından sonra anıt alanının üzerini zamanla kalın bir toprak tabakası örtmüştür. Böylece, anıt alanının temelleri, korunarak günümüze kadar gelmiştir (Koca, 2010, s. 243,244).

Orkun yazıtlarının Moğolistan da bulunmasından itibaren Bilge Kağan'ın defnedildiği anıt alan araştırılmaya başlanmıştır. Özellikle Moğolistan'ın kuzeyinde bulunan orta kuşak atlı bozkır kültürünün ortaya çıktığı, geliştiği ve günümüzde de yaşatıldığı sahalardan biridir. Bu saha içerisindeki Bilge Kağan ve Kül Tegin Anıt alanları bulunmaktadır. Adı geçen anıtlar Orkun Vadisinde Koşo Çaydam bölgesinde yer almaktadırlar. Burası Başkent Ulan Bator'un 360 km. batısında, Ugeynor'un 20 km güneyinde ve Karabalğasun'un 25 km kuzeyinde bulunmaktadır. Bilim dünyası

yazıtlardan bir rastlantı sonucunda haberdar olmuştur. Poltava Savaşı'nda esir düşen bir İsveçli subay olan Strahlenberg, Sibirya'ya sürgüne gönderilmiştir. (1709) Bölgede araştırma yapan Strahlenberg, bu vesile ile Yenisey yazıtlarından söz etmiştir. (1710) Bilge Kağan ve Kül Tegin anıt alanlarının bilim çevrelerince tanınması 19. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. İlk olarak 18 Temmuz 1889 tarihinde Rus bilgini N. M. Jadrincev, Orkun vadisinde Koşo-Çaydam'da bulunan büyük anıtlardan meydana gelen bir grubu keşfetmiştir. Bu keşiften bir yıl sonra, 1890 yılında A. O. Heikel'in yönetiminde bir Fin sefer heyeti araştırmalarda bulunmuştur. Moğolistan'ın Eskiçağ Atlasını neşreden W. Radloff 1892 yılında Koşo Çaydam'ı ziyaret etmiş ve orada çalışmalarına başlamıştır (Durmuş, 2007/1:35, s. 36).

Keşiften sonra Yazıtın yer aldığı Kaplumbağa kaidenin etrafı dikdörtgen yapı ile çevrenilmiş ve üzeri bir çatı sistemi ile örtülmüştür. Bu duvar temelleri üzerindeki yoğun kiremit parçaları bunu yansıtmaktadır. Ayrıca bu alanda 1938'de külliye üzerindeki heykeller toplanmış, ahşap sütunlarla korunmaya çalışılmış, ancak arkeolojik dokunun tahrip edildiği anlaşılmıştır. Bu alan yine 1970'li yıllarda Moğol hükümeti tarafından demir bir çitle korunmaya alınmış, ancak bu çit direkleri anıt alanı üzerine kazınan ve betonla sıkıştırılan bir temele sahip olduğundan zaman zaman döşeme tuğlalarını tahrip etmiştir (Bahar, 09-13 Eylül 2002, s. 504). Bu anıt alanlarını özelliği ikisinde de dini ritüel amaçlı sunak taşlarının var olmasıdır. Bu taşların örneği günümüze çok az ulaşmıştır. Sunak taşlarının nasıl ortaya çıktığı hakkında kesin net bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak atalar kültü ile bir bağlantısı olmalıdır. Atalar kültüründe devlet başkanı liderliğinde her yıl dini amaçlı Gök Tengriye kurban sunma töreni yapılmaktaydı. Çin kaynaklarına göre:

“Her ne kadar Göktürkler sürekli bir yerden bir yere göç edip yer değiştiriyorlarsa da, her birinin kendi toprağı, ülkesi vardı. Kağan devamlı Tu-kin-şan Dağı'nda yaşıyordu. Hanedan çadırı, güneşin doğduğu yer kutsal sayıldığından, doğuya bakıyordu. Kağan, asilleri her yıl kurban sunmaları için atalarının mağarasına götürüyordu. 5. ayın ortasında gök tanrısına kurban vermek üzere Tamir-nehri kıyısında toplanıyorlardı.”
(Mai-Tsai, 2006, s. 23)

Dini törenlerin küçük bir benzeri de aile içinde babanın başkanlığında yapılmaktaydı. Bu törenlerde, yardım ve himayesini kazanmak için Gök Tengriye ve ölmüş atalara kurban sunulmaktaydı. Kurban olarak genellikle at kesilmekteydi. Atın da özellikle erkeği (aygır) tercih edilmekteydi. Kurban edilecek hayvan kutsal (ıduk=gönderilmiş, adanmış) *“Idhuk”* (Kaşgarlı Mahmud, 2006, cilt I s. 65) sayılmaktaydı. Bundan dolayı, bu hayvanın sütü sağılmamakta, eti yenmemekte, yünü kırılmamakta ve serbest bırakılarak, ona ölünceye kadar dokunulmaktaydı. Eğer bu hayvan kuş türünden bir adak ise, yine avlanmamakta ve eti yenmemekteydi. Bu davranış, bir bakıma kansız kurban idi. Bu kurbanı *“yağış”* (Kaşgarlı Mahmud, 2006, cilt III, s. 10) adı verilmekteydi. Eğer adak hayvan kesilerek, yani kanı akıtılmak suretiyle kurban edilmişse, buna da *“yağışlık tapıg”* denmekteydi (Koca, 2010, s. 192). Zamanla dağlarda yapılan bu eski atalar kültü töreni yaşam alanlarına inmiş olmalıdır. Bu fikrimizi doğrulayan en önemli bilgi ise Kül Tegin anıt alanında sunağın yapılışı hakkında Eski Tang tarihi 194 a da bilgi mevcuttur. *“Çin imparatorunun buraya atalara*

kurban için sunak yaptırmıştır." (Eski T'ang Tarihi, 2006, s. 61) Sunak yeri için zamanla Moğollar oba demiştir ve Türklerin kullandığı gibi kutsal alan kabul etmişlerdir. Oğuzlarda "oba" kelimesi kabile manasına gelirken Moğollarda "oba" ayin yeridir. Burada kam eşliğinde kurban kesilirdi ve ayin icra edilirdi (İnan, 1998, s. 614, 615). Kül Tegin ve Bilge Kağan anıt alanında sunak taşı bu işlevi görmüş olabilir. Bilge Kağan anıt alanında 200-2004 yıllarında yapılan kazı çalışmaları neticesinde Moğollar tarafından "Oboy" olarak kullanılan sunağın çevresinde dağınık bir şekilde taş, kemik ve kerpiç tuğla parçaları ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca sürekli olarak sunak çevresinde ateş yakıldığını gösteren izler mevcuttur (Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi 2000 Yılı Çalışmaları, 2003, s. 61, 62). Aşağıda şimdiye kadar bulunmuş sunak taşlarının nadir üç örneğini inceleyeceğiz.

Kül Tegin Anıt Alanı Sunağı

Bilge Kağan abidesinin bulunduğu mahalden yaklaşık bir kilometre mesafede bulunan kardeşi Kül Tegin'in anıt alanı, 1958 yılında Lumir Jisl idaresi altında Çek-Moğol arkeolojik heyetince incelenmeğe başlamıştır. 1962 yılında Polonyalılarda da bu mezar külliyesinde araştırma yapmışlardır (Diyarbakirli, Nisan –Mayıs 1979, s. 334). Jisl 1958 yılında yaptığı araştırmasın da Kül Tegin anıt alanında da batıya doğru, kurban çukurunun arkasında toprağın içinde, doğu tarafı perdahlanmış büyük boyutlu bir mermer levha tespit etmiştir. Bunun arkasındaki alan çok harap olmuştur. Jisl tahminlerine göre bu alana da perdahlanmış üç kenarlı bir mermer basamak ve kısmen perdahlanmış, prizma şeklinde bir mermer bloku konmuştur (Tryjarski, 2012, s. 419). Bunların kurban sunağının parçaları olması muhtemeldir. Jisl sunak alanındaki çalışması hakkında aşağıdaki bilgileri vermiştir:

"Avlulunun batı bölümünde araştırmalar başlamadan önce, granitten kurban (sunak) taşınması gerekiyordu. Görüldü ki kurban taşı da aslında bir dam ile örtülü imiş ve tabaka tabaka bastırılmış toprakla sağlamlaştırılmış bir temele dayanmakta imiş. Çevre alanı da döşenmiş imiş. Taştaki dikey açıklığın altında odun kömürü, kül, oraya yabancı olan taşlarla doldurulmuş, fakat içinde hiç kemik kalıntısı bulunmayan bir ocak bulunmuştur. Bu da, taşın kurbanlarda kullanıldığı düşüncesini doğrulamaktadır" (Jisl, 1963, s. 396).

Kül Tegin anıt alanının yapısının iç içe iki ayrı kare planlı mekândan oluşan bir yapı sunduğu iç hacmin merkezinde bir sunak çukurunun bulunduğu öne sürülmüştür (Hersek, 2002, s. 163). Kül Tegin anıt alanının bir önemli elamanı da arduvaz taşından yontulmuş ortasında çapı 0.70 m. derinliği ise 0.80 m. Olan bir oyuk bulunan bir iri taş bloktur (Hersek, 2002, s. 170). Anıt alanının da ki bu kurban sunağı 1.70x 2.20 m ölçülerindedir (Çoruhlu, 2007, s. 166). Bu taşın hangi amaçla kullanıldığı bilinmemekle birlikte bir kurban sunağı (kurban kanunun akıtıldığı) veya ateş yakılan çukur (ateş sunağı) olduğu düşünülmektedir (Hersek, 2002, s. 170).



Resim 1: Lumir Jisl'in çekmiş olduğu Kurban sunağının zemini (Jisl, 1963, s. 406).



Resim 2: Lumir Jisl'in çekmiş olduğu Kurban sunağı çukuru (Jisl, 1963, s. 407).

Bilge Kağan Anıt Alanı Sunağı

Bilge Kağan Anıt alanı, yaklaşık 80x100 m. ölçüsünde bir alana oturmaktadır. Bu alanın büyük kısmı, her yönde çevresinden ortalama 1 m daha yüksektir. Arazi eğiminden etrafının bir hendekle çevrili olduğu sonucu çıkarılabilir. Alanın doğu-batı ekseninde, doğudan itibaren yerde yatar durumda yazılı taş çevresinde heykeller, batı ucuna yakın yerde ise sunak taşı bulunmaktaydı (Çal & Görür, 2002, s. 23). Bark ile sunak taşı arasındaki mesafe ise, 13.65 m.'dir. Sunak taşının üzeri açıktır. Sunak taşı doğu-batı eksenini 2.45 m. güney-kuzey eksenini ise, 2.40 m. boyutlarındadır. Sunak taşı ile batı duvarı arasındaki mesafe ise, 11.75 m.'dir (Kuzuoğlu & Gökçek, 13/ 2005, s. 40). Kül Tegin Anıt alanındaki sunaktan biraz büyük boyutlardadır.

Bilge Kağan anıt alanı içerisindeki sunak için geç dönemde Moğollar tarafından "Oboy" (Obay ya da daha ziyade Altay'lı Şamanist Türklerin şaman törenlerinin yapıldığı terimlere verilen isimdir. Moğolca Owoo) olarak kullanılmıştır. Sunağın

çevresinde dağınık bir şekilde taş, kemik ve kerpiç tuğla parçaları ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca bu alanda 7 cm. uzunluğunda metal bir ok ucu ve 3 cm. çapında metal bir halka ele geçirilmiştir. Ayrıca sunağın çevresinde bilim insanları tarafından -52 cm. derinlikte yoğun bir yanık tabaka gözlemlenmiştir (Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi 2001 yılı Çalışmaları, 2003, s. 61, 62). Sunak büyük ihtimalle dini ritüellerde kullanılması nedeniyle günümüze kadar korunmuş olmalıdır.



Resim 3: L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir. Bilge Kağan Anıt alanı sunak taşı.



Resim 4: L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir. Bilge Kağan Anıt alanı sunak taşı tepeden ponorama.



Resim 5: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir. Bilge Kağan hazinesi bu sunağın yanında bulunmuştur.¹



Resim 6: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir. Sunak Taşı ve sembolik mezar.

¹ 2001 yılı Moğolistan Bilge Kağan anıt alanında yapılan kazılarda Sunak taşının yanında Bilge Kağanın hazinesi bulunmuştur. (Bakınız, Kürşat Koçak ve L. Gürkan Gökçek; "Bilge Kağan Hazinesinin Gün Yüzüne Çıkarılması: Bilge Kağan Anıt Alanı Kazı Çalışmaları", Gazi Akademik Bakış, Cilt 15, Sayı 30, (25-40).)



Resim 7: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir. Bilge Kağan Anıt alanı toprak örtünün kaldırılması.



Resim 8: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir. Sunak taşının önünde Prof. Dr. Dovdoyn BAYAR ve Prof. Dr. L. Gürkan GÖKÇEK (genç araştırmacı iken).



Resim 9: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir.
Sunak taşı.



Resim 10: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir.
Sunak taşı.



Resim 11: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir.
Sunak taşı.



Resim 12: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir.
Sunak taşı.



Resim 13: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir.
Sunak taşı.



Resim 14: Fotoğraf L. Gürkan GÖKÇEK tarafından 2001 yılında çekilmiştir.
Sunak taşı.

Nomgon-I Anıt Alanı Sunağı

Eski Türk mezarları 2007 yılında Uluslararası Göçebe Uygarlıklarını Araştırma Enstitüsü ile Moğolistan Millî Müzesi tarafından oluşturulan bilimsel-araştırma inceleme grubu tarafından Arhangay Aymag, Haşaat Sum topraklarında bulunan İh Nomgon ve Baga Nomgon dağları arasındaki bölgede incelenmiştir. Bu anıt alanlarının hepsi bünyelerinde eski Türk anıt mezarlarına has özellikleri taşıdıkları gibi her anıt alanı kendine ait orijinal özellikleri de barındırmaktadır. İlgi çekici buluntuların bir tanesi ise “Nomgin-I” anıt mezarında bulunan merkezinde oyuk bulunan dörtgen şeklindeki sunak taşıdır. Bu tür sunak taşlar önceleri sadece Bilge Kağan ve Kül Tegin anıt alanlarında bulunmaktaydı. Bu keşif de eski Türk anıt alanında bulunan üçüncü örnektir.” (Bayar, 2012, s. 13, 14). Bu sunak taşı Kül Tegin ve Bilge Kağan’ın anıt alanındaki taşa çok benzemektedir. Bu göstergenin dışında anıt alanında bulunan üç anıt mezarda balbal dizisi bulunmaktadır. “Nomgon-I” anıt alanındaki 12. balbalda kağanlık boyunu sembolize eden dağ keçisi damgası bulunmasından dolayı bu anıt alanı Göktürk asilerine ait olabilirler (Bayar, 2012, s. 16).



Resim 15: Nomgon’da bulunan sunak taşının genel görüntüsü (Bayar, 2012, s. 15).

SONUÇ

Eski devlet boyları Gök Tengri dinin etkisi ile atalara saygı duyup kurban sunmuşlardır. Göktürkler için atalar dağı kutsal mekân olmuş kağan ve devlet adamları dağıda tören icra etmişlerdir. Ancak Bilge Kağan ve Kül Tegin ölünce onların anıt alanları da kutsal sayılıp Çin kayıtlarına göre sunu taşı yapılmıştır. Bu taşlar günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Nomgon I anıt alanı da Bilge Kağan ve Kül Tegin anıt alanlarına benzerlik göstermekte ve Göktürk asillerine ait olduğu düşünülmektedir. Her üç anıt alanda da sunak taşı bulunmuştur ve bu taşların birbirine yakın boyutta olduğu dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Bilge Kağan anıt alanında toprak örtünün kaldırılması esnasında tam olarak ortaya çıkma anı 2001 yılında L.Gürkan GÖKÇEK tarafından ilk defa fotoğraflanmıştır. 21 yıl sonra ortaya çıkan bu fotoğraflar Ahmet TAŞAĞIL'ın belirttiği üzere tarihi belge niteliğindedir. Bu çalışmada kullanılan tarihi belge niteliğindeki fotoğrafları: Resim 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, Prof. Dr. L. Gürkan Gökçek vermiştir. Resim 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, ilk defa bu çalışmada kullanılmıştır. Bu fotoğrafları temin eden sayın L. Gürkan Gökçek'e çok teşekkür ederim.

EXTENDED ABSTRACT

In this study, it is informed about the altars especially Kül Tegin and Nomgon I altars which were unearthed during archaeological excavations around Bilge Khagan's monument site in 2001-2004. Depending on the cult of ancestors, the large granite altar stone in the oblation area, where the sacrifice ritual is performed, will be examined. The photographs were taken for the first time in course of overburden in Bilge Khagan's monument site by L. Gürkan GÖKÇEK. As stated by Ahmet TAŞAĞIL, the photographs are historical documents. One of the main purposes of this study is to publish these photographs that emerged after 21 years.

After Bilge Khagan's monument site was known by N.M. Jadrincev, a Russian scholar, discovered a group of big monuments in Koşo Çaydam in Orkun valley on 18th July 1889. One year after this discovery, a group of Fin scientists in the leadership of A.O. Heikel made a research in 1890. W. Radloff visited Koşo Çaydam and studied there in 1892. Also, the statues in this social complex were moved and tried to protect with wooden columns. The site was put under protection by Mongolian government in 1970s. Both of these monument sites were built with religious ritual altars. There are very rare of these altars in our days. There is not certain information about how altars Stones were come out, but there probably, must be a connection with ancestry cult. In ancestry cult, there was a religious sacrificial rite for Gök Tengri led by the president (Khagan) every year. It is estimated that these ceremonies and others were organized around the altar stones in the sites. Jisl unearthed the first altar Stone in Kül Tegin's monument site in 1958. One of the a worthy thing in Kül Tegin's monument site is a big slate Stone column whose diameter 0.70 m. and depth 0.80 m. This sacrificial altar is 1.70 x 2.20m. Although it is not known why they used it, it is thought that it is a pit where fire lighted or scarification made. The altar in Bilge Khagan's monument site is 80x 100m. The distance between the bark and the altar is 13.65 m. The altar is in open air area. The altar is 2.45 m in the East- West, and 2.40m. in the South-North. The

distance between the altar and the East wall is 11.75m. Altar is bigger than the one in Kül Tegin's monument site. Also, it is confirmed that it is similar to Bilge Khagan and Nomgon I monument sites and it is thought that it belongs to Göktürk's aristocrats. The altars were found in all these three sites and they were in similar sizes. L. Gürkan Gökçek gave the photographs (3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14) used in this study. The photographs (3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14) were used for the first time in this study. I appreciate L. Gürkan Gökçek.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Bahar, H. (09-13 Eylül 2002). TİKA Projesi; 2001 yılı Bilge Kağan külliyesi kazıları. XIV. *Türk Tarih Kongresi* (s. Cilt III, 501-526). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bayar, D. (2012). Moğolistan'da eski Türklere ait yeni arkeolojik buluntular, Terc. Nurdin Useev. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, Sayı 1/1, .*
- Çal, H., & Görür, M. (2002). Anonim IV sembolik mezar (jl 230 açması) 2000 yılı kazısı. *Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi 2000 yılı Çalışmaları.* içinde Ankara: Tika Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2007). Erken devir Türk sanatı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Diyarbakirli, N. (Nisan –Mayıs 1979). Orhundan Geliyorum. *Türk Kültürü, Sayı 198-199, Yıl XVII.*
- Durmuş, İ. (2007/1:35). Arkeolojik kalıntı, buluntu ve yazılı belgelere göre Köl Tigin-Bilge Kağan Anıtlıkları ve bu anıtlıklardaki Türk kültür unsurları. *Gazi Türkiyat, 35-58.*
- Ekrem, E. (Sayı 537,1996/ II Eylül). Kültigin ve Bilge Kağan anıtı hakkındaki Çince kaynaklar. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, 266-271.*
- ESKİ T'ANG TARİHİ. (2006). (Chiu T'ang-Shu, Çin Kaynaklarında Türkler); Terc. İ.TOĞAN, G. KARA, C. BAYSAL. Ankara: TTK Yayınları.
- Gömeç, S. (1997). *Kök Türk tarihi.* Ankara: Türksoy Yayınları.
- Hersek, C. (2002). Orhun anıtları bölgesindeki eserlerin genel durumu. *Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi 2000 yılı Çalışmaları.* içinde Ankara: Tika Yayınları,.
- İnan, A. (1998). *Makaleler ve incelemeler, Cilt I.* Ankara: TTK Yayınları.
- Jên-t'ang, C. (1968). *T'ang devrindeki Doğu Göktürkleri hakkındaki belgeler.* Taipei.
- Jısl, L. (1963). Kül-Teğin anıtında 1958 yılında yapılan arkeolojik araştırmanın sonuçları. *Bellekten, Cilt XXVII, Sayı 107.*
- Koca, S. (2010). *Türk kültürünün temelleri II.* Ankara: Pelin Ofset Tipo Matbaacılık.
- Kuzuoğlu, R., & Gökçek, L. G. (13/ 2005). 2003 yılı Bilge Kağan anıt mezar kazısı. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.*
- Mahmud, K. (2006). *Divanü Lûgat-it Türk, Cilt I, III.* Ankara: TDK yayınları.
- Mai-Tsai, L. (2006). *Doğu Türkleri (Çin Kaynaklarına Göre), Terc. Ersel Kayaoğlu-Deniz Banoğlu.* İstanbul: Selenge Yayınları.
- Moğolistan'daki Türk anıtları projesi 2000 yılı çalışmaları. (2003). Ankara: Tika Yayınları.
- Taşgöl, A. (2013). *Gök Tengri'nin çocukları.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve ölüm.* İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

YÖNETİME ETKİLERİ BAĞLAMINDA ÜÇ İKTİDAR VE ÜÇ KADIN: TERKEN HATUN, HAYZÜRÂN, ELEANOR OF AQUITAİNE

THREE POWERS AND THREE WOMEN IN THE CONTEXT OF THEIR EFFECTS ON MANAGEMENT: TERKEN KHATUN, HAYZÜRAN, ELEANOR OF AQUITAINE

Mehmet Ali KAPAR * Öz

* Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey
Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
mkapar78@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7812-1406
Karaman / TÜRKİYE

Kadın ilk çağlardan itibaren her alanda varlık savaşı vermiştir. Genel olarak varoluşlarından itibaren içgüdüsel bir şekilde her şeyi paylaşan kadın ve erkeğin arasında, medeniyetlerin gelişimiyle, özellikle yönetim alanında büyük bir uçurum oluşmuştur. Zamanla erkek egemen toplumlar meydana çıkmış ve kadınlar yönetimde arka planda kalmışlar, çoğu zaman erkek egemenliği kadın üzerinde genel bir tahakküm kurmuştur. Fakat mücadelesinden vazgeçmeyen kadın, bazı dönemlerde bu tahakkümü kırmayı başaramış ve toplumun her kesiminde kendine yer edinmiştir. Toplumların oluşması ile yönetici erkler ortaya çıkmış ve yöneten ile yönetilen sınıflar doğmuştur. Nadiren de olsa yönetimi kadınların elinde tuttuğu bazı toplumlar olmakla birlikte genel olarak yönetim erkeklerin elinde olmuştur. Bu durumda ise kadın yönetime doğrudan müdahale edemese bile dolaylı yollardan müdahalelerde bulunarak etkisini sürdürmüştür. Kadının yönetime olan bu etkisi zaman, mekân ve toplumlara göre değişmiştir. Kadının doğrudan ülke yönetiminde bulunamadığı durumlarda etkilerini kocaları üzerinden gerçekleştirdiği de görülmüştür. Özellikle hükümdar eşleri yönetimdeki etkinliklerinin devamlı olması için sadece kendi eşleri üzerinden harekete geçmemişler, aynı zamanda ileride de kendi çocuklarının -hatta kendi çocukları arasından da kendilerinin daha rahat etkileyebilecekleri çocuklarının-hükümdar olması için mücadele etmişlerdir. Bu etkide en önemli unsur ait oldukları toplumların yönetimle ilgili örf, adet ve anlayışlarıdır. Zira inançlar, gelenek ve görenekler, toplumsal değerler kadınların etki alanlarını da belirlemiştir. Bu çalışmamızda üç farklı coğrafya -Batı Asya, Orta Asya, Avrupa- ve üç farklı millete -Arap Türk, Frank- ait hükümdar eşlerinin yönetime olan etkileri incelenecek ve kıyaslama metodu uygulanarak yönetime etkilerinin benzer ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Karakterler incelenirken dönem kaynakları merkezli olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Abbasiler, Selçuklular, II. Haçlı Seferi, Franklar, Hayzürân, Terken Hatun, Eleanor of Aquitaine

Keywords

Abbasids, Seljuks, II. Crusade, Franks, Khayzuran, Terken Khatun, Eleanor of Aquitaine

Abstract

Since the first ages, women have fought for existence in every field. In general, with the development of civilizations, a huge gap has emerged between men and women who instinctively share everything since their existence, especially in the field of administration. In time, male-dominated societies emerged, and women remained in the background in the administration, and male dominance established a general dominance over women. But women who have not given up their struggle have been able to break this situation in many periods and have gained a place in all parts of society. With the formation of societies, the ruling classes emerged, and the ruling and

Başvuru/Submitted: 17/02/2022

Kabul/Accepted: 28/07/2022

managed classes were born. Although there are some societies that are rarely managed by women, in general, the government has been in the hands of men. In this case, even if the woman could not intervene directly in the administration, she intervened indirectly. This effect of women on management has changed according to time, place, and societies. In cases where the woman could not be directly in the country's administration, they realized their influence through their husbands. In particular, the monarch's wives not only acted on their own husbands to ensure the continuity of their activities in the administration, but also fought for their children to become rulers in the future. They tried to establish an order between their children that would make them comfortable, they have struggled to have their chosen child be the ruler. The most important factor in this effect is the customs, traditions, and understandings of the societies they belong to. Because beliefs, traditions and customs, social values have also determined the spheres of influence of women. In this study, the effects of monarch wives belonging to three different geographies -West Asia and the Middle East, Europe- and three different nations – Arabs, Turks, Franks - on management will be examined and similar and different aspects of their effects on management will be tried to be revealed by applying the comparison method. When studying the wives of rulers, sources of the period will be considered centrally.

GİRİŞ

İlk çağlarda içgüdüsel olarak her şeyi paylaşan kadın ve erkeğin arasında, medeniyetlerin gelişimiyle birlikte büyük bir uçurum oluşmuştur. Birbirlerinden farklı olduklarını keşfeden kadın ve erkek, bir süre sonra birbirlerinin üzerinde egemenlik kurmaya çalışan iki farklı kutup haline gelmişlerdir (Sevim, 2001, s. 15).

Türk toplumlarında gerek İslamiyet öncesi gerekse İslamiyet sonrası dönemde kadın her daim erkeğin bütün faaliyetlerine katılan bir öznedir. Bu yönüyle Türk kadını toplumsal hayatta olduğu kadar devletin işleyişinde de oldukça etkilidir. İslamiyet öncesi Arap toplumunda kadınlar bir meta olarak görülürken İslamiyet'in doğuşu ile bu durum değişmiş ve Hz. Peygamber döneminden itibaren kadınlar toplumun her alanında var olmuşlardır. Avrupa toplumlarında ise kadının konumu yine dönemsel olarak değişmekle birlikte doğu toplumlarındakine benzer bazı özellikler göstermektedir. Kadın Avrupa toplumlarında devleti bizzat yöneten durumundayken çoğu zaman hükümdar eşi olarak arka planda kalmıştır.

Çalışmamızda Ortaçağ dünyasında yaşamış üç farklı topluma ait örnekten yönetime kadın etkisi ele alınacaktır. Bu figürler seçilirken dönemde etkin olan ve çevre milletlerin de kaderini etkileyen milletler esas alınmıştır. Bunlar Arap kültür ve medeniyetinin zirvesi olan Abbasilerden Halife Mehdî'nin eşi Hayzürân, Dünya'nın kaderini değiştiren Selçuklulardan Sultan Melikşah'ın eşi Terken Hatun ve Avrupa'nın en güçlü milletlerinden olan Franklardan Avrupa'nın babaannesi olarak anılan Eleanor of Aquitaine'dir.

Hayzürân

Abbasiler döneminde halifeler Arapların dışında İran, Türk ve Berberî asıllı kadınlarla evlenmişlerdir. Abbasilerin üçüncü halifesi olan Mehdî, cariyelerle evlenme geleneğini başlatmış, onları saraya alarak devlet düzeninin işleyişi hakkında bilgi sahibi olmalarının önünü açmıştır. İşte o kadınlardan biri de Yemenli Hayzürân'dır. O, bir cariyeye olarak geldiği sarayda önce Mehdî'nin dikkatini çekmeyi başarmış, sonra da onunla evlenerek sarayın sultanı olmuştur. (Taberî, 1987, s. 56; İbnü'l-Cevzî, 1992, s. 229).

Abbasilerin üçüncü halifesi Mehdî'nin eşi, dördüncü ve beşinci Abbasi halifeleri Mûsâ el-Hâdî ve Harunreşîd'in anneleri olan Hayzürân aslında Mehdî-Billâh'ın Yemen asıllı cariyesidir (İbn Sa'd, t.y, C. 3, s. 244; İbn Abdürabbih, 1962, s. 11; Kalkaşendî, 1984, s. 269; Taberî, 1987, s. 56). Hayzürân'ın babası Atâ, Halife Mansûr'un mevlâsı veya Taberistan'da esir edilerek Mehdî'ye getirilen Yemen melikiydi. Onun Berberî, hatta Türk olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Ancak onun, Yemenli bir ailenin yanında hizmetçi olarak çalışan kardeşi Gıtrîf'i Yemen'den getirterek buraya vali yapması, Yemenli olduğu yönündeki rivayetleri desteklemektedir (Kırbıyık, 1998, C. 17, s. 106).

Mehdî, güzelliğinden ve zekâsından etkilenerek Hayzürân'ı satın almıştır. Mansur'un vefatından sonra 158/775 yılında halife olan Mehdî, bundan bir yıl sonra da cariyesi Hayzürân'ı azad ederek onunla evlenmiştir. Halife olduğunda 33 yaşında olan Mehdî, Hayzürân ile evlendiğinde 34 yaşında olmalıdır (İbn Kesîr, t.y, C. 13, s. 478,

541-542; İbn Abdürabbih, 1962, C. 5, s. 372). Halife Mehdî'nin cariyesi olan Hayzürân, güzelliğinin yanı sıra ilmî, edebi ve kültürel yönleriyle de dikkati çekmektedir. Nitekim o döneminin ilim âlimlerden fıkıh dersleri almıştır. Hayzürân'ın İbn Abbas'tan nakledilen bir hadis rivayeti de vardır. Devrin meşhur şairleri arasında Hayzürân'ın da adı geçmektedir (Taberî, 1987, s. 56; İbn Asâkir, 1995, s. 176; A. Güzel, 2017, s. 83).

Hayzürân daha cariye iken Mehdî'nin oğlu Hâdî'yi doğurmuş, evlilikten sonra da Hârûn Reşîd'i dünyaya getirmiştir. Hayzürân'ın bu iki oğlu, babaları Mehdî'nin vefatından sonra sırayla halife olmuşlardır.

Mehdî'nin birçok eşi vardı fakat Hayzürân, diğer eşlerinden daha öne çıkıp Mehdî'yi etkisi altına almayı başarmıştır. Muhtemelen bunda Mehdî'nin Hayzürân'a olan aşırı sevgisi yatmaktaydı. Bunu şair bir kişiliğe sahip olan Mehdî'nin şiirlerinde Hayzürân'a bol miktarda yer vermesinden anlamaktayız. Yine Mehdî, hac için geldiği Mekke'den ona özlemini anlatan mektuplar göndermiştir. Bu sevgiyi kullanmayı iyi bilen ve Mehdî'nin yumuşak huylu, müsamahakâr karakter yapısından faydalanan Hayzürân, mevcut durumu lehine çevirerek devlet işlerine müdahale etmeye başlamıştır. Otoriter ve çevresindekileri etkilemeyi, onlar üzerinde tahakküm kurmayı iyi bilen bir hanım olduğu anlaşılan Hayzürân, Halife üzerinde tesir gücü yüksek bir konumuna geldi (Taberî, 1987, C. 8, s. 238; Zehrânî, 1986, s. 211; A. Güzel, 2017, s. 84).

Aslında bir kadının devlet işlerine müdahil olması Arap toplumunda çok alışagelmış bir durum değildi fakat o bunu kırmayı başarmıştır. Hayzürân bazen emir ve yasaklar ortaya koyarak bazen de verilen bir kararı bozarak yönetimdeki gücünü açık bir şekilde göstermiştir. Hatta o kadar ileri gitmişti ki, Yemen'de bir kişinin evinde hizmetçi olarak çalışan kardeşi Gıtrîf'i önce yanına getirtmiş, sonra da onu Yemen'e vali tayin ettirmiştir (Taberî, 1987, C. 8, s. 222; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, s. 395). Kız kardeşi olan Selsebil'i de halifenin kardeşi Ca'fer b. Ebû Ca'fer el-Mansûr ile evlendirmiştir. Bu evlilikten daha sonra Halife Harunreşîd ile evlenecek olan ve Abbâsî tarihinin bir dönemine damga vurmuş olan Zübeyde doğmuştur (F. Güzel, 2020, s. 1389). Mehdî'nin diğer hanımlarından da çocuğu olmasına rağmen Hayzürân'ın, oğulları Hâdî ve Hârûn'u veliaht tayin ettirmesi, onun devlet yönetimindeki hâkimiyetini net bir şekilde göstermektedir. Abbasi hilafetinde iki oğlu da halifelik yapan başka bir hanım da yoktur. (A. Güzel, 2012, s. 314-315; Ataş, 2020, s. 490).

Hayzürân, devlet işleriyle ilgili emir ve yasaklarda bulunabilmekteydi. Bulunduğu saray terfi ve atama bekleyen bürokratlar ve ihtiyaç sahibi insanlarla doluydu. Halk ihtiyaçlarını gidermesi için gruplar hâlinde onun kapısına geliyor, ondan yardım istiyordu. Hayzürân'ın kabul salonları devlet ileri gelenleriyle, makam mevki uamanlarla dolup taşıyordu (Mes'ûdî, 2005, s. 333-334; Seyyid Emîr Ali, 1913, s. 229).

Devletin ve Müslümanların lideri konumunda olan Mehdî, bazen Hayzürân'ın yaptıklarından bıkip yanındakilere dert yandığı da oluyordu. Bir defasında Vâkîdî'ye dert yanmış Vâkîdî de onu dinleyip bazı nasihatlerde bulunup öfkesini dindirmişti. Haberi alan ve kendisine karşı Halifeyi kıskırtmayıp sakinleştiren Vâkîdî'ye teşekkür etmek isteyen Hayzürân da hizmetçisini göndererek ona 1990 dinar, birkaç takım elbise göndermişti. Bu örnek Halife'nin Hayzürân karşısında ne kadar zor durumda

kaldığını göstermesi adına da önemlidir (İbn Kesîr, t.y, C. 13, s. 163-164). Hâlid b. Bermek'in oğlu Yahya, Fars eyalet yöneticisi iken bazı usulsüzlüklerden dolayı Mehdî tarafından hapse atılmıştı. Hayzürân'ın devreye girmesiyle hapisten çıkarılmış ve eski makamına geçmesi sağlanmıştır (Taberî, 1987, s. 234; İbn Kesîr, t.y, C. 13, s. 562). Kocası Mehdî öldüğü zaman oğlu Hâdî, Cürçan'daki isyanları bastırmakla meşguldü. Hayzürân kocasının ölümünden sonra, yeni halife Bağdat'a gelinceye kadar vezirleri toplayıp gerekli önlemleri almıştı. Askerlerin isyan ve itaatsizlikte bulunmamaları için iki yıllık maaşlarını peşin olarak vermek suretiyle devlete bağlılıklarını sağlamıştı (Güzel, A., 2015, s. 30; Karan, 2020, s. 391).

Hayzürân'ın kendisinin şahsî harcamalarına yönelik bir bütçesinin olması yine onun gücünü göstermesi adına önemlidir. Onun senelik 260 bin dinar harcama yaptığı ve vefat ettiği zaman 160 milyon dirhemden daha çok mala sahip olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır (Zehrânî, 1986, s. 162). Yine Ebû Ca'fer el-Mansûr'un 17 bin dinara satın aldığı Dârü'l-Erkam'ı Mehdî, Hayzürân'a vermiş ve o burasını kendi bütçesinden tamir ettirerek yenilemişti (İbn Sa'd, t.y, C. 3, s. 243-244).

Hayzürân'ın yönetime müdahalede en büyük başarısı kuşkusuz iki oğlunu da veliaht olarak ilan ettirmesidir. O, oğulları Mûsâ el-Hâdî ve Harunreşîd'i veliaht olarak tayin ettirmeyi de başardı (Bağdâdî, 1985, C. 13-14, s. 430-431). Teamül gereği babası tarafından Hayzürân'ın büyük oğlu Hâdî'yi kendisinden sonraki halife adayı olarak ilan etmişti. Hâdî dik başlı ve otoriter bir kişiliğe sahipti. Bunu bilen Hayzürân, muhtemelen daha iyi anlaşacağını umduğu küçük oğlu Harunreşîd'in ilk halife adayı olmasını istiyordu. Bu konuda kocası Mehdî'yi de ikna etmeyi de başarmıştı. Mehdî bu kararını oğlu Hâdî'ye bir elçi ile bildirmiş ancak Hâdî bu kararı ciddiye almadığı gibi elçiyi de döverek geri göndermişti. Bunun üzerine Mehdî, o sırada Cürçân'da bulunan Hâdî'nin üzerine yürümek için yola çıkmışsa da Cürçân'a ulaşmadan 169/785 yılında Mâsebezân'da ani bir şekilde vefat etmiştir (Taberî, 1987, C. 8, s. 9; İbn Kesîr, t.y, C. 13, s. 166; İbn Tağriberdî, 1963, s. 58-59; İbnü'l-Esîr, 1965, s. 81).

Vefat ettiğinde 43 yaşlarında olan Mehdî 10 sene bir ay halifelik yapmıştır. Mehdî'nin, Hayzürân'ın etkisi ile Harunreşîd'i diğer oğlu Hâdî'nin önüne geçirme teşebbüsü onun siyasi bir hatası olarak yorumlanmıştır. Mehdî'nin ani ölümünden sonra büyük oğlu Hâdî'nin halife olması, Hayzürân açısından hayal kırıklığı olmuştur. (Ataş, 2020, s. 490-491).

Mehdî'nin vefatından sonra yapılan istişare sonucunda daha önce Mehdî tarafından veliaht ilan edilen Hâdî'ye biat edilmesine karar verildi ve Hâdî, Abbâsî devletinin dördüncü halifesi oldu (Ataş, 2020, s. 495).

Hayzürân bekleneceği üzere oğlu Hâdî'nin hilafetinin ilk dönemlerinde devlet işlerine müdahil olmak istemiştir. Yukarıda belirttiğimiz üzere sert bir kişiliğe sahip olan Hâdî, bu duruma müsaade etmemiş ve Hayzürân'la arası açılmıştır. Aslında Hâdî'nin annesi ile arasının açılmasında ilk ve ana etken yukarıda bahsettiğimiz veliahtlık meselesiydi. İlerleyen dönemlerde de Hayzürân'ın devlet işlerine eskisi gibi müdahale etmek istemesi üzerine durum giderek vahim bir hal almıştır. Örneğin Hayzürân, kardeşi Gıtrîf'in Yemen valisi olarak atanmasını istemekteydi. Dayısının Yemen valisi olarak atanmasına karşı çıkan Halife Hâdî, annesinin bu isteğine büyük

tepki gösterdi. Hayzürân'ın ısrarcı tutumu üzerine Hâdî, dayısının kızı olan eşinden ayrılacağı tehdidinde bulundu. Annesinden ya kardeşinin vali olması ya da kardeşinin kızının boşanması konusunda tercih yapmasını isteyerek onu köşeye sıkıştırmak istedi. Hayzürân'ın kardeşini tercih etmesi üzerine Hâdî dayısını vali olarak atadı ancak dayısının kızını da boşadı (F. Güzel, 2020, s. 1389). Böylelikle gücü elde tutma yönünde anne ile oğlu bir yarış içine girmiş oldular.

Hayzürân bürokratik atamalara da müdahale ederek kendisine bağlı kalacak siyasi kişiler bulundurmamak istemiştir. Fakat bunu sezen oğlu Hâdî bu isteği yerine getirmemiş ve annesi ile arası iyice açılmıştır. Tüm bunların üzerine Hayzürân, halife oğlundan bundan sonra bir şey istemeyeceği şeklinde sitem etmesine rağmen Hâdî annesinin karşısında geri adım atmamış ve annesini tehdit etmekten de geri kalmamıştır. Annesine müracaat edecek olan devlet adamlarını öldüreceğini ve mallarını müsadere ettireceğini yemin ederek söylemişti Ayrıca annesine köşeye çekilmesini ve devlet işlerine müdahale etmemesini tembihlemiştir. Bu tehditlere karşı Hayzürân öfke ile oradan ayrılrsa da Hâdî annesinin kendisi için bir tehdit olduğu konusunda emin olmuştur. Bunu engellemek ve Hayzürân'ın adamları üzerindeki etkisini kırmak için saray eşrafını çağırıp onları da sert bir şekilde uyarıp validesinin sözlerini dinlememeleri ve bir başkasına aktarmamaları konusunda uyardı. Bu uyarıdan sonra adamları artık Hayzürân'ın kapısına uğramamışlardır (Karan, 2020, s. 392). Ayrıca Hâdî annesine yakın vezirleri önce tehdit etmiş, sözünü dinlemeyen Rebî b. Yunus'u hapse attırması ve nihayetinde Rebî burada hayatını kaybetmiştir (Zehebî, 2003, C. 4, s. 364; F. Güzel, 2020, s. 1389).

Hayzürân'ın yönetime müdahale konusundaki hırsından kurtulmak isteyen Halife, annesini öldürerek bu amacına ulaşmak istemiştir. Fakat durum Hayzürân tarafından anlaşılınca anne ile oğlunun arası iyice açılmış ve Hayzürân saraydan ayrılarak başka bir eve taşınmıştır (Taberî, 1987, C. 8, s. 206; İbnü'l İmrânî, 2001, s. 73; İbn Kesîr, t.y, C. 13, s. 556).

İncelemiş olduğumuz tarihi kişiliklerde görüleceği üzere yönetime sahip olma ya da yönetimin arka planında kendisinin yönetimde söz sahibi olma hırsı insanlarda sınır tanımaz kötülükleri yapmasına neden olabilmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Halife Hâdî annesini zehirleterek öldürmek isterken fırsatını bulunca annesi Hayzürân da oğlunu öldürmekten imtina etmemiştir. Hayzürân sarayda, hasta olan oğlu halife Hâdî'yi cariyeleri vasıtasıyla ağzını kapattırıp cariyesini üzerine oturtarak öldürtmüş ve soğukkanlılığını koruyarak vezir Yahya b. Hâlid Bermekî'ye ölümünü bildirmiş, kendisine her halükârda itaat edecek Harunreşîd'in halife seçilme sürecini bizzat yönetmiştir (Taberî, 1987, C. 8, s. 206; İbnü'l Cevzî, t.y, C. 8, s. 335; İbnü'l Esîr, t.y, C. 5, s. 273; Güzel, A., 2015, s. 34). Oğlunun ölümünde baş şüpheli olan Hayzürân bundan sonra da soğukkanlılığını koruyarak şu ifadeleri kullanmıştır: *"Bu gece bir halifenin ölümünü, birinin halifelikliğini ve bir diğer halifenin de doğumunu konuştuk. Hâdî öldü, Hârûn Halife oldu, Me'mûn doğdu."* Hâdî, 170/786 yılında vefat ettiğinde henüz 23 yaşındaydı ve yaklaşık 14 ay halifelik yapmıştı (Karan, 2020, s. 392).

Amacına ulaşan Hayzürân vakit geçirmeden diğer oğlu Harunreşîd'i herkese duyurmuş ve ona biat edilmesini sağlamıştır. Bu esnada yeni Halife 22 yaşındaydı.

Bekleneceği üzere Hayzürân yaptığı bu hamleler ile yeniden yönetim üzerindeki eski gücüne kavuşmuş ve eski konumuna dönmüştür. Hayzürân ilk iş olarak da kendisine ve Harunreşîd'e karşı hareket eden devlet adamlarını ve komutanları cezalandırmıştır. Ayrıca konumunu kuvvetlendirmek üzere yeğeni Zübeyde ile yeni halife olan oğlunu evlendirmiş, böylelikle oğlunu daha da kuşatmıştır. Harunreşîd'i dillere destan güzelliğiyle meşhur gelini ile meşgul eden Hayzürân, devlet işlerini de vezir Yahya üzerinden yürütmeye başlamıştı. Öyle ki belirttiğimiz üzere yıllık geliri 160 milyon dirheme kadar ulaşmıştı ki bu miktar Abbasi Devleti'nin o dönemki haraç gelirinin yaklaşık yarısı kadardı (Karan, 2020, s. 393).

Tüm bu uğraşlar sonucunda istediği gücü elde eden Hayzürân, bu gücün sefasını çok sürememiştir. Zira Harunreşîd döneminin üçüncü yılında 173/789 yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve burada bulunan Kureyş Kabristanı'na defnedilmiştir. (Taberî, 1987, C. 8, s. 238).

Halife, annesinin vefatı sonrası ilk işi vezirlik mührünü Bermekîlere mensup Yahya'dan alıp Fazl b. Rebi'ye vermiştir. Anlaşılan yeni halife Hayzürân'ın sağlığında bunu düşünmüş ancak onun karşı çıkması yüzünden yapamamıştı. Harun'un diğer bir icraatı ise Hadî'nin veziri İbrahim el-Harranî'nin tutuklanıp mallarının müsadere edilmesidir (Hizmetli, 2018, s. 1247).

Hayzürân gücü, iktidarı ve nüfuzu ile Abbâsî tarihine damga vurmuş bir kadındır. Üç halife döneminde yaşayan Hayzürân, bu dönemlerde devlet yönetiminde etkili olmuştur (F. Güzel, 2020, s. 1390). Netice itibarıyla bir halifenin eşi, iki halifenin annesi ve annesi olduğu bu halifelerden birisinin katili olarak tarihte yerini almıştır.

Terken (Celâliye) Hatun

Eski Türk toplumlarında kadının toplum içindeki statüsünün ve erkeğe karşı konumunun, dönemin diğer dünya toplumlarına göre daha iyi bir yerde olduğu görülmektedir. Bu durum Türk toplum yapısının bir sonucudur. Türk hanedanları arasında hükümdar eşlerinin veya annelerinin etkin biçimde devlet işlerine karıştığı bilinmektedir. Selçuklu Devleti'ne bakıldığında hatun; hükümdar devletin merkezinde olmadığı zamanlarda ona niyabet edecek derecede siyaset bilgisine sahip, sultanla beraber devlet işlerini yakından takip eden, önemli konularda görüşüne başvurulacak kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı olan Tuğrul Bey'in eşi Altuncan Hatun da gerek aile içindeki yeri ve gerekse Selçuklu devlet hayatındaki rolü bakımından son derece önemli bir şahsiyeti (Kuşçu, 2016, s. 173). Sultanla birlikte yaşasın veya yaşamasın hatunun emrinde küçük çaplı idarî ve askerî teşkilat, özel bir hazine, özel bir vezir ve diğer görevliler bulunmaktaydı. Hatunlar yeri geldiklerinde buldukları yerden ayrılarak sultanın yardımına gidebilirlerdi (Gündüz, 2012, s. 139-140).

Hükümdar ailesine mensup hatunların devlet yönetimine etkisi konusunda bilinen en önemli örnek Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'dur. Melikşah'ın en çok dikkat çeken evliliği de Terken Hatun ile olan evliliğidir.

Terken kelimesinin bilhassa Selçuklu Sultanlarının bu unvanı taşıyan Karahanlı prenseslerle yaptıkları evliliklerden sonra yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Birçok

hükümdar eşinde bu isme rastlanılır. Konumuzu ilgilendiren Terken Hatun, Batı Karahanlıların kurucusu ve ilk hükümdarı İbrâhim Tamgaç Han'ın kızı ve daha sonra Karahanlı tahtına çıkacak olan Şemsü'l-Mülk Nâsır'ın kız kardeşidir (Râvendî, t.y, C. 1, s. 130; Hüseyinî, t.y, s. 51-52; İbnü'l-Esîr, t.y, C. 10, s. 203). Tam adı bilinmemektedir. Melikşah'ın lakabı olan Celâlü'd-Devle lakabına nispetle Celâliye ismiyle anılır. Terken Hatun ile Melikşah'ın evlenme tarihi tartışmalıdır. Melikşah'ın Terken Hatun'dan doğan oğlu Ahmed 1088'de on bir yaşındayken öldüğüne göre 1077'den önceki bir tarihte evlenmiş olmalıdır. Terken Hatun'un Melikşah'tan Dâvud, Ahmed, Mahmelek ve Mahmud adlı dört çocuğu doğmuştur (Bezer, 2011, s. 510).

Melikşah ile Terken Hatun'un evliliği Alp Arslan ve Nizâmülmülk ile birlikte çıktıkları Gürcistan seferi sonrasında gerçekleşmiştir. Melikşah'ın yaşını göz önüne aldığımızda bu yapılan törenin nikâh töreni olduğu, düğünün ise daha sonra yapıldığı düşünülmektedir. Kaynaklar tahlil edildiğinde düğün 1066 ya da 1068 yılında gerçekleşmiş olmalıdır (Müneccimbaşı, t.y, C.1, s. 37; Bezer, 2011, s. 510; Kaçın, 2017, s. 116). Bu durumda Melikşah yaklaşık on bir ya da on üç yaşlarındadır.

Terken Hatun'un yönetimde etkin hale gelmesi şüphesiz Melikşah'ın devletin başına geçip Sultan olduğu vakittir. O, tahta geçince eşi Terken de Selçuklu saraylarının rakipsiz hatunu olmuştur. Burada dikkati çeken husus; Sultan'ın başka eşleri de olmasına rağmen Terken'in biraz sonra bahsedeceğimiz üzere kişisel hırsı, zekâsı ve yaptığı hamleler ile diğer hatunların üzerine çıkması ve tarihi seyir içerisinde etkin halde olmasıdır.

Terken Hatun'a dair ilk bilgiler kızı Mahmelek Hatun'a Halife Muktedî-Biemrillâh'ın talip olmasıyla ilgilidir. Sultan Melikşah-Terken Hatun evliliğinden dünyaya gelen Mahmelek Hatun gerek Selçuklu siyasetine gerekse Abbasi Devleti iç siyasetine etki edecek kadar önemli olan bir kadındır. Mahmelek Hatun'a aynı dönemde hem Gazneli hem Karahanlı Hükümdarı hem de Abbasi Halifesi Muktedî evlenmek için talip olmuşlardı. Abbasi Halifesi'nin veziri, kızı istemek için İsfahan'a gelmiş ve Sultan Melikşah ile görüşmüştü. Bu görüşme esnasında durumu sultana arz etmiş, Melikşah bu konu ile ilgilenmesi için Halifenin vezirini Terken Hatun'a yönlendirmişti. Melikşah'ın böylesine önemli bir konuda Terken'i tam yetkiyle yetkilendirmesi ona verdiği önemi ve güveni göstermesi açısından önemlidir. Terken Hatun da bu yetkiyi sonuna kadar kullanmış, kızının evliliği için çok ağır şartlar sunmuştur. Yapılan müzakereler sonucunda Terken Hatun, 50 bin dinar süt hakkı ve 100 bin dinar mehir ödemesi, ayrıca Halife'nin başka bir eşi ve cariyesi olmaması kaydıyla kızını vermeye razı olmuştur. Daha sonra Melikşah ve eşi Terken Hatun maiyetinde büyük bir alayla Bağdat'a gitmişlerdi. Gösterişli karşılama'nın ardından ön plana tekrar çıktığı görülen Terken Hatun'un isteği üzerine Halife'nin annesi ve halası onu ziyarete geldiler. Hatun misafirlerine gerekli ilgiyi gösterdikten sonra Mahmelek Hatun'u Bağdat Sarayı'na gönderdi. Terken Hatun'un töreni başından sonuna kadar titiz bir şekilde her şeyi yönetmiş, hatta bu süreç içerisinde gelen giden siyasi ve askeri bürokratlar da dâhil herkesle bizzat ilgilenmiş, onları karşılamış ve hediyeler vermişti. (Bondârî, t.y, s. 81-82; İbnü'l Esîr, t.y, C. 10, s. 145; Ahmed b. Mahmud, t.y, C. 1, s. 157). Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere Terken Hatun bu törenler

esnasında daima kontrolü elinde tutmuş, yönetim ve idare konusunda üstün bir yetenek ve kabiliyet sahibi olduğunu bütün açıklığı ile bir kere daha ortaya koymuştur.

Halife ile olan bu evlilik Cafer isimli çocuklarının doğmasıyla bozulmuştur. Çünkü Selçukluların bu çocuk vasıtasıyla Abbasi hilafetinde hak iddia edeceklerini düşünen Halife, doğan bu erkek çocuktan oldukça rahatsızlık duymuştur. Artan gerilim sonucunda Mahmelek Hatun, oğlu Cafer ile birlikte 29 Mayıs 1089 tarihinde İsfahan'a dönmüştür (Ahmed b. Mahmud, t.y, C. 1, s. 157; İbn Kesîr, t.y, C. 12, s. 287). Terken Hatun Melikşah'ın vefatı sonrasında kendi oğlunun tahta geçmesini desteklemek için işte bu çocuğu kullanacaktır. Halife'yi bu çocuğu Abbasi Halifeliğine geçirmek ile tehdit ederek kendi oğluna biat alınması noktasında Halife'den yardım aldı. Şöyle ki Terken Hatun Melikşah'ın ölümünden sonra oğlu Mahmud'u veliaht ilan ettirebilmek için Cafer'i Bağdat'a gönderdi. Ancak Cafer, 1093 yılında hayatını kaybedince bu çocuk üzerinden hesaplarından vazgeçmek zorunda kaldı (İbn Kesîr, t.y, C. 12, s. 271-272; Kaçın, 2017, s. 81-83).

Terken Hatun'un asıl etkinliği siyasi olaylarda olmuş ve üç oğlundan ilk ikisini veliaht ilan ettirmeyi başarmıştır. Bunlardan Davud isimli oğlu babasının sağlığında 12 Mayıs 1082'de İsfahan'da vefat etmiştir. Kaynaklarda Melikşah'ın bu oğlunu çok sevdiği ve ona çok düşkün olduğu, oğlunun ölümüne aşırı üzüldüğü anlatılır.

Terken Hatun'un diğer oğlu Ahmed de Sultan Melikşah tarafından veliaht ilan edilmişti. Melikşah onu Kasım 1087 yılında yaklaşık on yaşlarında iken veliaht ilan etmiş ve değişik unvanlar vererek adına hutbeler okutmuştu. Fakat bundan yaklaşık bir yıl kadar sonra Melik Ahmed, Merv şehrinde vefat etti. Bu ölüm hem saray hem de halk tarafından büyük üzüntüye neden oldu. Melikşah yas törenlerinin bitmesinin ardından yaşça en büyük olan oğlu Berkıyaruk'u veliaht olarak ilan etti (İbnü'l Esîr, t.y, C. 10, s. 146; Sibt, t.y, s. 280; Ahmed b. Mahmud, t.y, C. 1, s. 158).

Küçük yaşlarda vefat eden bu iki çocuğun acısına rağmen Terken Hatun, bu defa da en küçük oğlu olan Mahmud'u veliaht ilan ettirme noktasında ısrarcı oldu. Fakat Nizâmülmülk başta olmak üzere birçok devlet ileri gelenleri bunu istemediler. Melikşah'ın veliaht ilan ettiği Terken Hatun'dan doğan oğlu Ahmed'in ölümünden sonra yeni veliaht olarak Zübeyde Hatun adlı hanımından olan oğlu Berkıyaruk'un seçilmesinde Nizâmülmülk etkin rol oynadı. Bu yüzden Nizâmülmülk ile Terken Hatun'un arası açıldı. Terken Hatun bu seferde Nizâmülmülk'ü devreden çıkararak onun yerine vezirliğe Tacü'l-Mülk'ü getirmek için harekete geçti ve Nizâmülmülk aleyhine birçok faaliyete girişti. Fakat Melikşah'ın üzerinde istediği etkiyi bırakamadı ve oğlunu veliaht ilan ettiremedi. Bu sefer de Nizâmülmülk'ün aleyhinde çalışan vezirlerin desteğini sağlamak istedi. (Ahmed b. Mahmud, t.y, C. 2, s. 13-14; Râvendî, t.y, C. 1 s. 131; Müneccimbaşı, t.y, C.1, s. 6).

Sultan Melikşah kendisine gelen şikâyetler üzerine Nizâmülmülk'ü huzuruna çağırıp dinledi. Her defasında onu haklı bularak onun yetkilerini arttırdı ve şikâyetçileri ağır cezalara çarptırdı. Fakat Nizâmülmülk'ün çocuklarından bazılarının taşkınlıklar yapması hatta oğlunun birisinin Sultan Melikşah'ın soytarısını öldürtmesi ilişkilerinin gerginleşmesine neden oldu. Melikşah'ın da Nizâmülmülk'ün bu oğlunu

öldürtmesi ikilinin arasının açılmasında önemli rol oynadı (Bondârî, t.y, s. 74-75; Râvendî, t.y, C. 1, s. 129; Ahmed b. Mahmud, t.y, C. 2, s. 13-14).

Terken Hatun'un yanında olan vezir Ebu'l-Ganâim ise farklı bir strateji güttü. Buna göre Nizâmülmülk'ü kötülemek yerine onu aşırı derecede överek Sultan'ın vezirinin kazanmış olduğu aşırı gücü fark etmesini sağlıyordu (Hüseynî, t.y, s. 46; Bondârî, t.y, s. 62; Özaydın, 2007, 194-196; Piyadeoğlu, 2016, s. 226). Tüm gerginliğe rağmen Melikşah onu görevden almadı. Fakat Sultan Melikşah, Nizâmülmülk, Terken Hatun, Tâcü'l-Mülk ve diğer devlet adamlarıyla birlikte İsfahan'dan Bağdat'a hareket ettiğinde Nihâvend yakınlarındaki Sehne adlı köyde konakladıkları sırada Nizâmülmülk, bir ihtiyacının giderilmesini istemek bahanesiyle yanına yaklaşan çocuk denilecek yaştaki Ebû Tâhir-i Errânî isimli bir Bâtını fedaisi tarafından suikasta uğradı ve kısa süre sonra da vefat etti (14-15 Ekim 1092). Cenazesi İsfahan'a götürülerek buradaki türbesine defnedildi. Onun yerine vezir olarak Tâcü'l-Mülk tayin edildi. Katili bu cinayete azmettirenler arasında Melikşah'ın, Terken Hatun'un ve Hasan Sabbah'ın bulunduğu rivayet edilir. (İbnü'l Cevzî, t.y, s. 162; Bondârî, t.y, s. 63-84; İbnü'l-Esîr, C. 10, s. 176-177; Hüseynî, t.y, s. 45; Ahmed b. Mahmud, t.y, C. 1-2, s. 164, 13-15; s. 132; Müneccimbaşı, t.y, C. 1, s. 62). Terken Hatun'un bu cinayete isminin bağdaştırılması dikkat çekicidir. Zira Nizâmülmülk'ün ölümüyle oğlu Mahmud'un veliahtlığının önündeki en büyük engel ortadan kalkmış oldu.

Diğer yandan kızı ile yaşanan olumsuz durumdan sonra Melikşah, Bağdat'a üçüncü bir sefer yaptı. Bağdat'ta onu Halife'nin veziri karşıladı. Melikşah, Bağdat'a ulaştığı zaman Halife'den kesin bir dille şehri terk etmesini istedi. Halife ise ona karşı çıkmadı ve hazırlıklara başladı. Ancak araya giren yeni vezir Tacü'l-Mülk'ün ricacısıyla on günlük mühlet kazandı (İbn Kesîr, t.y, C. 12, s. 277-279; Müneccimbaşı, t.y, C. 1, s. 65; Kafesoğlu, 2014, s. 206). Tam da bu on günlük mühlet esnasında Melikşah beklenmedik bir şekilde vefat etti. Melikşah'ın ani ölümü beraberinde birçok soruyu da doğurdu. Çünkü zamanlamasına bakılırsa ölümün Nizâmülmülk'ün ölümünün hemen ardından ve Halife'nin Bağdat'tan çıkmasını istediği bir anda olması, hastalıktan değil zehirlenerek öldürüldüğü ihtimalini akla getirmektedir. Eğer suikast oldu ise de bu suikastı kimin gerçekleştirdiği bilinemedi. Onun ölümünde Terken Hatun'un da parmağı olduğu iddialar arasında yer almaktadır. Zira Terken ifade ettiğimiz üzere küçük oğlunu veliaht ilan ettirmek istiyor ama Melikşah buna razı olmuyordu. Kaynaklarda bu ihtimaller ele alınmış fakat kesin bir neticeye varılamamıştır. Tarihçiler de bu konuda kararsızdırlar.

Melikşah'ın vefatı ve naaşı Terken Hatun tarafından ilk başta saklandı ve cenaze namazı bile bir süre kılınmadı, matem tutulmadı, Türk âdetlerindeki atının kuyruğunun kesilmesi işlemi yerine getirilmedi (Ahmed b. Mahmud, t.y, C. 2, s. 28-29; Müneccimbaşı, t.y, C.1, s. 70; Kafesoğlu, 2014, s. 206-210). Çünkü Terken Hatun, oğlu için gerekli ortamı hazırladıktan sonra bu ölüm haberini duyurmak istiyordu.

Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından Terken Hatun devlet yönetiminde daha etkin hâle geldi ve oğlu Mahmud'u sultan yapmak için her türlü girişimde bulunmaya başladı. Devlet adamlarına ve ordu komutanlarına devlet hazinesinden bol bol paralar dağıtıp onları kendi tarafına çekmeye çalıştı. Abbasi Halifesi'ni de bahsettiğimiz

Melikşah'ın torunu vasıtasıyla şartlı olarak ikna etti. Birçok yerde Mahmud adına hutbeler okutuldu. Fakat bekleneneği üzere Melikşah'ın diğer oğlu Berkıaruk bu oldubittiye karşı çıktı ve isyan etti. Terken Hatun, babası öldüğü sırada on iki yaşlarında olan ve İsfahan'da bulunan Berkıaruk'u da Emir Kürboğa vasıtasıyla tutuklattı. Ancak Melikşah'ın ölüm haberini alan Nizâmülmülk'ün adamları vezire ait silah depolarını yağmalayarak isyan bayrağı açtılar ve hapishanede bulunan Berkıaruk'u kurtarıp sultan ilan ettiler. Yapılan mücadelelerden sonra Berkıaruk galip geldi ve anlaşma imzalandı. Bu esnada en büyük destekçilerinden olan Tacü'l-Mülk'ün öldürülmesi Terken Hatun için büyük kayıp oldu fakat hırsından taviz vermeyip mücadeleden vazgeçmedi. Bu sefer de Berkıaruk'un dayısı İsmail b. Yakutî'ye kendisine yardım etmesi karşılığında evlenme teklif etti (İbnü'l Esîr, t.y, C. 10, s. 191). Onunla evlenirse hanedan içinde yeni bir evlilik tesis etmiş olacak ve kendisine olan desteği sağlamlaştıracak, ayrıca oğlunun veliahtlığı için mücadelede büyük bir destek sağlayacaktı. Olayın gidişatından teklifi kabul ettiği anlaşılan İsmail, başlattığı mücadele esnasında Berkıaruk tarafından öldürülünce Terken Hatun'un bu girişimi de sonuçsuz kaldı (Reşîdüddin Fazlullah, t.y, s. 142-143; Kazvîni, t.y, s.50; İbnü'l Esîr, t.y, C. 10, s. 191-192).

Terken Hatun bu sefer Suriye meliki olan Tâcüd-Devle Tutuş ile ittifak yapmaya çalıştıysa da ömrü bu ittifakı hayata geçirmeye yetmedi. Çünkü Terken Hatun İsfahan'dan yola çıktıktan kısa süre sonra hastalanarak geri döndü ve 1094 yılında öldü (Azimî, t.y, s. 34; Râvendî, t.y, C. 1, s. 139; Kazvîni, t.y, s. 53; İbnü'l Esîr, t.y, C. 10, s. 146-186, 199-200; Müneccimbaşı, t.y, C. 1, s. 59). Oğlu Mahmud da annesinin ölümünden kısa süre sonra çiçek hastalığına yakalandı ve o da 1094 yılında vefat etti. Böylelikle uzun ihtiraslarla geçen bir ömrün ardından Terken Hatun oğlunu tahta geçiremeden ölmüş fakat taht üzerindeki etkisi ile Türk devlet yönetim geleneğinde nadide şahsiyetlerden birisi olarak anılmıştır.

Yönetim konusunda söz sahibi olan diğer tüm kişiler gibi Terken Hatun da yönetime müdahaleleri esnasında kendisini destekleyecek olan kişilerin atamasına müdahil olmuş, kendisinden bir şeyler istemek için gelenleri kırmamıştır. Böylelikle arkasında güçlü bir kamuoyu oluşturmuştur. Bunun neticesinde de kapısının önünde sürekli bir kalabalık olmuş, ondan işlerini halletmesini isteyenler sıraya girmişler, saraydan şefaatçiler eksik olmamıştır (Sevim&Yücel, 1989, s. 91; Merçil, 2017, s. 88).

Terken Hatun, devlet işlerinde diğer Selçuklu hatunlarından daha fazla etkili olmuştur. Bunda Terken Hatun'un kişisel özelliklerinin yanında nüfuzunun da etkisi büyüktür. Kızı Mahmelek'in Halife ile evlenmiş ve kendisinin Karahanlı soyundan geliyor olması, bazı hükümdarların ve beylerin Melikşah'a iletmekten çekindikleri şeyleri onun vasıtasıyla iletmeleri, yeğeninın Karahanlı sultanlığına getirilmesi, kendisine bağlı 12 bin kişilik bir askeri kuvvetinin bulunması diğer faktörlerdir.

Akitanyalı Eleanor

Akitanyalı Eleanor¹, Avrupa tarihinin en önemli kadın şahsiyetlerinden birisi olup özellikle XII. yüzyıla damga vurmuş bir isimdir. Avrupa'nın babaannesi olarak ün salan Eleanor, şahsi kimliğinin yanı sıra siyasi kimlikleri ile geçmişten günümüze değin çok konuşulan bir sima olmuştur. Kendisi küçük yaşta Akitanya Düşesi, Fransa ve İngiltere Kraliçesi, II. Haçlı Seferine katılan ilk kraliçe, İngiltere'nin iki kralının - Aslan Yürekli Richard ve Yurtsuz John- annesi olmasının yanı sıra edebiyat ve sanat alanlarında da birçok ilkin öncülüğünü yapmıştır. Onun tarihi kişiliğinin oluşmasında aile soyunun etkisi söz konusudur. VI. Louis tarafından oğlu VII. Louis ile 1137 yılında evlenen Eleanor, VI. Louis'in ölümüyle velihaft VII. Louis'in tahta geçmesinden sonra Fransa kraliçesi olmuştur (Thorpe Millard, 2021, C. 7, s. 554; Durmaz, 2016, s. 702-703; Güneş, 2021, s. 11-15).

Ortaçağın otoriter kadını, kralların eşi, güçlü evlatların annesi Akitanyalı Eleanor günümüz Fransa'sının Bordeaux ve Poitiers vilayetlerini kapsayan Akitanya Bölgesi'nin Dükü X. Guillaume de Poitiers'nin büyük kızı olarak dünyaya geldi. Eleanor'un doğum tarihi 1122 veya 1124'tür. Erkek kardeşi çocukken öldüğü ve kendisinden daha büyük bir başka çocuk olmadığı için Eleanor, küçük yaşta tahtın tek varisi oldu ve bu nedenle çok iyi bir eğitim alarak devlet işlerini daha çocukken öğrenmeye başladı (Seward, 2014, p. 17).

Güney Fransa'nın yasaları bu dönemde çağdaşı olan diğer Avrupa ülkelerine göre daha özgürlüğe sahipti. Akitanya'da kadınlar özellikle yönetim konusunda daha özgür bırakılmakta ve buna göre kadınlar, mülkiyeti tek başlarına alıp mirasları olan bu topraklar üzerinde özerk hüküm sürme yetkisine sahip olabilmekteydiler (Weir, 2001, p. 35; Turner, 2011, p. 23; Merino, 2012, p. 1-3). Eleanor, politikanın yanı sıra kadınların okuma-yazma girişimlerine hiç sıcak bakılmayan bir dönemde babası sayesinde kilise rahiplerinden dini eğitimler alarak Latinceyi iyi derecede öğrendi ve o dönem edebiyatına hâkim oldu (Boyd, 2004, p. 39-40).

Eleanor'un babası çıkmış olduğu hac yolculuğu sırasında 1137 Nisan'ında öldüğünde 7 yıldır varisi Eleanor'du. O, bu yolculuğa çıkmadan önce kızını Fransa Kralı VI. Louis'e emanet etmişti. Geniş topraklara sahip Akitanya'nın varisi olmak onunla evlenmek isteyenleri peş peşe getirecekti (Ragen, 2003, p. 98). Bu çeyiz toprağına sahip olan düşesin yalnızlığından faydalanmak ve bunu lehine çevirmek isteyen VI. Louis, onu kendi oğluyla evlendirmeye karar verdi. Eleanor da güç arayışına girmesi nedeniyle evliliğe razı olmuştu. Yapacağı bu evlilik onun güç arzusunun da göstergesidir (Turner, 2019, p. 24-26). Düğün 27 Temmuz 1137 de gerçekleşti (Mead, 1191, p. 49-51). Yapılan evlilik ile Eleanor mülkünü evlendikten sonra özerk olarak kullanabilme hakkını elinde tutmasına rağmen resmîyette topraklar üzerindeki haklarını kocasına devrediyordu (Gaude-Ferragu, 2016, p. 21). Bundan sonra Dük Louis resmen Fransa kralı olurken, Eleanor da düşeslikten kraliçeliğe adım atmış bulunuyordu (Brown, 2003, p. 6; Güneş, 2021, s. 15) Anlaşılacağı üzere bu evlilik

¹ Bu isim çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde yazılmaktadır: Aliénor, Elienor, Eleanor. Biz İngiliz kaynaklarındaki yaygın şekilde kullanılan Eleanor şeklini tercih ettik.

siyasi bir evlilikti. Gücü zayıflayan Capet Hanedanlığı bu sayede taze kan elde etmiş oluyordu.

Büyük umutlarla yapılan bu evlilik arka planda birçok sorunu da barındırmaktaydı. Zira ikili arasındaki farklı dünya görüşleri yüzünden sorunlar ilk baştan itibaren gün yüzüne çıkmaya başlamıştı. Louis daha çok içine kapanık ve Kilise ehli birisi iken Eleanor tam tersi bir yapıdaydı (Weir, 2001, p. 45). Babasının ardından genç yaşta kral olan VII. Louis, çocukluğundan beri başrahip Suger denetiminde manastırda bir çocuk keşiş olarak yetiştirilmesi ve zamanının çoğunu da ibadete ayırması sebebiyle, siyasi iktidar konusunda eksikliklere sahipti. İkilin evliliklerinin ikinci senesinde Eleanor ancak hamile kalmış ama bu hamilelik düşük ile sonuçlanmıştı. Diğer çocuklarının doğumu ise bu düşük olayından yaklaşık sekiz yıl sonra gerçekleşti. Uzun aranın sebebi Louis'nin almış olduğu dini eğitimden kaynaklıdır. Erkek çocuklarının olmaması ise evliliklerinin temel sorunuydu. Çünkü Ortaçağ Avrupa'sında özellikle kraliyet içinde kocasına erkek çocuk vererek tahta varis bırakmak, kadının öncelikli görevi olarak görülürdü. Louis'nin tam zıttı bir karaktere sahip olan Eleanor, Fransa sarayının dindar yaşantısına uygun olmayan birçok yeniliği beraberinde getirdi. Kendi yaşamı ile de yine dindar grup ile arası açıldı. Ayrıca kocasının pasif karakterinden faydalanarak yönetimi tam anlamıyla ele aldı (Mason, 2019, p. 25-26; Güneş, 2021, s. 16-19). Biriken bu sorunların büyümesi ve ayrılığa dönüşmesi II. Haçlı Seferi esnasında yaptığı yolculuk sırasında hayran kaldığı Antakya şehrinde ortaya çıktı.

II. Haçlı Seferi, İmâmeddin Zengi'nin Urfa'yı zapt edip, Haçlı Kontluğuna son vermesiyle başlamıştır (S. Merçil, 2015, s. 195-201; Küçüksipahioğlu, 2020, s. 103-126). Papa Eugenius'un önderliğinde başlayan bu haçlı seferinde haçı ilk kabul eden VII. Louis ile eşi kraliçe Eleanor oldu. Eleanor yaptığı bu hareket ile Haçlı Seferi'ne katılan ilk kraliçe olarak da tarihe geçti (Durmaz, 2016, s.703-704). O, aynı zamanda bünyesindeki Akitanya bölgesi ve kendisine bağlı kontların desteğini alarak VII. Louis'nin ordusuna siyasi bir destek sağlamış da oldu (Kanat&Burçak, 2015, 112-120). Eleanor'un bu desteği, Louis'in otoritesini güçlendirmek için büyük bir fırsat sunmuştu. Hatta Louis'nin kendisinin katılımıyla bir sefer tertip etmesi, halk üzerinde etkin kral rolünü güçlendirmişti. Eleanor içinse yeni yerler görme ve farklı kültürlerle şahitlik etme heyecanı, o anlık da olsa evliliğine renk katmış ve onu heyecanlandırmıştı. İlerideki tavırlarından anlaşıldığı kadarıyla dindar, gücünü kullanmayı bilmeyen bir kralla evli olmak onu mutsuz ediyordu.

Kraliçe Eleanor, İkinci Haçlı Seferi hazırlıkları sırasında Fransa adına orduların toplanması ve maddi olanakların sağlanması hususunda hiç şüphesiz kilit rol oynamıştır. Fransa'nın neredeyse yarısından fazlasını kaplayan toprakları içerisinde sefer için taraftar bulma konusunda da zorlanmamıştır

1147 yılına gelindiğinde yola çıkan Kral VII. Louis ve eşi gemilerle Antakya'ya ulaştı ve burada çok iyi karşılandı. Özellikle Antakya Prinkeps'i ve Eleanor'un amcası olan Raymond yeğeni Eleanor'un gelişine çok sevindi (Kanat&Burçak, 2015, s.123-124). Eleanor da Antakya şehrini çok sevmiş, farklı dini ve etnik grupların bir arada yaşaması onu büyülemişti. Kaynaklarda Eleanor ve amcası Prinkeps Raymond

arasında bu dönemde farklı yakınlaşmaların olduğu aktarılmaktadır. Bu durum bir dedikodudan ziyade uzun zamandır hem Avrupa literatüründe hem de tarihçiler arasında tartışıla gelmiş ve doğruluk payının yüksek olduğu dile getirilmiştir. Şöyle ki amcasının yanında olmak, onun gücünü ve otoritesini görmek, kendi soyundan birinin bu denli ihtişamına şahit olmak onda farklı duygular uyandırmıştı. Amcası Raymond ile Eleanor'un yakınlığı ve samimiyetleri çirkin dedikodulara yol açmıştı. Amca-yeğen arasında aşk ilişkisi olduğu, bu yüzden Eleanor'un Antakya'da kalacağı konuşuluyordu (Pernoud, 1965, p. 75). *Historia Pontificalis* adlı kaynak Kral Louis'nin durumdan çok şüphelendiğini yazmaktadır (Memoirs of the Papal Court, 1986, p. 52). Bu gizli ilişki sürerken eşi VII. Louis Kudüs'e varabilme arzusu içindeydi. Eleanor ise bekleneceği üzere buna taraftar değildi ve Antakya'da kalmak istiyordu. Çevresindekilerin de tavsiyesiyle Louis kraliçeyi zorla amcasının sarayından çıkartıp derhal Kudüs'e doğru yola çıktı (Altan, 2003, s. 100; Güneş, 2021, s. 47-50; Barber, 2021, s. 276-277). Bu kararında eşinin içerisine girmiş olduğu yasak ilişkinin de etkisi olmalıdır. Zira o bu çirkinliğe bir son vermek istiyordu (Wheeler, 2003, p. 223-224). Tüm yaşananlar herkes tarafından duyulunca Kral Louis artık kendisini müşkül duruma iten evliliği devam ettirmek istemedi. Nitekim kısa süre sonra, II. Haçlı Seferi dönüşünde ikili arasında beklenen boşanma gerçekleşti (Pernoud, 1965, p. 80-86). Papa'nın bulunduğu Tusculum'a uğrayan Louis, evlilik hakkında papa ile görüştü. Papa Eugenius, bu evliliği bitirmemek için çaba veriyse de başarılı olamadı ve ikili boşandı. Evlilikten olan iki kız çocuğu kralda kaldı (Güneş, 2021, s. 56-60; John of Salisbury, 2002, p. 62; Wheeler, 2003, p. 223). Ayrılığın asıl sebeplerinden birisinin de Eleanor'un erkek çocuk doğuramamış olması olmalıdır.

Eleanor, Louis ile evliliği bittikten sonra kendisine ait olan Akitanya'ya gitti. Birçok yerel bey ve çevre ülke idarecileri onunla evlenmek ve bu sayede elindeki güce sahip olmak istiyordu. Eleanor bu doğrultuda kendisine en uygun eş adayını aramaya başladı (Güneş, 2021, 63-64; Durmaz, 2016, s.705; Mason, 2019, p. 27-29). Bu eş adayları arasında II. Henry en uygun kişi konumundaydı. Henry, eski koca Louis'e bağlı bir dük olsa da Louis'nin Haçlı Seferleri sırasındaki yokluğunu fırsat bilerek güçlenmişti. Annesi Matilda ise İngiltere kraliçesiydi. Henry'nin babası Geoffrey'in de ölümüyle Normandiya ve bazı bölgelerin kontrolü Henry'ye geçti. Gücüne güç katmak isteyen II. Henry, Eleanor ile 18 Mayıs 1152'de Poitiers'de gizlice evlendi (Güneş, 2021, s. 64-66; Gold, 2018, s. 122). Bu evlilik ile Henry, Akitanya'nın da kontrolünü eline geçirmiş bulunuyordu. II. Henry ve Eleanor arasındaki evliliğin eski eş Louis'nin kulağına gitmesiyle Louis, bazı ittifaklar yaparak Henry üzerine saldırıya geçtiyse de başarılı olamadı (Durmaz, 2016, s.706). Yine yapılan bir dizi mücadeleden sonra Westminster Sarayı'nda II. Henry, İngiltere'nin yasal kralı olarak tacını giydi (Jones, 2012, p. 72-73). Doğal olarak Eleanor da Fransa'dan sonra İngiltere'nin de kraliçesi oldu (Güneş, 2021, s. 68).

Evlilik kısa sürede meyvesini vermiş ve Eleanor'un II. Henry'den ilk çocuğu William doğmuş, ardından kısa süre sonra da ikinci çocuğuna hamile kalmıştı. Daha sonra da Eleanor, 1153'de William, 1155'de Henry, 1156'da Matilda, 1157'de Richard, 1158'de Geoffrey, 1162'de Eleanor, 1165'de Johanna ve 1167'de John adlarında

çocuklarını dünyaya getirdi. Eleanor, 1167 tarihinde John'un doğumuna kadar olan süreçte ise siyasi olarak geri planda kalarak çocuklarıyla meşgul olmayı tercih etti.

Eleanor'un tekrardan siyasi mücadelelerin içine girmesi V. Raymond'un II. Henry'e karşı ayaklanması ile başlamıştır. O bu tarihten sonra kocasının yokluğunda tahtın naibeliğini üstlenmiştir (Everard, 2004, p. 78-92). Yine mahkemelere girme, vergi toplama, kendi adına mühür basma gibi yetkilerin yanı sıra taht naibeliğini de üstlenen Eleanor'un gücü daha da artmıştır. Eleanor eline aldığı bu güçlerle karşısına çıkanları bertaraf etmeyi bilmiştir (Staunton, 2006, p. 98-183).

Eleanor ile Henry'in aralarının açılması Henry'nin metresi Rosamund nedeniyle olmuştur. Rosamund kraliyet sarayının dışında başka bir sarayda yaşamasına rağmen Eleanor, bunu içine sindirememiş ve kocasına karşı kin ve nefret gütmeye başlamıştı. Bir de Henry'nin ülkeyi çocukları arasında dağıtması sıkıntıyı iyice büyütmişti (Güneş, 2021, s. 72-73). Eleanor'un bazı planlar içine girdiğini fark eden Henry ise onu Akitanya'ya gönderdi. Diğer yandan oğlu Richard'ı diğer evlatlarının önüne geçiren Eleanor, onun eğitimine ayrı bir önem vermekteydi. Çünkü gelecekte kuvvetle muhtemel Akitanya'nın yöneticisi Richard olacağı için onu kendi varisi gibi görmekteydi. Kral II. Henry ise en büyük oğlunu Louis'in kızı Margaret ile evlendirmişti. Genç Henry babası hayatta iken taç giydirilerek erken yaşta varis ilan edildi. Fakat bir süre sonra Henry babasına karşı bir ayaklanma girişiminde bulundu. Eleanor da ona destek verdi. Lakin Kral ayaklanmayı bastırarak ateşkes imzaladı. Genç Henry'nin tahtı ele geçirme mücadelesi ise başarısızlıkla sonuçlandı (Barber, 2018, p. 56-59; Güneş, 2021, s. 75-76). Kral Henry, Eleanor'un bu ayaklanmaya destek verdiğini bildiği için ceza olarak onu uzun süre esaret altında tuttu. Kraliçe, Salisbury sarayında on beş sene kaldıktan sonra oğlu Richard'ın (Aslan Yürekli Richard) tahta geçmesiyle esaretten kurtuldu (Norton, 2011, p.85-87).

Richard, babası Henry'nin hastalanması ve ölümünden sonra tahta geçti ve hemen ardından da yeni düzenlenen Haçlı Seferi'ne katıldı. Bu esnada Richard'ın yanında bulunan Eleanor, oğlu ile görüşerek İngiltere'ye döndü. Ülkesinde döndükten sonra Eleanor oğluna karşı bir teşebbüste bulunulmaması için Papa Celestine ile görüştü ayrıca Richard'ın yokluğunda ülkeyi yönetti. Seferin ilerleyen döneminde Richard deniz yoluyla geri döneme kararı aldı fakat bu dönüş yolculuğunda Avusturya Dükü tarafından esir edildi. Richard'ın esir düştüğü haberi önce Eleanor'a geldi, sonra tüm İngiltere'de duyuldu. Eleanor oğlunu kurtarmak için gerekli olan diyet miktarını toplayabilmek için yeni yasalar çıkartarak vergileri değiştirdi. Yeni kurallar karşısında halk ise huzursuzlanmaya, durumdan şikâyet etmeye başlamış, kardeş John ise Philippe ile bir ittifak kurmaya planlamıştı. Lakin Kraliçe Eleanor oğlu John'un daha önceden böyle bir girişim yapabileceğini bildiğinden onun bütün topraklarına el koymuştu. Richard ise topladığı fidye ve kardeşi Geoffrey'nin kızı Eleanor ile Leopold'un evliliği sayesinde kurtarıldı. Richard ülkede yaşanan ekonomik sıkıntıları çözmek için çözüm yolları arayarak çareyi Chalus kasabasının zenginliğinde buldu. Ancak kasabanın kuşatması sırasında aldığı bir ok darbesiyle öldü (Güneş, 2021, s. 77-81).

Atmışlı yaşlarının sonlarında bile Eleanor, topraklarındaki siyasi olayları takip etmeye ve sıklıkla yönlendirmeye devam etti. 1191'de Richard için Navarre'lı Berengaria'nın evlenmesini sağladı. Yetmişlerinde Plantagenetler ve Capetler arasındaki bağları güçlendirmeye çalıştı. 1200'de ailesinin gücünü korumak için sürekli bir çaba içinde Fransız kralının oğluyla evlenmesi ve torunu Blanche'a eşlik etmek için Pirenelere gitti. Artık kendi gençliği ve dinamikliğini kaybetse bile içindeki güç arzusu canlılığını koruyordu. Eleanor, çocuklarının çoğundan daha uzun yaşadı. Richard'ın ölümünden sonra Eleanor'un en küçük oğlu John İngiltere kralı oldu. John ise Philippe karşında toprak bütünlüğünü koruyamayarak birçok toprak kaybetti. Seksenli yaşlara gelen Eleanor, 1 Nisan 1204'te Fransa'nın Anjou kentindeki Fontevraud Manastırı'nda öldü ve buraya gömüldü (Güneş, 2021, s. 81).

SONUÇ

Çalışmada özellikle üç farklı toplum, iki ayrı inanç ve üç ayrı coğrafyaya ait hükümdar eşi kadın profilinde benzer ve farklı özellikler tespit edilmiştir. Fakat ana ortak konu yönetime müdahale konusunda hırsları ve bunu gerçekleştirmek için sınırları zorlamalarıdır. Bu kadınlar yönetimdeki etkileri korumak, artırmak ya da tamamen ele geçirmek için meşru ve gayri meşru yollara başvurmaktan çekinmemişlerdir. Onlar eşlerinin en zor anlarında yanlarında olmuşlar ve yönetimleri esnasında onların en büyük destekçileri olmuşlardır. Fakat bu kadınlar zamanla eşlerinin gölgesinde kalmakla yetinmemişler, elde ettikleri güçler ile kendi soylarından kişileri iktidara taşıma ve bu çocukları üzerinden yine tahakkümlerini devam ettirme noktasında hırslı davranmışlardır. Bu durum o kadar ileri gitmiştir ki kendi istedikleri çocuklarını tahta geçirme yolunda kocalarının şaibeli ölümlerinde veya diğer çocuklarının ölümlerinde baş şüpheliler arasında yer almışlardır. İncelediğimiz üç kadından yola çıkarak söylenebilir ki bu kadınların beslendikleri en önemli nokta, kocalarının kendilerine olan sevgileri ve onların bu sevgiyi istismar etmeleridir. Onlar eşlerinin kendilerine olan zaafını, çevrelerinde bulunan ve kendilerini destekleyenleri ödüllendirmek, muhalefet edenleri ise cezalandırmak için kullanmışlardır.

İncelediğimiz Eleanor ve Terken Hatun soylu bir aileden gelmişlerdir. Onların bu kan bağı çevreleri tarafından kabullenilmelerini kolaylaştırmıştır. Hayzürân ise cariyeye kökenli olduğu için önce kendini kabullendirmiş, ayrıca konumunun bu yönde tehlikesinin farkında olarak daha agresif davranmıştır. Yine Eleanor ve Hayzürân yönetimde etkileri altına alabilecekleri çocuklarını daha ön plana çıkartıp diğer çocuklarına karşı cephe hatta savaş bile açabilirken Terken Hatun örneğinde bu görülmemektedir. Bunda çocuklarının küçük yaşlarda ölmüş olması da bir etken olabilir.

Avrupa kültürüne ait Eleanor, devleti doğrudan yönetme hakkına sahiptir. Babası öldüğü zaman kadın olmasına rağmen kendisine ait toprakların düşesi olarak bu topraklarda söz sahibi olmuştur. Türk ve Arap kültüründe ise devlet hükümdarın malı olarak kabul edildiği için toprakların yönetimi doğrudan kadına verilmemiş ve çok küçük yaşlarda bile olsa erkek çocuk hükümdar ilan edilmiştir. Eleanor ise evlendikten sonra kraliçe unvanını alarak sahip olduğu toprakların yönetimini kocasına devretse de mülkiyeti kendisine aittir. Eleanor'un bu durumu Türk ve Arap hükümdar

hanımlarından ayrılan yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk ve Arap kültüründen ataerkil toplum nedeniyle baba öldüğü zaman daha çok yönetim hanedanın erkek üyeleri üzerinden devam etmiş, mülkiyet hakkı da onlara ait olmuştur.

Yine yönetimde etkin olmanın ana unsuru ekonomik ve askeri gücü elde tutmaktır. İncelediğimiz üç simanın ortak yönlerinden birisi de kendilerine ait büyük bir sermaye gücüne yani hazineye ve etkin bir orduya sahip olmalarıdır.

Yönetime etki eden hükümdar eşlerinin ortak özelliklerinden birisi de iyi eğitilmiş olmalarıdır. Dönemin önemli ilim adamlarından ders almışlar ve özellikle kadınların çok fazla okuma yazma konusunda etkin olmadıkları dönemlerinde gelmiş oldukları ailelerinin destekleri ile iyi yetişmişlerdir. Eleanor ve Terken bu konuda avantajlıdır. Onların bu şekilde yüksek kültür sahibi olmaları ve ilişkilerinde bunları yansıtmaları eşleri üzerinde olumlu bir etki oluşturmuştur. Hayzürân'ın eğitimi konusunda bazı önemli ilim adamlarından ders almış, eksik kalan kısımları da zaman içerisinde zekâsıyla kapatmış ve kocasının ona olan sevgisini artırmıştır.

Hükümdar eşlerinin evlilikleri esnasında yönetime olan etkileri beklenen bir durumdur. Zira onların yapmış oldukları evlilikler zaten siyasiydi. Doğal olarak bu şahsiyetler siyasi olarak etkin olacaklardı. Hayzürân ise cariyeye kökenli olmasından dolayı yaptığı evlilik siyasi olmamakla birlikte, kişisel hırsı onu siyaset noktasında etkin rol almasına neden olmuştur. Hayzürân ve Terken Hatun her ne kadar hırsları nedeni ile siyasi cinayetler dâhil olmak üzere birçok olayda isimleri zikredilse de İslami kimlikleri ve karakterleri nedeniyle evliliklerinde ve eşe sadakatlerinde bir kusurlarının olmadıkları görülmektedir. Onların isimleri eşlerine sadakat noktasında hiç kötü anılmamıştır. Oysaki Eleanor hem kocasına olan sadakatsizliği hem de enest ilişki gibi hiçbir dönemde kabul edilmeyen gayri ahlaki konularda çokça adından bahsedilmiştir. Onun bu yönü Avrupa edebiyatında günümüze kadar nahoş bir şekilde anıla gelmiştir.

EXTENDED ABSTRACT

With the formation of societies, the ruling classes emerged, and the ruling and managed classes were born. Although there are some societies that are rarely managed by women, in general, the management has been in the hands of men. In this case, even if the woman could not intervene directly in the administration, she intervened indirectly. This effect of women on management has changed according to time, place, and societies. In particular, the monarch's wives not only acted on their own husbands to ensure the continuity of their activities in the administration, but also fought for their children to become rulers in the future.

In this study, the effects of monarch wives belonging to three different geographies -West Asia and the Middle East, Europe- and three different nations – Arabs, Turks, Franks - on management will be examined and similar and different aspects of their effects on management will be tried to be revealed by applying the comparison method. When studying the wives of rulers, sources of the period will be considered centrally.

This study, similar and different characteristics in the profile of the wife of the ruler belonging to three different societies, two different beliefs and three different geographies especially were determined. These women did not hesitate to resort to legitimate and illegitimate means to preserve, increase or completely seize their influence in the administration. They have been with their spouses in their most difficult moments and have been their biggest supporters during their administration. However, these women were not content to remain in the shadow of their husbands over time, they were ambitious to bring people of their own lineage to power with the power they gained and to continue their domination over these children. This situation went so far that they were among the prime suspects in the dubious deaths of their husbands or the deaths of their other children on the way to enthrone the children of their choice. Based on the three women we examined, it can be said that the most important emotion that these women have is the love of their husbands for them and their exploitation of this love. They used their husbands' fondness for them to reward those around them who supported them, and to punish those who did not accept what they did and oppose them. The Eleanor of Aquitaine and Terken Khatun who we are examining came from a noble family. These blood ties made it easier for them to be accepted by their environment. Khayzuran, on the other hand, first made the people around her accept her existence, since she was a concubine, and acted more aggressively, being aware of the danger of her position in this direction. Again, while Eleanor and Khayzuran bring the children that they can influence in the administration to the fore and take the front against their other children and even start a war, this is not seen in the example of Terken Khatun. The fact that their children died at a young age may also be a factor in this. Belonging to European culture, Eleanor has the right to rule the state directly. Although she was a woman when her father died, she had a say in these lands as the duchess of her own lands. In Turkish and Arab cultures, however, since the state was considered the property of the ruler, the management of the lands was not directly given to the woman, and even at a very young age, the boy was declared the ruler. Eleanor, on the other hand, takes the title of queen after her marriage and transfers the management of the lands she owns to her husband, but the property belongs to her. This situation of Eleanor emerges as the aspect that separates her from the Turkish and Arab rulers' wives. When the father died due to the patriarchal society from Turkish and Arab culture, the management continued mostly through the male members of the dynasty, and the right to property belonged to them.

Again, the main element of being effective in the administration is to keep the economic and military power. One of the common aspects of the three figures we examined is that they have a large capital power of their own, namely the treasury and an effective army.

One of the common characteristics of the wives of the rulers who affect the administration is that they are well-educated. They took lessons from the important scholars of the period and were well educated with the support of their families, especially when women were not very active in literacy. Eleanor and Terken have the advantage in this regard. Having such a high culture and reflecting them in their

relationships has had a positive effect on their spouses. Khayzuran educated by some important scholars, she covered the missing parts with her intelligence over time and increased her husband's love for her.

The influence of the spouses of the rulers on the administration during their marriage should not be a strange situation. Because their marriage was already a political marriage. Eleanor's marriage to both King Louis VII of France and Henry II of England, and the marriage of Terken Khatun, who came from the Karakhanid dynasty, to Melikşah was a political marriage. Naturally, these personalities would be politically active. Khayzuran, on the other hand, although her marriage was not political due to her concubine origin, her personal ambition caused her to take an active role in politics. Although Khayzuran and Terken Khatun are mentioned in many events, including political murders, due to their ambitions, it is seen that they do not have any flaws in their marriage and loyalty to their spouse due to their Islamic identities and characters. Their names have never been badly remembered in terms of loyalty to their spouses. However, Eleanor's name has been mentioned a lot on immoral matters that have never been accepted, such as her infidelity to her husband and incest. This aspect of her has been unpleasantly mentioned in European literature until today.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. (1313). Müsned. Mısır: by.
- Ahmed b. Mahmud. (1977). Selçuk-nâme (C. 1-2). (E. Merçil, Çev.). İstanbul: Kervan Yay.
- Altan, E. (2003). II. Haçlı seferi 1147-1148. Ankara: TTK Yayınları.
- Ataş, H. (2020). "Hayzürân'ın Halife Hâdî ile İktidar Mücadelesi". Tarih ve Gelecek Dergisi 6(2). 486-502, <https://doi.org/10.21551/jhf.745535>.
- Azimî, (2006). Azîmî tarihi, (Selçuklular dönemiyle ilgili çeviriler). (A. Sevim, Çev). Ankara: TTK Yay.
- Bağdâdî, (1985). Târîh'u Bağdâdî. Beyrut: b.y.
- Barber, M. (2021). Haçlı devletleri tarihi. (Demir, D. M. Çev.). İstanbul: Kronik Yay.
- Barber, R. (2018). Henry II: prince among princes. London: Penguin Books Press.
- Belâzürî. (1978). Ensâbü'l-Eşrâf. (Abdül'azîz ed-Dûrî, Nşr.). Beyrut: By.
- Bezer, G. O. (2011). Terken hatun. (C. 30, s. 510). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Boyd, D. (2004). April Queen: Eleanor of Aquitaine. Gironde: The History Press.
- Brown, E.A.R, (2003). Eleanor of aquitaine reconsidered: the woman and her seasons. John Carmi Parsons & Bonnie Wheeler B. Wheeler (Eds.). Eleanor of Aquitaine: Lord and Lady (1-54). Newyork: Palgrave Macmillian Press.
- Durmaz, S. "Yüksek ortaçağ politik ve estetik evreninde mitik bir ilahe portresi: Akitanyalı Eleanor". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 9 (43). 701-714. Doi: 10.31456/beytulmakdis.573436
- Everard, J. A. (2004). Brittany and the angevins, province and empire: 1158-1203. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gold, C. (2018). King of the North Wind: the life of Henry II in five acts. Londra: William Colins Press.
- Gündüz, A. (2012). Tarihî süreç içerisinde Türk toplumunda ve devletlerinde kadının yeri ve önemi. International Journal of Social Science 5(5). 129-148. Doi: 10.9761/jasss_146.
- Güneş, E. (2021). II. Haçlı seferinde bir kraliçe: Akitanyalı Eleanor. (Yüksek Lisans Tezi). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Güzel, A. (2012). Abbasi halifesi Mehdi b. Mansûr. Konya: Kitap Dünyası Yay.
- Güzel, A. (2015). Abbasi halifesi Musa El-Hadi'nın hayatına ve babasıyla kendisinin esrarengiz ölümlerine dair rivayetlere analitik bir yaklaşım. İSTEM. (26). 17-38.
- Güzel, A. (2017). Kadınların siyasete etkisi bağlamında Hayzürân örneği. Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi (12) 81-91. doi: 10.16989/tidsad.1291
- Güzel, F. (2020). İlk iki asrında Abbâsî devlet yönetiminde kadınların etkisi. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 13(19) 1387-1395. doi:10.17719/jisr.2020.4050
- Hatîb el-Bağdâdî. (2001). Târîh'u-Bağdâd. (A. M., Beşşâr Çev.). Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- Tanner, H. J. (2003). Queenship: office, custom, or ad hoc? the case of Queen Matilda III of England (1135–1152). In: Wheeler B., Parsons J. C. (eds) Eleanor of Aquitaine. The New Middle Ages. Palgrave Macmillan, New York. https://doi.org/10.1007/978-1-137-05262-9_6
- Hitti, P. K. (1980). Siyâsî ve kültürel İslam tarihi. (S. Tuğ, Çev.). (C. 1-4). İstanbul 1980.
- Hizmetli, M. (2018). Abbasiler Döneminde Kadının Siyasetteki Rolü: Harunürreşid'in Annesi Hayzuran ve Eşi Zübeyde Örneği. 3. Uluslararası Avrasya Spor Eğitim ve Toplum Kongresi Tam Metin Kitabı İçinde (1244-1251). Mardin by.
- Hüseynî. (1999). Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye. (N. Lugal, Çev.). Ankara: TTK Yay.
- İbn Abdürabbih. (1962). el-İkdü'l-Ferîd. (C. 1-6). Beyrut: Dâru'l-kütübü'lilmiyye.
- İbn Asâkir. (1995). Medîneti Dimeşk. (Ö. Ğarâme, Nşr.). (C. 1-11) Beyrut: By.
- İbn Haldûn. (1988). Târîhu İbn Haldûn. (H. Şehâde, Nşr.). (C.1-7). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- İbn Hişâm. (1994). *Siret-i İbn-i Hişâm.* (H. Ege, Çev.). (C. 1-4). İstanbul: Kahraman Yay.
- İbn Kesîr. (1995). *el-Bidâye ve'n-nihâye.* (M. Keskin, Çev.). (C. 1-15). İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Kuteybe. (1987). *el-Maârîf,* Beyrut: b.y.
- İbn Sa'd. (t.y). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ.* (C. 1-9). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Tağriberdî. (1963). *en-Nücümü'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kahira,* Kahire: by.
- İbnü'l-Cevzî. (1992). *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk.* (C. 1-18). (nşr. M. A. Atâ). Beyrut: by.
- İbn'ül Esir. (1987). *El Kamil Fit Tarih* (A. Özeydin, Çev.). (1-13). İstanbul: Bahar Yay.
- İbnü'l-İmrânî, (2001). *el-İnbâü fî Târîhi'l-hulefâ* (K. Sâmîrâi, Çev). Kâhire: Dâru'l-âfâki'l-arabiyye.
- John of Salisbury. (2002). *Historia pontificalis of John of Salisbury.* Marjorie Chibnall (Ed). Oxford: Clerandon Press.
- Jones, D. (2012). *The plantagenetes: the kings who made England,* New York: Harper Press.
- Kaçın, B. (2017). *Selçuklu Hatunları, Büyük Selçuklu Devleti Hanedan Üyelerinin Evlilikleri,* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Kanat, C. & Burçak, D. (2015). *Sorularla Haçlı seferleri.* İstanbul: Yeditepe Yay.
- Kırbıyık, K. (1998). *Hayzürân.* (C. 17, s. 106-107). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Karan, C. (2020). *Abbasi sarayında Ümmüveledlerin yönetime etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği.* Trabzon: İlahiyat Tetkikleri Dergisi. (2) 54. 379-402. doi:10.29288/ilted.739413
- Kafesoğlu, İ. (2014). *Sultan Melikşah devrinde Büyük Selçuklu imparatorluğu.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kalkaşendî. (1984). *Nihâyetü'l-Ereb fi Ma'rifet Ensâbi'l-Arab,* Beyrut: b.y.
- Kazvîni. (2015). *Târîh-i Güzîde.* (E. Göksu, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Kostick, C. (2010). *Eleanor of Aquitaine and the second crusade. medieval woman.* (V.II). ed. C. Kostick (195-205). Dublin: Four Courts Press.
- Kuşcu, A. D. (2016). *Selçuklu devlet yönetiminde kadının yeri ve Altuncan hatun örneği. Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* (1). 173-191. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sema/issue/27099/264353>.
- Küçükspahioğlu, B. (2020) "Musul ve Halep valisi İmâdeddin Zengî'nin Haçlılarla mücadelesi", *Şarkiyat Mecmuası*, 36, 103-126.
- Margaret Aziza Pappano. (2003). *Marie De France, Alienor D'aquitaine, And The Alien Queen.* John Carmi Parsons & Bonnie Wheeler B. Wheeler (Eds.). *Eleanor of Aquitaine: Lord and Lady* (337-368). Newyork: Palgrave Macmillian Press. Doi:10.1007/978-1-137-05262-9_16
- Martindale, J. (2006). "Eleanor, suojureduchess of Aquitaine (1122–1204)". *Oxford Dictionary of National Biography.* London: Oxford University Press.
- Mason, S. L. (2019). *Queen Eleanor of Aquitiane: Political Motherhood in the Middle Ages.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Boise State University. Boise.
- Mccracken, P. (2003). *Scandalizing desire: Eleanor of Aquitaine and the chroniclers.* John Carmi Parsons & Bonnie Wheeler B. Wheeler (Eds.). (247-263). Newyork: Palgrave Macmillian Press. Doi: http://dx.doi.org/10.1007/978-1-137-05262-9_12
- Meade, M. (1991). *Eleanor of Aquitaine: a biography,* London: Penguin Books Press.
- Historia Pontificalis.* John of Salisbury's memoirs of the Papal court. (1986). *Historia Pontificalis.* John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court. (M. Chibnall, Ed.) Londra: Clerandon Press.
- Merçil, E. (2015). *Müslüman Türk devletleri tarihi.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Merçil, E. (2017). *Büyük Selçuklu devleti,* İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yay.

- Merino, E. M. O. (2012). *The queen of troubadours goes to England: Eleanor of Aquitaine and 12th century Anglo-Norman literary milieu*, Granada: Editoryal Universidad.
- Mes'ûdî. (2005). *Mürûcu'z-Zehb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Mullally, E. (2003). *The reciprocal loyalty of Eleanor of Aquitaine and William Marshal*. John Carmi Parsons And Bonnie Wheeler B. Wheeler (ed). (337-368). New York: Palgrave Macmillian Press. doi:10.1007/978-1-137-05262-9_16
- Murielle, G. F. (2016). *Queenship in medieval France*. Angela Krieger (ed). New York: Palgrave Macmillian Press.
- Müneccimbaşı. (2000). *Câmiu'd-düvel, Selçuklular tarihi*. (C. 1-2). (Ç. A. Öngül). İzmir: Akademi Kitabevi.
- Nüveyrî. (1984). *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, (C. 1-31). (Nşr. M. İbrahim & İ. Mustafa). Kahire. b.y.
- Özaydın, A. (2007). *Nizâmülmülk*, (C. 33, s. 194-196). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Pernoud, R. (2021). *Eleanor of Aquitaine*. <https://www.britannica.com/biography/Eleanor-of-Aquitaine>, erişim 03.11.2021.
- Pernoud, R. (1965). *Aliénor d'Aquitaine*. Paris: Albine Michel.
- Piyadeoğlu, C. (2016). *Sultan Alp Arslan - fethin babası*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Ragena, C. D.A. (2019). *Power and agency in post-conquest England: elite woman and the transformations of the twelfth century*. *Medieval elite woman*. Heather J. Tanner (ed.), Columbus: Palgrave Macmillian Press.
- Ragena C. D.A. (2003). *Wife, widow, and mother: some comparisons between Eleanor of Aquitaine and noble women of the Anglo-Norman and Angevin world*, John Carmi Parsons & Bonnie Wheeler B. Wheeler (Eds.). (97-113). Doi:10.1007/978-1-137-05262-9_4
- Râvendî. (1957). *Rahat-üs Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*. (C. 1-2). (Çev. A. Ateş). Ankara: TTK Yay.
- Reşidüddin Fazlullah. (2018). *Cami'ü't-Tevârih*, (Çev. E. Göksu-H. H. Güneş). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Sevim, J. (2001). *Tanrının sesi kadın*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sevim, Y., Yaşar, Y. (1989). *Türkiye tarihi fetih, Selçuklu ve beylikler dönemi*. Ankara: TTK Yay.
- Seyyid Emîr Ali. (1913). *Musavver Târîh-i İslâm*, (Nşr. Mehmet Rauf). İstanbul b.y.
- Seward, D. (2014). *Eleanor of Aquitaine: the queen mother of the middle ages*. London: Pegasus Press.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zemân (Mir'âtü'z-zamân Fi Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular)* (Çev. Ali Sevim). Ankara: TTK Yay.
- Staunton, M. (2006). *Thomas Becket and his biographers*. (Ed.) Christopher Harper Bill. Woodbridge: Boydell Press.
- Suyûtî. (1964). *Târîhu'l-Hulefâ*, (Nşr.) Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: t.y.
- Taberî, (1987). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. (C. 1-10). Beyrut. b.y.
- Thomas, E. (2010). *We have nothing more valuable in our treasury': royal marriage in England, 1154-1272*. Phd Thesis. <http://hdl.handle.net/10023/2001>.
- Thorpe Millard, E. (2021). "Aquitane'li Eleanor örneğinde ortaçağ'da kadın aşıklar", *Kesit Akademisi Dergisi* 7(26). 548-556.
- Turner, R. V. (2019). *Eleanor of Aquitaine: Queen of France, Queen of England*. Oxford: Yale University Press.
- Zehebî. (2003). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Zehrânî, D. Y. (1986). *en-Nefekât ve Ğdâratühâ fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Mekke: b.y.
- Weir, A. (2001). *A life: Eleanor of Aquitaine*. New York: Ballantine Books Random House Press.

RİZE MÜZESİNDE BULUNAN BİR GRUP İSKİT TİPİ OK UCU*

A GROUP OF SCYTHIAN ARROWHEADS FOUND IN THE RİZE MUSEUM

Yavuz GÜNAŞDI *

Burak BİNGÖL **

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
ygunasdi@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7955-3756
Erzurum / TÜRKİYE

** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü

burak.bingol@erdogan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4660-5091
Rize / TÜRKİYE

Öz

Yazılı ve arkeolojik kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre MÖ 8. yüzyıldan itibaren savaşçı atlı kavimler olarak bilinen Kimmerler ve İskitler, Kafkasya üzerinden Anadolu'ya girmeye başlamıştır. Doğu Anadolu'da ilk önce Urartular ile karşılaşan bu kavimler, Asur, Frig ve Lidya devletleri ile siyasi ve askeri mücadelelere girmişlerdir. Bu devletlerin yazılı belgelerinde kendilerine yer bulan Kimmerler ve İskitler, arkalarında çeşitli arkeolojik malzemeler de bırakmışlardır. Bu malzemelerden birisi de çalışmanın konusu olan ve "İskit Tipi" olarak bilinen ok uçlarıdır. Anadolu'da Kimmer ve İskitlerin yayılım alanını gösteren arkeolojik verilerin başında gelen ok uçlarının bir grubu da Rize Müzesi envanterine kayıtlıdır. Bir kısmının Tokat/Zile'den geldiği bilinen bu ok uçlarının bir kısmının da buluntu yeri bilinmemektedir. Bu ok uçları satın alma yolu ile Rize Müzesine kazandırılmıştır. Çalışmada temel olarak Rize müzesinde bulunan 12 adet İskit tipi ok ucunun kataloglaması yapılmış, tipolojisi incelenmiş ve Anadolu'daki diğer İskit tipi ok uçları ile analogisi yapılmıştır.

Abstract

According to the information we have obtained from written and archaeological sources, Cimmerians and Scythians, known as warrior mounted tribes, started to enter Anatolia through the Caucasus since the 8th century BC. These tribes, who first encountered the Urartians in Eastern Anatolia, entered into political and military struggles with the Assyrian, Phrygian and Lydian states. Cimmerians and Scythians, who found their place in the written documents of these states, also left various archaeological materials behind. One of these materials is the arrowheads, which are the subject of the study and known as "Scythian Type". A group of arrowheads, which is one of the archeological data showing the distribution area of the Cimmerians and Scythians in Anatolia, is also registered in the inventory of the Rize Museum. Some of these arrowheads, some of which are known to have come from Tokat/Zile, are also unknown. These arrowheads were brought to the Rize Museum by purchasing. In the study, 12 Scythian arrowheads in the Rize museum were basically cataloged, its typology was examined and its analogy was made with other Scythian arrowheads in Anatolia.

Anahtar Kelimeler

Kimmerler ve İskitler, İskit Tipi Ok Ucu, Savaşçı Atlı Kavimler, Rize Müzesi, Doğu Karadeniz Bölgesi

Keywords

Cimmerians and Scythians, Scythian Arrowhead Type, Warrior Mounted Tribes, Rize Museum, Eastern Black Sea Region.

Başvuru/Submitted: 30/11/2021

Kabul/Accepted: 23/05/2022

* Bu çalışma Rize Müzesi envanterinde bulunan ok uçları üzerine, Rize Müze Müdürlüğünden alınan 19.08.2021 tarihli, E-85130171-155.01-1931570 sayılı izin ile oluşturulmuştur.

GİRİŞ

Anadolu tarih boyunca birçok kavme ev sahipliği yapmıştır. Bu kavimler arasında MÖ 8. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya, Kafkasya'daki Daryal ve Derbent geçitlerini kullanarak girdiğini bildiğimiz Kimmer ve İskitler de vardır (Tarhan, 1972, s. 89; Özgül & Ceylan N, 2017, s. 24-62). Yıkıcı bir güce sahip olan bu savaşçı atlı kavimler, Ön Asya'da ve Anadolu'nun uzantısı Balkanlarda dahi siyasi bir kargaşa yaratmışlardır. Bu kavimlerin yapmış olduğu seferler sonucunda birçok devlet ya yıkılmış ya da yıkılma aşamasına gelmiştir (Durmuş, 1997, s. 273-286; Tarhan, 1972, s. 72-197; Tarhan, 1983, s. 109 - 120; Tarhan, 2002, s. 597-610; Dönmez, 2002, s. 33-44; Ceylan & Günaşdı, 2013, s. 113-139; Grechko, 2020, s. 12-27).

Avrasya bozkırlarından takip edebildiğimiz Kimmerleri onlardan daha teşkilatçı sayılabilecek İskitler sürekli sıkıştırmış, bir kısmını himayeleri altına almış, bir kısmını da göçe zorlamışlardır. Bu baskı sonucunda Daryal ve Derbent geçitleri üzerinden Anadolu'ya giren Kimmerler, bölgenin hâkim devleti Urartular ile karşılaşmıştır. Asur casus mektuplarından öğrendiğimiz ilk karşılaşma, I. Rusa'nın (MÖ 743-714) son döneminde olmuş ve mağlubiyetiyle sonuçlanmıştır. Daha sonra Urartu kralı II. Arğişti (MÖ 714-685) bu atlı savaşçılara karşı mağlup olmuştur¹. Ardından Kral II. Rusa (MÖ 685-645) ise akıllıca bir politika sonucu Kimmerler ile anlaşıp düşman Asur'a karşı ittifak yapmıştır (Waterman, 1930: no. 197; Tarhan, 1972, s. 102-105; Durmuş, 1997, s. 273-274; Özgül & Ceylan N, 2017, s. 24-62). Bu anlaşma sonucu Kimmerler, Asur'a yönelmişler ve Asur kralı Asarhaddon (MÖ 680-668) dönemi vesikalarında "*Gimirrai*"ler olarak adlandırılmışlardır. Asurpanipal (MÖ 668-627) döneminde de devam eden Kimmer akınları, Kimmer Kralı Tugdamme'nin² ani bir hastalık nedeni ile ölmesiyle son bulmuştur. Kimmerler, Asur ve İskit baskısıyla MÖ 7. yüzyılda Anadolu'nun içlerine doğru yönelmişlerdir (Tarhan, 1972, s. 110-112). Orta Anadolu'ya ulaşan Kimmerler, bu bölgede hâkimiyetinin zirvesini yaşayan Frig Devleti'nin başkenti Gordion'u ele geçirmiş (MÖ 676) ve bu devlete son vermişlerdir³ (Mellink, 1964, s. 63; Tarhan, 1972, s. 114-120). M. T. Tarhan, Kimmerlerin Frig Devleti'ni ele geçirdikten sonra Kapadokya Bölgesi'nde bir bozkır devleti kurduğunu belirtmiştir⁴. Bölgede sürekli akınlar yapan Kimmerlerin bir kısmı Orta Karadeniz'e ulaşmış (Herodotos, IV, 12; Tarhan, 1972, s. 124-125) bir kısmı da daha batıya, Lidya üzerine yürümüştür. Orta Karadenize ulaşan Kimmerler için Herodotos onların Sinop'a ulaştığını ve burada kentler kurduğunu ifade etmiştir (VI, 12). Herodotos'un bu görüşüne destek olabilecek bir diğer bilgiyi de Strabon'dan öğrenmekteyiz. Strabon

¹ Bu mağlubiyet sonrasında da tahta 22 yıl daha kalan II. Arğişti Atlı savaşçı kavimlere karşı devletin kuzey sınırlarını güvence altına almak için Altıntepe, Avnik Kalesi, Sırataşlar Kalesi, Çadırkaya/Pekerç Kalesi ve Tuzla Kalesi gibi merkezleri inşa ve tamir etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Özgüç, 1961, s. 254-267; Özgüç, 1963, s. 253-267; Günaşdı, 2015, s. 113-131; Günaşdı, 2016, s. 113-135; Ceylan, 2019, s. 28-54; Üngör, 2018, s. 93-129; Ceylan & Üngör, 2018, s. 76-103, 117-120, 217-226.

² Detaylı bilgi için bk. Adalı, 2013, s. 587-593.

³ 1950-1973 tarihleri arasında Roodney S. Young başkanlığında yapılan Gordion kazılarının yayınlandığı eserde Kimmer akınlarını önemli bir kronoljik çizgi olarak belirlemiş ve anlatılarını bu kronoloji üzerine kurmuştur. Bk. Young, 1981.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Tarhan, 1972, s. 139-142, 147-151.

Trabzon yakınlarında “*Kimmerius Dağı*”ndan bahseder (Strabo, VII.4.3). Günümüzde bu dağ Ağırmiş Dağı’na idantifiye edilmiştir. Bu isim Kimmerlerin bölgeye isim verecek kadar uzun kaldığının ve Ağırmiş Dağı’nın en azından Strabonun yaşadığı tarihe kadar *Kimmerius Dağı* olarak anıldığının göstergesidir (Tarhan, 1972, s. 123). Ayrıca Günümüzde Trabzon’a bağlı Yalınca mahallesinin yer adı değişmeden önce “*Gomera - Komera*” olarak anıldığı da bilinmektedir (Köylerimiz, 1933, s. 481). Tevratla da Gomer olarak bilinen bu isim Kimmerlerin bölgedeki kalıntılarındadır. Lidya üzerine yürüyen Kimmerleri bertaraf etmek için Kral Gyges (MÖ 687-645) Asur’dan yardım istemiştir. Bu sırada ani Kimmer baskınlarına karşı mücadele eden Gyges, Kimmerleri mağlup etmiş ancak ikinci Kimmer saldırısı karşısında tutunamayarak hayatını kaybetmiştir. Kimmerler, başkent Sardes’in akropolü hariç aşağı şehri yağmalamışlardır (Mellink, 1991, s. 645; Tarhan, 1972, s. 152-166; Demir, 2014, s. 185-207). Ayrıca İonya üzerine de seferler düzenlemişler ve başarılı olmuşlardır (Herodotos, I, 6; Tarhan, 1972, s. 166; San, 2000, s. 5). Daha sonra Kimmerler, Kral Alyattes tarafından Lidya topraklarından uzaklaştırılmışlardır (Herodotos, I. 16; Tarhan, 1972, s. 195-196).

Kimmerleri takip eden İskitler de Kafkaslar üzerinden Anadolu’ya girmişlerdir. İskitler hakkında Urartu kaynaklarında ilk söz ediliş I. Argiştı (M.Ö. 786-764) döneminde “İş-gı-gu-lu ülkesine⁵ kadar gittim” sözü ile olmuştur. Buradaki İş-gı-gu-lu kelimesi İskitler ile özdeşleşmiştir⁶. Ardından İskitler Urartu kralı II. Rusa (MÖ 685-645) ile anlaşma yapmışlar ancak bu anlaşma kısa sürmüş ve birçok Urartu kalesini yağmalamışlardır (Tarhan, 1972, s. 130-131; Çilingiroğlu, 1994, s. 105-106-107). Daha sonra akın yönlerini güneye doğru çeviren İskitler Asurlular ile karşılaşmış ve Asarhaddon’un vesikalalarında “*Aşguzai*” olarak kendilerine yer bulmuşlardır. Asarhaddon, Kimmer ve Manna saldırılarını bertaraf etmek için İskit kralı Bartatua ile anlaşmış ve diplomatik bir manevra ile kızını ona vermiştir (Tarhan, 1972, s. 132-136; Çilingiroğlu, 1994, s. 108-109-110). Herodotos’un verdiği bilgiye göre bu dönemde sonra İskitler Ön Asya’da 28 yıl hüküm sürmüşlerdir (Herodotos, IV, 120). Bazı İskit gruplarının ise Kimmerleri takiben Orta Anadolu’ya gittiği bilinmektedir. Bunu Strabon’un verdiği bilgiler de doğrulamaktadır. Strabon Tokat, Zile/Zela ve çevresini istila eden İskitlerin bir gece baskını sonucunda Pers (Akhamenid) komutanlarına mağlup edildiklerini bildirmektedir (Strabo, 11.8.4). Aynı şekilde MÖ 4. yüzyılda Ksenophon’da Doğu Anadolu’dan geçerken doğuda dört plethron (118.4 m) genişliğindeki Çoruh (Harpasos) Nehri’ne kadar ilerleyerek İskit memleketine girdiklerini ve bu ovada dört günde yirmi parasang (110 km.) gittiklerini yazmaktadır (Ksenophon, 1974, V, 18). Ayrıca O. Özgül ve ekibinin Artvin-Rize sınırında incelemiş oldukları Tunç dönemi Göçer Kültürlere ait olduğunu belirttiği kaya resimleri (Özgül,

⁵ I. M. Diakonoff ve S.M. Kashkai, “İş-gı-gu-lu” ülkesinin lokalizasyonu için modern Leninakan (Gümrü) ile Pambak vadisinin kuzey taraflarındaki modern Spitak ve Kirovakan (Vanadzor) arasındaki bölgeyi önermişlerdir (Diakonoff & Kashkai, 1981, s. 45).

⁶ M. T. Tarhan İş-gı-gu-lu kelimesinde yazılış farklılığı olduğunu ve kelimenin I. Argiştı döneminde Kimmerler için II. Rusa döneminde ise İskitler için kullanıldığını ifade etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Tarhan, 1972, s. 266. Argiştı Dönemi İş-gı-gu-lu kelimesi için bk. Payne, 2006, s. 172/8.1.1, 183/8.1.7; II. Rusa dönemi İş-gı-gu-lu kelimesi için bk. Payne, 2006, s. 299/12.3.5.

2021, s. 781-818), Rize’de bulunan Kimmer ve İskit kültürüne ait olan 4 Tunç balta (Özkan & Çakır, 2000: 87-94), Artvin ilinde bulunan Tunç baltalar (Bittel, 1933: 150-156, Küçükyıldız, 2021, s. 14-15), ile bölgedeki toponimler (Özgül, 2015: 159-179) ve Rize il sınırları içerisinde “Üsküt Dağı’nın” “İskit” adını hatırlatıyor olması bölgede Tunç Çağ’ından itibaren Göçer Kültürlerin görüldüğünü, MÖ 8. yüzyıldan sonra ise Kimmer ve İskitlerin, Ksenophon’un bu coğrafyalara geldiği tarihlere kadar bu bölgelerde etkili olduklarını göstermektedir.

Yukarıda ana hatları ile Kimmerler ve İskitlerin Anadolu üzerindeki siyasi ve askeri faaliyetlerini ve ulaşabildikleri coğrafyaları ele aldık. Çok kısa sürede Anadolu’daki siyasi güçleri derinden etkileyen bu savaşçı atlı kavimler oldukça teşkilatlı, savaş stratejileri olan ve çağının üstünde kendilerine uygun savaş araç gereçleriyle donanımlıydılar. Bu kavimlerin savaş strateji ve taktiklerinin temelini ustaca kullandıkları, hızından ve gücünden yararlandıkları at oluşturmuştur. At üzerinde ise en mahir oldukları şey ok ve yayın kullanımıydı (Herodotos, IV, 64-66). Okun vurucu gücünün yüksek olması hem düşmanı uzak mesafeden karşılaması hem de düşmandan geri çekilirken bile at üzerinde geriye dönerek kullanılabilmesi, Kimmer ve İskitlerin vazgeçilmez silahı olmasının ana sebebi olmuştur. Kimmer ve İskitlere ait kurganlardan çıkarılan birçok arkeolojik malzemede ok, yay ve okçular tasvir edilmiştir (Piotrovsky, Galanina & Grach, 1986: res. 121, 129, 158, 168, 173, 184, 199).

Ok, yay ve at⁷ ile bu kadar bütünleşen bu kavimlerin elbette ki kendilerine özel yapım tekniği ve şekli olan ok ve yayları olmalıydı. Bu usta savaşçıların en önemli silahı olan yaylar organik maddelerden yapılmış olması nedeni ile günümüze kadar ulaşmamıştır. Okların ise ahşaptan yapılmış şaft kısımları günümüze gelememiştir. Ama genelde tunçtan döküm tekniği⁸ ile yapılan İskit tipi ok uçları günümüze kadar ulaşabilmişlerdir. Çin Seddi’nden Tuna Nehri’ne kadar hemen her yerde rastlanılabilen bu tunç ok uçları, genelde iki veya üç kanatlı, nadir olarak da dört kanatlıdır. Ok uçları tek mahmuzlu, çift mahmuzlu ya da mahmuzsuzdur. Ok uçlarının namluları ise yaprak, rombik (baklava dilimi) ya da badem şeklindedir. Bu türün tüm tipleri kovanlıdır. Yerli ve yabancı bilim insanları tarafından bu tür ok uçları “İskit Tipi Ok Ucu” olarak adlandırılmaktadır (Ökse, 1994, s. 24-32; Ivantchik, 1997, s. 12 54; Dönmez, 2002, s. 34, dipnot, 15; Hellmuth, 2014, s. 5-30; Tekin, 2018, s. 43-46, Toptaş, 2018, s. 409; Durmuş, 2019, s. 111-112; Hellmuth Kramberger & Čambal, 2019, s. 187–202; Grechko, 2020: 12-27). Bu tür ok uçları aynı kültürü yaşayan Kimmerler ve İskitler tarafından kullanılmıştır.

Anadolu’da; Çavuştepe - Van (Erzen, 1968, s. 79; Erzen, 1978, s. 54, res. 39/1, 2, 3, 4, 5, 6), Toprakkale - Van (Wartke, 1990, şek. 9), Yukarı Anzaf - Van (Belli, 1994, s. 422),

⁷ “İskit üçlüsü” içinde anılan bu üç unsur kazı yapılan kurganlarda da birlikte karşımıza çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Hellmuth, 2014, s.1-38; Artamanov, 2020, s. 63, 67-68.

⁸ İskit tipi ok uçlarının yapım tekniği hakkında detaylı bilgi için bk. Engels, 1981: c. 94-110. Karkamış’da yapılan kazılarda iki kanatlı, rombik namlulu, kovanlı ve mahmuzlu bir ok ucu döküm kalıbı bulunmuştur. Bk. Woolley, 1921, p. 125, plate, 23b. Yine Zincirli’de bulunan mahmuzlu döküm kalıbı için bk. Andrae, 1943, taff. 8/b.

Kayalıdere - Muş (Burney, 1966, s. 99, fig. 21/10), Norşuntepe - Elazığ (Hauptman, 1976, s. 43, lev. 47/6), Değirmentepe – Malatya (Esin & Harmankaya, 1986, s. 77, leh. IX/D34-46), İmirler – Amasya (Ünal, 1983, s. 65-85; Ivantchik, 1997, s. 21-29; Bilgi, 2001, s. 9-10, res. 86, 87, 88, tab. 25/150, 151, 152, 153, 156, 157, 158), Oluz Höyük – Amasya (Dönmez - Yurtsever & Beyazıt: 2014, s. 108, res.11), Harşena Kalesi – Amasya (Naza-Dönmez 2015, s. 384, res. 5), Maşat Höyük – Tokat (Özgüç, 1982, s. 41, lev. 62/10-11), Gordion – Ankara (Kohler, 1995: plate, 35/ G. tumj 5, H-L tumj 6-10), Gavur Kalesi - Ankara (Von der Osten, 1933, fig. 85/GK17), Alişar - Yozgat (Schmidt, 1933, fig. 348), Kerkenes Dağ Yerleşmesi – Yozgat (Schmidt, 1929, fig. 69/K 33, 41, 59, 64, 73, 87), Boğazköy – Çorum (Boehmer, 1972, s. 110-115; Taff. XXX, XXX1; Ivantchik, 1997, s. 31-39), Alaca Höyük – Çorum (Koşay, 1951: 85: 2 -198), Kaman Kale Höyük - Kırşehir (Mikami & Omura, 1988, res. 15/1, 2, 3, 4; Omura, 2006, p. 23, fig. 54; Omura, 2007, p. 8, fig. 10; Omura, 2008, p. 26, fig. 56), Pazarlı - Çorum (Koşay, 1941, lev. XX/408), Taşova – Ladik - Samsun (Ünal, 1983, s. 66 vd.; Ivantchik, 1997: 12), Demircihöyük-Sarıket Mezarlığı - Eskişehir (Seeher, 1998, s. 137: abb. 9/4), Sultanhan - Kayseri (Emre, 1973, s. 114, res. 97-98), Tarsus Gözlükule – Mersin (Goldman, 1963, plate, 174/10, 11, 17, 18, 19, 27, 15, 20, 21, 22, 23, 34, 29, 31), Sardes – Manisa (Ivantchik, 2001a, şek. 5/1), Kloras - İzmir (Zunal, 2017, s. 45-46), Kargamış - Gaziantep (Woolley, 1921, s. 125, plate, 22b), Zincirli - Gaziantep (Andrae, 1943, taff. 8/b) arkeolojik merkezlerinde ve Samsun (Bilgi, 2001: res. 89, Tab. 25/154, 155, 159, 160, 161), Isparta (Yalçıklı, 2006, taf. 2/26, 4/36, 6/16), Afyon (Yalçıklı, 2006, taf. 2/27, 5/24, 7/23-24), Sivas (Ökse, 1994, s. 24 - 32.), Erzurum ve Kars (Karageçi, 2019, s. 95 - 100, Yılmaz, 2020, s. 25 - 46) müzelerinde İskit tipi ok uçları görülmektedir.

Doğrudan in situ olarak ele geçen İskit tipi ok uçları tarihlendirme yaparken ve siyasi olayların kronolojisini belirleme açısından çok önemli bulgulardır⁹. Ancak kaçak kazılar sonucu müsadere edilen ya da satın alma yolu ile müzelere kazandırılan diğer İskit tipli ok uçlarında ise bu konularda kesin sonuç çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu grup ok uçları ile in situ olarak çıkan eserlerle analojik çalışma yapılabilmektedir. Müzelere müsadere ya da satın alma yolu ile kazandırılan ok uçları, büyük ihtimalle Anadolu kökenli olup müzenin bulunduğu ilden ya da komşu illerden getirilmiş olmalıdır. Geniş coğrafyalarda sayıca fazla olarak karşımıza çıkan bu tip ok uçlarının kaçakçılar için ciddi bir maddi getirisi yoktur. Bu nedenle bu ve benzeri eserlerin yurtdışından getirilmiş olma ihtimali düşüktür. Ancak Kimmer-İskit siyasi tarihini aydınlatması ve bu kültürlerin yayılım alanlarını göstermesi açısından bilim insanları için oldukça değerlidir.

Çalışmada temel olarak Rize Müzesinde bulunan 12 adet İskit tipi ok ucunun kataloglaması yapılmış, tipolojisi incelenmiş ve Anadolu'daki diğer İskit tipi ok uçları ile analojisi yapılmıştır.

Rize Müzesinde Bulunan Ok Uçları

Yaptığımız envanter incelemelerinde Rize Müzesinde 12 adet İskit tipi ok ucu olduğu tespit edilmiştir (Ek. 13, 14, 15). Daha kolay inceleyebilmek için envanter

⁹ Anadolu'daki İskit tipi ok uçlarının tarihlendirilmesi için bk. Yalçıklı, 2006, s. 223-228.

numarasına göre numaralandırdığımız ok uçlarının 1 ila 10 arasındakiler nerede bulunduğu belli olmayan satın alma yolu ile aynı kişiden¹⁰ müzeye kazandırılmıştır. 11 ve 12 no.lu ok uçları ise Tokat-Zile’de bulunmuş ve Tokat Müzesinden devir ile Rize Müzesine getirilmiştir.

1 no.lu ok ucu: 1.1/1995-5 envanter no.lu ok ucu (Ek. 1) 30,55 mm uzunluğunda, 9,2 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniği ile yapılmış olan ok ucu 2,71 g ağırlığındadır. Üç kanatlı olan bu ok ucunun kanatları ile kovanı iç içe geçmiş şekilde yapılmıştır. Ok ucu halen keskin ve sivridir. Üzerinde korozyon mevcuttur.

1 no.lu ok ucu, Alişar’da (Schmidt, 1933, p. 66, fig. 89/a782, a827), Kerkenes Dağı Yerleşmesinde (Schmidt, 1929, p. 269, fig. 69/k64, k87), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/A 3379 09, 7.4.93, 74.8.29), Kars Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 5/1.2.2004/1757), Erzurum Arkeoloji Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 6/2.77, 4.77), Afyon Müzesinde (Yalçıklı, 2006. taf. 7/23, 24) ve Samsun Müzesinde (Bilgi, 2001, tab. 25/159-160) bulunan İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

2 no.lu ok ucu: 2.1/1995-6 envanter no.lu ok ucu (Ek. 2) 22,22 mm uzunluğunda, 6,1 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniği¹¹ ile yapılmış olan ok ucu 1.13 g ağırlığındadır. Üç kanatlı olan ok ucunun kanatlarının bir kısmı kovan üzerine devam etmiştir. Ok ucunun keskinliğini ve sivrilikliğini koruduğu söylenebilir. Kovan kısmında ise küçük bir boşluk bulunmaktadır. Muhtemelen bu boşluk, ok ucu döküm kalıbında sıvı tuncun ok ucu boşluğuna akmasını sağlamıştır. Soğuma işleminden sonra ise bu boşluğun bilerek bırakıldığı ve ok ucunu ahşaba sabitleme görevi gördüğü düşünülebilir. Genel anlamda oldukça hafif ve ince bir ok ucudur.

2. no.lu ok ucu, Çavuştepe’de (Yılmaz, 2020, ill. 1/68.1.30, 66.1.29), Kayalidere’de (Burney, 1966, 99, fig. 21/10), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/A3190 07, A3195.07, A1234 03, 19.65.92, 74.8.28), Erzurum Arkeoloji Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 6/48.88, 45.88, 48.88, 50.88, 3.72, 2.78), Samsun Müzesinde (Bilgi, 2001, tab. 25/161) ve Rize Müzesi 3 no.lu ok ucunun da içinde bulunduğu İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

3 no.lu ok ucu: 3.1/1995-7 envanter no.lu ok ucu (Ek. 3) 21,99 mm uzunluğunda, 9,2 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniği ile yapılmış olan ok ucu 2,17 g ağırlığındadır. Üç kanatlı olan ok ucunun kanatlarının bir kısmı kovan üzerine devam etmiştir. Üç mahmuzlu olan ok ucu Anadolu için az sayıdaki örnekler arasındadır. Ok ucunun keskinliğini ve sivrilikliğini koruduğu görülmektedir. Kanat kısımlarında keskinleştirme için yapılan bilevi işlemi oldukça belirgindir. Kovan kısmında ise küçük bir boşluk bulunmaktadır. Muhtemelen bu boşluk ok ucu döküm kalıbında, sıvı

¹⁰ D. Ekmekçi’den 1995 yılında Rize Müzesi tarafından satın alınan ok uçlarının nereden bulunduğu ya da elde edildiği üzerine kendisiyle görüşmek istediğimizde vefat etmiş olduğunu öğrendik. Mahdumları ile yaptığımız görüşmelerde babalarının ok uçlarını müzeye verdiklerini hatırladıklarını söylemişler ancak nereden bulunmuş ya da gelmiş olduğuna dair bilgilerinin olmadığını bizlere iletmişlerdir.

¹¹ İskit tipi ok uçları genelde tunçtan ve döküm tekniği ile yapılmışlardır. Detaylı bilgi için bk. Engels, 1981: c. 94-110. Karkamış yapılan kazılarda iki kanatlı, rombik namlulu, kovanlı ve mahmuzlu bir ok ucu döküm kalıbı bulunmuştur. Bk. Woolley, 1921, p. 125, Plate, 23b. Yine Zincirli’de bulunan mahmuzlu döküm kalıbı için bk. Andrae, 1943, taff. 8/b.

tuncun ok ucu boşluğuna akmasını sağlamıştır. Soğuma işleminden sonra ise bu boşluğun bilerek bırakıldığı ve ok ucunu ahşaba sabitleme gördüğü düşünülebilir.

3. no.lu ok ucu, Çavuştepe’de (Yılmaz, 2020, ill. 1/37.7.77), Karkamış’da (Woolley, 1921, p.125, Plate, 22b), Erzurum Arkeoloji Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 6/48.88, 50.88, 52.88, 2007.321), Samsun Müzesinde (Bilgi, 2001, tab. 25/161) ve Rize Müzesi 2 no.lu ok ucunun da içinde bulunduğu İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

4 no.lu Ok Ucu: 4.1/1995-8 envanter no.lu ok ucu (Ek. 4) 22 mm uzunluğunda, 7,15 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniği ile yapılmış olan ok ucu 2,2 g ağırlığındadır. İki kanatlı badem şeklinde olan ok ucunun yüksek omurgaları vardır. Kanatlarda yapılan bilevi işlemi görülebilmektedir. Kovanın hemen bitişinde geriye doğru kavisli ancak kırılmış bir mahmuz bulunmaktadır. Ok ucunun kovan kısmında ise küçük bir boşluk bulunmaktadır. Muhtemelen bu boşluk, ok ucu döküm kalıbında sıvı tuncun ok ucu boşluğuna akmasını sağlamıştır. Soğuma işleminden sonra ise bu boşluğun bilerek bırakıldığı ve ok ucunu ahşaba sabitleme görevi görmüş olduğu düşünülebilir.

4 no.lu ok ucu, Çavuştepe’de (Yılmaz, 2020, ill. 1/37.4.77, 62.2.11, 62.2.9), Ayanis Kalesi’de (Derin & Muscarella, 2001, fig. 6-7/72, 76, 77,78, 81, 86), Boğazköy’de (Boehmer, 1972, taf. XXXI/901, 904, 909, 922, 924, 930, 932), Kloras’da (Zunal, 2017: res. 5/13, 14), İmirler’de (Bilgi, 2001, tab. 25/156), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/12.14.83, 12.15.83, 74.18.39, 74.18.27), Kars Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 5/3.3.2012/2140) ve Sivas Müzesinde (Ökse, 1994, s. 27, no. 84/41, 43, 40, 48, 50, 51, 53, 55, 60.) bulunan İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

5 no.lu Ok Ucu: 5.1/1995-9 envanter no.lu ok ucu (Ek. 5) 36,66 mm uzunluğunda, 12,46 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniği ile yapılmış olan ok ucu 6,5 g ağırlığındadır. İki kanatlı rombik biçimli namluya sahip ok ucunun yüksek ve geniş omurgaları vardır. Kanatlarda keskinleştirme için yapılan bilevi işlemi görülmektedir. Ok ucunun sivrililiğini ve keskinliğini korozyon nedeniyle kaybettiği söylenebilir. Namlu bitiminden sonra ise 10,7 mm uzunluğunda bir kovan devam etmektedir.

5. no.lu ok ucu, Çavuştepe’de (Yılmaz, 2020, ill. 1/18.15.86, 68.1.34, 68.1.35, 74.54.40, 71.2.55), Ayanis’de (Derin & Muscarella, 2001, fig. 6 -7/93, 104), Boğazköy’de (Boehmer, 1972, taf. XXX/888, 890, 895a, 900), Kerkenes Dağı yerleşmesinde (Schmidt, 1929, fig. 69/K73), İmirler’de (Bilgi, 2001, res. 86; tab. 25/150, 151, 152), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/4.111.81, 4.112.81, 12.86.83, 6.3.84-3.6.84), Erzurum Arkeoloji Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 6/75.78, 80.78, 3.77) ve Sivas Müzesinde (Ökse, 1994, 27, no. 84.56) bulunan İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

6. no.lu Ok Ucu: 6.1/1995-10 envanter no.lu ok ucu (Ek. 6) 34,31mm uzunluğunda 7,40 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniği ile yapılmış olan ok ucu 2,65 g ağırlığındadır. Üç kanatlı olan ok ucunun kanatlarının bitiminde 11,11 mm boyutunda kovan uzunluğu vardır. Kanatlarda keskinleştirme için bilevi işlemi yapıldığı görülmektedir. Ok ucu keskinliğini ve sivrililiğini hâlâ korumaktadır. Ok ucunun kovan kısmında ise küçük bir boşluk bulunmaktadır. Muhtemelen bu boşluk, ok ucu döküm kalıbında sıvı tuncun ok ucu boşluğuna akmasını sağlamıştır. Soğuma işleminden

sonra ise bu boşluğun bilerek bırakıldığı ve bu boşluğun ok ucunu ahşaba sabitleme görevi görmüş olduğu düşünülebilir. Ok ucunda korozyon görülmektedir.

6 no.lu ok ucu, Çavuştepe’de (Yılmaz, 2020, ill. 1/68.1.30, 66.1.29), Kayalidere’de (Burney, 1966, fig. 21/10), Karkamış’da (Woolley, 1921, p.125, Plate, 22b), Samsun Müzesinde (Bilgi, 2001, tab. 25/161), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/A3190 07, A3195.07, A1234 03, 19.65.92, 74.8.28) ve Erzurum Arkeoloji Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 6/48.88, 45.88, 48.88, 50.88, 3.72, 2.78) bulunan İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

7. no.lu ok ucu: 7.1/1995-11 envanter no.lu ok ucu (Ek. 7) 34,80 mm uzunluğunda, 7,40 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniğiyle yapılan ok ucu 2,54 g ağırlığındadır. İki kanatlı yaprak biçimli namluya sahip olan ok ucunda belirgin omurgalar gözükmemektedir. Kanatlarda keskinleştirme için bilevi işlemi yapılmıştır. Namlu bitiminin hemen ardında geriye doğru kavisli 11,1 m uzunluğunda mahmuz bulunmaktadır. Namlunun devamında mahmuzun da üzerinde bulunduğu 16,9 mm uzunluğunda kovan bulunmaktadır. Ok ucunun kovan kısmında ise küçük bir boşluk bulunmaktadır. Muhtemelen bu boşluk ok ucu döküm kalıbında, sıvı tuncun ok ucu boşluğuna akmasını sağlamıştır. Soğuma işleminden sonra ise bu boşluğun bilerek bırakıldığı ve bu boşluğun ok ucunu ahşaba sabitleme görevi görmüş olduğu düşünülebilir. Ok ucu oldukça keskin ve sivridir.

7 no.lu ok ucu, Ayanis Kalesi’de (Derin & Muscarella, 2001, fig. 6-7/83), Boğazköy’de (Boehmer, 1972, taf. XXXI/914, 915), Kaman-Kale Höyük’de (Omura, 2008, p. 26, fig. 56), Taşova-Ladik’de (Ivantchik, 2001a, abb. 23/138), Gordion’da (Kohler, 1995, plate 35/H-L, tumj 9), Amasya Müzesinde (Çoban, 2013, s. 268) ve Rize Müzesi 8 no.lu ok ucunun da içinde bulunduğu İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

8. no.lu ok ucu: 8.1/1995-12 envanter no.lu ok ucu (Ek. 8) 35,12 mm uzunluğunda, 7,18 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniğiyle yapılan ok ucu 3,16 g ağırlığındadır. İki kanatlı badem biçimli namluya sahip olan ok ucunda belirgin omurgalar gözükmemektedir. Ok ucunun kanatlarında bilevi işlemi yapılmıştır. Namlunun bitiminde geriye doğru 10,6 mm uzunluğunda bir mahmuz bulunmaktadır. Namlunun bitiminde mahmuzun da üzerinde bulunduğu 8,6 mm uzunluğunda kovan bulunmaktadır. Ok ucu üzerinde korozyon görülmektedir.

8 no.lu ok ucu, Ayanis Kalesi’nde (Derin & Muscarella, 2001, fig. 6-7/83), Boğazköy’de (Boehmer, 1972, taf. XXXI/914,915), Kaman-Kale Höyük’de (Omura, 2008, p. 26, fig. 56), Taşova-Lâdik’te (Ivantchik, 2001a: abb. 23/138), Gordion’da (Kohler, 1995, plate 35/H-L 9), Tarsus Gözlükule’de (Goldman, 1963, plate, 174/10, 17, 18, 19, 27, 15, 20, 21, 22, 23), Amasya Müzesinde (Çoban, 2013, s. 268) bulunan ok uçları ve Rize Müzesi 8 no.lu ok ucunun da içinde bulunduğu İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

9 no.lu ok ucu: 9.1/1995-14 envanter no.lu ok ucu (Ek. 9) 25,81 mm uzunluğunda, 5,93 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniğiyle yapılmış olan ok ucu 1,91 g ağırlığındadır. İki kanatlı olan ok ucunda kovan devamı gibi gözükebilen bombeli omurgalar görülmektedir. Namlu ile kanat arasında geriye doğru çıkıntılı 8,55 mm uzunluğunda bir mahmuz bulunmaktadır. Namlu bitiminden itibaren kovan uzunluğu 11,12 mm uzunluğundadır. Ok ucu üzerinde korozyon görülmektedir.

9 no.lu ok ucu, Çavuştepe'de (Yılmaz, 2020, ill.1/62.2.9), Ayanis'de (Derin & Muscarella, 2001, fig. 7/86), Boğazköy'de (Boehmer, 1972, taf. XXXI/901, 909, 917, 924), Karkamış'da (Woolley, 1921, p.125, Plate, 22b), Norşuntepe'de (Hauptman, 1976: 43 Lev. 47/6), İmirler'de (Bilgi, 2001, tab. 25/156), Harşena Kalesi'nde (Naza-Dönmez, 2015, s. 384, res. 5), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/9.126.82), Kars Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 5/3.3.2012/2140), Erzurum Arkeoloji Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 6/76.78) ve Sivas Müzesinde (Ökse, 1994, s. 27, no. 84/55, 48, 60, 51) bulunan İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

10 no.lu ok ucu: 10.1/1995-15 envanter no.lu ok ucu (Ek. 10) 29,37 mm uzunluğunda, 5,17 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniğiyle yapılan ok ucu 1,9 g ağırlığındadır. Üç kanatlı olan namlu kovan ile iç içe olup bombeli omurgaları görülmektedir. Namlu bitiminde 13,11 mm uzunluğunda kovan vardır. Kanatlar ve kovanın iç içe oluşu ok ucuna üçgenimsi bir görüntü vermiştir. Ok ucu üzerinde korozyon görülmektedir.

10 no.lu ok ucu, Van Kalesi mezarlık alanında (Yılmaz, 2020, ill. 3/Vk2017-m25-150) ve Kars Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 5/43.6.972/767) bulunan İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

11. no.lu ok ucu: 24.1/1996-44 envanter no.lu ok ucu (Ek. 11) 37,30 mm uzunluğunda, 9,66 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniğiyle yapılan ok ucu 4,43 g ağırlığındadır. İki kanatlı rombik namlulu ok ucunda belirgin omurgalar görülmektedir. Kanatlarda keskinleştirme için bilevi işlemi yapılmıştır. Namlunun devamında 13,56 mm uzunlunda kovan bulunmaktadır. Kovan üzerinde 5 mm'lik kırık bir mahmuz görülmektedir. Ok ucunun keskinliği mevcut olup uç kısmı kırıktır. Namlu ve kovan arasında bu kırılmanın meydana geldiği anda olduğu tahmin edilen bir eğiklik mevcuttur. Ok üzerinde korozyon görülmektedir.

11 no.lu ok ucu, Çavuştepe'de (Yılmaz, 2020, ill. 1/74.54.41, 68.1.29, 68.1.36), Ayanis Kalesi'nde (Derin & Muscarella, 2001, fig. 6-7/71, 73, 74, 75, 79, 80, 82), Van Kalesi Mezarlık alanında (Yılmaz, 2020, ill. 3/VK15627, VK2016-M25-231), Değirmentepe'de (Esin & Harmankaya: 1986, s. 77, lev. IX/ D34-46), Oluz Höyük'de (Dönmez & Beyazıt 2013, s. 187, res.13), Maşat Höyük'de (Özgüç, 1982, s. 41, lev. 62/10), Boğazköy'de (Boehmer, 1972, taf. XXXI/902, 903, 905, 910, 911, 912, 914, 915, 919, 921, 926, 927), Kerkenes Dağı yerleşmesinde (Schmidt, 1929, p. 269, fig. 69/k41, k59), Kaman Kale Höyük'de (Mikami & Omura, 1988, res. 15/3, Omura, 2006, p. 23, fig. 54; Omura, 2007, p. 8, fig. 10), Gavur Kalesi'de (Von der Osten, 1933, fig. 85/GK17), Alişar Höyük'de (Schmidt, 1933, p. 66, fig. 89/225), Gordion'da (Kohler, 1995, plate, 35/G. tumj 5, H-L tumj 6, 7, 8), Sultanhan Höyük'de (Emre, 1973, s. 114, res. 98), Tarsus Gözlükule'de (Goldman, 1963, Plate, 174/10, 17, 18, 19, 27, 15, 20, 21, 22, 23), İmirler'de (Bilgi, 2001, res. 87, 88, tab. 25/157, 158), Demircihöyük-Sarıket Mezarlığı (Seeher, 1998, s. 137, abb.9/4), Samsun Müzesinde (Bilgi, 2001, tab. 25/154), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/12.14.83, 12.15.83, 74.18.37, 74.18.38, 74.18.42), Kars Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill 5/2.6.2016/2367, 1.6.2016/2366), Amasya Müzesinde (Çoban, 2013, s. 268), Sivas Müzesinde (Ökse, 1994, s. 27, no. 84/57, 58, 42, 47, 59) bulunan ok uçları ve Rize Müzesi 12 no.lu ok ucunun da içinde bulunduğu İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

12 no.lu ok ucu: 23.1/1996-45 envanter no.lu ok ucu (Ek. 12) 40,16 mm uzunluğunda, 10,11 mm genişliğindedir. Tunçtan döküm tekniğiyle yapılan ok ucu 5,78 g ağırlığındadır. İki kanatlı rombik namlulu ok ucunda geniş ve bombeli omurgalar da mevcuttur. Kanatlarda keskinleştirme için bilevi işlemi yapılmıştır. Namlu bitiminde 12,13 mm uzunluğunda kovan mevcuttur. Kovan üzerinde geri doğru uzanan kırık bir mahmuz görülmektedir. Ok ucunun namlu bitiminden sonra devam eden kovanının üzerinde paralel iki çizgisel işaret bulunmaktadır. Bu işaretlerin ok ucunun ait olduğu boy ya da beyliği gösteren bir damga olabileceği gibi kişisel bir işaret ya da usta-atölye işareti olması da mümkündür. Benzer şekilde İskit tipi işaretli ok uçlarına Boğazköy ve Taşova-Ladik buluntularında¹² da rastlamak mümkündür¹³.

12 no.lu ok ucu, Çavuştepe’de (Yılmaz, 2020, ill. 1/74.54.41, 68.1.29, 68.1.36), Ayanis Kalesi’nde (Derin & Muscarella, 2001, fig. 6-7/71, 73, 74, 75, 79, 80, 82), Van Kalesi Mezarlık alanında (Yılmaz, 2020, ill. 3/VK15627, VK2016-M25-231), Değirmentepe’de (Esin & Harmankaya: 1986, s. 77, lev. IX/ D34-46), Oluz Höyük’de (Dönmez & Beyazıt 2013, s. 187, res.13), Maşat Höyük’de (Özgüç, 1982, s. 41, lev. 62/10), Boğazköy’de (Boehmer, 1972, taf. XXXI/902, 903, 905, 910, 911, 912, 914, 915, 919, 921, 926, 927), Kerkenes Dağı yerleşmesinde (Schmidt, 1929, p. 269, fig. 69/k41, k59), Kaman Kale Höyük’de (Mikami & Omura, 1988, res. 15/3, Omura, 2006, p. 23, fig. 54; Omura, 2007, p. 8, fig. 10), Gavur Kalesi’de (Von der Osten, 1933, fig. 85/GK17), Alişar Höyük’de (Schmidt, 1933, p. 66, fig. 89/225), Gordion’da (Kohler, 1995, plate, 35/G. tumj 5, H-L tumj 6, 7, 8), Sultanhan Höyük’de (Emre, 1973, s. 114, res. 98), Tarsus Gözlükule’de (Goldman, 1963, Plate, 174/10, 17, 18, 19, 27, 15, 20, 21, 22, 23), İmirler’de (Bilgi, 2001, res. 87, 88, tab. 25/157, 158), Demircihöyük-Sarıket Mezarlığı (Seeher, 1998, s. 137, abb.9/4), Samsun Müzesinde (Bilgi, 2001, tab. 25/154), Van Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 4/12.14.83, 12.15.83, 74.18.37, 74.18.38, 74.18.42), Kars Müzesinde (Yılmaz, 2020, ill. 5/2.6.2016/2367, 1.6.2016/2366), Amasya Müzesinde (Çoban, 2013, s. 268), Sivas Müzesinde (Ökse, 1994, s. 27, no. 84/57, 58, 42, 47, 59) bulunan ok uçları ve Rize Müzesi 11 no.lu ok ucunun da içinde bulunduğu İskit tipi ok uçları ile benzerlerdir.

Tarihlendirme

Yukarıda belirttiğimiz gibi bilimsel kazılar haricinde elde edilen arkeolojik malzemelerde tarihlendirme yapmak oldukça zordur. Bu tür malzemeler genellikle tip olarak incelenir ve analogi yapılarak tarihlendirilir¹⁴. Rize Müzesine satın alma yoluyla kazandırılmış olan 12 adet İskit tipi ok ucu için de bu durum geçerlidir. Bu tip ok uçlarının en erken örneklerini MÖ 9. yüzyıla tarihlendirilen Arzhan Kurganı’nda görmek mümkündür (Gryaznov, 1980: 23, res. 11/13). Geniş coğrafyalarda görülen bu tip ok uçlarına Anadolu’da MÖ 8. yüzyıldan itibaren rastlanılmaktadır. Bilim literatürüne İskit tipi olarak geçen bu ok uçlarının ilk olarak Kimmerler ve İskitler tarafından kullanıldığı bilim insanları tarafından kabul görmüştür (Ökse, 1994, s. 24-32;

¹² Boğazköy ve Taşova-Ladik buluntularındaki işaretli ok uçları için bk. Hellmuth Kramberger & Čambal, 2019: 192, abb. 5a.

¹³ Volga bölgesi, Urallar, Dinyeper bölgesi, Transilvanya ve Doğu Alpler’deki işaretli İskit tipi ok uçları için bk. Hellmuth Kramberger & Čambal, 2019, 187-202.

¹⁴ Orta Çağ dönemi ok uçları ve tarihlendirme çalışması için bk. Aygör, 2018, s. 283-306.

Ivantchik, 1997, s. 12-54; Dönmez, 2002, s. 34, dipnot, 15; Hellmuth, 2014, s. 5-30; Toptaş, 2018, s. 409; Durmuş, 2019, s. 111-112; Hellmuth Kramberger & Čambal, 2019, s. 187-202; Grechko, 2020, 12-27).

Rize Müzesinde bulunan üç kanatlı ve kovanlı olan 1, 2, 3, 6 ve 10 no.lu ok uçları aynı grupta değerlendirilebilir. Yaptığımız tip ve analogi incelemeleri ile A. Hellmut'un yapmış olduğu İskit tipi ok uçları sınıflandırmasında "Erken İskit Evresi III" aşamasında gördüğümüz bu tip (2014, 6-7), MÖ 7. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilebilir.

İki kanatlı kovanlı ve geniş omurgalara sahip 5 no.lu ok ucu için yapmış olduğumuz tip ve analogi incelemelerinde bu tipin Anadolu'daki en erken İskit tipi ok ucu örnekleri arasında olduğu anlaşılmıştır. Hellmut'un da "Erken İskit Evresi I" olarak sınıflandırdığı grubun içinde sayabileceğimiz bu tip ok uçları (2014: 5), MÖ 9. yüzyılın sonları ile 8. yüzyılın ortalarına tarihlendirilebilir.

İki kanatlı, kovanlı ve mahmuzlu olan 4, 7, 8, 9, 11 ve 12 nolu ok uçları aynı grupta değerlendirilebilir. Yapmış olduğumuz tip ve analogi incelemeleri ile A. Hellmut'un yapmış olduğu İskit tipi ok uçları sınıflandırmasında "Erken İskit Evresi II" olarak belirttiği grubun içinde sayabileceğimiz bu tip ok uçları (2014: 6), MÖ 8. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilebilir. Bu tip ok uçları, Anadolu'da en çok görülen İskit tipi ok ucu olarak karşımıza çıkmaktadır. "Zabotin Tipi" ve "Kelermes Tipi" olarak da adlandırılan bu tip ok uçları, özellikle Maşat Höyük, Boğazköy ve Taşova-Ladik buluntuları ile uyumaktadır (Ünal, 1983, 65-81; Ivantchik, 1997: 31-39; Ivantchik, 2001b, 114-119; Hellmut, 2014: 6). Rize Müzesi envanterinde yer alan ve buluntu yeri Tokat/Zile olan 11 ve 12 no.lu ok uçları tip olarak Maşat Höyük buluntuları ile oldukça benzerdir. T. Özgüç Maşat Höyük İskit tipi ok uçlarının buluntu katını Demir Çağı'na tarihlendirip Frig katı olduğunu belirtmiştir (Özgüç, 1982, 19-22, lev. 62/10-11)¹⁵.

SONUÇ

Rize Müzesi Müdürlüğünden alınan izin ile Rize Müzesi envanteri incelenmiş ve burada bulunan 12 adet İskit tipi ok ucu üzerine çalışılmıştır. Kendi aralarında üç gruba ayırdığımız ok uçlarının ilk grubu üç kanatlı ve kovanlı, ikinci grubu iki kanatlı ve kovanlı, üçüncü grubu ise iki kanatlı, kovanlı ve mahmuzlu olan ok uçlarıdır. Döküm tekniği ile üretilen bu ok uçları tunçtan imal edilmiştir. Döküm işleminin sonucu olarak 2, 3, 4, 6 ve 7 no.lu ok uçlarının kovan kısımlarında küçük bir boşluk bulunmaktadır. Muhtemelen bu boşluk, ok ucu döküm kalıbında sıvı tuncun ok ucu boşluğuna akmasını sağlamıştır. Soğuma işleminden sonra ise bu boşluğun bilerek bırakıldığı ve ok ucunu ahşaba sabitleme görevi görmüş olduğu düşünülebilir. Geriye kalan 1, 5, 8, 9, 10, 11 ve 12 no.lu ok uçlarında böyle bir boşluğun bulunmaması, bu boşluk bırakma işleminin kişiye ya da atölyeye göre değişmiş olabileceğini göstermektedir. Özellikle 12 no.lu ok ucunun kovanında bulunan iki paralel çizgi, özelleştirme işine verilen önemi göstermektedir. Ok uçları genelde 1,13 g ile 6,5 g

¹⁵ Çalışmamız sırasında gösterdiği kolaylıklar ve desteği için Rize Müzesi Müdüresi Seyhan KURT hanımefendiye, envanter çalışmamız sırasında yardımları için müze araştırmacısı Ayşe GÜNER hanımefendiye ve tüm müze çalışanlarına teşekkürü borç biliriz.

arasında değişik ağırlıklara sahiptir. 1, 2, 3, 6 ve 10 no.lu ok uçları 3 kanatlı olup 4, 5, 7, 8, 9, 11 ve 12 no.lu ok uçları ise iki kanatlıdır. Ok uçlarının 1, 2, 5, 6 ve 10 no.lu olanları mahmuzsuz, 3, 4, 7, 8, 9, 11 ve 12 no.lu olanları ise mahmuzludur.

Bilim dünyasında İskit tipi olarak geçen bu ok ucu türünü Anadolu'ya Kimmer ve İskitlerin getirmiş olduğu konusunda şüphe yoktur. Anadolu'da bulunan İskit tipi ok uçlarının buluntu yerlerinin yazılı kaynaklarda geçen Kimmer ve İskitlerin yayılım alanı ile uyuşması da bunu bizlere göstermektedir. Ancak bazı bilim insanları etkili bir silah olan bu tür ok uçlarının dönemin önemli devletleri tarafından da benimsendiğini ileri sürmüşlerdir. A. Yılmaz, konu hakkında kendi özel kuvvetleri olan devletlerin silahlarını değiştirmesinin kolay olmayacağını özellikle düzenli orduya sahip devletlerin tek tip kıyafet ve silahlarının olduğunu belirtmiştir. Biz de bu görüşe katıldığımız gibi bu ok uçlarının Kimmerler ve İskitlere ait olduğunu düşünmekteyiz. Bu savaşçı kavimlerin bazen Urartular, Medler ve Asurlular ile müttefik olduğunu ve aynı saflarda savaşabildiklerini, dolayısıyla kendi savaş gereçleriyle savaşa katıldıklarını da düşünmemizin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bu etkenler ve etkili bir silah olan ok ucunun özellikleri düşünüldüğünde yukarıda belirtmiş olduğumuz devletlerin bu silahtan etkilenmiş olduğu söylenebilir.

Rize Müzesinde bulunan 12 İskit tipi ok ucunun 11 ve 12 no.lu olanları Tokat/Zile'de bulunmuş ve satın alma yolu ile Tokat Müzesine oradan ise Rize Müzesine devri gerçekleşmiştir. Geriye kalan ok uçlarının nerede bulunduğu tespit edilemediği gibi grup halinde bulunup bulunmadığı da anlaşılamamaktadır. Ancak geniş coğrafyalarda bu ok uçlarından sayıca fazla bulunması ve üretildiği metalin maddi olarak çok değerli olmaması göz önüne alındığında bu eserlerin Rize'den ya da çevre illerden müzeye kazandırılması en yakın ihtimaldir. O. Özgül ve ekibinin Artvin-Rize sınırında incelemiş oldukları Tunç dönemi Göçer Kültürlere ait olduğunu belirttiği kaya resimleri, Rize ve Artvin'de bulunan Kimmer ve İskit kültürüne ait tunç baltalar, bölgedeki toponimler, Herodotos'un Kimmerlerin Sinop'a ve kadar ulaştığı bilgisini vermesi, Strabon'un Trabzon'da Kimmer adlı toponimlerin varlığından bahsetmesi ve Ksenophon'un Çoruh Havzası'ndaki İskit varlığını belirtmesi, 1 ile 10 numara arasında bulunan ok uçlarının da Rize ve çevresinde bulunmuş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

Anatolia has hosted many tribes throughout history. From the 8th century BC, among these tribes there are also Cimmerians and Scythians that we know migrated to Anatolia using the Daryal and Derbent passes in the Caucasus. The Cimmerians that can be traced back to the Eurasian steppes were constantly pressured by Scythians, that was to be more organized than them, consequently, some of them were taken under protection, and some were forced to migrate. The Cimmerians, who migrated to Anatolia encountered the dominant state of the region, the Urartians. However, the Urartian King Rusa II (685-645 BC) took smart political steps and agreed with the Cimmerians and allied against his enemy state, Assyria. As a result of this agreement, the Cimmerians headed towards Assyria. The Cimmerians headed towards the interior of Anatolia in the 7th century BC under the pressure of Assyria and Scythians. The

Cimmerians conquered Gordion, the capital of the Phrygian State, which was at the peak of its dominance in this region (676 BC), and put an end to this state. Some of the Cimmerians, who made constant raids in the region, reached the Central Black Sea, and some of them marched further west on Lydia. Meanwhile, Gyges, who was fighting against the sudden Cimmerian raids, defeated the Cimmerians, but could not resist the second Cimmerian attack and died. The Cimmerians plundered the lower city, except for the acropolis of the capital Sardis. Later, the Cimmerians were expelled from the Lydian lands by King Alyattes.

The Scythians followed the Cimmerians, also migrated to Anatolia through the Caucasus, and encountered the Urartian Kingdom. Later, the Scythians turned their raids' direction to the south and encountered the Assyrians. The Assyrian King Esarhaddon agreed with the Scythian king Bartatua to thwart the Cimmerian and Manna attacks and gave his daughter in marriage to him as a diplomatic maneuver. According to Herodotus, the Scythians established a state that ruled for 28 years in Asia Minor. It is known that some Scythians migrated to Central Anatolia following the Cimmerians. Likewise, in the 4th century BC, Xenophon also writes that, while passing through Eastern Anatolia, they advanced to the Coruh (Harpasos) River with a width of four plethrons (118.4 m) in the east and arrived at the Scythian homeland, and traveled twenty parasangs (110 km) in four days on this plain. Moreover, 4 Bronze axes belonging to the Cimmerian and Scythian cultures were found in Rize, and bronze axes were found in the province of Artvin, the rock paintings on the Artvin-Rize border that were examined by O. Özgül and his team, and the toponyms in the region, indicate that the Cimmerians and Scythians were active in these regions after the fall of Urartian and until the time of Xenophon's arrival.

These mounted warrior tribes, which deeply influenced the political forces in Anatolia in a very short time, were highly organized, had combat strategies, and were suitably equipped with combat equipment ahead of their time. The basis of their combat strategies and tactics was formed by the horse, which was skillfully used for their speed and strength. On the horse, what they were most skilled at using arrows and bows. The high striking power of arrow was the main reason why it was an indispensable weapon of the Cimmerians and Scythians, both because it met the enemy at a great distance and because it could be used by turning back on a horse even when retreating from the enemy. Arrows, bows, and archers are depicted in many archaeological materials extracted from the kurgans belonging to the Cimmerians and Scythians.

These tribes that were so integrated with arrows, bows, and horses, of course, had to have arrows and bows that had a distinctive technique and shape. The bows, which were the most important weapons of these master warriors, have not survived until this day because they were made of organic materials. The shaft parts of the arrows made of wood also have not survived to this day. But Scythian-type arrowheads, which were usually made of bronze by casting technique, have survived to this day. These bronze arrowheads, which can be found almost everywhere from the Great Wall of China to the Danube River, usually have two or three wings, and rarely have four

wings. The arrowheads are single-spurred, double-spurred, or spur-less. The muzzles of the arrowheads are leaf, rhombic (baklava slice), or almond-shaped. All types are socketed. Such arrowheads are called “Scythian-Type Arrowheads” by scientists. Such arrowheads were used by the Cimmerians and Scythians who had the same culture.

In Anatolia; Çavuştepe- Van, Toprakkale – Van, Upper Anzaf - Van, Kayalidere – Mus, Norsuntepe - Elazığ, Degirmentepe – Malatya, Imirler – Amasya, Oluz Mound – Amasya, Harsena Castle – Amasya, Masat Mound – Tokat, Gordion – Ankara, Gavur Castle – Ankara, Alisar - Yozgat, The Settlement Of The Kerkenes Mountain – Yozgat, Boğazköy – Çorum, Alaca Mound – Corum, Castle Kaman Mound - Kırşehir, Pazarlı – Corum, Taşova – Ladik – Samsun, Demircihöyük and Sariket Cemetery - Eskisehir, Sultanhan – Kayseri, Tarsus Gözlükule – Mersin, Sardis - Manisa, Cluros – İzmir, Carchemish – Gaziantep, Zincirli - Scythian-type arrowheads are seen in the archaeological centers of Gaziantep and in the museums of Samsun, Isparta, Afyon, Sivas, Erzurum and Kars. Another findspot of arrowheads of this Scythian type is the Rize Museum. In this study, 12 Scythian-type arrowheads in the museum were catalogued, their typology was studied, and their analogy was made with other Scythian-type arrowheads in Anatolia.

The arrowheads are divided into three groups. The first group of arrowheads is three-bladed and socketed, the second group is two-bladed and socketed, and the third group is arrowheads with two-bladed, socketed and spurred. These arrowheads, produced by casting technique, are made of bronze. As a result of the casting process, there is a small gap in the socket parts of the arrowheads, numbered 2, 3, 4, 6, and 7. Probably, this gap allowed liquid bronze to flow into the arrowhead cavity in the arrowhead casting mold. After cooling, it can be assumed that this gap was deliberately left and served to fix the arrowhead to the wood. The absence of such a gap at the arrowheads, numbered 1, 5, 8, 9, 10, 11, and 12, indicates that the process of leaving such a gap may have changed depending on the person or workshop. Especially the two parallel lines located in the socket of the arrowhead, numbered 12, indicate the importance attached to the customizing business. Arrowheads usually have weights ranging from 1, 13 g to 6.5 g. The arrowheads, numbered 1, 2, 3, 6, and 10, are 3-bladed, the arrowheads, numbered 4, 5, 7, 8, 9, 11, and 12, are two-bladed. The arrowheads, numbered 1, 2, 5, 6, and 10, are spur-less, the ones, numbered 3, 4, 7, 8, 9, 11, and 12, are spurred.

The earliest examples of arrowheads of this type are possible to be found in the Arzhan Kurgan, dated back to 9 BC. According to the examinations, the arrowheads in the Rize Museum were thought to be made and used between 9- 8-7 BC.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muafır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

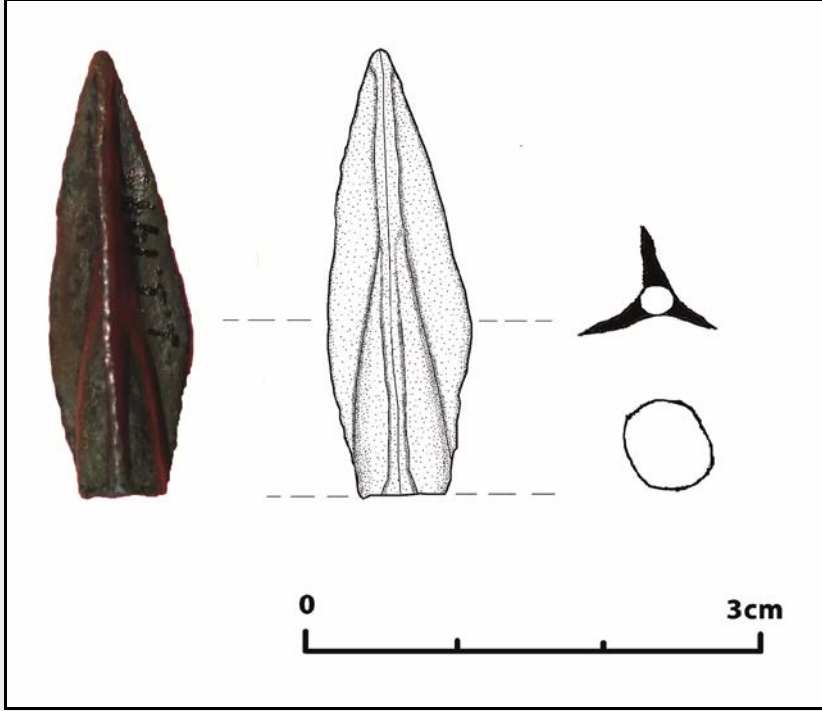
- Adalı, S. F. (2013). Tugdamme and the Cimmerians: A Test of Piety in Assyrian Royal Inscriptions. Ed. L. Feliu, J. Llop, A. Millet Alba, and J. Sanmartín, *Time and History in the Ancient Near East* (p. 587-593), United States of America.
- Andrae, W. (1943). *Ausgrabungen in Sendschirli V die kleinfunde*. Berlin: Verlag von Walter de Gruyter & Co.
- Anonim, (1933). *Köylerimiz*, İstanbul: İstanbul Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi.
- Artamonov, M. İ. (2020). *Kimmerler ve İskitler Başlangıçtan M.Ö. IV Yüzyıla Kadar* (M. Şen Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Aygör, E. (2018). Konya Gevale Kalesi 2016 Yılı Kazısında Bulunan Ok Uçları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 62, 283-306.
- Belli, O. (1994). Aşağı ve Yukarı Anzaf Urartu Kaleleri Kazısı 1992. 15. *Kazı Sonuçları Toplantısı* içinde (C. 1, s. 417-444). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bilgi, Ö. (2001). Orta Karadeniz bölgesinin Prehistorik çağ maden sanatının kökeni ve gelişimi. *Bulleten LXV* (242), 1-35, 19 Tablo, 118 Resim, 30 Tablo.
- Bittel, K. (1933). Artvin'de bulunan tunçtan mamul asari attika. *Türk Tarih, Arkeolojya ve Etnografya Dergisi*, I, 150-156.
- Boehmer, R.M. (1972). *Die kleinfunde von Boğazköy*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Burney, C. (1966). A first season of excavation at the Urartian citadel of Kayalıdere. *Anatolian Studies*, 16, 55-111.
- Ceylan, A. (2019). Urartu'da kaya işaretli kalelerden Çadırkaya Kalesi. *Uluslararası Erzincan Tarihi Sempozyumu içinde* (C. I, s. 28-54) Erzincan: Erzincan İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Ceylan, A. & Günaşdı, Y. (2013). Balkanlarda İskitler. *Uluslararası Balkan Dil, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu Bildirileri içinde* (s. 113-139) Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları.
- Ceylan, A. & Üngör, Y. (2018). *Eskiçağda Erzincan Kaleleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Çilingiroğlu, A. (1994). *Urartu tarihi*. Bornova: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Demir, M. (2014). Lidyalılar mythhos'tan logo'sa. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Derin, Z. & Muscarella, O.W. (2001). Iron and bronze arrows. Ayanis I ten years excavations at Rusahinili Eiduru-kai 1989-1999. Ed. Altan Çilingiroğlu – Mirjo Salvini, *Pubblicazioni Dell'istituto per gli Studi Micenei Ed Egeo-Anatolici del Consiglio Nazionale Delle Ricerche* (p. 189-217), Roma.
- Diakonoff, I. M. & Kashkai, S. M. (1981). *Geographical names according to Urartian texts*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Dönmez, Ş & Yurtsever-Beyazıt, A. (2014). Oluz Höyük kazısı yedinci dönem (2013) çalışmaları: değerlendirmeler ve sonuçları. *Colloquium Anatolicum*, XIII, 103-130.
- Dönmez, Ş. (2002). Ön Asya'da İskitler. *Türkler Ansiklopedisi* (C. IV, s. 33-44). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Durmuş, İ. (1997). Anadolu'da Kimmer ve İskitler. *Bulleten*, LXI, 273-286.
- Durmuş, İ. (2019). Eskiçağ Anadolu'sunda Türk izlerine dair tespit ve öneriler. *OANNES – Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi- International Journal of Ancient History*, 1(2), 95 – 116.
- Emre, K. (1973). Sultanhanı Höyüğünde 1971-1972 yıllarında yapılan kazılar; The Excavations 1971 and 1972 at Sultanhan Höyük. *Anadolu /Anatolia*, XV, 87-138, (12 Levha ile Birlikte).
- Engels, F. (1981). Nektorie voprosi proizvodstva snaryajeniya lučnikov. E.V. Çernenko (Redaktor) *Skifskiye Lučniki* (94-110), Kiyev: Navkova Dumka.
- Erzen, A. (1968). Van Bölgesi Çavuştepe 1968 kazısı. *Türk Arkeolojisi Dergisi* 17(2). 77-90.

- Erzen, A. (1978), *Çavuştepe I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Esin U. & Harmankaya, S. (1986). 1984 Değirmentepe (Malatya) kurtarma kazısı, 7. Kazı Sonuçları Toplantısı içinde (s. 53-85). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Goldman, H. (1963). Excavations at Gözlü Kule, Tarsus, iii. The Iron Age, (Plates). New Jersey: Princeton University Press.
- Grechko, D. (2020). About the dating of the Scythian type arrowheads of the late Hallstatt period from Central Europe. *Arheologia*, 4, 12-27.
- Gryaznov, Michail P. (1984). Der Großkurgan von Aržan in Tuva, Südsibirien. (Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 23). München: C.H. Beck.
- Gryaznov, Michail P. (1980). *Arzhan Char Kurgan of Early Scythian Time*. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Institute of Archeology
- Günaşdı, Y. (2015). Erzincan Sırataşlar Kalesi. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5(9), 113-131.
- Günaşdı, Y. (2016). Geçitler Ülkesinde önemli bir Urartu kalesi: Avnik. *TÜBA-AR*, 19, 113-135.
- Hauptmann, H. (1976). Norşuntepe kazıları,1972. S. Pekman (Ed.), *Keban Projesi 1972 Çalışmaları* içinde (s. 41-59). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Hellmuth, A. (2014). Horse, bow and arrow – a comparison between the Scythian Impact on the Mediterranean and on Eastern Middle Europe. *Mediterranean Review*, 7(1), 1-38.
- Hellmuth-Kramberger, A. & Čambal, R. (2019). Eine Schrift der Reiternomaden im 1. Jt. v. Chr.? Bemerkungen zu den sogenannten skythischen Pfeilspitzen mit Markierungen zwischen Ostalpen, Ural und Anatolien. *Študijne zvesti*, Suppl 1, 187-202.
- Herodotos. (1983). *Herodot tarihi* (A. Erhat, Çev.). Ankara: Remzi Kitabevi.
- Ivantchik, A. I. (1997). Das problem der ethnischen Zugerhörigkeit der Kimmerier und die Kimmerische archäologische Kultur. *Prehistorische Zeitschrift*, 72, 12-53.
- Ivantchik, A. I. (2001a). Die archäologischen Spuren der Kimmerier im Vorderen Orient und das Problem der Datierung der vor- und frühschythischen Kulturen. R. Eichmann, H. Parzinger (Ed.), *In migration und kulturtransfer* (B.6 p. 329-342). Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH.
- Ivantchik, A. (2001b). Kimmerier Und Skythen - Kulturhistorische und chronologische Probleme der Archäologie der osteuropäischen Steppen und Kaukasiens in vor- und frühschythischer Zeit. *Steppenvölker Eurasiens*. Band II, Moskau: Eurasien-Abteilung des Deutschen Archäologischen Instituts.
- Karageçi, D. (2019). *Kars Müzesinde yer alan Urartu ok uçları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kafkas Üniversitesi, Kars.
- Kohler, E. L. (1995). *The Gordion excavations, 1950-1973: final reports volume II the lesser Phrygian Tumuli Part 1 the inhumations*. Philadelphia: Science Press.
- Koşay, H. Z. (1941). *Türk Tarih Kurumu tarafından yapılan Pazarlı hafriyatı raporu/ Les fouilles de Pazarlı entreprises par la Société d'Histoire Turque*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Koşay, H. Z. (1951). *Türk Tarih Kurumu tarafından yapılan Alaca Höyük kazısı. 1937-1939 daki çalışmalara ve keşiflere ait ilk rapor = Les Fouilles d'Alaca Höyük entreprises par la Societé d'Histoire Turque. Rapport préliminaire sur les travaux en 1937-1939*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ksenophon. (1974). *Anabasis onbinlerin dönüşü* (T. Gökçöl, Çev.) İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Küçükyıldız, İ. (2021). Artvin Ve Çevresinin Eski Çağ Tarihi Üzerine Genel Bir Değerlendirme. M. S. Bilgin (Ed.), *Artvin Tarihi İlk Çağ'dan 1918'e içinde* (s. 9-44) Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mellink, M. (1991). The native kingdoms of Anatolia. *CAH* 111/2, 619-666.

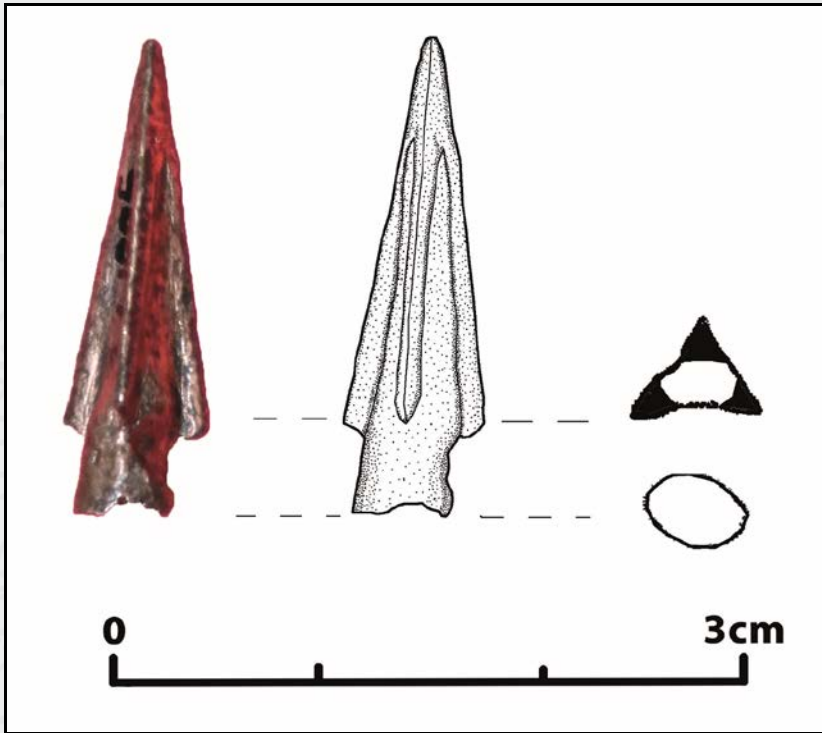
- Mikami, T. & Omura, S. (1988). 1986 Yılı Kaman-Kalehöyük kazıları. 9. *Kazı Sonuçları Toplantısı II* içinde (1-20). Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Naza-Dönmez, E. E. (2015), Amasya - Harşena Kalesi ve Kızlar Sarayı kazısı 2013 dönemi çalışmaları. 36. *Kazı Sonuçları Toplantısı III* içinde (s. 383-392) Gaziantep: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Omura S. (2006). Preliminary report on the 20 th excavation season at Kaman-Kalehöyük (2005). *Anatolian Archaeological Studies*, 15, 1-61.
- Omura S. (2007). Preliminary report on the 21th excavation season at Kaman-Kalehöyük (2006). *Anatolian Archaeological Studies*, 16, 1-43.
- Omura S. (2008). Preliminary report on the 22 nd excavation season at Kaman-Kalehöyük (2007). *Anatolian Archaeological Studies*, 17, 1-44.
- Ökse, T. (1994). Sivas'ta bulunan İskit tipi ok uçları. *Arkeoloji ve Sanat*, 64-65, 24-32.
- Özgüç, T. (1961). Altın-tepe kazıları-excavations at Altın-tepe. *Belleten*, XXV, 98, 254-267.
- Özgüç, T. (1963). Altın-tepe'de Urartu mimarlık eserleri-The Urartian architecture On The summit Of Altın-tepe. *Anatolia*, 7, 43-57.
- Özgüç, T. (1982). *Maşat Höyük II, Boğazköy'ün kuzeydoğusunda bir Hitit merkezi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Özgül, O. & Ceylan, N. (2017). Eskiçağda Kafkasya geçitleri (Daryal ve Derbent). *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, IV (XIII), 24-62.
- Özgül, O. (2015). Çoruh ve Kür vadisinde Kimmer-İskit yer adları. *BELGÜ*, 2, 159-179.
- Özgül, O. (2021). Artvin Arılı (Demirkapı) Yaylası Kaya Resimleri. *Belleten*, 85 (304), 781-818.
- Özkan, S. & Çakır, M. (2000). Rize'de bulunmuş olan tunç baltalar. *Tarih İncelemeleri Dergisi*. 15 (1), 87-94.
- Payne, M. R. (2006). *Urartu çivi yazılı belgeler kataloğu*. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları.
- Piotrovsky, B. L. Galanina, N. Grach, (1986). *Scythians art*, (V. Sobolev, İng. Çev.). Leningrad: Aurora Art Puplichers.
- San, O. (2000). Bazı bulgular ışığında Anadolu'da İskit ve Kimmer varlığı üzerine gözlemler. *Belleten*, LXIV, 239, 1-21.
- Schmidt, E. F. (1929). Test excavations in the city of Kerkenes Dagh. *American Journal of Semitic Languages & Literatures*, 45, 221-274.
- Schmidt, E. F. (1933). *The Alishar Hüyük. Seasons of 1928 and 1929. part II*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Seeher, J. (1998). Die Necropole von Demircihüyük-Sarıket. *İstMitt*, 48, 135-155, Taff. 9-12.
- Strabo, (2006). *Geography* 10-12 (H. L. Jones, Translation). Cambridge: Harvard University Press.
- Tarhan, M. T. (1972). Eskiçağda Kimmerler problemi (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Tarhan, M. T. (1983). Eski Anadolu tarihinde Kimmerler. *I. Araştırma Sonuçları Toplantısı* İçinde (s. 109-120), İstanbul.
- Tarhan, M. T. (2002). Ön Asya dünyasında ilk Türkler Kimmerler ve İskitler. *Türkler Ansiklopedisi* (C. I s. 597-610). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Tekin, H. (2018). *Madeni Eser Tipolojisi*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Toptaş, K. (2018). Urartu coğrafyasında İskit iz ve etkileri. A. Güneş, H. Şıvgın, S. Koca, İ. Durmuş (Ed.), *Prof. Dr. Vahdet Keleşyılmaz Armağanı* içinde (s. 409-430). Ankara: Vadi Grafik Tasarım.
- Ünal, V. (1983). Zwei Gräber eurasischer Reiternomaden in nördlichen Zentralanatolien. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 4, 65-81.
- Üngör, İ. (2018). Urartu Devleti'nin kuzey bölgesinde önemli bir kale: Tuzla Kalesi. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5 (17), 93-129.

- Von der Osten, H.H. (1933). *Discoveries in Anatolia 1930-1931*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wartke, R. (1990). *Toprakkale untersuchungen zu den metallobjekten im Vorderasiatischen Museum zu Berlin*, Berlin: Akademie Verlag.
- Waterman, L. W. (1930), *Royal Correspondance of the Assyrian Empire*, Alnn Arbour, No. 197.
- Woolley, C.L. (1921). *Carchemish, Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum, Part II The Town Defences*. Oxford: Oxford University Press.
- Yalçıklı, D. (2006). *Eisenzeitliche pfeilspitzen aus Anatolien*, Band 128, 213-283, Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH.
- Yılmaz, A. (2020). Scythian arrowheads in the inventories of Eastern Anatolian museum. *Altaistics, Turcology, Mongolstics International Scientific Journal*, 3, 25-46.
- Young, R. S. (1981). *The Gordion Excavations (1950-1973) Final Reports Volume I Three Great Early Tumuli*, Philadelphia: The University Museum University of Pennsylvania.
- Zunal, O. (2017). Klaros'ta bulunan ok uçları. *MASROP*, 9(13), 41-53.

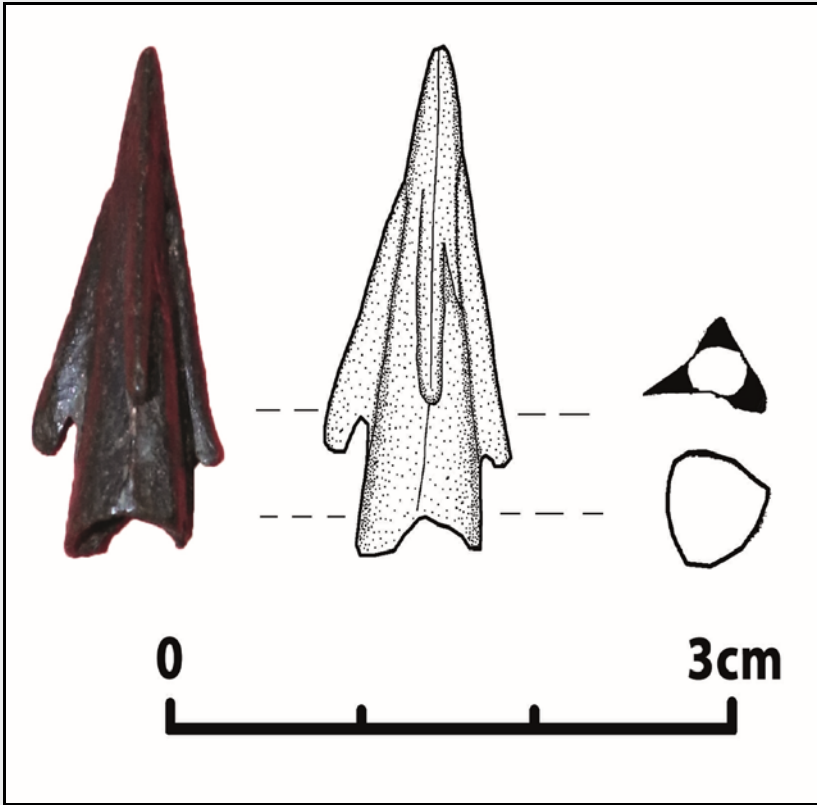
EKLER



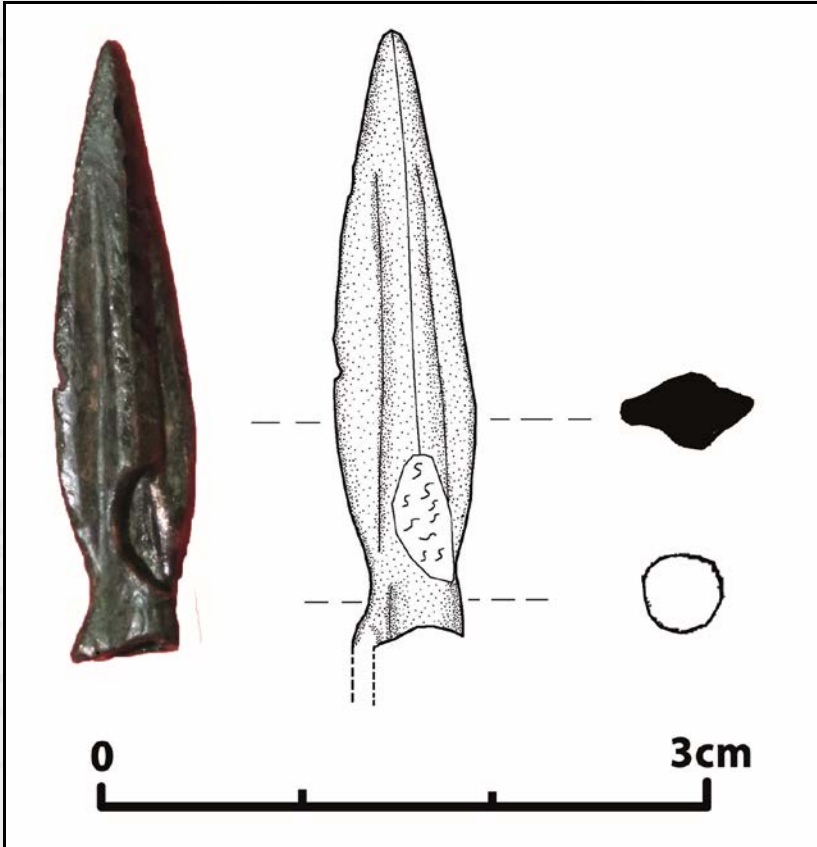
Ek 1: 1 no.lu ok ucu



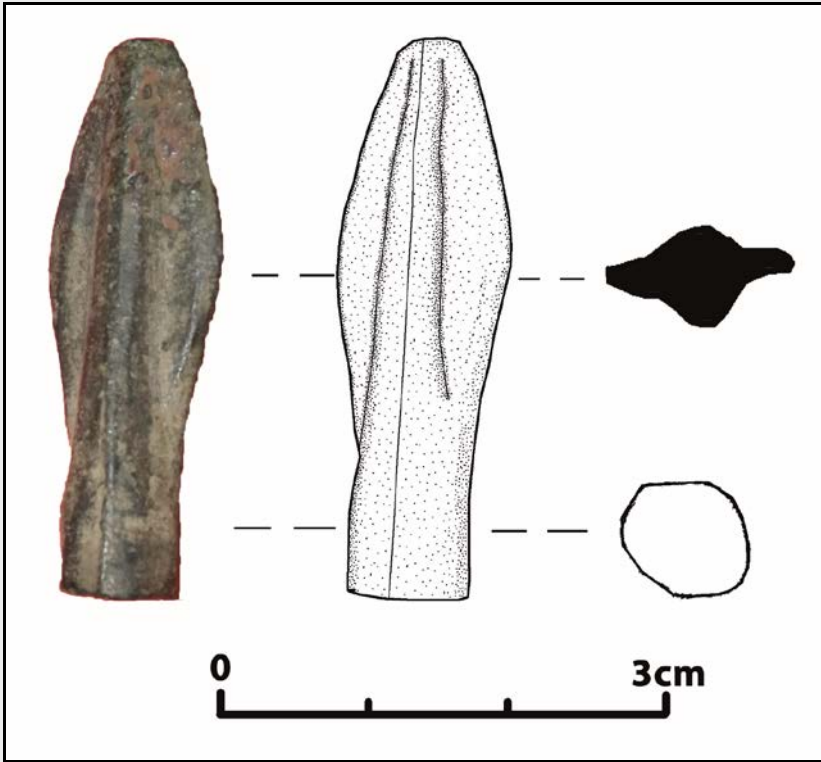
Ek 2: 2 no.lu ok ucu



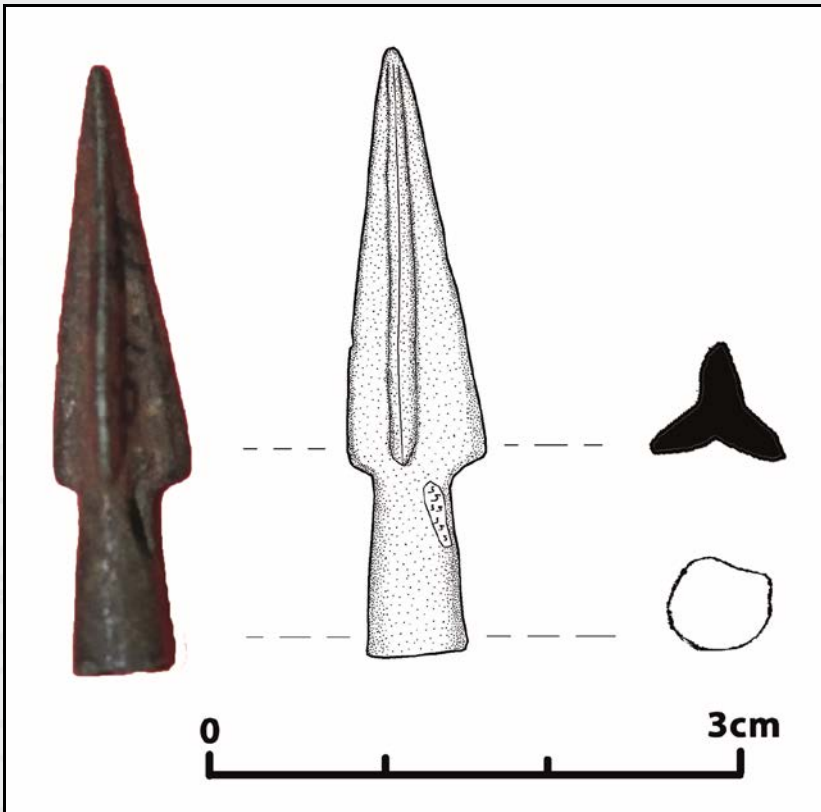
Ek 3: 3 no.lu ok ucu



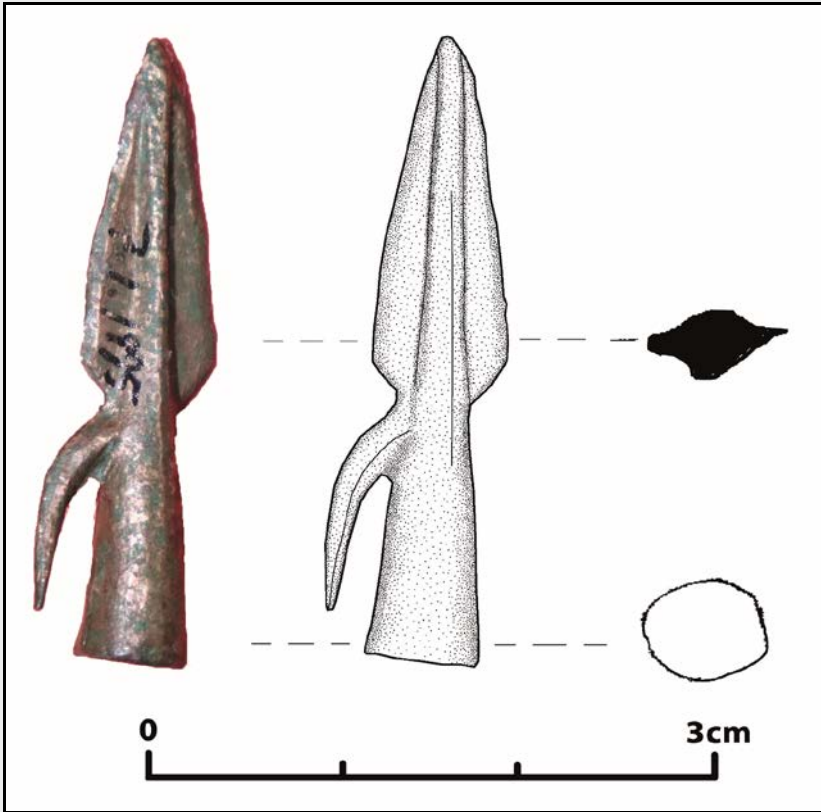
Ek 4: 4 no.lu ok ucu



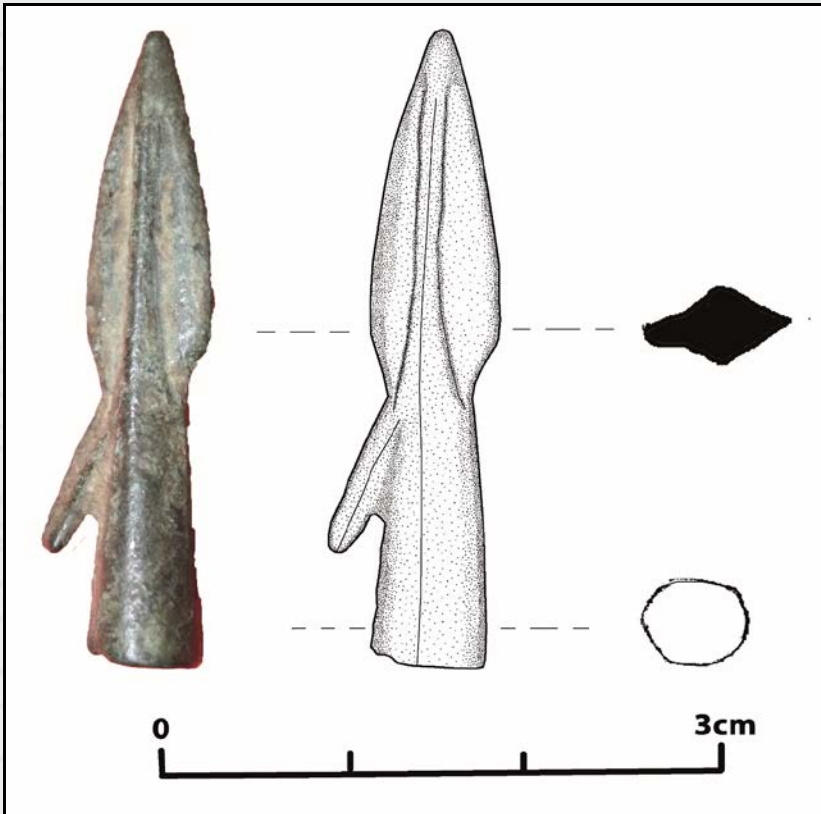
Ek 5: 5 no.lu ok ucu



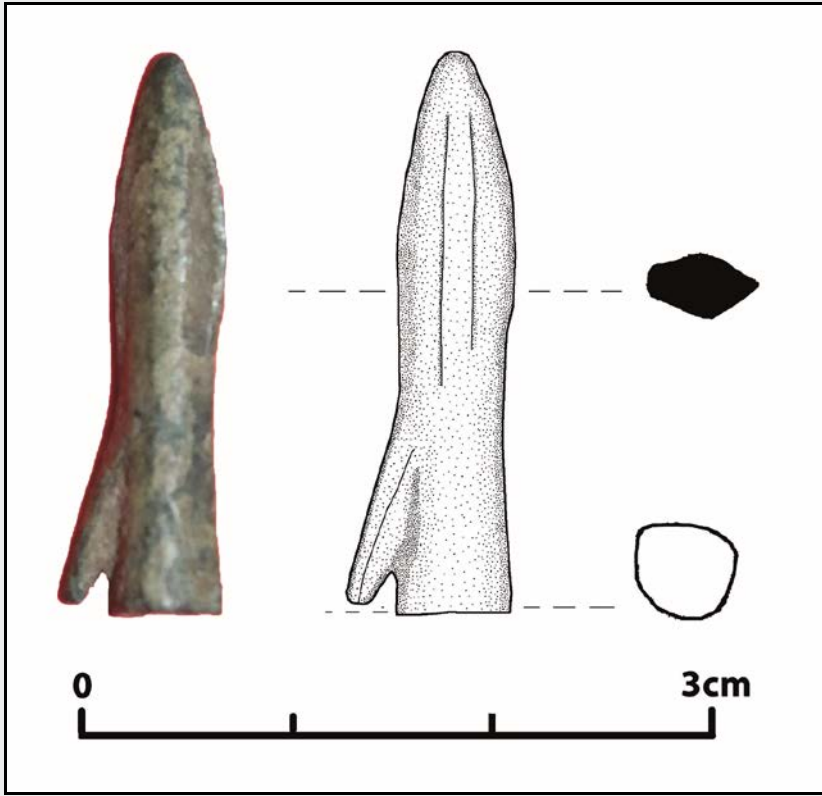
Ek 6: 6 no.lu ok ucu



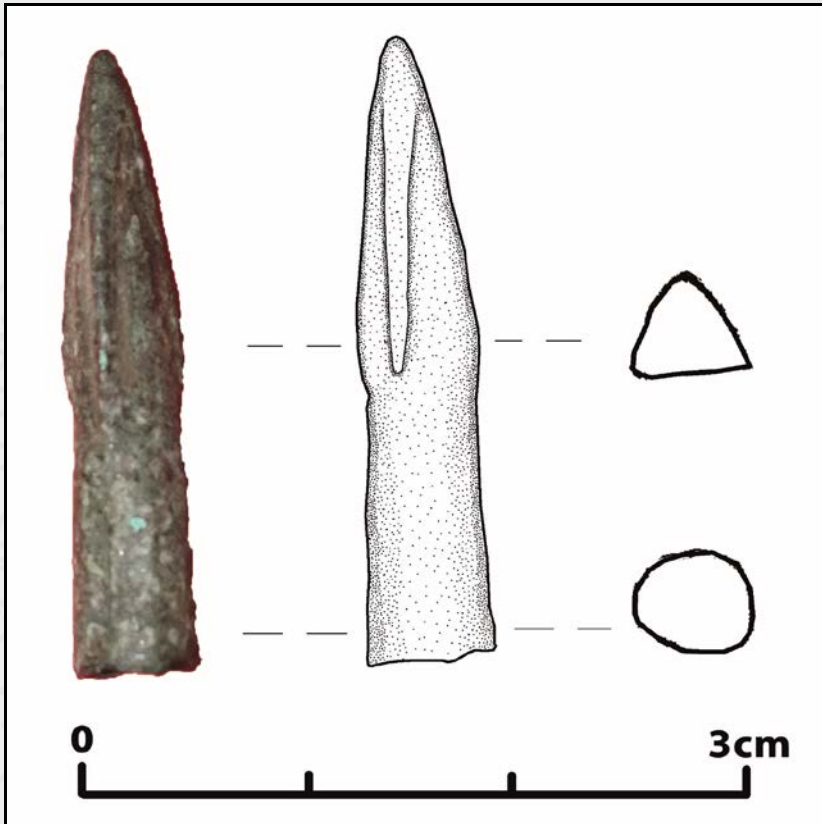
Ek 7: 7 no.lu ok ucu



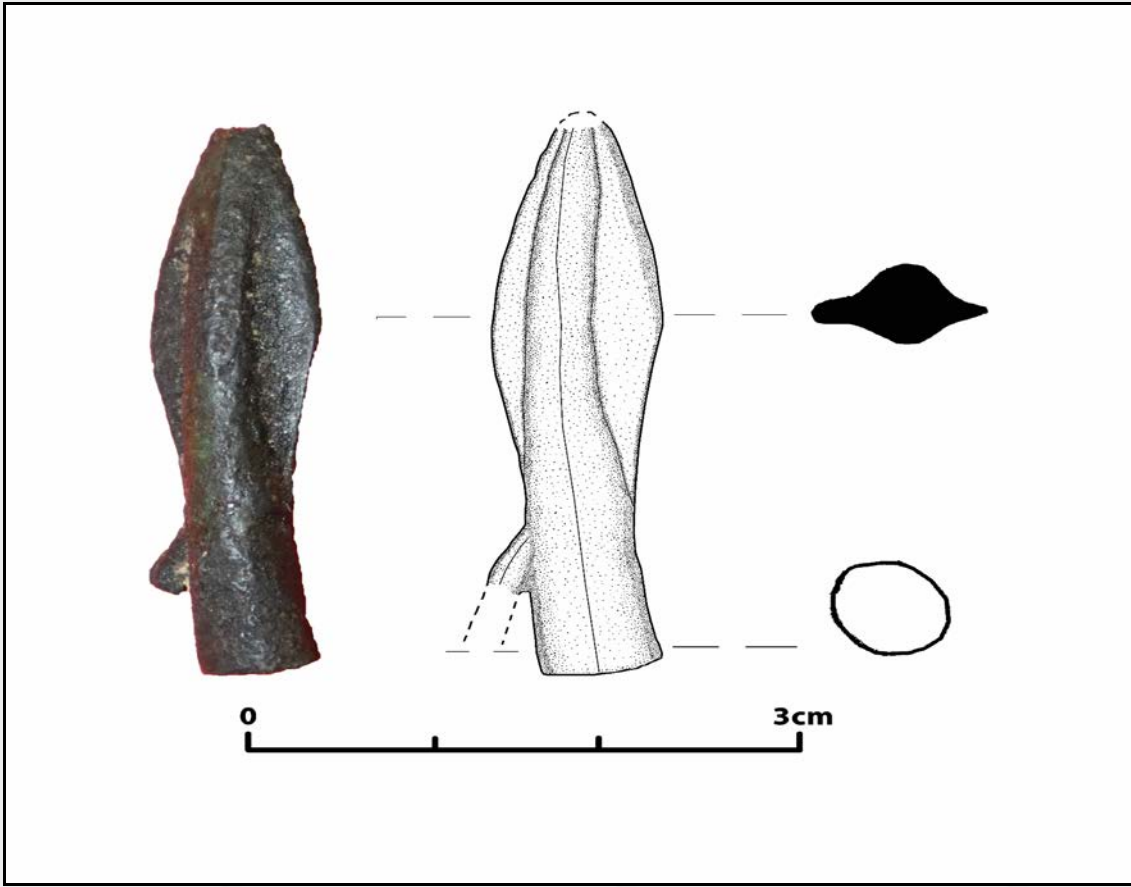
Ek 8: 8 no.lu ok ucu



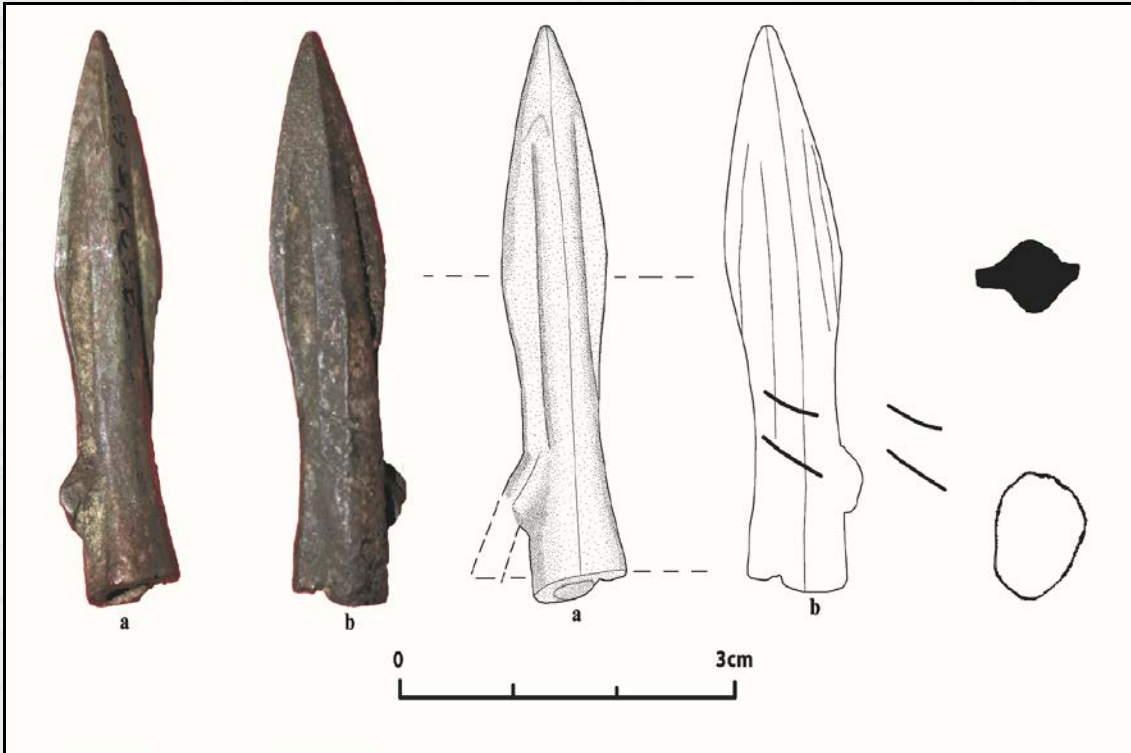
Ek 9: 9 no.lu ok ucu



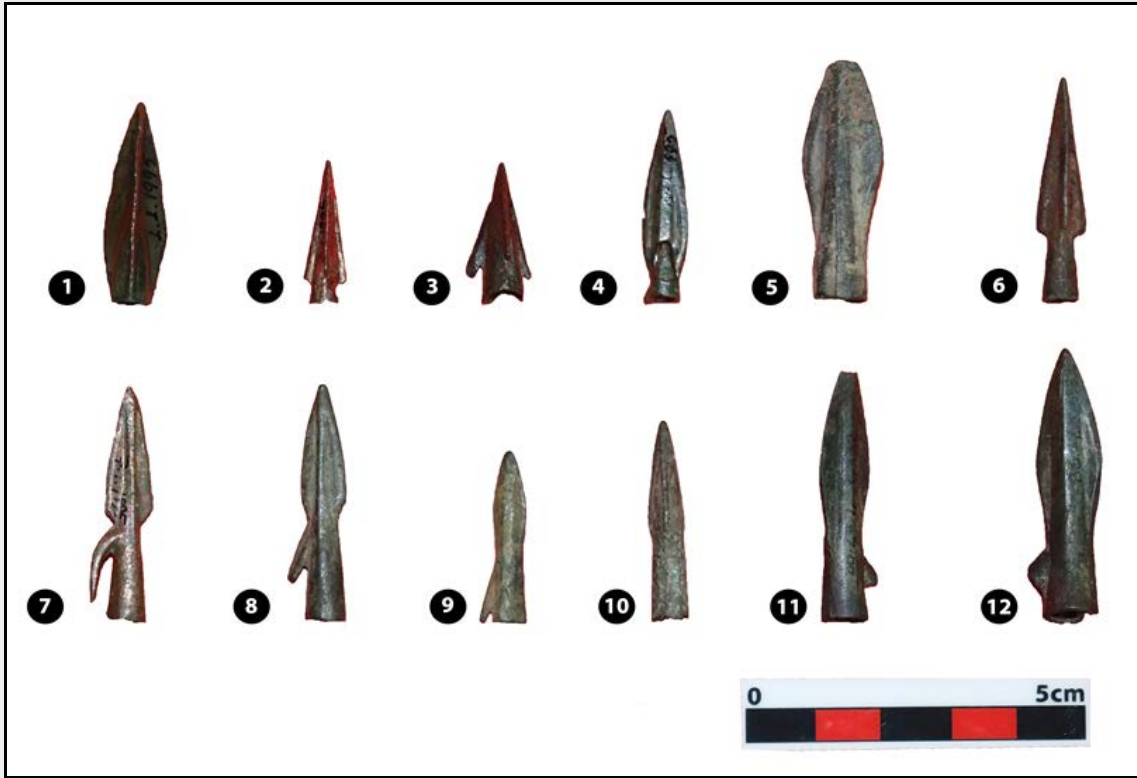
Ek 10: 10 no.lu ok ucuu



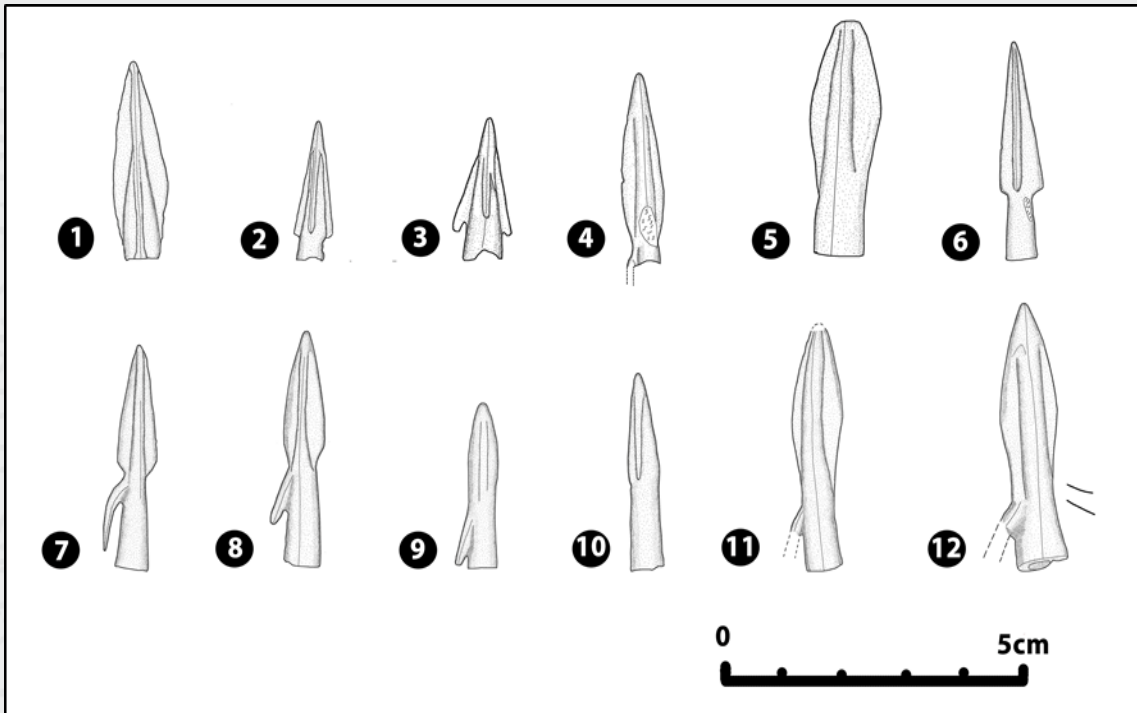
Ek 11: 11 no.lu ok ucu















Ek 12: 12 no.lu ok ucu



Ek 13: Rize Müzesi Ok Uçları



Ek 14: Rize Müzesi Ok Uçları Çizimi

		Ok Ucu Boyu	Ok Ucu Geniş.	Ok Ucu Ağırl.	Üç Kanatlı	İki Kanatlı	Mahmuzlu	Mahmuzsuz	Bosluguvar Kovan	Belirteçvar
1		30.55 mm	9.2 mm	2.71 g	Y	—	—	—	—	—
2		22.22 mm	6.1 mm	1.13 g	△	—	—	—	✓	—
3		21.29 mm	9.2 mm	2.17 g	△	—	✓	—	✓	—
4		22.00 mm	7.15 mm	2.2 g	—	◆	✓	—	✓	—
5		36.66 mm	12.46 mm	6.5 g	—	◆	—	—	—	—
6		34.31 mm	7.40 mm	2.65 g	Y	—	—	—	✓	—
7		34.80 mm	7.40 mm	2.54 g	—	◆	✓	—	✓	—
8		35.12 mm	8.18 mm	3.16 g	—	◆	✓	—	—	—
9		25.81 mm	5.93 mm	1.91 g	—	◆	✓	—	—	—
10		29.37 mm	5.17 mm	1.90 g	△	—	—	—	—	—
11		37.30 mm	9.66 mm	4.41 g	—	◆	✓	—	—	✓
12		40.16 mm	10.11 mm	5.78 g	—	◆	✓	—	—	—

Ek 15: Rize Müzesi Ok Uçları Tipoloji Tablosu

SÜLEYMAN HÜSNÜ PAŞA'NIN TARİH-İ ÂLEM'İNİN (1876) İKİ BÖLÜMÜ ÜZERİNDEN ESKİÇAĞ TARİH YAZIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION OF ANCIENT HISTORY WRITING THROUGH TWO SECTIONS OF SÜLEYMAN HÜSNÜ PASHA'S TARİH-İ ÂLEM (1876)

Hatice Gül KÜÇÜKBEZCİ *

Döndü ÇAVDAR **

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
haticegul@selcuk.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6936-4767
Konya / TÜRKİYE

** Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü

donducavdar80@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9408-9437
Konya / TÜRKİYE

Anahtar Kelimeler

Süleyman Hüsnü Paşa, Tarih-i Âlem,
Umumi Tarih, Anadolu, Eskiçağ Tarihi

Keywords

Süleyman Hüsnü Paşa, Tarih-i Âlem,
General History, Asia Minor, Ancient
History

Başvuru/Submitted: 19/03/2022

Kabul/Accepted: 23/05/2022

Öz

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde birtakım reformlar gerçekleştirilmiştir, doğal olarak bunlar eğitim alanına da yansımıştır. Örneğin tarih anlayışındaki değişim, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarih eğitimi alanında meyvelerini vermeye başlamıştır. Bu bağlamda Umumi Tarih dersi orta ve yüksek eğitim kurumlarının müfredatına konulmuştur. İçeriği ise sadece İslam ve Osmanlı tarihiyle sınırlı kalmayıp, farklı coğrafyaların ve milletlerin tarihlerini de ele almaya başlayan bir dünya tarihi formatına bürünmüştür. Bu dönemde yeni müfredata uygun ders kitapları hazırlanmaya başlanmıştır. Bunlardan biri de askeri liselerin ikinci sınıfında okutulmak üzere Süleyman Hüsnü Paşa tarafından hazırlanan Tarih-i Âlem'dir. 1876 yılında yayımlanan kitap, Osmanlı Devleti'nde telif edilen ilk umumi tarih ders kitapları arasında yer almaktadır. Eser, sadece Eskiçağ tarihiyle ilgilidir. Tarih-i Âlem'de eski ile yeni metotlar, geleneksel ile modern tarih anlayışı ve anlatılar, Doğulu ve Batılı kaynaklar ve tarihsel yaklaşımlar harmanlanmıştır. Bu çalışmayla Tarih-i Âlem'in içeriği, formatı ve metodu analiz edilecek, yöntemde ve konu içeriği seçiminde neden bir standardın uygulan(a)madığı irdelenecektir. Bu amaçla farklı tarih yazımı geleneklerinin bulunduğu iki bölüm örnek olarak seçilmiştir. Bunlardan biri geleneksel tarih ve kutsal tarih anlayışının temsil edildiği Ezmine-i Evveliyeye bölümü, diğeri ise modern tarih anlayışına daha yakın olan Ezmine-i Esâtiriye bölümünden Asya-yı Suğra kısmıdır. Her iki bölümün günümüz harflerine aktarımı eklerde verilmiştir.

Abstract

Some reforms were carried out in the Ottoman Empire in the 19th century, and naturally these reforms had impacts in the field of education. For example, the change in the understanding of history began to bear fruit in the field of history education after the second half of the 19th century. In this context, a course entitled General History was included in the curriculum of secondary and higher education institutions. The content of this course was not only limited to the history of Islam and the Ottoman Empire, but also took the form of a world history that undertook to deal with the histories of different geographies and nations. In this period, textbooks began to be

prepared in accordance with the new curriculum. One of them is *Tarih-i Alem* (History of the World), which was prepared by Süleyman Hüsnü Paşa to be taught in the second year of military high schools. Published in 1876, the book is among the first general history textbooks written in the Ottoman Empire. The content of the book is restricted only to ancient history. Old and new methods, traditional and modern understanding of history and narratives, Eastern and Western sources and historical approaches are all blended in the *History of the World*. In this study, the content, format and method of *Tarih-i Âlem* will be analysed, and it will be examined why a standard was not (or could not be) applied in the method and in the selection of the subject and content. For this purpose, two sections with different traditions of historiography were chosen as examples. One of them is the *Ezmine-i Evveliye* section, where understandings of traditional history and sacred history is represented, and the other is the *Asya-yı Suğra* section from the chapter entitled *Ezmine-i Esâtiriye*, which is closer to the modern understanding of history. The transliteration of both parts in the Latin alphabet is given in the appendices section.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti 1300'lerin başlangıcından 1922 tarihine kadar altı asrı aşkın bir süre varlığını devam ettirmiş büyük bir devlettir. 15-16. asırlarda dünyanın en güçlü devleti olarak zirveyi de gören Osmanlı Devleti'nin 16. asrın son çeyreğinden itibaren duraklamaya başladığı, çağa ayak uyduramadığı görülmektedir. 1839 tarihinde okunan Gülhane Hatt-ı Hümayunu namıdırer Tanzimat Fermanı, Osmanlı tarihinde önemli kırılma noktalarından biridir. Bu tarihten itibaren devleti yıkılmaktan kurtarmak, çağa ayak uydurabilmek için, Doğu medeniyet dairesinin yanı sıra, Batı medeniyet dairesine girilmeye başlanmıştır; bürokrasinin modernist dünya görüşü Tanzimat boyunca Osmanlı Devleti'ni etkilemiştir. Bu değişim devlet teşkilatının ve sosyal hayatın her köşesine yansımıştır. Tanzimat'tan önce neredeyse beş asır değişmeden devam eden klasik ya da geleneksel eğitim sisteminde de önemli gelişmeler yaşanmıştır. Osmanlı'da tarih anlayışı, tarih eğitim-öğretimi ve dolayısıyla da tarih ders kitapları -yabancı dil bilen kişilerin de artmasıyla- Avrupa'da meydana gelen değişimden etkilenmiştir.

Bu makalede Süleyman Hüsnü Paşa'nın askeri liselerde okutulmak üzere telif ettiği Eskiçağ diğer bir ifadeyle Tarih-i Kadîm dünya tarihiyle ilgili *Tarih-i Âlem* adlı eserinin içeriği, formatı ve metodu analiz edilecektir. Aynı zamanda eserin kaleme alınış yöntemi ve içerik seçiminde bir standardın uygulanıp uygulanmadığı incelenecektir. Bu amaçla farklı tarih yazımı geleneklerinin bulunduğu iki bölüm örnek olarak seçilmiştir. Bunlardan biri geleneksel tarih ve kutsal tarih anlayışının temsil edildiği Ezmine-i Evveliye bölümü, diğeri ise modern tarih anlayışına daha yakın olan Ezmine-i Esâtiriye bölümünden Asya-yı Suğra kısmıdır. Eklerde de bu bölümlerin günümüz harflerine aktarılmış hâlleri verilecektir. Söz konusu iki bölümün analizlerine geçmeden, Osmanlı Dönemi'nde yazılmış olan umumi tarihlerin tarihçesi, eserler hakkında temel bilgilere yoğunlaşarak verilecektir.

UMUMİ TARİHLERİN TARİHÇESİ¹

Umumi tarih ya da *genel tarih*, Osmanlı Türkçesinde daha çok Farsça tamlama hâlinde *tarih-i umumi* olarak geçmektedir. Dünya'nın yaratılışından veya Hz. Âdem'den (hilkatten olarak da anılır) itibaren mevcut milletlerin, devletlerin tarihini konu alan eserlerdir. Bu yönüyle *dünya tarihi*, *insanlık tarihi*, *evrensel tarih* olarak da adlandırılmaktadır. Eskiçağ'dan beri Doğu'da ve Batı'da kendi inanç, kültür ve düşünceleri kapsamında çeşitli umumi tarihler yazılmıştır. Dünyada ilk modern umumi tarih ise 14. yüzyıl başlarında yazılan iki ciltlik *Câmiü't-Tevarih*'tir. İki ciltlik eserin ilk cildi İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın isteği üzerine, ikinci cildi ise Olcaytu Han'ın isteği üzerine Residüddin Fazlullah-ı Hemedânî başkanlığında bir heyet tarafından yazılmıştır (Akçura, 1936, s. 590; Şeşen, 1993, s. 132-133). İkinci cilt *Tarih-i Âlem* adında 1317 yılında tamamlanan bir umumi tarihtir. İki cilde birden *Camiü't-Tevarih* denir (Günaltay, 1937, s. 169).

Osmanlılar İslam dünyasındaki kendisinden önceki mevcut Arap, Fars ve Türk tarih yazımından etkilenmişlerdir. Tanzimat'tan önce özellikle Arap geleneğinin

¹ Bu bölüm Dr. Döndü Çavdar tarafından yazılmıştır.

baskın olduğu umumi tarihler yazmışlardır. 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla Batı tarzı tarih yazma geleneği Osmanlıları derinden etkilemiş, Doğu ve Batı kaynakları kullanılarak yeni tarzda tarih-i umumi ders kitapları yazılmaya başlamıştır. Bu bölümde Osmanlı Devleti'nde *Tarih-i Âlem'e* kadar yazılmış dünya tarihleri hakkında bilgi verilecektir.

Tanzimat'tan Önce Umumi Tarihler

Tanzimat'tan önce Osmanlı umumi tarihleri, daha çok geleneksel İslam tarih yazıcılığına uygun olarak Arapça, Türkçe veya Farsça telif edilmiş ya da tercüme edilerek Türkçeye kazandırılmış eserlerdir. Umumi tarihlerin genelde giriş bölümlerinde tarih ilmi, faydası, tarihçinin uyması gereken kurallar/tarihte usul, tarihin devlet adamları için önemi konularına değinilmiştir. Sonra kâinatın yaratılışı, kısaca peygamberler tarihi, ümmetçi tarih anlayışı çerçevesinde İslam dininin ortaya çıkışı ve gelişimi, Müslüman devletlerin ve hanedanların tarihi çerçevesinde olaylar nakledilmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed ve İslamiyet'in doğuşu, İslam devletleri ve hanedanları, Türk-İslam devletlerine yer verildikten sonra Osmanlı tarihine geçilmiş, ardından yazarın yaşadığı döneme kadar tarihi olaylar yazılmıştır. Yine genellikle Osmanlı Devleti'yle teması olan Avrupa devletlerinin genel tarihi de bu eserlerde çok açık olmadan özetlenerek verilmiş; çoğu kere de Avrupa devletleri ve milletleri tarihi ihmal edilmiştir (Akçura 1936, s. 591-592).

15. yüzyıldan itibaren Osmanlı tarih kitapları yazılmaya başlanmıştır. Buna paralel olarak Osmanlı Devleti'nde ilk umumi tarih kitabı Şükrullah'ın 1456-1459 tarihleri arasında Bursa'da Farsça yazdığı, Sadrazam Mahmud Paşa'ya sunduğu ve olayları yaratılıştan başlattığı 13 bölümden oluşan *Behcetü't-Tevârih* adlı eseri sayılabilir. Eserin ilk sekiz bölümünde kâinatın ve Hz. Âdem'in yaratılışından; Çin, Türk, Rum, Hint, Habeş gibi kavimlerden; Hz. Peygamber'in nesebi, doğumu, hayatı, aşere-i mübeşşere, sahâbîler, mezhep imamları, tanınmış âlimler ve şeyhlerden bahsedilmektedir. Devamında meşhur Yunan filozofları, bazı din büyükleri; 11. bölümde İran şahları, gayrimüslim hükümdarlar ve İslâm hükümdarları; 12. bölümde Emevî, Abbâsî, Alevî hânedanları ve Selçuklular; son bölümdeyse Osmanlı tarihi anlatılmaktadır. Eser Mustafa Farisî tarafından M.1530-1531'de *Mahbûbu Kulûbi'l-Ârifin* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Demiroğlu, 1992, s. 349; Nakıp, 2006, s. 46; Özcan, 2013, s. 273).

İkinci umumi tarih kitabıysa Enveri'nin 1465'te bitirdiği *Düstûrnâme* adlı eseridir. 3730 beyitten oluşan mesnevi tarzındaki eser Sadrazam Mahmud Paşa'ya sunulmuştur. Eser bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde eserin Mahmud Paşa'ya ithafı ve fihrist/içindekiler kısmı yer almaktadır. Birinci bölüm on yedi kısma ayrılmıştır. Bu bölüm Beyzâvî'nin Farsça yazdığı *Nizâmü't-Tevârih*'inin nazma çevrilmiş bir tercümesidir (*Nizâmü't-Tevârih*'in içeriği ve Türkçeye tercüme için bk. Başar, 1994, s. 267-280). Burada Hz. Âdem'den itibaren peygamberler, Pişdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler, Sasaniler, Hz. Muhammed, Hulefa-yı Raşidin, Emeviler, Abbasiler, Saffariler, Samaniler, Gazneliler, Deylemler, Kuhistan Melikleri yani İsmaililer, Selçuklular, Salgurlular, Harizmşahlar ve Moğollardan bahsedilmektedir. İkinci bölümde gayet uzun olan 18. kısım yer almakta ve Aydınoğulları Beyliği'nin tarihini içermektedir. Üçüncü bölümdeki son dört

kısımdaysa Fâtiḥ Sultan Mehmed devrine kadarki Osmanlı tarihi hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca hamisi Mahmud Paşa'nın seferleri ve methiyesi yer almaktadır. 1390'dan sonraki olayları bir tarihî takvime dayandırdığından seleflerinden farklı olarak bu tarihten itibaren verdiği bilgiler daha güvenilirdir (Özcan, 1994, s. 49; Nakıp, 2006, s. 46).

Neşri'nin (ö.1520?) *Kitab-ı Cühannüma* adlı umumi tarihi de vardır. Ancak altı bölümlük eserin sadece altıncı bölümü günümüze ulaşmıştır (Özcan, 2007, s. 20-22). Türkçe yazılan ilk dünya tarihi olduğu için, kendisinden sonra yazılan umumi tarihleri büyük ölçüde etkilemiştir (Öztürk, 2002, s. 258).

Diğer bir umumi tarih kitabıysa, Matrakçı Nasuh'un (ö.1564) Kanuni zamanında (1520-1566) yazdığı *Mecmau't-Tevarih* adlı eseridir. Bu eserin baş kısmı Taberi'nin *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk* adlı umumi tarihinin tercümesidir. Matrakçı bu esere ilaveler ve ekler yaparak 1551 yılına kadar getirmiştir. Eserin I. cildi yaratılıştan Hz. Süleyman'ın ölümüne kadar olan olayları, II. cildi efsanevi İran kralı Keykubad'ın hükümdarlığından Sasani hükümdarı Nuşirevan devri olaylarına kadar ve III. cildi Hz. Muhammed'in doğumundan Ertuğrul Gazi'ye kadarki olayları anlatır. III. ciltte Abbasiler dönemi tarihi, kısaca Türklerin kökeni, Gazneliler, Selçuklular, Anadolu Selçuklular ve Osmanlılar yer almaktadır. Kitap, hamisi Rüstem Paşa'ya atfen bazen *Rüstem Paşa Tarihi* olarak da anılmaktadır. H. G. Yurdaydın, eserin IV. cildi olarak kabul edilebilecek müstakil bir nüshanın olmadığını, ancak Matrakçı Nasuh'un monografi tarzında hazırladığı *Tarih-i Sultan Bayezid ve Sultan Selim, Mecmu-ı Menâzil, Fetihname-i Karaboğdan, Tarih-i Feth-i Şikloş, Süleymanname* gibi eserlerinin mevcudiyetinden dolayı dördüncü cildin parça parça yazılmış olabileceğini ifade etmektedir (2003, s. 144-145).

Ramazanzâde Mehmed Çelebi'nin (ö.1571) yazdığı ve *Tarih-i Nişancı* adıyla meşhur eseri muhtasar bir umumi tarihtir. Eserin asıl adı *Siyer-i Enbiyâ-i İzâm ve Ahvâl-i Hulefâ-i Kirâm ve Menâkib-ı Âl-i Osmân*'dır. Dört bölümden oluşan eserinin birinci bölümü Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberleri, ikinci bölümü Asr-ı Saadet, Hulefa-yı Raşidin, Emeviler, Abbasiler, Fatımiler, Eyyûbiler, Memlûkler, Çerkez devleti dönemi olayları anlatılmaktadır. Eserin ilk iki bölümü daha çok İbn İyâs ve İbn Şahne'nin tarihlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Kitabın üçüncü kısmında Osmanlı tarihi, özellikle de Kanuni Sultan Süleyman dönemi anlatılmaktadır. Son bölümündeyse kistrâ, firavun, Batlamyus, Konstantin, Keykubad, Nemrud, hakan, kaan gibi sultanların elkablarından Pişdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler, Sâsânîler, Batlamyuslar, Yunanlılar ve Roma imparatorlarından söz edilmektedir. El kitabı niteliğinde yazılan eser, çok popüler olmuş, günümüze pek çok nüshası gelmiştir (Özcan, 2003, s. 449-450; Özdemir-Aydın, 2019, s. 121).

Muslihiddin Lârî'nin Farsça yazdığı ve II. Selim'e takdim ettiği ve 1566 tarihine kadar olayları getirdiği *Mir'âtü'l-Edvâr ve Mirkâtü'l-Ahbâr*'ı da bir umumi tarihtir (Özcan, 2013, s.276). Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın isteği üzerine eser Hoca Sadeddin tarafından gözden geçirilerek genişletilmiş, dokuz bölümü Türkçeye çevrilmiştir (Kılıç, 2003, s. 103).

Cenâbî Mustafa Efendi'nin 1587'de tamamlayarak III. Murad'a ithaf ettiği, kendisinden sonra gelen Osmanlı tarihçilerinin başvuru kaynağı olan, Arapça yazdığı umumi tarihi, *Cenâbî Tarihi* olarak meşhur olan *el-'Aylemü'z-Zâhir fî Ahvâli'l-Evâ'il ve'l-Evâhir'* dir. Eser, mukaddime ve 82 İslâm devletinin ayrı ayrı ele alındığı bölümlerden meydana gelmiştir. Eserin başlıca bölümleri şunlardır: “peygamberler tarihi, İslâm öncesi devletler ve kavimler, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devri, Şam ve Endülüs Emevîleri, Abbâsîler, İdrîsîler, Ağlebîler, Muvahhidler, Tolunoğulları, Fâtımîler, Eyyûbîler, Tâhirîler, Saffârîler, Gazneliler, Büveyhîler, Selçuklular, Karamanoğulları, Osmanlılar, Hârizmşahlar, Çobanoğulları, Karakoyunlular, Akkoyunlular vb.”. Cenâbî Efendi klasik Arap tarihçilik geleneğine uygun olarak hazırladığı eserin tamamını yine kendisi Türkçeye tercüme etmiştir (Canatar, 1993, s. 352-353).

Gelibolulu Mustafa Âli'nin (ö. 1600) muhtemelen 1592-1600 tarihleri arasında yazdığı *Künhü'l-Ahbâr* isimli eseri bir umumi tarihtir. Diğerlerinden farkı hiçbir hükümdar ya da devlet adamı tarafından ısmarlanmamış olmasıdır. Tarihi bir ilim dalı olarak değerlendirmiş, yazılarını da siyaset amacı gütmeyen tarih alanına katkı yapmak için yazmıştır. Yaklaşık 1000 sayfalık eser mukaddime ve dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm Hz. Âdem'den Hz. Yusuf'a kadar olan peygamberler ve hanedanlar tarihi; ikinci bölüm Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e kadar olan peygamberler tarihi ile ilk sahabelerin ve 7. yüzyılın önemli şahsiyetlerinin biyografilerini, on iki imamın hayatını, İran ve Ptolemaios hanedanları tarihi; üçüncü bölüm Emevi ve Abbasiler dâhil pek çok Müslüman hanedanının tarihi; dördüncü bölüm başlangıçtan 1596 Eğri seferine kadar olan Osmanlı tarihini içine almaktadır. Son bölümde ayrıca devlet adamları, âlim ve şairlere ait uzun biyografiler, Osmanlıların aslı, etnolojileri ve idarecilerinin durumlarına da yer verilmiştir (Schmidt, 2002, s. 555, 556; Nakıp, 2006, s. 47).

Tanzimat'tan önceki diğer bir umumi tarih de Kâtip Çelebi'nin 1642'de Arapça telif ettiği *Fezleketü't-Tevârih* adlı eseridir. Eserin esas adı *Fezleketü Akvâli'l-Ahyar fî İlmi't-Târîh ve'l-Ahbâr'* dir. Eser bir mukaddime, üç bölüm ve bir hatimedden oluşmaktadır. Dört kısma ayrılan mukaddimenin ilk kısmı içindekiler, ikinci kısmı tarih ilminin manası, konusu ve faydası, üçüncü kısmı bu konuda yazılmış 1300 kitabın alfabetik olarak isimleri, dördüncü kısmı tarihte usulle alakalıdır. Eserin birinci bölümünde yaratılış, peygamberler, Hulefa-yı Raşidîn dönemi, İslamiyet'ten önceki hükümdarlar, İslamiyet'le birlikte kronolojik olarak ortaya çıkan hükümdarlar, zorbalı, hariciler ve yalancı peygamberler anlatılmıştır. İkinci bölümde yeryüzü ve iklimler; mil, fersah gibi ölçü birimleri; çeşitli kavimler, Arap kabileleri; “isim, lakap, künye, nesep ve vefâyât (nekroloji) kuralları”; daha önce isimleri verilen şehirlerde yaşayan önemli kişiler; üçüncü bölümde zaman dilimleri, Türkî, Kibtî, Rumî tarihler; Farsi ve Celâlî takvimleri, Hicret'ten eserin telif edildiği 1641 tarihine kadar geçen olaylar ele alınmıştır. IV. Mehmed'e kadar padişahlar, veziriazamlar, şeyhülislam, kazaskerler, İstanbul kadıları, diğer vezirler, beylerbeyiler gibi devlet ricalinin listesi verilmiştir (Özcan, 1995a, 542-543). Kâtip Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârih* adlı eseri de Hz. Âdem'den 1648'e kadar gelen olaylar anlatılmıştır (Gökyay, 2002, s. 38).

Bosnalı Koca Hüseyin, hem IV. Murad'ın emriyle Ahmed b. Yusuf el-Karamânî'nin *Ahbârü'd-Düvel* adlı umumi tarihini Arapçadan Türkçeye tercüme etmiş, hem de *Bedâyi'l-Vekayi* adlı umumi tarihini telif etmiştir. İki ciltlik eserin ilk cildi Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadarki olaylar, Peygamberin doğumundan Hicret'e kadarki İslâm tarihi, Hicret'ten vefatına kadar Asr-ı Saadet dönemi, Hulefa-yı Raşidin, 12 İmam, Emeviler, Abbasiler, Fatımiler; Abbasiler döneminde Horasan, Maverâünnehr, İran ve Azerbaycan vb. yerlerde hüküm süren hanedanlar; Mısır, Şam ve diğer İslam ülkelerindeki devletler, Cengiz Han ve kızılbaşlardan söz etmiştir. İkinci cildinde ise Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan Yavuz Sultan Selim devrinin sonuna kadar gelinmiştir (Özcan, 2002, s. 130-131).

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin IV. Mehmed'e sunduğu *Ravzatü'l-Ebrari'l-Mübîn bi-Vekayii Selefii Maziyye ve'l-Ahbâr* isimli umumi tarihi Hz. Âdem'den 1648 yılına kadar geçen olayları ele almaktadır (Kaya, 2001, s. 382).

Müneccimbaşı Ahmed Dede de Arapça yazdığı iki ciltlik *Cami'ü'd-Düvel* adlı umumi tarihiyle meşhurdur. Yazılışından yaklaşık 30 yıl sonra Lale Devri'nde oluşturulan Tercüme Heyeti vasıtasıyla Türkçeye -gereksiz olduğu düşünüldüğünden genel tarih kısmı kısaltılarak- tercüme edilmiştir. Türkçeye *Saha'ifü'l-Ahbâr fi Vekayii'l-a'sar* adıyla üç cilt olarak çevrilmiştir (İpşirli, 1987, s.37). Bu esere İslami genel dünya tarihi yazmanın temsilcisi de denebilir. Eser yaratılıştan 1670 tarihine kadar olan olayları içermektedir. Ayrıca eser tarih yazım üslubunda da diğer tarihçilere göre daha ileridir, nakilcilikten ziyade tenkitçi tarzda yazılmıştır. Girişte zaman kavramı, tarih ilmi, tarihçiden ve meşhur tarihçilerden bahsedilmektedir. Eserinin önemi çoğu kitapta yer almayan hanedanlar ve kısa ömürlü irili-ufaklı kabilelerin tarihini kapsamasıdır. Eserinin içeriğinde şu konulara yer verilmiştir: "Hz. İsa'dan sonra ve İslâm'dan önce Arabistan'da yaşayan Tasm, Cedîs kabileleri ve Sebe Devleti'yle Hicaz bölgesi", "Kureyş kabilesinin aslı ve Mekke tarihinin ardından Hz. Muhammed'in doğumundan başlamak üzere onun Mekke dönemindeki hayatı", Hz. Peygamber'in şemâili, ashâbı ve zevceleri ve "İslâm'ın yayıldığı bölgelerin eski tarihi". 1868 M. /1285 H. yılında Matbaa-i Amire'de üç cilt hâlinde basılmış olan eserin (Kayaoğlu, 1998, s. 33), konu başlıklarında kronolojik bir düzenin takip edilmediği görülmektedir. A. Ağırakça bu durumu şöyle özetlemiştir; "Eserin tertibi karışık olup kronolojik sıra takip edilmez. Nitekim ilk ciltte dört halife devrinin ardından Yunanlılar, Amâlîka, Kiptiler, Hindular, Türk ve Tatarlar, Türkmen kabileleri, Çinliler, Bulgarlar, Ruslar ve Gürcüler'den bahsedilir. Oradan Batı'ya geçilerek Franklar, İngilizler, İspanyollar, bu arada Karadeniz, Akdeniz, Hint Okyanusu, Adriyatik denizi hakkında bilgi verilir. Sâsânîler ve Mezopotamya'da eski Arap kabilelerinden sonra tekrar Batı dünyasına geçilerek Romalılar, Almanlar ve İspanyollar anlatılır. Selçuklular'a I. ciltte, Anadolu beyliklerine II. ciltte yer verilir. Eserin son kısmını teşkil eden Osmanlı Devleti tarihi ve özellikle müellifin kendi devri olan IV. Mehmed dönemi için yazılanlar oldukça önemlidir." (Ağırakça, 2006: 5-6).

Lale Devrinde oluşturulan Tercüme Heyeti'ne aynı zamanda İmam Ayni'ye ait *İkdü'l-Cümân fi Tarih-i Ehli'z-Zaman* adlı yaratılıştan 1446 yılına kadar olan olayları anlatan 24 ciltlik Arapça eserin tercüme edilmesi görevi de verilmiştir. Eser yaklaşık 30 kişiden oluşan bir heyet tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Yine Fars tarihçi Gıyaseddin

Handmir'in yazdığı üç ciltlik *Habibü's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer* adlı Farsça genel dünya tarihi de sekiz kişiden oluşan heyet tarafından Türkçeye çevrilmiştir (Kayaoğlu, 1998, s. 37-41).

Şemdanizade Süleyman Efendi'nin *Mür'i't-Tevârih'i* de yaratılıştan 1777 yılına kadar geçen olayları anlatır. Eserde Kâtip Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârih* adlı eseri temel olarak genişletilmiş ve yazar kendi zamanına kadar olayları getirmiştir (DİA, 2010, s. 502).

Geleneksel umumi tarih yazımının son örneklerinden biri de, 1834'te tamamlanan çok orijinalliği olmayan Ferâizîzâde Mehmed Said'in iki cilt olarak yazdığı ve II. Mahmud'a sunduğu *Gülşen-i Maârif*'tir. Eserde kâinatın yaratılışından 1774 tarihine kadar gelen olaylar anlatılmıştır (Özcan, 1995b, s. 367).

Adı geçen kitaplar arasında dönemi en iyi temsil edebilecek kitap Münecimbaşı Ahmed Dede'nin yazdığı *Camiü'd-Düvel'* dir.

Tanzimat'tan Sonra Umumi Tarihler

Tanzimat'tan sonra Osmanlı devlet adamlarının hayata bakış açısı değişmiş, Avrupa mekteplerinin müfredat programları incelenmiş ve Avrupai tarzda kurulan okullar için müfredat programları hazırlanmıştır. Böylece tarih-i umumi dersi yeni tarz eğitim veren sivil ve askeri okulların (ortaokul, lise ve yüksekokul) müfredatına girmiş, önce Avrupalı bilim adamlarının kitaplarının tercümesiyle başlayan ders kitapları, zamanla hem Doğu hem de Batı kaynakları kullanılarak yeni bir bakış açısıyla umumi tarih ders kitapları yazılmasına evrilmiştir.

Bu bağlamda 1851 tarihinde halkın genel kültürünü artırmak ve ileride kurulması tasarlanan üniversitenin ders kitabı ihtiyacını karşılamak üzere telif ve tercüme eserler hazırlanması için Darülmaarif'te çalışmalarını sürdürecektir olan Encümen-i Daniş (1851-1862) kurulmuştur (Akyıldız, 2018). Encümen-i Daniş üyesi bilim adamları Türkçe bir umumi tarih yazılmasına ihtiyaç duyulduğunu bir mazbata ile padişaha iletmışlerdi. Bu mazbatanın sadeleştirilmiş hâli aşağıda verilmiştir:

“Tarih ilminin devlet ve milletin güzel, hayırlı ve faydalı işlerini ele alan; çeşitli kurallara sahip eşsiz bir bilim olduğu delille ispatlandırılmaya muhtaç değildir; ancak, bunu layıkıyla öğrenmek pek çok tarih kitabının incelenmesine bağlıdır. Buna ise ömürler yetmez. Eğer geçmiş devletlerin ve milletlerin mülkleri, birbirleriyle olan az çok münasebetleri, ne zaman ve nasıl kuvvetlendikleri, ne zaman yıkılmaya yüz tuttukları hakkında özet tarzda bilgilendiren telif tarih-i umumi kitaplarından birisi yeterli ise de bizlerde bulunan umumi tarih kitapları Arapça yazılmıştır. Arap tarihçiler geçmiş hükümdarların, devletlerin hallerini, olayların gerçek sebeplerini hakkıyla inceleyerek tarih biliminde ilerlemişlerdir. Belki de bu noktada diğer milletlere üstün gelseler de sonradan arkası kesilmiş kurun-ı ahirenin tarihteki halleri meçhul kalmış; bu konuyla alakalı kitaplar da tercüme edilmediklerinden bizce bu bilimden yeterince istifade edilemiyor. Yabancı dillerden bir tercüme bu ihtiyacı karşılar gibi görünse de, onlarda da Asya ve Afrika'nın kadim hâli eksiktir. Ayrıca bilgilerin çoğu, Avrupa'ya yayılan fünün ve maarifin aslı, esası dilimizin ve dinimizin kaynağı olan Arapça eserlerde mevcuttur. Yabancı dillerdeki kitaplara ihtiyacımız yalnız Kurun-ı

Ahire'nin tarih yazımını düzeltmek içindir. Bunun için sadece yabancı kitaplara müracaat etmek uygun değildir. İki tarafın da malumatı birleştirilerek çağdaşlarına dünyanın gerçek tarihini gösterecek, gelecek nesillere de güzel bir armağan olmak üzere Türkçe bir umumi tarihin hazırlanarak telif edilmesi hususunda ortak bir karar alınmıştır. Şöyle ki gerek Arapça gerekse yabancı dillerden toplanan tarih kitapları birer birer incelenecek, hepsinden temel bilgiler alınarak her devlet ve milletin her devirde meydana gelen faydalanılacak, ibretlik halleri, olayların sebeplerini gösteren bir tarih-i umuminin yazılması padişahın hayırlı eserlerine ilave olarak eklenecektir. Böylece şimdiye kadar yapılmış olan tarih kitaplarından daha üstün ve beğenilecek güzel bir eser meydana getirileceği aşikârdır. Ancak bir kişinin tek başına bunu başarması zor olduğundan alan uzmanlarından oluşan bir cemiyet oluşturulmasına gerek görülmüştür. Encümen-i Daniş'in kuruluş gayeleri arasında böyle faydalı kitapların hazırlanması da vardır. Bu bahiste meydana gelen görüşmelerin bir neticesi olarak üyelere bazıları buna namzet olup tayin edilmesi uygun görülmüştür. Ekteki pusulada gösterildiği gibi tarih ilmi üç kısımda dikkate alınır. Her birisi için üyelere bazıları görevlendirilmesi, ancak içlerinden Enis Efendi ile Aleko üyelere olmasa da kitabın hazırlanmasına yardımları olacağından onlara da Encümen-i Daniş harici üyeliği verilmesi gerekmiştir. Uzmanlar adı geçenler eseri meydana getirene kadar pek çok kitaplara müracaat etmek zorunda kalacaklar, her birinin ise tarih kitaplarının hepsini toplaması külfetli olacağından, aynı zamanda başka memuriyetlerinin de olması nedeniyle kütüphane, mektephane dolaşması zor olacağından gerektiği zaman başvurulmak üzere her çeşit tarih kitaplarının bir nüshasının kütüphanelerden alınarak geçici olarak Darülmaarif'e getirilmesi düşünülmüş ise de gereğinin yerine getirilmesi hususunda son söz padişahındır." (BOA, İ.DH, nr.264/16459, 2. Belge, 17 Safer 1269 / 10 Aralık 1852).

Encümen üyeleri Doğu ve Batı medeniyetinin kaynaklarını esas alarak bir genel tarih kitabını üç kısma ayırarak farklı heyetler tarafından yazılması teklifinde bulunmuşlardı. Buna göre kitabın birinci kısmında İlk Çağ (Kurun-ı Ūlâ), başlangıçtan Hz. Musa'ya kadar olan zaman dilimi ele alınacaktı. Kitabı yazmakla görevlendirilenler ise Ferik İbrahim Paşa, İstanbul payelilerinden Hüsam Efendi, mevâlden İlyas Efendi, müderrislerden Ahmet Cevdet Efendi, Tercüme Odası memurlarından Sahak ve Encümen-i Daniş harici azalığı ile Enis Efendi idi. Kitabın ikinci kısmı olan İkinci Çağ (Kurun-ı Sani) ise Hz. Musa'dan Hz. Muhammed'in peygamberliğine kadar devam eden süre ile sınırlandırılmıştı. Bu bölümü yazmakla görevlendirilenler Recai Efendi, Kemal Efendi, Subhi Beyefendi, Münecimbaşı Osman Efendi, Ali Fethi Efendi, Redhouse, İstifanaki, Encümen-i Daniş harici azalığı ile Takvimhanede müstahdem Aleko idi. Kitabın üçüncü kısmı olan Üçüncü Çağ ise iki bölüme ayrılmış ve her bölüm için ayrı heyetler kurulmuştu. Üçüncü Çağ'ın ilk bölümü, Hicret'ten Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar olan dönemi kapsayacaktı ve bunun yazılması için Ferik Derviş Paşa, Ahmed Vefik Efendi, Miralay Nureddin Bey, müderrislerden Ahmed Hilmi Efendi ve Mekteb-i Tıbbiye hocalarından Bogos görevlendirilmişti. Üçüncü Çağ'ın diğer bölümü Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1850'lere kadar olan dönemdi ve bu kısım da Hayrullah Efendi ve Şam mollası Aziz Efendi tarafından kaleme alınacaktı (BOA, İ.DH, nr. 264/16459, 1. Belge).

Tarih-i Umumi kitabı yazma girişimine başlanılsa da başarıyla sonuçlanmamış, ancak bazı bölümleri tamamlanabilmiştir. Örneğin Hayrullah Efendi (ö. 1866) Doğu ve Batı kaynakları kullanarak sebep sonuç ilişkisi içinde olayları ele aldığı, aynı devirde yaşayan Müslüman ve Hristiyan hükümetlere yer verdiği, Osmanlı tarihi ile dünya tarihi arasında bağlantılar kurduğu 18 ciltlik *Tarih-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye* adlı eserini ölümüne kadar yazılmıştır. Eser *Hayrullah Efendi Tarihi* olarak da bilinir (Öztürk, 2018, s.232). 32 cilt olarak tasarlanan bu eser 1647 tarihine kadar getirilebilmiştir. Yine Encümen, umumi tarih yazma girişiminden on ay sonra Ahmet Cevdet Paşa'yı 1774'ten 1826 yılına kadarki olayları yazmakla görevlendirmiş; böylece, 1884 yılında 12. cildi tamamlanmış olan Osmanlı tarihçiliğinin en önemli eserlerinden *Tarih-i Cevdet* ortaya çıkmıştır. Sahak Abro, Paris'teki üniversitenin eski hocalarından olan Souvanie'nin yazdığı Hz. Âdem'den Roma Devleti'nin kuruluşuna kadar olan *General History*'i kendi isteğiyle *Tarih-i Umumi* adıyla tercüme edip Encümen'e sunmuştur. Sahak Abro, söz konusu eserin, padişah tarafından beğenilmesi halinde beş cilt olarak tercüme tamamlamayı planlamıştır (Kayaoğlu, 1998, s. 81; Küçükler, 2015, s. 145-146; Küçükler, 2016, s. 183-185; Akyıldız, 2018, s. 42). Ancak bu eser yazma halinde kalmış, basılmamış ve ilgi görmemiştir.

II. Mahmud döneminden itibaren başlatılan eğitimde merkezileştirme çalışmaları doğrultusunda 1857 yılında Maarif-i Umumiye Nezareti kurulmuş, 1862'de sonlanan Encümen-i Daniş'in bıraktığı boşluğu doldurmak için 1865'te Maarif Nezaretine bağlı Tercüme Cemiyeti kurulmuştur. Bu cemiyet üyelerinden ve Mekteb-i Mülkiye'de tarih-i umumi öğretmenliği yapan Ahmet Hilmi okulların umumi tarih ders kitabı ihtiyacını karşılamak için -dönemin maarif nazırının da teşvikiyle- W. Chambers'in *Chambers's Historical Questions with Answers: Embracing Ancient and Modern History* adlı kitabını Türkçeye çevirmeye başlamıştır. Öncelikle tarih-i umumi tercümesinin ilk cildi basılmıştır. Tercüme Cemiyetinden istenilen verim alınamadığından kısa sürede dağılsa da 12 ciltlik bir tarih-i umumi tercüme etmeyi düşünen Ahmed Hilmi, aynı eserden çevirdiği diğer kısımları peyderpey yayınlamak için altı cilde tamamlamıştır. Ancak İslam tarihinin anlatıldığı dördüncü ciltte daha çok Münecimbaşı'nın *Sahâifü'l-Ahbâr*'ından yararlanmıştı. Ahmet Hilmi'nin eserinin ilk cildi basıldıktan sonra Mekteb-i Mülkiye ve diğer okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur ve her kitap basıldıktan sonra mütercimine maarif bütçesinden atıyye verilmesi kararlaştırılmıştır. Bu eserin önemi kendinden sonra yazılacak olan tarih-i umumilerin öncüsü olarak kabul edilmiş olmasındandır (Chambers, 1876, Ahmed Hilmi'nin ön sözü, s. 3-4; Yinanç, 1940, s. 578; Kayaoğlu, 1998, s. 130; Yolcu, 2016, s. 44). Bu konunun arşiv belgelerinde yer almasını sadeleştirilerek aşağıda veriyoruz:

“Padişahımızın asrında ulum ve fünuna müteallik çeşitli faydalı kitaplar tercüme ve telif olunmaktadır. Mekâtib-i mahsusada öğretilmekte olan umumi tarih dersleri için bir kitap seçilip tercüme edilmesi gerekmiştir. Şimdi İngiltere'deki okullarda okutturulan ve uzmanları tarafından güvenilir kabul edilen tarih-i umumi istenilen surettedir. 12 cilt olarak Tercüme Odası kâtiplerinden ve Mekteb-i Mülkiye tarih hocası Ahmed Hilmi Efendi marifetiyle bundan önce tercümesine başlanılan Tarih-i Umumi'nin ilk cildi tamamlanmış ve mekteplerde okutulmak üzere basılmıştır. Bu tür

mütercim ve yazarlara ihsan edilmek için maarif tahsisatında mükâfat akçesi bulunduğundan bu tarihin her cildinin tamamlanmasından sonra kendisine 5000 kuruş atıyye verilmesi uygun görülmüştür” (BOA, İ.DH, nr.562/39138, 2. Belge, 29 Zilhicce 1283/ 4 Mayıs 1867; Padişah onayı 1 Muharrem 1284).

Ahmet Vefik Efendi'nin ise 1863'te yeni açılmış olan Darülfünun'un (üniversite) *Hikmet-i Tarih* dersinde kısa bir süre umumi tarih anlattığı bilinmektedir. Bu dersin özetini içeren kadim zamanlara (Eskiçağ) ait matbu bir risalenin tamamlanmamış da olsa var olduğu bilinmektedir (Akçura, 1932, s. 593).

1869 tarihinde Saffet Paşa'nın hazırladığı Maarif-i Umumiye Nizamnamesi yayımlanmış eğitim işleri düzene konup sistemleştirilmiştir. Nizamnamede ilköğretimden yükseköğretime kadar her kademedeki tarih derslerinin mevcut olduğu görülmektedir. Müfredatında tarih-i umumi dersi geçen okullar şunlardır: Rüştîye (kız rüştîyelerinde yok), idadi, Darülmualimin rüştîye şubesinin Edebiyat sınıfı, Darülfünun'un ise Hikmet ve Edebiyat şubeleri (Düstûr, 1289, s.188, 190, 194, 198; Yinanç, 1940, s. 578; Çapa, 2012, s.4). Tarih-i Umumi, Eskiçağ, Ortaçağ ve Son Çağ olmak üzere üç döneme ayrılmıştır. Galatasaray Sultanisi'nin orta sınıflarında Eskiçağ tarihi, yüksek sınıflarında Ortaçağ ve Son Çağ tarihi verilmiştir (Kodaman, 1991, s.142).

Ahmet Tefik Efendi 12 Eylül 1872 /H. 9 Recep 1289 tarihinde Roma sefareti ikinci başkâtibiyken 19. yüzyılda yaşayan Fransız eğitimci ve devlet adamı Victor Duruy'un (1811-1894) Fransızca yazdığı *Historie Du Moyen Age (Ortaçağ Tarihi)* adlı eserini *Tarih-i Mücmel-i Kurun-ı Vusta* adıyla Türkçeye çevirerek yayınlamıştır (Duruy, 1872; Çetin, 2015, s. 4). Ahmet Tefik tercümesinin ön sözünde kitabı hazırlamasının sebebini şöyle izah eder:

“Hususi tarihler yani Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri meydana gelen vukuatla ilgili eserler olsa da genel üzere yazılmış elde henüz bir tarih olmadığından ileride bu hizmetin gerçekleşmesine değin umum tarihlerin vukuatça en önemlisi denmeye layık olan Fransa eski maarif nazırı Duruy'un Orta Çağ Tarihini, Tarih-i Mücmel Kurun-ı Vusta adıyla tercüme eden İsmail Hakkı Paşazade Ahmed Tefik vatana bir hizmet olmak üzere neşrine başlamıştır” (Duruy, 1289, s.1-2 [Ahmet Tefik'in önsözü]).

Ahmed Tefik Efendi'den sonra 1872-1873/ H. 1289 yılında Hanyevi Mehmed Atıf *Hulâsâtü't-Tevârih* adlı iki ciltlik umumi tarih telif etmiştir. Aslında yazar eserini dört cilt olarak planlamışsa da sadece iki cildini yazmıştır. Eserini hazırlarken de Arapça, Fransızca ve Yunanca bildiğinden bu dillerdeki meşhur tarih kaynaklarından faydalanmıştır. Birinci ciltte, tarih ilmiyle ilgili açıklamalardan sonra yaratılış, mukaddes tarih, Tevrat, Benî İsrail; Eskiçağ'daki Asur, Babil, Fenike, Lidya, Mısır devletlerinden, Medler ve Sasanilerden bahsedilmektedir. İkinci ciltteyse Kartaca, Roma ve Yunan tarihine değinilmiştir (Mehmed Âtıf, 1289, C.I-II; Nakıp, 2006, s. 52-53).

Diğer bir umumi tarih yazarı da Ahmet Mithat Efendi'dir. 1872-1882 / H. 1288-1299 tarihleri arasında, kaynağı 75 ciltlik Fransızca *L'Univers* adlı ansiklopedi olan 14 ciltlik *Kainat*'ı yayımlamıştır. Arada 1878 / 1295'te *Tarih-i Umumi I-II* (küçük boy), 1886/1303'de de *Mufassal Tarih-i Kurûn-ı Cedide I-II* (büyük boy) yazmıştır (Nakıp, 2006, s.54).

Süleyman Hüsnü Paşa ise 1876/1293 tarihinde Eskiçağ dünya tarihini içeren *Tarih-i Âlem*'i yazmıştır. Bu tarihten itibaren ders kitabı niteliğinde telif edilen umumi tarihler giderek artmaya başlamıştır. Daha sonra umumi tarih yazarlar arasında Mizancı Murad, Diyarbakırlı Said Paşa, İbrahim Hakki, Muhittin, Hasan Sırrı, Mehmed Şükrü, Abdurrahman Şeref Efendi, Mehmed Ali Aynî (Lavissey'nin eserini tercüme etmiş, eserde olmayan İslam tarihi ve Osmanlı tarihini kendisi eklemiştir), Ali Reşad-Ali Seydi, Ahmet Refik, Ali Tevfik, Mehmed Eşref gibi tarihçiler vardır (Akçura, 1932, s.594-595, 597; Nakıp, 2006, s. 46 vd.).



Resim 1: 1293/1876'da Süleyman Hüsnü [Paşa] (S. Hüsnü, 1293, s. 1)

Tarih-i Âlem

Süleyman Hüsnü Paşa (1838-1892) askeriyeden biri olmasının yanında âlim bir kişidir. Yazdığı eserlerin bazıları sağlığında, bazıları da vefatından sonra basılmıştır. Yazmayı düşündüğü ancak tamamlayamadığı eserleri de vardır. *İrade-i Cüziye Risalesi*, *İlmihal Risaleleri* (büyük, orta ve küçük), *Mebani'l-İnşa*, *İlm-i Sarf-i Türki*, *Tarih-i Âlem*, *Hiss-i İnkılap*, *Umdetü'l-Hakayık*, *Süleyman Paşa Muhakemesi*, *Hıttâ-i Irakiye Layihası* adlı eserleri hazırlamıştır. Hazırlamayı düşündüğü, ancak tamamlamadığı eserleri ise şunlardır: *Tarih-i Umumi: Kurûn-ı Vusta*, *Devlet-i Âliyye Tarih-i Askerisi*, *Kıtaât-ı Hamse-i Cihan Coğrafyası* (Süleyman Hüsnü, 1293; Özbilgen, 2012, s. 348; Beydilli, 2010, s. 92)

Süleyman Hüsnü (Paşa), *Tarih-i Âlem*'i ferik rütbesindeyken askerî liselerin ikinci sınıfındaki tarih-i umumi dersinde okutulmak üzere, 1874 tarihinde yazımına başlamış

1876'da tamamlayarak telif etmiştir. Kitap yaratılıştan Hz. Muhammed'in peygamberliğine kadar geçen sürede dünya tarihinden bahseder. Sultan Abdülaziz'in son zamanlarında onu bu eseri yazmakla görevlendiren ise Serasker Hüseyin Avni Paşa'dır. Kitabın iç kapağında eserinin mükafata hak kazandığı da belirtilmektedir: "1291 senesi programına mutabık olup Meclis-i Maarif-i Askeri tarafından kabul olunmuş ve mükâfât nizâm-nâmesi hükmünce nev'-i evvelin kısm-ı sânisinden mazhar-ı mükâfât olmuştur." (Süleyman Hüsnü, 1293; Akçura 1978, s. 70; Özbilgen, 2012, s. 365-366). Bu eserle diğer umumi tarih kitaplarından farklı olarak İslamiyet'ten önceki Eskiçağ Türk tarihine geniş bir yer verilmiştir; ayrıca, bazı yabancı kelimeler için de Türkçe karşılıklar kullanılmaya hassasiyet gösterilmiştir (Beydilli, 2010, s. 92). Ortaylı eserin önemi hakkında şunları ifade eder: "Süleyman Paşa, Tarih-i Âlem'de yeni tip bir Türk ulusçuluğunu işledi. Üslubunun güzelliğiyle ellerden düşmeyen bir kitaptı bu da... .. eserin, ulusçu düşüncedeki öncülükleri dışında, tarih bilgisi ve yöntemi yönünden bir katkısı olduğunu ileri sürmek güçtür" (Ortaylı, 2009, s. 93).

Tarih-i Âlem, 27 Mayıs 1876/ 3 Cemaziyülevvel 1293 tarihinde Harbiye Mektebi Matbaasında basılmıştır, sekiz sayfa ön bölüm, 1016 sayfa metin ve beş sayfa eklerden oluşmaktadır. Bu kitap Süleyman Paşa'nın yargılanması, askerlikten atılması ve Bağdat'a sürülmesinden sonra II. Abdülhamid dönemi yasaklı kitapları arasında yer aldığından Harbiye Mektebi deposuna kaldırılmıştır. Dahası II. Abdülhamid döneminde 1890'lardan itibaren umumi tarih ders kitaplarının bazı bölümleri sansürlenmiş, bir ara umumi tarih dersleri okulların müfredatından kaldırılmıştır (Akçura, 1932, s. 38; Çapa, 2012, s. 7). Ancak Süleyman Paşa'nın eğitiminden geçen Tevfik Paşa'nın Mart 1909'da Mekteb-i Harbiye nazırlığına, Ocak 1910'da da Terbiye ve Tedrisat-ı Askeriye müfettişliğine tayiniyle birlikte Harbiye Mektebi depolarından alınarak 1911/1327 tarihinde yeniden basılmıştır (Akçura, 1978, s. 70-71; Efe, 2004, s. 212-213; Beydilli, 2010, s. 92). Eserin bu ikinci baskısı 993 sayfadan oluşmaktadır. Bu çalışmada birinci baskıdaki kitap esas alınmıştır.

Tarih-i Âlem'in içeriği şu şekildedir; iç kapak, kaynakça [Süleyman Hüsnü, 1293, sayfa numarası yok], başlığı konulmamış bir ön söz (başlıksızdır, bu kısmın dili ağırdır) [s. 2-3], fihrist (içindekiler) [s. 2-8, yeniden sayfa ikiden başlanmış], Süleyman Hüsnü'nün fotoğrafının yer aldığı sayfa [1] ardından tarihin tanımı ve tasnifi, evrenin ve dünyanın yaratılışından Nuh Tufanı'na kadar olan bilgilerin yer aldığı giriş mahiyetinde sekiz alt başlıktan oluşan kısım vardır. Bu kısım içerisinde şu başlıkları barındırır: Giriş yerine Tarih-i Âlem [2-3], hilkat-i âlem ve küre-i arz (evrenin ve dünyanın yaratılışı) [3-13], tevellüd-i devr-i nebati (bitkisel devrin doğuşu) [13-14], teşekkül-i selâsil-i cibâl ve heyet-i mütebeddile-i arz (sıradağların oluşumu ve yeryüzünün değişim durumu) [14-20], tevellüd-i devr-i hayvanat (hayvanlar devrinin doğuşu)[21-22], tevellüd-i devr-i benî beşer (insan devrinin doğuşu) [22-31]; Tarih-i Kadim [32], Ezmine-i Evveliyeye (ilk zamanlar), Ahd-ı Âdem (Âdem asrı) [32-34], Ahd-ı Nuh [34-35], Tufan-ı Nuh [35-39]. Ezmine-i Esâtiriye (Mitolojik Zamanlar) adında 13 ana bölümden oluşan metnin başlıkları şunlardır: 1. Bölüm: Hükûmet-i Firâ'ne-i Mısıriyye (Mısır'da Firavunlar Hükûmeti) [40-63], 2. Bölüm: Asurîler ve Babilliler [64-97], 3. Bölüm: Mülûk-ı Fars (Fars Melikleri) [97-195], 4. Bölüm: İbraniler [195-294], 5.

Bölüm: Çinliler [295-321], 6. Bölüm: Hintliler [361-383], 7. Bölüm: Tavâif-i Türk (Türk Kavimleri/Boyları) [383-543], 8. Bölüm: Ermeniler [543-603], 9. Bölüm: Suriyeliler, Fenikeliler ve Kartacalılar [603-640], 10. Bölüm: Asyâ-yı Suğrâ Milel-i Kadîmesi (Küçük Asya'nın Kadim Milletleri) [640-675], 11. Bölüm: Yunanlılar [675-796], 12. Bölüm: Romalılar [797-1001], 13. Bölüm: Evyâl-i Arap (Arap Kavimleri) [1001-1016]. Ayrıca kitabın sonunda çeşitli görseller içeren beş ek vardır.

Bu makalede giriş sayılabilecek bölümdeki "Ezmine-i Evveli" [1293, s.32-39] ve ana metnin 10. bölümde yer alan "Asya-yı Suğra Milel-i Kadîmesi (Küçük Asya'nın Kadim Milletleri)" [1293, s.640-684] adlı bölümler incelenecektir. Ek I'de *Ezmine-i Evveliye*, Ek II'de ise *Fasl-ı Âşer: Asya-yı Suğra Milel-i Kadîmesi* kısmının günümüz harflerine aktarımı verilmiştir. Transkripsiyon metninde köşeli parantez içindeki yerler bu makalenin yazarları tarafından eklenmiştir. Okumasında şüpheye düşülen kelimelerin yanına ise soru işareti konulmuştur². Süleyman Hüsnü'nün metninde parantez içinde gösterilen bazı özel isimlerin parantezi kaldırılarak ilk harfi büyük yapılmıştır.

Bu arada önemle belirtmek gerekir ki E. Özbilgen *Osmanlı'nın Balkanlardan Çekilişi: Süleyman Hüsnü Paşa ve Dönemi* adlı eserinde kitabın içeriği hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (2012, s. 365-409). Kitabın Tavaif-i Türk yani Türklerin Eskiçağ'daki tarihinin anlatıldığı yedinci bölümü, Hüseyin Zorlu tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Osmanlı'da genel tarih ve tarih yazımı gibi konuları ele alan tezlerde ve eserlerde de *Tarih-i Âlem* hakkında bilgiler vardır (Akçura, 1936, s. 593-594; Nakıp, 2006, s. 82-85; Yıldız, 2015, s.192-205; Küçükbezi, 2016, s. 223-234).

TARİH-İ ÂLEM'İN TARİH-İ KADİM BÖLÜMÜNÜN ANALİZİ³

Süleyman Hüsnü Paşa *Tarih-i Âlem* isimli eserinin Eskiçağ tarihi (Tarih-i Kadîm) ile ilgili cildini, dönemin şartları gereğince çok hızlı bir şekilde hazırlamış olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserin içeriğinde, formatında, terminolojisinde ve kaynak tercihi gibi alanlarda birtakım sorunlar görülmektedir. Söz konusu yöntemsel sorunlar çoğu zaman farklı tarih kuramlarının ya da yazımlarının bir arada kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Değinen bu sorunları yakından incelemek ve bilimsel tarih yazımı ile uygunluğuna bakabilmek için söz konusu kitabın *Ezmine-i Evveliye* "İlk Zamanlar" ve *Ezmine-i Esâtiriye* "Mitolojik Zamanlar" bölümlerinden bazı konu başlıkları seçilmiştir. *Ezmine-i Evveliye* bölümünden *Ahd-ı Âdem*, *Ahd-ı Nuh* ve *Tufan-ı Nuh* kısımları, narratif ve deskriptif tarih yazımının görülmesi bakımından seçilmişlerdir. *Ezmine-i Esâtiriye* bölümünden ise günümüzdeki tenkit tarih yazımına yakınlık gösteren *Asya-yı Suğra* kısmı seçilmiştir.

Tarih-i Âlem'deki Tarih-i Kadîm kısmı *Ezmine-i Evveliye*, *Ezmine-i Esâtiriye* ve *Ezmine-i Tarihiye* olarak üç kısma ayrılmıştır. Süleyman Hüsnü'nün Eskiçağ tarihinde böyle bir ayrıma gitmesi, onun kullandığı kaynaklarla ilişkilidir. Çünkü Süleyman Hüsnü'nün faydalandığı kaynakların önemli bir kısmı Avrupa kökenli genel tarih kitaplarıdır ve 19. yüzyıl başlarında dahi bu eserlerde; Tufan öncesi döneme "İlk

² Daha önce duymadığımız özel isimlerin doğru okunuşunda hata yapma ihtimaline karşı affınıza sığınırız. Bu konudaki uyarılarını dikkatle değerlendirip gerekli düzeltmeleri yapacağız.

³ Bu bölüm Dr. Hatice Gül Küçükbezi tarafından yazılmıştır.

zamanlar", Tufan'dan Roma şehrinin kuruluşuna kadar olan zamana "Mitolojik zamanlar" ve Roma'nın yıkılışına (MS 476) kadar olan evreye de "Tarihi zamanlar" denilerek üç evrelî bir ayrıma gidilmiştir (Levi-Alvares, 1834, s. 108-19; Levi-Alvares, 1848, s. 17-19.). Süleyman Hüsni'nün bu ayrıma birkaç küçük değişiklik haricinde uyduğu görülmektedir.⁴ Paşa, örneğin tarihi dönemleri Roma'nın kuruluşuyla başlatmış, ancak Roma'nın yıkılışı yerine Hicret-i Nebeviye'ye kadar bu süreyi uzatmıştır (Özbilgen, 2012, s. 401-402).

Ezmine-i Evvelîye Kısmının Analizi

Kitabın, *Ahd-ı Âdem*, *Ahd-ı Nuh* ve *Tufan-ı Nuh* kısımlarındaki bilgilerin çoğu kutsal tarih kategorisindedir ve kaynakları da Eski Ahit'tir. Söz konusu bölümlerde, kutsal kitabın Yaratılış (*Genesis*) kısmında bulunan anlatılar takip edilmiştir. Burada Âdem ile Havva'dan ve bunların oğulları Kâbil, Hâbil ve Sî'ten başlanılmış ve sonrasında Sî't'in soyundan Nuh peygambere bağlanılmıştır. Bu kısımlar, 17-19. yüzyıl arasındaki yazılan batılı genel tarih kitaplarında da var olan bölümlerdir (Bousset, 1681; Sale vd., 1747, s. 59-85; Levi-Alvares, 1834; Nanni, 1601).

Kısa bir sürede kapsamlı bir ders kitabı yazması beklenen Süleyman Hüsni Paşa'nın batılı tarih kitaplarından ziyade yerel (Osmanlı) kaynaklara yönelmiş olduğuna dair birtakım işaretler bulunmaktadır. Bu kaynaklar arasında 19. yüzyıldan önce yazılan Osmanlı ya da İslam tarihi ağırlıklı tarih kitapları veya 16-17. yüzyıl silsilenameleri sayılabilir. Bu yerel eserlerdeki bilgilerin Ortaçağ Müslüman tarihçi veya coğrafyacıların eserleri (Al-Tabari, 1985, s. 348 vd.) ile Firdevsi'nin *Sahnâme*'si gibi Fars ananesine⁵ dayandığı bilinmektedir.⁶

Süleyman Paşa'nın yerel kaynaklardan faydalandığını gösteren ve Avrupa kökenli genel tarih kitaplarında yer almayan bölümlerden biri Farşlıların kadim tarihiyle ilgili olandır. Bu kısımda hem *Şahname*'de hem de 10. yüzyıl Arap gezginlerinin eserlerinde anlatılan Tufan dönemi ile çağdaş Pisdadiyen isimli bir Fars hanedanlığı ve bu sülaleye mensup olan kralların faaliyetlerinden söz edilmektedir. Bu doğulu kaynakların alıntılıadıkları asıl kaynaklar ise Bundahişn ve Denkard gibi Pehlevî literatürüdür.⁷ Fakat Süleyman Hüsni Paşa kitabının söz konusu kısımlarını yazarken bu kaynaklardan ziyade yukarıda bahsi geçen ikinci el kaynaklardan faydalanmış olmalıdır.

Tufan-ı Nuh kısmında İsrâiliyat geleneğinin ön planda olduğu bir tarih yazımı ile karşılaşmaktadır. Bu kısımda da Yahudi-Hristiyan geleneğinden farklılık gösteren bilgilere rastlanılmaktadır. Bunlardan biri Yafes'in oğulları ile ilgili olan kısımdır.⁸ Eski Ahit'te yedi oğuldan ve bunların soyuna dayanan halklardan bahsedilirken, Süleyman Paşa "*Yafes'in sekiz oğlu vardır*" diyerek *Türk* isminde bir oğul daha eklemektedir. Bu

⁴ Benzer durum Ahmed Hilmi'nin *Tarih-i Umumi*'sinde de görülmektedir bk. Nakip, 2006, s. 50.

⁵ Akçura, Fars ananesi İslam tarihine Türk ananesinden daha önce tesir ettiğini belirtmiştir. Bk. Akçura, 1932, s. 590.

⁶ 10. yüzyıl Arap tarihçileri ve coğrafyacıları Avesta'yı kaynak olarak kullanmışlardır. Mesudi'nin eserinde örneğin, bunu görmekteyiz. Bk. Mesûdi, 2020, s. 100-112.

⁷ Bundahişn bk. Agostini-Thrope, 2020; Denkard 8. Kitap Nask 12.

⁸ Bk. Tufan-ı Nuh bölümünden dipnot 2.

bilginin kökeni açık değildir⁹, ancak Oğuz Kağan Destanı'nda (Demir, 2016, 46-50; Bayram, 1981, s. 260) ve 16. yüzyıl Osmanlı silsilenamelerinde bu bilgi görülmektedir (Flemming, 1988, s. 126-128). Tufan-ı Nuh bölümünde Tevrat'ın takip edildikten sonra İslam tarih geleneğine geçildiği bir başka kısım da Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın beş oğlundan biri olan Kahtan'ın soyundan olan Cürhüm'un kabilesinden bir kız ile evlenen Hz. İsmail ile ilgili olandır.¹⁰

"İlk Zamanlar" bölümü kutsal ve mitolojik anlatımlar içerdiği için, burada yoğun bir anlatı ve deskriptif tarihciliğe şahit olunmaktadır. Dolayısıyla konulara eleştirel yaklaşım bu bölümlerde pek görülmemektedir. Süleyman Paşa, Eski Ahit ya da İsrâîliyat geleneğine ait bilgileri tenkitte bulunmaz iken, kutsal tarihin dışında kalan Çin, Hint ve Fars ve diğer antik kaynakları sorguladığı görülmektedir. Tufan öncesi Mısır firavunları¹¹ ve Berossus'un Tufan öncesinde Mezopotamya bölgesindeki Babil Kulesi ile ilgili bilgileri¹²: "*Hatta Tufan'dan evvel yapılan ehrâmın (piramit) Tufan mevzi'-i terbine ancak vâsıl olabildiğini iddia ederlerse de bizce mevsûk ve mu'temed değildir*" ve "*kulenin adı Burc-ı Bâbil olduğu hakkında bir şâyia mütevâtiren vârid ise de âdet-i ilâhiye münâfi olduğu için pek de tasdike şâyân değildir*" diyerek tenkit etmiştir. Bu eleştirisi kişisel inançlarıyla çelişkili olmasından kaynaklanmış olabilir.¹³ Aslında bu durum 10. yüzyıl Müslüman tarihçilerinin eserlerinde de gözlemlenmektedir. Bunlarda da Mısır, Hellen ve Roma tarihinin siyasi ve medeniyet kısmı özverili bir şekilde işlenirken, mitoloji ve diğer politeist dinsel unsurlar barındıran bölümler atlanmıştır.

Ezmine-i Esâtiriye Kısımının Analizi

"Asyâ-yı Suğrâ Mîlel-i Kadîmesi" Ezmine-i Esâtiriye bölümünün alt başlıklarındandır. Bu bölümde Küçük Asya'nın diğer bir ifadeyle Anadolu'nun Eski Çağ'daki tarihçesi anlatılmaktadır. Bu kısım "Mitolojik Zamanlar" altında bir bölüm olarak ele alınmıştır; lakin bölüm altında yer alan bilgilerin çoğu Roma devletinin kuruluşundan sonraki dönemde gerçekleşmiş olup *Ezmine-i Tarihiye* altında yer alması gerekirdi. Bu kısımda da anlatı tarih anlatımı sıklıkla kullanılmıştır ancak kutsal tarih

⁹ Al-Tabari, Arap alimlerin kaynaklarına dayanarak "*Yafes, Türklerin ve Gog ile Magog'un babasıydı, ki bunlar Türklerle kuzendir (akrabadır)*", demektedir. Burada Türk şahıs isminden ziyade genel halkı işaret etmektedir bk. Al-Tabari, 1987, s. 11.

¹⁰ <https://islamansiklopedisi.org.tr/kahtan> (erişim25.10.2021); <https://islamansiklopedisi.org.tr/curhum-beni-curhum> (erişim 25.10.2021); Al-Tabari, 1987, 22-23; Al-Tabari 1991, s. 156; Mesûdi, 2020, s. 100-102; Ed-Dineverî, 2017, s. 56-59.

¹¹ Mısırlılar yine Tufan'dan evvel Nakra veş ve Nakraş ve Masram ve Akam ve Garnak ve Lucim ve Haslim ve Hersal ve Nedersan ve Şemrud ve Nusidun ve Serkâk ve Sehluk ve Surid ve Hercib ve Menave(i)ş ve Akruş ve Eremyalinoş ve Ferân isimlerinde birtakım padişahlar gelip...". Bu isimlere kaynakçamızda yer alan ne batılı ne de doğulu kaynaklarda görebildik. Mısır'ın Erken Hanedanlık dönemi ile ilgili farklı kral listelerinde de bu isimlerin benzerlerini göremedik bk. https://en.wikipedia.org/wiki/First_Dynasty_of_Egypt (erişim 15.11.2021).

¹² "*Firân isimlerinde birtakım padişahlar gelip Tufan bu Firân'm zamanında vukû' bularak hatta Tufan'dan evvel yapılan ehrâmın Tufan mevzi'-i terbine ancak vâsıl olabildiğini iddia ederlerse de bizce mevsûk ve mu'temed değildir*" ve "*Evlâd-ı Nuh'un tefrik etmezden evvel Fırat ile Dicle arasında Sincar sahrasında bir kule inşasına teşebbüs edip semâya kadar irtifa' çıkarmak murat etmeleri üzerine beyinlerinde bir muktezâ-yı hikmet-i ilâhiye iftirâk-ı elisine vâki' olarak birbirlerinin ifâdesini fehîmden âciz kaldıklarından rûy-i arza dağıldıkları ve kulenin adı Burc-ı Bâbil olduğu hakkında bir şâyia mütevâtiren vârid ise de âdet-i ilâhiye münâfi olduğu için pek de tasdike şâyân değildir*".

¹³ Süleyman Hüsnü Paşa'nın yer yer subjektif bakış açısı, kişisel inancından kaynaklanabileceğini Akçura da değinmiştir. Bk. Akçura, 1932, s. 594, ayrıca bk. Özbilgen, 2012, s. 402, Küçükbezci, 2016, s. 230-232.

kısmı ile karşılaştırıldığında, konu bakımından ve kullandığı kaynaklardan ötürü daha bilimsel bir bölüm olduğu söylenebilir. Yine bu kısımda “İlk Zamanlar” bölümünden farklı olarak, Orta Doğu kökenli kaynaklardan ziyade Grek ve Roma kökenli tarihi kaynakların kullanıldığı fark edilmektedir. Tabii yine belirtmek gerekir ki Süleyman Hüsnü Paşa birinci el kaynak olarak nitelendirilen antik eserlerden doğrudan faydalanmamış, bunlardaki bilgilere ikinci el kaynaklar vasıtasıyla ulaşmıştır. Buna dair en önemli işaretlerden biri, cümlelerinin sıralanışı ve açıklamalarının başka kitaplarla benzer olup, özgün yorumların eksik olmasıdır. Dahası, özel isimlerin¹⁴ yazımı Fransızca ya da Arapça telaffuz ya da yazış şekline göre uygulanmıştır.¹⁵ Bu durum, *Tarih-i Âlem*’deki Eskiçağ tarihi ile ilgili bölümlerin oluşmasında, ağırlıklı Fransızca genel tarih kitaplarının ve Ortaçağ kökenli Arap eserlerin kullanıldığını gösterir.¹⁶

Eserin Küçük Asya kısmında, MÖ I. binyıl Anadolu coğrafyasında görülen bölgeler ele alınmıştır. Bunlar sırasıyla Pontus, Cappadocia, Cilicia, Osroene, Pamphylia, Pisidia, Solymn, Lycaonia, Mysia, Troia, Pergamon, Lydia, Caria, Bithynia, Paphlagonia, Maryandini, Galatia, Phrygia ve Lycia’dır. Küçük Asya bölümünün altındaki bölgeler az çok belli bir düzen içerisinde ele alınmıştır. İlk önce bölgenin bir coğrafi tanımı yapılmıştır ve sonrasında da söz konusu bölgenin tarihçesi ile devam edilmiştir. Tarihçe olarak siyasi tarihe ve özellikle de Hellenistik ve Roma dönemlerinin siyasi tarihine ağırlık verilmiş olduğu, dikkat çekmektedir. Milattan Önceki dönemlerin tarihi verilirken, “Hicret’ten sene mukaddem (önce)” denilerek Hicret temel alınarak tarihlendirilmiştir. Olayların en erken ancak MÖ I. binyılın ikinci yarısına, yani Perslere kadar götürülmüştür. Kültür, inanç gibi medeniyet tarihine giren konulara yer verilmemiştir. 1960’lar öncesi batılı genel tarih kitaplarında da sosyal tarihe pek yer verilmezdi, ancak Antik Çağ inanışları ve mitolojileri Batı edebiyatı ve tarihinde her daim yoğun işlenen popüler konular olmuşlardır. Tarih-i Âlem bu yönden batılı umumi tarih kitaplarından farklılık göstermektedir. Muhtemelen yazarın inancı, Eskiçağ’ın çok tanrılı dinleri hakkında yazmasına engel olmuştur.¹⁷ Diğer taraftan, başka konularda olduğu gibi bu da bilinçli bir tercihten ziyade, kullanılan kaynaklarla ilgili de olabilir. Daha önce de bahsedildiği gibi Ortaçağ İslam coğrafyası kökenli eserlerde de politeizmin geçtiği mitolojik anlatılara ve destanlara yer verilmemiştir.

Bölümlerin ele alınışı bakımından aralarında ufak farklılıklar vardır. Mesela, her bölgenin Hellenistik ve Roma dönemleri belli bir formatta kapsamlı bir şekilde anlatılırken, çok azının erken dönem tarihi anlatılmıştır. Daha erken tarihlerin geçtiği kısımlar ise destansı tarih çerçevesinde ele alınmıştır. Troia Savaşı’nın anlatıldığı kısım

¹⁴ Örneğin Khalkedon, Halisdoin olarak yazılmıştır, Arap kaynaklarında Halkîzun/Halkîdun olarak geçmektedir. Fransızca kaynakların kullanıldığı ise “k” yerine “s”nin kullanıldığı özel isimlerdir. Fransızcadaki “c”ler diğer Latin dillerinde de olduğu gibi genelde “s” olarak okunduğu için, Lycia, Cappadocia, Cilicia gibi Antik bölge isimleri Lykia, Kilikia yerine Lysia ve Silisia olarak yazılmıştır.

¹⁵ Özbilgen bu durumu “Fransızca-Arapça kırmaması” olarak tanımlamıştır, bk. Özbilgen, 2012, s. 408.

¹⁶ Süleyman Paşa bu eserleri doğrudan kullanmadan, bunların kaynak oluşturduğu Osmanlı eserlerinden de bir derleme gerçekleştirmiş olabilir.

¹⁷ “Truva”, tarihinin anlatıldığı bölümde tanrıça Kirke, sahire olarak bahsedilmiştir.

buna güzel bir örnektir. Mitolojik ve destansı tarih anlatımının yapıldığı yerlerde, bunların tenkidi yapılmamış, sanki tarihi bir gerçeklik gibi sunulmuştur.¹⁸

Kitapta belli dönemlerin ve olayların anlatılmasındaki tercih, bilinçli bir sınırlamadan ziyade yine Süleyman Hüsnü Paşa'nın kullandığı kaynaklarla ilgili olmalıdır. Küçük Asya tarihinin büyük kısmı Grek ya da Romalı yazarların eserlerine dayanmaktadır. Süleyman Paşa'nın ana kaynaklar yerine ikincil kaynaklardan özellikle de Fransız tarih kitaplarından faydalanmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum yukarıda da belirtildiği gibi bilhassa özel isimlerin yazılışında ve "c" harfinin geçtiği kelimelerde görülmektedir. Yine Fransızca okunuşa göre "h" harfinin telaffuz edilmediği yazımlara da rastlanılmaktadır. Homeros'un "Omeros" ya da Hannibal'ın "Anibal" olarak yazılması bu durumu gösteren örneklerdir. Tabii aynı yazım ve telaffuz kuralları Latince de geçerli olduğu için, Süleyman Paşa'nın Latince kaynakları kullanmış olması da mümkündür. Ancak, Fransızca üzerinde durulma sebebi, çoğu yabancı kökenli isimlerin son harflerinin tıpkı Fransızcada olduğu gibi okunmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Pharnakes yerine Farnak ya da Edessa yerine Edes yazılmış olması bu duruma örnek olarak verilebilir.¹⁹ Yine Fransızca telaffuza uygun yazımın "g" harfinin "j" olarak okunmasında da görülmektedir. Laged Hanedanlığı Lajid, Tektosag'ların ise Tiktusaj olarak yazılmıştır.

Batılı kaynakların yanında Osmanlı geleneksel tarih yazımından da faydalanılmıştır. Lidya'nın alt başlık oluşturduğu kısımda şu bilgi dikkat çekmektedir; *"ve Keyhüsrev'den sonra halefi Lehrasebe de birçok müddet refâkat ederek Lehrâseb'in (Lohrsab) seferlerinde berâber bulundu"*. Böyle bir bilgiden batılı antik ya da modern tarihi kaynaklarında bahsedilmemektedir. Bu bilgi *Şâhname* gibi doğu kökenli bir kaynağa dayanır ve erken Osmanlı kaynaklarında da geçmektedir (Firdevsi, 2016, s. 1021 vd.). Süleyman Paşa, Lidya tarihini yazarken doğulu ile batılı kaynakları bir arada kullanıp, sanki bunlardaki bilgileri harmanlamak istemiştir. Ancak bu durum ciddi hatalara sebep olmuştur. Yukarıda verilen cümleden devam edilirse, söz konusu Keyhüsrev'in Lidya kralı Kroisos ile karşı karşıya gelen Akhamenid Hanedanlığı krallarından Keyhüsrev/Kyros olmadığı açıktır. Çünkü Kyros'un halefi Lehraseb değil Kambyzes'tir. Burada geçen Keyhüsrev, *Şahname*'de bahsedilen efsanevi Keyâni Sülalesi'nin kralıdır ve Lidya tarihi ile herhangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Anlaşılan o ki, Süleyman Paşa genel tarihi konteksti göz ardı ederek, sadece şahıs isimden yolarak çıkararak böyle bir hataya sebebiyet vermiştir.

Eserde önceki dönem Osmanlı tarih kitaplarından doğrudan alıntı yapıldığına dair başka işaretler de vardır. Bu durum özellikle yer ve özel şahıs isimlerinin yazılış şekline anlaşılmaktadır. Mithridates'in Mithridad/Mühürdad/Mihirdad (مهرداد), Polemon'un Pilemen (پيله من) olarak yazılması, Osmanlı Türkçesinde sesli harflerin okunuşundaki belirsizlikle alakalı olmalıdır. Yerel bir kaynağın kullanıldığına dair bir başka işaret ise Antik coğrafi isimlerinin geçtiği bazı yerlerde Türkçe karşılığının

¹⁸ Buna iyi bir örnek "Truva" başlığı altında verilen bilgilerdir.

¹⁹ Diğer örnekler; Tars/Tarsus (Fransızca Tarse), Lisy/Lykyia, Ansir/Ankyra), Sebasit/Sebaste, Mile/Milas, Maşare/Machares, Pombe/Pompey (Pompeius) veya Aliat/Alyattes.

verilmesi ya da güncel lokalizasyon açıklamalarının yapılmasıdır.²⁰ Phrygia bölümünde Gordion'un "*Sakarya su kurbünde ise de mahalli meçhuldür*", Mysia bölümünde "*Misi denilen kıta-i arâzi şimdiki Karesi Sancağı*", "*Sülüs (Mezadlı Karyesi)*" ve Osroene kısmındaki "*şimâlen Tarsus Dağları ve cenûben ve şarken Nehr-i Habur ve garben Fırat nehri ile mahdut bir vilâyet olup..*" cümleleriyle detaylı açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca, *Adalar Denizi, Bahr-i Sefid, Frigya-yı Sağır, Frigya-yı Kebir, Frigya-yı Saloter* ve *Şeb-i Ceziresi* gibi Osmanlı dönemi coğrafi terminolojisi de kullanılmıştır. Böyle detay açıklamalar yapılırken, Trak yerine Tras ya da Tarsus yerine Tars gibi çok bilinen yerlerin isimlerinin yanlış yazılması şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca yine çok bilinen yer isimlerinde standart bir kullanımın bulunmaması²¹, Süleyman Hüsnü'nün farklı kaynaklardan hızlı bir şekilde derleme yaptığını düşündürmektedir.

Tarih-i Âlem'in büyük bir bölümünün birinci el kaynaklardan ziyade ikinci el yabancı kaynaklardan ya da yerel tercüme eserlerden derlendiğine dair işaretler yoğundur. Nadir de olsa Süleyman Hüsnü Paşa'nın kendi görüşü, analizleri ve varsayımları bulunan kısımlar da mevcuttur. *Ezmine-i Evveliye* altındaki bölümlerde Tufan öncesi Mısır, Hint veya Çin tarihi ile ilgili kaynaklar ve Berossus'un Babil ile ilgili verdiği bilgilerin güvenilirliği konusunda Süleyman Paşa okurlarını uyarmaktadır. Benzer şekilde *Lidya* başlığı altında Kimmerlerin Lidya'yı istila etmesini, Türklerin Anadolu'yu ele geçirmesine benzeterek bir yorumda bulunmaktadır. Son olarak da *Hülasa* kısmında Süleyman Hüsnü Paşa'nın bir değerlendirme yapmaya çalıştığına şahit olunur. Bu kısımdaki bilgilerin bir kısmı Paşa'nın kendi çıkarımları olabilir, ancak yeni bilgilerin²² ve yer isimlerinin geçmesi de sonuç kısmının da başka bir eserden alıntılandığını düşündürmektedir.

SONUÇ

19. yüzyılda Osmanlı eğitim sisteminde birtakım düzenlemeler gerçekleştirilmiş; bunlar tarih eğitimi ve öğretimi alanında yeni bir anlayışı doğurmuş, akabinde yenilikler yapılmıştır. Bu yeniliklerden biri Tarih-i Umumi derslerinin orta ve yüksek dereceli okullarda müfredata konulmasıdır. Ayrıca umumi tarih öğretimi İslam ve Osmanlı tarihinin yanında farklı coğrafyalardaki devletlerin ve milletlerin tarihine de yer verilmeye başlanmıştır.

Eğitimde gerçekleşen reformlar, yeni anlayışla, doğulu ve batılı kaynakların harmanlanarak hazırlanacağı ders kitapları ihtiyacını da doğurmuştur. Devlet, dönemin bazı âlimlerini bu konuda görevlendirmiş ve söz konusu kitapların yazılmasını sağlamıştır. Bu dönemde yazılan kitaplardan biri de *Tarih-i Âlem*'dir. Eserin, Süleyman Hüsnü Paşa tarafından bir dünya tarihi olarak yazılması planlanmıştır, ancak çeşitli sebeplerle sadece Tarih-i Kadîm cildi tamamlanabilmiştir. *Tarih-i Âlem* Tanzimat'tan sonra Osmanlı Devleti'nde telif edilen ilk umumi tarih ders kitaplarından biridir. Tanzimat'tan önce de umumi tarih olarak nitelendirilebilecek eserlerin kaleme alındığı bilinmektedir. Tanzimat'tan önce ve sonra yazılan umumi

²⁰ Osmanlı tarihi coğrafyası ilgili daha geniş bilgi için bk. Yiğit, 2021.

²¹ Milas'ın, Milas, Mile ya da Meyle olarak yazılması

²² Örneğin "Sagır ve Kebir Galatya", "Suriye Finike/Fenike, Filistin Arabistan kıtalarından ..".

tarihler arasındaysa farklılıklar vardır. Tanzimat sonrası yazılanlarda batılı kaynaklardan ve yöntemlerden doğrudan ya da dolaylı olarak faydalanılmıştır. *Tarih-i Âlem*'de bu yeni tarih anlayışı, bariz bir şekilde gözlemlenmektedir.

Süleyman Hüsnü Paşa, *Tarih-i Âlem* adlı eseriyle genel bir dünya tarihi yazmayı amaçlamıştır. Yazar, Eskiçağ tarihi ile ilgili cildi, zaman dilimi olarak yaradılışla başlatıp Hicret'le sınırlandırmıştır. Bu makalede *Tarih-i Âlem*'deki geleneksel ve yeni tarih yazımının birlikte kullanıldığını açıkça görmek için eserden iki farklı bölüm seçilmiştir. Bunlardan ilki narratif ve deskriptif tarih yazımın görüldüğü Ezmine-i Evveliyeye bölümüdür. Bu bölümden kutsal ve mitolojik tarih kategorisine giren Ahd-ı Âdem ve Ahd-ı Nuh kısımları incelenmiştir. Bölümün büyük bir kısmı Hz. Âdem ve Hz. Nuh dönemindeki olaylardan bahsetmektedir, ancak aralarda Batı'nın genel tarih kitaplarında yer almayan ve Doğu kökenli kaynaklara dayanan mitolojik anlatılara da rastlanılmıştır. Tufan öncesi efsanevi Fars hanedanlıklarından söz edilmesi, buna bir örnektir. Ezmine-i Evveliyeye bölümünde İsrâiliyat geleneğinin baskın olduğu fark edilmektedir. Çünkü bilgilerin çoğu *Eski Ahit*'e dayanmaktadır, ancak bu kaynak birincil olarak kullanılmamıştır. Süleyman Hüsnü Paşa'nın Ortaçağ Müslüman tarihçilerinin eserlerinden ya da Tanzimat öncesi yazılmış yerel tarih kitaplarından faydalandığına dair işaretler mevcuttur. Söz konusu bölümde kutsal tarihin ele alınmış olması, verilen bilgileri tenkide kapalı bir hâle getirmiştir.

İncelenen diğer bölüm ise bilimsel tarih yazımına daha yakın olan Ezmine-i Esâtiriye'den Asya-yı Suğra kısmıdır. Bu kısımda Anadolu'da ortaya çıkan devlet ve halkların tarihlerinden söz edilmiştir. Bilgilerin çoğu daha güvenilir kaynak kabul edilen Grek ya da Romalı yazarların eserlerine dayanmaktadır, fakat burada da asıl kaynaklardan ziyade, ikincil ya da üçüncül kaynaklardan faydalanılmıştır. Bu durum özel isimlerin orijinal şekilleri yerine Fransızcadaki telaffuzlarına göre yazılmalarından ya da yer ve özel isimlerde standart bir kullanımının olmamasından anlaşılmaktadır. Asya-yı Suğra başlığı altında yer alan bilgilerin çoğu bilimsel tarih olarak kabul edilmektedir. Ancak bilimsel tarih olarak kabul edilmeyen, Troia Savaşı veya Oddyseus'un hikâyesi gibi destansı anlatılar da vardır. Bu durum batılı tarih kitaplarında da görülmektedir. Eserin batılı benzerlerinden farklılıkları da vardır. Antik halkların çok-tanrılı inanç sistemi ve buna bağlı mitolojik öğeler, konu olarak *Tarih-i Âlem*'de işlenmemiştir.

Tarih-i Âlem'in incelenen bölümler üzerinden Eskiçağ tarih yazımının özgün bir çalışma olmadığı, batılı ve doğulu kaynaklardan harmanlanmış bir derleme olduğu anlaşılmaktadır. Eserin metodu, içeriği ve formatı yazardan ziyade, kullanılan farklı kaynaklar tarafından belirlenmiştir. *Tarih-i Âlem*'de Batı'nın genel dünya tarihi kitapları model alınmış, ancak bu kitaplar birebir takip edilmemiş, yerel şartlara ve kültüre uygun olması açısından uyarlamalar yapılmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman State was a great empire that continued its existence for more than six centuries from the beginning of the 1300s to 1922. It is seen that the Ottoman Empire, which saw its peak as the most powerful state in the world in the 15th and 16th centuries, began to stagnate as of the last quarter of the 16th century and could not

keep up with the times. Gülhane Hatt-ı Hümayunu (The Tanzimat Edict), which was announced to the public in 1839, is one of the important breaking points in Ottoman history. From this date on, attempts began to be made to enter the sphere of Western Civilization in addition to the Eastern civilization in order to save the country from collapse and to keep up with the times. On the other hand, the modernist world view of the bureaucracy influenced the Ottoman Empire during the Tanzimat Era. This change was reflected in every aspect of the state organization and social life. Moreover, important developments started to occur in the classical or traditional education system, which had continued unchanged for almost five centuries before the Tanzimat. The change that began with the Tanzimat affected the understanding of history, history education and the writing of history textbooks since the second half of the 19th century.

One of the innovations in history education was the inclusion of Tarih-i Umumi (General History) course in the curriculum of newly opened middle and high schools. Indeed, from the mid- 15th century until the Tanzimat, there were works of history in the Ottoman Empire, mostly influenced by Arabic, Persian and Turkish historiography as well as traditional Islamic historiography, which were written in Arabic, Turkish or Persian, or translated into Turkish. In the introduction parts of the general histories of this period, subjects such as the science of history, its usefulness, the method of history and the importance of history for statesmen were dwelt on. Then, after handling topics such as the creation of the universe, brief histories of the prophets, prophet Muhammad and the birth of Islam within the framework of a pan-Islamic understanding of history, Islamic states and dynasties and Turkish-Islamic states, Ottoman history was dealt with, and historical events were cited until the period when the author lived. In the same vein, the general history of the European states, which were generally in contact with the Ottoman Empire, were summarized in these works without detail, while the histories of other European states and nations were often neglected. A general history that can best represent the classical period is Camiü'd-Düvel, written by Chief Court Astrologist Ahmed Dede.

With the Tanzimat Edict declared on November 3, 1839, the tradition of writing history in the Western style influenced the Ottomans, and although attempts were made, with the establishment of Encümen-i Daniş (Privy Council) (1851-1862), to write new general history textbooks using Eastern and Western sources, these efforts were not successful. However, as a result of the activities of this Council, important works were produced related to Ottoman history. In this regard, with the encouragement of the Translation Society affiliated to the Ministry of Education, Ahmed Hilmi Efendi, one of the history professors of the Public Administration (Mülkiye) School, translated into Turkish, in 6 volumes under the title of Tarih-i Umumi, some parts of a series titled *Chambers's Historical Questions with Answers: Embracing Ancient and Modern History*, written by W. Chambers in English (1865). He also contributed to sections of the book on Islamic history. This work is important in that it became a pioneer of the general histories that would be written after it. Ahmed Tefik Efendi, on the other hand, translated, when he was the second secretary at the embassy in Rome in 1872,

Historie Du Moyen Age (Medieval History) written in French by Victor Duruy, a French educator and statesman who lived in the 19th century, into Turkish under the title of *Tarih-i Mücmel-i Kurun-ı Vusta*. The fact that these books were written with a European-centered understanding of history encouraged the statesmen and intellectuals of the period to write general history books with a new understanding. The book *Tarih-i Âlem* (History of the World) belonging to Süleyman Hüsni (Pasha) is one of these general history textbooks. In the new general histories, the history of states and nations in different geographies, with a specific focus on the history of Europe, as well as the history of Islam and the Ottoman Empire, were included, and a universal perspective was tried to be captured.

Süleyman Hüsni Pasha aimed to write a general world history with his work named *Tarih-i Âlem* published in 1876. The author started the volume on the ancient history with the Creation, or Genesis, and ended it with the Hegira. He failed to write the work on the medieval world history that he planned to write. In this article, two different chapters of the ancient history volume of *Tarih-i Âlem* were selected in order to demonstrate that traditional and new historiography were used simultaneously in the book. The first of these is the *Ezmine-i Evveliye* chapter where narrative and descriptive historiography is seen. From this chapter, *Ahd-ı Âdem* and *Ahd-ı Noah* sections, which fall under the category of sacred and mythological history, were examined. Most of the chapter deals with events that took place during the periods of Adam and Noah, but there are also mythological narratives based on Eastern sources that are not included in the general history books of the West. An example of this is the reference to legendary Persian dynasties before the Flood. It is observed that the Israelite tradition is predominant in the *Ezmine-i Evveliye* chapter, because most of the information there was based on the Old Testament, but this source was not used as a primary source. There are indications that Süleyman Hüsni Pasha made use of the works of medieval Muslim historians or local history books written before the Tanzimat. The fact that the sacred history was discussed in the aforementioned chapter rendered the information given there impervious to criticism.

The other chapter examined is the *Asya-yı Suğra* section from *Ezmine-i Esâtiriye*, which is closer to scientific historiography. In this chapter, the histories of the states and peoples that emerged in Anatolia are handled. Most of the information is based on the works of Greek or Roman authors, which are considered more reliable sources, but here too secondary or tertiary sources are used rather than primary sources. This is evident from the fact that proper nouns are written according to their pronunciation in French instead of their original form, or from the fact that they do not have a standard use when it comes to place and proper names. Most of the information under the title of *Asya-yı Suğra* is accepted as scientific history. However, there are also epic narratives such as the Trojan War or the story of Odysseus, which are not considered scientific history. This phenomenon is observed in western history books, too. However, the work in question also has differences from its western counterparts. The polytheistic belief system of the ancient peoples and the mythological elements related to it were not dealt with in *Tarih-i Âlem*.

It is understood from the examined chapters of Tarih-i Alem that Ancient historiography is not an original work but a compilation blended from Western and Eastern sources. The method, content and format of the work were determined by the different sources used in its compilation, rather than the author. In Tarih-i Âlem, the general world history books of the West were taken as a model, but these books were not followed word-for-word; instead, they were adapted to suit local conditions and culture.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA**A. Arşiv Belgeleri****Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA):**

İdare Dahiliye (İ.DH): 264/16459, 1. ve 2. Belge; 562/39138, 2. Belge

B. Kaynaklar

al-Tabari (1985). *The history of al-Tabari General introduction and from the Creation to the Flood* (C. I). (F. Rosenthal, Trans.). E. Yar-Shater (Ed.). New York: State University of New York Press.

al-Tabari (1987). *The history of al-Tabari Prophets and patriarchs* (C. II). (W. M. Brinner, Trans.). E. Yar-Shater (Ed.), New York: State University of New York Press.

al-Tabari (1991). *The history of al-Tabari The children of Israil* (C. III). (W. M. Brinner, Trans.). E. Yar-Shater (Ed.), New York: State University of New York Press.

Bousset, J.-B. (1681). *Discours sur l'histoire universelle*. Quebec.

Duruy, V. (1289). *Tarih-i mücmel kurûn-ı vusta* (Ahmed Tevfik, Çev.). Yahya Efendi Matbaası, 1289/1872.

Düstûr (1289) (I. Tertip, C. 2). İstanbul: Matbaa-i Amire.

Ebû Hanîfe Ed-Dineverî (2017). *el-Ahbâru't-tvâil: eskinin haberleri* (Z. Akman & H. S. Aytemür, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yay.

Firdevsî (2016). *Şahnâme* (C. I). (N. Lugal Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.

Hanyevi Mehmed Âtîf (1289). *Hülâsâtü't-tevârih* (C. 1). İstanbul: Muhib Matbaası.

Levi-Alvares, D. E. (1835). *Esguisses historique, ou cours méthodique d'histoire, composé sur un plan nouveau et renfermant des précis gradués d'histoire des principaux peuples du globe*. Paris.

Levi-Alvares, D. E. (1848). *Nouveaux éléments d'histoire générale*. Brüksel.

Mesudi (2020). *et-Tenbîh ve'l-işrâf: Dünya coğrafyası ve tarihi* (M. Eser Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yay.

Nanni G. (1601). *An historical treatise of the travels of Noah into Europe* (R. Lynche, Trans.). Londra.

Sale, G. & Psalmanazer, G. & Bower, A. & Shelvocke, G. & Campell, J. & Swinton, J. (1747). *An universal history from the earliest account of time to the present* (C. I). Dublin.

Süleyman Hüsni (1293). *Tarih-i âlem, kısm-ı evvel kurun-ı ûlâ*. İstanbul: Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye Matbaası.

C. Araştırma ve İnceleme Eserleri

Agostini, D. & Thrope, S. (2020). *The Bundahisn, the Zoroastrian Book of Creation*. New York: Oxford University Press.

Ağırakça, A. (2006). Müneccimbaşı, Ahmed Dede. *İslâm ansiklopedisi* (C. 32, s. 4-6). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yay.

Akçura, Y. (1932), Tarih yazmak ve tarih okutmak usullerine dair. I. *Türk Tarih Kongresi Bildirileri* içinde (s. 577-607). Ankara: Türk Tarih Kurumu. <https://drive.google.com/file/d/0B7liBn5XLsAfUTkyRG84QUJva1U/view?resourcekey=0-1Ypyk86m8yuiFRZ6j6obqQ>. Erişim tarihi: 12.12.2021.

- Akçura, Y. (1978). *Türkçülük: Türkçülüğün tarihi gelişimi*. İstanbul: Türk Kültür Yay.
- Akün, Ö. F. (1998). Hayrullah efendi tarihi. *İslâm ansiklopedisi* (C. 17, s. 76-79). İstanbul: TDV Yay.
- Akyıldız, A. (2018). *İlk Türk akademisi Encümen-i Daniş'in kuruluşu ve faaliyetleri (1851-1862)*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yay.
- Başar, F. (1994). Kadı Beyzâvî'nin tarihe dâir eseri Nizâmü't-Tevârih'in Türkçe tercümesi hakkında. *Tarih Dergisi*, 35, 267-280.
- Bayram, S. (1981). Musavvir Hüseyin tarafından münyatürleri yapılan ve halen Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde muhafaza edilen silsile-name. *Vakıflar Dergisi*, XIII, 253-278.
- Beydilli, K. (2010). Süleyman Hüsnü Paşa. *İslâm ansiklopedisi* (C. 38, s. 89-92). İstanbul: TDV Yay.
- Chambers, W. (1876). *Tarih-i umumi* (C. I). (Ahmed Hilmi, Çev.). İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Canatar, M. (1993). Cenâbî Mustafa Efendi. *İslâm ansiklopedisi* (C. 7, s. 352-353). İstanbul: TDV Yay.
- Çapa, M. (2012). Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde Türkiye'de tarih öğretiminin tarihçesi. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 1-28.
- Çetin, N. (2015). *Son Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay.
- Demir, N. (2016). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- DİA (2010). Şem'dânîzâde Süleyman Efendi. *İslâm ansiklopedisi* (C. 38, s. 501-503). İstanbul: TDV Yay.
- Efe, A. (2004). Süleyman Hüsnü Paşa'nın tarih anlayışı. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9, 207-215.
- Flemming, B. (1988). Political genealogies in the sixteenth century. *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII, 123-137.
- Gökay, O. Ş. (2002). Kâtip Çelebi. *İslâm ansiklopedisi* (C. 25, s. 36-40). Ankara: TDV Yay.
- Günaltay, Ş. (1995). Türk tarihinin ana kaynaklarından Camiüttevarih ve Fazlullah Reşidüddin. *Bellekten*, I(1), 165-179.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/kahtan>. Erişim tarihi: 13.10.2021.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/curhum-beni-curhum>. Erişim tarihi: 25.10.2021.
- https://en.wikipedia.org/wiki/First_Dynasty_of_Egypt. Erişim tarihi: 13.10.2021.
- İpşirli, M. (1987). Lale Devrinde teşkil edilen tercüme heyetine dair bazı gözlemler, E. İhsanoğlu (Yay. Haz.), *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, 1. Millî Türk Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 33-42). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay.
- Kayaoğlu, T. (1998). *Türkiye'de tercüme müesseseleri*. İstanbul: Kitapevi Yay.
- Kılıç, H. (2003). Lârî, Muslihuddin, *İslâm ansiklopedisi* (C. 27, s. 103-104). Ankara: TDV Yay.
- Kodaman, B. (1991). *Abdülhamid devri eğitim sistemi*. Ankara: TTK yay.
- Küçükbezcı, H. G. (2016). Târih-i Âlem ve Târih-i Umumî'de yer alan Eskiçağ tarihi bölümleri üzerine bir değerlendirme. A. Aköz, D. Yörük, H. Muşmal (Ed.),

- International New Tendencies Congress in Ottoman Researches (INOCTE) Bildirileri* içinde, (s. 223-234). Konya: Selçuk Üniv. Yay.
- Küçükler, Ö. Z. (2015). *Osmanlı Bilimler Akademisi: Encümen-i Daniş (1851-1862). Türk-İslam tarihinde yükseköğretim içinde* (s. 137-149). M. Gençler (Ed.), Bolu: Abant İzzet Baysal Üniv. Yay.
- Küçükler, O. Z. (2016). *Osmanlı devletinde eğitimde modernleşme ve Encümen-i Daniş* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi.
- Nakıp, T. (2006). *Osmanlı Devleti'nde geç dönem tarih-i umûmîler* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Ortaylı, İ. (2009), *Osmanlı tarih yazıcılığının evrimi üzerine düşünceler, Tarih yazıcılık üzerine*, Ankara: Cedit Neşriyat, s.80-95.
- Özbilgen, E. (2012). *Osmanlı'nın Balkanlardan çekilişi: Süleyman Hüsnü Paşa ve dönemi* (2. bs). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özcan, A. (1994). *Düsturname-i Enverî. İslâm ansiklopedisi* (C. 10, s. 49-50). İstanbul: TDV Yay.
- Özcan, A. (1995a). *Fezleketü't-Tevârîh. İslâm ansiklopedisi* (C. 12, s. 542-544). İstanbul: TDV Yay.
- Özcan, A. (1995b). *Ferâizizâde Mehmed Said. İslâm ansiklopedisi* (C. 12, s. 366-367). İstanbul: TDV Yay.
- Özcan, A. (2002). *Koca Hüseyin. İslâm ansiklopedisi* (C. 26, s. 130-131). Ankara: TDV Yay.
- Özcan, A. (2003). *Mehmed Çelebi, Ramazanzâde. İslâm ansiklopedisi* (C. 28, s. 449-500). Ankara: TDV Yay.
- Özcan, A. (2007). *Neşri. İslâm ansiklopedisi* (C. 33, s. 20-22). İstanbul: TDV Yay.
- Özcan, A. (2020). *Osmanlı'da tarih yazımı ve kaynak türleri*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Özdemir, R. – A. Aydın (2019). *Osmanlı tarih yazıcılığında muhtasar umumi tarihler üzerine. Anasay, 7*, 105-136.
- Öztürk, N., *Osmanlı tarihçileri* (3.bs), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Schmidt, J. (2002). *Künhü'l-Ahbâr. İslâm ansiklopedisi* (C. 26, s. 555-556). Ankara: TDV Yay.
- Şeşen, R. (1993). *Câmiu't-Tevârîh. İslâm ansiklopedisi* (C. 7, s. 132-134). İstanbul: TDV Yay.
- Yiğit, İ. (2021). *Osmanlı mülkünün tarihi coğrafyası*. İstanbul: Yeditepe Akademi Yay.
- Yinanç, M. H. (1940). *Tanzimattan Meşrutiyete kadar bizde tarihçilik. Tanzimat I* içinde (s. 573-595). İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası.
- Yıldız, E. (2015). *Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Osmanlı tarihyazımında dünya algısının dönüşümü* (Yayımlanmamış doktora tezi). Mersin Üniversitesi, İstanbul.
- Yolcu, C. (2016). *Ahmed Hilmi Efendi. İslâm ansiklopedisi* (C. Ek-1, s. 44). İstanbul: TDV Yay.
- Yurdaydın, H. G. (2003). *Matrakçı Nasuh. İslâm ansiklopedisi* (C. 28, s. 143-145). Ankara: TDV Yay.
- Zorlu, H. (2018). *Süleyman Hüsnü Paşa: tarihçiliği ve Tavaîf-i Türk* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya.

EKLER**EK I: Tarih-i Âlem'in Tarih-i Kadîm Bölümünün Transkripsiyonu****[32] TARİH-İ KADİM**

İşte mevzû-ı bahs ve tedkîk olan şu hilkat-i âlem ile ehl-i İslam ve Yehûd ve Nasârâ kavillerince Hicret-i Nebeviye beyni beş bin beş yüz seksen beş sene olup biz buna Tarih-i Kadîm tesmiye eyledik. Bu dahi üç kısma münkasemdir. Birincisi Ezmine-i Evveliye'dir ki bu da iki ahde münkasem olup biri Ahd-i Âdem'dir ki Tufan'dan evvel gelen nev'-i beşerin ahvalini bahseder ve diğeri Ahd-i Nuh'dur ki devletlerin bidâyet-i teşekkül ve ihtirâ'î zamanına kadardır. Kısm-ı sâni Ezmine-i Esâtiriye'dir ki ihtirâ'-ı düvel tarihinden Roma şehrinin binasına kadar imtidâd eder ve kısm-ı sâlis Ezmine-i Tarihiye'dir ki Roma şehrinin binasından Hicret-i Nebeviye'ye dek imtidâd eder.

EZMİNE-İ EVVELİYE**Ahd-i Âdem**

Ezmine-i Evveliye'ye dair kütüb-i mukaddesenin rivâyatından başka elde bir senet olmayıp her ne kadar Mısırlılar ve Hintliler ve Farşlılar ve Çinlilerin kable't-Tufan birtakım cemiyet-i beşeriye teşkil eyledikleri bizce fesâne kâbilinden olarak menkûl ve muhakki ise de eser-i müverrihîn bade't-Tufan vuku' bulan teşkilâtın bahis ile onlardan sarf-ı nazar etmişlerdir. Cenâb-ı Hak Hazret-i Âdem ve Havva'yı tekvîn ve ihrâcdan sonra ikisinin izdivâcından Kâbil ve Hâbil nâm iki veled hâsıl oldu. İlk [33] önce Kâbil sonra da Hâbil doğdu ve ol vakitte kendi ile doğmayan kız karındaşı istifrâş caiz olduğundan ve her batından bir erkek ve bir kız doğduğundan Kâbil kendi ile doğan kız karındaşlarının Hâbil'e verileceğine razı olmadı ve Hazret-i Âdem de "Varınız birer kurban kesiniz hanginizin kurbanı kabul olur ise hakk-ı tezevvüç onunundur" dediler. Hâbil'in kurbanı taraf-ı Bârî'den kabul olundu. Sonra Kâbil hased ederek Hâbil'in başına bir taş urup katletti ve Kâbil Hâbil'i öldürdükten sonra kız karındaşını alarak Adn tarafına firar etti. Hazret-i Adem'in üçüncü oğlu Şit aleyhisselamdır ve Şit'in oğlu Enuş [Enos] onun oğlu Kînân [Kenan] onun oğlu Mehlâil [Mahalalel] onun oğlu Bâred [Yared] onun oğlu Hanûh ki Hazret-i İdris'tir. Onun oğlu Metûşâlih onun oğlu Lâmek onun oğlu Hazret-i Nuh'tur ve Hazret-i Nuh'un zamanında tufan-ı meşhûr zuhûr eyledi.

Lakin Hazret-i Âdem ile Tufan-ı Nuh beyninde bir rivayete göre 1655 ve rivayet-i ahireye göre 2242 sene kadar zaman mürûr ettiğinden bu müddet içinde evlâd-ı Âdem tekessür ederek ceziretü'l-Arap'ın garp ve cenûp kısmı ve Mısır ve Dicle ile Fırat cihetleri ve Acemistan ve Hind ve Çin tarafları bir dereceye kadar meskûn olduğu ve bu müddet içinde Fars'ta ve Mısır'da Babil'de ve Hint'te birtakım cemiyât-ı beşeriye teşkil ettiği maznündür. Ulemâ-yı Fars/Fürs-ı kadîm mülûk-ı Fars/Fürs olan tabaka-i Pîşdâdiyânın birincisi Kuyumers [Keyumers] kable't-Tufan hükümdâr olup onun oğlu [34] Hoşnik ve onun oğlu Cemşid taht-ı saltanata cülûs ve badehu Sahak [Dahhak/Zakkak] Madi? denmekle ma'rûf şahs-ı zâlim gasben taht-ı Farsa çıktığı esnada Tufan vuku bulduğu ve Mısırlılar yine Tufan'dan evvel Nakraş/Nakraveş ve Nakraş ve Masram [Misram] ve Akam ve Garnak ve Lucim ve Haslim ve Hersal ve Nedersan ve Şemrud ve Nusidun ve Serkâk ve ve Sahlug/Sahluk ve Surid ve Harcib/Harjit ve Menaş ve Akruş/Afraus ve Eremyalinoş ve Ferân isimlerinde birtakım padişahlar gelip Tufan bu Ferân'ın zamanında vukû' bularak hatta Tufan'dan evvel yapılan ehrâmın Tufan mevzi'-i terbine ancak vâsıl olabildiğini iddia ederlerse de bizce mevsûk ve mu'temed değildir.

Ahd-i Nuh

Hilkat-i Adem'den 1655 veyahud 2242 sene sonra Tufan-ı Nuh zuhûr eyledi. Zuhûr-ı Tufan-ı Nuh hakkında Çinli ve Hintli ve Farşlı ve İbranilerin yekdiğerine mübâyin birtakım akvâli varsa da bizce şâyân ve sevk değildir. Tufan'ın umûmiyet ve husûsiyeti bahsi dahi muhtelif olup Çinliler ve Hintliler ve Farşlılar Tufan-ı Nuh'un kendi memleketlerinde adem-i vukuunu ve kendilerinin Tufan-ı husûsîleri vukû' bulduğunu iddia ederlerse de bilcümle İslâm ve Yahudi ve Nasara müverrihini Hazret-i Nuh'un ebu'l-beşer-i sâni olduğunda ve nev'-i beşer evlâd-ı Nuh'dan tekessür ve intişâr ettiği bahsinde ekseriyet üzere müttelik [35] bulduklarından binaenaleyh milel ve akvâm-ı mevcûdunun Hazret-i Nuh evlâdından intişârı esasına bizde bina-i mesele ederiz.

Tufan-ı Nuh

Hazret-i Nuh vahy-i ilahî ile rûy-i arzın garik-i tufan olacağına kesb-i ma'lûmât iderek taraf-ı Rabbânîden gemi inşasına me'mur oldular. Kavmi ise iddia-yı nübüvvet ider iken şimdi dülgerliğe kalkıştı deyu istihzâ iderler idi. Yaptığı geminin tûlu üç yüz zira ve irtifâ'ı otuz zirâ idi.

Hazret-i Nuh'a "Sen ve avretin ve oğulların ve oğullarının avretleri ve her cins hayvandan ikişer erkek ve ikişer dişi al ve ben de kırk gün kırk gece yağmur yağdıracağım der ve rûy-i arzda her ne kadar mahlûk var ise telef olacak der ve şümşad ağacından bir tabut yapıp cesed-i ademi koyasın ve bir yıllık erzak alasın" deyû hitâb-ı izzet vârid oldu ve Hazret-i Nuh da emr-i ilâhiye imtisâlen bunları icradan sonra tufan zuhûr eyledi. Şöyle ki sular kabardı ve en yüksek dağları on bin arşın aştı ve lâyenkatî yağmurlar yağdı ve yeryüzünü 150 gün kâmilen su ihâta eyledi. Sonra Cenâb-ı Hak bir rüzgâr halk etti. Yağmurlar sâkin olarak beşinci ayda Cûdi Dağı isminde bir dağ üzerinde bir ay²³ durdu [36] ve ertesi ayın onuncu günü Nuh gemisinin örtüsünü açarak yeryüzünü gördü ve gemiden çıktı ve kendi kavminden gemide seksen kişi daha var ise de cümlesi helâk olup benî beşer Yafes, Ham, Sâm²⁴ nâm üç evlâdından

²³ Bilâd-ı Cezire dâhilinde ve Bayezid denilen kasabanın üç saat ba'idindedir. Nâm-ı diğerle Ararat Dağı dahi denir.

²⁴ Yafes'in sekiz oğlu vardır. 1. Türk'tür ki Asyâ-yı Vusta İssi [Issık] Göl karibinde iskân eyledi. 2. Gomer (selt/salt-samîrin?) [Kimmer?] dir ki Bahr-i Siyah'ın cihet-i şimâlisine hicret etti ve ba'dehû nesli cânib-i garbiye tefrik eder. Avrupa'nın cenûb-i garbisinde sâkin oldular ve ekser Avrupahlılar onun neslindedir ve Gomer'in üç oğlu olup birinin ismi (Aşkenâz) (Sakalbe – islâv)dır ki Bahr-i Siyah'ın cihet-i cenûbisinde ve ikincisinin ismi Rifâs? [Rifat] (Paflagonya- Efrenc) dir ki Eşkinâz'ın mahall-i şarkiyesinde ve üçüncüsünün [37] ismi Tuğrâme [Togarma] (Hazer) dir ki Rifâs'ın cânib-i şarkiyesinde meskûn idi. 3. Me'cûh [Magog] (Mağo-Sikat)dur ki Bahr-i Hazer'in cihet-i şimâlisi yani Tataristan'a hicret eyledi ve ekser Asyâ-yı vusta ahâlisi onun neslindedir. 4. Madi'dir [Madai] ki İran'ın taraf-ı şimâlisini ittihâz-ı mesken etti. 5. Yavan'dır ki bilâd-ı Yunan'da tavattun eyledi. Bu Yavan'ın dört oğlu olup birincisi Elişa [Elişah] (Elinor)dir ki mahall-i iskânları Yunan'ın cenûb-i garbisinde vâki Helâs/Hellas Vilâyetidir. İkincisi Tarşis'dir ki Anadolu'da Kilikya (İçil) eyaletidir. Hatta bu isme mensûp eyâlet-i mezkûrede Tarsus şehri vardır. Üçüncüsü Ketim'dir [Kittim] Antalya ve Yunan ve Kıbrıs sevâhilinde temekkün etti. Dördüncüsü Dodanim'dir ki Arnabudluk [Arnavutluk] tarafında sakin ondan bazıları dahi Fransa'nın cenûbunda ve Marsilya cihetinde iskân ettiğine kâildirler 6. Tobâl? (İberyâ) dir ki Bahr-i Siyah ile Hazez beyninde ve Me'cûc kurbunda ihtiyâr-ı ikâmet eyledi. 7. Maşek (Kapadok) dir ki Tobal [Tubal] kurbunda sakin oldu. Bunlardan bazıları Bahr-i Baltık sahilinde iskân [38] edip onlardan da Moskovların teselsül ettiği mervîdir. 8) Teras/Tras'dır ki o da Rum İli cihetinde meskûn oldu. Ve Küre-i arzda mevcûd ahâlinin nusfî evlâd-ı Yafes'ten olmak üzere maznûndur.

Hâm'ın dört oğlu vardır:

1. Kûş'dur ki onun da altı oğlu vardı. Bunlar bilâd-ı Arab'ın cihet-i garbisinde sâkin oldularsa da ekser nesli Afrika'ya nakletti ve bunlardan birtakımı dahi Basra Körfezi'nin taraf-ı şimâlisinden Bidâ ile Dicle ve Fırat mabeyinlerine doğru yayıldılar ve Afrika ahâlisinin ekserisi onun neslinden zannolunur. Ve Küsek [Kuş] oğulları bilâd-ı Arap'ta ve Afrika'da sâkin olup yalnız içlerinden Nimrud, Fırat sahilinde iskân ve Bâbil'i te'sis etti.

2. Misrayim dir ki Mısır'da tavattun eyledi. Ve ondan yedi kabile tefri' etti. Birincisi Ludim dir ki meskeni Mısır-ı garbidir. İkincisi Lehâbim (Libyalılar)dir ki Ludimin cenûbunda meskundur ve dördüncüsü Neftuhim'dir ki Mısır'ın sahil-i şarkisinde sâkindir. Beşincisi Fetrusim'dir ki Mısır-ı ulyâda mutavattındır. Altıncısı Kesluhim'dir ki Mısır ile arz-ı Kenan arasındadır. Ve Filistinliler buna mensuptur. [39] Yedincisi Kefturim'dir ki mahalli Kıbrıs adasıdır.

3. Fut'tur [Put] ki Afrika'nın şimâlinde sâkin oldu. Mors kabilesi buna mensuptur.

4. Ken'an'dır ki bu isimle ma'ruf arâzide ikâmet eyledi. Bunun da iki oğlu olup biri Saydon'dur ki Sayda şehrinin bânîsidir. İkincisi Has'dır [Het?] ki bu iki kişiden dokuz kabâil nis'ab ederek arz-ı Kenan'da meskûn oldular.

Sam'ın beş oğlu vardır 1. Arfaşaş/Arkahaş'dır [Arpaşat] ki Fırat ile Dicle beynine doğru yayıldı. Arfaşaş'dan Şalih ve Şalih'in [Şelah] Âbir [Eber] isminde bir oğlu olup Âbir'in dahi Kahtan veyahud Yektan [Yoktan] ile Faliğ [Peleg] isminde iki veledi vardır. Kahtan'ın dahi Cürhüm ve Yağreb isminde iki oğlu olup Hazret-i İsmail bu Cürhüm Kabilesi'ne kesb-i ittisâl etmiş ve Hazret-i İsmail'in Kabile-i Cürhümden tezevvüc ettiği kızıdan on iki veledi dünyaya gelip onlardan biri olan Kaydar? [Kedar] cedd-i emced Hazret-i Fahr-i Kainat'tır.

Ve Yağreb'in [Yağrub] Yuşhab nâm-ı diğerle Saba/Seba isminde bir veledi olup ondan da Hayr [Himyar] Kehlân Amr ve İş'ar Benü Âmile ismindeki evlâd dünyaya geldi ki cemi' kabâil-i Yemen onun bastovanındandır 2. Aylam'dır (Elam) ki bilâd-ı Acem'in cenûbunda iskân eyledi. 3. Lavez'dir [Lud] ki Suriye cihetinde sâkin oldu. Ve bunun evlâdından biri olan Amalika ilk önce Yemen tarafında meskûn iken muahharan Beni Yağreb tarafından def' edilerek onlar da cihet-i Şam'a çekildiler. 4. Asur'dur ki Asurilerin ceddidir. 5. Aram'dır ki bunun evlâdından olan

tekessür ve intişâr eyledi ve Ken'ân veyahud Yâm nâm veledi -ki Kur'ân-ı Kerim'de fıkrası mezkûrdur-pederine iman etmediği ve gemiye binmediği cihetle gark oldu ve gemiden çıktıklarında Kürdistan'da bir köy binâ ettiler ve seksen hane inşâ eylediler ve Hazret-i Nuh Tufan'dan sonra altmış sene daha muammer olup ba'dehû vefât etti. Kendilerinden sonra kalan üç veledi -ki Sâm, Hâm, Yâfes'dir- arz-ı cezirede ve Babil'de tavattun eylediler. Yafes büyük, Sam orta ve Ham en küçükleri idi. Ve orada ba'de't-tekessür intişâr ettiler. Evlâd-ı Sâm'dan Suriye ve Ceziretü'l-Arab ahâlisi, evlâd-ı Hâm'dan Mısır, Habeş, Zenci ve Hind ve Sind ve Kabt? [Kıpti?] milletleri ve evlâd-ı Yafes'ten Türk ve Tatar ve Çin ve Fars ve İslav ve Efrenc ve Çerkes ve Rum ve Got ve Latin milletleri teşâ'ub ettiğini bi'l-cümle nesâbîn iddia ederler. [37] Tufan'ın bu vecihle vuku'undan sonra biraz müddet daha volkanlar hâdis olup tekessür eden ebnâ-yı beşer ekseriya yüksek dağ tepelerinde te'ayyüş eder ve arazi-i münhattaya nüzule korkar idi. Bir müddet de böyle devamdan sonra ihtilâlât-ı tabi'iyeye bir sükûnet-i tâmmeye geldi. Ve nev'-i beşer yüksek dağlardan nüzûl ile etrâf-ı arza yayılmaya başladı. Çünkü her ne kadar tufan sükûnet buldu ise de sel basmak, dereler taşmak gibi belâyâ-yı nâ-gühâni eksik değildi. Ve Tufan'dan biraz sonraları bu misillü hasârâtın vuku'una enbiyâ-yı salife kitabları da delâlet eder. Ve onlarda niam-ı ilâhîyenin [ilahi nimetlerin] ta'dâdı sırasında karalardan deryaya vâki' olan sedler ile deryâların hücum ve tuğyânı def' olunduğu makâm-ı tahdîste mestûrdur. Sahaf Eyûb'un otuz sekizinci babda [38] Hak Teâlâ'nın Eyûb'a "Biz deryâyı setler ile kapadık ve hudut ta'yin eyledik ve ona dedik ki bundan öte geçemezsin ve bunda kabarmış talazlarını kırarsın ve bozarsın" deyu hitâp ettiği ve kezâ 104. Zebûr'da "Ya Rab! Sen deryâyâ had koydun, ondan teaddi etmez ve geçip karayı örtmez; lakin isyân-ı benî âdem ve alel gün ve fesâd-ı âlemden gâh olur ki derya karaya yayılıp bazı vilâyetleri gark eder. Nitekim zamân-ı sâbıkta defa'atle vaki' oldu" deyu mezkûrdur. Ve Berdüs/Berdevs'in? [Berossus] Tarihi'nde Tufân-ı Nuh'dan evvel Enüş [Enoş] bin Şit asrında dahi bir tufan vuku' bularak arzin sülüsü [üçte biri] ol tufanda helâk olduğu mezkurdur. [39] Evlâd-ı Nuh'un tefrik etmezden evvel Fırat ile Dicle arasında Sincar sahrasında bir kule inşasına teşebbüs edip semâyâ kadar irtifa'a çıkarmak murat etmeleri üzerine beyenlerinde bir muktezâ-yı hikmet-i ilahiye iftirâk-ı elsinde vâki' olarak birbirlerinin ifâdesini fehimden âciz kaldıklarından rûy-i arza dağıldıkları ve kulenin adı Burc-ı Bâbil olduğu hakkında bir şâyia mütevâtiren vârid ise de âdet-i ilâhiye münâfi olduğu için pek de tasdike şâyân değildir.

Auz [Avs/Uz] Âd ûlanın ve Kaşir [Casir] Semûd'un pederi olup bunların ikisinin de ensâbî münkati'dir (soyu kesilmiştir) ve Hul isminde bir veledi dahi vardır ki Suriye cihetinde meskûndur.

EK 2: Tarih-i Âlem'in Küçük Asya'nın Kadim Milletleri Bölümünün Transkripsiyonu

[45] Ezmine-i Esâtiriyye

[640] Fasl-ı Âşer: Asyâ-yı Suğrâ Milel-i Kadîmesi

Kıssa-i mütevâtire-i Burc-ı Babil'in vukû'undan sonra ebnâ-yı Nuh'un kıta'ât-ı cihâna teferruk ve intişârı sırasında akvâm-ı Sâm ve Yafes'den birtakımları dahi Asya-yı Suğrâ'yı kendilerine ittihaz-ı mesken ve vatan itmiş. Ve hıttâ-i mezkure tevâli-i dühûr ve ezmân ile onların zürriyet ve a'kâbindan kesbi cemiyet ve temeddün eylemiştir ki akvâm-ı mezkure 1.Pont [Pontus] 2. Kapadokya 3.Silisya [Kilikya] 4. Pamfilya [Pamphylia] ve Pisidi [Pisidya] 5.Sivlim? ve Likaonya 6.Misi [Mysia] ve Truva 7.Lidya 8. Karya 9. Bitini [Bithynia] ve Paflagonya ve Maryandini 10.Frigya 11.Lisya [Lykia] milletlerinden ibarettir. Bunlardan beş evvelkilerin bir rivayete göre evlâd-ı Sâm'dan ve bâkîlerinin ebnâ-yı Yafes'den ve rivâyet-i uhrâya göre Lidya ve Karya Misyalılar ebnâ-yı Sâm'dan ve bâkîleri evlâd-ı Yafes'ten oldukları ve Frigya ve Lisya [Lykia] ile [641] Lidya'nın taraf-ı şimalisi cins-i muhtelit buldukları iddia oluna gelmekte ise de akvâm-ı mezkûrenin el-yevm milliyetleri zâyi olduğundan rivâyât-ı mehbûse için elde pek de bir sened-i muttasıl yoktur.

1.Pont [Pontus]

Pont denilen kıta-i arâzi Asya-yı Suğrâ'nın şimâl-i şarkisinde olup şimâlen Bahr-i Siyah ve şarken Kafkasya ve Ermenistan ve garben Paflagonya ve cenûben Kapadokya ile mahdut olup Tibâr-ı [Tibareniler] Şalib? [Chalybler?] Muzinik (Maşık) [Mosinik] denilen akvâm ile ve mu'ahharan cihet-i sahiliyesinden Trabzon ve Amis [Amisos?] (Amasra) şehirleri dahi Yunan muhacirleriyle meskûn oldu. Bilad-ı ma'rûfesi Amasya, Giresun, Zile, Komana Pontika (Almut), Polumoniyum [Polemonium] [Faça [Fatsa] kurbünde harâbe), Temis [Terme], Neoszara [Neocaesarea] (Niksar) şehirleridir. Rivâyet-i vakı'aya göre Pont kıtası iptida-yı emirde Kapadokya'dan bir kısım olub Hicret'ten 1142 sene mukaddem ikiye ifrâz olunarak Farslıların idâresinde müstakil bir sadr-ı ablak itibar olunmuştur. Ve mezkûr sadr-ı ablağın verâset suretiyle idâresi meşrûr olup nîm istiklâliyetleri dahi var idi. Ve hükûmetleri Farnâk [Pharnakes] nâm kimse ile ibtidâ eyledi (1142). Halefi Artabaz [Artobazanes] nâm kimse olup ondan sonra Birinci Aryobarzan [Ariobarzanes] Pont hükûmdarlığını ihrâz itmiş ve istiklâli Hicret'ten 1102 sene mukaddem Farslıların taht-ı tasdikine [642] girip şu kadar ki himâyet-i Fars yine üzerlerinde kalmıştır. Amasya şehri Aryobarza'nın merkez idaresi idi. Ondan sonra bir müddet ahlâfi idâre edip nihâyet İskender-i Yunânînin Asyâ-yı Suğrâ'yı hengâm-ı istilâsında Pont dahi Yunanlı zîr-i idâresine intikâl eyledi (956). Ve İskender-i merkûmun fevtinden sonra ümerâ-yı İskender'in yekdiğeriyle harbe kıyâm ettikleri sırada Pont yine iâde-i istiklâl ederek İkinci Mihridad [Mithridates] Vatani hükûmdarlığını ihrâz eylemiştir. Mihridad-ı Saniden Mihridad ı Sadis'e kadar Pont kıtası muhafaza-i istiklâl etmiş ise de Mihridad-ı Sâdis zamanında Ermeni Kralı Arşak [Arsakes] hücum ve galebe ederek kıta-yı mezkûreyi taht-ı himâyetine almış ve halefi bulunan Ardaşis kerimesini Mihridad -ı Sabi'a vererek Pont kıtasından maada biraz memâlik daha bahş ve izâfe eylemiştir. Ardaşis'in oğlu Dikran [Tigranes] dahi fevka'l-had riâyet ederek Romalılar aleyhine birlikte hareket ve müddet-i medide maârik ve hurûbda beraberce bulunarak düşmanları üzerine istihsâl-i galebe eylediler. Mihridad -ı merkûm pederinin vefatında 12 yaşında yetim kalarak altı seneden mütecâviz nail-i irs-i hükûmet olamayıp şurada burada avâre dolaştıktan sonra ber-vech-i meşrûh Ermenilerin sıhriyet ve himâyeti vasıtasıyla istihsâl-ı hak-ı saltanat itmişdir. Mihridad-ı merkûm ondan sonra Sitya'nın (İskitya?) bir kısmını ve Simri [Kimri] Bosforini [Kimmer Bosporosu] (Kırım) ve Kapadokya ile civarını zabt ve istila etti. Romalılar Kapadokyalıların imdadına gelerek Mihridad'ı [643] cihet-i mezkûreden kifâyede icbâr eylediler (721). Mihridad dahi yalnız başına mukâvemet edemeyeceğini anlayarak Romalıların kavline mutava'at ve fevkalhad bir gayz ve husûmet ile geriye mu'âvedet eyledi. Ve birtakım kavmi dahil ittifakı ettiği gibi Ermenistan Kralı Dikran [Tigranes] ile de birleşerek sessizce bir ordu-yı cesîm tehyie ve zaptını arzu ettiği eyâlâta sevk ve dühûl etti. Ve bir sür'at-i nâgêhâni ile Kapadokya'yı ve hemen Asya-yı Suğrâ'nın kısm-ı a'zamını fethederek Romalılara i'lân-i harb manâsını işrâb etmek üzere ve hele evlâda vasıl olduğu şehir ve kasabâtta bulduğu Romalıları zebh ve katletti (710). Bu hadisede Romalılarından yüz bin kişi telef olduğu mervîdir. Mihridad'ın müttefiki ve vekili bulunan Arhalavus? [Arkhelaus] o sırada Yunanistan'a geçerek Romalılar yedinden Yunanlıları tahlîs edici sıfatıyla görünmekle bütün Yunanistan hul'-i tâ'at ve Roma Cenaralleri Arhalavus mukâbelesinde kâmil münhezim oldular. Ve nihâyet Roma'dan Silla [Sulla] nâm ceneral gönderilerek merkûm Arhalavus askerine galebe ile be-tekrâr Atina'yı zabt etti (709). Ve ferdası sene (bir sonraki sene) Sineşerüne? (Kapranu)'da Mihridad'ın cenerallerinden Taksila [Taxilus] ve Orşomen [Orhomenos] (Seripo)'da [Serigo] Arhalavus'a sûret-i mükemmelede galebe

çalarak ba'dehû Asya-yı Suğrâ'ya geçip Mihridad üzerine hücum ve asakirinden 200.000 kişi itlâf eyledi. Ve Mihridad'ın donanması dahi hem münhezim ve hem de fırtına ile perişan olarak tebaasında da hoşnutsuzluk [644] emareleri görmekle taleb-i sulha mecbur oldu (707). Ve mevcut donanmayı Romalılara teslim ederek fethettiği memâliki dahi red ve iâde eyledi. Ve atı'l-hulûl iki sene zarfında Kolşid [Kolkhis] (Abaza) ve Bosfor [Bosporos] (Kırım) ile civarında tuğyân eden kabail aleyhine harp açtı. Maa-mafih Kapadokya'dan hayli vakit muhafızlarını çekmediği cihetle Silla'nın [Sulla] kaymakam bulunan Murena hücum ederek ehemmiyetsiz bir iki muharebe kaybetti (704). Yedi sene sonra yani Hicret'ten 697 sene mukaddem Bitini [Bithynia] Kraliyeti'ni hasr ve zabt ve yeniden taarruza kıyâm ile Kutta'nın [Cotta] ordusunu Halisdoin [Khalkedon] (Kadıköyü)'de tefrîk ve taksîm ve Sızıkı [Kizikos], (Miside [Mysia] ve Arteka kurbunda bir harabedir) muhasara hâline vaz' eyledi. Lakin Lukillus [Lucullus] dahi Mihridad'ın (Mithridates) ordusunu olduğu yerde muhasara ve terk-i mevki'a icbâr etti. Ve donanmasının bir kısmı da Tenedos (Bozcaada) ve Limnos (Limni) yakınlarında harap ve perişan oldu. Bunun üzerine Mihridad geriye çekilerek Lukillus dahi takibe devam ve birkaç inhizamdan sonra galebe-i kâmile istihsâl etti (691). Ve Mihridad [Mithridates] Ermenistan kralı Dikran [Tigranes] nezdine giderek onun muâvenetiyle bir ordu-yı cesim tehiyye ve teşkil etti ise de iki defa vuku' bulan müsâdemede yine mağlûb olmuş ve artık çaresiz kalmış idi. O sırada Lukillus [Lucullus] Roma'ya çağırılmış bulunmakla onun gaybubetinden bi'l-istifâde be-tekrâr hıttâ-i hükümetini zabta muvaffak oldu (689). Lakin iki sene sonra Fırat kurbunda bir muharebe-i leylide Ceneral [645] Pombe [Pompeius] suret-i mükemmelede galebe ile Mihridad'ın ordusunu perişan ve onun üzerine Mihridad firara mecbur olarak Bosfor'da hükümrân olan oğlu Maşara'nın [Machares/Mahare] nezdine gidip o tarik ile sevk-i asker ederek İtalya'ya arkadan duhûlü emel etti. Halbûki askeri böyle bir sefer-i medideden ürkerek ve Romalılar tarafından dahi tahrik olunarak ihtilâl ve diğer oğlu Farnak'ı [II. Pharnakes] kendilerine kral intihâb eylediler. Ve onun üzerine ye's ve fütûr getirerek kendi kendini temsil etti ise de zehir kifâyet etmediğinden müstahfızı bulunan Gavlılı [Galyalı] karakol neferine kendisini katlettirdi (686). Merkûm Farnak [Pharnakes] pederinin cenazesini mumyalattırarak Pombe'ye [Pompeius] götürdüğü ve Pombe'nin dahi mükemmel bir cenâze alayı tertip ettiği mervidir. Mihridad-ı merkûm 22 lisana aşına ve fevka'l-me'mûl cesâret ve şecâ'at ashâbından olduğu ve kendisine Büyük Mihridad (Büyük Mithridates) denildiği mestûr-ı sahâyif-i tevârâhtir. Farnak [Pharnakes] pederine bu vecihle ihânetden sonra bir müddet Bosfor [Bosporos Krallığı] Kraliyeti'nde bulunup muahharan Sezar ile Pombe'nin (Pompeius) ikâ' ettikleri ihtilâl-i dahilide tecrübe-i tâlî'a kıyâm ve pederinin kadimen mutasarrıf olduğu hükümetgâhını nez'a ikdâm etti ise de Sezar üzerine yürüyerek feth eylediği memâliki istirdâd eyledi (669). ve Zila'da (Zela) [Zile] Farnak'ı üç gün içinde münhezim ve perişan ettiği gibi Farnak da Sinop'ta vire ile teslim ve Bosfor'a²⁵ [646] avdetle biraz sonra fevt oldu. Ve Farnak vakı'asından sonra Pont'un [Pontus] bir kısmı (şimâl-i şarkî ciheti) İmparator Antuvan'ın ve mu'ahharan Augustus'un hüsn-i rızalarıyla bir sıfat-ı istiklâliyet kazanarak bir küçük kraliyet teşekkül ve Polemon isminde iki prens orada icrâ-yı hükümet eyledi. Birinci Polemon Bitinideki [Bithynia] Laodis [Laodik] (Eskihisar)'de [Lykos'un kıyısındaki Laodekia] Zenon nâm kimsenin oğlu olup Partlar ile Oktav [Oktavianus] aleyhine açılan muharebelerde yararlık gösterdiği için Kayser Antuan [Antonius] Pont Kraliyetine [Pontus Krallığı] iclâs eyledi ve muahharan Antuvan'a galebe çalan Oktav [Oktavianus] ile de uzlaşarak fevt oluncaya kadar hudud-ı kraliyetini muhafaza etti. Ve Hicret'ten 633 sene mukaddem fevt oldu. Bunun saha-i hükûmeti Termud (Terme suyu)'dan Kolşid [Kolkhis] (Abaza)'e kadar mümted olub arz-ı mezkûre Pont Polemon'un tesmiye olunur idi. Merkûm Hicret'ten 636 sene mukaddem Bosfor'u dahi zamime-i mülk etmiştir. Bazı asâr-ı cedideden vaki olan istinbâta göre Hicret'ten 621 sene mukaddemine kadar Birinci Polemon'un hükûmeti anlaşılıyor. Vefatından sonra oğlu İkinci Polemon halef oldu ise de validesi Pitodori [Pythodorida] vasiye-i hükümet bulunur idi. Ve Hicret'ten 586 [647] sene mukaddem hükümetini rızasıyla İmparator Neron'a terk eyledi. Ve bununla da Pont Kraliyeti mahv ve munkarız oldu.

²⁵ Hicretten 11 asır mukaddem teşekkül etmiş bir kraliyet olup Bosfor Simuin? [Kimri?] [646] (Yenikale Boğazı)un Asya ve Avrupa cihetlerindeki memâliki muhît ve câmi 'idi. Makarr-ı idaresi Yenikale (*Pantikapeum*) (Kerc) şehri olup Tanay [*Tanaïs*] (Azak) ve Fanagori [*Fanagoria*] (Taman kurbunda harabedir) ve Teodos [*Theodosia*] (Kefe) şehirleri bilâd-ı meşhuresindedir. Vilâyet-i mezkûreyi Mihridad fethedip muahharan Romalılar müntakil ve Hicret'ten 3 asır mukaddem dahi Gotların zir-i hükmüne dahil oldu.

2. Kapadokya

Kapadokya Sivas ve Karaman cihetleri olup cenûben Silisya [Kilikya] ve şimâlen Pont ve şarken Ermenistan'ı tefrik iden Fırat ile mahdut olup Mişâkid [Mazaka] yahut Sezara (Kaysariye) makarr-ı idaresi idi. Ve İskender-i Yunâniden mukaddem Pont [Pontus] dahi Kapadokya'nın bir kısmı addolunur idi.

Kapadokya mukaddemleri birtakım nîm müstakil prensler idaresinde ve bir müddet Ermenilerin zir-i hükmünde bulunup sonraları Fars memalikinden ma'dûd ve mu'ahharan İskender-i Yunani'nin idaresine müntakil oldu. Ondan sonra Antigon'un [Antigonos] hükümeti zamanında ümerâ-yı İskender'den Avmenik?/Avmen'in [Eumenes] yed-i hükûmetine geçip nihâyet Hicret'ten 934 sene mukaddem îâde-i istiklâliyet etti. Ve Hicret'ten 992 sene mukaddemine gelinceye kadar Kapadokya'da hükümdarlık eden kesân üzerine ma'lûmât-ı tarihiye nâkıs ise de tarih-i mezkûru müte'âkip olan asırda 972 sene mukaddeminden 714 sene mukaddemine gelinceye kadar Arıyosat [Ariarathes] isminde on nefer ve 714 sene-i mukaddeminden 656 sene-i mukaddemine gelinceye kadar Ariyobarzan (Ariobarzanes) isminde üç nefer kimsenin hükümet istediği menkûş-ı sahayif-i tevârihidir. Yedinci Ariyarat [Ariarathes] Büyük Mihridad'ın [Mithridates] mağlûbu olduktan sonra memâliki [648] Mihridad'ın [Mithridates] yed-i istilâsına geçip onun dahi fevtinden sonra Kapadokya Romalılar idare ve himâyesine intikâl eyledi. Lâkin yine bir hayli müddet Roma himâyesinde bir kırâliyet ad ve irtibar olunu Hicret'ten 605 sene mukaddem Kayser Antuvan (?) tarafından kral nasb olunan ve muahharan Kayser Augustus [Augustus] tarafından dahi tasdik olunan Arhalavu(o)s'un? [Archelaus] Kayser Tiber [Tiberius] vasıtasıyla hal'i ve esareten Roma'da fevtinden sonra artık Kapadokya bütün bütün Roma eyaleti hükmüne tenzil kılındı. Ve ondan sonra üç eyâlete ifrâz olunarak şimâl-i garbi cihetinde Sebasit [Sebaste] (Sivas) havalisi birinci ve cenub-i garbi cihetinde Mişaki(e)d? [Mişhak /Mazaka] (Kaysariye) havalisi ikinci ve cenûb-i şarki cihetindeki Ermenistan kıtası üçüncü kısım add ve itibar olundu. Ve şimâl-i şarkî ciheti dahi Ermenistan'dan ma'dûd oldu. Ve bu taksimât ile de Kapadokya'nın devr-i istiklâli hitâm buldu.

3. Silisya [Kilikya] ve Özrevan [Osroene]

Silisya [Kilikya] Asya-yı Suğrâ'nın cenûb-i şarkisinde cenûben Bahr-i Sefid ve şimâlen Kapadokya ve garben Pamfilya [Pamphylia] ve Pisidi [Pisidia] ve şarken Suriye ile mahdut ve şimdi Karaman namıyla ma'rûf bir kıt'a-i arâzi olup taraf-ı dahilisi Suriye ahaliyle meskûn ve cihet-i sahilisi dahi Yunanlı şehirleriyle muhât idi. Silisya'nın [Kilikya] evâil-i tarihi meçhul ve nâ-mazbût olup sonraları [649] Farşlıların (Perslerin) zir-i idâresine geçtiği ve Dar(r)'a'nın [Darius] hezimetini üzerine İskender-i Yunani'nin taht-ı idâresine intikâl eylediği ma'lûmdur. Ondan sonra Selevkilerin [Selevkosların] ve Selevkilerden sonra Mısır'da hükümrân olan Lajid [Laged] hânedânının yani Betalisa?'nın [Ptolemaios'un] yed-i istilâsına geçip Hicret'ten 730 sene mukaddemlerine doğru Akdeniz korsanlarının melce ve kemini? hükmüne girdi. Ve Roma generallerinden Pombe [Pompeius] nihâyet onları imhâ ederek Hicret'ten 687 sene mukaddem bütün bütün Roma eyaleti hükmüne tenezzül etti. Silisya'nın [Kilikya'nın] makarr-ı idâresi Tars [Tarsus] şehri olup Sülüs/Süls/? [Soli] (Mezadlı karyesi) [Mezitli] ve Mal (Mallu) [Mallus] ve İssus (Payas) ve Anazarba (Anavarza) yahud Kayseriye [Caesarea] (Adana) ve Silifke şehirleri dahi bilâd-ı meşhûresindedir.

Özrevan [Osroene]

Özrevan denilen kıta şimâlen Tarsus Dağları ve cenûben ve şarken Nehr-i Habur ve garben Fırat Nehri ile mahdut bir vilâyet olup Roma İmparatoru Trajan tarafından feth ve zabt olundu. Ve Karakalla'dan [Caracalla] Herakliyos'a [Herakleios] varıncaya kadar Romalılara irtibâtı pek nadiren münkatı olup muahharan Hicret'ten iki asır mukaddem şark imparatorluğu idaresine geçerek şark nahiyesi idâdında bulundu. Bunların kraliyet-i kadimleri avanında Abgar unvanıyla pek çok hükümdarları gelip Edes [Edessa] (Urfa) pâyitaht-ı [680] saltanatları idi. Ve Hicret'ten sekiz asır mukaddeminden beden ile üç asır mukaddemine kadar Abgar ahlaflarının hükümetleri devam eyledi

4. Pamfilya [Pamphylia] ve Pisidi [Pisidia] ve Süleym [Solym?] ve Likaonya

Pamfilya [Pamphylia] ve Pisidi [Pisidia] Asya-yı Suğrâ'nın cenûb-i şarkisinde olup şimdiki İç İl Sancağı'ndan ibâretidir. Rivâyete göre Pisidi [Pisidia] ahali Yunanlıların sevâhilinden veyahut başka bir mahalden tardeddiği birtakım muhâcir ahali-i vahşiye olup Romalıların Asya-yı Suğrâ'yı tarih-i istilâsına kadar işbu iki sancak her ne kadar Farşlılar ve Yunanlılar ve Selevkiler [Selevkosların] zir-i hükmüne geçtilerse de bir dereceye kadar idâre-i müstakile üzere bulunurlar idi. Ondan sonra adeta Romalıların eyâletlerinden ma'dûd oldular. Pamfilya'nın [Pamphylia] bilâd-ı meşhûresi Attala [Attaleia] (Antalya) ve

Ulbi? [Olbia] (Satala?) [Satalia] ve Sid [Side] (eski Antalya) ve Pisidi'nin Silga? [Selge?] (şimdi mahalli nâmalûmdur) ve Pisidi Antiyohas? [Antiocheia] (Akşehir) [günümüzde Pisidia Antiochea Yalvaç olarak kabul edilmektedir] şehirleridir. Süleym [Solymeis?] dahi Lisyâ'nın [Likya] taraf-ı şarkisinde meskûn ve bu nâm ile ma'rûf bir millete mensûp kıta-i sagire olup müddet-i medide muhafaza-i istiklâliyetten sonra elviye-i mütecâvire-i mezkûre ile birlikte Romalılar taht-ı tabî'iyetine geçmiş ve Likaonya (Konya) dahi Süleymler ile birlikte yine Romalıların idâresi altına girmiştir. Elviye-i erba'a-i mezkûrenin Romalılardan mukaddem imrar ettikleri eyyâm ve istiklâllerinden bahs-i ma'lûmât-ı [651] tarihiyyeye zikr bulunamayıp Asya-yı Suğrâ'nın bilâd-ı saire-i cenûbiyesi misillü Mısırlılar, Asurlular, Keldâniler, Farslılar, Yunanlılar, Selefikiler [Selvkosların] taht-ı idârelerinde bulunmuşlardır.

5. Misi [Mysia] ve Truva/Troa ve Bergama

Misi [Mysia] denilen kıta-i arâzi şimdiki Karesi Sancağı ve havalisinden ibâret olup maamafih hududu defaatle tagayyür ve tahavvül etmiştir. Lâkin suret-i mutlakada olarak cenûben Lidya ve şarken Bitini [Bithynia] ve şimâlen Propontid [Propontis] ve garben Adalar denizinden ibârettir denilebilir. Misi [Mysia] beş memleketi muhtevi olup (1) İoni [İonya] şehirleriyle memlû olan sevâhil (2) Truva/Troa (3) Abreten (4) Yunan muhaciri şehirleriyle muhat olan Misi Helsiponik [Mysia Hellespontos](5) Dolyun [Dolion] ve Sızık? [Kizikos] memleketleridir. Misi Helseponik'e [Hellespontos] Küçük Misi denildiği gibi sevâhilde olan Abreten ve Dolyun? [Dolion] memalike de Büyük Misi dahi ta'bir olunur. Misi [Mysia] ahali ismini Mislerden ahzetmiş olduğu rivâyet olunmakta Dardin [Dardanos] isminin bulunuşu dahi bu zanna tefvit vermektedir. Bu misilli bulunan ahaliyi sahilde vâki' Yunanlılar taht-ı hüküm ve kahirlarına aldığı gibi civârında bulunan ümerâ-yı vahşiye dahi istilâ eylediler. Ondan sonra Karazos [Kroisos] ve daha sonra Farşlılar taht-ı tabî'iyetine geçip bunlar zamanında bir sadr-ı ablak itibar olundu. Aoli denilen kıta'a Sızık [Kizikos] (Ataki? [Artake] kurbunda harâbe)den [652] Kayküs [Kaikos] (Bakırçayı) Nehrine kadar mümted Misi sevâhilinden ibâret olub İolilere [Aiollere] ait olarak başlıca 11 şehir ta'dâd olunur. Bunlardan maada Lesbos (Bozcaada) Ceziresi dahi Aoli muhacirlerine mensuptur. Köm yahud Sim [Kyme] (harabedir) şehrin en mu'tena bilâdından olub şair-i meşhur Omiros'a [Homeros] mensup olan Medn-i Seb'adan biridir. İolis? [Aiolis] kavmi Yunan sülâlesinin en büyük bir fırkası olup Teselya'nın cihet-i şimâlisinde mütemekkin idiler. Muahharan Peloponisosa [Peloponnesos] (Mora) dahil oldular. Ve nihâyet Hicret'ten 1811 sene mukaddeminden beda ile 1742 sene mukaddemine kadar tedricen Yunanistan'ı terk ile sevâhil-i mezkûreye hicret ve mezkûr şehirleri te'sis ile tavattun eylediler.

Truva'da Hellespon [Hellespontos] ile Adalar Denizi ve İda Dağı beyninde vaki' kıta-i sagirenin ismi olup makarr-ı saltanatı Truva/Troa (Pınarbaşı'nda harâbe) şehridir. Kal'a-i dahilisine Bergama denildiği gibi İlyon? Ve İlliyum? [İllion] ismiyle dahi yâd olunur. Truva'nın tarihi (Samotraki) Adası veyâhud Toskana [Etrüsk/Tyrrhen kastediliyor] Kralı Kortiyus'un [Korythus] oğlu Dardano(u)s'dan mukaddem bir sehâb-ı zulmet ile mestur olup merkurum Arkadi [Arkadia] krallarından birinin Şi(a)ris [Khryse] isminde bir kızını tezevvüç itmiş idi. Dardanos münaza'a-i taht-ı saltanat uğruna birâderi Jasyon'u? [İasus] katlederek terk-i diyara mecbur olmağla Asya-yı Suğrâ'ya geçerek orada Truva/Troa kralı Tosir'in? [Teukros] kızı Batı [Bateia/Arisba] tenkîh etti. Ve Tosir [Teukros] de kendi hükûmetgâhını [653] Dardanos'a teslim eyledi (2190). Dardanos Hicret'ten 2159 sene mukaddemine kadar hükûmet etdikten sonra vuku'-ı vefatıyla Kalmer ve idâresi Batı'dan [Bateia] vücuda gelen Ariştun [Erikthonius] nâm oğluna tevârüs etti ve 75 sene icrâ-yı hükûmrâniden sonra onun dahi vuku'-ı vefatıyla oğlu Taru [Tros] makamını haiz oldu ve Truva şehrinin bina ve te'sis ederek Yukarı Frigya'nın Kralı Tantal'dan [Tantalus] ma'adâ bilcümle mîle-i mütecâvireyi da'vet etti. Ve Taru'dan [Tros] sonra oğlu İlos canişini olup bunun zamanında Truva'da hükûmeti kesb-i cesâmet eyledi (2024). İlos'un? fevtinden sonra dahi oğlu Laomedon reis-i hükûmete geçip merkurum Truva'nın İlyon [İllion] isminde olan iç kalesini bina etti. Ve hücum itmekte bulunan Argonitleri red ve def ile onların en meşhur zabitlerinden olan Oile'yi [Oikles] katletti ise de mu'ahharan Herkül dahi onu helâk etti. Ve oğlu Podarsa [Podarkes] ile kızı Heziyon'u [Hesione] esir edip muahharan Podarsa akçe kuvvetiyle kendüyü kurtararak Truva tahtını istihâl ve tebdil-i nâm iderek Periyâm [Priamos] ismini dahi ahz eyledi (1933). Laomadon'un kızı Heziyon'u [Hesione] Herkül ahz ve esir ettiği sırada rü'esâ-yı Yunaniye'den Tilemon? [Telamon] isminde birine bahşetmiş idi. Periyâm [Priamos] birkaç kişi ihzâr ederek oğlu Paris'i Yunanistan'a i'zâm ile bir sania ile ahz-ı intikâmı tavsiye etti. Ve Paris dahi İsparta'ya [Sparta] giderek kralı Minelas'ın [Menelaus] yanına nüzul eyledi. Ve o aralık Minelas [Menelaus] Girid [Girit] seferine müteâzım olduğundan hasıl [654] ettiği hoşnudi üzerine Paris'i makamına terk ve tevkil etti. Esnâ-yı gaybubetinde zevcesi Eleni [Helena] Paris'e arz-ı muhabbet itmekle

Paris dahi onu birlikte alarak Truva'ya geçirdi. Ve pederi Periyam [Priamos] oğlunun bu hizmetinden münferihü'l-bâl olarak kerimesi Hezyonu [Hesione] gönderdikleri hâlde Eleni'yi iâde edeceğini beyân ve mübâdele eylemesini teklif eyledi ise de Yunanlılar reddederek hiddetlenip Eleni'yi harben ahz ve istirdada kıyam ettiler ve Truva muharebe-i meşhûresine bu vak'a ba's-i müstekil oldu. Ve Teselya kralı Aşil [Akilleus] ve Atoli [Aetolia] kralı Tide'nin [Tydeus] oğlu Diyos [Diomedes] ve Pilu(o)s [Pylos] kralı Nestor ve İtaki? kralı Olis [Ulis/Ulysses] (Odysseus) ve Herkül kumpanyasından Filikatit [Filiktotes/Philoktetes] ve Minos'un küçük oğlu İdonime [Idomeneus] (ve daha sair Yunan beyleri cümlesi birleşerek Minelas'ın (Menelaus) kardeşi ve Misi [Miken] kralı Agamemnon'un zir-i kumandasına dahil oldular.

Ve cem' ettikleri 1186 gemi ve 100.200 muhârib ile Be(i)oti'de [Boeotia] vaki' Olis [Aulis] Limanı'ndan hareket ve Adalar Denizi'ni geçerek rüzgârın sevkiyle bir hayli mesafe ilerledikten sonra avdet ve Truva'nın pişgâhına muvasalat eylediler (1902). Lakin şehir-i mezkûr Periyam'ın [Priamos] oğlu Hektor nâm kimesnenin şec'eati ve emr-i kumandada maharetiyle 10 sene müddet muhasaraya mukavemet etti. Bu esnada Aşil [Akilleus] Agamemnon ile bozuşarak kendi çadırına çekildi. Lakin muhibbi olan Batrokal? [Patroklos] nâm kimseyi Hektor'un katlettiğini görünce be-tekrâr silahlarını alarak Truva duvarları havalisinde o da muhibbinin katili Hektor'u helâk ve üç defa etrâf-ı şehri dolaştırmayı emretti. Paris birâderi Hektor'un ahz-ı sârine kıyâm iderek [655] Aşil'in katline fırsatçı oldu. Ve Aşil [Akilleus] ise Periyam'ın [Priamos] kızı ve Paris'in hemşiresi Polik(g)esine'ye [Polyksene] alâka ve muhabbet peyda itmiş idi. Binâen aleyh Paris Apollon heykelini giderek orada akd-i nikah ile karındaşını tezciv edeceğini Aşil'e [Akilleus] va'ad etti. Ve Aşil de itimâd ederek heykele vüsûlünde Paris ayağından bir ok ile cerh itmekle müteessiren fevt oldu. Ve muahharan Paris'i de Herkül'ün verdiği bir ok ile Filokitit? [Filiktotes/Philoktete] telef etti. Ve Hektor'un helâkından sonra Truvalıların sebâtı zail olarak nihayet Truva şehri müttefikin-i Yunaniyyenin yed-i istilâsına geçti. Ve Aşil'in oğlu Pirus [Pyrrhus] Periyam'ı [Priamos] Jüpiter'in mihtabı önünde ve kızı Polikisene'yi dahi tezevvücten imtina ettiğinden dolayı Aşil'in kabri üzerinde zebh eyledi. Ve Minelas [Menelaus] dahi zevcesi Eleni'yi [Helena] halas etti. Ve derûn-ı memleket ihrâk ve yağma olup bu hadise ile de Truva hükûmeti mahv ve munkarız oldu (1892). Truvalıların aleyhine cemâhir-i Yunaniye bu vecihle müttefikan hücum ettikleri gibi Truvalıların dahi Dardanlılar ve İda Dağ'ının eteğinde vâki Zelenler [Zealeialılar] ve Misililer [Mysialılar] ve Frigyalılar ve Karyalılar ve Lisyalılar [Likyalılar] ve Terasyalılar [Trakyalılar] ve Ermeniler müttefikleri olup onlar da lieclül-mu'âvene ictima' etmişler idi. Muharebe-i mümtede-i mezkûrede Yunanlılardan 890.000, Truvalılardan dahi 676.000 kişi telef olduğu mervîdir²⁶. Lakin bu muzafferiyet Yunanlılara [656] gayet meş'ûm olup Olis 10 sene deniz üzerinde dolaştıktan sonra vatani bulunan İtaki Ceziresine vüsûl buldu. Ve 20 sene mümted olan zaman-ı gaybûbetinde zevcesi Penelope birtakım uşâk mülâzemet ve müsâhabet kesbetmiş ve Olis'in zi-kıymet eşyasını da yağma etmişler idi. Onun üzerine Penelop [Penelope] artık Olis'in [Odysseus] virudundan kat'-ı ümid ederek her kim Olis'in [Odysseus] okunun kirişini çekebilirse onu zevciyete kabul ederim demesiyle taleb-i izdivaç olanlar toplanarak beyhude yere uğraştılar ve en sonra Olis [Odysseus] kemanı alarak zevcesine talip olan rukabâsına tevcih ile onları telef ve kadîm hizmetkârı bulunan Ome [Eumaeus] ile diğer bir hizmetkârı oğlu Telemek [Telemakhos] dahi birleşerek yardım etmekle zümre-i rukebâ dağılıp perişân ve şuriş dahi mundefi oldu. Ve Olis'in hayatı anlaşılacak be-tekrar saltanata geçti. Lâkin bir hatif-i gayb "Kendi oğlunun seni katledecektir" dimekle havfen Telemek [Telemakus] nefiy ve teb'id eyledi. Halbûki bir rivâyete göre Kolşid [Kolkhis] (Abaza) ve rivâyet-i ahireye göre İtalya civarında bir adada bir sene müddet müsehhâr ve hem ülfeti olduğu Sirse [Kirke] namında bir sahireden Telegon [Telegonus] isminde bir oğlu daha tevellüd itmiş idi. Merkûm mürûr-ı sin ve sâl ile büyüyerek pederiniecessüs için İtaki ceziresine çıktı. Ve Antiaş nefis için haydutluğa kıyâm etti. Ada halkı bu ecnebi garetçeri ta'kibe ibtida ve Olis'in kasrı önünde muharebeye kıyâm ettiler. Olis [Odysseus] ise bu gürültü nedir diye bakınır iken Telegon'un [Telegonus] attığı bir ok isâbet etmekle müteessiren fevt oldu. [657] Olis'in Odysseus fevtinden sonra Telegon [Telegonus] Penelop'u tezevvüç ederek ondan İtalu(o)s [Italus] ve Telemek [Telemakhos] dahi Sirse'yi [Kirke'yi] izdivaç eyleyerek ondan da Roma yahud Romos [Rhomos] vücuda geldi.

²⁶ İş bu Truva şehrinin vücudu ve muharebesinin vuku'u delâlet-i asâr-ı atika ile reh-in-i sübut ise de bu vecihle i'zâmü cümle hayâlât ve hurâfât-ı Yunaniyeden olduğu ihtâr kılındı.

Agamemnon'u dahi vatanına avdetinden sonra vekil bıraktığı Ajist [Aigisthos] ile hîn-ı gaybubetinde Ajist'e [Aigisthos] ta'alluk peydâ eden zevcesi Kalitmenester [Klytemnestra] katletti ve muahharan oğlu Orset [Orestes] ahz-ı sâr eyledi. Orset marû'z-zikr iki şerik töhmeti katilden sonra Delfi ma'bedinde Aşil'in oğlu Piruzi [Pyrrhus] dahi katledip muahharan kendisini bir yılan sokarak helâk oldu.

Oile'nin [Oileus] oğlu Azakis [Ajax], denizde boğuldu.

Telemo'nun [Telamon] oğlu Ajakis [Ajax/Aias] Aşil'in [Akhilleus] silahlarını Meclis-i Olis'e [Odysseus] itâya hükmettiklerinden müteessir olarak kendi kılıcı ile kendisini telef etti. Ve muhalifleri olan Truvalılar dahi aynı birtakım mesaibe dâcâr oldular.

Bergama

Bergama Misi [Mysia] ile Lidya'nın birkaç nahiyesinden mürekkep bir kıta olup Hicret'ten 905 sene mukaddem Fileter nâm kimse vasıtasıyla bir heyet-i hükûmet halini kespitti. Ondan sonra Frigya-yı Sagır (Helsipon Frigyası [Hellespontos Phrygia'sı]) ve Frigya-yı Kebir dahi Bergama hükûmetine inzimâm ederek cenûben Toros Dağlarına kadar hatt-ı hükûmeti imtidâd eyledi. Müesses-i hükûmet olan merhum Fileter [Philetairos] bir Paflagonyalı olup ümerâ-yı İskender'den Lizimak'ın [Lysimakhos] [658] emriyle Bergama Valiliğine tayin kılındı. Ve kral unvanını almayarak 20 sene icrâ-yı hükûmet eyledi. Ve ondan sonra hükûmetini Birinci Omen'e [Eumenes] terk etti (555). Merkûm Selefkiyan [Seleukos] aleyhine açtığı muhârebatta bazı fütuhata nail olduğu gibi mülkünde intişâr-ı fûnûn ve maârife de ziyâde-i râğbet gösterdi. Lakin mu'âmelâtında itidâl olmadığı cihetle ahâlisi nazarında medhûl ve muhakkar ve nihâyet kesret-i iş ve işret tesiriyle fevt oldu. Ondan sonra Birinci Attal Bergama Kraliyetini ihrâz eyledi (863). Ve eyâdi-i Silifkiyândan [Seleukoslardan] bir hayli memalik zabt ederek hudûd-ı mülkünü tevsi' ve Makedonya Kralı Filib'in [Philip] Romalılarla muharabesinde Roma tarafını iltizâm etti. Ve târih-i mezkûrdan itibâren Romalılarla müttefik bulunup mülkünde neşr-i 'ulûm ve fûnûna bez-i himmet ve Bergama'nın 200.000 cilt kitabı hâvi olan meşhur kütüphanesini te'sis ve ibda' eyledi. Ve vefatından sonra oğlu İkinci Evmen [Eumenes] câlis-i taht-ı hükûmrani oldu (815). Merkûm dahi Romalılar ile ittifak ederek Makedonya kralı Perse [Perseus] ve Bitini Kralı Prusyasya [Prusias] aleyhine açılan muhârebatta devam etti ve bu da muhibb-i 'ulûm ve fûnûn olduğu cihetle kütüphanenin mikdâr-ı ketebenin tezyidine say eyledi. Ve ondan sonra birâderi İkinci Attal Filadelfi [Attalus Philadelphus] sadr-ı hükûmete geçti (779). Ve mülküne taarruz üzere bulunan Bitini Kralı Prusyasya [Prusias] red ve def eyledi. Ve Ariyaratı [Ariarathes] Kapadokya kraliyetine ik'âd ve Attali [Attalia] (Antalya) ve Filadelfi [Philadelphia] (Alaşehir) gibi birtakım şehirler te'sis etti [659]. Ve muahharan zevk ve safaya inhimâk ederek umûr-ı hükûmeti muhibbânından Filopomen'e terk ettiğinden dolayı yeğeni Üçüncü Attal Filometr [Attalus Philometor] tesmim ve makamına tasaddur eyledi (759). Merkûm reis-i hükûmete geçince Bergama'ya ta'arruz üzere bulunan Bitini Kralı Nikomedî'yi [Nikomedes] tard ve def eyledi. Ve ziraate pek çok râğbet gösterip ammisi hakkında ictisâr ettiği ihânete de nedâmet ve pişimâni gösterdi. Ve beş sene icrâ-yı hükûmetinden sonra bilâ-veled fevt oldu. Mülkünün Romalılara terkini vasiyet eylediği mervidir. Kendisinin servet ve gnâ ile pek şöhreti olup zenginliği darb-ı mesel hükûme girmiş idi. Merhumun vefatından sonra Romalılar vasiyet-i hükûmet iddiasıyla Bergama'ya duhul azminde bulunmadılarsa da İkinci Omen'in [Eumenes] nikâhsız bulunan veledi Aristonis [Aristonikos] hakk-ı saltanat iddiasıyla kıyam ve üç sene harp ve niza' imtidâdından sonra mağlûb olarak Konsül Pirpana [Perperna] vasıtasıyla ahz ve girift birle ihnâk eyledi (751). Ve bu tarihten itibaren Bergama Kraliyeti mahv ve munkarız olarak Roma eyâleti adadına dahil ve Bergama'nın istilâsından sonra Karya ve Lidya ve Pamfili ve Pisidi kıtaları dahi müte'âkıben Roma memalike munzam ve lâ-hik oldu.

6. Lidya

Lidya (Aydm ve Saruhan) Misi [Mysia] ile Karya beyninde ve cihet-i garbi-i Asya-yı Suğrâ'da bir kaza-i vesî'a olub kadimen Maoni [660] tesmiye kılınır idi. Bunlar her ne kadar Arya sülalesinden olsalar da Araplar ve Asurîler gibi ebnâ-yı Sâm'ın taht-ı nüfuzu kudretine uğradıkları sırada ihtilâl-ı nesliden dolayı bir miktâr lehçe ve simâları tagayyür etmiştir. Ve Lidyalıların Karyalılardan teşaub itmiş oldukları mervidir. Mısırlıların on sekizinci sülalesinin eyyâm-i evâhir-i saltanatında Frigyalılar dahilen ayrıldıkları sırada Maoniler, Tirseniler [Tyrrhenler], Truvalılar, Lisyalıların [Lykialıların] dahi tefrik ve temeyyüz eylediklerini âsâr-ı tarihiye-i Mısriye irâe ve isbât ediyor. Hicret'ten 2201 sene mukaddem Zeus'un oğlu Maon [Manes] nâm kimse muahharan Lidya tesmiye kılınan kıta-i arâzide teşkil-i hükûmet iderek Kotis isminde bir veledi zuhura gelmiş merhum Kotis kendisinden hasıl olan Asya nâm ferzend ile kıt'a-i fesîhe-i cihânı tevsi' edip Asya dahi Lidya'da hükûmrân olan Birinci Atis [Atys] sülâlesinin müessisi ve validi

olmuştur. Atis'in dahi iki oğlu olarak biri Tirsenu(o)s [Tyrrhenus] ve diğeri Lidu(o)s [Lydus] isminde imiş. O sırada Lidya arazisinde bir kaht zuhur etmekle Atis ahalisini iki şubeye ifrâz ederek bir kısmını oğlu Tirsenu's'a [Tyrrhenus] tefrikan teb'id ve kısm-ı diğeri Lidus [Lydus] ile birlikte ibkâ eylemiş ve hicrete icbâr edilen kısım İzmir'e inerek orada gemiler inşasıyla râkiben birçok milel-i muhtelif memalikinden mürûr ve İtalya'da vâki Omiri? [Umbria] Eyaletine duhûl ederek orada Tirse'nin [Tyrrhenus] ismiyle muanven olmuşlardır. (Herodot'un iddiasına göre bu hicret bir defa ve istikamet-i vâhîde üzerinde olmayıp iki [661] asır kadar yani Birinci Setinik [Psamtik] zamanından üçüncü Ramses'in hengâm-ı hükûmetine kadar imtidâd ve muhacirin-i memalik-i muhtelifeye intişâr itmiş ve İmroz (İmroz) ve Limnos (Limni) ve Samotras (Samotraki) Adaları ve Şalisi [Chalkis'i] (Eğriboz), Şebi Ceziresi (Yarımada) ve Propontis (Marmara) adasıyla sevâhili ve Siter? [Serigo] Ceziresi ve Lakonya'nın cihet-i cenubisine dağıldıkları gibi birtakımı da Afrika'ya geçerek Libyalılar ile bilittifak Birinci Seti'nin evâhîr-i hükûmetinde Mısır'a hücum etmişlerdir. Atis'in fevtinden sonra oğlu Lidus makamını ihrâz ederek memalik-i mevruresi kendi nâmına tespitle Lidya tesmiye kılınmış bunlardan Timulus yahut Tantal [Tantalus] kesb-i iştihar edip kendisine halef olan zevcesi Onifal/Onfal? [Omphale] Herkül'ü bir rivâyete göre tav'a/tua ve rivâyet-i ahireye göre nakden ahz ve esir ettiği ve izdivaç ederek ondan Mermenâd sülâlesinin cediti bulunan Aje Silaves'in [Agelaus] vücuda geldiği hurâfât-ı Yunâniye'de mezkûrdur. Hicret'ten 1914 sene mukaddem Atis sülâlesi inkırâz bularak ve Herkül neslinden Argon [Agron] nâm kimse re's-i hükûmete geçerek merkurmdan itibaren Herâkid sülâlesi ibtidâ ve 505 sene kadar hükûmetleri devâm ederek ahir sülâle-i hükümdârânı bulunan Kandol'un [Kandaules] zamanında Jije'nin tahrikiyle zevcesi Misya [Nyssia] tarafından hul' olunmuşdur. Hicret'ten 1330 sene mukaddem merkûm Jije [Gyges] ile Mermenad sülâlesi hükûmete ibtida etmiş ve Jije [Gyges] cülusundan sonra İzmir ve Milas ve Kolmon [Colophon?] (Ayasluğ civârında [662] harabe) cihetlerine sefer ederek 1292 sene mukaddemine kadar onların fetih ve zabtıyla meşgul olmuş ve yalnız Kolofon'un [Kolophon] iç kalesini zabt edememiştir. Tarih-i mezkûrdan sonra vuku'-ı vefatıyla oğlu Ardis [Ardys] serir-i hükûmete geçti. Bunun asrında Asya-yı Suğra'yı Türkler istila ettiği gibi Simri (Kimri)ler [Kimmerler] dahi Lidyalıların makarr-ı hükûmetleri olan Sard şehrini zabt ettiler. Halefi bulunan Sadyat [Sadyattes] Hicret'ten 1243 sene mukaddem makam-ı hükümraniye geçerek mülkünü yed-i ecanibden tahlis eyledi. Ve bunun oğlu Aliat (Alyattes) 1243 sene mukaddem vâris-i saltanat olarak Milaslılar aleyhine açılmış olan muharebeye devam ile hitamına muvaffak olduğu gibi Mâd [Med] padişahı Siyasar? [Kyaksares] ile Lidya'ya ilticâ eden Türkleri himâyeye uğruna beş sene imtidâd eden harb-i meşhûre ibtida etmiş. Ve meydân-ı ma'rekede iken kesûf-ı külli vukû'u iki millet beyninde dahi ma'budlarımız tasarladı itikadını hâsıl ederek harbe fasıl ve hitâm verilmişdir. Ve Alia'tın [Alyattes] kızı Arini [Aryenis] Si(e)yasi(e)r'in [Kyaksares] oğlu Asti(e)yaja [Keykavus] [Astyages] nikâh olunarak akd-i sulh olundu. Ve Alia'nın [Alyattes] vefatından sonra Karazus? [Kroisos] halef-i saltanatı oldu. Merkurmdan Efes (Ayasluğ) (Ayasuluk) şehrini feth ve teshir ve Asya-yı Suğra'nın Lisyâ [Likya] ve Silisyâ [Kilikya] kıtalarından maada kaffe-i cihâtını Halis [Halys] (Kızılırmak)'den Adalar Denizi'ne kadar istila ile bir hükûmet-i vasî'a teşkil etti. Ve asrının en servetli hükümdârânı sırasına geçerek erbâb-ı ilm ve ma'ârifî nezdine [663] celb eyledi ki bunların içinde Ezop ve Solon dahi bulunur idi. Hükema-yı Yunaniyeden merkurmdan Solon seyahat-i Mısıriyeden avdetinde Lidya'ya virûd eylemiş idi. Sard şehrine vusulünde Karazus'un [Kroisos] emriyle merkurmdan saraya celb olunup hazain-i mevcûde kendisine irâ'e kılınarak dünyada en bahtiyar kimi gördün deyû su'âl olundu. Solon cevaben, ""En bahtiyar Atina Kralı Tellos'dur? Çünkü vatanının saadet halini gördü ve ni'me'l-halef yetişdirip onların da zürriyetini nazar-ı fahr ve memnuniyetinden geçirdi. Ve en nihâyet vatanı uğruna açmış olduğu muharebede terk-i câme-i hayat ederek cenâze masrafı millet tarafından tesviye olunup vefat ettiği mahalle defnolundu." demesi üzerine Karasoz infiâl ederek benim saâdet ve bahtiyarlığımın derecesini takdir ve temyize idrâki gayr-ı muktedir deyi dahil-i mülkünden ib'âd eyledi. Aradan birkaç sene mürurunda Fars padişahı Keyhüsrev (Kyros) ile vuku bulan muharebesinde asâkir-i Fars Sard (Sardes) şehri duvârlarına kadar gelmiş idi (1169). Nihâyet şehri mezkûr zabt ve Karazos [Kroisos] esir edilip Keyhüsrev'in [Kyros'un] emriyle hayâ-i ateşte ihrâk olunmasına kıyam eyledi. Ve bir yığın yağlı hatabın üzerine Karazos [Kroisos] ik'âd olunarak helâkına muntazır iken Solon'un kelâm-ı hikmet-âmizi hatırına gelerek (Solon) diye üç kere bağırması üzerine Keyhüsrev merak ederek istiknah-ı mesele etti. Karasuz [Kroisos] Solon ile mesbûk olan mâcerâyı nakl ve hikâye ederek isabet-i hakikatı arz eyledikde Keyhüsrev [664] inkilâbât-ı cihânı der-pîş tefekkürle insafa gelerek ateşi itfa ve kendisini silk-i nedemâya idhâl etti. Ve Keyhüsrev'den [efsanevi Keyani Sülâlesi'nden Keyhüsrev'den söz ediliyor] sonra halefi Lehrasebe de birçok müddet refâkat ederek Lehrâseb'in [Lohrsab] seferlerinde berâber bulundu. Ve bu

hadise ile Lidya hükümeti munkarız olarak Fars sadr-ı âblaklarından biri add ve i'tibar kılındı. Farslılardan sonra Lidyalılar İskender'in yed-i istilasına geçti (956). Ve İskender'in fevtinden sonra Antigo'nun (Antigonos) zîr-i hükmüne ve İpsu(o)s [İpsus] Muharebesi'nden sonra dahi Selevkiler [Selevkoslar] taht-ı idâresine intikâl eyledi (923). Ve Bergama Kralı Birinci Omen [Eumenes] Hicret'ten 872 sene mukaddemine doğru kendi hükümet-i sagiresine ilâve ve izâfe edip nihâyet Bergama krallarından üçüncü Attal (Attalus) Hicret'ten 864 sene mukaddem zîr-i hükmünde bulunan memalikin Romalılara intikâlini vasiyet ederek vefat itmekle tarih-i mezkur ile Lidya dahi Romalılar idâresine geçti ve Hicret'ten (751) sene mukaddeminden itibâren o civârı kendilerine ittihâz-ı mevki' ettiler. Lidya'nun cihet-i sâhiliyesi dahi İonya Cumhuriyeti yed-i idâresinde idi. Fosa (Foça), Simirin (İzmir), Kalazomen (Kalizmen) [Klazomenai], Aritir? (Arteri?) [Erithrai], Teos (Bodrum), Libedos [Lebedos] (Libedikli), Kolfun? [Kolophon] (harabedir), Efes (Ayasluğ), Priye? [Priene] (Adalar Denizi'ndeki Samsun), Mağnasi (Mağnisa) [Magnesia], Mile/Meyle? [Milas], Şiyo/Şiv? [Khios] (Sakız) Ceziresi, Samos (Sisam) Adası Lidya'nun mevâki-i meşhûresindedir.

[665] 7. Karya [Karia]

Karya şimdiki Mentеше Sancağından ibaret olup garben Adalar Denizi, cenûben Bahr-i Sefid, şimâlen Lidya ve şarken Lisyâ [Likya] ile mahduttur. Halikarnas (Denizli), Mile [Milas], Kanid (Kariyev/Kariyo) [Karyanda?], Kon/Kevn? (Koğuş) [Kaunos?] Alind [Alinda] (Muğla) başlıca şehirlerindedir. Ve Koz [Kos] (İstanköy) ve Rodos Adaları dahi Karya tevâbiatındandır. Fenikeliler ibtidâ-yı emirde orada muhâcir cemiyeti teşkil edip muahharan onlarla birlikte icrâ-yı seyr-i sefâin ettiler. Ve Fenikelilerden sonra Karya da İonin [İon] ve Doryin [Dor] gibi birtakım Yunan muhacirleri tavattun etti. Ve bir müddet Karya bu vecihle idare-i müstakile hâlinde kaldıktan sonra Keyhüsrev [Kyros] zuhur ederek zabt u teshîr ve yalnız sahilde bulunan birkaç şehir haylüce mukâvemet ettiler. Ondan sonra İskender-i Yunânî istilâ ve vefât-ı İskender akabinde Kasandıra [Kassander] intikâl edip ba'dehû Antigon'un [Antigonos] teşkil ettiği Asya ve Suriye Hükümetine ve badehu Lizimak'ın [Lysimakhos] ibdâ' eylediği Asya-yı dahili ve Trasya [Trakya] hükümetine ve bundan sonra Rodos Cumhuriyetine ve nihâyet Romalılara tabi oldular. Ve Filistin zamanında Şark imparatorluğu eyâleti idadına dahil oldu.

8. Bitini [Bithynia] ve Paflagonya ve Maryandini ve Galatya

Bitini (Hüdâvendigar) şimâlen Bahr-i Siyah ve cenûben Frigya ve garben Propontid [Propontis] (Marmara) ve şarken Paflagonya ile mahduttur [666] ve ahali-i kadime-i asliyesine Biberisi/Birisi/Biprisi [Bebrykler] denilip ondan sonra Bitini, Maryandini, Migadon/Migdon? [Mygdonialılar], Kokon [Kaukon] denilen halk tavattun etmişlerdir. Ve Bitini kıtası Biberisilerden [Bebrykler] sonra T(e,i)rasya'dan [Trakya'dan] hurûc iden Teras/Tras [Thrak] evlâd ve ahfâdi ile kesb-i imâr ettiği zan ve takrip olunur. Ve muahharan birtakım Yunan muhacirleri virûd etmiştr. Başlıca şehirleri Prus (Bursa) [Prousa], Nise (Nike?) [Nikaia] (İznik) Nikome [Nikomedea] (İzmid), Herakli [Heraklea] (Ereğli), Kludyopoli? [Claudiopolis] yahud Bitiniyum [Bithynium] (Bastan), Dasilyum [Daskylitis] (Diyaz-ı killo), Prusyas [Prousias] (Üsküblü), Libyas? [Libyssa] (Kökböze) Halsedivan? [Kalkedon] (Kadıköyü) şehirleridir. Bitini'nin ahval-i târihiye-i kadimesi pek de mâlûm olamayıp şu kadar ki İskender'den mukaddem kıta-i mezkûre Farslıların zîr-i idaresine geçmiş ve ondan sonra İskender-i Yunani dest-i cihangirânesine almıştır. İskender-i merkurum Bitini'ye hîn-i taarruzunda kıt'a-i mezkûre Farslılar himâyetinde bir küçük hükümet olup kralları Zipotas? [Zipoitēs] mecbur-ı ita'at ve tabiiyet-i Yunaniyeye dahil oldu (950). Vefatından sonra oğlu Birinci Nikomedi [Nikomedes] makâmını ihrâz eyledi (903). Merkurum cümle birâderlerini katlederek yalnız bir tanesini ibkâ etti. Ve zamanında pâdişahân-ı Selevkiyandan (Selevkoslardan) Birinci Antihâs/Antiyuhas [Antiokhos] mülküne ta'arruz itmekle Gollardan? [Galatlardan] istimdâd ve onlardan înesiyle muhacimîn-i (hücum edip saldıranlar) a'dâyı (düşmanlar) red ve def' eyledi. Ve mülkünden bir kısmının kendi muavinlerine terkine mecbur oldu ki kısm-ı mezkûr Galatya unvânıyla iştihâr etti (tanındı). Merkurum sanâyi ve fûnûna pek râğib olup İzmid şehri dahi [667] eser-i binasıdır. Ondan sonra Zila ve Zila'dan [Zela] sonra oğlu Birinci Prusyas câlis-i taht-i hükümrâni oldu (859). Merkûm Bergama Kralı Birinci Attal [Attalus] ile ve Bizans cumhûru ile pek çok nizâ' ve harp etti ve mülküne hücum eden Golları [Galatları] def' eyledi (822). Ve Ereğli muhâsarasında almış olduğu bir cerîhadan müteessiren fevt oldu. Ondan sonra oğlu İkinci Prusyas serîr-i hükümete geçti. Zamanında Kartacalı Anibal [Hannibal] kendisine ilticâ etmekle Bergamalılar aleyhine açtığı muhârebeyi onun kumandası te'siriyle kazandı. ve muahharan Anibal'ın [Hannibal] Romalılara teslimine razı olmağla Anibal [Hannibal] dahi kendisini teslim ve ihlâk etti (805). ve Hicret'ten 779 sene mukaddem cumhûr ile

akd-i ittifâk için Roma'ya geldi ise de tahkîr olundu. ve Roma'dan avdetinde be-tekrâr Bergamalılarla harp ederek kazandığı memâlik Romalıların icbârıyla yine i'âde kılındı (776). Ve nihâyet zuhâr eden ihtilâlde oğlu İkinci Nikomedi [Nikomedes] tarafından katledildi. Ve Merkûm Nikomedi peder-i maktûlü yerine geçerek tevsî-i dâire-i hükûmete kalkıştı ise de Romalıların müdâhalâtıyla arzusu neticesiz kaldı. Ve onun da vefatından sonra oğlu Üçüncü Nikomedi [Nikomedes] hâiz-i mesned-i hükûmrâni oldu (712). Merkumu Mihridad [Mithridates] iki defa taht-ı saltanatından tard ve tab'îd etti ise de beher def'asında yine Romalılar i'âde ve iclâs ettiler. Ve vefatında mülkünün Romalılara tevarüsünü vasiyet etti (697). Ve bu tarihten itibaren Bitini, Roma memalikine iltihâk eyledi. Meşhur Sezar'ın [668] [Kaysar] gençliği zamanında Nikomedi'nin [Nikomedes] maiyyetinde bulunduğu mervîdir.

Paflagonya (Paphlagonia)

Paflagonya Kastamonu ve Kangırı (Çankırı) havalisinden ibâret olup Bitini [Bithynia] ile Pont'un arasında ve cenûben Galatya ile mahdûttur. Başlıca şehirleri Amastris [Amastria] (Amasra) ve Gangıra (Kangırı) ve Sinop şehirleridir. Madluların hengâm-ı satvet ve hükûmetine kadar Paflagonya'nın suret-i idaresi nâ-mâ'lûm olup târih-i mezkûrda Med/Mad Devleti yed-i istilasına geçti. Ve müddet-i medîde Farslılar himâyetinde bulunduktan sonra İskender'in yed-i fatihânesine intikâl edip onun vefatından sonra kesb-i istiklâl eyledi. Hengâm-ı istiklâllerinde gelmiş olan krallardan birinci olarak Morze (Morzeos) nâm kimse serîr-i kraliye geçip hükûmetini Büyük Mihridâd [Mithridates] denilen Mihridad-ı Sabi'in babası Altıncı Mihridad [Mithridates] himâyesine terk eyledi. Ve ondan sonra Paflagonya Bitinyalılar ile Pontluların bir meydân-ı ma'rekesi hükmüne geçti. Ve Birinci Pilemen'den [Polemon] sonra oğlu İkinci Pilemen [Polemon] calis-i taht oldu (743). Mihridâd-ı Sabi' merkûmu bütün bütün tard ederek Paflagonya'yı kamilen zabt etti ise de Roma Ceneralı Pombe [Pompeius] be-tekrâr ik'âd etti. Ve ona mukabil sevâhil-i beldeyi Romalılara terk eyledi. Ve hîn-i fevtinde memâlikinin Romalılara terkini vasiyet etmiş ve o sırada Mihridâd'ın [Mithridates] eyyâm-ı satveti dahi rehin-i inkırâz ve intihâ olmağla târih-i [669] mezkurdan i'tibaren Romalılar memâliki idâdına geçmiştir (703).

Maryandini

Maryandini Bitini'nin ahâli-i ibtidaiyesinden bir sınıf-ı mahsûs olup Sangari (Sakarya) ile Kukon? [Kaukon] denilen kısm-i ahâlî beyninde meskûn ve vekâyi'-i tarihiyeleri Bitiniye tabi'dir.

Galatya

Galatya şimdiki Ankara ve Kangırı (Gangra) sancaklarından ibâret olup şimâlen Bitini ve garben Frigya ve şarken Kapadokya ile mahdûttur. Galatya Gol – Gark?'tan mürekkep olup Hicret'ten 900 sene mukaddem Golların (Keltlerin) Asya'ya tahtlarında Bitini Kralı Birinci Nikomedi [Nikomedes] onlara bir hayli arazi terk eyledi. Ve muahharan Galatyalılar arâzi-i mezkûreyi kendi fütühâtıyla hayliden hayli tevsî' eylediler. Lakin Hicret'ten 812 sene mukaddem Selefkıyân-ı [Selevkos] pâdişâhi Büyük Antiohas'ın [Antiochus] mağlûbiyetinden sonra ferdâsı sene Roma Konsülü Manlius Vulso hücum ve istilâ eyledi. Ve muahharan İmparator Augustus (Ogüst) zamanında kâmlen Roma İmparatorluğu'na munzamm ve mülhak oldu. Galatya'da üç kabile meskûn olup şarkta bulunanlara Tirokim/Trokim? [Trokmî] ve cenûbi garbide bulunanlara Tolistobuay? [Tolistobog] ve şimâl-i garbidekilere Tiktusaj [Tektosag] denilip cümlesine Ansir (Ankyra) (Ankara) merkez-i hükûmet ittihâz olunmuş idi. Roma İmparatorluğu'nun evâhirinde Galatya Birinci ve İkinci itibariyle ikiye ayrılarak [670] Ansir [Ankyra] (Ankara) birincinin ve Pissinon/Pissinun? [Pessinus] (Nallıhan) ikincinin makarr-ı idareleri ta'yin kılındı. Galatya evâilde cumhuriyet üzere idare olunup her kabileden bir reis olmak üzere üç reis ile bir de reisü'r-rüesâ bulunur idi.

9. Frigya [Phrygia]

Frigya Asya-yı Suğra'nın bir kıta-i meşhûresi olup lâkin hududu birkaç defa tebeddül ve tahavvül etmiştir. Kadim Frigya bahren miyânder [Maiandros] ağzından Partenyus kurbuna kadar mümted olup sevâhili Adalar ve Marmara Denizleri ve Bahr-i Siyah ile muhât ve şarken Halis [Halys] (Kızılırmak) ve cenûben Pisidi ve Likaoni [Lykaonia] (Konya) Dağlarıyla mahdut idi. Hicret'ten 2532 sene mukaddem pek çok kabâil-i muhtelif Frigya'ya gelip tavattun etti. Ve bunlardan Bitini ve Maryandini kabileleri Bahr-i Siyâh sevâhilinde ve Dardani ve Mis kabaili Truva cihetinde ve Maonlar Truva'nın cenûbunda iskân ettiler. Ve Homer'in zamanına kadar Frigya ismi daim ve dair idi. Hicret'ten 1222 sene mukaddemine doğru Frigya Lidya ve Maoni ve Bitini kıtalarından ma'adasını hâvi değil iken Paflagonya ve Kapadokya dahi inzimâm ve iltihâk etti. Ve Keyhüsrev hükûmetinin bir sadr-ı âblığı itibâr olundu. Ondandır

Küçük Frigya ve Büyük Frigya i'tibârıyla iki kısma ifrâz edilerek Dassilium [Daskyleon] (Diyazkili-Diyazgilli?), Pisinivent [Pessinus] (Nallıhan), Gordiyum [Gordion] (Sakarya suyu kurbünde [671] ise de mahalli meçhuldür) Ansir (Ankyra) (Ankara) cihetleri Küçük Frigya ve bunun cânib-i cenubi ve kısım-ı dahilisi Büyük Frigya addedildi ki Frigya-yı Kebir şarken Kapadokya ve garben Misya ve Lidya ile mahdût bulundu. Hicret'ten 900 sene mukaddem Frigya-yı Sagir üç kısma ayrılarak silsile-i cibâl ile Bahr-i Siyâh beyninden ibâret olan bir sülüsü Bitini'ye ve Propontit [Propontis] ile Misi [Mysia] beyninde [arasında] olan sülüs-i diğeri Bergama kralları yed-i idâresine ve sülüs-i aheri de Frigya-yı kepire iltihâk etti. Ve cenubunda bulunan Likaonya dahi Frigya-yı kepire munzamm oldu. Ve bunların cümlesine birden Frigya tesmiye kılındı. Dorile? [Dorylaeum] (Eskişehir) Sinnâd [Synnada] (mahalli meçhuldür) Seni (Dinekler kurbunda harâbe) Kolosi [Kolossai?] (Mender Suyu üzerinde harabe) Timbere [Thymbrion] (Akşehir) İkonium (Konya) Sağalas (Saçaklı) Lârend [Larende] şehirleri Frigya-yı cedidin bilâd-ı meşhûresi hükümünde idi ki kıt'â-i mezkûre muahharan Aksaray, Akşehir, Konya, Kütahya, Karahisar-ı Sahib sancaklarına tefrik eyledi. Hicret'ten iki asır mukaddemine doğru yine birkaç parçaya ayrılarak şimaline Frigya-yı Saluter [Salutaris] denildi. Makarr-ı idâresi Siâd şehri idi ve cenubuna Frigya-yı Pagasyan? [Pakatiane] denildi ki merkez idâresi Laodise [Laodike] (Eski Hisar) şehri idi. Bunun cenûbuna İzori [İsauria] denilip cenûb-i şarkisine de Likaonya tesmiye kılındı. Frigya ahalisinin Terasludan/Trasludan [Trakya'dan] münşe'ab olduğu mervîdir. Ve Selen/Silen [Kelainai?] şehri Frigya idare-i müstakilesinin en kadim bir merkez-i [672] hükûmeti olup hurâfât-ı Yunaniye'de kendisine birtakım havârik-ı âdât isnât olunan meşhur Midas'ın makarr-ı saltanatı idi. Ve Frigya'da birtakım hükûmât-ı sagire daha icrâ-yı nüfuz-ı imâret ederler idi. Muahharan Lidya krallarının ve onlardan sonra Farslıların ve Farslılardan sonra İskender-i Yunânînin ve İskender vefatından sonra dahi Selekilerin taht-ı idâresine intikâl etti. Ve Hicret'ten 900 sene mukaddem bâlâda ta'rif olunduğu vecihle dört kısma ifrâz olunup 812 sene mukaddem Romalıların iânesiyle Bergama kraliyetine ilave ve ilhak olundu. Ve Bergama'nın Romalılara intikalinden sonra Frigya dahi Romalılar zîr-i idaresine geçti. Frigyalılar nerm-i huy ve muharebeye pek sokulmaz iseler de umûr-ı ziraatte çalışkan idiler. Ve ulûm ve fûnûndan behreleri (nasip) olmayıp kendilerine mahsûs ve gizli usûl ibâdetleri var idi ki usûl-i mezkûre Hicret'ten sekiz asır mukaddem Roma'ya naklolunmuş idi. Ve Sibebe [Kybele] tesmiye ettikleri ma'bûdlarına ney ve kaval gibi çalgı ile icrâ-yı âyin ederler idi. Amazon denilen muharribîn-i nisvânın hikâyâtı ve Marsiyas ve Midas ve Gordios nâm hükümdara birtakım isnât olunan fıkrât-ı acibe cümle-i esâfir ve hurâfât-ı Yunâniye'dendir.

10. Lisyâ [Lykia]

Lisyâ [Likya] şimdiki Teke sancağıyla Menteşe'nin bir kıtasından ibâret olup Karya ile Pamfilî'nin (Pamphylia) beynindedir. Mira/Meyra? [Myra] ve Patara [673] (harâbedir) bilâd-ı meşhûresinden idi ki Patara'da bir büyük Apollon ma'bedi var idi. Lisyâ [Likya] kıtası kadimen Termil ve Milis [Milyas] denilen kabâil ile mutavattun olup kıta-i mezkûreyede Milyâd (Milyas) tesmiye kılınır idi. Bir müddet-i medide müstakil bulunduktan sonra Lidya hükümdârı Karazus [Kroisos] istilâ edip muahharan Farslılar İskender, Antigon [Antigonos], Selekiler yekdiğerini mütê'âkib icrâ-yı hükûmet ettiler. Ve nihâyet Hicret'ten 812 sene mukaddem Romalılar Büyük Antiyohus'u (Antiochos) icbâr ederek terk ettirip Roma ittifakında olduğu halde serbest kaldı. Ve İmparator Kalod'un (Claudius) zamanında kâmil Roma memâlikine iltihâk ve inzimâm eyledi.

Hülâsa

İşte Asya-yı Suğra bu vecihle Hicret'ten 21 asır mukaddeminden 18 asır mukaddemine kadar Truvalılar ve 16 asır mukaddeminden 12 asır mukaddemine kadar Lidyalılar ve İoni [İyonya] ve Eoli/İoli? [Aioli] ve Doris (Dor) muhâcirin-i Yunâniyesi ve onlardan sonra Bitini ve Paflagonya ve Pont [Pontus] ve Kapadokya hükûmetleriyle kesb-i imâr ve iştihâr edip hükûmât-ı mezkûre bir müddet müstakilâne kıta-i mezkûrede isti'mâl-i nüfûz ve kudret eyledikten sonra cümlesi Farslıların zir-i idâresine intikâl eylediler. Ve Farslılar birtakım sadr-ı ablağa taksim ettikleri gibi Erdeşir Minemon? birâderi Genç Hüsrev'e arpalık olarak da bir miktâr memalik bahş ve tevdi' eyledi (1026). [674] Ondan sonra İskender'in dest-i cihangirânesine nakledip vefât-ı İskender'den sonra da ümerasından Antigon yed-i zabtına geçti ise onun dahi vüku'-ı vefatıyla Selekiler taht-ı idâresine intikâl eyledi. Ve idâre-i mezkûrenin bidâyetinde derhâl Pont, Kapadokya, Bitini, Bergama, Galatya, Paflagonya gibi birtakım ufak ufak hükûmetler teşekkül etti. İşbu hükûmetler Romalıların Asya-yı Suğra'ya tarih-i dühülleri olan Hicret'ten 811 sene mukaddemine kadar devam edip ondan sonra birer birer inkırâz bularak Hicret'ten beş asır mukaddem cümlesi Roma şark ve garp imparatorluklarının tefrik ve inkısâmı sırasında şark imparatorluğu zîr-i idâresine intikâl

eylediler. Bundan sonra İmparator Konstantin ve ahlafı Asya-yı Suğrâ'yı üç nâhiye-i kebareye ifrâz edip birincisine Asya nahiyesi denildi ki Helsiyon/Helsipon [Hellespontos] (Misi), Sidya [Lidya], Karya, Frigya-yı Sagîr ve Frigya-yı Kebîr, Likaoni (Lykaonia), Pisidi [Pisidia), Pamfili [Pamphylia] kıtaatını hâvi idi. Ve ikincisi Pont nahiyesi itibâr olunup Bitini, Honori (?) (Za'feranbolu) ve Paflagonya, Pont, Kapadokya, Ermenistan, Sagir ve Kebir Galatya kıtalarını muhtevi idi.

Üçüncüsü şark nahiyesi olub Silisyâ [Kilikya], Öz Revan/Öz-i Revan [Osroene] (Reha ve Urfa) Suriye Finike [Fenike] Filistin Arabistan kıt'âlarından ibâret idi. Zuhur ve intişâr-ı İslâmiyet'ten sonra kıta'ât-ı mezkûrenin birtakımı tevârih-i muhtelifle ile Hulefâ-yı Râşidîn tarafından feth ve zabt olunup birazı da Emeviye ve Abbasiye hulefası iyâdi-i fütûhâtına [675] intikal etti. Ve nihâyet Hicret-i Nebeviye'nin beşinci asrına doğru aksâm-ı mütebakıyesi dahi Selçukî padişahlarının zir-i dest-i fatihânelerine geçerek yalnız bir südsü şark imparatorluğu uhdesinde kaldı. Ve o sırada bir de İznik ve Trabzon kraliyetleri teşekkül etti (582 Ş.H/H.Ş. - 601. K.H./H.K.) ve Devlet-i Selçukiye'nin inkırâzı üzerine neyyir-i efrûz-ı cihân olan saltanat-ı fehîme-i Osmaniye zuhûr ederek Asya-yı Suğrâ'yı kâmilten fetih ve tashîr ve memalik-i fesîha-i İslamiyete bir kıta-i cesime ve ma'mûre zamm ve ilâve ile a'lâ-yı şân-ı gazavât buyurdular ki vakâyi'-i mebhûsenin tefâsılı Kurûn-ı Vusta ve Kurûn-ı Ahire aksâm-ı tarihiyesine müteallıktır.

16. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE ZİRAİ ÜRETİMİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE FACTORS AFFECTING THE AGRICULTURAL PRODUCTION IN THE OTTOMAN EMPIRE IN THE 16th CENTURY

Mustafa DEMİR * Öz

* Dr. Öğretim Üyesi, Gaziantep
Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
lopsangus@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1952-6235
Gaziantep / TÜRKİYE

16. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde çok önemli değişim ve büyük olayların yaşandığı bir dönemdir. Askeri hareketler, nüfus artışı, küçük buzul çağı vb. gelişmeler üzerine bazı çalışmalar yapılmış, etkileri değerlendirilmiştir. Ancak tüm bu faktörlerin zirai üretime doğrudan ya da dolaylı etkisi konusunda ya çok az şey söylenerek boşluklar bırakılmış ya da küçük buzul çağının rolünde olduğu gibi hiçbir şey söylenmemiştir. Bu çalışmada Osmanlı tarımsal üretiminin bu gelişmelerden etkileniş biçimi incelenmektedir. Halkın temel besin kaynağı olan buğday ve binek ile iş hayvanları için birincil derecede önemli besin kaynağı olan arpa üretimindeki değişim temel alınmıştır. Buğday ve arpanın 16. yüzyılın ilk yarısı ile ikinci yarısındaki üretimlerinin kıyaslanması ve sonucun değerlendirilmesi bu etkilerin rolünü açığa çıkarmaktadır. Sonuçta üretim miktarı özelinde buğday ve arpa üretimi birbirinden bağımsızdır ve birçok durumda, ekim alanına bağlı olarak, buğday alan kaybederken arpa üretimi artmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı, Küçük Buzul Çağı,
Demografi, Ordu Lojistiği, Tarım,
Buğday, Arpa

Keywords

Ottoman, Little Ice Age,
Demography, Military Logistic,
Agriculture, Wheat, Barley

Abstract

16th Century was the period in which the significant event and changes took place in the Ottoman Empire. These developments, such as military movements, population growth, little ice age, and their effects were evaluated in some researches. However, very little has been said about the direct or indirect impact of all these factors on agricultural production, leaving gaps or not saying anything about the role of the little ice age. In this article, the question of how Ottoman agricultural production was influenced by these developments has been examined. The shift at the production of the wheat, that was the basic nutritional source, and the barley, which was one of the most significant nutrients for the animal used as a mount or draught, was based on. Comparing the production of wheat and barley in the first and second half of the 16th century and evaluating the result showed the role of these effects. Therefore, the wheat and the barley production were independent of each other as regards to their output was concerned, while, in most case, wheat was lost its cultivation area the output of barley increased, depends on the region they cultivated.

Başvuru/Submitted: 14/01/2021

Kabul/Accepted: 22/06/2022

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nde tarımsal üretimin boyutlarının tam olarak tespiti kesin verilerin yokluğu nedeniyle pek de mümkün değildir. Aşağı yukarı tüm tarım çalışmaları büyük ölçüde tahrir defterlerinde bulunan sayısal verilerin değerlendirilmesi ve zaman zaman evkaf, mukataa, mühimme defterleri gibi kayıtlarla desteklenmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu konuda en fazla başvurulan tahrir defterlerindeki rakamlar da yaklaşık ve "tahmini" dir. Tahrirler ancak padişah değişikliklerinde, yeni fetihler gerçekleştiğinde, ya da 25-30 yıllık süre zarfında yenilediğinden (Öz,2000,s.18),bilgilerde güncellenmenin gerektiği isyan, nüfus hareketleri gibi istisnai durumlarda tekrarlandığından (İnalçık, 2000, s. 180), defterdeki verilerin belirli kriterlere göre ve kabaca hesaplandığı söylenebilir¹. Dolayısıyla bu veriler tarımsal üretimin boyutlarını tam anlamıyla ölçme imkânı tanımaz ve kısa vadeli üretim konusunda da sessizdir (Öz, 1997, s. 81; 1999, s. 79). Dahası bazı durumlarda ortaya çıkan rakamlar yerel güçlerle merkezden gönderilenler arasındaki bir pazarlığın sonucu da olabilir (Faroqhi,2001, s. 279). Diğer yandan kayıtlarda kullanılan ağırlık gösterir ölçüler bölgeden bölgeye hatta kendi içinde değişiklik gösterebilmektedir. Barkan'ın (1988) Hüdavendigâr Livası Tahrirleri üzerinden yaptığı çalışmada Bursa müdü ile Sultanönü Köyü müdü arasındaki farka değinmesi bu açıdan dikkate değerdir². Bu durum, farklı mekânlardaki sonuçların kıyaslanamaması güçlüğüne doğurur ki, bu da tarımsal üretim verileri üzerinden yapılacak ekonomik ve sosyal sonuçları değerlendirme konusunda genel bir tablo çizilmesini imkânsız kılar ya da daha vahimi yanlış sonuçlara yönlendirir. Osmanlı Devleti'nin merkez kayıtları olan mühimme defterleri ise tarımsal üretimi etkilemesi muhtemel faktörler bağlamında fikir verebilir.

Tahrir kayıtları var olan muhtemel gelirlerin devlet tarafından tespit edilmesi amacıyla düzenlendiğinden reyanın geçimliği için yetiştirilen sebze ve meyveler kayıtlara girmez. Miri sistem dışındaki topraklarda yetiştirilen ürünler de bineceği gibi tahrir sistemi dışında yer aldığından- aynı şekilde tahrir kayıtlarında yer almaz. Tahrir defterlerinin içerisinde zirai ürünler söz konusu olduğunda en çok göze çarpan kayıt ise coğrafi şartlar ve iklime göre değişmekle beraber, tarım toplumunun beslenme alışkanlığında en üstte yer alan buğday ve hayvan yemi olarak da kullanılan arpadır. Osmanlı topraklarının büyük kısmında toplam ürün içerisinde buğday, arpa ve diğer hububat ürünlerinin işgal ettiği yekûn neredeyse %90'ı bulmaktadır (Öz, 1979, s.118)³. Örneğin 1572 yılı tahrir kaydına göre Kıbrıs'ta 174 köyde en çok buğday ve arpa yetiştirilmektedir (Jennings, 1990, s. 469-481). Buğday ve arpanın toplam üretim içindeki payı Bolu'da 1519'da %69, 1568'de %62,8, Karahisar-ı Şarki'de 1547'de %93,3, Zeytin'da 1563'te %69, Lazıkıyye'de 1571'de %56,2, Adana'da 1572'de %58, Tire'de 1575'te %52, Çorum'da 1576 yılında %91, Koçhisar'da 1584'te %95,5 idi (Öz, 2007, s. 119-

¹ Tahrir defterleri ile ilgili olarak ayrıca şu kaynaklara başvurulabilir. (Barkan, 1940-1941, 1952; Fekete, 1947; Öz, 1991; Emecen, 991; Lowry, 1992, s.3-18; Venzke, 1997, s. 1-62).

² Barkan hesaplamasına göre Bursa Muddu Sultanönü Muddu'nun %91,3 üne tekabül etmektedir (Barkan,1988, s. 80). Ayrıca ağırlık ölçüleri için şu esere bakılabilir; (Koç, 2000, s. 541-546).

³ Ayrıca bu konuda bkz. (İslamoğlu& Faroqhi, 1979, s. 401-436).

120). Reayanın hububat üretimi seçimi bir yandan coğrafi koşullardan, toprak özelliklerinden kaynaklanmaktaysa da diğer yandan temel gıda maddesi olan ekmek üretimindeki payından ve şüphesiz ileride göreceğimiz üzere, devletin isteklerinden de neşet etmektedir. Ayrıca şu da eklenmelidir ki, Osmanlı Devlet’inde buğday ve arpa miri arazi rejiminin uygulandığı topraklarda ekilmektedir; yani bu mahsul grubuna ait veriler büyük ölçüde, tahmini olsa da tahrir kayıtlarında yer almaktadır. Dolayısıyla buğday ve arpa üretimine ait belirli süre zarfındaki verileri kullanarak Osmanlı Devlet’inde tarımsal üretimin bu zaman diliminde aldığı şekil hakkında yorumlarda bulunulabilir. Buradan hareketle, bu çalışmada 16. yüzyıl ’da Osmanlı Devleti’nde tarım alanlarının çoğunluğunu kaplayan buğday ve arpanın, yüzyıl boyunca üretim miktarındaki değişimini etkilediğini düşündüğümüz üç temel sebep- askeri hareketler, demografik etki ve iklim- ve ortaya çıkan sonuç üzerinde durulacaktır.

Osmanlı Devleti’nde Tarımsal Üretimin Temel Taşı: Çiftlik

Osmanlı Devlet’inde tarımsal faaliyetlerin gerçekleştiği en temel ünite çiftliktir. Miri topraklarda olduğu gibi vakıf ve mülk topraklarda da aynı durum geçerlidir. Toprakların büyük kısmı reaya çiftlikleri halinde bölünür, çiftlik reayaya tapu bedeli karşılığında süreklilik kaidesiyle ve babadan-oğula sirayet ettirilerek verilir. Toprağın sahipliğini değil kullanım hakkını elde eden reaya, üzerinde kayıtlı bulunan çiftliği işlemez ise elinden bu çiftlik geri alınarak, başka birisine verilebileceği gibi bahsi geçen reaya toprakların boş bırakılmasından doğan zararı karşılama mantığıyla çift-bozan⁴ resmi veya leventlik akçesi adıyla bir ödeme yapmaya mecbur tutulabilirdi (Barkan, 1980, s. 789). Çiftlik köylünün temel toprak birimi olduğundan çiftliğin parçalara bölünmesi normal şartlar altında yasaklanmıştı. Şeyhülislam Ebussuud Efendi çiftliğin bir bütün olduğunu, eğer parçalara ayrılırsa çift resmi alınmasının mümkün olamayacağını ve toprağın temel vasfını kaybedeceğini belirtmiştir. Parçalanmış çiftlikler tespit edilirse bunlar birleştirilmeye çalışılır, ancak bir çiftçinin ölümü halinde geride kalan oğullarının ortak olarak o çiftliği tasarruf edebilecekleri, eğer iki oğlu kalmışsa çiftliğin bunlar arasında ikiye bölünebileceği kanun hükümlerinde yer alırdı (İnalçık, 1993, s. 317)⁵.

Osmanlı kanunnamelerinde geçen ifadeye göre çiftlik, arazinin yerine ve toprağın verimine bağlı olarak değişmekle birlikte, verimli yerden 60-80, orta verimliden 90-100, kıraç yerden 130-150 dönüm olarak sınırlandırılmaktadır (Koç, 1997, fol. 17r)⁶. Reaya tabiriyle “bir çift öküzle işlenebilen büyüklükte yer” dir. Kanunlarda geçen bir başka ifade ise çiftlik belli miktarda (10 müd) tohum ekilen arazidir (Öz, 20002, s. 1644;

⁴ Bu konu ile ilgili ayrıca bkz. (Özünlü-Gümüşçü, 2016, s. 29-59).

⁵ Bu konuda I. Süleyman’ın Kanunnamesinde şöyle denmektedir “ *Ve dahi bir ra’iyyet fevt olsa, beş altı nefer oğlanı kalsa cümlesi evlü olsa veya ba’zısı mücerred olsa, mücerred olan kesbe kadir olsa, kanun budur ki ataları çiftliği müsâ’ ve müşterek tasarruf ideler. Ve dahi bir ra’iyyet fevt olub iki sağır oğlu kalsa, çiftliği bahş idüb ikisine taksim ideler ...*” (Koç, 1997, fol. 20v).

⁶ “*Ve çiftlik babında dahi bir çiftlik gayet hass yerden altmış dönümdür ve mütevasıt olan yerden doksan ve yüz dönümdür ve ednâ yerden yüz otuz ve yüz elli dönüm yer çiftlik i’tibâr olunur*”. 1528 tarihli Karaman vilayet kanunnamesinde yer alan madde ise şu şekildedir; “*...bütün çiftlik a’lâ yerden altmış dönüm ve evsat yerden seksen ve doksan dönüm ve ednâ yerden yüz ve yüz yirmi dönüm demişlerdir*”. (Barkan, 1943, s. 47).

Barkan, 1943, s.47)⁷. Reaya elinde bulunan çitlik büyüklüğüne, muhtelif yer ve zamana göre, 22 ile 60 akçe arasında değişen ve çift resmi denilen bir vergi verirdi. Yarım çiftlik yere sahip olanlar (nim-çift) bunun yarısı kadar, toprağı yarım çiftlikten az olanlar veya hiç toprağı olmayan evli Müslümandan 12 akçelik bennak resmi, hiçbir şeyi olmayıp evlenmemiş olanlardan ise 6 akçe mücerred resmi alınırdı (Barkan, 1980, s.790; İnalçık, 1959, s. 575-610).

16. yüzyılın özellikle ikinci yarısında, üretimin artan nüfusa yetmemesi sorununa çözüm olarak kimi yerlerde ormanlık ve taşlık, baltalık alanların tarım arazisine dönüştürülmesiyle çiftliklerin dışında kalan bir tarım uygulamasının geliştiğı di söylenebilir (Demir, 2010, s. 77-79). Bu yeni topraklar çifhane içerisine dâhil edilmeyip "kalkan ürün üzerinden" ayrıca vergilendirilmektedir (Khoury, 2008, s. 37)⁸.

ZİRAİ ÜRETİMİN BOYUTLARINI VE ŞEKLİNİ DEĞİŞTİREN ETKENLER

Osmanlı Devleti'nde tarımsal üretim, çeltik ziraatında iş gören ortakçılar bir yana reyanın boynunun borcuymuş gibi görünmektedir. Toprağın özellikleri, çevresel şartlar reyanın rolünü değil ancak ürünün çeşidini, üretim biçimini, rekolteyi her hâlükârda etkilemekte ancak olağanüstü durumlar, tabii felaketler üretim düzeyinde sarsıcı sapmalara yol açmaktadır. 16. yüzyıl Osmanlı toplumunun muhtemelen açıkça hissettiğı iki gelişme; iklim şartlarındaki değişim ve demografik hareketler tarıma olumlu ya da olumsuz yönde, ancak ciddi bir ivme ile nüfuz etmektedir. Buna ek olarak, Osmanlı Devleti'nin askeri sisteminde o zamana kadarki başarısının temel taşlarından ordu lojistiğı, bahsi geçen yüzyılda savaşların mahiyetinde ve süresindeki değişim sebebiyle tarımsal üretimi olağanın dışında şekillendirmektedir. Bu üç gelişmenin hangi saiklerde tarıma yön verdiğini ve ortaya çıkan yeni durumun niteliğini ele almak tahrirlerle ortaya konulan verileri anlamlandırmada ve akılcı yorumlar getirmede yol açıcı olacaktır. Diğer yandan bahsi geçen değişimlerden tevarüs eden birçok amil de dolaylı tarikten zirai üretimi etkilemektedir. Ancak bunlar bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

Askeri Hareketlenmeler

Askeri hareketlerin iki şekilde zirai üretime doğrudan nüfuz ettiği söylenebilir. Bunlardan birincisi seferler sırasında ordunun ihtiyacı olan zahirenin sefer güzergâhı ve onun çevresinde temin edilmesi ile ilgilidir. Diğeri ise savaşların yıkıcı etkisiyle tarım alanlarının yok olmasından dolayı, reyanın üretimi bırakmasıdır. Ayrıca geçim derdindeki reayayı askere alıp geçim kapısı oluşturarak, toprakların boşalmasına sebep olmak da dolaylı yoldan tarım üretimini etkilemiştir.

Osmanlı ordusunun bir sefer için toplanmaya başlaması, çok önceden yapılan planlar çerçevesinde ve uzun süreli hazırlıklar sonucunda gerçekleşen, ordunun ihtiyacı olan silah, cephane, at, gıda temini için iyi organize olmuş devlet adamlarının aktif görev aldıkları çok katmanlı bir çabanın nihayetinde oluşan büyük bir hamledir. İran seferleri sırasında İstanbul'dan ve Balkanlardan gelecek askerlerin toplanma yeri

⁷ "...mikdarda Bursa müddile oniki müdlük yerdir Konya müddile sekiz müdlük olur bilfi'il ma'mul olan kile ile altı müdlük yer olur." (Barkan, 1943, s. 47).

⁸ Ayrıca köylülerin yeni açılan toprakları kullanımı konusunda şu esere bakılabilir; (İslamoğlu, 2010).

olarak belirlenen Üsküdar'da konaklayan askerler için sefer süresince ihtiyaç olacak gıdanın temin edilmesi İstanbul'un ekmekçi esnafını yoğun bir koşuşturma içine sürüklemiştir⁹. 1585 yılında çıkılacak İran seferinden önce piyasadan toparlanan ekmek, halkın ekmek fırınlarının önünde yığılmasına neden olacak boyuttadır (Heberer, 2010, s. 160).

Osmanlı Devlet adamları ordunun ihtiyaçlarının karşılanmasını, öyle görünüyor ki savaşı kazanmanın ilk şartı olarak kabul etmektedir. Doyurulamayan ve güçsüz düşen askerle savaş kazanılamayacağı, açlıktan mecali olmayan bineğin yol kat edemeyeceğinden hareketle her ayrıntıyı planlamak, yol boyunca belirli depolarda tahıl birikimini sağlamak, acil durumlarda ödenecek meblağa bakmaksızın bir şekilde ihtiyacı gidermek her zaman önceliklidir. Bu konuda o kadar temkinlidirler ki ihtiyaçtan fazla erzak toplandığı da olmaktadır. Örneğin 1638 yılında, IV. Murad'ın Bağdat seferinde tedarik edilen 134.325 kile arpadan 88.497 kilesi ordunun kullanımına sunulmuş, kalan 20.000'ini miri develer için ayrılmış, 25.828 kilesi de fazla olarak kaydedilmiştir (İnbaşı, 2001, s. 504).

Bürokrasinin bu çabasının altında, aksi bir durumda savaşın seyrinde meydana getireceği aksaklıkların hesabının yapılabilmesi yatmaktadır¹⁰. Oluşturulan mekanizmanın en önemli dişlisi, ana yollarla ara yolların bağlantı noktalarında ihdas edilen menzilhanelerdir¹¹. Bir nevi konaklama tesisi konumunda bulunan bu yapıların haberleşme ve nakliyat gibi siyasal ve ekonomik işlevinin yanında özellikle I. Süleyman ile birlikte yoğun olarak askeri bir gayeye hizmet eder hale gelmesi konumuz açısından önemlidir¹². Zira ordu güzergâhlarında önceden toplanması

⁹ Lubenau olayı şöyle anlatıyor "1588 yılının 9 Nisan günü Türk hükümdarı tüm savaşçıların toplanmasını emretti ve ordu büyük bir süratle seferber oldu. 300.000 savaşçıdan oluşan orduyla İranlılara karşı savaşmaya karar verilmişti. Sadece Konstantinopolis kapılarında bile bir araya getirilen askerlerin sayısı yirmi üç bini buluyordu. Bu savaşçılar Üsküdar'ın yukarı kısımlarında toplandılar. Yunanistan, Bosna, Sırbistan, Trakya ve başka yörelerden de bölük bölük asker geliyordu." (Reinhold Lubenau, 2012, s. 422).

¹⁰ Koca Hasan Paşa'nın 1594 yılında Győr'e karşı giriştiği seferin hazırlıklarını anlatan Hüseyin Hezarfen genel sefer hazırlıkları için hazine-i hassadan ayrılan 100 milyon akçenin yanı sıra gerekli gıda maddelerinin satın alınması için tahıl komiseri Gezdehem Ali Çavuş'a ayrıca 40000 altın lira tahsis edildiğini tahmin etmektedir. Tek bir sefer boyunca hayvanların yem tayınları için gereken arpa İmparatorluk ahırlarında tüm bir yıl boyunca tüketilen miktarın üç ila dört katına ulaşmaktaydı (Murphey, 2007, s. 117).

¹¹ Osmanlı Devleti'nin gerek Rumeli'ye ve gerekse Anadolu'ya uzanan ana arterler, sol-sağ ve orta kol olarak adlandırılmakta ve Anadolu için Üsküdar'dan başlayan yollar, sağ kolda Eskişehir-Akşehir-Konya-Adana-Antakya-Halep, orta kolda Gebze-İznik- Sapanca- Geveye Hendek-Ayaş-Düzce-Bolu-Hacıhamza-Merzifon-Amasya-Turhal-Tokat-Sivas-Malatya-Diyarbakir, sol kolda Gebze-İznik-Sapanca- Geveye Hendek-Ayaş-Düzce-Bolu-Hacıhamza-Merzifon-Karahisar-ı Şarki- Bayburd-Tercan-Erzurum- Kars'a uzanmakta, Rumeli için ise İstanbul'dan başlayarak sağ kolda Kırklareli-Aydos-Prevadi-Babadağ-İsakçı-Akkerman ve Özi'ye, orta kolda Silivri-Çorlu-Edirne-Filibe-Sofya-Belgrad'a, sol kolda ise Silivri-Tekirdağ-Gelibolu-Keşan-Gümilcine-Selanik-Yenişehir istikametinde uzanmaktadır (Halaçoğlu, 1981, s. 123) . Bu konu hakkında ayrıca (Çetin, 2013; Teaschner, 2010) ve Rumeli Sol kola dair çalışmaları içeren; (Zachariadou ,1999)'a ve bakılabilir.

¹² 25 Nisan 1532'de Alman İmparatoru V. Karl'a karşı gerçekleştirilecek savaş için İstanbul'dan yola çıkan I. Süleyman'ın ordusu bu seferi 210 günde nihayetlendirmiş ve bu sürede 100 üzerinde menzilde konaklamıştır. Özellikle köy ve kale civarları konaklama alanı olarak tercih edilmiştir (Erdoğan, 2014, s. 169, s. 175-187).

istenen özellikle arpa, un ve diğer elzem gıda ve malzemeler ordunun gelişinden evvel buralara yığılır böylece vakit kaybının da önüne geçilmiş olurdu (Halaçoğlu, 1981, s. 124-125). Örneğin, 1565 yılında İstanbul Kadılığına yazılan bir emirde ordu güzergâhında ilk iki mekânın (Rüstem çiftliği ve Halkalupınar) konaklama yeri olarak belirlendiği ve bu noktaların her birine dört yüz müd arpa, iki yüz araba otluk, üç yüz çit saman, beş bin akçelik ekmek, iki bin yük odunun ordu ihtiyacı için hazır edilmesi istenmektedir (5 Nolu Mühimme, 1994, s. 431). Aynı tarihli başka bir belgede ise, üçüncü ve dördüncü duraklara öncekilerle aynı miktarda arpa, saman, ekmek, odun tedarikine dair emir yer almaktadır (5 Nolu Mühimme, 1994, s. 429). Buna karşın menzilin sefer sırasında koşullara göre değiştiği de olabiliyor, ordu yeni konaklama yerine doğru harekete geçebilmektedir. Sultan III. Mehmed'in Eğri Seferi Ruznâmesinde yazdığına göre Filibe yakınlarındaki otak yeri değiştirilip su kenarında bir yer tercih edilmiştir (Börekçi, 2016, s. 49). Ayrıca 1638 yılındaki Bağdat Seferi sırasında da menzil olarak Hanışafkat belirlenmişken suyu az olduğu için Beştepe'ye kaydırılmış ve zahire de buraya yönlendirilmiştir (Sahillioğlu, 1965, s. 5).

Diğer yandan benzer hazırlıklar donanma için de geçerliydi. Donanmanın hareketinden önce uzun yollar boyunca ihtiyaç olacak gıda için önceden buğdayların un haline getirilmesi yol hattındaki önemli limanlarda istiflenmesi istenmektedir (BOA, MD. 27, s. 82). İşin mali yönü konusunda ise devletin çok da çekingen olmadığı açıktır. Lüzumlu erzak ve malzemelerin eksiksiz hazırlanabilmesi için ödenen mali karşılık devletin yüz yüze gelmesi gereken bir bedeldi. Menzilhane sisteminin dışında kaldığı için ikmal problemlerinin daha yoğun hissedildiği bölgelerde ise seferler, maliyeti önemsemeksizin hububat tedarikinin önceden planlanmasını gerekli kıldığından sorun bürokrasinin ilgisine mucipti (Murphey, 2007, s. 120)¹³.

Lüzumlu zahirenin toplanmasında takip edilen muhtelif yollar vardı: Avarız-ı divâniye ve tekâlif-i örfiye olarak adlandırılan vergilerden oluşan, genellikle aynî olmakla beraber zaman zaman ve özellikle 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl başlarından itibaren bedel olarak da toplanabilen nüzul ve sürsat mükellefiyetleri ile zahire temini yoluna gidilmesinin yanı sıra, bedellerin ödenmesi suretiyle de ordunun bu ihtiyacı karşılanabiliyordu. Herhangi bir kıtlık veya harp halinde tamamen askeri maksatlarla tahsil edilen nüzul, un ve arpadan aynı olarak alınmakta idi. Nüzul ordunun ihtiyacı olan mal ve hizmet taleplerinin karşılanması için ihdas edilen avarız vergisinin, 16. yüzyılda artık nakden tahsil edilen bir vergiye dönüşmesi neticesinde ortaya çıkmıştı (McGowan, 1981, s. 1327).

Ordu ağırlıklarını çeken hayvanların ve süvarilerin bineklerinin yem ihtiyacının karşılanması amacıyla aynî olarak tahsil edilen arpanın payı aynı yöntemle toplanan una nispetle her zaman fazla olmaktadır. Askerin buğday öğütme işlemi ile kaybedeceği zaman hesap edilmiş olmalıdır ki, buğday yerine un talep edilmektedir

¹³ Örneğin 1521 yılında Bulgar ve Sırp sancaklarında 10.000 araba yulaf ve un tedariki için emir verilmiştir; bu miktar 70.000 kişilik bir orduya 90 gün yetecek büyüklükteydi. 1566'da Zigetvar kuşatmasında 30 ton hububat ordu için sağlanmıştı ki 140.000 kişilik bir ordunun zahire ihtiyacını 90 gün için karşılamaktaydı. 1552'de Balkanlara 75.000 küçük baş hayvanın hazırlanması için emirler gitmişti (Perjes, 1989).

(Güçer, 1964, s. 76). Nüzulün çuvallara doldurularak belirtilen menzillerde ordu nüzul eminine veya tayin olunan miri zahire ambarlarına götürülüp teslim edilmesi vazifesi genellikle kadıların görevi olsa da bu iş için merkezden atananlar da olabilmektedir (5 Nolu Mühimme Defteri, s. 554)¹⁴.

Ordunun iaşesinin temini için müracaat edilen ikinci yöntem sürsattır. Bunda da önceden belirlenen bir kısım mallar bağlı buldukları menzil ve konaklara kadılar vasıtasıyla götürülürdü. Sürsatın nüzulden en önemli farkı un ve arpanın yanı sıra yağ, bal, koyun, ot, odun gibi ürünleri içermesidir. Ayrıca nüzulde mükellefiyet avarız haneleri temel alınarak hesap edilirken, sürsatta avarız haneleri dikkate alınmamaktadır (Güçer, 1964, s. 94-95). İaşe için kullanılan üçüncü yöntem iştiradır ve alış-verişin şartlarına uygun olarak rayiç fiyat üzerinden zahirenin bedeli ödenmek suretiyle gerçekleştirilmektedir. Dağıtım usulü ise nüzul ve sürsatta olduğu gibidir. Örneğin IV. Murad'ın Bağdat seferi sırasında toplanan 133.175 kile arpanın 81.473'ü satın alınmıştır. Bu tür alımlarda, arpanın kaynağına ve dolayısıyla oluşacak maliyete göre, kile fiyatı değişebilmektedir. Bahsi geçen sefer sırasında bir kile fiyatı 20 akçe ile 50 akçe arasındadır (İnbaşı, 2001 s. 500, s. 504). 1596 yılında Eğri Seferi sırasında ordu çoğu zaman zahire sıkıntısı çekmişse de bu durumu alımlarla aşılmaya çalışılmıştır. Çatalca'da kilesi 45-50 akçeye satın alınan arpa, Semendire'ye varıldığında 1 kuruşa, Segedin'de 1 altına, Virankilise'de ise 300 akçeye temin edilebilmiştir (Börekçi, 2016, s. 42, 62, 80, 89)¹⁵. Bedellerin yükselmesi tedarik edilecek ürünün maliyetinin

¹⁴ "Hasköy ve Bekalanı ve Çakırağa Değirmeni ve Güllük ve Pınarbaşı nam mevzi'lerin etrafında vaki olan kadılara hüküm ki; zikr olunan mahaller konak ta'yin olunub her bir konağa otuzbin akçelik etmek (ekmek) , beş yüz müd arpa, ve iki yüz araba odun ve ona göre bal, yağ, peynir ve sair zahire emrim olmuştur buyurdum ki varıcak bu babda herbiriniz mukayyed olub zikr olunan konaklarda kesb edilen mikdarı toprak kadıları tedârik ve ihzar etmelü oldukta" (5 Nolu Mühimme Defteri, s. 558). Benzer bir örnekle de kadıların nüzul toplanması konusundaki rolünü net olarak görmekteyiz. 1586 yılında merkezden nüzul ihracıyla görevli Anadolu kadılarına hitaben yollanan emirde nüzulün vaktinde yerine getirilmediği için ordunun sıkıntıya girdiğinin Ferhad Paşa tarafından bildirildiği dolayısıyla bu konuda kadıların hassas davranması istenmekteydi (BOA, MD 52, h.1007). "Vilayet-i Anadolu'da nüzul ihracına me'mur olan kadılara hüküm ki me'mur olduğunuz nüzul ihracında ihmal ve müsahele idüub vakti ve zamani ile varub erişmedüğün vezir-i serdârım Ferhat Paşa...ilâm edip...ihraci ferman olunan nüzul bervech-i istimal ihraç eyleyüb ...bi't-tamam teslim idüub...bu def'a dahi ihmal ve müsalehesiz istima' olunub vakti zamani ile varub erişdiresiz..."

¹⁵ Bahsi geçen kuruş, Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyılın ikinci yarısında piyasaya sürdüğü yeni kuruştan farklıdır. Avrupa'da dolaşım halinde olan groschen ya da kuruş denilen ve gümüşten üretilmiş büyük sikkelerdir (Pamuk, 1999, s. 98). Pamuk, kuruş için bir kur değeri telaffuz etmemiş ancak 1580'lerin başına ait bazı mühimme kayıtlarında bu değerinin bulunabileceğini ifade etmiştir. Bu kayıtların birisi, florinin 60 akçeye ve kuruşun 40 akçeye tekabül ettiği ancak piyasa koşullarında bu değerlerin arttığı, buna imkân verilmeyip flori ve kuruşun bahsi geçen değerlerden işlem görülmesi için merkezden verilen emir içermektedir (BOA, MD 46, s. 307). Belgede tarih bulunmasa da, belgenin bulunduğu 46 nolu defterin hemen başında Hicri 990 ve 989 (1582-1583) yıllarına ait olduğu yazmaktadır. Bir yıl sonrasına ait bir başka kayıta ise piyasada filorinin 70, kuruşun 50 akçe olduğu, bu fiyattan değil de florinin 60 ve kuruşun 40 akçeye işlem görmesi gerektiği yenilenmektedir (BOA, MD 47, s. 88). 1585-1586 yıllarındaki büyük taşışten sonra 1 akçenin gümüş içeriğinin %44 azaldığı dikkate alındığında (Pamuk,1999, s. 147), Eğri Seferi sırasında, 1596'da 1 kuruşun 80 ile 90 akçe civarında bir rakama tekabül ettiği tahmininde bulunulabilir. Aynı şekilde 1 sultani altın 1582'de 60 akçeye denk gelirken (Pamuk,1999, s. 68-69), Pamuk'un tahminine göre 17.yüzyılın hemen başında 120-160 akçe arasında bir rakama tekabül etmektedir (Pamuk,1999, s. 77).

yüksekliğiyle yakından ilişkilidir. Kıtık vb. sebeplerle yokluğu çekilen ürünlerin fiyatının artması yanında, bu ürünlerin bulunabildiği coğrafi alanların toplanma alanlarına olan mesafeleri de maliyeti arttırmaktadır. Bu durum ise askeri hareketlerin sadece kendi güzergâhlarında, merkezde değil çevre alanlara da etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Ordunun sefer sırasında geçeceği güzergâhlara un, arpa gibi yığınaklar yapılırken şüphesiz bölge art alanlarının tarımsal faaliyetleri de etkilenmektedir. İran Seferleri sırasında Diyarbakır'da konuşlanan ordunun muhtemel at yemi ihtiyacı için Harput'tan yüklü miktarda arpa temini sağlanmaktadır. 1518-1566 yılları arasında Harput'ta arpa üretiminde gerçekleşen %138'lik artışı ordu lojistiği ile açıklamak akla yatkındır (Ünal,1989, s. 101). Bu durum İmparatorluğun her bölgesinde benzerdir. Mesela, Rumeli'de gerçekleşen tahıl üretiminin bir bölümü Avrupa'da savaş halinde olan Osmanlı ordusunun ihtiyacı için gönderilmektedir (Faroqhi,2006, s. 147). 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren uzun süren savaşlara giren Osmanlı Devleti'nde harp bölgesi çevresindeki ikmal merkezlerine akan tahıl çevrenin üretiminin artmasına sebep olurken, mükellefiyetlerle ihtiyaç karşılanamayınca, devlet iştira yöntemini devreye sokmuştur. Bu uygulama, öte yandan, belirli bölgelerde halktan toplanan artık ürünün tüccarların elinde tekelleşmesine ve reayanın, tezat bir şekilde kıtlık çekmesi sonucunu doğurmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin askeri yapısı, çağdaşı devletler için klasik denebilecek bir şekilde en küçük hareketlenmenin zincirleme reaksiyona dönüşebileceği bir anlayışla merkezi yönetime eklenmiştir. Ordunun iki yönden tarımsal üretime olası etkisi bulunmaktadır. Öncelikle sefer sırasında izlenecek yollara miri ambarlar planlanmakta böylece askerin ihtiyacı olan gıda yığınakları yapılmakta, yetmediği durumlarda çevredeki tüccardan alım seçeneği devreye sokulmaktadır¹⁶. Bu açıkça art-üretim bölgelerinde üretimi zorlayıcı bir etkiye sebep olmaktadır. Uzun vadede ise reayaya yorucu ve bıktırıcı bir etki yapması kaçınılmazdır¹⁷. Genişlemeye bağlı olarak uç bölgesi konumuna gelmiş ve böylece sürekli akınların hedefi ve askeri hareketliliğin merkezi olmuş yerlerdeki gibi sefer güzergâhlarının civarlarının da nüfus kaybına uğramaları ve böylece yerel üretimde belirli miktarlarda zafiyet görülmesi olasıdır¹⁸.

¹⁶ Örneğin 1590 yılında yapılan nüzul kaydına göre Saruhan Livasında 543,5 kile un, 1632,5 kile arpa, Kütahya livasında 3259,5 kile un, 9978,5 kile arpa, Ankara Livasında 7123 kile un, 1187 kile arpa, Kastamonu livasında 1334 kile un, 4002 kile arpa, Bolu Livasında 1751 kile un, 5253 kile arpa, Hamiteli livasında 1116 kile un, 3249 kile arpa, Teke livasında 766 kile un, 2298 kile arpa, Kangiri livasında 1041,5 kile un, 3140,5 kile arpa, Hüdavendigâr livasında 1193 kile un, 5379 kile arpa, Karesi livasında, 714,5 kile un, 2143,5 kile arpa, Konya livasında 1200 kile un, 2600 kile arpa, Niğde livasında 1382 kile un, 4145,5 kile arpa, Kayseri livasında 1162 kile un, 3486 kile arpa, Halep Vilayetinde 2638 kile un, 7914,5 kile arpa, Canik livasında 664 kile un, 1994 kile arpa, Sivas livasında 2934 kile un, 8801,5 kile arpa talep edilmişti (Güçer, s. 146-162).

¹⁷ Bruce McGowan savaş güzergâhını çevreleyen sancaklarda normal zamanlarda ticaretin aktif, savaş zamanlarında ise bu bölgelerin dezavantajlı konumda olduğunu ifade etmektedir (McGowan, 1969, s. 147-148).

¹⁸ Örneğin Osmanlı-Safevi Savaşlarında serhat bölgesi olan Erzurum'a ait 1540 yılı kanunnamesinde yer alan "... *Pasin sancağı dahi Serhadde olmakla ekser reayası perakende olup..*" (Barkan, 1943, s. 63) ifadesi ile reayanın bölgeyi boşaltmış haline dikkat çekilmektedir.

Alpaslan Demir “Şarkıyan” kavramı üzerine yaptığı çalışmada, Osmanlı-Safevi savaşlarının etkisi ile buldukları yerlerden göç eden ve özellikle Tokat, Sivas, Antep, Merzifon, Trabzon gibi şehirlere yerleşen ve muhtemelen daha doğudan geldikleri için bu adı alan grupların varlığından bahsetmektedir. Demir, M. Öz’ün Samsun ve Jenings’in Kayseri kayıtları üzerinden yaptığı çalışmalarda da şarkıyan terimlerinin Osmanlı-Safevi mücadelesinin bir sonucu olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir. Tahrir kayıtlarında, bu terimin bulunmadığı Anadolu’nun doğu kesimleri Osmanlı-Safevi savaşının etkilerinin yoğun olarak hissedildiği yerler iken kayıtlarda bu ifadeye rastlanan sancaklar ise savaştan nispeten korunaklı yerlerdir (Demir, 2011, s. 58-59). Dolayısıyla bahsi geçen, göç veren ve göç alan bu yerlerde tarımsal ekonomik faaliyetlerde değişimler olacağını iddia etmek yanlış değildir.

Öte yandan ani gelişen savaşlar için muhtemelen halktan toplanan ürün zaman zaman reyanın elinde kalan tohumluk ürününün de gitmesine neden olabilmekte bu da sonraki senelerde kıtlık riskini doğurmaktadır¹⁹. 1571 tarihli bir hükümden Kıbrıs’ta halkın kendi ihtiyacını giderecek kadar zahirenin de tohumluk amaçla kullanılacak olanların da bulunmadığı ifade edilmekte, tohumluk buğdayın çevreden tedarik edilerek halkın mağduriyetinin giderilmesi istenmektedir (BOA, MD 16, s. 345)²⁰. Dört yıl sonrasına ait benzer bir hüküm bu kez Rumeli beylerine ve kadılarına gönderilmiştir. Hükümden birçok kimsenin elinde ekecek buğdayı ve arpası dahi kalmadığı elinde buğday ve arpası olanlardan satın alınarak yokluk içerisindekilere verilmesi istenmiştir (BOA, MD 27, s. 131). Emrin bir kopyasının Rumeli’nin sağ ve sol kolundaki tüm kadınlara da iletilmesi sıkıntının büyük olduğunu ispatıdır.

Demografik Etki

Braudel, 16. yüzyılda Akdeniz’de belirgin ve sürekli bir nüfus artışının varlığından bahseder. O’na göre bu durum Akdeniz’de olduğu gibi Avrupa’da da aynı karakteristiğe sahiptir, “nüfus artışı tüm kentsel ortamlara damgasını vurmaktadır”, “küçükler gibi orta çaptakiler de en önemlileri gibi kabacaları da, zanaata dayalı olanlar gibi sanayici olanları da, bürokratik olanlar gibi tüccar olanları da” (Braudel, 2017, s. 519). Bu durum Osmanlı İmparatorluğu için de söz konusudur. Zira aynı yüzyılda Osmanlı nüfusunun yaklaşık %60 oranında arttığı görülmektedir (Barkan, 1953, s. 20).

Tahrir tabanlı çalışmalarla nüfusun değişimindeki sapmaları aşağı yukarı hesaplayan birçok Osmanlı tarihçisi de Barkan ile temelde aynı sonuçlara ulaşmaktadır. Kayseri 1500-1523 döneminde %3’e yakın, 1523-1550 arasında %49’luk, 1550-1583 yıllarında %134’lük bir nüfus artışı, Karaman 1523-1587 arasında %195’lik,

¹⁹ Tarım toplumlarında elde edilen ürünün 1/3’ünün tohumluk olarak ayrıldığı varsayılmaktadır (Öz, 1997, s. 83). Öz bu görüşü Bruce McGowan’a dayandırdığını söylemektedir (McGowan, s. 167). Faroqhi bu rakamın 1/3 ile 1/5 arasında olduğunu ifade etmektedir (Faroqhi, 2006, s. 99). Dolayısıyla tüketilmesi durumunda yerine konması, telafi edilmesi kolay olmamalıdır. Diğer yandan Mehmet Genç Osmanlı Devleti’nin bu tip sıkıntıları gidermek için bölgeler arasında çok güçlü bir ticari ağ oluşturduğunu, devletin kıtlık durumlarında devreye girdiğini ve sorunu çözecek tedbirler aldığını ifade etmektedir. Bunu da iaşecilik kavramıyla açıklamaktadır (Genç, 2007).

²⁰ Burada dikkat edilmelidir ki, İran Seferleri sırasında Kıbrıs’tan dahi buğday, arpa talep edilmekte, gelen ürünler Halep üzerinden, Birecik’e ve oradan da Bağdat’a ulaştırılmaktaydı (Çakar, 2003, s. 233). Bu konuda yazılmış bir hüküm için, örneğin, bkz. (BOA, MD 32, s. 279)

Trabzon 1523-1554 döneminde %11'lik, 1554-1583 arasında ise %29'luk nüfus artışlarına sahne oldu (Jennings, 1976, s. 21-57)²¹. Oktay Özel'in (1993, s. 147) hesaplamalarına göre Amasya'da nüfus 1520 ile 1576 yılları arasında %113,14 oranında artmıştı ki sadece mücerredler dikkate alınsa bu rakam %201,72'ye çıkacaktır²². Bu veriler çoğaltılabilir ancak görünen resimde bir değişiklik oluşmayacaktır. 16. yüzyıldaki nüfus artış oranının yüksekliği, üzerinde araştırmacıların hemfikir olduğu bir tezdır. Ancak Osmanlı örneğinde her kentin ya da kazanın kendine özgü bir sebeple değişen oranlarda artış hızı yakaladığı görülmektedir²³.

16. yüzyılın başlarında yapılan tahrirlerin özellikle yüzyılın ikinci yarısındaki verilerle kıyaslanmasında ortaya çıkan sonuç tarımsal üretimin nüfus artışına paralel ancak geriden gelen yükselişidir. Şehir popülasyonunun köy nüfusuna nazaran artış hızının daha fazla olması, köylerden şehirlere göçen bir kitlenin varlığına işaret edebilir²⁴. Bu durum ise şehirlerdeki gıda ihtiyacının fazlaşmasına böylece kırsal kesimde zirai üretimin kapasitesinin zorlanmasına neden olacaktır (Griswold, 1993, s. 48)²⁵. Ekilebilir alanların bu çerçevede genişlediğini düşünmek olası olmakla beraber, tahrir kayıtlarındaki verilerde nüfus artışına nispetle zirai ürün büyümesinin geride kaldığı belirlenmektedir (Cook, 1972, s. 10)²⁶. Manisa üzerine yazdığı monografide Feridun Emecen (1989) 1531 yılından 1575'e buğday üretiminin %27, arpanın %31 artmasına rağmen sırasıyla kişi başına buğday üretiminin %11 düşüşle 270 kg'dan 240 kg'a ve arpanın %7 düşüşle 226 kg'dan 209 kg'a gerilemiş olduğunu belirtmektedir (s. 242). Benzer veriler Musul tahrirleri temel alınarak yapılan bir başka çalışmadan da

²¹ Bazı bölgelerde nüfusun düşüşünü gözlemek şaşırtıcı olmamalıdır. Zira bu dönemde savaş alanı haline gelen Anadolu'nun bazı bölgelerinde, yüzyılın sonlarından itibaren patlak vermeye başlayan Celali isyanları vb. sebeplerle muhtemelen topraklarını terk eden bir kitle de mevcuttu. Örneğin Şebinkarahisar'da nüfus 1569-1613 yılları arasında %57 oranında düşmüştü (Erder & Faroqi 1979, s. 335).

²² Jennings'in hesaplamalarında aynı dönemde Amasya'daki nüfus artışı %67 olarak görülmektedir (Jennings, 1976). Amasya ile aynı bölgede yer alan Bozok da benzer şekilde 1558-59'dan 1583'e aşağı yukarı %39'dan fazla nüfus artışına sahne olmuş oysa mücerred sayısındaki artış %100'den fazladır (Koç, 1989, s. 58).

²³ Osman Gümüşçü 16. yüzyılın ilk yarısı ile ikinci yarısında otuz altı yerleşim bölgesindeki-sancak,kaza- nüfusu ele alıp ve sonuçta nüfus artış hızının makul düzeyde, kabaca %0,10- %0,15, olduğu iddiasında bulunmakta, ancak mekandan mekana farklı nüfus artış hızları yakalandığını da eklemektedir (Gümüşçü, 2001, s. 151-157).

²⁴ Bu genellemeye uymayan istisnaların da olabileceğini düşünmek gerekir. Musul 16. yüzyılda bu iddianın aksine kırsal kesimin yoğunlaşmasına ve şehir merkezi nüfus artışının nispeten sınırlı kalmasına örnek teşkil etmektedir. Musul kırsal bölgesi bu yüzyılda %110'luk nüfus artışına sahne olurken, şehir merkezinin nüfusu sadece %30 büyümüştü (Khoury, 2008, s. 35). Tokat, Besni, Darend, Divriği gibi yerleşim yerlerinde de nüfus şehirdense kırsal alan lehine genişleme göstermiştir (Demir, 2007, s. 153, 159).

²⁵ E. Anthony Wrigley'e göre şehirli nüfusun artışı tarımda kişi başı üretimde bir artışın delilidir (Orbay, 2017, s. 802).

²⁶ Cook'un hesaplamaları ve verileri Anadolu'daki yerleşim yerlerine aittir. Dolayısıyla payitahtın topraklarının örneğin batısında da aynı baskıdan bahsedilip bahsedilmeyeceği net değildir. Ancak Balkanlarda bu görüşe uymayan yerleşim alanlarının da bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Macaristan'da Şimontorna kazasında 1546 yılından 1570 yılına kadar geçen sürede buğday üretiminde %267 lik artış görülürken, hane başına düşen buğday miktarı da %184 artışla, 29,3 kileden 83,3 kileye çıkmıştır (Geza David, 1999, s. 132).

çıkartılabilmektedir. Ahmet Gündüz (2003), 1540 yılında Musul'da kişi başına 100 kg buğday düştüğünü bu rakamın 1558'de 99'a ve 1575'te 97 kilograma çekilmiş olduğunu hesaplamaktadır. Oysa 1540-1575 yılları arasında buğday üretimi %39'luk artış göstermiştir (s. 261). Öte yandan köy nüfusu artmasına rağmen, gerek konar-göçerlerin sürülerinin ekinlere zarar vermesi, gerekse eşkıyalık faaliyetleri yüzünden ekilebilir alanların boşalması vb. sebeplerle hem üretimde hem de kişi başı üretimde negatif yönlü eğilimin görüldüğü yerler de vardır ki, Lazıkıyye buna örnek teşkil edebilir. 1520-30'lu yıllardan 1571 yılına kadar ki dönemde buğday üretimi %19,8, arpa üretimi ise %38,60 düşmüş kişi başı üretim miktarı ise buğday için %18,95, arpa için %38,15 azalış göstermiştir (Gökçe, 2000, s. 356-357)²⁷.

Bahsi geçen nüfus değişiminin muhtemel sonucu olan işgücündeki artışın tarımsal üretimde yukarı yönlü hareketi getirdiği düşüncesi tarım alanlarının yeterliliği, tarımsal araç ve gerecin elde edilebilirliği ve reyanın eylem motivasyonunun varlığı ile anlam kazanmaktadır. Bu durumun nüfus artışı ile değerlendirilmesi "nüfus baskısı" tezini destekleyebilir. Zira M. Cook (1972) tahrir kayıtlarında 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sıklıkla rastlanan mücerred -topraksız bekâr erkek- teriminin Osmanlı Devleti'nde nüfus baskısının varlığına işaret ettiğini ifade etmektedir (s. 26)²⁸. Açılan tarım arazileri artan nüfusu dengelemeye yetmemiş, dolayısıyla kişi başına üretim miktarı düşmüştür (Cook, s. 10). Anadolu'nun kuzey bölgesinden Tokat ve civarı temel alınarak yapılan çalışmada Huricihan İslamoğlu ekilebilen arazinin ormanlık alanların açılması vasıtasıyla genişlediğini dolayısıyla bu bölgede kişi başına düşen zirai üretimin çok değişmediğine, reyanın varlığını sürdürebilecek konumda bulunduğu dikkat çekmektedir (İslamoğlu, s. 228). Dahası, İslamoğlu'na göre nadas süresini kısaltmak, gübreleme yöntemlerini geliştirmek, belki daha önce kısıtlı kullanılan toprakları daha yoğun işlemek, sulamayı artırmak gibi tedbirler de alınmış olabilirdi (s. 228-230). İslamoğlu'nun iddiasının aksini savunan Demir ise Tokat ve civarında kişi başı ekilebilir arazi miktarının azaldığını, halkın bu açığı kapatmak için nadas ihtiyacını ortadan kaldıran nohut vb. ürünlerin ekimini yaygınlaştırdığını ifade etmektedir (Demir, 2007). Ancak bu durumun ne kadar yaygın olduğunu ve zirai üretime katkısının boyutunu bilmek pek de mümkün görünmemektedir. Öte yandan tahrir kayıtlarında "zemin" ibaresi ile kaydedilen yerlerin de yeni tarım alanı olarak okunması mümkündür (Yörük, 2017 s. 706; Yörük, 2019, s. 226). Bu kayıtların sayısı özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artış göstermektedir²⁹.

²⁷ Lazıkıyye'de bu durumun bir sebebi de 1520-30 yıllarındaki kayıtlarda kaza dâhilinde görülen Aydos nahiyесinin 1571 tarihli kayıтта yer almaması, ayrı bir kaza olarak yer almasıdır. Yine de genel eğilimde bir değişiklik görülmemekte ve Lazıkıyye'nin kişi başı buğday üretimi %3,67 ve arpa üretimi %28,5 düşüş göstermektedir (Gökçe, 2000).

²⁸ Mehmet Öz (1991) bu konuda temkinli olmak gerektiğini zira bu durumda geç evlenmelerin yaygınlaşmasının ya da mücerredlerin deftere kayıt uygulamasında gerçekleşen değişikliğin etkili olabileceğini, söylemektedir (s. 437). Ayrıca nüfus baskısı tartışmaları ile ilgili bkz. (Özel, 2004, s. 183-205).

²⁹ Örneğin Turhal kazasına ait tahrir defterlerindeki verilerden anlaşıldığına göre 1520 yılında 11 zemin kaydı yer alırken, 1574 yılında bu sayı 106 ya çıkmıştır (Demir, 2010, s. 78).

16. yüzyılın ilk yarısından itibaren boş bırakılan toprakların varlığı muamma değildir. Belgelerde “*yiğirmi yıldır ekilmedi*”, “*re’ayadan hâli olub... on beş yıldan berü battal yatur diyü şhadet etdiler.*” vb. ifadeler dikkat çekicidir (Cook, s. 20). Öyle ki devlet bunun için çeşitli hükümler ihdas etmiş, mecburiyet halleri dışında ekilmeyen toprakların sahib-i tımar tarafından bir başkasına verilebileceğini kayıt altına almıştır³⁰. Toprağını bırakıp giden reayanın yeni yerleşim yerinde on beş senesi dolmamışsa sipahiye reayayı toprağını ekmesi için geri getirme yetkisi verilmiştir³¹. Devletin bu kanunname maddesini çıkarmakta hiç şüphesiz bu hareketlerin dikkat çekici boyutta olması etkindir. Yüzyılın başında köyler arasında ciddi sirkülasyon oluyor gidenin yeri başka bir yerden göçen ile doluyordu. Sistemin işlemesi için gerekli olan bu durum ortadan kalktığına yani köylerdeki toprakları ekecek bir nüfus kalmadığında ya da nüfus belirgin şekilde azaldığında sorunlar gün yüzüne çıktı (Demir, 2016).

Reayanın toprağını terk etmesi sadece iç olumsuz koşullar sebebiyle olmadı. Osmanlı Devleti’nin 16. yüzyılın başından itibaren Safevilerle giriştiği savaşlar da toprakların boşalmasında etkilidir. Mücadele özellikle devletin Anadolu topraklarında yatay hareketliliğe ve dolayısıyla demografik yapıda değişikliklere neden olmuştur. “...Köhne defter mucibince onbuçuk çiftlik yerin halkı surhser olub perakende olmağın..”, “*mezra’a-ı Kozluca köhnede karye olub re’ayası surhser olmağın mezra’a kayd olundu*” (Cook, s.34-35), “*..şehir-i mezkur serhadda olmakla Kızılbaş ve Gürcü fetretinden ahalisi perakende olup..*” (Barkan, 1953, s. 18)³² ifadeleri ile belgelere yansıyan “*surhser feterâtı*”nın, bazı toprakların boş kalmasına sebebiyet verdiği görülmektedir. Belirli bir kesime ait olan bu “terk ediş” bir yana, yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok daha geniş çaplı ve zirai üretim üzerinde fazlasıyla etkili hareketlenmeler dikkat çekmektedir. Enflasyon, eşkıyalık, askerilerin zulümleri reayayı topraklarını terke zorlamıştır (Erdoğan, 2019, s.252)³³. Ayrıca daha iyi yaşama ulaşmak için de şehirler tercih edilmiş olmalıdır. Bu dönemde artık belirli oranda var olduğu düşünülen pazar için üretim (İslamoğlu,2010), ticari faaliyetlerin artışı (Koç, 2005b, s. 169)³⁴, şehirlerin sunduğu imkânlar da bu hareketi desteklemiş gibi görünmektedir.

Osmanlı Devleti’ndeki fiyat artışlarını ele alan Barkan’ın ve O’nun hesaplamalarını

³⁰ “...bilâ özür üç yıl mütevâliyen boz kalsa ... sahibinin elinden alınub gayri kimesneye tapuya virilmek caizdir. Ammâ dağ veya bayır yerler olub veyahut su basmayub her yıl ziraate kabil olmayub boz kalsa alınub gayre virilmek memnu’dur...” (Barkan, 1943, s. 66).

³¹ “*Ve re’aya ta’ifesi timardan müteferrik olsalar göçürüb yine yerlerine getürmek için ve cem’ eylemek kanun-ı kadimdür ammâ on beş yıldan beri ve bir yerde mütemekkin olsalar göçürmek memû’dur.*” Yunus Koç, 1997, fol. 9r. 1540 tarihli Erzurum Vilayeti kanunnâmesinde “*Ve re’aya ta’ifesi ki elinde yeri olub müteferrik ola sipahi göçürüb yerine getürmek kanundur. Ammâ on yıldan ziyade varub bir yerde mutavattin olan kimesneyi göçürüb getürmek memnu’dur... ve bir şehirde reaya ta’ifesinden on beş yıl mutavattin olsa ... anun gibi kimesneler şehre illak olunur.*” denilmektedir (Barkan, 1943, s. 65).

³² Barkan, *Tarihi Demografi Araştırmaları*, s. 18.

³³ Gerek askerilerin zulümleri gerekse eşkıyalık hareketleri ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu konuda şu yayınlara başvurulabilir; (Uluçay, 1944; Akdağ, 2009; Andreasyan, 1963, s. 27-42; Griswold, 1993, s. 37-59; Griswold, 2011; Öztürk, 1990, s. 963-964; İlgürel, 1993; Türkdogan, 1996, s. 421-442; Barkey, 1997, çev. 1999; Koç, 2005, s. 229-245; Koç, 2013, s. 147-159; Özel, 1993; Özel, 2002, p.65-74. ; White, 2013).

³⁴ 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bedestenler şehirlerin merkezi haline gelmiştir. Bu durum şehirlerde ticari faaliyetlerdeki artışa işaret etmektedir.

abartılı bulan ancak yine de 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ortaları arasında tüketici fiyatlarında beş katlık artış tespit eden Pamuk'un (2004) çalışmalarıyla enflasyonun reaya üzerindeki zorlayıcı etkisini görebilmekteyiz³⁵. Çalışma açısından bu durumun önemi reayanın bir çiftliğin kullanım hakkı için vermesi elzem olan "resm-i tapu" yu ödeyememesinde ve toprağı sürebilmek için gerekli "bir çift öküzü" temin edememesinde yatmaktadır (Koç, 2012, s. 145-146). Zira bu durum yeni tarıma açılması muhtemel birçok alanın bu sebeple ekilememesi sonucunu doğurmaktadır. Alparslan Demir'in (2010) Turhal Kazası üzerine yaptığı çalışmasından anladığımız kadarıyla kaza kırsalında 1455-1574 yılları arasında toprak kullanan reaya sayısı 449'dan 492'ye yükselmişken kişi başına toprak tasarrufu oranı %55'ten %15'e düşmüştür (s. 73). Yani nüfus artmış ancak toprağına sahip olanların oranı azalmıştır. Bu şartlarda geçim derdindeki genç nüfus için şehre medreselere gitmek bir seçim ise, ikincisi de bir kapıya kul olmaktır. Medreselerin öğrenci alamayacak kadar dolması ise seçimin ikincisi lehine yoğunlaşmasına neden olmuştur (Koç, 2005). Öte yandan I. Süleyman ve Şehzade Selim'in, Şehzade Bayezid ile mücadelesinde Anadolu'dan çok sayıda reayanın Bayezid'in safında savaşmak üzere silahlandırıldığı bilmektedir (Peçevi İbrahim Efendi, 1992, s. 275; Selaniki Mustafa Efendi, 1999, s. 57; Turan, 1961, s. 83). Bu kitlenin bir kısmı savaşlardan sonra eşkıyaya dönüşmüştür. Hem batıda Avusturya'ya hem doğuda İran'a karşı yapılan savaşlar için toparlanan ateşli silahlarla donanmış askerler de savaşın akabinde silahlarını teslim etmeyip başlarına buyruk hareket etmişlerdir. Bunların bir kısmı devletin nakit ihtiyacını karşılamak için tımarları mukataaya verilen eski tımarlılardır. Sonuçta tüm bu başıbozuk grup reayanın topraklarını terk etmesinde başka bir nedendir. Bunun üstüne yerel yöneticilerin keyfi uygulamaları da eklendiği düşünüldüğünde kentlerin köylere nispeten artan kalabalığının ve nüfus kaybı gerçekleşen köylerin açıklaması yapılmış olur³⁶.

Ortaya çıkan yeni durumda ehl-i örfün vergi taleplerini karşılamaya çalışan reayanın, geçimini sağlayabilmek için yukarıda da değinildiği üzere, yeni ekilebilir alanlar açmanın peşine düşmesinin yanında yeni bazı ürünleri de kataloğuna eklediğine ya da en azından üretimini yaygınlaştırdığına dair görüşler yer almaktadır. Mehmet Öz (2007), 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren darı üretimine ayrılan alanların arttığının kayıtlarda görüldüğünü, bunun sebebinin de nüfus baskısı sebebiyle zor durumda kalan reayanın, birim-tohum başına üretim bağlamında buğdaya göre 3 kat fazla ürün veren darıyı ekmesi olduğunu ifade etmektedir (s.

³⁵ Pamuk Osmanlı Devleti'nde fiyatlarla ilgili çalışmasını İstanbul verileri üzerinden yapsa da "daha az veri ile incelediği" Edirne, Bursa, Konya, Trabzon, Şam ve Kudüs için de benzer sonuçlara ulaşıldığını ifade etmektedir (Pamuk, 2004, s. 454).

³⁶ Bahsi geçen açıklamaların Anadolu'nun her kesiminde cari olmadığını bilmemiz gerekir. Bazı koşullardan soyutlanmış yerleşim yerlerinin varlığı mümkündür. Örneğin Orta Anadolu'da terk edilen köyler bulunuyor idiyse de, çok sayıda mezranın köyleştiği de dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu konuda Ereğli, Aksaray, Akşehir için (Yörük, 2009; Yörük, 2017; Yörük, 2019), Beyşehir ve Seydişehir için (Erdoğan, 2019)'a bakılabilir.

123)³⁷. Benzer bir durum Hüdavendigâr Livası sınırları içinde görülmektedir. Yunus Koç (2002) bu bölgedeki köylerin parçalanması sorunu üzerine yaptığı değerlendirmede, parçalanmış büyük köylerden göçen reayanın kurduğu yerleşim alanlarında zirai üretimin de değiştiğini ve tahıldansa diğer ürünlerin tercih edildiğini belirtmektedir (s.1968). Değişimin boyutları, bu ürün gruplarını tahıl alternatifi imiş gibi kabul etmemiz için yeterli olmasa da buğday ya da arpa üretiminin lehine ya da aleyhine bir gelişim olarak görmemiz için yeterince makuldür.

İklim Etkisi

Bilim adamları, mevsimsel olmayan değişimlerin sıklıkla yaşandığı, uzun süreli soğuk dönemlerin ve anormal hava hareketlerinin var olduğu 15. yüzyıl (kimilerine göre 16. yüzyılın ikinci yarısı) ile 19. yüzyıl arasında “Küçük Buzul Çağı” yaşandığının ileri sürmektedirler. “Küçük Buzul Çağı” terimini 1939 yılında ilk defa F.E. Matthes kullanmış ve 1960 yıllardan itibaren de gerek kullanılan tabirin uygunluğu gerekse de etki ettiği alan bağlamında çalışmalar yapılmıştır (Matthews&Brifa,2005, s.17). 1980’li yıllardan itibaren yapılan çalışmalar, Avrupa’nın hava hareketlerindeki değişimler sebebiyle iktisadi, sosyal, tıbbi açıdan etkilendiğini ortaya koymaktadır. Kronikler, günlükler, kilise kayıtları, ürün vergilerine ait geçmiş datalar, kayıtlara geçmiş fenolojik olaylar vb. tarihsel bilgiler haricinde ağaç halkalarının, izotopların vb. saha çalışmalarının değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkarılan verilerin yardımıyla Avrupa’nın güneyi İtalya’da ya da daha kuzeyi Finlandiya ve İsviçre’de, Asya’da Çin’de, Japonya’da bahsi geçen yüzyıllarda belirgin iklim değişiklikleri, anormal hava olayları tespit edilmiştir (Pfister, 1980, s. 666, s.672). Orta Avrupa’da 1529-1569 yılları arasında 48 ay her zamankinden daha sıcak, 21’i daha soğuk, 24’ü daha kurak ve 30’u daha nemlidir. 1570-1600 tarihleri arasında ise 26 sıcak aya karşılık, 44 soğuk ay, 11 kurak aya karşın 35 nemli ay kayıtlara geçmiştir. Yani yüzyılın başından neredeyse sonlarına kadarki nispeten kurak ve sıcak hava yerini son otuz yılda daha soğuk ve nemli havaya bırakmıştır (Pfister, s. 695-696). Soğuk iklim sebebiyle buğdaydansa arpa ve çavdarı temel zirai ürün olarak eken Finlandiya’da 16. yüzyılın sonlarına doğru soğuk havanın etkisiyle bu ürünlerin de hasadı ciddi oranda düşmüş ve bunun da etkisiyle çiftlikler boşalmaya başlamıştır (Holopainen& Helama, 2009, s. 217, 220). İngiltere’de 1550’li yıllardan 1700’lü yıllara kadar hissedilen “doğal olmayan” soğuk hava, dengesiz iklim koşulları, özellikle İngiltere’nin bir bölümünde 16. yüzyılın sonunda yaşanan açlık krizinde etkili olmuştur (Appleby,1980, s. 645, 656-657). İtalya’da aynı dönemde yaşanan benzer sonuçların müsebbiplerinden birisi Tiber Nehri’ni 16. yüzyıl boyunca 6 defa taşırarak aşırı yağışlardır (Alfani, 2010, s. 28).

Hava hareketlerindeki anormalliklerle kendisini gösteren bu fenomen sadece Avrupa’ya özgü de değildir. Örneğin Çin’de 1500’lerden 1650’lilere kadarki süre ciddi bir soğuma evresidir. Ancak bu süre zarfında da iklim istikrarlı değildir ve 1580 yılında, mesela, çok sert bir kuraklığa şahit olunmuştur (Xiao& Fang& Zheng& Zhao, 2015, s. 904). 1573 ile 1599 arasında 239 kıtlık vakası mahkeme kayıtlarına geçmiştir

³⁷ Musul’da örneğin, yeni alanlar açılmış ancak Khoury’e göre köylü çok nadiren ürün değişimine gitmiş ve bu yeni alanlara da tahıl ekerek üretim kapasitesini arttırmıştır (Khoury, s. 36).

(Xiao& Fang& Zheng& Zhao, 2015, s. 907). 1560 ve 1570 li yıllar Kore, Japonya, Moğolistan, Rusya vb. ülkelerde de ısı ve yağış değişimlerinin anormal seviyeye ulaştığı ve buna bağlı kıtlıkların gözlendiği zamanlardır (Atwell, 2001, s. 56). Her ne kadar küçük buzul çağıının zamansal alt sınırları 16. yüzyılın ortası olarak gösterilse de bahsi geçen bölgelerin birçoğunda 15. yüzyılın ikinci yarısında aşırı soğuk kışların ve buna bağlı, açlığa ulaşan kıtlıkların yaşandığı tespit edilmiştir. Örneğin 1440'lı yıllardan itibaren karşı karşıya kaldığı aşırı soğuklar nedeniyle Rusya ve çevresinde açlık problemi yaşanmış, 1458-1460 yıllarındaki aşırı soğuk kışlar ise Finlandiya, İsveç, Danimarka, Norveç, İzlanda, Grönland, İskoçya, İngiltere'nin bir bölümü ve Almanya'yı olumsuz etkilemiştir (Atwell, 2001, s. 51).

Tüm bu izahat ve örneklerden sonra batısı, doğusu ve kuzeyi ve Akdeniz havzası hava koşullarının esiri olup, kıtlıklar ve açlıklarla uğraşırken Osmanlı Devleti'nin bu olumsuz iklim koşullarından yalıtılmış normal bir süreç geçirmiş olmasını beklemek çok da akla yatkın gelmemektedir. Nitekim Mühimme kayıtlarında iklimdeki anormallikleri işaret eden bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca yukarıdaki bölümlerde bahsedilen etkenleri de göz ardı etmeden iklimsel koşulların da etkisiyle yine Avrupa'dakine benzer, hububat arzında yaşanan sıkıntıların varlığına dair veriler de Mühimme kayıtlarından çıkarılabilir.³⁸

Bilinmektedir ki, iklimsel soğuma gittikçe düşen hava sıcaklıkları veya zorunlu olarak daha kötü hava koşulları demek değildir. İklimsel değişim daha ziyade hava koşullarında oynaklık ve aşırı durumlardaki artışla ilişkilidir. Bunlar daha yağışlı sonbahar, daha sert kışlar, daha serin yazlar, ya da yağış rejimindeki değişimler olabilir. Osmanlı Devleti'nde küçük buzul çağı kendisini bazı araştırmacılara göre, yağışların artması, mevsimsel olmayan don ve şiddetli karla göstermiştir (Özel, 2004, s. 189; McGowan, 1981). Sam White (2013) mühimme defterleri ve dönem anlatılarından yola çıkarak yaptığı incelemelerde "küçük buzul çağıının" Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, 1560'lardan sonra, olağandışı yağış hareketleri, sert kışlarla kendisini göstermiş olabileceğini verdiği somut tarihsel örneklerle ortaya koymaktadır; 1568 yılında gerçekleşen don olayı nedeniyle Dimetoka'da miri zahire toplanamamış (7 Numaralı Mühimme Defteri, 1998-1999, s. 291) , 1565 yılının olağandışı yağışları Edirne ve Sofya'da sellere neden olmuş, 1572-1574'te ciddi su baskınları meydana gelmiş, 1565-1566'da Bulgaristan 1577-1578'de Yunanistan'da, 1578-1579'da Doğu Anadolu'da kışlar çok sert geçmiş, yüzyılın son on yılında ise bu kez imparatorluğun çeşitli bölgelerinden kuraklık ve ona bağlı kıtlık haberleri payitahta ulaşmıştır (White, 2013, s. 193-198)³⁹.

Suraiya Faroqhi'nin Peter Ian Kuniholm çalışmasından hareketle ifade ettiğine göre bu bilgiyi dendroarkeolojik çalışmalar doğrulamakta ve ağaç halkalarının yapısı 1580 yıllarından sonra yağış miktarında azalmaya işaret etmektedir (Faroqhi, 2003, s. 86;

³⁸ 16. yüzyıl ile 17. yüzyılın ortasına kadarki sürede Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen kıtlıklarla ilgili şu esere müracaat edilebilir; (Karademir, 2014).

³⁹ Yağışların şiddeti ve sürekliliği o dereceye varıyordu ki topraktan yapılmış kimi kalelerde hasarlar meydana gelmekteydi. Örneğin 1566 yılına ait bir kayıta Yemen'deki yaklaşık yirmi kalenin hasar görme sebebi olarak yağışlar zikredilmektedir (5 Numaralı Mühimme Defteri, 1994, s. 263).

Karademir, 2014, s. 45). Kuniholm'un merkez batı Anadolu'daki 5 ormandan elde ettiği ağaç numuneleri, 1560 ile 1620 yılları arasında sadece 13 yılda ağaç halkalarının normal ölçüde geliştiğini yani bu yıllarda olağan yağış rejiminin görüldüğünü geriye kalan 47 yılda ise aksine gelişimin zayıf kaldığını dolayısıyla kuraklığın hâkim olduğunu ispatlamaktadır. Halkalardaki zayıf gelişim belgelerinde tespit edilen kuraklık ve gıda sıkıntısı-muzayakası- vakaları ile korelasyon göstermektedir (Kuniholm, 1990, s. 651). 1585 yılında Edirne'de sene boyunca yağmur ve kar yağmadığından şikâyet edilmektedir.⁴⁰ 1574 yılına ait bir hükümdede kaydedildiğine göre Bağdat'ta yağmur yağmamakta ve bu yüzden kıtlık baş göstermektedir. Oysa 2 yıl önceye ait başka bir belgede 1570 yılındaki aşırı yağış sebebiyle Dicle Nehrinin taşıdığı ve Bağdat kalesinin duvarlarının bu sebeple zarar gördüğü yazmaktadır (BOA, MD 21 s. 27; BOA, MD 24, s. 188).

Doğal afetler sonucu oluşan olumsuzluklar kısa vadede devlet tarafından giderilse de mahsulünü kaybeden çiftçinin bir sonraki dönem ekmek üzere ayırdığı tohumluk buğdayı, yemek zorunda kalacağından sonraki hasadı da az olmaktadır. Böylece tarımsal krizin etkisinin ilerleyen yıllara da yayılacağı muhakkaktır.

BUĞDAY VE ARPA ÜRETİMİNDEKİ DEĞİŞİMİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Zikretmiş olunan üç temel faktörün hububat üretiminde meydana getirdiği değişimlerin boyutlarını, hangisinin ne düzeyde etkin bulunduğunu somut olarak ortaya koymak tarihsel veriler ışığında pek mümkün değildir. Bu durum haddizatında tarihçinin en büyük çıkmazıdır ve bu yüzden her olayın arkasında birden fazla sebep aranır. Diğer yandan konumuz özelinde, üretimde gerçekleşen değişiklik anlaşılabilir ve 16. yüzyıl itibarıyla bahsi geçen koşulların hububat üretimine doğrudan ya da dolaylı etkisi gözlemlenebilir. Aşağıdaki tablo Osmanlı Devleti'ndeki bazı yerleşim yerlerindeki buğday ve arpa üretiminde yüzyıl içerisindeki oransal değişimi göstermektedir.

⁴⁰ "Edirne etrafında vâki olan kadırlara hüküm ki Edirne kadısı mektub gönderüb vilayet-i mezburede bu sene...kar ve yağmur yağmamakla değirmenlerin ekseri battal olmağla...." (BOA, MD 58, s. 114)

Tablo 1. 16. yüzyılda buğday ve arpa üretiminde oransal değişim (%)*

	Antakya	Ayıntab	Bosna	Birecik	Harput	İçel	Karahisar-1	Sahib	Kudüs	Manisa	Musul	Simontorny	Somisa	Tokat	
														Cincife	Venk (Fenk)
	1550	1543	1489	1536	1518	1518	1528		1545	1531	1540	1542/1550	1520	1520	
	1584	1574	1530	1584	1566	1584	1572		1545	1560	1575	1570	1574	1574	
Buğda	19	-23	-21	49,3	86	-35,3	-20		32	22	27	39	96	52	47
Arp	25	-16	66	79,9	138	-7,16	63		74	15	31	44	-	45	82

Verilerin belirli bölgelerde ciddi bir yükselişe işaret etmesi, yukarıdaki izahata uygun olarak, öncelikle nüfus artışı ile ilişkilendirilebilir. Arpa üretiminde buğdaya nazaran daha ciddi bir artış kaydedilmesi, hatta kimi bölgelerde buğday üretimi düşerken arpa üretiminin yükselişi dikkat çekicidir. Modern çalışmalar arpanın verimliliğinde Haziran ve Eylül ayları arasındaki yağış miktarının en etkili etmen olduğunu oysa buğday söz konusu olduğunda Nisan-Mayıs ve Haziran ayı yağışının temel belirleyici olduğunu göstermektedir (Uysal&Tokgöz, 1997, s. 75; Tokgöz, 1997, s. 97-102). Dolayısıyla dönemsel kuraklıkların yaşandığı 16. yüzyılın ikinci yarısında iklim koşullarının arpa ekimini desteklediği düşünmek akla yatkındır. Diğer yandan iki ürün arasındaki üretim farkı arpa ihtiyacının askeri seferler nedeni ile artış göstermesi ve muhtemelen buğday üretim alanlarının belki daha verimli bir tohumla belki ekonomik değeri haiz ürünlere yerini bırakması ile de açıklanabilir. Nitekim Maraş kazasında 1563 tahririne göre bağcılıkta %187, pamuk üretiminde %353 'lük artış kaydedilirken hububat üretimi takriben %25 daralmıştır (Solak, 2002, s.104). Maraş'ta muhtemelen arpa ve darı da alan kaybetmişse de yukarıdaki tablo ile ilişkilendirildiğinde, diğer ürün grupları üretiminin buğday aleyhine daha fazla genişlediğinden bahsetmek mümkündür. Ayrıca Bolu'da 1519 yılında toplam tarımsal

* Tablodaki veriler şu yayınlardan derlenmiştir: Antakya için (Gündüz, 2009, s. 151); Ayıntab için (Özdeğer, 1988, s. 72-73), Bosna için (Yardımcı, 2004, s.92-93), Birecik için (Yılmaz, 1996), İçel için (Çelik, 1994), Karahisar-1 Sahib için (Bulduk, 2003, s. 193-194), Kudüs için (Singer, 1994, s. 55-6), Tokat için (İslamoğlu, 2010, s. 275-278), Harput için (M.Ali Ünal, 1989, s. 101), Musul için (Gündüz, 2003, s. 261-262), Manisa için (Emecen, 1989, s. 242), Sonisa için (Kıvrım, 2014, s. 130), Simontorny için (David, 1999, s. 132)

üretim içinde %50,3 olan buğday üretimi 1568 yılında %39,1'e gerilerken, Tokat'ta 1520 yılında %61 iken 1574'te %56,5'e düşmüş, ancak Bolu'da meyve ve sebze üretimi %7,6 dan %9,9'a, Tokat'ta ise %8,6'dan %9,4'e yükselmiştir (Öz, 2007, s. 120). Yine de buğday üretiminin artıp örneğin Manisa'da olduğu gibi sebze, meyve ve çeltik üretiminin azaldığı yerler de vardır (Emecen, 1989).

Buğday rekoltesindeki azalmanın nüfus kaybıyla ilişkilendirilmesi de olasıdır. Suraiya Faroqhi geleneksel tarım toplumlarında nüfus kaybının daha az emek isteyen hayvancılığa geçişi tetikleyebileceğini bunun da tarımsal üretimde gerilemeye neden olacağını vurgulamaktadır (Faroqhi, 2001, s. 284). Yukarıdaki tabloda arpa üretimi artarken buğday üretiminin azaldığı yerler göze çarpmaktadır. Bu durum, arpanın hayvan yemi olarak kullanıldığı hesaba katıldığında, Faroqhi'nin yaklaşımını doğrulamaktadır. İçel ve Ayıntab'a ait veriler diğerlerinin aksine hem buğday istihsalinde hem de arpanınkinden düşüşü göstermektedir. Oysa Ayıntab şehir nüfusunda %59,48 lik artış bulunmaktadır⁴¹. Bu gösterge, Barkan'ın Şehzadeler Türbesi Vakfı'na ait 1521 ve 1573 yıllarındaki tahrirlerini kıyasladığı ve 12 vakıf köyü için yaptığı yorumu hatırlatmaktadır. Barkan bu 12 köyde ilk tarihten ikincisine nüfusun belirgin bir değişikliği olmamasına rağmen buğday üretiminin 5042 kileden 2420 kileye düşmüş olduğunu tespit etmiş ve bu değişimin toprak tasarrufu şeklindeki değişim ile ilgisine vurgu yapmıştır. Zira çift sayısı, nim-çift sayısı düşmüş buna karşın bennak ve mücerred sayısı artmıştır. Barkan bunun büyük çiftliklerin doğmuş olmasına ya da otlakların artmasına ve köylünün "ırgatlaşmaya" başlamasına habercilik edebileceğini iddia etmektedir (Barkan&Meriçli, 1988, s. 82). Barkan gibi Akdağ da (2009) 16. yüzyılın sonlarında artık büyük çiftliklerin ortaya çıkmış olduğunu ve bu çiftlik sahiplerinin büyük meralarda hayvancılıkla uğraşmaya başlamalarının zirai üretimi düşürdüğünü ifade etmektedir (s. 65-66)⁴².

Daha dar bir çerçeve için ayrıca dengesizleşen iklimin, özellikle beklenmeyen zamanlardaki sıcak ve nemli havanın fungal bir buğday hastalığının ve dolayısıyla buğday veriminde düşüşün sebebi sayılması ihtimal dâhilindedir. Zira İtalya'da 16. yüzyılın ikinci yarısında aşırı yağışlar ve nemli hava buğday üzerinde bu tip bir etki yapmış (buğday pası), Fransa ve Almanya'da ise çavdar bir tür parazit nedeniyle muhtemelen rekolte kaybına uğramıştır (Alfani, s. 32). Ancak Osmanlı topraklarında konumuza ilişkin zaman dilimine ait belgeler içerisinde bu tür bir meseleden bahsedilmemesi ya da şimdilik böyle bir belgeye ulaşılamaması sebebiyle bu görüş sadece bir ihtimal olarak değerlendirilmeli ve üzerinde ayrıntılı tetkikler gerçekleştirilmelidir.

Tüm bu izahatların yanında belki mesele daha bütünü kapsayan bir iddia ile

⁴¹ Ethem Çakır Ayıntab üzerine hazırladığı tezinde, 1543 ile 1574 yılları arasında Ayıntab sancağında toplam nüfusta % 29.87, kırsal kesimde % 17.66 ve şehirde % 59.48 lik artış tespit etmiştir (Çakır, 2010, s. 150). Kırsal nüfusun artışı şehre nispetle az kalmışsa da kanaatimizce bu durum yukarıda paylaştığımız buğday ve arpa üretimindeki düşüşü açıklamaya yetmemektedir.

⁴² Suraiya Faroqhi'ye göre yüksek faizle borçlanmak durumunda kalan köylüler borçlarını ödeyememiş ve alacaklıların yanında çalışmaya zorlanmışlardı. Dahası arazilerini de kaptırıyorlardı. Binlerce hayvanlık büyük hayvan çiftlikleri buldukları bölgede tarım alanlarını harap ediyor ve üretimi sekteye uğratiyordu (Faroqhi, 2006, s. 149-151).

açıklanabilir. Bilindiği üzere 16. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da belirgin, gözle görülür bir nüfus artışı vardır. Bu artış kimi akademisyenlere göre nüfus baskısını doğurmuş, ekilen alanlar artan nüfusun ihtiyacını karşılayamaz hale gelmiştir. Bu olgunun tahrir kayıtlarındaki tezahürü yüzyılın sonuna doğru geleneksel Osmanlı tarım birimi olan çiftliklerin, ailenin bekâr gençleri –*mücerred*- arasında daha küçük birimlere bölünmesi şeklinde olmuştur. Çiftliklerin, nim-çift ya da daha küçük toprak birimlerine bölünmesi yüzyılın sonunda neredeyse tipik bir görüntüdür. Küçülen topraklar ise üretimde maliyet artışını tetiklemiş ve böylece verimlilik düşmüştür. Arpanın buğdaya göre daha verimli bir ürün olması reayayı buğday yerine arpa üretmeye itmiş olabilir. Yukarıdaki tabloda arpa lehine görülen üretim artışı bu durumun bir sebebi olarak okunabilir.

Bu probleme farklı bir bakış açısı ile bakmak belki buğday ve arpanın incelenen dönem içerisindeki fiyat hareketlerini tespit ile mümkün olabilirdi. Zira tahrirden sorumlu emin ve beraberindekiler, yerel düzeydeki fiyat hareketlerini dikkate alır, eski fiyatlarla kıyaslar narhı ona göre verirdi (Güçer, 1964, s. 58-59). Yani her bir tahrir işleminde farklı fiyatlar görmemiz olasıdır. Ayrıca fiyatların zamandan zamana değişmesi gibi bölgeden bölgeye de fiyatlar artmakta, sabit kalmakta ya da azalmaktadır. Örneğin Sofya Livasında 1525 yılında bir İstanbul kilesi buğday 4,5 akçe iken 1540 yılında Erzincan'da 8 akçe 1572 yılında Kıbrıs'ta 12 akçedir (Güçer, s. 59). Bu derece artışın sebebi Osmanlı tarihi özelinde genel bir enflasyonla açıklanabilir ancak yapılan çalışmalar enflasyonun belirgin bir şekilde kendisini hissettirmesini ancak 1582 yılındaki büyük tağşişe bağlar. Yani coğrafi koşullar, iklim, toprak verimi, ya da başka bazı koşullar fiyat değişiminde etkilidir. Öte yandan buğdayı etkileyen koşulların bir şeklide arpa fiyatını etkilememiş olması şaşırtıcıdır. Aynı tarihlerde Erzincan'da da Kıbrıs'ta da aynı miktarda arpanın fiyatı 6 akçedir. Karşılaştırmaların aynı mekân için belirli fasıllarla yapılmaması anlamlı bir sonuç çıkmasını engelliyor olsa da Kıbrıs'ta buğday fiyatı için bir anormallik olduğundan bahsetmek tutarsızlık değildir. Bu anormalliğin açıklaması ise bir sene öncesine ait bir mühimme kaydında karşımıza çıkmaktadır. 1571 yılına ait hükümde Kıbrıs'ta halkın elinde ihtiyaçları için gereken zahirenin de hatta tohumluk buğdayın da bulunmadığı ve çevreden tedarik edilerek halkın mağduriyetinin giderilmesi istenmiştir (BOA, MD 16, s. 345). Hüküm bize tohumluk buğday muzayakasının sebebini dair bir şey söylememektedir. Ancak arpa fiyatında bir değişim olmaz iken buğday fiyatının artması buğdaya özgü bir arz problemi olduğunu göstermektedir. Belki Kıbrıs'ın fethi sırasında ürünler telef olmuş ya da kuraklığa daha dayanıklı olan arpayı etkilemeyen bir iklim krizi söz konusu olmuştur.

Tahrir kayıtlarından ürün fiyatlarına dair iz sürmenin sorunu tahrir fasıllarının genelde yirmi-otuz yılı bulması ve yapılan tahrirlerde son yılların ortalamasının alınmasıdır. Dahası kıtlık, sel, vb. olağanüstü olaylar sebebiyle temel gıda ürünlerinin fiyatlarının bir yılda ikiye katlanması da olasıdır (White, 2013, s. 114).⁴³ Ömer Lütfi

⁴³ Akdeniz'de Braudel'in Venedik raporlarına dayanarak aktardığına göre güneyden gelen sıcak rüzgârlar (Kuzey Afrika'nın Akdeniz kıyılarında) nedeniyle üç günde bir yılın tüm mahsulü yok olabilmektedir (Braudel, 2017, s. 388).

Barkan'ın ve Kayhan Orbay'ın vakıf muhasebe kayıtlarını kullanarak yaptığı çalışmalar bu açıdan çok değerlidir (Barkan, 1975; Orbay, 2007; 2008; 2012). Barkan'ın Sultan Orhan vakfı kayıtlarından çıkardığı veriler 1539 ile 1565 yılları arasında buğday fiyatlarında kabaca %50 ile %100 arasında bir artışı göstermektedir. Buğday fiyatı 4-5 akçeden 7 akçeye çıkmış ve 8 akçeyi görmüştür (Barkan, 1975, s. 16). Orbay'ın Sultan Çelebi Mehmet Yeşil İmaretî üzerine yaptığı çalışmadan anladığımız kadarıyla Bursa'da 16. yüzyılın ikinci yarısında rekolteyi etkileyen uç etkenlerden bahsedilebilir. Orabay 1558 ile 1651 yılları arasında buğday, pirinç, et ve sade yağ fiyatlarını hesaplamıştır. Buna göre 1576 yılındaki buğdayın kile başına 14,60 akçelik fiyatı ilk kaydolun 1558'deki 10 akçeye göre %46 lık artışa işaret etmektedir. Takip eden 5 yılda buğdayın kilesi sırasıyla 9,76; 12,19; 13,56; 14,08; 15,47 akçedir. Yani ilk kayıt yılına göre- %3,4; %21,9; %35,6; %40,8; %54,7 akçelik fiyat değişimi görülmektedir. Kayıtların aradaki bir yıl hariç kesintisiz ulaştığı 1581 yılına kadar olan 24 yıllık sürede buğdayın kilesi ortalama 9,422 akçedir. En düşük fiyat 1566 yılında 6,59 akçe ve en yüksek fiyat da 1581 yılında 15,47 akçe ve 1576 yılında 14,60 akçe olarak gerçekleşmiştir (Orbay, 2007).

Vakıf kayıtları kullanılarak yapılan bu çalışmalara göre gerek Konya'da gerekse Bursa'da dönem dönem buğday fiyatlarında bir artışın varlığından bahsedebiliriz. Bu artışın tam sebebini söylemek zor olsa da iklimin ürün rekoltesi üzerindeki etkisi başka herhangi bir koşula göre herhalde daha fazla olmalıdır. Benzer veriler için daha geniş çaplı ve sadece fiyatlar üzerinden yapılacak bir çalışmanın vereceği sonuçlar malum olmasa da yukarıdaki tablodan hareketle benzer sonuçlar görüleceği iddia edilebilir.

SONUÇ

16. yüzyıl sadece Osmanlı coğrafyasında değil, Avrupa'da hatta dünyanın diğer bölgelerinde de görülen olağandışı bazı olayların kendisini gösterdiği, değişim ve dönüşümlerin etkisini değişik mecralarda hissettirdiği bir zaman dilimidir. Bu yönüyle krizler çağı 17. yüzyılın da habercisidir. Nüfus artışı, askeri devrim ve savaşlar, düzensiz hava hareketleri yüzyıl için karakteristiktir ve Osmanlı Devleti topraklarında da belirgin izler bırakmıştır. Birçok etkiden sadece birisi, zirai üretimin seviyesinde sapmaların görülmesidir. Temel besin kaynağı olması hasebiyle en yoğun ekilen iki ürün buğday ve arpanın yüzyılın ilk yarısı ile ikinci yarısı arasında gerçekleşen üretim miktarlarındaki oynaklıklar, bölgeden bölgeye değişmekle birlikte yukarıda bahsi geçen faktörler ve bunlara bağlı gelişen alt etmenlerle doğrudan ilişkilidir. Nüfus artışına paralel olarak buğday ve arpa üretiminin arttığı söylenebilir de belki olumsuz iklim koşulları belki daha verimli bir ürün tercihi sebebiyle kimi yerlerde kişi başına buğday üretiminin düştüğü gözlenmektedir. Buna karşın muhtemelen değişen hava koşullarına daha iyi uyum sağladığı için ya da buğdaya nispetle daha verimli olduğu için arpa üretimi buğdaya oranla artmaktadır.

Askeri hareketlenmelerin iki şekilde buğday ve arpa üretimini etkilediği varsayılabilir. İlk olarak askeri sefer güzergâhlarındaki menzillere yığınak yapılması istenen ürünlerin ekiminin bu süre zarfında arttırılmaya çalışılacağı düşünülebilir. Ancak uzun vadede savaş art alanlarının boşalmasına sebebiyet vereceğinden bu kez menfi etkiden bahsedilebilir. İkincisi ise toprağını ekmek için gerekli teçhizatı

alamayan hatta tapu resmini ödeyemeyen ya da ettikleri ile geçinemediği için çareyi devlet kapısında arayan ve gerek Osmanlı-İran savaşlarından gerekse II. Selim ile Şehzade Bayezid arasındaki taht mücadelesinden faydalanarak raiyyetlikten sıyrılmaya çalışan kitlelerin topraklarını boşaltmasıdır. Askeri hareketlerin üretim üzerindeki etkisini öyle ya da böyle kabul edebiliyor olsak da bunun kantitatif verilerle desteklenmesi pek olası değildir. Burada yapılan sefer güzergâhlarına yığılan ürün gruplarının boyutunu göstermek, devletin sefer lojistiğini ciddiyle tanzim edişine dair verileri sıralamaktan öteye gidememiştir. Daha ayrıntılı ve özele inilerek yapılacak bir çalışma, sefer sırasında kullanılan menzillerin çevre ve yarı-çevresindeki üretimi izleyebilir ve böylece bu konuda daha geniş bir değerlendirme yapma şansına sahip olabilir.

Küçük Buzul Çağı tanımına uyup uymamasını bir tarafa bırakırsak bahsi geçen dönemde hava koşullarının normalin dışına çıktığı tespiti yapılabilir. Yüzyılın başlarındaki aşırı yağışlar, ani soğuklar son çeyrekte yerini kuraklıklara ve buna bağlı kıtlıklara ya da en iyi ihtimalle üretimde düşüşe bırakmaktadır. Bu tespitlerin yüzyılın tamamı için ve hatta tüm Osmanlı coğrafyası için geçerli olduğu varsayılmasa dahi dönemsel hava olaylarının sertliğinin ekilen ürün gruplarında değişimi getirdiği iddia edilebilir. Aynı dönemde belirgin nüfus artışına ve özellikle genç ve dinamik nüfustaki patlayışa paralel olarak zirai üretimin de artması beklenebilirse de yukarıdaki izahattan da anlaşılacağı üzere birçok yerde bu beklenti gerçekleşmemiş kısıtlı örnekler ise istisna olarak kalmıştır. Arpanın buğdaya nispetle iklim koşullarına daha dayanıklı bir ürün olması sert hava koşullarının yaşandığı bölgelerde buğdaya oranla tercih edilmesinin sebebi olabilir.

EXTENDED ABSTRACT

Numerous studies on the 16th century of the Ottoman Empire addressed the subject of population, military movements, and agricultural production. Many historians, from Ömer Lütfi Barkan to Micheal Cook, Suraiya Faroqhi, Roland Jenings, Mehmet Öz, Yunus Koç, Alpaslan Demir to Osman Gümüşçü have studied and have been working on Ottoman demographics. Especially in the studies based on *tahrir* registers, the demographic characteristics, economy and social stratification of the settlements in the 16th century Ottoman world were tried to be revealed. The rich content of the *tahrir* registers allows us to reach important information; however they are approximate number, on agricultural production. In addition, waqf accounting records can give an idea about regional-based agricultural production. Ömer Lütfi Barkan should be especially remembered in studies conducted using waqf accounting records. The studies of Suraiya Faroqhi and Kayhan Orbay on this subject are also very valuable that have contributed to the field.

The article aims to present a new perspective on understanding the change in agricultural production in the 16th century in the Ottoman world that the subject which were not mentioned in these publications. Thus, population growth, military movements and the phenomena of small ice age that are characteristic of this period are emphasized. Since wheat and barley were the main food source also more visible in the records, the way of which wheat and barley production is affected by these

phenomena and the results are the focuses of the article.

We can evaluate the wheat and barley production and change from the first half to second half of the 16th century, albeit roughly, based on the data in the *tahrir* registers. We can see the facts that caused these changes, thanks to the data contained in the *mühimme* registers about any single piece of the Ottoman land. Therefore, it can be said that the two main sources of this article are the *mühimme* and the *tahrir* registers. In addition, one of the ways to see military movements is again the *mühimme* records, and the other is the *menzilnames*. Some of the *menzilnames* and *sefer ruznamesi* -expedition diaries- have been translated and evaluated by Günhan Börekçi, M.Akif Erdogru, Mehmet İnbaşı and Halil Sahillioğlu. Some of the data in these books and articles also enriched the study. In addition, the historical narratives of the period and the observations of travellers and ambassadors are among the sources of the study. Thanks to studies on *tahrir* records since the 1990s, a very serious corpus has been formed, and almost every piece of the Ottoman geography has been studied by using *tahrir* registers. In this article, we exemplified some settlements where quantitative works were made about their agricultural production using these registers, as a support for our claim. For example, for Antakya (Gündüz, 2009); for Ayıntab (Özdeger, 1988), for Bosnia (Yardimci, 2004), for Birecik (Yılmaz, 1996), for İçel (Çelik, 1994), for Karahisar-ı Sahib (Bulduk, 2003), for Jerusalem (Singer, 1994), for Tokat (İslamoğlu, 2010), for Harput (M.Ali Ünal, 1989), for Mosul (Gündüz, 2003), for Manisa (Emecen, 1989), for Sonisa (Kıvrım, 2014), for Simontornya (David, 1999)) etc. have been used.

The thesis that there was a population explosion in both Europe and the Ottoman geography in the 16th century is generally accepted today. The signs of this increase in the Ottoman lands can be traced thanks to the data in the *tahrir* registers. Historians, in their studies on this subject, determine different population growth levels for different sanjak and districts, and they agree that this increase brings population pressure with it. The population pressure thesis was first put forward by Ömer Lütfi Barkan and then by Michael Cook with the proofs. Due to the production that was not enough for the increasing population, *reaya* turned to different product groups, tried to open more swamps and forest areas for agriculture or left agriculture and turned to animal husbandry. The fragmentation of the lands has led to barley, which is a more productive than wheat, also the transition to livestock has triggered barley production as animal feed. Although the population increase means a general production increase, it is observed that the production has changed in favour of barley.

Aside from the visible effect of population growth, the effect of military mobility on agricultural production is not easy to embody. It can be assumed that military mobilizations affected wheat and barley production in two ways. First, it can be thought that the planting of the products that were desired to be piled up in the *menzilhanes* on the military expedition routes will be tried to be raised during this period. However, in the long run, the negative effect could be mentioned this time, as it led to the emptying of the war background. The second is that the growing population was not able to produce enough for themselves, forcing them to leave their lands and become "*askeri*". While we can accept the impact of military movements on production

in one way or another, it is unlikely to be supported by quantitative data. Unfortunately, it could not go beyond in this paper showing the size of the product groups piled up on the expedition routes and listing the data on the arrangement of the expedition logistics in a serious spirit by the state. A more detailed and specific study may monitor the production in the periphery and semi-periphery of the *menzilhanes* used during the campaign, and thus have the chance to make a broader assessment on this issue.

If we leave aside whether it complies with the definition of the Little Ice Age or not, still it can be determined that the weather conditions are out of normal in the mentioned period. The heavy rains and sudden cold at the beginning of the century give way to droughts and related famines or, at best, a decline in production in the last quarter. Even if these determinations are not assumed to be valid for the whole of the century or even for the entire Ottoman geography, it can be claimed that the harshness of seasonal climatic conditions brought about changes in the planted product groups. The fact that barley is more resistant to climatic conditions compared to the wheat may be the reason why it was preferred over wheat in regions with harsh weather conditions.

We could see that all these reasons were effective in decreasing the wheat supply while increasing the barley supply. Another data supporting this situation can be wheat and barley prices. We were able to access these data largely through studies conducted using *waqf* accounting records. The studies of Suraiya Faroqhi and Kayhan Orbay provided us with the data supporting our evaluation result. Accordingly, the examples given over Konya and Bursa show that there was no significant increase in barley prices, on the contrary, wheat prices increase when compared to the first half of the century.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

BOA. Mühimme Defterleri 16; 21; 24; 27; 46, 47; 52; 58.

Basılmış Birincil Kaynaklar

- 5 Numaralı Mühimme defteri (973/ 1565-1566). (1994). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- 7 Numaralı Mühimme defteri (975-976/1567-1569). (1998-1999). I, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- Peçevi İbrahim Efendi. (1992). *Peçevi tarihi*. I, (Bekir Sıtkı Baykal, Haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Selanikî Mustafa Efendi. (1999). *Tarih-i Selanikî (971-1003/ 1563-1595)*. I, (Mehmet İpşirli, Haz.), Ankara: TTK
- Heberer, Michael. (2010). *Osmanlı'da bir köle, Brettenli Michael Heberer'in anıları 1585-1588*, (Türkis Noyan, Çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Reinhold Lubenau. (2012). *Reinhold Lubenau seyahatnamesi, Osmanlı ülkesinde 1587-1589*. (Türkis Noyan, Çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Araştırma-İnceleme Eserler

- Appleby, A. (1980). Epidemics and famine in the little ice age. *The Journal of Interdisciplinary History*, 10(4), 643-663. doi:10.2307/203063.
- Agoston, G. (2006). *Barut, top ve tüfek, Osmanlı imparatorluğu'nun askeri gücü ve silah sanayisi*. (Tanju Akad, Çev.) (1.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Akdağ, M. (2009). *Türk halkının dirlik ve düzenlink kavgası: "Celâlî isyanları"*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Alfani, G. (2010). Climate, population and famine in Northern Italy: General tendencies and Malthusian crisis, ca. 1450-1800. In *Annales de démographie historique*, 2, 23-53.
- Arnold, T.F. (2003). 16. yüzyıl Avrupa'sında savaş: devrim ve Rönesans. *Top, Tüfek ve Süngü, Yeniçağda Savaş Sanatı 1453-1815*, (Jeremy Black, Ed.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 30-51.
- Arslan, H. (2001). *16.yy. Osmanlı toplumunda yönetim, nüfus, iskân, göç ve sürgün*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Atwell, W. (2001). Volcanism and short-term climatic change in East Asian and world history, c. 1200-1699. *Journal of World History*, 12(1), 29-98.
- Barkan, Ö. L. (1940-41). Türkiye'de imparatorluk devirlerinin büyük nüfus ve arazi tahrirleri ve hakana mahsus istatistik defterleri (I), *İÜİFM*, 2(1-2).
- _____. (1943). *XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı imparatorluğunda zirâî ekonominin hukukî ve malî esasları: kanunlar*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- _____. (1952). Tahrir defterlerinin istatistik verimleri hakkında bir araştırma. *IV. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 10-14 Kasım 1948*. Ankara: TTK Basımevi.
- _____. (1953). Tarihi demografi araştırmaları ve Osmanlı tarihi. *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, 10, 1-27.
- _____. (1980). *Çiftlik. Türkiyede toprak meselesi toplu eserler I*, İstanbul, 789-797.
- _____. Meriçli, E. (1988). *Hüdâvendigâr livaası tahrir defterleri I*, Ankara: TTK.
- Barkan, Ö.L., McCarthy J. (1975). The price revolution of the sixteenth century: a turning point in the economic history of the near East. *IJMES*, 6(1), 3-28.
- Barkey, K. (1999). *Eşkıyalar ve devlet: Osmanlı tarzı devlet merkezileşmesi* (Zeynep Altok, Çev.). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

- Braudel, F. (2017). *II. Felipe döneminde Akdeniz ve Akdeniz dünyası* (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Börekçi, G. (2016). *Macaristan'da bir Osmanlı padişahı, sultan III. Mehmed'in eğri seferi rûznâmesi (1596)*. İstanbul: Okurkitaplığı.
- Bulduk, Ü. (2003). *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar Sancağı)*. Ankara: TTK.
- Çelik, Şenol (1994). *Osmanlı taşra teşkilatında İçel sancağı: 1500 – 1584*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Cook, M. (1972). *Population pressure in rural Anatolia, 1450-1600*. London: Oxford University Press.
- Çakar, E. (2003). *XVI. yüzyılda Halep sancağı (1516-1566)*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Çakır, İ.E. (2010). *XVI. yüzyılda Ayıntab şehri*. Erzurum: Basılmamış Doktora Tezi.
- David, G. (1999). *Osmanlı Macaristan'ında toplum, ekonomi ve yönetim, 16. yüzyılda Simontornya sancağı* (Hilmi Ortaç, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Demir, A. (2007). *XVI. yüzyılda Samsun-Ayıntab hattı boyunca yerleşme, nüfus ve ekonomik yapı.*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- _____. (2010). 15 –16. yüzyıl Anadolusunda nüfus- toprak ilişkisi (Turhal Kazası Örneği). *OTAM*, 27 (Bahar), 59-89.
- _____. (2011). XVI. yüzyıl Anadolusunda dış göçler: Şarkıyan. *Karadeniz Araştırmaları*, 28 (Kış), 51-66.
- _____. (2016). Şahıs adlarından hareketle nüfus hareketleri ve ıskan tarihi çalışmalarına bir katkı: Sivas kazası örneği, *International Journal of Central Asian Studies*, 26, 151-66.
- Eltis, D. (1995). *The military revolution in sixteenth century Europe*. London.
- Emecen, F.M. (1989). *XVI. asırda Manisa kazası*. Ankara: TTK.
- _____. (1991). Sosyal tarih kaynağı olarak Osmanlı tahrir defterleri. *İÜEFTAM Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990*, İstanbul, 143-162.
- _____. (1993). Çeltik. *TDVİA*, 8, İstanbul, 265-266.
- Erder, L. and Suraiya Faroqhi. (1979). Population rise and fall in Anatolia, 1520-1620. *Middle Eastern Studies*, 15(3), 322-345.
- Erdoğan, M.A. (2014). Kanuni Sultan Süleyman'ın 1532 tarihli Alman seferi ruznâmesi. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 39(1), 167-187.
- _____. (2019). On altıncı yüzyılın ikinci yarısında köylülerin başka köylere ve yakın şehirlere göç etmesi: Beyşehir ve Seydişehir'in durumu. *Konya Ticaret Odası Konya Kitabı, Geçmişten Günümüze Göçler*. (Alaadin Akköz, Doğan Yörük, H.Karpuz, Ed.), C. 1, Konya.
- Faroqhi, S. (2001). Tarımsal değişimin bir göstergesi olarak doğal afet: Edirne bölgesinde sel, 1100/1688-1689. *Osmanlı İmparatorluğunda Doğal Afetler*. (Elizabeth Zachariadou, Ed.), İstanbul: TVYY.
- _____. (2003). *Osmanlı tarihi nasıl incelenir?* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- _____. (2006). *Osmanlı şehirleri ve kırsal hayat*. (Emine S. Özcan, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yay.
- Fekete, L. (1947). Türk vergi tahrirleri. (Sadettin Karatay, Çev.) *Bellekten*, 11, 299-328.
- Genç, M. (2007). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Gökçe, T. (2000). *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Lazıkıyye (Denizli) Kazası*. Ankara: TTK.
- Göyünç, N. (1991). *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*. Ankara: TTK.
- Griswold, W.J. (1993). Climatic Change: a possible Factor in the Social Unrest of Seventeenth Century Anatolia. *Humanist and Scholar. Essays in Honor of Andreas Tietze* (Heath W. Lowry-Donald Quataert, Ed.). İstanbul: The Isis Press, 37-59.
- _____. (2011). *Anadolu'da büyük isyan (1591-1611)*. (Ülkü Tansel, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Güçer, L. (1994). *XVI.-XVII. asırlarda Osmanlı imparatorluğunda hububat meselesi ve hububattan*

alınan vergiler. İstanbul.

- Gümüşçü, O. (2001). *XVI. yüzyıl Larende (Karaman) kazasında yerleşme ve nüfus.* Ankara: TTK.
- Gündüz, A. (2003). *Osmanlı İdaresinde Musul, (1523-1639).* Elâzığ: Fırat Üni. Yay.
- _____. (2009). *XVI. yüzyıla Antakya kazası, (1550-1584).* Antakya.
- Halaçoğlu, Y. (1981). Osmanlı imparatorluğu'nda menzil teşkilatı hakkında bazı mülahazalar. *Osmanlı Araştırmaları*, 2, 123-132.
- Holopainen, J.-Helama,S.(2009). Little ice age farming in finland: preindustrial agriculture on the edge of the Grim Reaper's Scythe. *Human Ecology*, 37.
- İnalçık, H. (1959). Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü. *Belleten*, 23,575-610.
- _____. (1973). *The Ottoman empire: the classical age 1300-1600.* New York.
- _____. (1980). Military and fiscal transformation in the Ottoman empire, 1600-1700. *Archivum Ottomanicum.*, 1, 283-337.
- _____. (1982). Rice cultivation and the Çeltükçi reaya system in the Ottoman empire. *Turcica*, 14,69-141.
- _____. (1993). Çiftlik. *İA*, 8, İstanbul: TDV, 314-315.
- _____&Quataert, D. (Eds.). (2006). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi.* İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İnbaşı, M. (2001). The register of expenditures of Murat IV's Bagdad Campaign. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 54 (4), 497-508.
- İslamoğlu, H. (2010). *Osmanlı imparatorluğunda devlet ve köylü.* İstanbul: İletişim Yayınları,
- Jennings, R.C. (1976). Urban population in Anatolia in the Sixteenth century, A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon, and Erzurum. *The International Journal of Middle East Studies*, 7 (January), 21-57.
- _____. (1990). Village agriculture in Cyprus. *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Ankara:TTK, 469-481.*
- Karademir, Z. (2014). *İmparatorluğun açlıkla imtihanı, Osmanlı toplumunda kıtlıklar (1560-1660).*, İstanbul: KitapYayınevi.
- Khoury, D.R. (2008). *Osmanlı imparatorluğunda devlet ve taşra toplumu, Musul 1540-1834.* (Ülkün Tansel, Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kıvrım, İ. (2014). *Taşova-Erbaa-Sonisa kazası-, yerleşme-nüfus ve ekonomi (15-16.Yüzyıl).* İstanbul: Kitabevi.
- Koç, Y. (1989). *XVI. yüzyılda bir Osmanlı sancağının iskân ve nüfus yapısı.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- _____. (1997). *La fixation par écrit des lois ottomanes et le rôle des codes de lois. Etude accompagnée de l'édition du manuscrit de Munich Turc 111 (XVe-XVIe siècles).* Paris I Üniversitesi (Université de Paris I Pantheon-Sorbonne), Paris, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- _____. (2000). Zirai tarih araştırmalarında ölçü tartı birimleri sorunu: Bursa müdü örneği. *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi Bildirileri 07-09 Nisan 1999, Konya: Selçuk Üniversitesi yay., 541-546.*
- _____. (2002). XVI. yüzyılın ikinci yarısında köylerin parçalanması sorunu: Bursa ölçeğinde bir araştırma. *Uluslararası XIII. Türk Tarih Kongresi,4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler, Ankara: TTK, 1961-1970.*
- _____. (2005). Osmanlı toplumsal dinimizden Celali isyanlarına giden yol ya da iki belgeye tek yorum. *Bilig*, 35 (Güz).
- _____. (2005b). osmanl'da kent İskânı ve Demografisi (XV.-XVIII. yüzyıllar). *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3, (6), 161-210.
- _____. (2012).16. Yüzyılda tarımda yatırım maliyeti sorunu ya da "Resm-i Tapu" ve öküz

- fiyatlarına dair bazı gözlemler. *H.Ü. Türkiyat Araştırmaları*, 17(Güz), 139-148.
- _____. (2013). XVI. yüzyıl ortalarında Osmanlı imparatorluğu'nda suhte olayları. *HÜTAD*, 18
- Kuniholm, Perter I. (1990). Archaeological evidence and non-evidence for climatic change. *Philosophical Transactions of Royal Society of London, Seri A*, 330(1615), 645-655.
- matthews, j.a. & brifa, k.r. (2005). the 'little Ice Age': Re-Evaluation of an Evolving Concept. *Geografiska Anneler*, 87 A (1), 17-36.
- McGowan, B.C (1969). Food supply and taxation on the middle danube (1568-1579). *Archivum Ottomanicum*, 1, 139-196.
- _____. (1981). Osmanlı Avarız-Nüzül Teşekkülü 1600-1830. *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 11-15 Ekim 1976, Kongreye Sunulan Bildiriler, II*, Ankara: TTK,1327-33.
- _____. (1981). *Economic life in Ottoman Europe: taxation, trade and struggle for land,1600-1800*. Cambridge.
- Murphey, R. (2007). *Osmanlıda ordu ve savaş, 1500-1700*, (M. Tanju Akad, Çev.), İstanbul:Homer Kitabevi.
- Orbay, K. (2007). Osmanlı topraklarında küçük buzul çağının etkileri hakkında bazı notlar. *Kebikeç*, 23, Ankara, 85-93.
- _____. (2007). 16. ve 17. yüzyıllarda Bursa ekonomisi: Sultan Çelebi Mehmed Yeşil İmaret'inin mali tarihi (1553-1650). *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 22 (22), 125-158
- _____. (2008). Tarihsel fiyatların elde edilmesi ve endekslenmesi konusunda bazı notlar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 48, (1), 85-96
- _____. (2012). Financial development of the Waqfs in Konya and the agricultural economy in the Central Anatolia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, 74-116
- _____. (2017). Osmanlı imparatorluğu'nda tarımsal üretkenlik üzerine tetkikat ve notlar. *Belleten*, 81, 787-856.
- Öz, M. (1991). Tahrir defterlerinin Osmanlı tarihi araştırmalarında kullanılması hakkında bazı düşünceler. *Vakıflar Dergisi*, 22, Ankara.
- _____. (1997). XVI. Yüzyıl Anadolu'sunda köylülerin vergi yükü ve geçim durumu hakkında bir araştırma. *Osmanlı Araştırmaları*, 27, İstanbul, 77-90.
- _____. (1999). *XV-XVI. yüzyıllarda Canik sancağı*. Ankara: TTK.
- _____. (2002). *XVI. yüzyılda Anadolu'da tarımda verimlilik problemi, XIII. Türk Tarih Kongresi, (III. Cilt III. Kısım)*, Ankara, 4-8 Ekim 1999. Ankara: TTK, 1643-1651.
- _____. (2000). Tahrir defterlerindeki sayısal veriler. *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*. (Halil İnalçık-Şevket Pamuk, Ed.), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yay., 15-33.
- _____. (2007). XVI. yüzyıllar Anadolu'sunda tarım ve tarım ürünleri. *Kebikeç*, 23, 111-128
- Özdeğer, H. (1988). *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livası*. İstanbul
- Özel, O. (1993). *Changes in settlement patterns, population and society in rural Anatolia: a case study of Amasya (1576-1642)*. Basılmamış Doktora Tezi, Manchester Üniversitesi.
- _____. (2004). Population changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th centuries: the "demographic crisis" reconsidered". *International Journal of Middle East Studies*,36 (2), 183-205.
- Öztürk, M. (1991). XVIII. yüzyılda Antakya ve çevresinde eşkıyalık olayları. *Belleten*, 54, (211), 963-994.
- Özünlü, E. E.- Gümüşçü, O. (2016). Osmanlı imparatorluğu'nda iç göç aktörleri olarak çift-bozanlar. *Amme İdaresi Dergisi*, 49(1), 29-56.
- Pamuk, Ş. (1999). *Osmanlı imparatorluğu'nda paranın tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- _____. (2004). Prices in the Ottoman empire, 1469-1914. *International Journal of Middle East*

- Studies*, 36, 451-468.
- Parker, G. (1996). *The Military revolution, military innovation and the rise of the west, 1500-1800*. Cambridge.
- Perjes, G. (1989). *The Fall of the medieval kingdom of Hungary: Mohacs 1526 -Buda 1541.*, New Jersey: Columbia University Press.
- Pfister, C. (1980). The little ice age: thermal and wetness indices for Central Europe. *The Journal of Interdisciplinary History*, 10(4).
- Sahillioğlu, H. (1965). Dördüncü Muradın Bağdat seferi menzilnamesi (Bağdat Seferi Harp Jurnalı). *Belgeler*, 2 (3-4), 1-36.
- Singer, A. (1994). *Palestinian peasants and Ottoman officials*. Cambridge University Press.
- Solak, İ. (2002). *XVI. Asırda Maraş Kazası*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Konya.
- Teaschner, F. (2010). *Osmanlı kaynaklarına göre Osmanlı yol ağı*. (Nilüfer Epceli, Çev.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tokgöz, M. Ali. (1997). Ülkemizde yağışın arpa verimi üzerine etkisi. *Tarım Bilimleri Dergisi*, 3, (2), 97-102.
- Turan, Ş. (1961). *Kanuni'nin oğlu şehzade Beyazid vakası*. Ankara: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1996). Sosyal hareketlenmeler olarak Celâli ayaklanmaları. *Belleten*, 60(228), 421-442.
- Uluçay, M. Ç. (1944). *XVII. Asırda Saruhan'da eşkıyalık ve halk hareketleri*. İstanbul.
- Uysal, Ş.&Tokgöz, M.A. (1997). Agrometeorolojik Yöntemle Arpa Veriminin Tahmini. *Tarım Bilimleri Dergisi*, 3 (2), 69-76.
- Ünal, M.A. (1989). *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı*. Ankara: TTK.
- _____. (1999). *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*. Ankara: TTK.
- Xiao, L.-Fang, X.-Zheng, J.-Zhao, W. (2015). Famine, migration and war: comparison of climate change impacts and social responses in Northern China between the late ming and late Qing dynasties. *The Holocene*, 25 (6).
- Venzke, M.L. (1997). The Ottoman Tahrir Defterleri and Agricultural Productivity, The Case for Northern Syria. *Osmanlı Araştırmaları*, 17, 1-62.
- White, S. (2013). *Osmanlı'da isyan iklimi*. (Nurettin Elhüseyni, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Yılmaz, A. (1996). *16. yüzyılda Birecik sancağı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Yörük, D. (2009). *XVI. yüzyılda Ereğli kazası*. Konya: T.C. Konya Ereğli Belediyesi Kültür Yayını.
- _____. (2017). XVI. yüzyıl sonlarında Aksaray sancağında göçler. *Geçmişten Günümüze Göçler* (Osman Köse, Ed.) Samsun. Canik Bel. Yayınları, 699-711.
- _____. (2019). XV-XVI. yüzyıl Akşehir göçleri. *Konya Ticaret Odası Konya Kitabı-Geçmişten Günümüze Göçler* (Alaattin Aköz, Doğan Yörük, Haşim Karpuz, Ed.), Konya.
- Zachariadou, E.A. (Ed.). (1999), *Sol kol, Osmanlı egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699)*. (Ela Güntekin, Özden Arıkan, Tülin Altınova, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

NÜFUS VE TEMETTÜAT DEFTERLERİNE GÖRE ÇİRMEN KAZASI KOVANCILAR VE GÖLCÜK KÖYLERİ (1844-1845)

ÇİRMEN DISTRICT, KOVANCILAR AND GÖLCÜK VILLAGES ACCORDING TO POPULATION AND DIVIDEND BOOKS (1844-1845)

Mustafa DURDU * Öz

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu
Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü,
mustafa76durdu@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-1555-0035
Karaman / TÜRKİYE

Osmanlı tarih araştırmalarında, XIX. yüzyılda tertip edilmiş olan nüfus ve temettüat defterleri, sosyal tarih ve ekonomi tarihi çalışmalarında önemli veriler sunmaktadır. Bu makalede, Osmanlı Rumeli'sinde önemli bir kaza olan Çirmen kazası içerisinde bulunan ve bir Müslüman köyü olan Kovancılar ile gayrimüslim (zimmî) köyü olan Gölcük'ün demografik ve sosyal yapısı ile ekonomik vaziyeti, karşılaştırmalı olarak tetkik edilmiştir. Kullandığımız temel kaynaklar, adı geçen köylerin nüfus ve temettüat defterleridir. Buna göre 26 haneli Kovancılar köyünün temel geçim kaynağı, tarım ve hayvancılıktır. 14 haneli olan ve daha yüksek gelire sahip gayrimüslim Gölcük köyünde ise en önemli geçim kaynağı kömürcülüktür. Tanzimat'ın getirdiği yeni vergi sistemine uygun olarak her iki köyden de şer'î vergiler dışında vergi-yi mahsûsa adıyla bir vergi tahsil edilmiştir. Tanzimat'ın, herkesin gelirene göre vergi verme prensibinin Rumeli'deki bu iki köyde uygulandığı görülmüştür. Nüfusu daha az olan Gölcük köyünün toplam yıllık geliri, Kovancılar köyünden daha yüksektir. Gölcük köyü, toplam yıllık gelirin çoğunluğunu kömürcülükten elde etmektedir. Oysa Kovancılar köyünde toplam yıllık gelirin yarıdan fazlası, tarım ve hayvancılıktan sağlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Çirmen, Kovancılar, Gölcük,
Temettüat Defteri, Nüfus Defteri

Keywords

Çirmen, Kovancılar, Gölcük,
dividend books, Population Register

Abstract

In the studies of Ottoman history, population and dividend books prepared in the XIX century provide important data in social and economic history studies. In this article, the demographic and social structure and economic status of Kovancılar, a Muslim village, and Gölcük, a non-Muslim (zimmî) village, located in the Çirmen district, which was an essential district in Ottoman Rumelia, has been examined comparatively. The primary sources we use are the population and dividend books of the said villages. Accordingly, the main livelihood of Kovancılar village of 26 houses is agriculture and animal husbandry. In the non-Muslim village of Gölcük, which has 14 houses and has a higher income, coal is the most important source of income. Under the new tax system introduced by the Tanzimat, a tax named apportioned tax was collected from both villages, apart from religious taxes. It is observed that Tanzimat's principle of taxation in accordance with everyone's level of income was applied in these two villages located in Rumelia. The total annual income of Gölcük village, which has less population, is higher than Kovancılar village. Gölcük village obtains the majority of its total annual income from coal mining. However, more than half of the total annual income in Kovancılar village is obtained from agriculture and animal husbandry.

Başvuru/Submitted: 26/07/2021

Kabul/Accepted: 27/06/2022

GİRİŞ

Nüfus ve Temettüat defterleri; demografik, ekonomik ve sosyal tarih araştırmaları için vazgeçilmez kaynaklardır. Osmanlı Devleti, Tanzimat ile birlikte vergi adaletsizliğini gidermek için malî alanda birtakım yenilikler yapmıştır. Bu minvalde, Tanzimat'ın hemen akabinde herkesin gelirine göre vergi tahsili sistemi uygulamaya konmuştur (Adıyeke, 2000, s. 772). Acaba bu düzenleme, Rumeli'de beklentileri karşılayacak şekilde uygulamaya yansımış mıdır? Rumeli'de Müslüman ve gayrimüslim köylerinin ekonomik ve sosyal vaziyetleri ne durumdadır? Bir yılda ne kadar vergi vermektedirler? Yıllık tarım ve hayvancılık gelirleri ile ödenen toplam vergilerinin miktarı nedir? Vergilerin gelirlere oranı nedir? Nüfus sayımları neticesinde oluşturulan nüfus defterlerine göre Rumeli'deki ahalinin demografik ve toplumsal yapısı ne vaziyettedir? Bu gibi soruların cevaplarına somut deliller sunmak için Rumeli cihetinde bir örnek olarak aldığımız Çirmen kazasına bağlı Müslüman Kovancılar köyü ile reaya Gölcük köyünün nüfus ve temettüat defterleri incelenmiştir. Bu defter türlerinden hareketle yaptığımız karşılaştırmalı ve eleştirel analizler, bu makalenin temel konusunu oluşturmaktadır.

Demografik, sosyal ve iktisadî tarih araştırmaları sınıfına dâhil edilebilecek olan bu makalede, giriş kabilinden Osmanlı tarihinde önemli bir yeri olan tahrir geleneği ve XIX. yüzyıl modernleşmesinin en önemli icraatlarından birinin sonucu olarak ortaya çıkmış olan nüfus ve temettüat defterlerinin gelişim süreci ve içeriği hakkında aşağıda kısa bir malumat verilecektir. Daha sonra, çalışmamızda analizlerini yaptığımız Müslüman Kovancılar ile gayrimüslim Gölcük köylerinin 1844-1845 yıllarında bağlı buldukları Çirmen kazasının tarihî, idarî ve demografik açıdan genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Çalışmamızın temel kaynakları, Osmanlı Arşivi'nde bulunan nüfus defterleri ile ML. VRD. TMT.d kodunda 5396 sıra numarasında bulunan Müslüman Kovancılar köyüne ait temettüat defteri ve ML. VRD. TMT.d kodunda 5451 sıra numaralı gayrimüslim köyü Gölcük'ün temettüat defteridir. Çalışmamızı, incelediğimiz temettüat defterlerinin tarihi olan 1844-1845 yılları ile sınırlandırdık. Bununla birlikte adı geçen tarih aralığından önceki tarihlere ait nüfus defterleri de kaynaklarımız arasındadır. Makalede yer alan tablo, şekiller ve bunlarla ilgili analizlerin tertibinde, temel kaynaklar olan temettüat defterlerinin atıfları, tekrardan kaçınmak ve makalenin akışını sekteye uğratmamak adına her zaman yinelenmemiştir. Bununla birlikte nüfus defterlerinin atıf bilgileri titizlikle gösterilmiştir.

1. XIX. Yüzyılda Nüfus ve Temettüat Kayıtları

Osmanlı Devleti, asker ve memurlarına maaş karşılığı olarak dirlik verdiği toprakların ve diğer gelir kaynaklarının tespiti, tahvili ve kontrolü için genelde otuz yılda bir olmak üzere mevcut durumlarını tahrir etmişlerdir. Bu çeşit nüfus ve arazi tahrirleri, XVII. yüzyıla kadar düzenli ve sistemli bir şekilde ve özenle yapılmış, bu tarihten itibaren de merkezî devlet otoritesinin zayıflamaya başlamasıyla bu düzen bozulmuş ve adı geçen geniş kapsamlı tahrirler bir daha düzenli yapılamamıştır. Klasik dönemin bu tahrir defterlerinde köy ve kasabalardaki yetişkin, iş gücüne katkı sunan erkek nüfus, arazi ve vergi miktarları ile daha başka ayrıntılar çoğu zaman

teferruatlı bir şekilde kayıt altına alınmıştır (Barkan, 1940, s. 20-25). XV ve XVI. yüzyıllarda belirli aralıklar yapılan bu nüfus ve arazi tahrirleri XVII. yüzyılın başından itibaren yerini avarız defterlerine bırakmıştır. Daha önce, XVI. yüzyılda savaş zamanlarında olağanüstü olarak toplanan avarız vergisi, XVII. yüzyılın başından itibaren düzenli toplanan vergiler durumuna gelmiştir. Bu vergilerin tarhi ve tahsili için de tahrirler yapılmış ve sonuçta avarız defterleri oluşturulmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda mufassal ve icmal olarak hazırlanan bu avarız defterleri, zaman zaman güncellenmiştir. Avarız kayıtları bir kazanın demografik ve iskân özellikleri hakkında önemli malumatlar vermektedir (Gökçe, 2005, s. 73-76).

XIX. yüzyıl Osmanlısında ise artık nispeten modern denilebilecek bir mahiyette nüfus tahrirlerinin yapıldığını görüyoruz. Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra ilk olarak İstanbul'da bir nüfus tahririne girişilmiş, fakat Osmanlı-Rusya savaşı sebebiyle bu hareket memleket sathına teşmil edilememiştir (Ahmed Lûtfî Efendi, 1292, s. 142). Daha sonra 1830-1831 yıllarında Anadolu ve Rumeli'de geniş çapta bir nüfus tahriri yapılmıştır (Kütükoğlu, 2010, s. 3-4). Bu sayımdan sonra 1844 yılında da bir nüfus sayımı yapıldı. Bizim de bu çalışmamızda ana kaynaklarımızdan birini teşkil eden 1844 sayımı esas itibari ile 1843 yılında duyurulan ve askere almada yeni bir düzenleme getiren kura usulünün uygulanabilmesi için ülkedeki erkek nüfusun tam olarak bilinmesini gerektiriyordu. Bu askerî kaygı ve ayrıca eyaletlerde yönetimin daha mükemmel işleyebilmesine zemin oluşturması adına 1844 yılında yeni bir sayım daha yapılmıştır (Akarlı, 1972, s. 43). Sayımlarda kayıt altına alınan nüfusta zaman içinde meydana gelecek değişiklikler de yoklamalarla belirlenmiş ve senede iki kez yoklama defterleri tertip edilmiştir (Aydın, 1990, s. 93-94). Sayımlar sonucunda oluşturulan nüfus defterlerinde, 1881 sayımına kadar sadece erkek nüfus kaydedilmiştir. Bu tarihten sonra kadın-erkek bütün Osmanlı nüfusu kayıt altına alınmıştır. 1881/1882'de başlayan bu nüfus sayımı askerî, malî, mülkî ve ictimâî pek çok alanda elverişli bir istatistik verisi sağlayabilmek için titizlikle yürütülmüş ve sayımı yapılanlara nüfus tezkereleri verilmiştir. Gerçek anlamda çağdaş bir nüfus sayımı olarak da algılayabileceğimiz bu sayım sonuçları, tamamlanamayan bazı yerlerin tahminleri yapılarak 1893 yılında yayınlanmıştır (Karpat, 2010, s. 96-109). Bununla birlikte, 2006 yılında yayınlanan bir makalede ifade edildiğine göre, kadınların da sayıma tabi tutulduğu ilk nüfus sayımı, 1870 yılında Divriği'de gerçekleştirilmiştir (Yüksel, 2006, s. 74). Osmanlı Devleti'nin yaptığı son nüfus sayımı ise 1905-1906 sayımıdır. Bu sayımın temel gerekçesi, bir önceki sayımda özellikle Irak ve Arap yarımadasındaki nüfusun eksik yazılması ve Balkanlardaki etnik ve dinî cemaatler arasındaki mezhepsel ve demografik rekabetti (Karpat, 2010, s. 110-111).

Bizim bu makalemizde yararlandığımız ana kaynaklardan biri olan temettüat sayımları ise temel olarak Osmanlı maliyesini ilgilendiren bir istatistik çalışmasıdır. Tanzimat'tan önce şer'î tekâlif dışında birçok kalemde pek çok isim altında örfî vergiler tahsil ediliyordu. Tanzimat ile birlikte aşar, ağnam ve cizye gibi şer'î vergiler dışında birçok isim altında tarh edilen bu vergilerin "Vergi" adıyla tek kalemde toplanacağı karara bağlandı. Ardından eyaletlere muhassıllar gönderildi (Süleyman Sûdî, 1306, s. 78-79). Muhassılların en temel görevi gittikleri yerlerde mukim vergi

mükelleflerini ve bunların sahip oldukları arazi ve hayvan miktarı ile beraber esnafın yıllık kazançlarını defterlere kaydederek herkesin malî gücüne göre bir yılda ödeyebilecekleri vergi dağılımını yapmaktı. Bu icraat sonrasında 1840 yılına ait temettüat kayıtları oluştu. Fakat bu ilk temettü sayımları sınırlı bir bölgede icra edilmiştir. Zaten muhassıllık sistemi de beklentileri karşılayamaması sebebiyle 1842'de lağvedildi (Güran, 2000, s. 76). 1845 yılında bölgesel sorunları tespit edebilmek için İstanbul'a eyaletlerden temsilciler çağrıldı. Gelen temsilcilerin verdikleri raporlarda ahalinin en büyük probleminin vergilerin ağır olması ve vergi dağılımında adaletsizliklerin olduğu şeklindeydi. Bunun üzerine yapılan müzakerelerden sonra Anadolu ve Rumeli'de Tanzimat'ın uygulandığı sahalarda geniş çaplı temettüat tahrirleri yapıldı (Güran, 2000, s. 76). Bu tahrirler sonucu oluşturulan defterler genelde mahalle ve köylere göre ayrı ayrı tertip edilmiştir. Defterlerin başlığına ilk olarak tahriri yapılan mahalle veya köyün bağlı olduğu eyalet ve kaza ismi yazılmış, sonra hanelere göre kayıtlar tutulmuştur (Kütükoğlu, 1995, s. 397). Bununla birlikte bütün kazanın aynı deftere yazıldığı defterler de bulunmaktadır (BOA. ML.VRD.TMT.d. 15979). İncelediğimiz temettüat defterlerinin tertibi ve içerikleriyle ilgili malumat, aşağıda ayrıca verilecektir.

2. Çirmen Kazası

Çirmen, Meriç nehri kıyısında bölgeye hâkim stratejik bir noktada olması sebebiyle Sultan I. Murad zamanında Edirne'nin fethi esnasında fethedilmiştir. Çirmen ve havalisi fethedildikten sonra bölgeye Anadolu'dan Türkmenler iskân edilmiştir (Yalçınkaya, 2017, s. 318). 1371 yılında yapılan savaşla da anılan Çirmen kasabasının Meriç kıyısında sağlam bir kalesi de bulunmaktaydı. Rumeli eyaletinin ilk sancaklarından olan Çirmen sancağı, XV. yüzyıldan itibaren Edirne'nin tabi olduğu bir sancak olan Çirmen sancağına "Çirmen kazasından başka Hasköy, Çırpan, Akçakazanlık, Yeni Zağra ve bugünkü Türkiye'nin Ergene bölgesiyle Eynepazarı ve Tekirdağ bağlı bulunmaktaydı." Çirmen sancağı, XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Özü eyaletine bağlanmıştır (Halaçoğlu, 1993, s. 341). Coğrafya olarak eski Trakya bölgesinde olan ve iki tuğlu paşanın oturduğu Çirmen livasında Çirmen, Akçakazanlık, Cisrimustafapaşa, Zağraicedid, Uzuncaâbâd, Hasköy, Eynecik, Rodoscuk kazaları yer almaktaydı (İnciciyan & Andreasyan, 1976, s. 133-134). Evliya Çelebi, Rumeli eyaletine bağlı olan 16 sancaktan birinin de Çirmen sancağı olduğunu, merkezinin de Çirmen kasabası olduğunu, Çirmen kazasının da 150 Akçelik olduğunu söyler (Evliya Çelebi, 2006, s. 514,548-549). 1830 yılında Çirmen'in hâlâ bir sancak statüsünde olduğu anlaşılıyor (BOA. HAT. 876/38809). 1844 yılında da bu durum değişmemiştir (BOA. A.}DVN. 4/99). Temettüat tahrirlerinin yapıldığı 1845 yılında da Çirmen, Edirne eyaletine bağlı bir sancaktır (BOA. A.}MKT. 28/98). Çirmen, daha sonra küçülmeye başlamış ki 1287 (1870) yılında Edirne vilâyeti içerisinde, Edirne sancağına bağlı bir kaza hâline gelmiştir (Salname, 1287, s. 136). 1302 (1885) yılında ise Edirne sancağına bağlı olan Cisrimustafapaşa kazası içerisinde bir nahiyedir (Salname, 1302, s. 106). Bu durum 1319 (1902) yılında da devam etmiştir (Salname, 1319, s. 734). Çirmen bugün Yunanistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Bununla birlikte kazaya bağlı köylerin çoğunluğu bugün Bulgaristan hudutları

içindedir. III. Murad devrinde yapılan bir tahrir e göre Çirmen kazası genelinde yaklaşık 10.000 Türk, 2177 gayrimüslim (zimmî) yaşamaktadır. Yani kazanın %82,13'ü Türklerden oluşmaktadır. Aynı devirde Çirmen sancağı genelinde yer alan toplam 282 köyün sadece 50'sinde gayrimüslim yaşamaktadır. Bunların da 16'sında Türkler ve gayrimüslimler birlikte yaşamaktadır. Çirmen sancağında bulunan köy adlarının Anadolu'da da bulunması, buradaki Türklerin Anadolu menşeli olduklarının bir göstergesidir. XVI. yüzyıl sonundaki tahrir defterlerinde yer alan ve Anadolu'da da benzer isimlerin olduğu Türk köylerinden birinin adı da Kovancılı'dır (Halaçoğlu, 1986, s. 1795-1798). Adı geçen köy, XIX. yüzyıldaki nüfus kayıtlarında geçen ve bizim de inceleme konumuz olan Kovancılar köyü olmalıdır.

Çirmen kazasının 1831 nüfus sayımı Âmedî Hulefâsından Kudsî Efendi memuriyetinde yapılmış olup sayım sonucuna göre kazada, 1910 Müslüman erkek nüfusu ile 1262 gayrimüslim erkek nüfusu yaşamaktadır (Karal, 1997, s. 38). Bu nüfus sayımı tarihinde Çirmen kazası ve bağlı olduğu Çirmen sancağı, Edirne eyaleti sınırları içerisindeydi. Kaza genelinde Müslümanların yaşadığı 46 köy ve 1 Yörükân taifesi mevcuttur (BOA. NFS.d. 4185). 1833 yılı sonunda Çirmen kazasında tekrar nüfus tahriri yapıldığını görüyoruz. Bu sayım sonucuna göre kaza merkezinde Sarıca Paşa, Ali Beğ ve Umur Beğ adlarında Müslümanların yaşadığı 3 mahalle bulunmaktadır (BOA. NFS.d. 4187). 1844 yılı sayım sonuçlarına göre Çirmen kazasına tabi 50 köyde Müslümanlar ikamet etmektedir (BOA. NFS.d. 4193). Aynı tarihli reaya nüfus defterinde ise gayrimüslimlerin yaşadığı köy sayısı 31'dir. Bu köylerin bir kısmında Müslümanlar da mukimdir. Kaza merkezinde bulunan 3 mahalleden ikisinde (Sarıca Paşa ve Umur Beğ Mahalleleri) Müslümanlarla beraber gayrimüslimler de yaşamaktadır (BOA. NFS.d. 4195). Kıptiyan defterinde ise 1844 yılında Kıptilerin de yaşadığı köy sayısı 19'dur (BOA. NFS. d. 4194).

Bizim defterlerini incelemiş olduğumuz her iki köyün de isimleri Türkçe'dir. Kovancılar köyünün ismiyle ilgili yukarıda bilgi verilmiştir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba gayrimüslim köyü olan Gölcük köyünde de daha önce Türkler mi yaşıyordu? Böyle bir sorunun aklımıza gelmesinin sebebi, köyün isminin Türkçe olmasındandır. Bu köy başlangıçta bir Türk köyü olarak kurulmuş, fakat sonradan köyün çeşitli sebeplerle boşalması neticesinde köye gayrimüslimler yerleşmiş olabilir. Çünkü Çirmen'e yakın bölgelerde, mesela Zağra-i Atik'de XIX. yüzyılda gayrimüslim nüfusun artmasına mukabil Türk nüfusun azaldığı görülmektedir. Bunun doğal afetler yanında, siyasî olaylar neticesinde meydana geldiği tahmin edilmektedir (Şahin, 1995, s. 395). Aynı durum bölgede yer alan Kazanlık'ta da meydana gelmiş ve dağlık bölgede yaşayan gayrimüslimler zamanla şehir ve köylere yerleşmeye başlamışlardır. Ayrıca XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başında meydana gelen dağlı isyanları ile Osmanlı – Rusya savaşı sonunda imzalanan Edirne Antlaşması neticesinde Kazanlık bölgesinde gayrimüslimler, Türklere nispetle yoğun bir nüfus yapısına ulaşmışlardır (Kiel, 2002, s. 139). Ayrıca 1708 yılında Çirmen kazasına bağlı bazı köylerde veba salgını çıkmış ve pek çok köy ölüm ve firar gibi sebeplerle boşalmıştır (Kılıç, 2017, s. 1243). İşte gayrimüslimlerin yaşadığı Gölcük köyünün de çeşitli sebeplerle Türklerin boşaltması ve sonradan gayrimüslimlerin gelmesiyle bir

zimmî köyüne dönüşmüş olabileceğini düşünüyoruz. Bu kısa bilgilerden sonra makalemizin ana konusu olan Kovancılar ve Gölcük köylerinin demografik, toplumsal ve ekonomik yapısı ile ilgili değerlendirmelerimize geçebiliriz.

A. KÖYLERİN DEMOGRAFİK VE TOPLUMSAL YAPISI

Kovancılar ve Gölcük köylerinin demografik ve toplumsal yapısı ile ilgili değerlendirmelerimizi hane ve nüfus sayısı, resmî görevliler, meslekler, yaş dağılımı gibi parametreleri dikkate alarak yapacağız. Bu değerlendirmelerimizde adı geçen köylerin 1844-1845 yılları ile ilgili iktisadî veriler sunan temettüat defterleri yanında nüfus defterlerinden de istifade edeceğiz.

1. Hane ve Nüfus Sayısı

Kovancılar ve Gölcük köylerinin 1845 yılında tahrir edilmiş olan, fakat 1844 yılına ait iktisadî bilgileri de içeren temettüat defterlerinde bütün nüfus değil, sadece hane reisleri ve hanede çalışabilecek durumda olan erkek kardeş ve oğullar kayıt altına alınmıştır. Bununla birlikte temettü kayıtlarında köylerin hane sayıları da belirtilmiştir. Temettü kayıtlarına dayanarak adı geçen köylerin genel nüfusları hakkında ancak tahminde bulunabiliriz. Ancak 1844 yılında yapılmış nüfus sayım sonuçlarını ihtiva eden istatistiklerinden yararlanarak Kovancılar ve Gölcük köylerinde yaşayan bütün erkek nüfusun sayısını net olarak tespit etmek mümkündür.

5396 numaralı temettüat defterine göre Kovancılar köyünün toplam hane sayısı 26'dır (BOA. ML.VRD.TMT.d. 5396). Aynı şekilde temettü kayıtlarında belirtildiğine göre Gölcük köyünün toplam hane sayısı 14'tür (BOA. ML.VRD.TMT.d. 5451). Buna göre Kovancılar köyü neredeyse Gölcük köyünün iki katı büyüklüğündedir. Kovancılar ve Gölcük köylerine ait 1844 tarihli nüfus defterlerindeki veriler ile temettüat defterlerini karşılaştırdığımızda hane reisinden başka, ailenin geçimine katkıda bulunan ve hane reisine işlerinde yardım eden veya bir şekilde haneye kazanç getiren erkek nüfusun, 12 yaş ve üzerindeki oğul ve erkek kardeşler olduğu anlaşılmaktadır (BOA. NFS.d. 4193, 4195).

Adı geçen temettüat ve nüfus defterlerine göre hane reisi ve hanede çalışabilecek durumda olan 12 yaş ve üzerindeki erkeklerin toplamı Kovancılar köyünde 46, Gölcük köyünde de 32'dir. Bunlar köylerde aktif iş gücüne katılanlar, hane reisi ve onların oğul ve kardeşleridir. Görüleceği üzere Kovancılar köyü, diğer köyden yaklaşık iki kat fazla haneye sahip olsa da hanedeki iş gören erkek nüfus bakımından Gölcük köyü aradaki bu farkı azaltmıştır. Kovancılarda hane başına düşen çalışan erkek sayısı 1,76 iken Gölcük köyünde bu sayı 2,28'dir. Buna göre, ekonomik faaliyetlere iştirak eden ve 12 yaş ile üzerindikilerden oluşan erkek nüfusun hane başına düşen ortalaması Gölcük'te daha fazladır.

Temettüat defterlerine göre köylerin nüfus tahminini yapabiliriz. Hanede ortalama 5 kişinin yaşadığını farz edersek Kovancılar köyünün kadın ve erkek tahminî nüfusu 130 olur. Gölcük köyünün tahminî genel nüfusu da 70'tir. Fakat Çirmen kazasının 1844 yılında yapılmış nüfus defterleri, bize daha gerçekçi veriler sunmaktadır. Nüfus defterine göre Kovancılar köyünün toplam erkek nüfusu 58'dir.

Ancak burada hane sayısı 25'tir (BOA. NFS.d. 4193). Oysa temettü kayıtlarında Kovancılar 26 haneden oluşuyordu. Temettüat defterinin 26. hanesinde mukim Osman Bin Ömer için mealen, daha önce tahrir dışı kaldığı ve bu defa kaydedildiği şeklinde bir not vardır (BOA. ML.VRD.TMT.d. 5396). Bunu göz önünde tutarsak adı geçen temettü kaydında belirtilen hane sayısının daha doğru olduğu anlaşılır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kovancılar köyünün nüfus defterine göre toplam erkek nüfusu olan 58 sayısını dikkate alarak bir nüfus tahminî yapabiliriz. Buna göre bu sayı kadar da kadın nüfusu olduğunu düşünürsek Kovancıların toplam nüfusunun 116 olduğunu söyleyebiliriz. Ancak nüfus defterinde 1 hanenin eksik yazıldığını dikkate almamız gerekir. Bu eksik haneyi dikkate aldığımızda Kovancılar köyünün 1844 yılı itibari ile toplam nüfusunun 120 olabileceğini tahmin edebiliriz. Temettü defterinde belirtilen 26 hane üzerinden yaptığımız tahmin de 130 idi. Her iki tahmin de birbirine yakındır. Kovancılar köyünde 2 hane de Kıptî nüfusu yaşamaktadır. Çirmen kazasının Kıptî nüfusunu ihtiva eden nüfus defterine göre Kovancılar da toplam 2 haneden oluşan Müslüman Kıptî nüfusu, toplam 4 erkekten oluşmaktadır (BOA. NFS.d. 4194). Bu sayı kadar da Kıptî kadın nüfusu olduğunu düşünürsek Kovancılar da toplam 8 Kıptî nüfus olduğunu varsayabiliriz. Bunu da toplam nüfusa ilave ettiğimizde Kovancıların genel toplam nüfusunun 128 olabileceğini tahmin edebiliriz. Hane bazlı tahminimizi de dikkate aldığımızda sonuç olarak Kovancıların 1844 yılındaki tahminî nüfusunun 128-130 arasında olduğunu söylemek mümkündür.

Gölcük köyünün 1844-1845 yıllarına ait genel nüfusunu da hem temettüat defterine hem de nüfus defterine göre tahmin etmek mümkündür. Temettüat defterine göre reaya köyü olan Gölcük'ün 1845 yılındaki hane sayısı 14'tür (BOA. ML.VRD.TMT.d. 5451). 1844 yılına ait nüfus defterinde de köyün hane sayısı 14'tür. Adı geçen nüfus defterinde köydeki küçük ve büyük bütün erkek nüfusun sayısı da 44'tür (BOA. NFS.d. 4195). Bu kadar da kadın nüfusunu varsayarsak Gölcük köyünün 1844 yılındaki toplam nüfusunun 88 olabileceğini söyleyebiliriz.

Kovancılar köyü ile Gölcük köylerinde hane başına düşen ortalama erkek nüfusu üzerinden de bazı kıyaslamalar yapmak mümkündür. Buna göre 58 erkek nüfustan oluşan Kovancılar köyünde hane başına düşen ortalama erkek nüfusu 2,32'dir. Buraya adı geçen köyde ikamet eden 2 hane ve 4 erkek Kıptî nüfusunu (BOA. NFS.d. 4194) da ilave edersek Kovancıların 1844 yılındaki nüfus verilerine göre toplam erkek nüfusu 62, toplam hane sayısı da 27 olur. Bunu dikkate aldığımız takdirde Kovancılar da hane başına düşen ortalama erkek nüfus 2,29 olur. 44 erkek nüfustan oluşan Gölcük köyünde hane başına düşen ortalama erkek nüfus 3,14'tür. Hane başına düşen çalışan iş gücü sayısında olduğu gibi hane başına düşen erkek nüfus sayısında da Gölcük köyü, Kovancılardan daha yüksektir. Burada şu da unutulmamalıdır ki yukarıda da belirttiğimiz gibi 1845 tarihli temettüat defterine göre Kovancılar da mukim 26. hane reisi daha önceki sayımda, yani 1844 sayımında tahrir dışı kalmıştır. Bundan dolayı vermiş olduğumuz bu istatistiklerde hata payı bulunabilir.

1833 yılı sonunda Çirmen kazasında yapılan bir sayım sonucuna göre Kovancılar köyündeki toplam erkek nüfusu 80 (BOA. NFS.d. 4187), Gölcük köyündeki toplam gayrimüslim erkek sayısı da 36'dır (BOA. NFS.d. 4188). Kovancılar köyünde 2 hanede

yaşayan 5 Kıptî erkek nüfusu da bulunmaktadır (BOA. NFS.d. 4189).

Şu durumda 1833 yılından 1844'e kadar geçen ortalama 10 yıllık sürede Kovancılar köyünün nüfusunda bir azalma olduğu görülüyor. Eğer sayımda bir hata olmamışsa veya 1844 sayımında mektûm nüfus yoksa bunu ancak bir salgın hastalık veya göçle açıklayabiliriz. Bundan önceki sayımda, yani 1831 sayımında ise Kovancılar köyündeki erkek nüfusun sayısı 53'tür (BOA. NFS.d. 4185). Bu sonuç ise 1844 yılındaki sonuçlara daha yakındır. Ancak 1833 yılının sonunda sayımın tekrar yapılması ve bu sefer nüfusun 80'e çıkması 1831 sayımında mektûm nüfus olduğunun bir işareti de olabilir. Bizim düşüncemize göre, 1844 yılına gelindiğinde Kovancılar köyündeki nüfusun azalması mektûm nüfusla değil, göçle ilgilidir.

2. Yaş Dağılımı

4193, 4194 ve 4195 numaralı nüfus defterlerine göre, Kovancılar ve Gölcük köylerinde mukim erkek nüfusun yaş dağılımlarını inceleyebiliriz. Aşağıdaki tabloda 1844 yılı itibari ile köylerdeki toplam erkek nüfusun yaş dağılımları gösterilmiştir. Aşağıdaki istatistiklere Kovancılar köyünde yaşayan 4 Kıptî erkek nüfus da dâhildir.

Tablo 1. Köylerdeki Erkek Nüfusun Yaş Dağılımı (1844)

Yaş Aralığı	KOVANCILAR		GÖLCÜK	
	Sayısı	Oranı	Sayısı	Oranı
0-11	10	%16,12	12	%27,27
12-40	32	%51,61	23	%52,27
41-60	16	%25,80	5	%11,36
61 ve Üzeri	4	%6,45	4	%9,09
TOPLAM	62		44	

Tablodaki istatistiklere göre, 41 yaş ve üzerindeki nüfus Kovancılar'da %32,25, Gölcük'te %20,45'dir. Buna göre Gölcük köyündeki erkek nüfusun %80'e yakını, Kovancılar'daki erkek nüfusun yaklaşık %68'i 0-40 yaş aralığındadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki Gölcük köyündeki erkek nüfus, Kovancılar köyündeki erkek nüfustan daha genç bir yapıya sahiptir.

Yukarıdaki verileri, Çirmen bölgesine nispeten yakın olan başka bir kazada mukim ahalinin yaş dağılımları ile de karşılaştırabiliriz. Mesela Cisir-i Ergene (Uzunköprü) kazasına bağlı köylerde yaşayan Müslüman erkeklerin %80, gayrimüslimlerin de %88'i 0-45 yaş aralığındadır. Kovancılar ve Gölcük'teki nüfusun yaş sınıflandırması 0-40 yaş olduğunu göz önünde bulundurursak Cisir-i Ergene'deki köylerde mukim erkek nüfusun yaş aralığının Kovancılar ve Gölcük'teki verilere yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte her iki bölgede de genç nüfusun gayrimüslimler arasında daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şey, 41 yaş ve üzeri (veya 45 yaş ve üzeri) nüfus için de geçerlidir. Cisir-i Ergene köylerindeki

Müslüman erkeklerin %20'si, gayrimüslim erkek nüfusun da %12'si 45 yaş ve üzerindedir. Gölcük ve Kovancılarda olduğu gibi Cısr-i Ergene'ye bağlı köylerdeki gayrimüslim erkek nüfusun da Müslüman nüfusa göre daha genç bir yapıda olduğu görülüyor (Şimşek, 2019, s. 76-79). Gayrimüslim erkek nüfusun Müslümanlara göre daha genç bir yapıda olmasının sebebi, Müslümanların askere alınmaları ve uzun süren savaşlar sebebiyle genç nüfusta meydana gelen azalmalar olmalıdır.

3. Meslekler ve Resmî Görevliler

Kovancılar köyünün temettüat defterinde bütün hane reislerinin erbab-ı ziraat olduğu belirtilmiştir. Kovancılar imamı ile hatibinin de aynı zamanda ziraat erbabı olduğu ifade edilmiştir (BOA. ML.VRD.TMT.d. 5396). Kovancılar köyünün nüfus defterinde ise bütün hane reislerinin reñber esnafından oldukları belirtilmiştir (BOA. NFS.d. 4193). Temettüat kayıtlarını dikkate alırsak buradaki reñber ifadesinin tarım işçisinden ziyade çiftçi anlamına geldiği açıktır. Kovancılardaki 2 Kıptî hanesinden birinin reisinin demirci olduğu belirtilmiştir (BOA. NFS.d. 4194). Her iki köyün temettü kayıtlarında hanede yaşayan yetişkin erkeklerin çalıştıkları iş kolları da kayıt altına alınmıştır. Bu bilgiler ışığında, Kovancılar köyündeki Müslüman ve Kıptîlerin mesleklerinin çiftçilik, orakçılık, tütün ticareti, demircilik, büyükbaş ve küçükbaş hayvancılığı ile kümes hayvancılığı olduğu görülür. Kovancılar köyündeki resmî görevliler ise imam, hatip ve muhtardır. Nüfus defterine göre 2. hanenin reisi olan Mehmed Efendi Bin Yahya'nın hem muhtar-ı evvel hem de hatip olduğu belirtilmiştir (BOA. NFS.d. 4193). Oysa temettüat defterinde aynı kişinin sadece hatip olduğu yazılmıştır (BOA. ML.VRD.TMT.d. 5396). Hem nüfus defterinde hem de temettüat defterinde 1. hanenin reisi olan Mehmed Efendi Bin Ali, Kovancılar karyesi imamıdır. Her iki defter çeşidinde de muhtar-ı sânen bahsedilmez. Oysa temettüat defterinin sonunda muhtar-ı sâni mührü vardır. Buna göre Kovancılarda muhtar-ı sâni bulunsa da defterlerde belirtilmemiştir.

Gayrimüslim köyü olan Gölcük'te ise, nüfus ve temettüat defterlerine göre bütün hane reislerinin mesleği kömürcülüktür (BOA. NFS.d. 4195 ve ML.VRD.TMT.d. 5451). Bununla birlikte temettüat kayıtlarına göre tarım ve hayvancılıkla da uğraştıkları için Gölcük köyü sakinlerinin mesleklerini kömürcülük, çiftçilik ve hayvancılık olarak tanımlayabiliriz. Gölcük'te 1. hane reisi Tidodeviş veled-i Miçozemi'nin muhbir-i evvel olduğu belirtilmiştir. Muhbir-i sânen bahsedilmemiştir. Oysa temettüat defterinin sonunda muhbir-i sâni mührü de bulunmaktadır. Bahsettiğimiz nüfus ve temettüat defterlerinde, kocabaşından bahsedilmez. Oysa bu defterlerde 12. hanenin reisi olan Danyel veled-i Hristo, 1833 tarihli nüfus defterinde Kocabaşı olarak kaydedilmiştir (BOA. NFS.d. 4188).

B. KÖYLERİN EKONOMİK YAPISI

Müslüman köyü olan Kovancılar ile gayrimüslim köyü olan Gölcük ahalisinin sahip oldukları tarla ve bağ ile hayvan çeşitleri ve miktarları karşılaştırmalı olarak bu bölümde işlenecek, tartışılacak ve bir sonuca ulaşılabilecektir. Ayrıca her iki köydeki vergi mükelleflerinin durumları, ödedikleri vergilerin miktar ve çeşitleri de karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Tarım gelirleri ile hayvancılık gelirleri de

bilimsel kriterlere uygun olarak tetkik ve tespit edilip karşılaştırmalı olarak irdelenecektir. Bu bölümden itibaren kullandığımız temel kaynaklar temettüat defterleri olduğu için yeni bir kaynağa başvurmamakça ayrıca atıf yapılmayacaktır. Yararlanacağımız 2 adet temettüat defterinin künyeleri BOA. ML.VRD.TMT.d. 5396 ve BOA. ML.VRD.TMT.d. 5451'dir.

1. Temel Geçim Kaynakları

Defterde Kovancılar köyündeki bütün hane reislerinin meslekleri "erbâb-ı zirâ'at" olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte büyükbaş ve küçükbaş hayvancılığı da önemli geçim kaynaklarındandır. Kovancılar köyünde tarım ve hayvancılıktan başka tavukçuluk ve yumurtacılık da gelir getiren iş kolları arasında yer almaktadır. Ayrıca duhan ticareti de hanenin gelir kaynaklarındandır. Bunun yanında orakçılık olarak nitelenen ve bir nevi rençberlik ve yahut tarım işçiliği olarak algılayabileceğimiz iş kolu da pek çok hanenin geçim araçlarındandır.

Gölcük köyünde ise bütün hane reisleri için "kömürücü" tabiri kullanılmıştır. Her hane reisi ve hanedeki yetişkin pek çok oğul için kömürçülük gelir getiren bir meslektir. Bunun yanında tarım ve hayvancılık da Gölcük köyünün geçim vasıtaları arasında yer almaktadır. Ancak adı geçen köyde küçükbaş hayvan bulunmamaktadır. Buna göre büyükbaş hayvancılık ancak ailenin kendi ihtiyaçlarını sağlayacak niteliktedir. Her iki köyde de değirmenin olmadığı görülmektedir. Yani temettüat defterlerinde değirmenden veya değirmencilikten bahsedilmez. Muhtemeldir ki ahalinin un ihtiyacı, yakın köylerdeki değirmenlerden karşılanmış olsun.

2. Arazi Çeşidi ve Miktarı

Kovancılar ve Gölcük köylerindeki arazileri genel olarak hububat ve tütün tarımının yapıldığı mevrû ve gayr-i mevrû tarla ile bağ yeri olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Mevrû tarla, ekilmiş tarla anlamına gelir (Şemseddin Sami, 1992, s. 1331). Tarım işletmesi olarak kabul edebileceğimiz çiftçi hanelerinin topraktan daha fazla ürün alabilmek için toprağı dinlendirmeleri gerekiyordu. Bu amaçla da genelde topraklar ikiye ayrılıyor ve bir bölümü ekilirken diğer bölümü nadasa bırakılarak dinlendirmeye terk ediliyordu. Bununla birlikte dönüşümlü olarak her yıl farklı ürünlerin ekilmesi anlamına gelen rotasyon sistemi de geniş ve verimli arazilere sahip bölgelerde zaman içerisinde uygulanmaya başlamıştı (Güran, 1998, s. 88-89). İnceleme konumuz olan Kovancılar ve Gölcük köylerinde tarlalar mevrû ve gayr-i mevrû olmak üzere iki sınıfa ayrıldığına göre dönüşümlü bir nadas sisteminin uygulandığı görülmektedir. Yani gayr-i mevrû tarla o yıl ekilmemiş olan, nadasa bırakılmış tarladır. Bununla birlikte köylerdeki hanelerin sahip oldukları mevrû ve gayr-i mevrû tarla ile birlikte bağ yerleri de onların toplam arazilerini oluşturmaktadır. Her iki köydeki arazilerin mülkiyetine baktığımız zaman kira ile tutulan, yani müstecir olunan her hangi bir tarlaya rastlanmadığını görürüz. Aşağıdaki tabloda her iki köydeki toplam tarla ve bağ yerlerinin istatistikleri verilmiştir. Buna göre köyleri karşılaştırmak mümkündür.

Tablo 2. Köylerin Sahip Olduğu Toplam Tarım Arazileri

KÖYLER	Mezrû Tarla Dönüm	Gayr-i Mezrû Tarla (Dönüm)	Toplam Tarla (Dönüm)	Bağ Yeri	Toplam Arazi
Kovancılar (Müslim)	287	322	609	15 dönüm 3 evlek	624 dönüm 3 evlek
Gölcük (Gayrimüslim)	348	268	616	15 dönüm	631 dönüm
Toplam	635	590	1225	30 dönüm 3 evlek	1255 dönüm 3 evlek

Kovancılar köyünde ortalama mezrû ve gayr-i mezrû tarla miktarı hane başına 23,42 dönümdür. Gölcük köyünde ise hane başına düşen ortalama tarla miktarı 44 dönümdür. Osmanlı tarım istatistiklerine göre 10 dönüm ile 50 dönüm arasındaki tarım işletmeleri orta ölçekli tarım işletmeleri (îmâlât-ı mütevassıta) (Güran, 1998, s. 81) olarak kabul edildiğine göre her iki köy hanelerini genel olarak orta çaplı tarım işletmeleri olarak kabul etmemiz mümkündür. Bununla birlikte 14 hanelik Gölcük köyünde hane başına düşen tarla miktarının 26 haneli Kovancılar köyünden daha fazla olmasının, köylerin ekonomik durumlarını da etkileyeceği açıktır.

3. Tarım Gelirleri

Kovancılar köyündeki ahali, tarlalarında buğday, çavdar, arpa, mısır ve tütün yetiştirmektedirler. Gölcük köyünde ise buğday, çavdar ve arpanın yanında darı (erzen) de yetiştirilmektedir. Gölcük köyünde tütün tarımının yapılmadığı görülüyor. Her iki köyde bağ da bulunmaktadır. Bir nevi bahçecilik olarak nitelendirebileceğimiz bağlardan da üzüm elde edilmektedir. Aşar vergilerinden hareketle her iki köyde bulunan tarlalardan hangi ürünün yetiştirildiğini biliyoruz. Fakat hangi mahsulün kaç dönüm ekildiğini bilemiyoruz. Temettü defterlerinde sadece mezrû tarlanın yıllık kazancı kuruş olarak verilmiştir. Aşar vergisinin 1/10 oranında verildiğini göz önünde bulundurarak her mahsulün yıllık hasılatını öğrenebiliriz. Bununla birlikte hangi hâsılatın kaç dönüm tarladan elde edildiğini kestirebilmemiz imkânsızdır. Çünkü köylerde birden fazla ürün yetiştirilmektedir. Buna göre 1 dönüm tarladan elde edilen mahsul miktarını bilemeyiz. Aşağıdaki tabloda köylerde yetiştirilen tarım ürünleri ve yıllık rekolteleri verilmiştir. Böylece iki köyün karşılaştırılması mümkün olacaktır.

Tablo 3. Tarım Ürünleri, Yıllık Tahminî Rekolte ve 1844 Yılı Tarım Geliri

Tarım Ürünü	KOVANCILAR KÖYÜ				GÖLCÜK KÖYÜ			
	Kile	Şinik	Kıyye	Kuruş	Kile	Şinik	Kıyye	Kuruş
Buğday (Hinta)	595			5950	880			8800
Çavdar	390	20		2370	400			2400
Arpa (Şair)	800			4000	275	30		1405
Mısır	10			70				

Darı (Erzen)					80		80
Tütün (Duhan)			2310	4620			
Toplm Tarla Geliri				17010			12685
Üzüm			4500	900		4250	850
Toplm Tarım Geliri				17910			13535

Temettü kayıtlarında hububatın birim fiyatları da kayıt altına alınmıştır. Duhan ve üzümün birim fiyatlarını da vergilerden tespit etmek mümkündür. Buna göre 1844 ve 1845 yılları itibari ile Çirmen kazasına bağlı Kovancılar ve Gölcük köylerinde 1 kile buğday (Hinta) 10 kuruş iken 1 kile çavdar 6, 1 kile arpa (şair) 5, 1 kile mısır 7 kuruştur. Ayrıca 1 şinik darı (erzen)nin değeri 1 kuruş iken çavdarın 1 şiniği 1,5 kuruştur. Üzümün birim fiyatı ise 5 kıyyesi 1 kuruş şeklindedir. Sadece Kovancılar köyünde yetiştirilen tütünün kıyye fiyatı ise 2 kuruştur.

Her iki köyün temettü defterlerinde mevrû tarlaların 1844 yılına ait olarak verilen gelirlerinde aşar vergisi düşülmüştür. Mevrû tarlaların aşar vergisi düşülerek verilen yıllık gelirlerini de aşağıdaki tabloda inceleyebiliriz. Ayrıca toplam mevrû tarla ve bağ yerlerini de toplam gelirlerle kıyaslamak mümkündür.

Tablo 4. 1844 Yılı Tarım Gelirleri (Aşar Vergisi Düşülmüştür)

KÖYLER	Mevrû Tarla	Mevrû Tarla Geliri	Bağ Yeri	Bağ Geliri	Toplam Tarım Geliri
Kovancılar	287 dönüm	15306 kuruş	15 dönüm 3 evlek	810 kuruş	16116 kuruş
Gölcük	348 dönüm	11421,5 kuruş 10 para	15 dönüm	765 kuruş	12186,5 kuruş 10 para
TOPLAM	635 dönüm	26727,5 kuruş 10 para	30 dönüm 3 evlek	1575 kuruş	28302,5 kuruş 10 para

Her ne kadar aşar vergisi düşülse de bu gelirler sonuçta gayr-i sâfi hâsıladır. Çünkü tohum gibi ekim zamanı yapılan masraflar ve harman zamanında hasat için verilen emek veya iş gücünün parasal değerleri bu gelirlerden çıkarılmamıştır. Yani bu gelirler, aslında yıllık net kâr değildir. Tarladan aşar vergisinin düşülmesinden sonra kalan ürünün parasal karşılığıdır.

Yukarıdaki tabloya istinaden Kovancılar köyünde aşar vergisi çıkarıldıktan sonra hane başına düşen toplam tarımsal gelir yaklaşık 620 kuruştur. Gölcük köyünde bu rakam yuvarlak hesapla 870 kuruştur. Kovancılar köyünde daha az mevrû tarla

olmasına rağmen daha fazla gelir elde edilmiştir. Gölcük köyünde ise daha fazla tarla olmasına rağmen daha az gelir elde edilmiştir. Fakat Gölcük köyünde hane sayısı sadece 14 olduğu için hane başına düşen tarımsal gelir daha yüksek çıkmaktadır. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda Gölcük köyünün Kovancılara göre ekonomik olarak daha iyi durumda olduğunu söyleyebiliriz.

Edirne eyaleti içinde yer alan ve büyük ölçüde aynı hinterlandta bulunan Babaeski kazası genelinde – yapılan hesaplama eğer doğru ise - hane başına düşen ortalama mevrû tarla miktarı 12,61 dönüm iken yine hane başına düşen ortalama mevrû tarla geliri ise 1398,06 kuruştur (İpek, 2014, s. 26-27). Ancak aşar vergisi bu gelirden çıkarılmamıştır. Buradan 10'da 1'lik aşar vergisini çıkardığımızda yaklaşık olarak hane başına düşen mevrû tarla geliri yıllık 1258 kuruş olur ki bu rakam Kovancılar ve Gölcük köylerine göre daha yüksektir. Çünkü 1844 yılı itibari ile Kovancılar'da hane başına düşen ortalama mevrû tarla miktarı 11,03 Dönüm, hane başına düşen mevrû tarla geliri de ortalama 589 kuruş iken Gölcük'te hane başına düşen mevrû tarla 24,85 Dönüm, yıllık gelir de 816 kuruştur. Her hâlükârda güneyde yer alan Babaeski'deki mevrû tarla geliri daha fazladır. Buna göre Gölcük köyündeki hane başına düşen mevrû tarla miktarı, Babaeski kazasının ortalamasından fazladır. Kovancılar'daki hane başına düşen mevrû tarla miktarı ise Babaeski kazası ile aşağı yukarı aynıdır. Fakat her iki köy de hane başına düşen ortalama gelirden Babaeski'den daha düşük seviyededir. Bunda, tarlanın verimliliği, sulama imkânı, iklim özellikleri gibi birçok sebebin olabileceğini hesaba katmamız gerekir.

4. Hayvancılık ve Hayvan Türleri

Kovancılar köyünde büyükbaş ve küçükbaş hayvancılık yapılmaktadır. Küçükbaş hayvanlar sağmal koyun, kısır koyun, sağmal keçi, kısır keçi, kuzu ve oğlaktır. Gölcük köyünde ise küçükbaş hayvan bulunmamaktadır. Burada sadece büyükbaş hayvan beslenmektedir. Kovancılar köyünde beslenen büyükbaş hayvanlar; karasığır öküzü, sağmal karasığır ineği, kısır karasığır ineği, karasığır düvesi, karasığır tosunu, erkek dana, dişi dana, sağmal camız, kısır camız, dişi malak ve camız erkek kote, taylı kısırak, kısır kısırak, bargir (beygir), dişi tay ve erkek taydır. Gölcük köyündeki büyükbaş hayvan çeşitliliği ise daha azdır. Gölcük'te bulunan büyükbaş hayvanlar; karasığır öküzü, camız öküzü, sağmal karasığır ineği, kısır karasığır ineği, karasığır düvesi, karasığır tosunu, erkek dana, dişi dana ve merkeptir.

Kovancılar köyünde büyükbaş hayvanlar içerisinde yer alan yük ve binek hayvanları taylı kısırak, kısır kısırak, beygir, dişi tay ve erkek taydır. Gölcük'te ise yük ve binek hayvanı olarak sadece 2 adet merkep bulunmaktadır. Diğer büyükbaş hayvanların etinden, sütünden ve satışından gelir elde edilmektedir. Öküzün ise etinden yararlanılsa da daha çok gücünden istifade edilmekte olup çift sürmede (tarla sürme) zamanın şartları icabı traktör vazifesi görmektedir. Gölcük'te Kovancılar köyünden farklı olarak karasığır öküzü yanında camız öküzü de beslenmektedir. İsmi arıcılığı çağrıştırmasına rağmen Kovancılar köyünde arıcılık faaliyeti yapılmamaktadır. Buna mukabil Gölcük köyünde bir hane arıcılıkla da uğraşmaktadır. Bu hanenin 10 kovanı olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tabloda her iki köyde bulunan hayvan çeşitliliği ve sayıları ile hane başına düşen ortalama hayvan

miktarları karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Tablo 5. Köylerdeki Hayvan Türleri ve Sayıları

Hayvan Türleri	KOVANCILAR KÖYÜ			GÖLCÜK KÖYÜ		
	Sayı	Oran %	Hane Başına Ortalama Sayı	Sayı	Oran %	Hane Başına Ortalama Sayı
Karasığır Öküzü	44	8,19	1,6	46	23,71	3,28
Camız Öküzü				22	11,34	1,57
Sağmal Karasığır İneği	26	4,84	1	30	15,46	2,14
Kısır Karasığır İneği	11	2,04	0,42	18	9,27	1,28
Karasığır Düvesi	11	2,04	0,42	31	15,97	2,21
Karasığır Tosunu	19	3,53	0,73	24	12,37	1,71
Dişi Dana				13	6,70	0,92
Erkek Dana	3	0,55	0,11	8	4,12	0,57
Sağmal Camız	1	0,18	0,03			
Kısır Camız	1	0,18	0,03			
Dişi Malak	1	0,18	0,03			
Camız Erkek Kota	1	0,18	0,03			
Taylı Kısırak	2	0,37	0,07			
Kısır Kısırak	9	1,67	0,34			
Bargir (Beygir)	2	0,37				
Dişi Tay	3	0,55				
Erkek Tay	1	0,18	0,03			
Merkep			0,07	2	1,03	0,14
Sağmal Ağnam	107	19,92	4,11			
Kısır Ağnam	89	16,57	3,42			
Kuzu	67	12,47	2,57			
Sağmal Keçi	66	12,29	2,53			
Kısır Keçi	35	6,51	1,34			
Oğlak	38	7,07	1,46			
TOPLAM	537		20,65	194		13,85
Kovan				10		

Yukarıdaki verilere göre, Kovancılardaki hayvanların %25,13'ünü büyükbaş, %74,86'sını da küçükbaş hayvanlar oluşturmaktadır. Kovancılarda hane başına ortalama 5,19 büyükbaş, 15,46 da küçükbaş hayvan düşmektedir. Gölcük'te ise beslenen 194 hayvanın bütünü büyükbaş hayvanlardır. Gölcük'te hane başına ortalama 13,85 büyükbaş hayvan düşmektedir. Bu istatistiklere göre Gölcük'te hane

başına düşen büyükbaş hayvan sayısı Kovancılardan daha yüksektir. Ancak Gölcük köyünde küçükbaş hayvan olmadığı için Kovancılar köyünde hane başına düşen ortalama hayvan sayısı daha yüksek çıkmaktadır.

5. Hayvancılık Gelirleri

Köylerde bulunan büyükbaş hayvanlar içinde sağmal inek ve sağmal camızların yıllık gelirleri belirtilmiştir. Küçükbaş hayvanlar içinde sağmal koyun, sağmal keçi, kısır koyun ve kısır keçinin de yıllık gelirleri belirtilmiştir. Aşağıdaki tabloda köylerde beslenen hayvanlardan elde edilen yıllık gelirin türü ve miktarı yer almaktadır.

Tablo 6. Hayvan Türleri ve Yıllık Gelirleri (1844)

HAYVAN TÜRÜ	KOVANCILAR		GÖLCÜK	
	Sayı	Gelir	Sayı	Gelir
Sağmal Karasığır İneği	26	650 kuruş	30	750 kuruş
Sağmal Camız	1	75 kuruş		
TOPLAM Büyükbaş	27	725 kuruş	30	750 kuruş
Sağmal Koyun	107	735 kuruş		
Sağmal Keçi	66	335 kuruş		
Kısır Koyun (Ağnam)	89	225 kuruş		
Kısır Keçi	35	25,5 kuruş		
TOPLAM Küçükbaş	297	1320,5 kuruş		
GENEL TOPLAM	324	2045,5 kuruş		
Kovan			10	50 kuruş

Her iki köyde de sağmal inekler istisnasız 25 kuruş yıllık gelir getirmiştir. Sağmal camızın yıllık geliri ise 75 kuruştur. 1 adet sağmal koyunun yıllık geliri ise, 9 ve 26. haneler hariç 7 kuruştur. 1 sağmal keçi ise 23, 25, 26. haneler hariç, 5 kuruş yıllık gelire sahiptir. Kısır koyun ve keçilerin yıllık gelirleri düzensizdir. İki köydeki hayvancılık gelirlerini büyükbaş hayvanlar üzerinden karşılaştırmamız gerekir. Çünkü Gölcük köyünde küçükbaş hayvan beslenmemektedir. İnek sayısından dolayı Gölcük köyünde sağmal inek geliri doğal olarak diğer köyden daha yüksektir. Kovancılar köyünde hane başına düşen ortalama sağmal inek geliri 25 kuruştur. Sağmal camızı da buna ilave edersek Kovancılar köyünde hane başına düşen ortalama büyükbaş hayvan geliri yıllık 27,88 kuruş olur. Gölcük köyünde ise hane başına düşen ortalama sağmal inek geliri yıllık 53,57 kuruştur. Kovancılar köyünde hane başına düşen ortalama küçükbaş hayvan geliri ise yıllık 50,78 kuruştur. Buna göre Kovancılar köyünde hane başına düşen toplam hayvancılık geliri yıllık 78,67 kuruştur. Böylece tarım gelirlerindeki durumun aksine Kovancılar köyü, hane başına düşen ortalama hayvancılık gelirine göre, Gölcük'ten daha yüksek gelir seviyesine sahiptir.

6. Diğer Gelirler ve Toplam Yıllık Kazançlar

Kovancılar köyünde temel geçim kaynakları olan tarım ve hayvancılıktan başka, çobanlık, orakçılık, duhan (tütün) ticareti, tavukçuluk ve yumurtacılıktan da gelirler elde edilmektedir. Adı geçen köyde sadece 18. hane reisinin bu tarz bir geliri olmasa

da oğlunun böyle bir yıllık geliri bulunmaktadır. Buna göre Kovancılarda bütün hanelerin bu çeşit alışverişten gelirleri mevcuttur. Kovancılar köyünün imamının da imametten geliri vardır. Hane reislerinden başka aynı hanede ikamet eden kardeş, damat ve oğulların çoğunun bu tarz gelirleri olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle Kovancılarda kümes hayvancılığı yapıldığını da söylemek mümkündür. Orakçılığı, rençberlik veya tarım işçiliği olarak algılamak da mümkündür. Bunlar, orakçılık mesleğini eğer başka köylerde yapmıyorlarsa Kovancılar köyünde toprağını işçi tutmak suretiyle işletenlerin de olduğunu söyleyebiliriz.

Gölcük köyünde ise bütün hane reisleri için “kömürcü” nitelemesi yapılmıştır. Aslı geçim kaynağı olan tarım ve hayvancılık dışında kömürcülük her hane için bir ek gelirden ziyade adeta temel geçim kapısıdır. Çünkü kömürcülüğten elde edilen gelirin miktarı daha fazladır. Kömürcülüğten gelir etmeyen hane reisi yoktur. Hatta hane reisiyle beraber ikamet eden oğulların pek çoğunun da kömürcülüğten yıllık gelirleri kayıt altına alınmıştır.

Kovancılar köyünde hane reisinden başka kardeş, damat ve oğullar; Gölcük köyünde de hane reisinden başka sadece oğullar hanenin geçimini ortaklaşa karşılamaktadır. Çünkü temettüat defterlerinde aynı hanede yaşayan kardeş, damat ve oğulların tarım ve hayvancılık işlerinde hane reisleriyle beraber çalışsalar da çobanlık, orakçılık, tavukçuluk, yumurtacılık ve kömürcülüğten de yıllık gelirleri olduğu belirtilmiştir. Hanenin geçimine katkı sunan, gelir getiren bu oğul ve kardeşlerin 12 yaş ve üzerinde olduklarını nüfus defterlerinden öğreniyoruz. Buna göre bu konuda 12 yaş, iş gücü bakımından temel yaş sınırı olarak görülmüştür. Gölcük köyünün cizye mükellefleri de 12 yaş ve üzerindeki kişilerden oluşmaktadır (BOA. NFS.d. 4193, 4195). Aşağıdaki tabloda, her iki köyde de 1844 (1260) yılına ait toplam tarım, hayvancılık ve ek gelir getiren faaliyetlerden elde edilen kazançların istatistikleri verilmiştir. Burada hane reisi yanında kardeş ve oğulların da gelirleri ayrıca gösterilmiştir.

Tablo 7. Hanelerin Yıllık Toplam Kazanç Türleri ve Miktarları

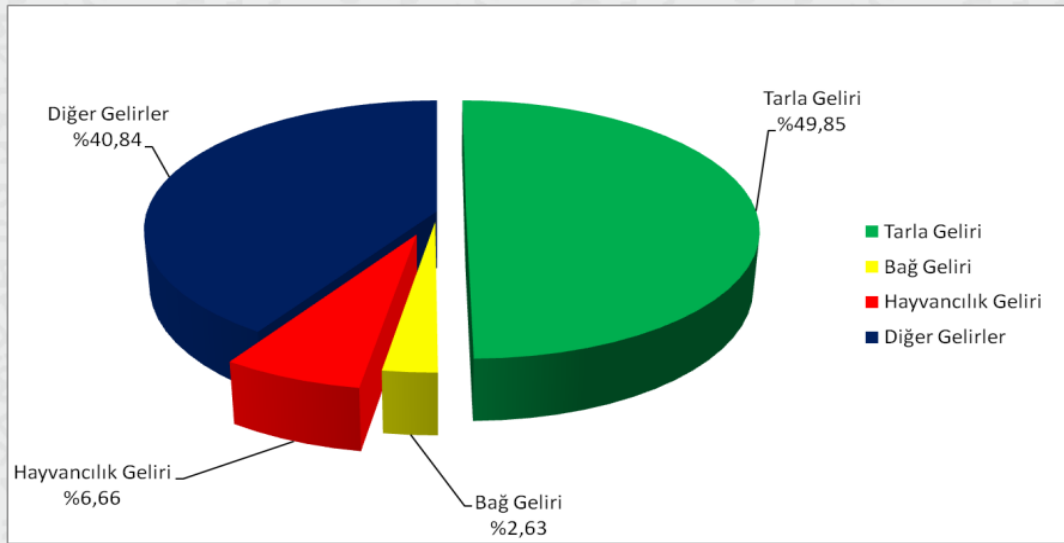
1844 YILINDA GELİR GETİREN FAALİYETLER	KOVANCILAR KÖYÜ		GÖLCÜK KÖYÜ	
	Hane Reislerinin Geliri	Hanedeki Kardeş, Damat ve Oğulların Geliri	Hane Reislerinin Geliri	Hanedeki Oğulların Geliri
Mezrû Tarla	14208 kuruş	1098 kuruş	11016,5 kuruş 10 para	405 kuruş
Bağ	738 kuruş	72 kuruş	765 kuruş	
Hayvancılık	1788 kuruş	257,5 kuruş	700 kuruş	50 kuruş
Arcılık			50 kuruş	
İmametve Sâir	300 kuruş			
Çobanlık		450 kuruş		
Orakçılık,Tütün Ticareti,Tavukçulu k ve Yumurtacılık	7840 kuruş	3950 kuruş		

Kömürcülük			17100 kuruş	9950 kuruş
TOPLAM	24874 kuruş	5827,5 kuruş	29631,5 kuruş	10405 kuruş
Genel Toplam	30701,5 kuruş		40036,5 kuruş	

Yukarıdaki verilere göre, tarla ve hayvancılıktan Gölcük'e göre daha yüksek bir gelir elde eden Kovancılar köyü toplam yıllık gelirden Gölcük köyünden düşük kalmıştır. Bunun en büyük sebebi Gölcük köyünde kömürcülüğün yüksek miktarda gelir elde edilmesidir. Oysa Kovancılar köyünde kömürcülüğün yerine ek gelir kapısı olan orakçılık ve kümes hayvancılığından kömürcülüğe göre daha düşük bir kazanç elde edilmiştir. Buna göre kömürcülük Gölcük köyü için yüksek gelir getiren önemli bir geçim kaynağıdır. Hatta Gölcük'te kömürcülüğün elde edilen kazanç, tarım ve hayvancılık gelirlerinden daha yüksektir. Oysa Kovancılar köyünde en yüksek gelir kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Hane başına düşen ortalama yıllık kazanç Kovancılar köyünde 1180,82 kuruş iken Gölcük'te 2859,75 kuruştur. Açıkça görülüyor ki Gölcük'te hane başına düşen ortalama yıllık gelir, Kovancılar köyündeki hane başına düşen ortalama yıllık gelirin iki katından fazladır. Buna göre Gölcük köyünün ekonomik durumu, Kovancılar köyünden daha iyidir. Köyleri, yıllık toplam gelir bakımından, bölgeye yakın olan yerleşim yerleri ile de karşılaştırabiliriz. Yine aynı tarihlerde, Trakya'da yer alan Pınarhisar kazası genelinin hane başına düşen ortalama geliri, 1154 kuruştur (Doğan, 2014, s. 218-219). Buna göre, Gölcük köyünün Pınarhisar kazası genelinden daha yüksek bir yıllık kazançta sahip olduğu görülüyor.

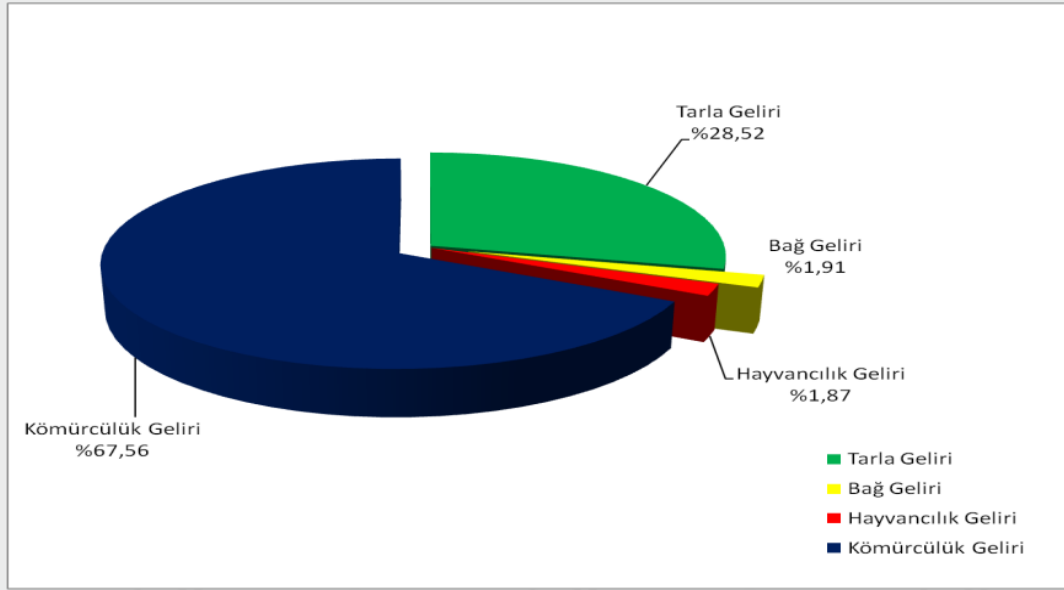
Kovancılar köyünde tarla gelirlerinin toplam yıllık gelir içindeki oranı %49,85, bağ gelirlerinin oranı %2,63, hayvancılık gelirlerinin oranı %6,66, diğer gelirlerin oranı %40,84'tür. Gölcük köyünde ise mevrû tarla gelirlerinin yıllık hasıla içindeki oranı %28,52 iken bağ gelirlerinin oranı %1,91, hayvancılık gelirlerinin oranı %1,87, kömürcülük gelirlerinin oranı ise %67,56'dır. Aşağıdaki pasta şeklinde bu oranları daha net görmek mümkündür.

Şekil 1. Kovancılar Köyünün Yıllık Gelir Dağılımı (1844)



Yukarıdaki şekilde görüldüğü gibi Müslüman köyü olan Kovancılarda yıllık toplam gelirin yarısı tarımdan karşılanmaktadır. Yani diğer iş kolları içinde en fazla gelir getiren alan, tarladır. Tarımdan sonra en önemli gelir kaynağı Diğer Gelirler olarak nitelendirdiğimiz orakçılık, tütün ticareti ve kümes hayvancılığıdır. Hayvancılık ancak üçüncü sırada gelir kaynağını teşkil etmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki Kovancılar köyünün temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Diğer iş kolları ek gelir kapısı olarak nitelendirilebilir.

Şekil 2. Gölcük Köyünün Yıllık Gelir Dağılımı (1844)



Gayrimüslim köyü olan Gölcük'te ise kömürcülük halkın en önemli gelir kapısıdır. Yıllık gelirin büyük bir kısmı kömürcülükten sağlanmaktadır. Tarım gelirleri ancak bundan sonra gelmektedir. Hayvancılık ise yıllık gelirin çok az bir miktarını karşılamaktadır. Bu sebepten dolayı da Gölcük köyüne ait temettüat defterinde bütün haneler için kömürcü tanımlaması yapılmıştır. Yukarıdaki göstergelerden de hareketle diyebiliriz ki Gölcük köyünün temel geçim kaynağı kömürcülüktür. Kömürcülük bir ek iş değil, temel geçim kaynağıdır. Tarım ve hayvancılık ise ek iş olarak görülebilecek bir vaziyettir.

Kovancılar ve Gölcük köylerini, civardaki başka yerleşim yerleri ile de kıyaslamamız da mümkündür. Aynı tarihlerde, adı geçen köylerin biraz daha kuzeyinde yer alan Tatarpazarı (Pazarcık) kazasına bağlı Balkan, Çine, Ova ve Yaka nahiyelerinin toplam gelirleri içinde tarla gelirlerinin oranı %44, hayvancılık gelirlerinin oranı %8,56, bağ, bahçe, çayır ve yaylak gelirlerinin oranı %19,92 iken diğer gelirlerin oranı da %27,41'dir (Akdağ, 2011, s. 15). Yine Edirne eyaleti sınırları içinde kalan Babaeski kazasındaki toplam gelirlerin %77'sini bağ ve bahçe dahil tarım gelirleri oluştururken %5'ni hayvancılık, %18'ini de diğer gelir kalemleri oluşturmaktadır (İpek, 2014, s. 22-23). Oysa Gölcük köyünde diğer gelirler olarak da nitelendirebileceğimiz kömürcülük geliri %67,56'dır. Kovancılarda ise toplam gelirin %50'ye yakını tarla gelirleri oluşturmaktadır. Adı geçen nahiyelerde de Kovancılar da olduğu gibi toplam gelir içinde en fazla paya sahip olan gelir kalemini tarla

gelirleri oluşturmaktadır. Aslında bu veriler bize, bölgede tarla gelirlerinin her şeye rağmen ilk sırada yer aldığını gösterir. Gölcük köyünün durumu ise bir istisnadır. Çünkü köyde yer alan kömür madeni, ahaliye büyük oranda katkı sağlamıştır ki bu durum, bütün Trakya'ya ya da Doğu Rumeli'ye teşmil edilemez.

C. KÖYLERİN ÖDEDİKLERİ YILLIK VERGİLER

Kovancılar köyünde ahalinin ödediği 3 vergi türü vardır. Bunlardan ilki vergi-yi mahsûsa olarak belirtilen ve her hane reisinden alınan bir vergidir. "An-cemaatin tevzi olunan" ve sadece vergi olarak da bilinen vergi-yi mahsûsa, hane reisinin mal varlığına ve ödeme gücüne göre tespit edilmiş olup 1840 yılında ilk defa yapılan temettü sayımlarıyla beraber tevzi edilmiştir. 1845 yılındaki temettü sayımlarıyla beraber de mahalle ve köy meclislerince herkesin ödeme gücüne göre tarh edilmiştir. Bu tarihten sonra da hasat zamanından sene sonuna kadar aşama aşama alınmıştır. Nakit olarak alınan bir vergidir (Sayın, 1999, s. 358-359). İkinci vergi türü de aşar vergisidir. Aşar, öşrün çoğuludur. Öşür ise onda bir anlamına gelir. Şer'î vergilerden olan aşar Osmanlı klasik döneminde aslında bir nevi harac-ı mukasemedir. Daha sonraları tarlada ve bağda yetiştirilen ürünler üzerinden alınan bir vergi hâline gelmiştir. 1840-1842 yılları istisna olmak üzere aşar vergisi iltizam sistemi ile toplanmıştır (Şener, 1990, s. 119-123). Üçüncü vergi çeşidi de âdet-i ağnâmdır. Tanzimat öncesinde resm-i ganem olarak da bilinen bu vergi küçükbaş hayvanlardan (koyun ve keçi) alınan şer'î bir vergi çeşididir. Tanzimat öncesinde aynî ve nakdî olarak bölgelere göre farklı miktarlarda alınan ağnam resminin, 1840 tarihli nizamname ile sadece nakdî alınacağı vurgulanmıştır. Koyunlar kuzularıyla bir sayıldığından kuzular ve oğlaklar bu vergiden müstesnadır (Emecen, 1988, s. 478). İncelediğimiz temettüat defterlerinde bu vergi, sağmal koyun, kısır koyun, sağmal keçi ve kısır keçiden yıllık olarak alınan bir vergidir.

Gölcük köyü ahalisinden de 3 çeşit vergi tahsil edilmektedir. Bunlar da vergi-yi mahsûsa, aşar ve cizyedir. Cizye vergisi de belli bir yaşa gelmiş olan ve kişi başı tarh edilen bir vergi olup gayrimüslimlerden (zimmî) alınmıştır. Cizye de şer'î vergilerdendir. Tanzimat öncesinde cizyedar ve kolcu adıyla bilinen devlet görevlilerince doğrudan toplanmıştır. 1840-1842 yılları arasında merkezde patrikhane, taşrada da piskopos ve kocabaşılar aracılığıyla toplanmış ise de gelirler düşünce 1842'den itibaren devlet görevlileri, cemaat önderlerinin yardımıyla mükelleflerden tahsil etmişlerdir. Cizye a'lâ, evsat ve ednâ olmak üzere mükelleflerin gelirine göre üç sınıfta tahsil edilmiştir (Şener, 1990, s. 112-115). Gölcük köyü de gayrimüslim köyü olduğundan cizye ödemektedir.

1. Vergi-yi Mahsûsa

Kovancılar köyünde 1844 yılı itibari ile her hane reisinden vergi-yi mahsûsa alınmıştır. Hatta temettü defterinde 6. hanede ve 2. sırada kayıtlı olan ve baba isimlerinin aynı olmasından hareketle hane reisiyle kardeş olduklarını tahmin ettiğimiz Ali Bin Bekir de ayrıca vergi-yi mahsûsa ödemiştir. Bununla birlikte aynı hanede babaları veya kardeşleri ile birlikte ikamet eden ve mal varlığı olan oğullar ve kardeşler bile 1844 yılında vergi-yi mahsûsa ödememiştir. Kovancılar köyünün 1844

yılında ödediği toplam vergi-yi mahsûsaları 3103 kuruş, 30 paradır. Buna göre Kovancılar köyünde hane başına düşen ortalama vergi-yi mahsûsa miktarı 119,34 kuruştur.

Gölcük köyünde de 1844 yılında her hane vergi-yi mahsûsa ödemiştir. 1. hanenin 3. sırasında bulunan ve hane reisinin ikinci oğlu Hristo'nun, babasından ayrı olarak da vergi-yi mahsûsa ödediği görülmektedir. Ayrıca 10. hanenin reisi olan Estabeko veledi Ostoban'ın yaşlı olduğu ve bir işte çalışabilecek gücü olmadığı belirtilerek herhangi bir geliri olmadığı ifade edilmiştir. Bundan dolayı bu kişi vergi-yi mahsûsa ödememiştir. Hatta cizyeden de muaftır. Fakat aynı hanede yaşayan oğulluğu Apostol veledi Vasil, vergi-yi mahsûsa ödemiştir. Gayrimüslim köyü olan Gölcük'ün 1844 yılında ödediği toplam vergi-yi mahsûsaları 4201 kuruştur. Buna göre Gölcük'te ortalama hane başına düşen vergi-yi mahsûsa miktarı 300,07 kuruştur. Sonuç olarak diyebiliriz ki ekonomik durum olarak, yani yıllık kazanç miktarı bakımından Kovancılar köyünden daha zengin olan Gölcük köyü sakinleri bu durumun bir yansıması olarak daha yüksek miktarda vergi-yi mahsûsa ödemişlerdir.

2. Aşar Vergisi

Kovancılar köyünün 1844 yılı itibariyle, üzüm öşrü dâhil, ödediği toplam aşar vergisi 1791 kuruştur. Ancak temettüat defterinin sonunda toplam aşar vergisi olarak 1540,5 kuruş gösterilmiştir ki bunun hesap veya yazım hatasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Hanelerin ödedikleri aşar vergisi ve çeşitlerini biz tek tek hesapladığımız için Kovancıların 1844 yılı toplam aşar vergisi olarak yukarıda verdiğimiz 1791 kuruşu esas alacağız.

Gölcük köyünün 1844 yılı toplam aşar vergisi, kovan ve üzüm öşrü dâhil, 1358,5 kuruş, 10 paradır. Buna göre Gölcük köyü Kovancılardan daha az miktarda aşar vergisi ödemektedir. Tabii bunda Kovancıların temel geçim kaynağının tarım ve hayvancılık olması etkilidir. Çünkü Gölcük köyünün asıl gelir kaynağı kömürcülüktür. Tarım gelirleri ise kömürcülüğten elde edilen gelirlerden daha düşüktür.

Aşağıdaki tabloda her iki köyün de 1844 yılında ödedikleri öşür vergilerinin çeşitleri ile aynî ve nakdî miktarları verilmiştir.

Tablo 8. Toplam Aşar Vergisinin Aynî ve Nakdî Miktarları

Vergiye Muhatap Ürün	Kovancılar Köyü				Gölcük Köyü			
	Kile	Kıyye	Şinik	Kuruş	Kile	Kıyye	Şinik	Kuruş
Buğday (Hinta)	59,5			595	88			880
Çavdar	39		2	237	40			240
Arpa (Şair)	80			400	27,5		3	140,5
Darı (Erzen)							8	8
Mısır	1			7				
Toplam Hububat	179,5		2	1239	155,5		11	1268,5

Tütün (Duhan)		231		462				
Üzüm		450		90		425		85
Kovan								5
Genel Toplam	179,5	681	2	1791	155,5	425	11	1358,5

Kovancılar köyünde hane başına düşen ortalama aşar vergisi miktarı 68,88 kuruştur. Gölcük'te ise bu rakam, 97,03 kuruştur. Kovancılar köyü toplamda daha yüksek miktarda aşar vergisi ödese de hane başına düşen ortalamada Gölcük köyü daha fazla aşar vergisi ödemiştir.

3. Âdet-i Ağnam Vergisi

Gölcük köyünde küçükbaş hayvancılık yapılmadığı için ağnam vergisi sadece Kovancılardan tahsil edilmiştir. Kovancılar köyünde beslenen sağmal ve kısır koyun ve keçilerden yıllık ağnam vergisi alınmıştır. Kovancılar köyünün temettüat defterinin sonunda köyün 1844 yılında ödediği toplam ağnam vergisi olarak 52 kuruş gösterilmiştir. Burada bir yuvarlama yapılmıştır. Tek tek hesapladığımız zaman net sonuca ulaşmak mümkündür. Neticede Kovancılarda 1844 yılı itibari ile ödenen toplam ağnam vergisi 51 kuruş, 39 paradır. Buna göre hane başına düşen ortalama ağnam vergisi 2 kuruştur. Aşar vergisinin yanında ağnam vergisi düşük bir miktarı teşkil etmektedir.

4. Cizye Vergisi

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi zimmîler için gelir durumlarına göre a'lâ, evsat ve ednâ olmak üzere üç sınıf cizye belirlenmiştir. Dolayısıyla cizye sınıflarına bakarak gayrimüslimlerin ekonomik durumları hakkında kabataslak bir fikir sahibi olmamız mümkündür. Cizye vergisi hanelere değil kişilere kesildiği için hane reisinden başka hanede mukim ve belli bir yaşa gelmiş olan, iş görebilecek durumdaki bütün erkekler cizyeye muhatap olmuştur. Yukarıda söylediğimiz gibi gayrimüslim köyü olan Gölcük'te 12 yaş ve üzerindekiilere cizye tarh edilmiştir.

Köyde her üç sınıftan cizye kâğıdı olanlar bulunmaktadır. Bununla birlikte temettüat defterinde 12. hane reisi Danyel veled-i Hristo ile 4. hanenin 2 sırasındaki Yani'nin cizye evrakından bahsedilmemiştir. Bu iki kişinin ellerinde bulunan cizye kâğıtlarının sınıfının deftere kaydedilmemesinin sebebinin unutmaya olduğunu düşünüyoruz. Bunlardan başka 10. hanenin reisi olmakla birlikte yaşlı ve çalışmaya takati olmayan Estabeko veled-i Ostoban'ın "Bilâ-evrak-amelmânde" olduğu belirtilmiştir. Yani bu kişi yaşlı ve çalışamaz durumda olduğu için cizyeden düşmüştür. Bunların dışında Gölcük köyünde iki kişinin cizye evrakı a'lâ sınıfındadır. Bunlardan biri 1. hanenin reisi ve Muhibir-i Evvel olan Tidodeviş veled-i Miçozemî diğeri de 9. hane, 1. sırada mukim Tonda veled-i Neşo'dur. Bunların yıllık kazançlarına baktığımız zaman ikisinin de senelik gelirinin 34 bin kuruştan fazla oldukları görülür. Zaten a'lâ türünde cizye mükellefi olan bu iki kişi aynı zamanda köyün en fazla gelire sahip olanlarıdır. Dolayısıyla bunlar maddî durumları, ekonomik vaziyetleri en iyi seviyede bulunan kişilerdir. Köyde en düşük cizye seviyesi olan ednâ türünde vergi

mükellefi olan 2 kişi bulunmaktadır. Bunların ikisi de hane reisi olmayıp, hane reislerinin oğullarıdır. Bunlardan biri 8. hane reisinin diğer oğlu Andriya ile 11. hane reisinin diğer oğlu Danyel'dir. Danyel'in kömürcülükten yıllık geliri tahminen 500 kuruş iken Andriya'nın ayrıca geliri yoktur. Bunların dışında diğer bütün cizye mükellefleri evsat türü cizye mükellefidir. Aşağıdaki tabloda Gölcük köyündeki cizye mükelleflerinin sayısı ve cizye sınıfları yer almaktadır.

Tablo 9. Gölcük Köyündeki Mükelleflerin Cizye Durumları

Cizye Sınıfı	Sayısı
A'lâ	2
Evsat	25
Ednâ	2
Toplam	29
Amelmânde	1
Belirtilmemiş	2
Genel Toplam	32

Gölcük'te, temettü kayıtlarına göre toplam 29 kişinin cizye evrakı vardır. Amelmânde olan, yani cizyeden düşen bir kişiyi saymazsak diğer iki kişinin de aslında cizye kâğıdı olduğu, fakat unutulmuş kayda geçirilmemiş olabileceğini ifade etmiştik. Çünkü yakarıda bahsetmiş olduğumuz 1844 tarihli nüfus defterinde, temettü defterinde cizye sınıfı belirtilmeyen 2 kişinin cizye türleri kaydedilmiştir. Buna göre 12. hane reisi Danyel veled-i Hristo'nun cizye evrakı a'lâ, 4. hanenin 2. sırasında kayıtlı olan Yani'nin cizye sınıfı da evsattır (BOA. NFS.d. 4195). Nüfus defterindeki bu bilginin, tahmin ettiğimiz gibi temettüat defterlerine kaydı unutulmuştur. Bu bilgileri temettü kayıtlarındaki bilgilere ilave edersek Gölcük'te cizye yükümlüsü olarak 31 kişinin mukim olduğu ortaya çıkar. A'lâ sınıfından cizye verenlerin sayısı 3, evsat türü cizye verenlerin sayısı da 26 olur.

5. Gelir-Vergi Dengesi

Kovancılar ve Gölcük köylerinin ekonomik analizlerinde son olarak yıllık toplam kazanç ile yıllık toplam vergi matrahını inceleyebiliriz. Köylerin yıllık kazançları içinde vergilerin oransal durumu ile ilgili bazı saptamalar yapmak da mümkündür. Aşağıdaki tabloda köylerin 1844 yılında ödedikleri toplam vergi türleri ve bunların oranları gösterilmiştir.

Tablo 10. Vergi Çeşidi, Miktarı ve Oranı (1844)

VERGİ ÇEŞİDİ	KOVANCILAR		GÖLCÜK	
	Miktarı	Oranı	Miktarı	Oranı
Vergi-yi Mahsûsa	3103 kuruş 30 para	%62,74	4201 kuruş	%75,56
Hububat Öşrü	1239 kuruş	%25,04	1268,5 kuruş	%22,81
Tütün (Duhan) Öşrü	462 kuruş	%9,33		

Üzüm Öşrü	90 kuruş	%1,81	85 kuruş	%1,52
Âdet-i Ağnâm	51 kuruş 39 para	%1,05		
Kovan Öşrü			5 kuruş	%0,08
Toplam	4946 kuruş 29 para		5559,5 kuruş	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi Gölcük köyünde 1844 yılında ödenen toplam vergiler içinde vergi-yi mahsûsanın oranı, Kovancılardan daha yüksektir. Ayrıca Gölcük'te vergilerin büyük bir kısmını vergi-yi mahsûsa oluşturmaktadır. Hububat öşrü ise iki köyde de oransal olarak hemen hemen aynıdır. Gelir-vergi dengesini daha iyi değerlendirebilmek için her iki köyün de toplam geliri içindeki vergilerin oranına bakmamız gerekir. Aşağıdaki tabloda köylerin 1844 yılındaki toplam gelirleri ve bu gelirler içinde toplam vergilerin oranı gösterilmiştir.

Tablo 11. Toplam Gelirler İçinde Vergilerin Oranı

GELİRLER VE VERGİLER	KOVANCILAR	GÖLCÜK
Toplam Gelirler	30701,5 kuruş	40036,5 kuruş 10 para
Toplam Vergiler	4946 kuruş 29 para	5559,5 kuruş
Gelirler İçinde Vergilerin Oranı	%16,11	%13,88

Tablodan da açıkça görüleceği gibi köylerin yıllık kazançları içerisinde toplam vergilerin oranı birbirine yakın olsa da Kovancılar köyünde biraz daha yüksektir. Gölcük köyündeki cizye vergisinin miktarını bilmiyoruz. Her hâlde onu da bu tabloya dahil etsek vergi oranları en azından eşitlenecektir. Buna göre aynı vergi kalemleri bakımından bir karşılaştırma yapıldığında bir Müslüman köyü olan Kovancıların gayrimüslim köyü olan Gölcük'ten daha yüksek oranda vergi verdiği görülür. En azından gelirler içindeki vergi matrahı diğerinden biraz daha yüksektir. Fakat cizye vergisi ile bu oranın dengeleneceği kanaatindeyiz.

SONUÇ

Nüfus ve temettüat kayıtlarına göre, Müslüman Kovancılar köyü ile gayrimüslim Gölcük köyünün nüfus ve toplumsal yapısını karşılaştırdığımızda ortaya çıkan temel sonuçlardan biri, Gölcük köyündeki nüfusun yaklaşık %80'ini çocuk ve gençlerin oluşturmasıdır. Hane ve nüfus sayısı bakımından bir eşitlik söz konusu olmasa da oransal olarak Gölcük köyünün daha dinamik bir demografiye sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Ekonomik verilere göre yaptığımız kıyaslama neticesinde elde ettiğimiz sonuçlara göre, Gölcük köyünün yıllık geliri Kovancılardan daha yüksektir. Hane başına düşen

ortalama yıllık kazanç, Kovancılar köyünde 1180,82 kuruş iken Gölcük'te 2859,75 kuruştur. Dolayısıyla hane başına düşen gayrisafi hâsıla da Gölcük'te daha yüksek miktardadır. Aynı tarihlerde, Trakya'da yer alan Pınarhisar kazası genelinin hane başına düşen ortalama gelirinin, 1154 kuruş olduğunu göz önüne alırsak Gölcük köyünün hane başına düşen yıllık kazancının ne kadar yüksek olduğunu daha net görürüz.

Bununla birlikte arazi miktarı bakımından neredeyse birbirinin aynı olan köylerden Kovancıların tarımsal gelirinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum, tarla verimliliği veya sulama imkânı ile açıklanabilir. Nitekim yakın bölgede yer alan Babaeski kazası genelinde, hanenin mevrû tarladan elde ettiği gelir her iki köyden de yüksektir.

Kovancılarda Gölcük'ten farklı olarak tütün de yetiştirilmektedir. Hayvansal gelirlerde, Kovancıların diğer köyden daha fazla gelir elde ettiği görülmüştür. Sağmal inek sayısı Kovancılarda daha az olmasına rağmen Gölcük'te Kovancıların aksine küçükbaş hayvan beslenmemektedir. Bu durum hayvansal gelirlerin Kovancılarda daha yüksek olmasının sebebidir.

Kovancılarda 1844 yılı gelirlerinin yaklaşık %52'sini tarımsal faaliyetler oluşturmaktadır. Geriye kalan kısmını ise büyük ve küçükbaş hayvancılık ile kümes hayvancılığı, orakçılık ve tütün ticareti karşılamaktadır. Bölgede yer alan Tatarpazarı (Pazarcık) kazasına bağlı 4 nahiye ile Babaeski kazasında da, aynı zaman dilimi içerisinde, yıllık toplam gelir içinde en fazla paya sahip olanı, tarımsal gelirlerdir. Oysa Gölcük'te toplam yıllık gelirin yarıdan fazlası, yani %68'e yakını kömürcülüğe dayanmaktadır. Bu durum, kömür madeninden dolayı bölge için istisnai bir durum mahiyetinde görülmelidir. Buna göre Kovancıların temel geçim kaynağına tarım ve hayvancılık, Gölcük köyünün temel geçim kaynağına da kömürcülük demek, daha doğru olacaktır.

1844 yılında her iki köyden tahsil edilen vergilere baktığımız zaman, her haneden vergi alındığını görürüz. Kovancılarda imam ve hatip vergiden muaf tutulmamıştır. Toplam yıllık gelirden ve hane başına düşen miktarda daha yüksek bir meblağa sahip olan Gölcük köyü, bunun bir yansıması olarak daha yüksek miktarda vergi-yi mahsûsa ödemiştir. Hububat öşrü, her iki köyde de birbirine yakındır. 1844 yılı toplam vergi miktarına göre köyleri karşılaştırdığımızda daha az hane ve nüfusa sahip olan Gölcük köyünün daha fazla vergi ödediği görülür. Buna göre 1844 yılında iki köyün ödediği toplam vergi miktarının %47,08'ini Kovancılar köyü öderken %52,91'ini Gölcük köyü ödemiştir. Üstelik Gölcük köyünden tahsil edilen cizye vergisi, bu istatistiklerin dışındadır. Bununla birlikte, Cizye vergisi hariç olmak üzere, yıllık toplam gelirin içinde vergilerin oranı Kovancılarda daha yüksektir. Miktarını bilmediğimiz cizye vergisini de hesaba kattığımızda toplam gelirler içinde vergilerin oranının her iki köyde de aynı olabileceğini tahmin ediyoruz. Son cümle olarak Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın Tanzimat'ın gelire göre vergi alma prensibinin Çirmen kazasına tabi Kovancılar ve Gölcük köylerinde uygulandığını söyleyebiliriz.

EXTENDED ABSTRACT

In this paper, the demographics, social structure, and economic circumstances of the Muslim village of Kovancılar and the non-Muslim (zimmi) village of Gölcük, both of which are situated in the major region of Çirimen in Ottoman Rumelia, were comparatively examined. The main sources used in the article are the population and dividend books of the mentioned villages. Accordingly, agriculture and animal husbandry provide the majority of the village's 26 homes with a living. In the non-Muslim Gölcük village with 14 households and higher income, as for that, the most important livelihood is coal farming. In accordance with the new tax system introduced by the Tanzimat, apart from the religious taxes, a tax called vergi-yi mahsusa was collected from both villages.

According to population and dividend books records, comparing the population and social structure of the Muslim Kovancılar village and the non-Muslim Gölcük village, one of the main results that emerged is that approximately 80% of the population in Gölcük village is composed of children and youth. There is no equality in terms of the number of households and population, but it is possible to say that Gölcük village has a more dynamic demographic in proportion.

According to the results of the comparison made according to the economic data, the annual income of Gölcük village is higher than Kovancılar. It was determined that the average annual income per household is 1180.82 kuruş in Kovancılar village and 2859.75 kuruş in Gölcük. Therefore, the gross product per household is higher in Gölcük. Considering that the average income per household in Pınarhisar Township in Thrace was 1154 kuruş on the same dates, it can be seen more clearly how high the annual income per household of Gölcük village is.

On the other hand, it is evident that Kovancılar's agricultural revenue is larger in the villages where the amount of land is about equal. This situation can be explained by the field productivity or the possibility of irrigation. Thus, in the Babaeski district, which is located in the nearby region, the income of the household from the cultivated areas is higher than in both villages.

Unlike Gölcük, in Kovancılar, tobacco is also grown. It was observed that Kovancılar earns more income than the other village in terms of animal income. Although the number of dairy cows is less in Kovancılar, unlike Kovancılar, small cattle are not kept in Gölcük. The reason for this situation may be that animal income is higher in Kovancılar.

While agricultural activities constitute approximately 52% of the income of 1844 in Kovancılar, the remaining part is covered by cattle breeding, poultry breeding, reapers, and the tobacco trade. In the same time frame, agricultural revenue accounts for the biggest share of the region's annual total income in the 4 sub-districts of the Tatarpazarı (Pazarlık) district and the Babaeski district. However, in Gölcük, more than half of the total annual income, i.e. 68% comes from coal mining. Due to the coal mine, this scenario should be viewed as unique for the area. Therefore, it would be more accurate to refer to Kovancılar's primary sources of income as agriculture and

animal husbandry and Gölcük village's primary sources of income as coal farming.

Considering the taxes collected from both villages in 1844, it can be seen that tax is taken from each household. Imams and preachers are not exempt from tax in Kovancılar. Gölcük village, which has a higher amount in total annual income and per household, paid a higher amount of vergi-yi mahsusa as a reflection of this. Grain tithe is close to each other in both villages. Comparing the villages according to the total tax amount in 1844, it is seen that Gölcük village, which has fewer households and population, pays more taxes. Accordingly, it is seen that Kovancılar village paid 47.08% of the total tax paid by the two villages in 1844, and Gölcük village 52.91%. Moreover, the jizya (poll tax) collected from Gölcük village is not included in these statistics. However, excluding jizya, the rate of taxes in total annual income is higher in Kovancılar. When the jizya of an unknown amount is taken into account, it is estimated that the rate of taxes within the total income may be the same in both villages. As the last sentence, it can be said that the principle of taxation according to the income of the Tanzimat was applied in the villages of Kovancılar and Gölcük, which are subject to the district of Çirimen, without making any distinction between Muslims and non-Muslims.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA**T.C. Cumhurbaşkanlığı, Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA) Maliye Nezareti Defterleri (ML. VRD. TMT. d.)**

BOA. ML. VRD. TMT.d. / 5396.

BOA. ML. VRD. TMT.d. / 5451.

BOA. ML. VRD. TMT.d. / 15979.

Nüfus Defterleri (NFS.d.)

BOA. NFS. d. 4185

BOA. NFS. d. 4187.

BOA. NFS. d. 4193.

BOA. NFS. d. 4195.

BOA. NFS. d. 4194.

BOA. NFS. d. 4188.

BOA. NFS. d. 4189.

Hatt-ı Hümayun (BOA. HAT.)

BOA. HAT. 876 / 38809.

Sadaret Divan Kalemî Evrakı (BOA. A.) DVN.)

BOA. A.) DVN. 4 / 99.

Sadaret Mektubî Kalemî Evrakı (BOA. A.) MKT.)

BOA. A.) MKT. 28 / 98.

Salnameler

Salname-i Vilâyet-i Edirne (1287), Defâ 1, Edirne.

Salname-i Vilâyet-i Edirne (1302), Def'a 11, Edirne.

Edirne Vilâyet-i Celilesi Salnamesi (1319), Edirne.

Diğer Kaynaklar

Adıyeke, N. (2000). Temettuat sayımları ve bu sayımları düzenleyen nizamname örnekleri. *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 11(11), 769-823. doi: 10.1501/OTAM_0000000461.

Ahmed Lûtfî Efendi. (1292). *Tarih-i Ahmed Lûtfî* (C. 3). İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Akarlı, E. D. (1972). *Ottoman population in Europe in the 19th century, its territorial, racial, and religious composition* (University of Wisconsin Unpublished Master's Thesis). Erişim adresi: <https://minds.wisconsin.edu/handle/1793/35269>.

Akdağ, K. (2011). *19. yüzyılın ortalarında temettuat defterlerine göre Tatarpazarı Kazası'nın sosyo-ekonomik durumu*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Aydın, M. (1990). Sultan II. Mahmud döneminde yapılan nüfus tahrirleri. *Sultan II. Mahmud ve reformları semineri, bildiriler*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 81-106.

Barkan, Ö. L. (1840). Türkiye' de imparatorluk devirlerinin büyük nüfus ve arazi tahrirleri ve hakana mahsus istatistik defterleri I. *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, II (1), 20-59.

Doğan, F. (2014). Temettuat defterlerine göre Tanzimat döneminde bir Trakya kasabası: Pınarhisar. *Karadeniz Araştırmaları*, (41), 208-225. Erişim adresi: http://www.karamdergisi.com/Makaleler/1008013608_12-%20Faruk%20Do%c4%9fan.pdf.

- Emecen, F. (1988). Ağnam resmi. *TDV İslâm ansiklopedisi* (C. 1, s. 478-479). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Evliya Çelebi (2006). *Seyahatname* (C. 3, 2. Kitap). S. A. Kahraman & Y. Dağlı (Haz.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökçe, T. (2005). Osmanlı nüfus ve iskân tarihi kaynaklarından mufassal-icmâl avarız defterleri ve 1701-1709 tarihli Gümölcine kazâsı örnekleri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XX (1), 71-134. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/egetid/issue/5050/68830>.
- Güran, T. (1998). *19. yüzyıl Osmanlı tarımı*. İstanbul: Eren Yayınları.
- Güran, T. (2000). 19. yüzyıl temettüat tahrirleri. H. İnalçık & Ş. Pamuk (Ed.), *Osmanlı Devleti'nde bilgi ve istatistik* (s. 73-94). Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Halaçoğlu, Y. (1993). Çirmen. *TDV İslâm ansiklopedisi* (C. 8, s. 341-342). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Halaçoğlu, Y. (1986). X. Türk tarih kongresi (C. 4, s. 1795-1801). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnciciyan L. & Andreasyan, H. D. (1976). Osmanlı Rumeli'sinin Tarih ve Coğrafyası. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 0 (4-5), 101-152. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iugaad/issue/1171/13794>.
- İpek, E. (2014). *Temattuât defterlerine göre Babaeski*. Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karal, E. Z. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk nüfus sayımı 1831*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Karpat, K. (2010). *Osmanlı nüfusu 1830-1914*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kılıç, O. (2017). 16-18. yüzyıllarda Balkan şehirlerinde yaşanan veba salgınları ve sosyo-ekonomik etkileri. Z. Gölen & A. Temizer (Ed.), *Osmanlı dönemi balkan şehirleri* (s. 1223-1252). Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Kiel, Machiel. (2002). Kazanlık. *TDV İslâm ansiklopedisi* (C. 25, s. 138-140). Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Kütükoğlu, M. S. (1995). Osmanlı sosyal ve iktisâdî tarihi kaynaklarından temettü defterleri. *Bellekten*, 59 (225), 395-412. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/ttkbellekten/issue/61148/909603>.
- Kütükoğlu, M. S. (2010). *Menteşe sancağı 1830 (nüfus ve toplum yapası)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sayın, A. V. (1999). *Tekâlif kavaidi (Osmanlı vergi sistemi)*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Yayınları.
- Süleyman Sûdî. (1306). *Defter-i muktesid* (C. 1). Dersaadet: Mahmud Beğ Matbaası.
- Şahin, İ. (1995). Eski Zağra. *TDV İslâm ansiklopedisi* (C. 11, s. 394-396). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Şemseddin Sami. (1992). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şener, A. (1990). *Tanzimat dönemi Osmanlı vergi sistemi*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Şimşek, M. (2019). *19. yüzyılda Cisir-i Ergene kazasında nüfus ve sosyal yapı*. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yalçinkaya, M. A. (2017). Osmanlı döneminde Bulgaristan. B. A. Gökdağ & O. Karatay (Ed.), *Balkanlar El Kitabı* (C. 1, s. 317-326). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yüksel, H. (2006). Osmanlı'da modern anlamda yapılan ilk nüfus sayımına göre Divriği'nin demografik yapısı. *Nüfusbilim Dergisi*, 28 (1), 73-89. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/213563>.

ETNİK KİMLİĞİN DİL VE DİN TEMELİNDE İNŞASI: GAGAUZ ETNİSİTESİNE YÖNELİK BİR ANALİZ

CONSTRUCTION OF ETHNIC IDENTITY ON THE BASIS OF LANGUAGE AND RELIGION: AN ANALYSIS ON GAGAUZ ETHNICITY

Rukiye SAYGILI * Öz

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi
İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu
Yönetimi Bölümü
rsaygili@selcuk.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4204-7037
Konya/TÜRKİYE

Mukim olunan çok dinli-dilli coğrafya, yaşanan tarihsel gelişmeler, farklı devlet arasındaki siyasi nüfuz mücadeleleri ve tek tip olmayan kültürel ayırt ediciler, etnik kimlikleri tartışmalı hale getirmektedir. Söz konusu kimliklerden birisi de Gagauzlara aittir. Ortodoks toplulukların aksine Türkçeyi etnik dil olarak kullanmaları ve genelde Müslüman olan Türkî etnik topluluklardan farklı olarak Hristiyanlığı benimsemeleri, yüzyıllarca birçok devletin himayesinde kalan bu etnik topluluğu bilimsel açıdan dikkat çekici hale getirmektedir. Bu bağlamda Gagauz kimliğine yönelik çıkarımlar, nihai olarak kültürel aktarımı gerçekleştiren, etnik kimliği inşa eden ve etnik sürekliliği sağlayan dil ve din vasıtasıyla ortaya konmaktadır. Birincil ile ikincil kaynaklara dayanan bu nitel çalışma, Gagauzların etnik kimliğinin en temel nişaneleri olan Gagauz etnogenezi ve etnonimini dil ve din özelinde incelemeyi amaçlamaktadır. Gagauz etnik kimliğine yönelik daha tutarlı bir çalışma ortaya koyma gayretine bağlı olarak diğer etnik çalışmalarda da önemli yer tutan etnik tarih, etnik anayurt ve etnik kültür gibi etnisitenin boyutları da bu çalışmaya araştırma nesnesi olarak dâhil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Etnisite, Etnik Kimlik, Dil, Din,
Etnisitenin Boyutları, Gagauzlar

Keywords

Ethnicity, Ethnic Identity, Language,
Religion, Dimensions of Ethnicity,
the Gagauz

Abstract

Multi-religious-linguistic geography of residence, historical developments, political influence struggles between different states and non-uniform cultural distinctions make ethnic identities controversial. One of the identities in question belongs to the Gagauz. The fact that they use Turkish as ethnic language as opposed to the Orthodox communities and that they have adopted the Christianity unlike the Turkic ethnic communities that are generally Muslim makes this ethnic community remarkable in scientific terms. In this context, the inferences on the Gagauz identity are put forward through language and religion, which ultimately realize the cultural conveyance, construct the ethnic identity and ensure the ethnic continuity. This qualitative study based on primary and secondary sources aims to examine the Gagauz ethno genesis and ethnonym, the most fundamental indicators of the ethnic identity of the Gagauz, specifically from the aspect of language and religion. In line with the effort to introduce a more consistent study on the Gagauz ethnic identity, dimensions of ethnicity such as ethnic history, ethnic motherland and ethnic culture, which take up an important place also in other ethnic studies, were included as research object in this study.

Başvuru/Submitted: 04/03/2022

Kabul/Accepted: 19/07/2022

GİRİŞ

Yalçınmer'e (2014, s. 191) göre etnisiteye yönelik teorik yaklaşımlardan primordializm, etnisitenin doğal, verili ve süregiden niteliğini öne çıkarırken; araçsalcı yaklaşım ise etnisitenin inşa edilmiş ve işlevsel bağlamına odaklanmıştır. Etnisiteleri, doğal, verili ve sürekli ya da siyasi çıkarlara hizmet etmesi için üretilmiş topluluklar olarak tasavvur eden söz konusu yaklaşımlardan hareketle ulus-devletlerin etnisiteler aracılığıyla bütünleştirici ya da dışlayıcı bir ilişki kurduğunu ve meşruiyetlerini sağlamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Çünkü ulus-devletler, özü itibarıyla hâkim bir etnik çekirdek etrafında şekillenmektedir. Smith'e (2002, s. 57) göre kültürel birliktelikler olan etnisiteler; ikamet ettikleri anayurda, ekonomik birlikteliğe, halk kültürüne, ortak hak ve ödevlere sahip olduklarında siyasal fenomen bir olan millete dönüşmektedir. Millete dönüşen hâkim etnik çekirdekler gerek homojeniteyi sağlamak gerekse geçmişe dair üst anlatılar oluşturarak meşruiyetlerini pekiştirmek ve var oluşlarını yüceltmek için farklı etnik gruplarla bağ ya da akrabalık kurmaya çalışmaktadır. Hâkim etnik çekirdeğin diğer etnisitelerle aynı etnik kökeni (etnogenezi) paylaştıklarını iddia ettikleri bu bağ, kültürel açıdan dışlayıcı ya da bütünleştirici işleve sahip dil ya da din üzerinden inşa edilmektedir. Etnik açıdan karmaşık bir coğrafya olan Balkanlar ve Karadeniz'in kuzeyi, bu durumu somutlaştıran örneklerdendir. Söz konusu coğrafyalarda ardı ardına gelen imparatorlukların varlığı, iskân politikaları ve devletlerinin yayılma isteği, etnisitelerin dil ile din vasıtasıyla birbirlerine benzemesine ya da birbirlerine farklılaşmasına neden olmuştur. Günümüzde çoğunlukla Balkanlar, Moldova ve Ukrayna'da yaşayan Gagauzlar¹, alışılmışın dışında Türk olmasına rağmen Hristiyan olan ya da Hristiyan olmalarına rağmen Türkçe konuşmaktadır. Dil ve din arasındaki bu handikap kullanılarak ve etnik kökenleri ile kültürel göstergeleri göz ardı edilerek sadece din üzerinden -başta Balkan milletleri olmak üzere- birçok milletin kendi etnisitelerine dahil etmeye çalıştığı bir topluluktur. Bu bağlamda bu çalışma, bu topraklarda yaşayan diğer etnisitelerden farklı olarak yüzyıllardır Türkçe konuşan, Ortodoks Hristiyan olan ve değişik kültürel özellikler taşıyan Gagauzların kimliğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak kavramsal çerçeveye yer verilmekte ve ardından Gagauz etnogenezine (etnik köken) yönelik teoriler incelenmektedir. Gagauz etnogenezi ile etnonimi (etnik isim) arasında var olan ontolojik ve epistemolojik açıdan girift ilişki, teorilerin akabinde Gagauz ismini değerlendirilmesini zorunlu hale getirmektedir. Ayrıca çalışmada etnik kimliğin diğer boyutları olan etno-tarih, etno-yurt, kültür ve soy mitleri de Gagauzlara yönelik bir tema olarak ele alınmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki Gagauzlara ait yazılı kaynakların yetersizliği, onların kendi tarihlerini yaz(a)mamaları, onlara yönelik bilgilerin farklı ülkelerin bilim insanlarınınca devlet arşivlerinden derlenmesi ve Balkan devletlerinin millî kimliklerini güçlendirme politikası ve millî beka söylemini sürdürme gerekçesiyle kendilerinden olmasalar bile

¹ Bu etnik topluluğa yönelik yapılan araştırmalar neticesinde literatürde Gagavuz, Gagauz, Gagoğuz ve Gök Oğuz gibi kullanımların olduğu tespit edilmiştir. Bir etnik kimliğin ayırt edici unsurlarından birisi o etnik topluluğa üye olan kişilerin kendilerini nasıl tanımladıkları ve isimlendirdikleriyle yakından ilgilidir. Günümüzde Gagauz ismini tercih etmeleri nedeniyle bu çalışma boyunca Gagauz kelimesi kullanılmıştır.

onları kendi etnik kökenlerine dâhil etmeye dönük manipülatif çabalar, Gagauzlar hakkında kesin bilgilere ulaşmayı zorlaştırmakta ve Gagauz kimliğini tartışmalı hale getirmektedir. Tüm bu sınırlılıklara rağmen ikincil kaynakların ağırlıkla kullanıldığı bu çalışma; dil, din ve etnisitenin boyutlarından yararlanarak “Gagauzlar kimdir?” sorusuna cevap aramaktadır.

Etnisite

Milletle sıklıkla karıştırılan etnisitenin sosyal bilimlerde ilk kez 1953 yılında David Riesman’ın kullanıldığı iddia edilmektedir (Eriksen, 2002, s. 15). Etimolojik kökeni incelendiğinde kavram, aşamalı şekilde anlamlandırılmaktadır. Mevcut haliyle kavram, kâfir ya da putperest anlamına gelen geç Latinceya ait olan ethnicistan gelmektedir. Ethnicus ise Yunanca ethnokostan türeyen “*bir halkın dehasına veya geleneklerine uyarlanmış, bir halka özgü*” anlamına gelen ethnosa dayanmaktadır. Kavram; ortak köken ya da akrabalıktan gelen kültürel birliği (Kurubaş, 2008, s. 13), bazı biyolojik ve kültürel özelliklere sahip hayvan ya da insanları ve Yunan olmayan barbarları tanımlamıştır. Ancak kavramın Hristiyanlığın ilanıyla paganları ve 19. yy’dan sonra ırkla özdeşleşeceği ötekileri tanımlaması, onun dışlayıcı ve ayrıştırıcı anlamına kesinlik kazandırmıştır (Öztoprak Sağır & Akıllı, 2004, s. 1-5).

Kurubaş (2008, s. 13-14), primordial yaklaşım ve araçsal yaklaşım olmak üzere etnisiteye yönelik birbirini besleyen iki temel yaklaşımın olduğunu savlamaktadır. Primordial yaklaşım; etnisiteyi verili, doğduğu yer ile akrabalık ilişkileri, dil, din vb. primordial bağlar ve gelenek gibi sosyal pratiklerden kaynaklanan, doğal ve değiştirilemeyen bir bağlılık duygusu ile sosyal dayanışma olarak kabul etmektedir. Bundan hareketle Primordialistler, aynı özelliklere sahip insanların kurduğu yakınlık ile iletişim neticesinde etnisitenin oluştuğunu ifade etmektedir. Ancak doğalcılığa yaptığı vurgu ve tarihselci niteliği nedeniyle problemlili olan (Yalçiner, 2014, s. 191) Primordialist yaklaşım, bazı primordial bağlılıklar ile bunların duygusal öneminin her zaman geçerli olmadığı ve etnik farklılıkları açıklayamadığı yönünde eleştirilmiştir. Araçsal yaklaşım ise etnisitenin sosyo-politik koşulların inşa ettiği yapılar olduğunu (Kurubaş, 2008, s. 14) ve işlevsel bağlamda ‘kültürel girişimciler’ (Hutchinson, 1987, Meadwell, 1989) olan siyasi elitlerin amaçlarını gerçekleştirmek ve bireyleri harekete geçirmek için onu bir araç haline getirdiklerini öne sürmektedir (Akıncı, 2019, s. 418). Elitler amaçlarına ulaşmak için etnisiteleri manipüle ederken kolektif kimliklerinin temelinde olan dini unsurları, dili, söylemleri ve tarihi kullanmaktadır. Elitler, etnisiteleri ya demografik güç kazanmak için bir ulusun içine çekmeye çalışmakta ya da yeni bir ulus inşa sürecinde homojen bir yapı oluşturmak için onlardan yararlanmaktadır. Araçsal yaklaşım, etnisiteye duyulan sadakat duygusu ve etnisitenin sürekliliğini nasıl sağladığını açıklamada yetersiz kalmaktadır (Yalçiner, 2014, s. 191). Bu yaklaşımların her ikisinden de nüveler taşıyan etnik kimlikler, etnisitelerin siyasallaşmasını açıklayabilmekte ve bu siyasallaşma sürecinde şartlara göre bu iki yaklaşım birlikte kullanılabilir (Kurubaş, 2008, s. 14).

Etnisiteyi ilk tanımlama çabası Max Weber’e aittir. Weber, toplumsal tabakalaşmaya yönelik yazılarında tıpkı statü, parti ve sınıf gibi toplumsal kategorilerden birisi olarak saydığı etnisitenin yakınlığının nesneliliğini sağlayan kan

bağına önem vermemektedir. Ona göre (2012, s. 513) etnisite “fiziksel tip ya da geleneklerin veya her ikisinin benzerliği veyahut da kolonizasyon ve göç anıları nedeniyle ortak soya olan öznel bir inanç sahibi olan gruplardır”. Weberian etnisite, duygusal bir aidiyet biçimini, kültürel nitelikleri ve kolektif hafızaya dayanan ortak kabulü yansıtmaktadır. Eriksen’in (2002, s. 27) asgari düzenli bir ilişkiye sahip oldukları gruplardan kendilerini kültürel olarak farklı hisseden kişiler arasındaki toplumsal ilişkinin bir unsuru olarak kabul ettiği etnisite, “metaforik ya da hayali bir akrabalıkla özelleştirilmiş (diğerleriyle bir zıtlığa dayanan) bir sosyal kimliktir.” Milliyetçilik yazınında etnisteye en fazla atıfta bulunan yazar olan Anthony Smith’e ² göre (1994, s. 41) ise “etnik grup (ethnie), soya ait mitlerin rolünü ve tarihî anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırdedilen bir kültürel kolektif tiptir.”

Etnik Kimlik

Etnisitenin sine qua nonlarından birisi olan etnik kimlik, bir topluluğun üyelerinin kendilerini dış gruplardan farklılaştıran aidiyet duygusudur. Başka deyişle etnik kimlik, dış gruba karşı iç gruba ait olma duygusundan hareketle benliğin dışa vuran kompleks yapısıdır. Birey, bilgi sahibi olduğu etnisitesiyle bir bağ kurarak kendisini onun bir parçası olarak kabul etmektedir. Nesillerce aktarılan ve tarihsel bellekteki değerlerin ve sembollerin doğasından hareketle ulaşılan etnik kimlik; etnisiteye üye olan kişileri birleştirmekte, ortak özelliklere bağlılığı pekiştirmekte ve etnisiteyi merkeze alan sadakat duygusunu yüceltmektedir.

Etnik kimlikler; tarihsel, sembolik ve öznel açıdan kendisini yeniden inşa eden ve etnik dayanışma ile diğerlerinden farklı olmayı sağlayan kolektif kültürel bir kimliktir.

² Milletleri ontolojik açıdan doğal ve eski olarak gören Primordialism ve milliyetçiliği modernleşme süreçlerinin bir hediyesi olarak değerlendiren Modernist yaklaşımla birlikte bu iki kuramın eleştirilerinden hareketle bir üçüncü yol olarak kabul edilen Etnosembolcülük, milliyetçilik kuramları olarak yazında yer almaktadır (Özkırımlı, 1999, s. 75-76). Primordialistler ile Modernistler arasında uzlaşmayı sağlama çabası ve modernistlere yaptığı eleştiriler sayesinde milliyetçi yazına daha geniş bir perspektif sunması nedeniyle milliyetçilik kuramları arasında yer alan Etnosembolcülüğe farklı bir pencere açmak gerekmektedir. Etnosembolcü yaklaşım, kurucusu olarak kabul edilen John Alexander Armstrong, kadim çağlardan başlayarak daha çok Orta çağ döneminde Hristiyanlık ve İslam’a inanan toplulukların etnik kimlikleri üzerinden milletlere ulaşmaya çalışmıştır. John Hutchinson ise milletlerin özünü etnik kimliklere dayandırmıştır. Milletlerin tarihini etnisitelerin tarihinde, milli kimlikleri ise etnik kimliklerde arayan Etnosembolcü yaklaşım Armstrong ya da Hutchinson’ın analizleri vasıtasıyla önemli mesafeler kat etmişse de Etnosembolcülük en çok Anthony David Stephen Smith’in çalışmaları sonucunda popüler hale gelmiştir. Milletlerin oluşumunda etnik gruplara odaklandığını Smith’in Ulusların Etnik Kökeni (2002) isimli çalışmasından anlamak mümkündür. Ona göre (2002, s. 10) milletlerin anlaşılmasında semboller, mitler ve bellek gibi kolektif deneyimleri yansıtan unsurların önemli olduğunu ancak bunların anlaşılması için etnik tecrübelerin araştırılması gerekmektedir. Çünkü söz konusu unsurları sonraki kuşaklara aktaran etnik gruplar ile onun sembolizmi yani ethnieler, milletler için bir temel oluşturmakta ve milli kimliğin temelinde onun gibi kolektif bir kimlik olan etnik kimlik yer almaktadır. Smith (2018, s. 29) milletlerin etnisitelerin bazı özelliklerini taşıdığını kabul etse de milliyetçiliğin Aydınlanmanın manevi evladı olduğunu, Avrupalı ve icat edilmiş modern bir ideoloji ile eylem biçimi olduğunu gözden kaçırmamaktadır. Onun amacı, modern çağa ait olan milletler ve premodern dönemden itibaren varlıklarını sürdüren etnisiteler arasındaki tarihsel devamlılığı, ilişkiyi ve dönüşümü ortaya koymaktır.

Bu kimliğin oluşumunda yer alan unsurların nesiller arası sürekliliği ve ortak geçmişe atıfta bulunması önemlidir. Çünkü etnik kimlik her nesilde yeniden inşa edilmektedir. Grup üyelerinin içselleştirdiği sembollere dayanan etnik kimliğin güçlenmesi ve süreklilik kazanmasında yerleşiklik ile nostaljinin, kurumsallaşmış din ve devletlerarası savaşın önemli bir etkisi bulunmaktadır (Smith, 2002, s. 58-68). Süreklilik arz eden etnik kimlikler, kaygan ve değişebilir bir niteliğe sahiptir. Bunun iki sebebi vardır. Bunlardan ilki, etnik topluluğun yeni ayırt edici nitelikler kazanması ve simgelerin değişmesidir. Bir etnik topluluğun tarihsel süreç içinde yaşadığı deneyimleri, değişimleri ve farklılaşan ihtiyaçları etnik kimliğin yeni karakteristikler kazanmasına imkân tanımaktadır. Simgelerin değişmesi sonucunda etnik kimlik, yeni simgeler vasıtasıyla yeniden üretilmektedir. İkincisi ise toplumsal olarak inşa edilen etnik sınırların geçirgenliğidir. Bu sebeplere bağlı olarak etnisite değişirken eş zamanlı olarak etnik kimlik de değişmektedir (Kurtbaş, 2008, s. 14). Kültürel kimlikte meydana gelen bir değişim, o etnik topluluğun değişmesi demektir. Çünkü etnik topluluğun kaderine dair düşünceleri, ortak hatıraları ve sürekliliği sağlayan unsurları değiştirmeye ve tahrif olmaya başlamıştır. Etnik kimliğin değişimin nedenleri ise fetih, işgal, savaş, sürgün, kölelik, göç ve din değiştirmedir (Smith, 1994, s. 48-49).

Kültürel birlikteliğe dayanan etnisite; etnik sınırları çizen sembollere, dayanışma duygusuna, kendine has isime, tarihe, toprağa ve değerlere sahip olan ve bunları toplumsallaşma süreciyle kuşaktan kuşağa aktarma gücüne sahip gruplardır. Etnisitenin öz bilinci ve sembolik karakteri; mitler, kolektif bellek, etnik semboller ve değerler vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Etnik düşmanlık ya da genocide (soykırım) gibi olağanüstü durumlar ya da baskı karşısında etnisite kırılabilir bir yapıya sahiptir. Ayrıca içsel ayrımlar, dışsal dönüştürme ve soğrulma gibi durumlar karşısında etnisite zayıflamaktadır. Ancak normal koşullarda etnik topluluk benzersiz bir süreklilik göstermektedir (Smith, 2002, s. 38-39).

Etnik grubun altı boyutu bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla; kolektif bir özel ad (etnonim), ortak soy miti, paylaşılan tarihi anılar (etno-tarih), etnik kültür, özel bir yurtla (etno-yurt) var olan bağ ve en azından seçkinler arasında sahip olduğu belirli ölçüdeki dayanışma duygusudur (Smith, 2013, s. 25-26). Etnisitenin boyutları aynı zamanda etnik bilinci ve aidiyeti beslemektedir. Kimliğin süreklilik gösteren bir bilinç hali olması nedeniyle etnisitenin boyutları etnik kimliği her daim üretmektedir. Ancak etnonim, mitler ile etno-tarihten daha çok kültürel unsurlar etnik kimliğin şekillenmesinde başat role sahiptir.

Etnik kimlik, genelde etnisitenin boyutlarının özelde ise farklılaştırıcı ve bütünleştirici olan etnik kültürün bir ürünüdür. Etnik kimliğin şekillenmesi ve tanımlanmasında başta dil ve din olmak üzere etnik topluluğun benzersiz ve ayırt edici özellikleri ön plandadır. Bu bağlamda etnik kimlik; benzerlik ve farklılık ilişkilerini sistematize etmektedir. Etnik kimliğin önemli bileşenleri, kendini tanımlama, başkalarının tanınması, aidiyet hissi ve farklılığı ortaya koymaktır. Diğer bir ifadeyle etnisitenin kültürel özgünlüğü ve özgüllüğü, hem etnik grubun parçası olan bireyler arasındaki birliği tesis eden hem de onları diğerlerinden ayıran ve etnik sınırları çizen mucizevi bir enstrümandır. Etnik kültür, aslında benze(şme)me halinin

belirleyicisidir. Bir etnisiteyi diğerlerinden ayırt eden en önemli unsurlar; farklılıkları artırma ve azaltma kapasitesine sahip gelenek, görenek, fizyonomi, yerel kurallar, semboller, ten rengi ve folklorik özelliklerden daha çok dil ve dindir. Dil ve din, birliği ya da farklılığı meydana getiren etnik kültürün sürekli üretimini sağlamaktadır. Etnisite aynı zamanda karıştırılmamalı ve karşılaştırılmamalıdır. Bunu sağlayan yine kendine özgü bir dil ya da farklı kılan bir dine sahip olmaktır (Smith, 2002, s. 51-53). Fakat dil ve din arasında hiyerarşik bir sıralama yapıldığı takdirde dil çok uzun zamandır etnisitenin ana ayırt edici unsuru olarak kabul edilmiştir. Zira etnisiteler genellikle diğerlerinden ayrı bir dili konuştukları için farklılaş(tırıl)maktadır. Hatta dil, milliyetçiliğin nihai aşaması olan ulus-devletleşme yolunda etnisitelerin temel argümanı haline gelmekte ve asırlardır o dili konuştukları ispatlanmaya çalışılmaktadır. Ne var ki büyük dil ailelerine mensup olmayan etnik diller, genellikle dinî ve politik etkileşim nedeniyle sonradan kazanılmıştır. Ancak milliyetçiliğin etkisiyle bu yerel diller, büyük dil ailelerinin bir parçasıymış ya da büyük dil ailelerinin antik şekilleriymiş gibi pazarlanmıştır. Weber'e göre (2012, s. 513) dilde köklü değişiklik olmadığı sürece etnisiteye duyulan inanç, o grubun dağılmasından sonra bile devam etmektedir. Bu bağlamda dil, biz duygusunun sürekliliğini sağlama konusunda özel bir yere sahiptir. Din ise bir etnisitenin yine diğerlerinden ayrılmasını sağlama noktasında oldukça mahirdir. Özellikle aynı coğrafyada farklı dine inanan etnisiteler, dinî ya da mezhepsel farklılıklarını ortaya koyarak varlık göstermektedir. Bu mücadelede tarihsel anlatılar ve sözlü edebiyatın önemli örnekleri, neden farklı bir dine inandıklarını temellendirmektedir. Ancak milliyetçiliğin sekülerizmle yaptığı kader birliği, bir etnisitenin birincil kültürel öğesi olarak dini ikincilleştirmiş ve bu nedenle dine karşı dile -özellikle modernistler tarafından- önemli payeler yüklenmesine neden olmuştur (Smith, 2018, s. 30). Din ise bir yandan etnik topluluklar arasında daimi etnik bilincin doğmasını engellerken (Smith, 1994, s. 23); öte yandan etnisitenin varlığını sürdürmesine ve millet oluşumuna temel sağlamıştır (Smith, 2002, s. 25). Bu bağlamda dilde olduğu gibi sadece dini merkeze alan etnik çözümler, tarihsel hatalara gebe indirgemeci bir bakış açısını ortaya koymaktadır.

Etnisitenin biricikliği, sadece dil ve din üzerinden ispat edilmemektedir. Farklılığı ortaya koyan etnik kültür, giyiminden gastronomiye kullandıkları araçlardan sözlü edebiyata kadar birçok unsuru içerisinde barındırmaktadır. Bu unsurlar vasıtasıyla etnik kimlik ile bilinç; yeniden üretilmekte, zenginleşmekte ve etnik sürekliliğe katkı sağlamaktadır. Etnisitenin varlığını sağlayan etnik süreklilik ise demografik olmaktan uzaktır ve uzun vadedeki bu süreklilik, kültürel ve semboliktir. Bu bağlamda etnisite, sadece dil ve dine indirgenmeden onlarla birlikte diğer kültürel unsurlarla birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü kültürel ayırt edicilerin çeşitliliği, etnisitenin varlığını güçlendirmektedir.

Dil ve Din Temelinde Gagauz Etnogenezini Teorileştirmek

Balkanlara ilgi duyan ya da onunla ilişkili olan devletler ile bilim insanlarının romantik ve pragmatik milliyetçi refleksi ile tarih yazımları nedeniyle uzun yıllar bir etnisite olarak kabul edilmeyen Gagauzlar hakkında şahsî bir çok hipotez bulunmaktadır. Bu hipotez enflasyonu, bölgesel konjonktüre uygun biçimde ortaya

atılan, ancak bilimsellikten uzak ve birbirine zıt bakış açılarını da yansıtmaktadır. Bu bağlamda, Gagauz kimliğine yönelik bir konsensüsün bulunmadığının altını çizerek tarihsel bilgilere dayanan varsayımları incelemek söz konusu handikapı aşmanın yolu olarak görülmektedir.

1788-1792 ile 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşları sonrasında Besarabya'ya yönelik yoğun göçler neticesinde bilimsel yazında Gagauz ismiyle ilk defa karşılaşılmasına rağmen (Karanastas Radova, 2004, s. 120; Menz, 2007, s. 124) Gagauz kelimesinin resmi kaynaklarda ilk kullanımı 1817 nüfus sayımında karşımıza çıkmaktadır.³ Bir etnik topluluk olarak Gagauzlar, 1837 yılında kaleme alınan *Besarabya İli Kolonilerine İstatistik Bakış* isimli eserde ilk kez tanımlanmıştır (Kurt, 2017, s. 3). Gagauzların kimliğine dair çalışmalar ise 1844'te Kö(e)ppen tarafından başlatılmıştır.

Gagauzlara yönelik detaylı çalışmalar, 20.yy'da yoğunlaşmış ve onların kökenine yönelik en az on yedi iddia ortaya atılmıştır (Karpat, 2015, s. 330). Gagauzların etnogenezi hakkındaki çok sayıdaki iddiaya rağmen tarihsel gelişmeler ile onların atalarından hareketle iki farklı teori ön plana çıkmıştır. 'Gagauzlar Türk'tür' önermesine cevap arayan ilk teori, Gagauzların kökenini Bozkır ve Anadolu hipotezleri aracılığıyla açıklamaktadır. İkinci teori ise Gagauzları; Yunan, Bulgar ve Ruslukla ilişkilendiren hipotezleri kapsamaktadır.

Baykal, Aral ve Hazar Denizi'nin kuzeyinden başlayarak bugünkü Rusya'nın güneyinden Karadeniz'in kuzeyinin de dâhil olduğu Tuna Havzası'na kadar olan alanı kapsayan Bozkır-Step hattında yaşayan eski Türkler, Türkî teorinin ilk sacayağını oluşturmaktadır. Bu teoriye göre Deşt-i Kıpçak olarak adlandırılan bu bölgede yaşayan Turanî kavimlerin birikiminden oluşan Gagauzlar; Peçenekler, Uzlar ve Kumanların devamı olarak görülmektedir. Gagauz coğrafyasına ilk olarak kadim Türk coğrafyasından Hunlar, Avarlar ve Asparuh Han önderliğindeki Ön-Bulgarlar gelmiştir. Bu göçlerden yaklaşık üç asır sonra bölge dinamiklerini derinden etkileyen Peçenek ve Uz göçleri başlamış ve onların göç yolunu izleyen Kuman ile Kıpçaklar da bölgeye yerleşmiştir (Kurat, 1972, s. 46). Bizans ile Avrupa içlerine akın eden ve Bizans'ın etkisinde kalan bu Türk boylarının dillerini koruyarak Hristiyanlaştığı ve bu sayede bölgenin avrohtonları (yerlileri) içinde yaşadıkları savlanmaktadır. Bu savı destekleyen en önemli veriler, Bizans kaynaklarına dayanmaktadır. Bizans kroniklerine göre bölgedeki Türk gücünü kırmak için kurulan barbar bürosunun ve misyonerlerin faaliyetleri sonucunda Hristiyanlaşan Peçenekler, Kumanlar ve Uzlardan oluşan özel birlikler kurulmuştur. Türkopoller olarak adlandırılan bu Türkler, İmparator'un hassa alaylarında (Baykurt, 2007, s. 76), Bizans ordusunda ve devlet yönetiminde hizmet etmiştir (Oral, 2016, s. 133-134). Tarih, coğrafya ve dil bilimi açısından Gagauzlar hakkında ilk çalışmayı yapan Moskoff'tur. Onun ardından gelen Jireček ise Gagauzları Moğol baskısından kaçıp batıya gelen ve Hristiyanlaşan Kuman-Kıpçakların devamı olarak kabul etmektedir. Ona göre Gagauzlara yönelik tarihsel ve yersel veriler ile Gagauz dili (Gagauzca- Gagauz Türkçesi) birlikte

³ Cebeci (2008) ve Demir (2016), Gagauz isminin ilk kez 1817 yılından kullanıldığı iddiasına karşı çıkmaktadır. Hatta Başer'e (2018) göre Gagauz ismi, 1597'den beri Silistre Sancağı Tahrir Defterlerinde yer almaktadır.

değerlendirildiğinde onların Kuman-Kıpçakların bakiyesi olduğu açıktır (Ciachir, 1998, s. 8). Ancak Jireček'in bu tezi, Gagauzca ile Kuman Türkçesi arasındaki farklılıklar nedeniyle ilerleyen dönemlerde geçerliliğini ve popüleritesini yitirmiştir. Gagauz etnik çekirdeğini Turanî kavimlere dayandıran diğer tez ise onların Peçeneklerin yerini dolduran Uzların (Oğuzlar) ahfadı olduklarını ileri sürmektedir. Manov (2001), Moşkov (2006) ve Radloff (2015) gibi yabancı yazarlar ile birlikte Togan (1981), Eröz (1983), Ülküsal (1987), Ercilasun (1989), Baykurt (2007) ve Türkdoğan (2016) gibi Türk bilim insanlarına göre Gagauzlar, Tuna nehrini geçerek Balkanlara yerleşen Uzların torunlarıdır. Maruneviç (1993), Ciachir (1998) ve Tanasoğlu (2002) gibi kendi tarihlerini kaleme alan Gagauzlu fikir insanları da etnogenezerlerinin Uzlarla dayandığını hassasiyetle savunmuştur. Rus ana yıllıklarında Torki (Türk) olarak adlandırılan Uzlar, Gagauzların ataları olarak kabul edilmiştir (Bulduk, 2016, s. 261). Gagauzların Uzlarla olan ilişkisini analiz eden araştırmacılar, onların yaşadıkları coğrafyadaki tarihsel yerleşim yerlerinin adlarını, fizyonomilerini, isimlerini, aile lakaplarını, konuştukları Türkçeyi ve adetlerini karşılaştırarak tezlerini ispatlamaya çalışmıştır.

Anadolu Teorisi olarak da adlandırılan Gagauzların Türkî kökenlerine yönelik ikinci teori, Gagauzların Anadolu Selçuklu Türklerinin soyundan geldiğini ve Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'a (1235-1279) izafetle etnonimlerinin oluştuğunu iddia etmektedir. Gagauzlar ile Anadolu Selçuklular arasındaki bu ilişkiyi -Panslavizme aykırı biçimde- ilk defa Bruun ile Simirnov ele almıştır (Karpas, 1996, s. 289). Onların bu tezini Bizans kaynakları ve Oğuzname'den edindiği tarihsel ve dilsel veriler aracılığıyla Balashev geliştirmiştir. Ona göre Oğuzların ve Anadolu Selçuklularının torunları olan Gagauzların ismi, II. Keykavus'tan gelmektedir. Balashev'in bu düşüncelerini Wittek (1952); İbn-i Bibi'nin yazdığı ve Yazıcıoğlu Ali'nin tercüme ettiği Selçuknâme'ye (Karpas, 2015, s. 332-333) dayanarak daha fazla geliştirmiş ve onların Anadolu Selçuklu Türklerinin nesli olduklarını iddia etmiştir. Gagauzların atalarının Selçuklular olduğu ve Anadolu Türklerinin bölge halkının etno-kültürel bileşimine önemli katkılar sağladığı düşüncesine Kemal Karpas (1994a, 1996, 2015), Halil İncık (1991), Faruk Sümer (1991a, 1991b) ve Ahmet Yaşar Ocak (2011) gibi önemli Türk müverrihleri de rağbet etmiştir. Bu bilim adamlarına göre taht kavgasını kaybeden (Turan, 1969, s. 229) ve Moğol baskısına karşı koymayan (Karpas, 1994b, s. 483) II. Keykavus, dayısı Bizans İmparatoru VIII. Mihail Paleologos'a sığınmıştır. Sınırlarını korumak için İmparator, Keykavus ve onunla göç eden Türkleri Dobruca havalisine yerleştirmiştir. Yaklaşık iki yıl sonra ise önemli bir gazi-derviş olan Sarı Saltuk ve takipçileri onlara katılmıştır. Ancak, bölgedeki Gagauz varlığına delil olarak kabul edilen Türk izlerini yalnızca II. Keykavus ve Sarı Saltuk (Karpas, 2015, s. 336; Sümer, 2002, s. 356; Kiel, 1978, s. 207) aracılığıyla açıklamak yeterli değildir. Çünkü II. Keykavus, bölgeye yerleştikten sonra oradaki mukim Uzlar ile diğer Türkleri kendi etrafında toplamış ve sonrasında kendisine bağlı Türkmenleri Anadolu'dan Dobruca'ya davet etmiştir. Böylece başlayan yoğun göçle birlikte Türklerin bölgedeki varlığı kesinleşmiştir. Fakat Bizans İmparatoruna komplo kurduğu iddiasıyla II. Keykavus'un Enisala Kalesi'nde zindana atılıp Ber(e)ke Han tarafından kurtarılması ve akabinde Dobruca'yı terkî (Merçil, 1990, s. 719) neticesinde Türklerin bir kısmı Anadolu'ya geri dönmüştür (Karpas, 2015, s. 338). Dobruca'da kalanlarsa diğer

Türklerle birlikte Hristiyanlaşan⁴ ve 'Keykavus halkı' anlamına gelen (İnalçık, 2005, s. 21-22) Gagauzların etnik çekirdeğini oluşturmuştur. Gagauzlar ile II. Keykavus arasındaki ilişkiyi, Cahen (2001) ve Tanasoğlu (2002) reddetmektedir. Onlara göre Uz, Kuman ve Peçenek varlığının yadsınamayacağı Dobruca'daki hâkimiyet mücadelesi ve o isimler hakkında tarihsel ve dilsel verilerin sağlam temellere dayanmaması nedeniyle Gagauzlar ile II. Keykavus arasında bir ilişki kurulması mümkün değildir. Ancak Gagauzların Y-Kromozomunu araştıran Varzari ve diğerlerine (2009) göre otokton halk içinde erimişse de Gagauzlar ile Türkler arasında bir ilişki bulunmakta ve Gagauzcanın da göz önünde bulundurulmasıyla onların Selçuklu kökenli oldukları yönündeki hipotezlere yakın durulması gerekmektedir.

Gagauzların tarihsel olarak yaşadığı coğrafya, çok etnili, dilli, dinli yapısı ve 19.yy'dan itibaren yükselen milliyetçilik nedeniyle bir satranç tahtası haline dönüşmüştür. Özellikle Osmanlı hinterlandında devletleşmeye başlayan ulusların bölgedeki varlıklarını güçlendirmek, nüfuzlarını artırmak ve ulus-devletleşmenin bir gereği olan millî tarih yazımını gerçekleştirmek için özellikle Balkanların etnik haritası yeniden çizilmiştir. Bu süreçte Osmanlı hâkimiyetinde 'dinlerini koruyan ancak dillerini kaybeden' etnisitelerin olduğu iddiası, Balkan milliyetçilerinin en güçlü argümanı haline gelmiştir. Ortodoks Hristiyan nüfusun yoğun olduğu devletlerin Gagauzlar üzerinden söz konusu iddiayı kristalize etme çabaları, onları kendilerinin bir parçası olarak görme eğilimine neden olmuştur. Bu temayüle sahip milletlerin başında ise Yunanlar gelmektedir.

Homeros'un İlyada eseri gibi tarihsel kaynaklar aracılığıyla Gagauzların Yunan kökenli olduğunu açıklayanlar (Manov, 2001, s. 35) bulunsa da Gagavuzides olarak adlandırdıkları Gagauzlar ile Yunanlar arasındaki etnik bağlantının mimarları Lissos ve Amantos'tur. Bu Yunan bilim insanları dışında Romen Georgescu ve İogra ile Avusturyalı Kanits de Gagauz etnogenezini Yunanlara dayandırmıştır. Bu isimler, Gagauzların Anadolu'dan Balkanlara göç eden Türkofon (H)Elenler olan Karamanlıların devamı olduklarını savlamıştır (Güngör & Argunşah, 1991: 13). Onlara göre Gagauzlar, dil ve dinleriyle safî Rumlar gibi Osmanlı hâkimiyeti altında Türkçe konuşmaya zorlandıkları için Rumcadan vazgeçmiştir (Cihachir, 1998, s. 10-11). Dillerini değiştirmeleri dini ritüellerine sirayet ederek Türkçe ibadet etmeye başlamışlardır. Gagauzların yüzyıllardır Türkçe konuşmaları ve Grek alfabesiyle Türkçe yazılan İncil vasıtasıyla ibadet etmeleri onların Yunanlarla ilişkilendirilmesini zorlaştırmaktadır. Gagauzlar ve Yunanlar arasında soy bağı kuranların bu bağlantıyı delillendirmek için kullandığı en önemli araç ise dindir. Ortodoks Hristiyan olan Gagauzların Helen olduğu varsayanlar, onların Osmanlı hâkimiyetinde Fener Rum Patrikhanesine bağlı olmaları ve tahrir defterlerinde 'gebrân' (gayrimüslim) olarak kaydedilmelerinden beslenmektedir (Karpat, 1996, s. 289; Cebeci, 2008, s. 15). Ancak din vasıtasıyla Gagauz etnogenezini Yunana dayandıran kesim, II. Mehmet'ten

⁴ II. Keykavus'un Bizans topraklarında kalan torunları, vaftiz edilerek Hristiyan olmuştur. Sultan Paleologi olarak adlandırılan bu Hristiyan Türkler, Bizans İmparatorluğu'nda önemli görevlerde bulunmuşlar ve Bizans asilzadesi olarak yaşamlarını sürdürmüştür (Witteck, 1952, s. 650; Anzerlioğlu, 2009, s. 122).

itibaren Ortodoks Hristiyanların cemaat/millet başı olma unvanını Fener Rum Patrikhanesine veren ve Osmanlı toplum yapısının temel kurumlarından birisi olan millet sisteminin etkilerini gözden kaçırmaktadır. Millet sistemi ve onun işleyişi, Gagauzların Yunan kökenli olduğu iddialarını zayıflatmaktadır. Patrikhane, diğer Ortodoks unsurlara yaptığı gibi Gagauzlara da dini eğitim vererek Rumcanın öğrenilmesini zorunlu kılmış ve din adamları vasıtasıyla onlara nüfuz etmiştir. Zaten Patrikhaneye tanınan bu muazzam imtiyaz, Gagauzlarla birlikte bütün Ortodokslara yönelik Helenistik propagandanın önü açmıştır. Millî kiliselerini kur(a)mayan Gagauzlar, bağlı oldukları Patrikhanenin himayesinde yüzyıllara dayanan eğitim-öğretim faaliyetleri ve Yunan milliyetçilerinin açtıkları eğitim kurumları vasıtasıyla Helenleştirilmeye çalışılmışsa da Ortodoks olmalarına rağmen günümüzde başta Türkçe olmak üzere Yunancadan başka dilleri konuşmaya ve anadillerinde ibadet etmeye devam etmektedir. Bu nedenlere bağlı olarak Ortodoksluk üzerinden bir etnik benzeşim ya da etnik birleşim yaratmaya çalışmak, bilimselliğin sınırlarını zorlamaktadır. Ancak Yunan hükümetlerinin günümüzde Yunan kültürünü, bilincini ve kimliğini aşılacak için Gagauz Yeri'ndeki okullarda Yunan dili ve kültürü bölümleri açılmasını (Cin, 2010, s. 21) sağlayarak, parasız Yunanca kursları ile Yunanistan gezileri düzenleyerek, Latin harfli Türkçe yazılan dua kitapları⁵ dağıtarak 'Gagauz Grek Kardeşlerine' (Taşkıran, 2014, s. 430-431) yönelik iddialarını sürdürmektedir.

Gagauzları Balkan milletleriyle ilişkilendiren ikinci hipotez ise Gagauzların Bulgar kökenli olduğuna yöneliktir. Gradeşliev (1997) kendisiyle birlikte İvanov, Zanetov, Mutafoçiev, Mladenov, Miletiç, Amonjolov ve Marinov gibi birçok Bulgar bilim insanının Gagauzların aslen Bulgar kökenli olduklarını kabul ettiklerini belirtmektedir. Onlara göre Gagauzlar, Asparuh Han gibi büyük komutana sahip Ön-Bulgarlar (Protobulgar) ile Türkleş(tiril)miş Bulgarların soyundan gelmiştir. En temel argümanları Osmanlı hâkimiyetine kadar Bulgar olarak varlık gösteren Gagauzların Osmanlı idaresinde baskı nedeniyle dillerini kaybettiği ancak imanlarını koruduğu yönündedir (Güngör & Argunşah, 1991, s. 2). Slavlarla karışmayan ve temiz Bulgarlar olan Gagauzlar, Bulgarlarla aynı gelenekleri, görenekleri, yaşam pratiklerini ve dini paylaşmaktadır. Gagauzların yüzyıllardır Bulgar topraklarında yaşaması, bunların zamanla kimliklerini yitirip kendilerini Bulgar olarak tanımlaması ve Rus arşivlerinde Rusya ile Orta Asya'ya göç eden Hristiyan Türklerin Tuna Göçmenleri ya da Bulgar olarak adlandırılması (Karpat, 1996, s. 289); Bulgarların Gagauzlarla etnik bağ kurmasını kolaylaştırmıştır. Ancak Gagauz asıllı Bulgar vatandaşı Manov (2001) ile Şkorpil kardeşler, Gagauzları Bulgarlaştırmaya çalışan kesimin iddialarını reddederek Gagauzların Türk asıllı olduğunu öne sürmüştür. Gagauz kökenli Karanastas Radova

⁵ Gagauzlar; Rum, Bulgar, Rus ve Romen kiliseleri etkisi ile hâkimiyetinde kaldıkları devletlerinin baskısıyla farklı alfabeler kullanmıştır. 1957 yılında kullanmaya başladıkları Kiril alfabesi, Sovyetlerin dağılması sonrasında (1993) yerini otuz iki Latin harfinden oluşan alfabeyle bırakmıştır (Argunşah, 1994; Karpat, 1996, s. 291). Yeni alfabelerinde basılan dua kitabı eksikliğini gidermek için Gagauzlu yöneticiler, öncelikle Türkiye'ye başvurmuştur. Ancak Türkiye'nin bu isteğe cevap ver(e)memesi üzerine Grek alfabesi kullanan Yunanistan, Latin alfabesiyle basılan Türkçe dua kitaplarını Gagauzlara hediye etmiştir (Taşkıran, 2014, s. 430).

(2011); Tuna göçmenleri üzerine araştırmalar yapan Kö(e)ppen'in çalışmalarından hareketle Bulgarca ile Gagauzcanın farklı olduğunu, Zasçiuik'un çalışmalarından hareketle ise farklı karakterlere sahip Bulgar ve Gagauzların adetlerinin aynı olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu çalışmalar, aslında Bulgar ve Gagauzlar arasındaki ayrımın kanıtıdır. Gagauzların Türkçe konuşmaya devam etmeleri ve Türkî kavimlerden birisi olan Ön-Bulgarlardan sonra Slavlaşan Bulgarların Osmanlı hâkimiyetinde bile Bulgarca konuşmaları göz önünde bulundurulduğunda Gagauzlar ile Bulgarlar arasında kurulan etnik ilişki, Gagauzların Bulgar olduğunu iddia eden kesimin tezleriyle çelişmektedir.

Gagauzlar; Yunan ve Bulgar ulusları dışında Ruslar, İtalyanlar, Arnavutlar ve özellikle Soğuk Savaş sonrası artan mikro milliyetçilikle birlikte Romenler ve Moldovalılarla ilişkilendirilmiştir (Aktaran İusiumbeli, 2008, s. 6-7). Ancak bu milletler içinde Ruslara ayrı bir parantez açılması gerekmektedir. Ruslar, Ortodoks olmaları nedeniyle Slavlaştırmaya çalıştıkları Gagauzları, 18.yy'dan itibaren himaye etmiştir. Çarlık Rusya, ilk olarak iskân kartını kullanarak Kırım'ın ilhakında tehcir ettiği Kırım Türkleri ile Tatarların boşalttığı yerlere sınır muhafızları olarak Gagauzları yerleştirmiştir. 19.yy'da Rus yayılcılığının artmasıyla birlikte Gagauzların bir kısmı daha doğuya göç ettirilmiştir (Baş, 2005, s. 166). Böylece geniş Rus topraklarında azınlıkta kalan Gagauzlar, kimliklerini kaybederek Ruslaşmıştır. Ayrıca Rusların nüfuz alanı haline getirdiği Kuzey Karadeniz ve Balkanlardaki Ortodoksların hamiliği iddiası, Gagauzların Rus etnik çekirdeğinin bir parçası oldukları varsayımını beraberinde getirmiştir.

Aynı coğrafyada yüzyıllarca birlikte yaşadıkları Bulgar, Yunan ve Rus etnik çekirdeğiyle Gagauzları bütünleştirme eğilimine sahip kesimler, dini araçsallaştırarak iddialarını temellendirmeye ve güçlendirmeye çalışmıştır. Asırlarca Fener Rum Patrikhanesine bağlı olan, millî kiliselerin kurulmasıyla onların kontrolüne girerek kendi kiliselerini kuramayan, kimliklerini saklayan ve asimilasyon tehdidinde maruz kalan Gagauzlar, yukarıda zikredilen devletler tarafından Türkleşmiş ya da Türkçe konuşan soydaşları olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat Gagauzların fizyonomi ve mizaç açısından farklılıkları, onları soğurmaya çalışan Yunan, Bulgar (Manov, 2001, s. 31) ve Rusların Gagauz etnik kökenine yönelik iddialarını çürütmektedir.

En nihayetinde aynı mezhebe mensup olmaları ve aynı coğrafyayı paylaşmaları dışında Türkçe konuşan ve ibadet eden Gagauzlara yönelik milliyetçi politikaları din özelinde yürütmeye çalışan bu tezler, modernleşmenin özüne uygun biçimde dinden ziyade dilin daha belirleyici bir unsur ve hâkim etno-kültürel bir parametre olarak kabul edilmesi nedeniyle talileşmektedir. Ayrıca bu iddiaların ardında politik amaçlar ile Balkanlardaki güç mücadelesinin yer aldığını anımsamak gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu devletlerdeki siyasi elitlerin hedeflerini yansıtan bu iddialar, etnik kimliklere yönelik araçsal yaklaşımın örneklerini oluşturması açısından da anlamlıdır.

Gagauzların etnogenezini açıklayabilmek için yapılan tartışmalarda tarihsel verileri yadsımak mümkün değildir. Gagauzların tarihi serüveni göz önünde bulundurulduğunda onların menşesine yönelik teorilerin iç içe geçtiğini ve diyakronik

nitelikte olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Söz konusu handikabın aşılması için dil, din ve kültürel açıdan sui generic niteliklere sahip bu topluluğun kökenini makro bir bakış açısıyla analiz etmek gerekmektedir. Gagauzlara dair bütün teorileri inceleyen ve bunları sentezleyerek söz konusu bakış açısını sağlayan isim Tadeusz Kowalski'dir. Kowalski'ye (2012, s. 499) göre Gagauzlar, tıpkı bir maden filizi gibi üç ayrı tabakanın bileşimi sonucunda bir etnisite haline gelmiştir. Dobruca'dan Beserabya topraklarına yayılan Gagauz kimliğini oluşturan tabakaların ilkinin Peçenek, Uz ve Kıpçak gibi Kuzeyli Türklerin kalıntıları oluşturmaktadır. İkinci tabaka ise zamanla Hristiyanlaşan Anadolu Selçuklu Türklerinin göçü sonucunda meydana gelmektedir. Son tabaka, Osmanlı'nın iskân siyaseti nedeniyle göç ettirilen Türkler ile Türkleşmiş unsurlardan teşekkül etmektedir.

Gagauz Etnogenezinden Gagauz Etnonimine Ulaşma Çabaları

Gagauz etnogenezine yönelik teorilerden hareketle Gagauz etnonimine yönelik de birçok iddia ortaya atılmıştır. Gagauzları Kuzeyli Türk boyları ile ilişkilendirenler, Gagauz ismini ait oldukları boy/kavimden hareketle iki parçaya ayırarak incelemektedir. Onlara göre Gagauz etnonimi, Göktürk Devleti'nin bakiyesi oldukları için onların ismi Gök-Uğuz kelimesinden gelmektedir. Bunun dışında Gagauz isminin Ak-uz, Aga-Uz, Gaga-Oğuz, Gaga-Uz, Gag-Uz, Gog-Uz, Gogu-Uz, Gago-Uz, Gök-Uz, Kala-Uz, Kaka-Uz, Kaga-Uz, Kala-uz, Kalav-uz, Kara-Uz, Kök-Uz, Hanga-guz, Ganga-guz, Kanga-guz, Gara-guz, Gag-Ağuz, Gag-Auz ve Hak-Oğuzdan türediğini belirtenler de mevcuttur (BCA, Muamelat 030, s. 10-11; Menzel, 1945, s. 706; Ercilasun, 1989, s. 478-479; Nayır, 1999, s. 85-89; Manov, 2001, s. 35-37; Tanasoğlu, 2002, s. 422; Baş, 2005, s. 165; Özçelik, 2018).

Gagauzların etnonimine yönelik ikinci iddia ise Gagauz etnonimini II. Keykavus'la ilişkilendirmektedir. Seyyid Lokman Oğuznamesi ve Saltukname gibi kaynaklardan hareketle Wittek (1952), Turan (1969), Karpat (1976) ve İnalçık (2005), tarihsel ve lingüistik veriler aracılığıyla Gagauz ismini II. Keykavus'a dayandırmaktadır. Gagauzların Anadolu Selçuklu hükümdarının soyundan geldiğini iddia eden kesim, Karaman Bölgesi'nde yaşayan insanların 'k' sesini 'g' olarak telaffuz etmelerinden dolayı Keykavus'un Gaygavus'a zamanla 'y' sesinin düşmesi sonucundaysa Gagauza dönüştüğüne işaret etmiştir. Cebeci'ye (2008, s. 9) göre II. Beyazıt'ın bugünkü Babadağ'da yaptırdığı külliye'nin kayıtlarında Gagauz adlı kişilere tesadüf edilmesi nedeniyle Keykavus-Gagauz tezinin doğruluk payı oldukça yüksektir. Ancak Manov (2001, s. 34-35), Keykavus ve tebaasının her daim Selçuklu Türkleri olarak adlandırılmasının ve Gagauz dilinde 'k' sesinin olması nedeniyle telaffuza dayalı böyle bir çıkarımın kabul edilemez olduğunu savunmaktadır.

Gagauzları Yunan ve Bulgarların bir parçası olarak kabul edenlerin Gagauz etnonimine yönelik ortaya attığı iddialar ise anakronik nitelikler taşımaktadır. Yunanlara göre Gagauz ismi, yakın akrabaları olan Arnavutların kullandığı bir soyadı olan gaga ile inek/öküz manasına gelen vüs kelimelerinin birleşiminden meydana gelmektedir (Cebeci, 2008, s. 13; Kurt, 2017, s. 4). Ancak Gagauzların çoğunluğunun çiftçi olması nedeniyle ortaya atılan bu entipüften isim yakıştırması, Türkofon olarak nitelenen Gagauzların dinlerini korumalarına rağmen zamanla dillerini kaybettikleri

yönündeki Yunan iddialarının temelini oluşturmuştur. Bu iddianın odak noktasında ise padişah fermanlarını uygulayan Osmanlı yöneticilerinin isyankâr Hristiyan Rumlara hitaben şu telkinleri yer almaktadır (Ciachir, 1998, s. 21):

“Gagauz, Gagan uz olsun: Fodullanma, kaldırma gaganı, kafanı, isyan etme, isyancı olma. Kim Gagauz olmazsa, Türkçe konuşmazsa dilsiz olacak.”

Dillerinin kesilmesi korkusuyla bu kişiler, Türkçe konuşmaya zorlanarak dillerini unutmuş ve zamanla Türkçe konuş ve isyan etme anlamlarına gelen Gagauz ismini kullanmaya başlamıştır. Dinlerini değiştirmeye izin vermeyen sadece anadillerini terk etmeye zorlandıklarını iddia eden ve Bulgarlar tarafından da itibar gören bu yaklaşım, bilimsellik ve objektiflikten uzaktır. Gagauz etnonimine yönelik böyle bir sav, Gagauzlar tarafından da reddedilmektedir. Tanasoğlu (2002, s. 423), ‘gaga’ kelimesinin Gagauzların gönlünü kırdığını ve gururuna dokunduğunu ifade etmiştir. Ona göre tarihsel ve etimolojik prensiplerin yanlış kullanılması nedeniyle Gagauzların etnonimine yönelik bu yaklaşım tamamen gerçek dışıdır.

Gagauz Etno-tarihi, Etno-yurdu ve Gagauz Elitleri Arasındaki Dayanışma Duygusu

Gagauz kimliğinin tutarlı biçimde değerlendirilmesi, Gagauz etnisitesinin boyutlarından olan Gagauz etnik tarihinin, etnik yurdu, Gagauz elitleri arasındaki dayanışma duygusu ve Gagauz kültürünün anlaşılmasıyla yakından ilişkilidir. Gagauzların Hristiyan bir Türk olan Balık(as) Bey önderliğinde Oğuz kavimlerini bir araya getirdikleri ve Kavurna merkezli bir devlet kurdukları bilgisi, Gagauz etnik çekirdeğinin Türklerle ilişkilendirilmesini elverişli hale getirmektedir. Bu devlet, Balık Bey’in halefi Despot Dobrotiç zamanında güçlenmiş ve bu dönemden itibaren söz konusu bu bölge Dobruca ismiyle anılmıştır (Manov, 2001, s. 23-25). Bizans’a bağlı bir ekzarhlık olarak varlığını sürdüren ve 1389 yılında Yıldırım Beyazıt tarafından fethedilen Gagauzların ilk devleti, Karpat’ın (1996, s. 289) iddialarına göre Keykavus’un torunlarından olduğu için Sultan unvanı taşıyan Lizakos Karaferye’nin valiliğinde Osmanlı Devletine bağlanmıştır. Ancak Gagauzların yaşadığı bu bölge Ankara Savaşı sonrasında Osmanlı’nın elinden çıkmış ve 1417 yılında yeniden fethedilerek yaklaşık üç yüzyıl Osmanlı toprakları içinde yer almıştır. 18.yy’dan itibaren Rus hâkimiyetine giren ve bölgede yaşayan Müslüman ahalinin sürülmesi sonrasında Rusların teşvikiyle Besarabya topraklarına göç eden⁶ Gagauzlar, 1906 yılında Komrat’ta bir devlet kurmuştur. Ancak Rusya’nın müdahalesi nedeniyle bu devlet, sadece on gün varlık göstermiştir (Dağıstan, 2002, s. 821-822). Çarlık Rusya’nın yıkılmasıyla birlikte Gagauz yoğunluklu Besarabya, Romen Krallığının sınırlarına dâhil olmuştur. İlk başlarda Romen yönetiminde önemli imtiyazlar ve haklar kazanan Gagauzlar, 1930’ların sonlarına doğru dünyada yükselen Faşist uygulamalardan etkilenen Romen yöneticilerin baskılarına maruz kalmıştır (Karpat, 1996: 290). Almanya ve Sovyetlerin kendi arasında yaptığı antlaşma gereğince Besarabya bölgesi

⁶ Türklüklerinin farkında olan bazı Gagauzlar, Besarabya göçünün yaşandığı dönemde Anadolu’ya göç etmiştir. Göç sonrası Müslüman olanlar içinde en bilinen ailelerden birisi Enver Paşa’nın ailesidir (Aydemir, 1970, s. 242).

Sovyetlerin kontrolüne girse de II. Dünya Savaşı sırasında Rus ve Romenlerin bölge üzerindeki nüfuz çatışması devam etmiştir. Savaşı kazanan Müttefik Devletleri, Gagauz coğrafyasının kaderini 1991 yılına kadar Sovyetler Birliği'nin ellerine bırakmıştır. Sovyet hâkimiyeti altında yaşanan ekonomik darboğaza, kuraklığa ve asimilasyon politikalarına bağlı olarak baş gösteren Gagauz isyanları, koloni statüsüyle yeni zorunlu göçlerin kapısını aralamıştır. Bu nedenle açlık ve hastalıktan ölenler dışındaki Gagauzlar; Balkanlar'dan Kafkasya'ya, Orta Asya'dan Güney Amerika'ya kadar geniş bir alana yayılmıştır (İusumbeli, 2008, s. 11; Çobanoğlu, 2003, s. 52). Sovyetler, göç etmeyen Gagauzları yönetmek için elit devşirme yolunu benimsemiştir. Neticede yüksek tahsilli ve meslek erbabı bir Gagauz aydın sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu Gagauz komünist nomenklaturasının Gagauz kimliğinin inşasına yönelik hayati katkıları, Perestroky ve Glasnot politikalarıyla ivme kazanan Sovyetlerin çözülmesiyle daha fazla artmıştır. 1980'lerin başından itibaren bağımsız bir Gagauzya hayalini kuranlar, bağımsızlık taleplerini Moskova yönetimine 1989 yılında iletmişler ve 1990 yılında Sovyetlere bağlı Gagauz Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni ilan etmiştir. Geçmişten beri Gagauzları avrohton olarak değil muhacir olarak değerlendiren Moldova yönetimiyle yaşanan özerklik tartışmalarına ve hatta meydana gelen sıcak çatışmalara rağmen otonom Gagauz Cumhuriyeti 1994 yılına kadar varlığını sürdürmüştür. En nihayetinde uluslararası kuruluşların etkisi, Türkiye'nin müdahaleleri ve Moldova hükümetiyle yapılan müzakereler sonucunda Moldova'ya bağlı Gagauz Yeri kurulmuştur (Kartal, 2016, s. 152-153, Anbarlı Bozatay, 2018, s. 6-7). Günümüzde Gagauzların büyük çoğunluğu Moldova içerisinde Komrat başkentli, Çadır Lungak, Bulganetse gibi şehirlere sahip Gagauz Avtonom Bölgesinde yaşamaktadır (Aksoy, 2016, s. 249).

Çan Kulesinden Türkçe Seslenen Gagauzlar: Gagauz Etno-kültürü

Kültürün en önemli bileşeni olan ve kültürel aktarımı sağlayan araçların başında dil ve diyalektoloji gelmektedir. Asırlardan beri Türkçe konuşan ve Anadolu ile Balkan ağzına oldukça yakın olan (Yakıcı, 2016, s. 181) Gagauz diyalektine; Ortodoks toplulukların, etkileşim içerisinde oldukları etnisitelerin ve hâkimiyeti altında buldukları devletlerin dillerinden kelimeler transfer edilmiştir (Altınkaynak, 2003: 3-5). Diğer dillerin nüfuzuna rağmen Gagauz kimliğinin ayakta kalmasını sağlayan Gagauz diyalekti, Türkçenin derin izlerini bugünde bünyesinde taşımaktadır. Gagauzların Kuzeyli Türklerle irtibatı, Selçuklu Türkleriyle ilişkisi ve bölgenin Osmanlı hâkimiyetinde kalması, Gagauz diyalektinin söz konusu ağızlara bu denli yakın olmasını açıklamaktadır. Gagauzcanın temiz bir Türkçe kabul edilmesinin bir diğer önemli sebebi ise onların kendi alfabelerine sahip olmamaları nedeniyle Karamanlı Ortodoksların Grek harfleriyle yazdıkları Türkçe metinleri okumalarıdır. Bu nedenle Gagauzların arasında Anadolu ağzı güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüştür (Özkan, 2013, s. 87-88).

Hristiyan olan Gagauzların dini inanışları nedeniyle bazı kültürel özellikleri farklı olsa da Gagauz diyalektinin Türkiye Türkçesine yakınlığıyla birlikte onların yaşantıları, adetleri, görenekleri ve kültürel iletişim kodları diğer Türk boylarıyla özellikle Anadolu Türkleriyle benzeşmektedir. Bu nedenle giyimlerinden kullandıkları

aletlere, sözsüz edebiyattan geleneksel kültürel nesnelere kadar aynı kaynaktan beslenen Gagauzların etnografik hususiyetleri, önemli bir araştırma nesnesi haline gelmiştir. Gagauzların giyim-kuşamına bakıldığı zaman kullanılan kıyafetler ile bunlara verilen isimler dikkatli biçimde incelendiğinde eski Türklerin elbiseleriyle paralellik göstermektedir. Bunun dışında eski Türklerin maddi bir kültürel imgesi olan Oğuz Ata bıyığı, Gagauz erkekleri tarafından kullanılmaktadır (Güngör & Argunşah, 1991, s. 37; S. Kılıç, 2010, s. 308). Gagauzların etnografik göstergelerinden bir diğeri ise yaşamlarını devam ettirmek için kullandıkları araçlardır. Gagauzların Keykavuslarla bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda Gagauzların su kuyularının Konya yöresindeki gibi çingiraklı olması ve Gagauzların palaz adı verilen yer sergilerini kullanması, Gagauzlar ile Anadolu Selçukluları arasındaki bağlantıyı pekiştirmektedir (Yakıcı, 2016, s. 181). Tüm bunlarla birlikte Gagauzlar ile Türkler arasındaki en önemli köprülerden birisi Gagauz edebi eserleridir. Uzun süre alfabe kullanmayan, anadilde eğitim göremeyen ve ziraatla uğraşmaları nedeniyle entelektüel bir sınıfa sahip olmayan Gagauzların kimliklerinin daha iyi analiz edilebilmesi için yazılı eserlerinden ziyade zengin tarihsel ve kültürel birikimini yansıtan sözlü edebiyatları incelenmelidir. Gagauzların kadim dönemleri ile günümüz Türk dünyası arasındaki irtibatı sağlayan iletişim kodları olarak destanlardan atasözlerine, dualardan beddualara, türkülerden manilere kadar onların sözlü edebiyatındaki kültürel değerler, onların Türklükle ilişkilendirilmesine olanak tanımaktadır.

Etnik kimliğin inşası ve üretiminde önemli bir yeri bulunan etnisitenin boyutlarından birisi olan soya ilişkin mitler, Gagauzlar özelinde incelendiğinde Gagauz destanları üzerine monografik çalışma yapan Gagauz kökenli Lübov Çimpoes, onların miflerinin (mit) temelini Gagauz destanlarına dayandırmaktadır. Bu destanlar genel biçimde değerlendirildiğinde Gagauzların Dengiboz Destanı, Gagauzların kadim etnik yurtları olan Orta Asya'daki Uzi Eyaleti'ne atıf yapmaktadır (Arnaut, 1999, s. 101). İusumbeli'ye göre (2005, s. 209) Gagauzların bir yaratılış miti bulunmasa da ortak soy mitini analiz etmeye yarayan başka destanlar yer almaktadır. Bunlardan biri olan Gan-Kiş(i) ile Türklerin ortak atası olarak kabul edilen Oğuz Kağan'ın destanı arasında kahramanların karakterleri, olayların kurgusu ve mücadele verilen düşmanlar açısından benzerlik bulunmaktadır (Özkan, 2017, s. 134-137). Ayrıca Aleksandr Makedonskiy (Büyük İskender), Tepegöz, Köroğlu ve Arzu ile Ganber (Özkan 2007, s. 19) gibi destanların varlığını Gagauz kültürünün Türk kültürüyle bağlantısının delili olarak kabul etmek mümkündür. Destanlar dışında fıkraları, kendilerinin Rum ya da Bulgar değil Türk olduklarını vurguladıkları ve kendilerini asimile etmek isteyenlere düşmanlıklarını ilan ettikleri türküler, manileri (Nayır, 1999, s. 81-85,103-104), bazı söyleyiş farklılıkları haricinde atasözleri, deyimleri, duaları ve bedduaları Türkiye Türkleriyle büyük ölçüde benzeşmektedir.

Gagauzların kim olduğu sorusunu berrak biçimde cevaplamak için onlara dair ikonografik bilgiler de hesaba katılmalıdır. Yüzyıllarca Gagauzların siyasal sembolü olan kurt başlı gök mavisi renkli bayrak, Gagauzlar ile Türkler arasındaki devamlılığı simgelemektedir. Bunun yanında mevcut Gagauz Yeri Cumhurbaşkanı Irina Vlah'ın bozkurt küpelerini aksesuar olarak kullanması da Gagauzların kendini tanımlarken

Türklüğün önemli bir simgesi olan kurtla kendilerini ilişkilendirmeleri açısından dikkat çekicidir (www.yenicaggazetesi.com.tr.) Gagauzlar; kökleri Şamanizm'e uzanan kültürel miras unsurları olarak nazar boncuğu kullanmakta, muska takmakta, üzerlik yakmakta ve kurşun dökmektedir. Baharın gelişini müjdeleyen Nevruz, bereketi simgelediklerine inandıkları Hederelez (Hıdırellez) ile Türk kültüründe semavi bir hayvan olan kurt için otağlar kurdukları, kırmızı içtikleri ve eğlenceler düzenledikleri Canavar yortusu (S. Kılıç, 2010, s. 302-305, 308) gibi Türk dünyasının mevsime bağlı bayramları Gagauzlar tarafından bugünde kutlanmaktadır.

Gagauzların Türklerle olan ilişkisini pekiştiren bir diğer unsur ise geleneksel kültürel kodlardır. Türk dünyasında doğuma, ölüme ve evliliğe dair bütün değerler ve ritüeller Gagauzların yaşamlarına da yansımıştır. Türklerde olduğu gibi erkek çocuğa önem veren Gagauzlar, erkek bebek sahibi olduklarında hediyeler dağıtmaktalar ve yemekler vermektedir. Bebeğin göbek bağı kesilmekte ve dişi ilk görüldüğünde hediyeler sunulmaktadır. Ayrıca Hristiyan olan Gagauzlar, Anadolu'da yaygın olarak yapılan bebeğin kırklanması gibi bebeklerini doğumun kırkıncı gününde vaftiz etmektedir. Gagauzların ölüm algısı en temelde diğer Türk boylarıyla benzemektedir. Gagauzlar; ölümlerinin ardından yemek dağıtmakta, hayır yapmakta ve dualar etmektedir. Bütün Türk boylarında olduğu gibi Gagauzlar da aile kurumuna oldukça önem vermektedir. Ailelerin bir araya geldiği kızı istemeleri; nişan çemberi takarak, hediyeler göndererek ve eğlenceler düzenleyerek evlenecek gençleri nişanlamaları; düğünden önce çeyiz düzmeleri ve kına geceleri yapmaları; evlerin pencerelerinden bayrak sarkıtarak ve misafirlerine ziyafet vererek düğün tertip etmeleri, gerdek adetleri gibi evliliğe dair değerler ve ritüeller (Güngör & Argunşah, 1991, s. 25-34) göz önünde bulundurulduğunda Gagauzlar ile Türkî boyların gelenek ve görenekleri örtüşmektedir.

Gagauzların etnogenezi ve etnomisine yönelik çıkarımlarla birlikte onların dini, dili ve kültürel ayırt ediciler incelendiği zaman Gagauzların yaşadıkları coğrafyadaki diğer etnik gruplardan özellikle Slavlardan aktardıkları soyut ve somut kültürel göstergelerle birlikte yeni bir kültürel yapı meydana getirdikleri görülmektedir. Ancak bu kültürleşme sürecine rağmen Gagauzlar; Türk kimliğini oluşturan dillerini, folklorlarını ve değerlerini itinayla korumayı başarmışlar ve bugüne kadar yaşatmışlardır. Gagauzların kültürlerini koruma refleksinin farkında olan Bulgar, Yunan ve Rus bilim insanları, Gagauzlar üzerinde nüfuz oluşturmak ve din aracılığıyla soy birliği tesis etmek için onlara sürekli Ortodoks olduklarını hatırlatmaktadır. Gagauzların menşesine yönelik yapılan çalışmalar incelendiğinde onların ataları olarak kabul edilen Kuzey Türkleri ve Anadolu Selçuklu Türkleri, Hristiyanlığın hüküm sürdüğü etno-yurtlarında Bizans, Yunan, Bulgar ve Rus misyonerlerin faaliyetleri neticesinde Hristiyanlaşmıştır. Antroponomi açısından incelendiğinde Slavca isimlere ve Türkçe soy isimlere sahip olan Gagauzlar, her ne kadar Kışinev Metropolitliği vasıtasıyla Moskova Patrikliğine bağlı olsalar da Türkçe ibadet etmektedir (Acaroğlu, 1999, s. 472). Hristiyan olmalarına rağmen Allah, cennet, cehennem, ahiret, sevap, hacı ve şeytan gibi kelimeleri kapsayan İslami terminolojiyi özümsemiştir. Gagauzlar, İslami değerleri sadece kelimeler ile sınırlamamıştır. Gagauzların dini ritüellerinde İslam'ın varlığı

yadsınamamaktadır. Gagauzlar; dinlerinin emretmemesine rağmen kurban ve oruç gibi İslam dinin en temel pratiklerini yerine getirmekte, hayır işleri için köprüler ile çeşmeler yaptırmakta ve aşağılık bir hayvan olarak niteledikleri domuzun etini yememektedir (Nayır, 1999, s. 77-79; S. Kılıç, 2010, s. 304). Ortodoks Gagauzların inançları ve ibadetlerinde İslami ritüellere neden yer verdiklerini anlamak için Gagauz Türkçesine, onların folklorik unsurlarına ve tarihlerine göz atmak gerekmektedir. İslami unsurlarla Osmanlı hakimiyetinden önce tanışan Gagauzlar, ataları olarak kabul edilen Müslüman Selçuklu Türklerinin Hristiyan olmasıyla İslam'a ait inanışları yeni dinleriyle sentezlemiş ve Karamanlıların Türkçe dini kitaplarını okuyarak onlar gibi İslami motiflerle bezeli bir din anlayışı meydana getirmiştir (E. Kılıç, 2018, s. 36). Gagauzlar, her ne kadar senkretik biçimde eski ve yeni dinlerinin unsurlarını kaynaştırmış olsalar da onların öz benliklerini yitirmemelerini ve asimilasyon politikalarına rağmen bugüne kadar varlıklarını sürdürmelerini araçsallaştıran ise Türkçedir. Bu tespit Gagauz yöneticiler tarafından da geçmişten bugüne her zaman vurgulanmaktadır. Onlara göre Gagauz kimliğinin belirleyen ana faktör, Gagauzca'dır (Tanasoğlu, 2002; Chirciu & Cura, 2021, 22 Şubat). Gagauzlar Ortodoks olsa da onların günlük kültürel pratikleri, kültürleri ve millî kimliklerinin unsurları onları diğer Ortodoks gruplardan farklılaştırmaktadır (Hatlas & Zyromski, 2011: 533).

SONUÇ

Milliyetçilik yazınında etnisitenin gözardı edilemeyen önemi, etnik kimliğe yönelik tartışmaların modernleşme üzerinden yapılmasına neden olmuştur. Milliyetçiliğin modernleşmenin bir ürünü olduğu düşüncesinden hareketle dil ön plana çıkarılırken din ikinci plana itilmiştir. Ancak din üzerine inşa edilen milliyetçilikler bile modernist yaklaşımla dili önceleyerek ya da dil üzerinden bir kimlik yaratmaya çalışan milletlerin dindaşları olan başka etnisiteleri içine alarak bir inşa süreci yaratmaktadır. Başka bir deyişle ulus-devletlerin yayılması ve kendi egemenlik alanlarını inşa etmesi, kimi farklı etnik toplulukları soğurma kimi zamansa tehcir etme yoluyla olmaktadır. Bu sayede ulus-devletler beşeri unsur içerisinde türdeşliği sağlamaktadır. Özellikle Balkanlar gibi çok farklı etnisitelerin uzun yıllar bir arada yaşadığı coğrafyalarda ulus-devletleşme süreci, politik gerekçelerle etnik grupların ya soğurulmasını ya da dışlanması oldukça sık karşılaşılan bir durumdur. Bu durumun örneklerinden birisini Gagauzlar ve Balkan milletleri oluşturmaktadır. Balkanların kozmopolit yapısı, Gagauz kimliğini tartışmalı hale getirmiştir. Nüfus açısından oldukça az sayıda insandan oluşan Gagauzların hangi etnik çekirdeğe dâhil olduğu konusu her ne kadar önemsiz gibi görünse de Balkan milliyetçiliğinin başladığı dönemden itibaren onlar farklı milletlerle ilişkilendirilmiştir. Bu durum, Gagauz kimliğini önemli hale getirmiştir. Gagauz kimliğini tanımlama çabasında bulunanlar, onların Ortodoks olmaları ve Türkçe konuşmalarına çokça atıf yapmaktadır. Bu iki karakteristik nedeniyle Gagauzların etnogenezine ve etnonimine yönelik farklı yaklaşımlar ortaya atılmış ve bu teorilere göre dil ve din temelinde onlar hem diğer Balkan etnisitelerinden hem de Türk etnik çekirdeğinden farklılaştırmaktadır. Ancak unutulmaması gereken bir husus vardır ki dil ile kurulan bu simbiyotik ilişki her ne kadar Ortodoksluk ve İslam'ın amiral unsur olduğu Balkan milliyetçilikleri için

pratikte geçerli olmasa da teorik çerçevede dilin daha ön plan bir değerlendirme aracı haline gelmektedir. Bu nedenle Gagauzların etnik kimliğinin tanımlanmasında Türkçeye önem atfedilmesi abesle işgal bir durum arz etmemektedir.

Etnik kimliğin en önemli bileşenlerinden birisi kendilerini tanımlamadır. Gagauzlar, Gagauzlu fikir adamları ve yöneticileri, kendilerini Uzların devamı olarak kabul etmekte ve Gagauzcayı ayırt edici unsur olarak tanımlamaktadır. Gagauzca incelendiği zaman saf bir Türkçeye karşılık gelmektedir. Gagauzların etno-tarihleri incelendiği zaman Türköpoller ve Anadolu Selçuklularından bahsedilmektedir. Bunun dışında etnik yurtlarının tarihsel gelişiminde ve ilk devletlerinin kuruluşunda Hristiyanlaşan Türk asilzadelerin görev aldığı savlanmaktadır. Bunun dışında etnik kimliği tanımlayan en önemli öğelerin başında gelen kültürel özellikler incelendiğinde Gagauz kültürünü yansıtan birçok desenin, günümüzdeki diğer Türk topluluklarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Gagauz mitolojisinde yer alan destanlar, Türklerin kadim destanlarından izler taşımaktadır. Bunlar dışında bir önceki yüzyılda Gagauzlar ile Türkiye Cumhuriyeti arasında yakın ilişkiler söz konusu olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında Gagauzların ve Cumhuriyetin birbirlerine gösterdiği ilgi, İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş'la kesintiye uğramışsa da Gagauz Yeri'nin kurulmasından günümüze kadar devam etmiştir. Her fırsatta Türkiye'ye yakın olduklarını ve onlarla aralarında bir aidiyet hissi olduğunu belirten Gagauzlu yöneticiler ve Gagauz halkı Türklerle aralarından tarihsel ve etnik bağlar olduğunu yinelemektedir. Başkaları tarafından tanımlanırken kendilerinin Balkan milletleriyle ilişkilendirilmesine gerek sözlü gerek yazılı edebiyatlarıyla karşı çıkan Gagauzlar, farklılıklarını korumayı ve ortaya koymayı başararak bu güne kadar gelebilmiştir.

Gagauz kimliğini incelerken bilimsel araştırmalar için içine dâhil edildiğinde gerek tarihi gerek antropolojik gerek etnografik gerekse linguistik çalışmalar, Gagauzların Türkî halklarla olan ilişkisini ağırlıklı biçimde ortaya konmaktadır. Gagauzların kadim Türkler ile Anadolu Selçuklularının bakiyesi ve ahfadı oldukları sürekli vurgulanmaktadır. Tüm bunların ışığında Gagauzların kim olduğunu anlamaya ve analiz etmeye çalışırken onların etnogenezini ve etnonimini açıklayan Türkî-Turanî yaklaşıma yakın durmak anlamlı görünmektedir. Gagauzları diğer milletlerle ilişkilendiren yaklaşımların gerek anokronik oluşu gerekse etnik kimliğin şekillenmesinde dilin daha fazla öncelenmesi, bu yaklaşımların gerçekliğine gölge düşürmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

Ethnicity consists of six dimensions as a collective name (ethnonym), a common myth of descent, a shared history (ethno-history), a distinctive shared culture (ethno-culture), an association with a specific territory (ethno-homeland) and a sense of solidarity (Smith, 2013). These mentioned dimensions also function continuously in the identification, consolidation and reproduction of ethnic identity. Perhaps the most distinctive and decisive factors in the production of ethnic identity are religion and language, which have an important share in ethno-culture. Because the differentiating and integrating features of ethnicities, which are cultural associations, are predominantly formed by language and religion. However, as a result of factors such

as historical developments, the way in which political unity was achieved, living under the dominance of ethnic communities with different religions or languages, the dominance of cultural elements and the difference in the geography, language in some communities and religion in other communities has maintained its existence as a distinctive element of ethnic identity for a long time. Contrary to Western nationalisms, where language has become the dominant element of nationhood with secularism after the discovery of nationalism, religion is still at the core of ethnicity as an important parameter in the nations of the Balkans and the Middle East. However, the state of religion which is being the determinant brings with it efforts to melt different ethnic origins in the pot of their own ethnicity through religion. Gagauz people constitute one of the most obvious examples of this situation. The Gagauz people, who adopt Orthodox Christianity and speak Turkish as an ethnic language, are an ethnic community that could not establish their own autonomous state and have existed under the tutelage of many states for years. For this reason, there are historical debates on Gagauz ethnogenesis. These discussions are built on two hypostases. The first of these is the debates claiming that the Gagauz people are of Turkic origin. This debate is shaped around Gagauz's being of Cuman-Kipczak, Uz, Patzinak, Seljuk and Ottoman origins within themselves. The second debate on the ethnogenesis of Gagauzes is based on the claim that Gagauzes are Greek, Romanian, Russian, Bulgarian, Moldavian, Albanian and even Italian. While the main argument in the debate claiming that Gagauz people have Turkish ethnic origins is that they speak Turkish, the other argument that associates Gagauz ethnicity with other ethnic origins such as Greek, Russian or Bulgarian is tried to be proven through religion. Another inference regarding the Gagauz ethnic identity is based on the Gagauz ethnonym. The relationship between religion and language is the basis of the claims about Gagauz ethnonym, which is shaped in parallel with the claims about Gagauz ethnogenesis. The differences in the patterns in the Gagauz culture, the claims about the Gagauz ethno-homeland, the Gagauz lineage myths and the way the Gagauz elites define themselves are also the determinants of the Gagauz identity. However, although the scarcity of written sources of Gagauzes and the efforts of the dominant ethnic nuclei in the Balkan countries to present the Gagauz as one of their own are encountered in this qualitative study as challenges, this study aims to analyze the Gagauz ethnic identity through language and religion through primary and secondary sources. Many of the historical, cultural and linguistic studies on Gagauz people explain the Gagauz ethnogenesis through Turkic communities. In other words, the focus is on language rather than religion as the determinant of Gagauz ethnic identity. Studies on the Gagauz ethnonym also associate the Gagauz with Turkic communities in parallel with the Gagauz ethnic ancestry. In genetic studies on the Gagauz people, it has been determined that Gagauz people are close to communities with Turkish origin. When the Gagauz ethno-culture is examined, although the analysis of Gagauz ethnic culture becomes difficult as a result of the acculturation of many ethnic groups due to the Gagauz ethno-homeland, the presence of dominant elements makes it easier to overcome the mentioned difficulty. It is seen that material and spiritual elements in Gagauz ethno-culture are largely similar to (ancient) Turkish tribes and Anatolian Turks. The patterns in the

Gagauz lineage myths overlap with those of the ancient Turks. Since self-identification, sense of belonging and showing difference are important components of ethnic identity, the way Gagauz people define themselves is also important. Especially Gagauz elites express that they are Turkish in terms of defining themselves and revealing their differences. Apart from this, Gagauz people often include symbols identified with Turkishness in both private and public life. As a result, while defining the Gagauz ethnic identity; scientific researches reveal that Gagauz are related to Turkic tribes. In this context, it comes to the fore that the determining factor in Gagauz ethnicity is language.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muafır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Acaroğlu, M. T. (1999). Gagauzların kökeni. *Bellekten*, 63(237), 453-487. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ttkbellekten/issue/60523/889270>
- Akıncı, A. (2019). Milliyetçiliğin kökenleri: Etnisite/ulus (millet) ilişkisi, *İnsan&İnsan*, 6(21), 413-430, doi: 0.29224/insanveinsan.540654.
- Aksoy, B. (2016). Post-Sovyet dönemde jeopolitik açıdan Gagauz nüfusu. Gagauz Türkleri dil, tarih ve kültürünün temel kaynakları. M. Şahingöz & A. Alp (Ed.). *Hamdullah Suphi ve Gagauzlar* içinde (s. 245-255). Ankara: Türk Yurdu Yay.
- Altınkaynak, E. (2003). *Gagavuz masalları*. Trabzon: KATÜ Yay.
- Anbarlı Bozatay, Ş. (2018). Gagauz kimliği ve siyasal özerkliği çerçevesinde Moldova kamu yönetimi reformlarının Gagauz Yeri (Gagauz Özerk Bölgesi) açısından değerlendirilmesi. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6(14) 1-19.
- Anzerlioğlu, Y. (2009). *Karamanlı Ortodoks Türkler* (2 bs). İstanbul: Phoenix Yayınevi.
- Argunşah, M. (1994). Gagavuz Türklerinin kullandığı alfabeler. *Türk Dili*, 513, 218- 222.
- Arnaut, T. (1999). Gagauz destanları. *Bilge*, Sayı. 21.
- Aydemir, Ş. S. (1970). *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa c. 1* (1860-1908). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Baş, M. (2005). *Türk Ortodoks Patrikhanesi*. Ankara: Aziz Andaç Yay.
- Başer, A. (2018). Osmanlı Devleti ve Gagauzlar ilişkilerin ilk devresine dair bazı gözlemler. S. Kırılı & A. Sınar Uğurlu (Ed.). *Gagauz dili, tarihi, coğrafyası ve inanç sistemleri* içinde (s. 9-21). Bursa: Türk Ocakları Bursa Şubesi Yay.
- Bayku(r)t, C. (2007). *Osmanlı ülkesinde Hristiyan Türkler*. İstanbul: Karma Kitaplar.
- BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi). Gagavuz Türkleri hakkında yapılan etnografik araştırmaya ait iki rapor. *Hariciye Vekâleti Muamalat Genel Müdürlüğü*, 030.10.246.666.30.
- Bulduk, Ü. (2016). Karadeniz'in kuzeyindeki etnik ve dini oluşumların tarihi arka planı ve günümüze yansımaları Gagauz Türkleri dil, tarih ve kültürünün temel kaynakları. M. Şahingöz & A. Alp (Ed.). *Hamdullah Suphi ve Gagauzlar* içinde (s. 257-266). Ankara: Türk Yurdu Yay.
- Cahen, C. (2001). Gagauzların kökeni ile ilgili tartışılmalı hususlar (H. Göngür, Çev.). *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, 173, 26-27. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem/issue/26549/279585>
- Cebeci, A. H. (2008). *XVI. yüzyıl Osmanlı tahrir defterlerine göre Gagauzlar*. (Doktora Tezi) <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Chirciu, D. & Cura, A. (2021, 22 Şubat). Gagavuz Özerk Yeri Başkanı İrina Vlah: Türkiye'nin Gagavuzlara desteği paha biçilmez, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/gagavuz-ozerk-yeri-baskani-irina-vlah-turkiyenin-gagavuzlara-destegi-paha-bicilmez/2152744>
- Ciachir, M. (1998). *Basarabyalı Gagauzların tarihi*. Niğde: Tolunay Yay.
- Cin, T. (2010). Milletlerarası ilişkilerde Yunanlılaştırma faaliyetlerine (asimilasyona) ilişkin iki örnek: Kalaşlar ve Gagavuzlar. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 25(25), 11-50. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/karadearas/issue/10071/124173>
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Anavatan'dan anavatan'a bir Gagauz*. İstanbul: Yesevi Yay.
- Dağıstan, A. (2002). Hamdullah Suphi'nin Romanya Büyükelçiliği ve Gagauz Türkleri. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 18(54), 815-829. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aamd/issue/61103/907178>
- Demir, N. (2016). Gagauz Türkleri dil, tarih ve kültürünün temel kaynakları. M. Şahingöz & A. Alp (Ed.). *Hamdullah Suphi ve Gagauzlar* içinde (s. 223-240). Ankara: Türk Yurdu Yay.
- Ercilasun, A. B. (1989). Gagavuzlardan yeni haberler. *Türk Kültürü*, 27(316), 476-483.
- Eriksen, T. H. (2002). *Etnisite ve milliyetçilik antropolojik bir bakış*. İstanbul: Avesta Yay.

- Eröz, M. (1983). *Hristiyanlaşan Türkler*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Gagavuzya Cumhurbaşkanı Irina Vlah bozkurt küpeleriyle meşhur oldu (t.y.)
<https://www.yenicaggazetesi.com.tr/gagavuzya-cumhurbaskani-irina-vlah-bozkurt-kupeleriyle-meshur-oldu-476460h.htm> Erişim tarihi: 22.03.2022.
- Gradeşliev, İ. (1997). Gagavuzlar (I) (N. Eyüboğlu, Çev). *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 1, 50-55.
- Güngör, H. & Argunşah, M. (1991). *Gagavuz Türkleri tarih dil folklor ve halk edebiyatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Hatlas, J. & Zyromski, M. (2011). Bucak'taki Gagauzların hayatında din (R. Adıbelli, Çev.). *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 29, 533-549.
- Hutchinson, J. (1987). *The dynamics of cultural nationalism*. London: Allen & Unwin.
- İnalçık, H. (1991). Dobrudja. B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (Ed.). *The Encyclopedia of Islam* (C. 6, s. 610-613). Leiden: Brill.
- İnalçık, H. (2005). Türkler ve Balkanlar. *Bal-tam Türklük Bilgisi* 3, Prizen, 20-44.
- İusiumbeli, İ. (2005). Gagauz Türklerinin mitolojisi üzerine bir deneme. *Milli Folklor*, 17(68), 208-221. Erişim adresi: <https://www.millifolklor.com/Yayin/68>
- İusiumbeli, İ. (2008). *Gagauz Yeri'nde kadın*. (Doktora Tezi).
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Karanastas Radova, O. (2004). *Tuna ötesi göçmenleri ve Gagauzlar: 19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başları* (M. Musaoğlu, Çev). Ankara: Türksav.
- Karanastas Radova, O. (2011). Güneydoğu Avrupa Gagavuzlarının tarihini ve kültürünü korumak-etnosun gelişmesinde bir şart temeldir. 38. *ICANAS kültürel değişim, gelişim ve hareketlilik c. 1* içinde (s. 393-401). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay.
- Karpat, K. (1976) Gagauzların tarihi menşei üzerine ve folklorundan parçalar. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri c. I* içinde (s.163-177). Ankara: Kültür Bakanlığı Mifad Yay.
- Karpat, K. H. (1994a). The Seljukid origin of the Gagauzes, *Etnograficheskoe Obozrenie* 4 (July-August), 36-43.
- Karpat, K. H. (1994b). Dobruca. *İslam ansiklopedisi* (C. 9, s. 482-486). Ankara: Türk Diyanet Vakfı.
- Karpat, K. H. (1996). Gagauzlar. *İslam ansiklopedisi* (C. 13, s. 288-291). Ankara: Türk Diyanet Vakfı.
- Karpat, K. H. (2015). *Balkanlarda Osmanlı mirası ve milliyetçilik* (3. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kartal, E. (2016). Moldova dış politikasında Gagauzların yeri. M. Şahingöz & A. Alp (Ed.). *Hamdullah Suphi ve Gagauzlar* içinde (s. 149-159). Ankara: Türk Yurdu Yay.
- Kılıç, E. (2018). Gagauz tarih çalışmalarına genel bir bakış. S. Kırılı & A. Sınar Uğurlu (Ed.). *Gagauz dili, tarihi, coğrafyası ve inanç sistemleri* içinde (s. 23-54). Bursa: Türk Ocakları Bursa Şubesi Yay.
- Kılıç, S. (2010). Sosyo-Kültürel/ sanatsal ve ikonografik bağlamda Gagavuz Türk kimliğinin göstergeleri. *Zeitschrift für die Welt der Türken (ZfWT)*, 2(1), 295-311. Erişim adresi: <https://www.dieweltdertuerken.org/index.php/ZfWT/article/viewArticle/96>
- Kiel, M. (1978). The türbe of Sarı Saltuk at Babadag-Dobrudja. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 6-7, 205-225. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iugaad/issue/1170/13815>
- Kowalski, T. (2012). Kuzey-doğu Bulgaristan Türkleri ve Türk dili (Ö.F. Akün, Çev). *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 3 (2-3), 477-500. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17040/177925>
- Kurat, A. N. (1972). IV-XVIII. yüzyıllarda Karadeniz'in kuzeyinde Türk kavimleri ve devletleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kurt, B. (2017). *Gagauz yeri özerk bölgesinde Türkiye Türkçesi öğretimi*. Ankara: Sonçağ Yay.

- Kurubaş, E. (2008). Etnik sorunlar: Ulus-Devlet ve etnik gruplar arasındaki varoluşsal ilişki, *Doğu Batı*, 11(44), 11-41.
- Manov, A. (2001). *Gagauzlar (Hristiyan Türkler)* (M. T. Acaroğlu, Çev). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Maruneviç, M. (1993). Gagavuz halk kültüründe evvelki Türk kültürünün bulunması ve Gagavuzların şimdiki etnik durumları (F. Öztoprak, Çev). *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 74, 36-50.
- Meadwell, H. (1989). Cultural and instrumental approaches to ethnic nationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 12(3), 309-328.
- Menz, A. (2007). The Gagauz Between Christianity and Turkishness. F. Kırıl, B. Pusch, C. Schönig & A. Yumul (Ed.). *Cultural Changes in the Turkic World* içinde (s. 123- 130). Würzburg: Ergon Verlag.
- Menzel, T. (1945). Gagavuzlar. *MEB İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, s. 706-707). İstanbul: MEB Basımevi.
- Merçil, E. (1990). Bizans'ta Selçuklu hanedan mensupları. *XI. Türk Tarih Kongresi c. II* içinde (s. 709-721). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Moşkov, V. A. (2006). *Balkan yarımadasında Türk kavimleri* (E. Ivanova, Çev). Elazığ: Manas Yay.
- Nayır, Y. N. (1999). *Balkanlar ve Türklük I*. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yay.
- Ocak, A. Y. (2011). *Sarı Saltık popüler İslam'ın Balkanlar'daki destanı öncüsü* (XIII. yüzyıl) (2. bs). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Oral, F. M. (2016). Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Balkan Türklüğüne Bakışı. M. Şahingöz & A. Alp (Ed.). *Hamdullah Suphi ve Gagauzlar* içinde (s. 131-137). Ankara: Türk Yurdu Yay
- Özçelik, M. E. (2018). *Gagauzların Menşei Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Özkan, N. (2007). *Gagavuz destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Özkan, N. (2013). Ağız alanından yazı diline geçiş: Gagavuz Türkçesi örneği. *Turkish Studies*, 8(9), 85-94. doi: 10.7827/TurkishStudies.5373
- Özkan, N. (2017). *Gagavuz edebiyatı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Özkırmı, U. (1999). Milliyetçilik kuramları eleştirel bir bakış. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Öztoprak Sağır, M. & Akıllı, H. S. (2004). Etnisite kuramları ve eleştirisi. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 28(1), 1-22.
- Radloff, W. (2015). *Türk boylarının halk edebiyatından örnekler*, M. Duranlı & T. Çulha (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Smith, A. D. (1994). *Millî kimlik* (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yay.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların etnik kökeni* (S. Bayramoğlu & H. Kendir, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi.
- Smith, A. D. (2013). *Milliyetçilik, kuram, ideoloji, tarih* (Ü. H. Yolsal, Çev). Ankara: Atıf Yay.
- Smith, A. D. (2018). *Seçilmiş halklar ulusal kimliğin kutsal kaynakları* (A. Küçük, Çev), İstanbul: Alfa Yay.
- Sümer, F. (1991a). Gagavuzların aslı I. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 52, 9- 12.
- Sümer, F. (1991b). Gagavuzların aslı II. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 53, 5- 11.
- Sümer, F. (2002) Keykavus II. *İslam ansiklopedisi* (C. 25, s. 355-358). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Tanasoğlu, D. (2002). Gagauzlar. H.C. Güzel, S. Koca & K. Çiçek (Ed.). *Türkler* (C. XX, s. 245-249). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Taşkıran, C. (2014). Türkiye ve Gagauzlar. R. Çoşkun (Ed.). *6. Uluslararası Balkanlarda Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (s. 423-434).

- Togan, Z. V. (1981). *Umumi Türk tarihine giriş c. I en eski devirlerden 16. asra kadar* (3.bs.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Turan, O. (1969). *Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti* (2. bs.). İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.
- Türkdoğan, O. (2016). *Günümüzde Karamanlılar ve Hazar Türkleri sosyolojik bir alan araştırması*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Ülküsal, M. (1987). *Dobruca ve Türkler* (2.bs.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Varzari A., Kharkov, V., Stephan, W., Dergachev, V., Puzyrev, V., Weiss, E. H. & Stepanov, V. (2009). Searching for the origin of Gagauzes: Inferences from y-chromosome analysis. *American Journal of Human Biology*, 21(3), 326-336. doi: 10.1002/ajhb.20863.
- Weber, Max. (2012) *Ekonomi ve toplum c. 1* (L. Boyacı, Çev). İstanbul: Yarnın Yay.
- Witteck, P. (1952). Yazijioghlu' Ali on the Christian Turks of the Dobruja, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14(3), 639-668.
- Yakıcı, A. (2016). Sözlü Kültür Ürünlerinin Göç Yoluyla Aktarımı: Gagauz Manileri Örneği, M. Şahingöz & A. Alp (Ed.). *Hamdullah Suphi ve Gagauzlar içinde* (s. 179-187). Ankara: Türk Yurdu Yay.
- Yalçın, R. (2014). Etnisite ve milliyetçilik: eleştirel bir değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69(1), 189 – 215. doi: 10.1501/SBFder_0000002308

İRAN'DA İNCU HANEDANI (ÂL-İ İNCÛ / İNCÛLULAR) (1325-1357)

INJU DYNASTY (ÂL-I INJU / INJUIDS) (1325-1357) IN IRAN

Samet ALIÇ * Öz

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş
Sütçü İmam Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Tarih Bölümü
sametalic@hotmail.com.tr
ORCID: 0000-0002-5618-1213
Kahramanmaraş / Türkiye.

İlhanlı Devleti'nin son dönemlerinde yerel kuvvetler, bağımsız olarak hareket etmeye başlamış ve İlhanlı topraklarında yerel hanedanlar kurmuşlardır. Bu yerel hanedanlardan biri olan İncülular, Şerefüddin Mahmud İncû tarafından kurulmuştur. Şerefüddin Mahmud, İlhanlı hükümdarı Olcaytu tarafından Fars bölgesine incû olarak tayin edilmiştir. Kısa sürede hem ekonomik hem de siyasi olarak güç kazanan Şerefüddin Mahmud, Fars eyaletinin idaresini ele geçirerek 1325 yılında bağımsızlığını ilan etmiştir. Onun bu faaliyetleri İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır Han ile arasının açılmasına neden olmuştur. Şerefüddin Mahmud; Ebu Said Bahadır Han'dan sonra İlhanlı tahtına çıkan Arpa Han'ın emri ile 1336 yılında katledilmiştir. Onun vefatından sonra oğulları Celaleddin Mesud Şah, Gıyaseddin Keyhüsrev, Şemsedin Muhammed ve Ebu İshak arasında taht mücadelesi yaşanmıştır. Şerefüddin Mahmud'dan sonra İncüluların idaresini sırasıyla Gıyaseddin Keyhüsrev, Celaleddin Mesud ve Ebu İshak İncû üstlenmiştir. İncülular, yaklaşık yirmi iki yıllık bağımsızlık süreçlerinde İlhanlılar, Çobanoğulları, Celayirler ve Muzafferiler ile çeşitli mücadele ve münasebetlerde bulunmuşlardır. En çok mücadele ettikleri siyasi teşekkül sınır komşuları olan ve aynı coğrafya üzerinde hâkimiyet mücadelesi yaptıkları Muzafferiler olmuştur. İncüluların son hükümdarı Ebu İshak döneminde Muzafferiler ile olan mücadeleler hat safhaya ulaşmış ve bu mücadele sonunda İncülular, 1357 yılında Muzafferiler tarafından yıkılmıştır. İncüluların kısa siyasi hayatı Fars eyaletinin siyasi, ekonomik ve sosyo- kültürel tarihinde iz bırakmıştır.

Anahtar Kelimeler

İncû, İlhanlılar, Muzafferiler,
İran, Fars, Şiraz

Keywords

Inju, Ilkhanids, Muzafferids,
Iran, Fars, Shiraz

Abstract

In the last period of the Ilkhanid state, local dynasties started to act independently and established local dynasties in the Ilkhanid lands. Injuids, one of these local dynasties, was founded by Sharaf al-Din Mahmud Inju. Sharaf al-Din Mahmud was appointed as inju to the Fars region by the Ilkhanid ruler Öljaitü. He, who gained strength both economically and politically in a short time, took over the administration of Fars province and declared its independence in 1325. His activities caused to have problems with the Ilkhanid ruler Abu Sa'id Bahadır Khan. Sharaf al-Din Mahmud was killed in 1336 by Arpa Khan, the successor of Ebu Said Bahadır Khan. After his death, there were struggles for the throne between his sons Jalal ad-Din

Başvuru/Submitted: 21/09/2021

Kabul/Accepted: 05/04/2022

Mesud Shah, Ghiyath al-Din Kaykusev, Shams al-Din Muhammad and Abu Ishaq. In the end, Ghiyath al-Din Kaykusev, Jalal ad-Din Mesud Shah and Abu Ishaq ruled the Injuids in turn.

During the independence period of about twenty-two years, the Injuids had various struggles and relations with the Ilkhanids, Chobanids, Celayirids and Muzafferids. The Injuids struggled mostly with the Muzafferids. Because Incuids and Muzafferids were neighbors and they wanted to have the same lands. During the reign of Abu Ishaq, the last ruler of the Injuids, the struggles with the Muzaffarites had reached a peak. At the end of this struggle, the Injuids were destroyed by the Muzaffarîs in 1357. Despite its short political life, the Injuids has influenced the political, economic and socio-cultural history of Fars province.

GİRİŞ

İlhanlı Devleti'nde merkezi yapının bozulması ile yerel güçlerin siyasi faaliyetlerini arttırdığı görülmektedir. İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın 1335 yılındaki vefatından sonra yerel hanedanların siyasi ve askeri faaliyetlerindeki artış daha da hızlandı. Bu tarihten sonra İlhanlılarda "Rakip Hanlar" devri (1336-1344) olarak da isimlendirilen siyasi istikrarsızlık ve İlhanlı topraklarında hâkimiyet mücadelesinin çok yoğun yaşandığı bir dönem meydana geldi. Bu istikrarsızlık dönemi bir taraftan İlhanlıları çöküşe sürüklerken diğer yandan yerel güçlerin siyasi ve askeri açıdan rahat hareket etmesine zemin hazırladı. Anadolu, Azerbaycan ve İran'da müstakil veya yarı müstakil siyasi teşekküller meydana geldi. İlhanlı Devleti toprakları Celâyîrli Büyük Hasan, Çobanoğlu Timurtaş'ın varisi Alaeddin Eratna, Emir Muzaffer, Emir Hüseyin b. Gıyaseddin Kert, Emir Togay Timur, Emir Kutbüddin Tehemten, Emir Ebu İshak İncü ve Luristan Hâkimi Afrasiyab tarafından paylaşıldı. İlhanlıların dağılma döneminde Azerbaycan ve çevresinde Çobanîler, Akkoyunlular ve Karakoyunlular; Anadolu'da Dulkadiroğulları ve Eratna Beyliği; İran'da ise Celâyîrliler, Serbedârîler, Muzafferîler, Kertler ve bu çalışmanın esasını teşkil eden İncülular gibi yerel hanedanlar bağımsız veya yarı bağımsız olarak birer hanedanlık kurdular (Alıç, 2021, s. 748; İbn Batuta, 2004, s. XXVI). İran'da XIV. yüzyılda meydana gelen bu Tevâif-i Mülûk dönemi müverrihler tarafından *Fetret Devri*, *Yerel Hanedanlar Devri*, *Herc u Merc Devri*, *Siyasi Parçalanmışlık Dönemi* olarak isimlendirilmektedir (Abbas & Âbad, 1390, s. 117; Ahmedi, 1399, s. 44; Seyyid Ali, 1399).

İncü (اینجو) kelimesi, kaynaklarda değişik şekillerde ifade edilmiştir. Bu kelime eski Uygur ve Moğol metinlerinde ençü, inçü, ince ve enci şeklinde kaydedilmiştir. İlhanlılarda ise encü, yincü, incü ve incüî şekillerinde yazılmaktadır. Son dönemlerde yapılan çalışmalarda Batılı araştırmacılar ise bu kelimeyi İnju ve İnje olarak kaydetmektedirler (Atwood, 2004, s. 240; May, 2012, s. 160-161). İncü kelime manası olarak; saf mülkiyet, esir, kul, miras ve çeyiz anlamlarında kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar bu kelimeyi Türkçedeki han ve reis kelimeleri ile ilişkilendirmektedirler (Ahmedi, 1399, s. 44). Kelimenin aslının Çince "ying" (evlenen kıza verilen cariye) sözcüğünden geldiği sanılmaktadır. İncü kelimesi İlhanlılarda ise terimsel bir anlama dönüşerek "emlâk-ı hassa (divan-ı incü, incü-i has, mülk-i padişah)" kurumunun karşılığı ifade etmiştir. Bu bağlamda İncü kelimesi İlhanlılarda hükümdar ve ailesinin özel emlâki ve bu emlâkte meskûn olan kullar ile ilgilenen görevlilere verilen isim olmuştur. Devlet kademesinde önemli bir yeri olan İncülular genellikle Fars, Bahreyn, Yezd ve Kiş bölgesinin vezirleri olmuşlardır (Alıç, 2021, s. 755; İbn Batuta, 2004, s. XXVI; Lane-Poole, 2020, s. 350; Özgüdenli, 2000, s. 281; Petrushevsky, 1968, s. 516; Spuler, 1957, s. 357).

İncü arazilerinin büyük kısmı İlhanlıların İran'ı ele geçirmesinin ardından İran'ın soyluları ve zenginlerinin topraklarından oluşuyordu. İlhanlılar döneminde de bazı topraklara el konularak incü arazi yapıldığı görülmektedir. Örneğin; Abaka, Hacca'ın arazisine el koyduğunda bu toprakları incü arazisine dönüştürdü (Lane, 2003, s. 114). İncü arazileri dönemin şartlarında önemli büyüklükte arazilerdi. Örneğin; Gazan Han (1295-1304) döneminde incü arazisi yaklaşık 120.000-140.000 hektarlık sulanabilir

araziydi. Bu arazilerin ekonomik getirileri de dönemin şartlarında hatırı sayılır bir miktara sahipti. Örneğin; H 682 (M 1292/1293)'de sadece Fars eyaletin yıllık geliri 2.500.000 dinardı. Diğer eyaletlerdeki incû arazisinin gelirleri ile birlikte bu miktar yıllık 12.434.200 dinara kadar çıkmaktaydı (Petrushevsky, 1968, s. 516). 1291-1295 yılları arasında dönemin Fars eyaleti incûsu olan Cemaleddin İbrahim, dört yılda sadece Fars eyaletinden Geyhatu'ya 10.000.000 dinar para ödemiştir. Sadece incûluk görevi ile kalmayan Cemaleddin İbrahim, çok zengin bir tüccardı. Özellikle Hindistan ve Çin ile deniz ticareti yapıyordu. Onun İlhanlılara bağlılığı ve devlete sağladığı ekonomik kazançtan memnun olan İlhanlı yöneticileri ona Malik-i İslam unvanını verdiler (Limbert, 2004, s. 35).

İlhanlılarda incû olacak kişiler özenle seçilirdi ve bu kişilerin güvenilir olmalarına özen gösterirlerdi (Kazvini, 1913, s. 155). Ayrıca devlete ve hükümdara gösterdiği yararlıklardan dolayı incûluk görevi ile ödüllendirilenler olmuştur. Örneğin Sargis Jageli, savaş meydanında Hülagû'nun hayatını kurtardıktan sonra incûluk görevi ile onurlandırılmıştır (Lane, 2003, s. 55).

İlhanlılardan Olcaytu (1304-1316) zamanında İlhanlı idarecilerinin güvenini kazanmış olan Şerefüddin Mahmud, Fars eyaletinin incûluğu ile görevlendirildi. Şerefüddin Mahmud, kısa sürede Fars'ın mali kontrolünü ele geçirdiği gibi halk tarafından da destek gördü. İlhanlıların zayıflaması ile gittikçe güç kazanan Şerefüddin Mahmud, 1325 yılından itibaren müstakil olarak hareket ederek bir siyasi teşekkül meydana getirdi. Şerefüddin Mahmud, İlhanlıların incûsu olduğu için bu hanedan ve kurdukları siyasi teşekküle Al-i İncû (İncûoğulları) denilmiştir.

1. Şerefüddin Mahmud Şah İncû

İncûluları bir siyasi teşekkül haline getiren Şerefüddin Mahmud'un babası Muhammed İbn Fazlullah'ın soyu bir görüşe göre Selçuklu döneminde yaşamış olan Hoca Abdullah Ensari Herevi üzerinden Eyyüb el-Ensari ve Hoca Abdullah Ensari'ye kadar dayandırılmaktadır ("İncüyân", 1381, s. 348; Kazvini, 1913, s. 155; Pur, 1392, s. 11-12; Sotodeh, 1347, s. 75;). Başka bir görüşe göre ise onun Eyyüb el-Ensari soyundan gelmediği ve babasının isminin de Emir Tahtah İncû olduğu belirtilmektedir. Ayrıca, Reşidüddin Fazlullah'ın Şerefüddin Mahmud'a yazdığı bir mektupta ona böyle hitap ettiği belirtilmektedir (Seyyid Ali, 1399). Eğer ikinci görüş doğruysa Şerefüddin Mahmud'un babasının da İlhanlılarda incûluk görevinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

İlhanlıların güvenilir adamlarından Şerefüddin Mahmud, yukarıda zikredildiği üzere Olcaytu (1304-1316) tarafından Fars¹ bölgesindeki emlâk-ı hassanın başına incû olarak görevlendirildi. H 703 (1304)'ten H 725 (1324/25) yılına kadar geçen sürede bir yandan Fars eyaletinin tamamını ele geçirmek için çalışmalar yaparken diğer yandan bölgenin gelirleri ile çok ciddi bir maddi güç elde etti. Öyle ki Şerefüddin Mahmud'un incûluk görevinin daha ilk yıllarında şahsi geliri 1.000.000 dinar civarındaydı (Limbert,

¹ Fars kelimesi Pars sözcüğünün Araplaşmış halidir. Bugünkü İran'ın güneyinde bulunan bölge; doğuda Kirman, batıda Huzistan, kuzeyde İsfahan ve güneyde İran körfezi ile çevrelenmiştir (Heyat, 1995, s. 174).

2004, s. 37). Ayrıca Fars'taki halk ile iyi ilişkiler kurarak halkın desteğini almayı da başardı. H 725 (M 1324/25)'te Ebu Said Bahadır Han, Emir Taleş b. Emir Hüseyin Çobanî'nin idaresi altında olan Irak, Cezayir, Halic-i Fars ve Kirman'ın idaresini de Şerefüddin Mahmud'a verdi (Seyyid Ali, 1399; Pur, 1392, s. 11). Şerefüddin Mahmud, bir dönem Sultaniye'de bulunan Moğol sarayında kaldı (Limbert, 2012). Daha sonra Bahreyn ve Kiş de onun idaresi altına girdi. Ebu Said Bahadır Han'ın hayatının sonlarına doğru Şerefüddin Mahmud'un gelirleri yıllık 3.000 tomana ulaştı ki bu miktar dönemin şartlarında çok önemli bir meblağ idi. Ekonomik gelirlerinin bolluğu onun nüfuzunu ve gücünü oldukça arttırdı (Ahmedi, 1399, s. 44). Başlangıçta Ebu Said Bahadır Han'ın önemli komutanlarından Emir Çoban Solduz'un hizmetinde bulunan Şerefüddin Mahmud, kendi adına para da bastırarak 1325 yılında bağımsız olarak bir siyasi teşekkül tesis etti ("Farsname-i Nasırî", 1378, s. 288; Bosworth, 2012, s. 437; Limbert, 2012; Sotodeh, 1346, s. 84).

Şerefüddin Mahmud'un gücünü arttırdığı bugünlerde oğlu el-Melik Fadıl Cemaleddin Ebu İshak da Şiraz'ın idaresine sahip oldu ve Şiraz bölgesinin incûsu unvanını aldı. Ebu İshak'ın Şiraz idaresine getirildiği dönemde Emir Çoban'ın oğlu Pir Hüseyin, bölgenin valiliğini yürütüyordu. Ebu İshak, kısa süre içerisinde Pîr Hüseyin'i bölgeden uzaklaştırdı. Böylece Şerefüddin Mahmud, bütün Fars bölgesinde ve Şiraz'da müstakil bir idareci haline geldi. Şerefüddin Mahmud'un bölge üzerindeki hâkimiyeti, Emir Çoban tarafından da onaylandı (Devletşah, 1997, s. 350; Kurtuluş, 2000, s. 280; Spuler, 1957, s. 162). Ayrıca Şerefüddin Mahmud, Şeyh Hasan Büzürg'ü Bağdad'da ziyaret ederek onun da desteğini aldı. İncûluların Fars ve çevresindeki hâkimiyetine karşı isyan eden birtakım emirler oldu. Ancak Şerefüddin Mahmud asileri bertaraf etti ve bu asilerin bir kısmını kalebentlik cezasına çarptırdı (Spuler, 1957, s. 143).

Şerefüddin Mahmud İncû'nun güçlenmesi ve bağımsız hareket eder hale gelmesinden rahatsız olan Ebu Said Bahadır Han, H 734 (M 1334)'te onu Fars ve Şiraz idaresinden azletti ve onun yerine Emir Muzaffer İnak'ı getirdi (Sotodeh, 1347, s. 75). Fars ve civarındaki incûluk görevinden azledildiğini öğrenen Şerefüddin Mahmud ise isyan etti. Emir Muzaffer İnak'ı öldürmek için harekete geçen Şerefüddin Mahmud, onu Sultaniye'den Ebu Said Bahadır Han'ın sarayına kadar kovaladı. Hatta Şerefüddin Mahmud'un emrindeki bir grup asker, Ebu Said Bahadır Han'ın sarayına saldıracak kadar ileri gitti. Bu gelişme üzerine Ebu Said Bahadır Han, derhal Şerefüddin Mahmud'un yakalanarak katledilmesi emrini verdi. Şerefüddin Mahmud'un akrabası vezir Hoca Gıyaseddin Muhammed Reşidî'nin ara buluculuğu ile Şerefüddin Mahmud idam edilmedi; Taberek kalesine hapsedildi. Şerefüddin Mahmud'un oğlu Mesud Şah da Anadolu'ya sürgün edildi. Şerefüddin yakalandıktan sonra Fars valiliği, Emir Muzaffer İnak'a verildi. Ancak Muzaffer İnak bu görevinde fazla rahat edemediği gibi valilik görevi de fazla uzun sürmedi. Bu dönemde Şerefüddin Mahmud'un oğlu Gıyasaddin Keyhüsrev, Şiraz'ın idaresinde bulunuyordu. Gıyaseddin Keyhüsrev, Fars'a atanan bu yeni valiye karşı yaptığı faaliyetler ile onun kontrolü tamamen ele geçirmesine engel oldu. Ebu Said Bahadır Han'ın 18 Rebiülahir 736 (5 Aralık 1335) tarihindeki ölüm haberini alır almaz Muzaffer İnak'ı tutukladı ("Farsname-i Nasırî", 1378, s. 289; Limbert, 2004, s. 37-38; Sotodeh, 1347, s. 76). Gelişmelerden anlaşıldığı

kadarıyla Şerefüddin Mahmud'un esareti fazla uzun sürmedi. Ebu Said Bahadır Han'ın vefatının ardından Şerefüddin Mahmud'un siyasi meselelere tekrar müdahil olduğu görülmektedir. Ebu Said Bahadır Han'ın vefatından sonra tahta çıkan Arpa Han rakiplerine destek verdiği gerekçesiyle 15 Receb 736 (28 Şubat 1336) günü Şerefüddin Mahmud'u Tebriz'de katletti. Bu gelişme üzerine Şerefüddin Mahmud'un oğullarından Tebriz'de bulunan Mesud Şah ve Ebu İshak da kaçarak canlarını kurtardı ("İncü", 1993, s.996; Sotodeh, 1347, s. 77; Spuler, 1957, s. 163). Arpa Han, Şerefüddin Mahmud'u katletmesine rağmen onun hâkim olduğu toprakların idaresini ele geçiremedi ve İncü toprakları Şerefüddin Mahmud'un oğullarının idaresine geçti (Spuler, 1957, s. 163). Ancak bölgenin idaresi, tam bir merkezi otorite altına alınmadı; Ebu İshak İncü'nün tüm İncü topraklarında hâkimiyet sağladığı 1343 yılına kadar geçen takribi yedi yıllık süre, iç karışıklıkların ve bölge üzerindeki hâkimiyet mücadelelerinin yaşandığı dönem oldu (Limbert, 2012).

Şerefüddin Mahmud, incülüğü ve hükümdarlığı dönemde iz bırakmayı başaran tanınmış bir hükümdar oldu. Elde ettiği bol miktarda mal ile hayır kurumları yaptırdı. Ayrıca kamu kurumlarını geliştirmek için çaba sarf etti. Şiraz ve çevresinin güvenliğini sağlamak için savunması güçlü bir kale inşa ettirdi. Ayrıca Yezd ile Şiraz arasında bir kervansaray inşa ettirdiği de bilinmektedir. Vefat ettiğinde Celaleddin Mesud Şah, Gıyaseddin Keyhüsrev, Şemsedin Muhammed ve Ebu İshak isimli dört oğlu bulunmaktaydı (Lane-Poole, 2020, s. 350; Sotodeh, 1347, s. 75).

2. Şerefüddin Mahmud Şah İncü'nün Oğulları Döneminde İncülular

Şerefüddin Mahmud'un Arpa Han tarafından katledilmesinden kısa süre sonra Arpa Han hal edilerek Şerefüddin Mahmud'un oğullarından Celaleddin Mesud'a teslim edildi. Şerefüddin Mahmud'un oğulları babalarının katiline kısas uygulayarak H 736 (M 1335)'da Arpa Han'ı katlettiler. Şerefüddin Mahmud ölmeden önce İncü topraklarının idaresini oğulları arasında paylaşmıştı. Celaleddin Mesud Şah, Fars ve çevresinin idaresini hâkimiyetinde tutuyordu. Şemseddin Muhammed ise H 717 (M 1317/1318)'de Şiraz valiliğine getirilmişti. Babasının emareti döneminde bir müddet Yezd'de kalan ve Mübarizüddin Muhammed'in hizmetinde bulunan Gıyaseddin Keyhüsrev, H 739 (M 1338/1339)'da kısa bir müddet İncüluların başına geçti. H 740 (M 1339/1340)'ta Celaleddin Mesud'un kendisini hapsedmesine kadar Şiraz onun idaresinde kaldı. Ebu İshak İncü ise Şerefüddin Mahmud'un ölümünden sonra Yezd'de bulunan Muzafferîlerden Mübarizüddin Muhammed'in nezdine çekildi; ancak Muzafferîler ile yaşadığı huzursuzluklardan dolayı burada fazla kalmadı ("Farsname-i Nasirî", 1378, s. 291; Lane-Poole, 2020, s. 350-351; Reomer, 2006, s. 11-12). Fars'a dönerek bazı beldelerin idaresini üstlendi (Pur, 1392, s. 12; Tuysuz, 2004, s. 166).

2.1. Celaleddin Mesud Şah

Celaleddin Mesud Şah, babası döneminde devlet işleri ile meşgul oldu ve H 725 (M 1325) yılında babası Şerefüddin Mahmud tarafından Fars eyaletinin valiliği ile görevlendirildi. Daha sonra ise Ebu Said Bahadır Han döneminde Kirman'dan Sind ve Hint sınırına kadar olan bölgenin valiliği de Celaleddin Mesud Şah'a verildi. Ancak H 730 (M 1330) yılında Mahmud Şah'ın diğer oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev, Fars eyaletinin

valiliğine getirildi. Celaleddin Mesud Şah, H 736 (M 1336)'da Şerefüddin Mahmud'un katledilmesi üzerine de Diyarbakır'a kaçtı.

Celaleddin Mesud'un Anadolu'daki yaşamı ve burada ne kadar kaldığı hakkında bir malumata erişilememiştir. Ancak onun Anadolu'da fazla vakit geçirmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Celaleddin Mesud, H 738 (M1337/1338)'de Fars'a tekrar geldi. Bu dönemde Fars'ın idaresi kardeşi Gıyaseddin Keyhüsrev'in elindeydi. Gıyaseddin Keyhüsrev babası Şerefüddin Mahmud zamanında Fars'ın genel valisi olarak atanmıştı. Gıyaseddin Keyhüsrev, valiliği ve müstakil idareciliği döneminde Fars eyaletini refah içinde yöneterek halk tarafından destek görmekteydi. Gıyaseddin Keyhüsrev kardeşi Celaleddin Mesud'un Fars'a gelişinden huzursuz oldu ve tahtı ona devretmek istemedi. Bu durum ikili arasında taht mücadelesine neden oldu. Neticede Celaleddin Mesud, Gıyaseddin Keyhüsrev'i tutuklayarak hapsedti ve Fars idaresini ele geçirdi. Gıyaseddin Keyhüsrev, esaretinin takribi bir yıl ardından H 739 (M 1338/1339)'da vefat etti.

Celaleddin Mesud, Fars'ın idaresini ele geçirdikten sonra bütün İncü topraklarının hâkimiyetini ele geçirmek amacıyla kardeşi Şemseddin Muhammed'in idaresinde bulunan Şiraz'a yöneldi. Şiraz'ın idaresini bırakmak istemeyen Şemseddin Muhammed'i yakalayarak H 740 (M 1339)'ta Sefid Şulistan kalesine hapsedti. Celaleddin Mesud, Şiraz'ın idaresini de ele aldıktan kısa süre sonra H 740 (M 1339/1340)'ta Emir Muhammed Şah Muzafferî'nin desteğini alan Çobanlı Pir Hüseyin, Şiraz'ı ele geçirmek için harekete geçti. Bu sıralarda Sefid Şulistan'da tutsak edilen Şemseddin Muhammed esaretten kurtuldu ve kardeşine karşı Pir Hüseyin'e yardım etti. Şemseddin Muhammed ve Pir Hüseyin, Servistan'da Celaleddin Mesud'u mağlup ettiler (Farsname-i Nasırî, 1378, s. 290-293; Limbert, 2004, s. 40; Seyyid Ali, 1399; Sotodeh, 1347, s. 77; Reomer, 2006, s. 12).

Pir Hüseyin, Şerefüddin Mahmud İncü'nun oğulları ve eşi Taşi Hatun'u tutuklayıp Irak'a götürmek istedi. Bu gelişme Taşi Hatun'u çok üzdü. Türk olan Taşi Hatun, ananelerine uygun olarak normal şartlarda yüzünü örtmezdi; ancak esaretten duyduğu utanç ile yüzünü peçeyle kapattı. Şiraz çarşısının ortasına geldiğinde "*Şirazlılar! Sizin aranızdan böyle mi çıkarılacağım? Ben ki sultanın eşiyim.*" diye sitem edince Şiraz çarşısında dülgerlik yapan Pehlivan Mahmud: "*Biz bu yüce Hatun'u şehrimizden çıkarmayız! Buna razı değiliz.*" deyip Taşi Hatun'un şehirden çıkarılmasını doğru bulmadığını belirtti. Bu gelişme üzerine galeyana gelen halk silahlanarak Pir Hüseyin'in askerlerine saldırdı. Şiraz halkı, Taşi Hatun ve çocuklarının serbest kalmalarını sağladılar. Bu gelişme üzerine İlhanlılardan² yardım isteyen Pir Hüseyin, Kadı Mecdüddin'in aracılığıyla Şiraz halkı ile anlaşma yaptı. Anlaşmanın yapıldığı gün Pir Hüseyin şehir dışında konakladı. Ertesi gün Şirazlıların tertip ettiği bir törenle şehre girdi (İbn Batuta, 2004, s. 289).

Pir Hüseyin, Şiraz'a girince, Şerefüddin Mahmud'un oğlu Celaleddin Mesud, Luristan'a kaçtı. Şerefüddin Mahmud'un diğer oğlu Şemseddin Muhammed ise şehir

² İbn Batuta, Pir Hüseyin'e Ebu Said Bahadır Han'ın yardım ettiğini bildirmektedir (İbn Batuta, 2004, s. 289). Ancak bu gelişmelerin yaşandığı dönemde Ebu Said Bahadır Han hayatta değildi. Bu kayıt sehven yapılmış olmalıdır.

terk etmedi. Pir Hüseyin, Şemseddin Muhammed'in Şiraz halkı tarafından çok sevildiğini fark etti. Hem kıskançlığı hem de Şiraz idaresini tek başına elde edeceği düşüncesiyle Şemseddin Muhammed'i 28 Ramazan 740 (28 Mart 1340) günü katletti. Bu duruma öfkelenen Şiraz halkı ayaklanarak Pir Hüseyin ve adamlarını Şiraz'dan tekrar çıkardı (Limbert, 2004, s. 40; Seyyid Ali, 1399; Sotodeh, 1347, s. 77). Pir Hüseyin'in şehri terk etmesinin ardından Celaleddin Mesud Şah, Şiraz'a döndü. Şehirden kaçan Pir Hüseyin ise Tebriz'deki kuzeni Şeyh Hasan Küçük'e giderek onun Celâyirli Şeyh Hasan Büzürg'ü mağlup etmesine yardım etti. Daha sonra Hasan Büzürg'den Şiraz üzerine yürümek için yardım talep etti. Hasan Küçük, Pir Hüseyin'in hizmetine bir ordu vererek onu tekrar Şiraz'a gönderdi. Muzafferîlerin müessisi Emir Mübarizüddin Muhammed'den de destek alan Pir Hüseyin, Şiraz'a yöneldi. Celaleddin Mesud mağlup olarak bu kez de Celâyirli Şeyh Hasan Büzürg'e sığındı. Şirazlılar Pir Hüseyin'in kendilerinden intikam almasından çekindikleri için şehrin kapılarını kapatarak şehri Pir Hüseyin'e teslim etmemek için takribi elli gün direniş gösterdiler. Fars bölgesinde etkili bir şahıs olan Mevlana Mecdeddin İsmail'in ara buluculuğu sayesinde Şirazlılar ile Pir Hüseyin anlaşma sağladı. Pir Hüseyin Şiraz'ın idaresini ele aldı ve Şiraz halkına dokunmadı. Pir Hüseyin, Şiraz'ın ele geçirilmesinde kendisine destek veren Muhammed Muzafferî'yi de Kirman topraklarının idaresi ile ödüllendirdi. Bu durum ileride meydana gelecek olan Muzafferî-İncû mücadelelerinin de temelini oluşturacaktır (Limbert, 2004, s. 41).

Celâyirli Şeyh Hasan, kendisine sığınan Mesud Şah'ı iyi karşıladı ve eşi Dilşad Hatun'un kız kardeşi Sultan Baht Hatun ile Celaleddin Mesud'u evlendirdi. Bu vesile ile Celâyirli ile İncûlular arasında akrabalık bağı tesis edildi. Diğer taraftan bugünlerde Emir Çoban'ın oğlu Yağıbastı amcası Şeyh Hasan Çoban'ın kendisini öldürmesinden korkarak Sultaniye'den kaçıp Celâyirli Emir Şeyh Hasan'a sığındı. Bu dönemde üst üste kazandığı başarılarla topraklarını genişleten Şeyh Hasan, emirlerini ödüllendirmek için Diyarbakır ve Ahlat eyaletini Hacı Togay b. Emir Sutay'a, Anadolu eyaletini Emir Eratna'ya, Nahcivan, Şerur ve Divin'i Çobanlı Emir Akçi b. Hacı Bey'e, Şirvan ve çevresini Emir Şeyh Çoban'a, Horasan'daki bazı yerleri Şeyh Muhammed Molayed'e, Karabağ ve Gürcistan'ı Satı Beg'e, Barum ve Mugan'ı Yusuf Şah'a verdi. Celaleddin Mesud'u da Şiraz hâkimliğine, Yağıbastı'yı da Şiraz emirliğine tayin ederek ikisini birlikte Şiraz'a gönderdi (Tuysuz, 2004, s. 147,169-170).

Diğer taraftan Celaleddin Mesud'un kardeşi Ebu İshak İncû da Fars bölgesinin idaresini ele geçirmek için faaliyetlere girişti. İsfahan'ın idaresini elinde bulunduran Ebu İshak, Fars'ı ele geçirmek için Çobanlılardan Melik Eşref b. Timurtaş ile ittifak yaptı. Durumu haber alan Pir Hüseyin ordularını toplayıp Kasr-ı Zerd'e hareket ederek Ebu İshak ve Melik Eşref'e saldırdı (Kazvini, 1913, s. 159); ancak Pir Hüseyin mağlup olarak Tebriz'e çekildi. Aldıkları zaferin ardından Ebu İshak ve Melik Eşref, Şiraz'a yöneldiler. Ancak ikilinin arasındaki ittifak uzun sürmedi. Şiraz'ın idaresini Melik Eşref'e kaptırmak istemeyen Ebu İshak, müttefik kuvvetlerin Şiraz'ın kuzeyinde bulunan Caferabad'da kamp kurdukları sırada Melik Eşref'ten habersiz Şiraz'a girerek şehrin kapılarını kapattı. Şiraz halkı da Ebu İshak'a destek verdi. Neticede Melik Eşref'i bertaraf eden Ebu İshak şehrin idaresini ele geçirdi. Celaleddin Mesud ve

Yağıbastı Şiraz'a geldiklerinde Pir Hüseyin'in Şiraz'dan ayrıldığını ve Celaledin Mesud'un kardeşi Ebu İshak'ın şehre hâkim olduğunu gördüler. Ebu İshak, şehrin idaresini abisi Celaledin Mesud'a bırakarak Şebankare'ye çekildi. Şiraz'ın idaresini ele alan Yağıbastı ve Celaledin Mesud'un dostluğu fazla uzun sürmedi. Şiraz halkı Celaledin Mesud'u çok seviyor ve onu destekliyordu. Ayrıca halk Yağıbastı'dan rahatsızdı. Yağıbastı, Celaledin Mesud'u ortadan kaldırarak Şiraz'ın bütün hâkimiyetini ele geçireceği düşüncesiyle onu öldürmeye karar verdi. Yağıbastı'nın adamları H 742 (M 1341/1342)'de hamamdan çıkan Celaledin Mesud'u katletti. Yağıbastı, Celaledin Mesud'u katletti; ancak onun Şiraz hâkimiyeti uzun sürmedi. Celaledin Mesud'un kardeşi Ebu İshak İncû, hem Celaledin Mesud'un intikamını almak hem de Şiraz'ı ele geçirmek için harekete geçti. Şiraz'ın önde gelenlerinden ve Şiraz halkından aldığı destekle Yağıbastı'ya saldırdı. Yaklaşık yirmi gün kadar devam eden mücadelenin ardından Yağıbastı'yı Şiraz'dan çıkardı. Böylece Ebu İshak İncû, müstakil olarak Şiraz'ın idaresini ele geçirdi ("Farsname-i Nasırî", 1378, s. 294; Kutbî, 1364, s. 47; Limbert, 2004, s. 42; Tuysuz, 2004, s. 147, 169-170).

2.2. Cemaleddin Ebu İshak İncû

Yukarıda izah edildiği üzere Yağıbastı'yı Şiraz'dan çıkararak Ebu İshak, İncûluların yeni hükümdarı oldu. Ancak Çobanîler bir yıl sonra yeniden Şiraz'ı ele geçirmek için harekete geçtiler. Yağıbastı ve Melik Eşref, Muhammed Muzafferî'den de aldıkları yardımla beraber 1343 yılında Şiraz üzerine harekete geçtiler. Yezd eyaletinin Aberkuh şehrine gelip buradaki halkı katlettikleri gibi şehrin idaresini de ele geçirdiler. Bu sırada Melik Eşref ve Yağıbastı, Çobanîlerin lideri Şeyh Hasan Küçük'ün vefat haberini aldılar. Bu haber üzerine Şiraz'a ilerlemekten vazgeçen Melik Eşref ve Yağıbastı, Tebriz'e, Muhammed Muzaffer de Yezd'e döndü. Böylece Cemaleddin Ebu İshak İncû; Fars, Körfez kıyıları, Basra ve İsfahan'daki idarenin tamamını müstakil olarak ele geçirdi. Bahsi geçen yerlerdeki hutbeyi adına okuttuğu gibi kendi adına para da bastırdı (Kazvini, 1913, s. 160; Limbert, 2004, s. 42-43).

2.2.1. Cemaleddin Ebu İshak Döneminde Muzafferîler ile Münasebetler

İncûlular ile Muzafferîler arasındaki münasebetler daha İncûlular siyasi bir teşekkül tesis etmeden önce başladı. Bu iki yerel hanedanın ilk münasebetlerinde ciddi bir düşmanlık görülmemektedir. Hatta Şerefüddin Mahmud'un oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev, H 717 (M 1317-1318)'de Yezd'e gitmiş, Mübarizüddin Muhammed ile dostluk yapmış ve kendisine bir at hediye edilmişti (Kazvini, 1913, s.155). İncûlular ile Muzafferîler arasındaki ilk ciddi problemler yukarıda zikredildiği üzere 740 (M 1339/1340)'tan sonra Pir Hüseyin'in, Şiraz'ı ele geçirmek için Muzafferîlerden yardım alması ve yardımları karşılığında Mübarizüddin Muhammed Muzafferî'ye Kirman idaresinin verilmesi ile başladı. İncûlular ile Muzafferîlerin hem siyasi yapıları hem de coğrafi yakınlıkları ve aynı coğrafya üzerindeki hâkimiyet arzusu İncûlular ile Muzafferîler arasında bitmek bilmeyen mücadelelere neden oldu.

İbn Batuta, Ebu İshak'ın müstakil olarak bir beylik kurduktan sonra Mübarizüddin Muhammed ile yaşadığı mücadeleden bahsederken şunları kaydetmektedir:

“Sultan Ebu İshak, o sıralarda Şiraz, İsfahan ve Faris bölgelerini idaresi altına alarak kuvvetini iyice artırdı. Faris bölgesi, Şiraz’a bir buçuk ay uzaktadır. Civar beldeleri de eline geçirme emelini taşıdığı için işe en yakından, Yezd beldesinden başladı. Bu şehir çok şirindir, çarşıları güzeldir. Gür nehirleri ve yemyeşil ağaçları dillere destandır. Halkı Şafii mezhebindedir; ticaretle uğraşır. Ebu İshak şehri kuşatarak teslim aldı. Emir Muzaffer Şah b. Emir Muhammed, şehre altı mil mesafede, etrafı kumla çevrili sağlam bir kaleye sığınmak zorunda kaldı. Ebu İshak burayı da kuşattı. Emir Muzaffer iyi direndi ve olağanüstü cesaretiyle benzeri görülmemiş, duyulmamış işler yaptı. Ebu İshak’ın ordusuna gece baskını düzenleyerek dilediği kadarını öldürüp çadırlarını paramparça ettikten sonra kalesine dönüyordu! Ebu İshak onu bir türlü yakalayamıyordu. Emir Muzaffer Şah bir gece sultanın çadırına hücum ederek yine askerlerin çoğunu telef etmiş, cins atlarından da on beşini alıp kalesine dönmüştü. Sultan bundan böyle her gece beş bin süvarinin Muzaffer Şah’a pusu kurmasını emretti.

Muzaffer Şah her zamanki gibi bir gece yüz kişiyle çıkarak düşmana saldırdıysa da pusudakiler hemen etrafını sardı. Emir uzun bir mukavemetten sonra sağ salim kalesine dönebildi. Arkadaşlarından ancak biri yakalanarak Sultan Ebu İshak’ın huzuruna gönderildi. Sultan yakalanan adama hilat giydirip serbest bıraktı ve onunla Muzaffer Şah’a ‘eman’ gönderdi. Muzaffer Şah bu teklifi kabul etmediyse de iki taraf arasında mektuplaşmalar oldu. Sultan Ebu İshak, Muzaffer’in yiğitliğini gördüğü için kalbinde ona karşı sevgi ve hayranlık hisleri doğmuştu. Bu yüzden: ‘Seni bir kere görmek isterim, gördükten sonra geri dönerim!’ dedi. Böylece kalenin dışına kadar yaklaştı. Şah Muzaffer de kale kapısına gelip Ebu İshak’a selam verdi. Ama Sultan Ebu İshak bununla yetinmeyerek; ‘Eman bildirime güven ve kaleden in! Ne olacak sanki!’ dedi. Muzaffer: ‘Sen kaleme gelmedikçe huzuruna çıkmayacağıma, senin yanına gelmeyeceğime dair Allah’a ant içtim. Sen gelersen ben de inerim!’ cevabını verdi. Ebu İshak: ‘Tamam, öyle yapıyorum!’ diyerek seçkin adamlarından on kişiyle kaleye girdi. Kale kapısına vardığında Emir Muzaffer yürüyerek onun yanına geldi ve içerideki konağına götürdü. Sultan Ebu İshak yemek yedikten sonra Muzaffer onunla beraber dışarıdaki karargâha gitti. Sultan, Muzaffer’e hilat giydirdi; ikramlarda bulundu. Böylece hutbe Ebu İshak’ın namına okunmak şartıyla bu yörenin Muzaffer Şah ve pederinin mülkü olduğu kararlaştırıldı ve sultan memleketine döndü (İbn Batuta, 2004, s. 289-291).”

Ebu İshak’ın otoriteyi ele geçirmesinden sonra uzun süredir devam eden Muzafferîler-İncûlular mücadeleleri daha da arttı. Başlangıçta Muzafferîlerden Mübarizüddin Muhammed ile Ebu İshak arasında bir anlaşma yapıldı. Anlaşmanın amaçlarından birisi Uganların Şiraz ve civarına gelerek burada faaliyet yürütmelerine engel olmaktı. Bu anlaşma mucibince Ebu İshak beş bin kişilik bir ordu ile Uganlara karşı Muzafferîlere destek verdi³; ancak bu destek görünüşteydi. Çünkü Ebu İshak, askerlerine savaşın ortasında Muzafferîleri yalnız bırakmaları hususunda talimat verdi. Mübarizüddin Muhammed, durumu öğrenince Ebu İshak’a karşı cephe aldı.

³ Muzafferîler ile Uganlılar arasında huzursuzluklar bulunmaktaydı. Detaylı bilgi için bk. (Sotodeh, 1346, s.88-89).

Ebu İshak da Emir Sultanşah Candar komutasında iki bin kişilik bir kuvveti Mübarizüddin Muhammed'e karşı Uganlılara gönderdi. Mübarizüddin, Uganlılarla savaşmadan Yezd'e kaçtı. Yezd yakınlarında Maybud'a geldiğinde burayı tahkim etti. Ebu İshak da Muhammedî ve Zavar-i İsfahanî komutasında bir birliği Maybud'a gönderdi. Muzafferîler, İncü birliklerini bozguna uğratarak yetmiş tanesini de esir ettiler. Bunun üzerine Ebu İshak, 20.000 kişilik bir orduyu Maybud'a görevlendirdi; ancak bu ordu da başarılı olamadı (Kazvini, 1913, s. 162; Kurtuluş, 2000, s. 280; Kutbî, 1364, s. 54).

İncülular-Muzafferîler dostluk anlaşmasının pek uzun sürmesi beklenilemezdi. Çünkü Muzafferîler ile İncüluların hâkimiyet sahası aynı coğrafya üzerinde keşiyordu ve iki siyasi teşekkülün varlığını devam ettirebilmesi, birbirlerine karşı kuracakları üstünlük ile yakından alakalıydı. Bu durum Muzafferîlerin İncülulara son vermesine kadar da devam etti. Ebu İshak, 1343 yılında Muzafferîlerin elinde bulunan Kirman bölgesini tekrar İncüluların idaresine almak için çalışmalara başladı; ancak bölgeyi ele geçiremedi (Sotodeh, 1346, s. 86). 1345 yılında Ebu İshak, iki kez daha Kirman üzerine sefer düzenledi; ancak bu seferlerde de başarısız oldu. Üstelik önemli devlet adamlarından olan Şemseddin Saen Gazi Semnani bu sefer sırasında öldü. Bu başarısız harekâtlardan sonra bölgede huzursuzluk çıkarmak için 1346 yılında Kirman'ın Moğol kabilelerini Mübarizüddin Muhammed'e karşı kışkırtma politikası izledi. H 748 (M 1347)'de Kirman üzerine tekrar bir sefer düzenledi. Bu sefer sırasında Sircan'a uğrayarak şehri itaat altına aldı. Harekâta devam ederek Kirman'dan on beş fersah⁴ mesafedeki Behramjerd'e geldiğinde Mübarizüddin Muhammed'in kendisini büyük bir ordu ile beklediğini öğrenip Şiraz'a tekrar çekildi. Şiraz'a döndükten sonra Emir Zahirüddin İbrahim Savab'ı vezir atayarak onu sefere gönderdi. Hürmüz ve Basra Körfezi'ne kadar ilerleyen vezir Zahirüddin birçok kasabaya baskınlar düzenleyerek büyük bir taraftar kitlesini etrafında topladı. Topladığı güçlerle Kirman'a saldıran vezir Savab, Mübarizüddin Muhammed tarafından mağlup edildi ve öldürüldü. Vezirinin intikamını almak üzere Kirman'a sefer düzenleyen Ebu İshak, mağlup olarak Taft üzerinden Şiraz'a döndü (Kazvini, 1913, s. 159-160; Kutbî, 1364, s. 50-51).

Ebu İshak, 1350 yılına kadar Yezd ve Kirman'a birçok sefer düzenledi; ancak bu seferler başarısızlıkla sonuçlandı. H 751(1350/1351) yılında İncülular ile Muzafferîler arasında kısa süreli bir ittifak meydana geldi. Azerbaycan ve çevresini idaresi altında tutan Melik Eşref Çoban, 1350 yılında İsfahan ve Şiraz'a bir sefer düzenlemesi için Beğcuğüz'ü görevlendirdi. Kendisi de Ebu İshak'ın adamlarının elinde olan Irak-ı Acem'deki bazı vilayetler üzerine yürüyüp daha sonra da 1351 ilkbaharında İsfahan'a ilerledi. Ebu İshak, Mübarizüddin Muhammed'den yardım istedi. Mübarizüddin muhtemelen Çobanîlerin kendisini de tehdit edeceğini düşündüğünden ve o dönem Uganlılar ile olan husumetinden dolayı Ebu İshak'a yardım etti (Sotodeh, 1346, s. 89). İsfahan valisi İmadüddin Kirmani, Melik Eşref'in yaklaşık elli günlük kuşatmasına dayandığı gibi onun önemli adamlarından Arabşah ve Ömer Şeyh Candar'ı öldürdü.

⁴ İran fersahı atın normal yürüyüşü ile bir saat gittiği mesafedir. Yaklaşık olarak 6,23 km'ye denk gelmektedir (Halaçoğlu, 1995, s. 412).

Melik Eşref kuşatmayı kaldırıp Tebriz'e döndü (Tuysuz, 2004, s. 86). İncülular ile Muzafferîler arasındaki bu ittifak uzun sürmedi. Aynı yıl büyük bir ordu ile Yezd'e bir kez daha saldıran Ebu İshak, şehri dört ay muhasara etti; ancak kışın gelmesi ve kıtlık nedeniyle yine başarı sağlayamadı. Yezd kuşatmasında bazı önemli komutanlarını da kaybetti. 1352 yılında Kirman'a da yeni bir sefer düzenleyen Ebu İshak, önemli komutanlarının çoğunu kaybetti ("Farsname-i Nasirî", 1378, s. 297; Kazvini, 1913, s. 164; Kurtuluş, 2000, s. 280; Kutbî, 1364, s. 58; Limbert, 2004, s. 45).

Ebu İshak'ın, Muzafferîlere karşı defalarca yaptığı başarısız askeri harekâtlar, İncüluların ekonomik olarak zayıflamasına neden oldu. Diğer yandan Mübarizüddin Muhammed, bu dönemde kazandığı başarılar ile ciddi gelirler elde etti. Ebu İshak'ın da zayıfladığının farkında olan Mübarizüddin artık savunmayı bırakarak İncülulara karşı taarruza geçmeye karar verdi. Şah Şüca'yı vekil olarak bıraktıktan sonra Şiraz'a saldırmak için oğlu Şerefüddin Muzaffer ile Kirman'ın Arap ve Moğol kabilelerinden asker topladı. Meydana getirdiği orduyu Kirman'ın güneybatısındaki Arzaviyeh ovasında topladı. Bu sırada Şah Şüca, Ebu İshak'ın kuvvetlerinin ele geçirdiği Şiraz'ın dört fersah uzağında bulunan Kızıl Kale'yi ele geçirerek elde ettiği ganimetleri askerlerine dağıttı (Kazvini, 1913, s. 166; Sotodeh, 1346, s. 92).

Mübarizüddin'in Şiraz'a saldırmak için büyük bir ordu topladığını öğrenen Ebu İshak, danışmanları ve önde gelen devlet adamlarından aldığı tavsiye ile Muzafferîler ile barış anlaşması yapmak istedi. Bu amaçla dönemin önemli âlimlerinden Mevlana İzzeddin Abdurrahman İci'yi elçi olarak Mübarizüddin Muhammed'e gönderdi. Elçiye iyi davranan Mübarizüddin Muhammed, Ebu İshak'ın daha önce yapılan sekiz dostluk anlaşmasını bozduğunu ve aralarındaki mesenin çözümü için savaş yapılmasının gerekli olduğunu belirterek savaş hususundaki kararlılığını gösterdi. Ebu İshak ise bu durum üzerine ordusunu toplayarak Şiraz'ın yaklaşık 24 km güneydoğusundaki Pol-i Fasa bölgesine geldi. Ancak uzun süren savaşırdan yorgun ve bıkkın olan İncü askerleri Muzafferîlere karşı yapılacak olan bir savaşa daha isteksiz davrandı. Ebu İshak, bu durum karşısında Mübarizüddin ile savaşmadan Şiraz'a çekildi. Mübarizüddin de Şiraz'a gelerek şehri altı ay kuşattı (Kutbî, 1364, s. 61; Limbert, 2004, s. 45).

Ebu İshak'ın siyasi ve askeri gücünün büyük kısmını yerel kuvvetler⁵ ve devlet adamları oluşturuyordu. Mübarizüddin'in Şiraz kuşatması sırasında da şehrin savunması yerel kuvvetlerin elindeydi. Şirazlılar, hem Şerefüddin Mahmud hem de onun oğulları döneminde her zaman İncüluların destekçisi olmuşlardır. Ancak Ebu İshak yönetiminin son dönemlerinde Ebu İshak'ın Şiraz'ın yerel kuvvetlerini küstürdüğü görülmektedir. Şirazlılara güvenmeyen Ebu İshak, birbirine tutkun olan Şirazlıların isyan etmesinden korktuğu için silahlanmalarını yasakladı, emre uymayıp silah taşıyan Şiraz halkını da cezalandırdı.⁶ Şirazlı bir isyancının Ebu İshak'ın

⁵ XIV. yüzyılın ortalarında Şiraz'ın yedi bölgesi ve on yedi mahallesi bulunmaktaydı. Bu bölge ve mahallelerin reisleri bulunmaktaydı ve bunlar yerel kuvvetlerin idaresini üstlenmeydi (Limbert, 2004, s. 63).

⁶ Bu hususta İbn Batuta şunları kaydetmiştir: "Bir gün kolluk görevinde bulunan muhafızların, bir adamı boynunda zincire vurarak çeke çeke "hakim"e götürdüklerine şahit oldum. Sebebini sorduğumda geceleyin elinde

bakanlarından birini öldürmesi üzerine Ebu İshak, Şirazlı yerel kuvvetlerin silahlarına el koyduğu gibi bu olaydan sonra yakın danışmanlarını da hep İsfahanlılardan atadı. Mübarizüddin'in Şiraz kuşatması esnasında da Mescid-i Nev'in seyyitlerinin reisini ve Bag-i Nev bölgesinin reislerini Mübarizüddin Muhammed'e yardım ettikleri gerekçesi ile idam ettirdi. Ayrıca Seyyid Emir Hacı Darrab ve Hacı Şemseddin'i de öldürdü. Hatta aynı gerekçe ile Murdestan bölgesinin idarecisinin oğlu Kulu (Reis) Ömer'i idam ettirmek istedi. Kulu Ömer bu durumu öğrenince Mübarizüddin Muhammed ile gizlice görüşmeye başladı. Diğer yandan kuşatma esnasında yirmi beş yıl İncü hanedanına hizmet eden cesareti ve cömertliği ile halkın sevgisini kazanan Hacı Kıvamüddin Hasan Tamgacı⁷ 6 Rebiülevvel 754 (11 Nisan 1353) günü hayatını kaybetti. Yine Ebu İshak'ın önemli adamlarından Mevlana, Ebu İshak'a verdiği desteği çekti. Ebu İshak'ın halkın ve bazı devlet adamlarının desteğinden mahrum kalması İncüluların sonunu getirdi. Şehrin batısında bulunan Beyza kapısından Murdestanlılar sorumluydu. Yukarıda zikredildiği üzere bu bölgenin yönetiminde söz sahibi olan ve Ebu İshak'ın kendisini öldürmeyi planladığını öğrenen Kulu Ömer, Mübarizüddin Muhammed'e Ekim 1353'te gönderdiği haber ile Beyza kapısını açmaya hazır olduğunu bildirdi. Bu destek ile Mübarizüddin 3 Şevval 754 (1 Kasım 1353) günü şehre girerken Ebu İshak yanına aldığı birkaç adamıyla Kale-yi Sefid'e çekildi (Kazvini, 1913, s. 166; Limbert, 2004, s. 47; Sotodeh, 1346, s. 92-97). Ebu İshak, Bağdad valisi Emir Şeyh Hasan'a Şuşter üzerinden kendisine yardım etmesini talep etti. Emir Şeyh Hasan oğlu Emir Akbuga'yı Ebu İshak'a yardıma gönderdi; ancak Akbuga, Şah Şüca'nun kendi üzerine doğru harekete geçtiğini öğrenince Bağdad'a döndü. Ebu İshak ise İsfahan'a kaçtı. Mübarizüddin şehri ele geçirdikten sonra, Ebu İshak'ın adamlarından Mecdüddin, Kuhandiz (Fahandir) kalesini ve Ebu İshak'ın hazinelerini Mübarizüddin'e teslim etti. Mübarizüddin, tutsak ettiği Ebu İshak'ın on yaşındaki oğlu Ali Sahl, Emir Bey Cakaz ve Kulu Fahreddin'i oğlu Şah Şüca'ya teslim etti. Bu esirlerden Emir Bey Cakaz, Kirman nehrinde boğularak öldü. Kulu Fahreddin, Kirman'da Ali Sahl de Refsencan'da öldürüldü (Kazvini, 1913, s. 167-168). Mübarizüddin Muhammed, 1353'te Şiraz'ı ele geçirdikten sonra halka genel olarak iyi davrandı. Ebu İshak'ın önemli adamlarından Kazerun kapısının idarecisi ve onun on yaşındaki oğlunu, Kulu Fahreddin'i ve birkaç devlet adamını öldürttü. Şiraz'daki bazı vakıflara reform bahanesiyle el koydu ve bu vakıfları devlet mülkü haline getirdi. Yerel kuvvetleri kontrol altında tutmak için şehir güvenliğini arttırarak halkın Muzafferî idaresine karşı çıkmasını engelleyecek tedbirler aldı (Sotodeh, 1346, s. 97-98; Limbert, 2004, s. 48).

Ebu İshak ise Şiraz'ı tekrar almak ve İncüluların hâkimiyetini tekrar tesis etmek için birtakım girişimlerde bulundu. İlk olarak bir süredir esir olarak tuttuğu Sultanşah'ı bağışlayarak ona Uganlardan ve Curmailerden asker toplama görevi verdi. Ancak Sultanşah önce Luristan'a sonra da Şiraz'a giderek Şah Şüca'nun hizmetine girdi.

yay taşıdığını söylediler. Sultan, Şirazlılara karşı pek acımasızdır. İsfahanlıları üstün tutar, Şiraz ahalisinden korkuyor." (İbn Batuta, 2004, s. 288).

⁷ Şiraz'ın vergilerinin toplanmasında görevli olan Kıvamüddin Tamgacı, şehir de etkili biri olduğu gibi zengin bir devlet memuruydu. Kıvamüddin Şiraz'daki vergi toplama görevi için günlük on bin dinar akçe (Mağrip ölçüsüyle iki bin beş yüz dinar altın) kazanıyordu (İbn Batuta, 2004, s. 289).

Diğer yandan Muzafferîler, Ebu İshak'ın Şiraz'dan kaçarak sığındığı İsfahan'ı kuşattılar. Kışın yaklaşmasıyla kuşatmanın şiddetini artıran Mübarizüddin, İsfahan'ı alamayınca baharda yeni bir sefer için Şah Şüca'yı görevlendirdi. Muzafferî ordusu İsfahan kapılarına dayandığında İsfahan valisi Seyyid Celaleddin Mirmiran saklandı. Bu sırada Luristan'da bulunan Ebu İshak ve Atabek Nur-Avard b. Süleyman Şah, Muzafferîlere karşı yeni bir ordu hazırladılar. Durumu haber alan Şah Şüca, İsfahan kuşatmasını bırakarak Ebu İshak üzerine hareket edip Kandaman üzerinden Firuzan bölgesine yürüdü. Şah Şüca'nın Ebu İshak üzerine yürüdüğünü öğrenen Mübarizüddin de derhal Şah Şüca'ya yardım için harekete geçti. Muzafferîlerin kalabalık bir ordu ile üzerlerine geldiğini öğrenen Ebu İshak; Şuşter'e, Nur-Avard da Luristan'a çekildi. Mübarizüddin Muhammed, Ebu İshak'ı yolda yakalamak amacıyla Marvanan'a ordugâh kurdu; ancak onu yakalayamadı. Seyyid Celaleddin ise Şah Şüca'ya boyun eğdi (Kazvini, 1913, s. 169).

Şah Şüca, Şaban ayının sonunda Kirman'dan hareket ederek 2 Ramazan'da Refsencan'a geldi ve burada babası Mübarizüddin Muhammed ile buluştu. Buradan hareketle Yezd'e ilerledi ve burada üç gün konakladı. Bu sıralarda Ebu İshak ise Muzafferîler ile mücadele için yeniden ordu toplamaya başladı. Golpayegan (Jardabandhan)'da Hazara Şadi'den bir ordu hazırladı. Mübarizüddin, Golpayegan'da Ebu İshak üzerine yürüdü; fakat bölgeye geldiğinde Ebu İshak oradan ayrılmıştı. Diğer yandan Şah Şüca önce Firuzan'da ordugâh kurdu. Daha sonra da İsfahan surlarına yakın bir yer olan Bağ-i Karan'a yaklaştı. Muzafferîler İsfahanlıların çoğunu esir aldılar. Mübarizüddin idareyi Şah Sultan'a bırakarak Şiraz'a tekrar döndü (Kazvini, 1913, s. 171; Sotodeh, 1346, s. 25).

Muzafferîler, Luritan bölgesinin tamamını ele geçirmek istedi. Luristan bölgesinin idaresini elinde bulunduran Nur-Avard, Muzafferîlerin bölge üstündeki idaresini istemediği için akrabalarından Kayumers b. Takla ile ittifak yaparak Ebu İshak'a destek verdi. Bu ittifak, 1355 yılında İsfahan'a harekât düzenledi. Mübarizüddin bu orduyu karşılamak için İsfahan dışında ordugâh kurdu. Atabek Nur-Avard, Kadı Kutbüddin'i Mübarizüddin'e elçi olarak gönderdi (Kazvini, 1913, s. 172; Sotodeh, 1346, s. 103). Sonraki gelişmelerden anlaşıldığı kadarıyla 1355 yılında yapılan bu seferde bir savaş yaşanmamıştır. Bu gelişmeden kısa bir süre sonra Ocak 1356'da Mübarizüddin Muhammed, Luristan'ı işgal etmeye karar verdi. Mevsimin uygun olmamasına rağmen Şah Şüca da babasına katılarak seferi başlattılar. Muzafferîler, Behbahan'a geldiklerinde Kayumers ve Şeyh İsa'nın 10.000 kişilik bir kuvvetle üzerlerine doğru yürüdüklerini haber aldılar. Mübarizüddin derhal savaş hazırlıklarını tamamladı. Kendisi ve torunu Şah Yahya ordunun merkezinde yer alırken sol kanat Şah Mahmud'un idaresine verildi. Meydana gelen savaşta Kayumers mağlup olarak hayatını kaybetti. Ertesi gün bölgede etkili olan reislerden Atabek Şemseddin Paşa, Alaüddin Ata, Taceddin Tekintaş, Siracüddin Ömer ve bazı beyler Mübarizüddin'in huzuruna gelerek ona bağlılıklarını bildirdiler. Mübarizüddin Luristan'ın başkenti İdaj'a vardığında Nur-Avard'ın Susan kalesini ele geçirdiğini haber aldı. Şah Şüca, Nur-Avard'ı yakalamak için derhal harekete geçti; ancak Nur-Avard kaçmayı başardı. Luristan'ı ele geçiren Mübarizüddin buranın idaresini Nur-Avard'ın kuzeni ve damadı

Atabek Şemseddin Paşa'ya verdi. Daha sonra Nur-Avard yakalanarak gözleri kör edildi. Luristan'ın ele geçirilmesinden çok memnun olan Mübarizüddin, Raşabad'da düzenlediği bir şölen ile bu zaferi kutladı (Kazvini, 1913, s. 172-173).

2.2.2. Ebu İshak'ın Vefatı ve Şahsiyeti

Luristan kuşatmasının ardından Ebu İshak'ın İsfahan'da olduğunu öğrenen Mübarizüddin kış mevsimine rağmen derhal şehri kuşatmak için harekete geçti. Ebu İshak ile beraber Seyyid Celeleddin Mirmiran kış boyunca şehri savundu. Ancak Muzafferîlerin yoğun kuşatması ilkbaharın gelmesiyle daha da şiddetlendi. Seyyid Celeleddin, Taberek kalesi muhafızının ihaneti neticesinde Muzafferîlere teslim edildi. Muzafferî baskısının iyice artması üzerine Ebu İshak'ın müttefiki Seyyid Celeleddin, eşini ve ailesini bırakarak Kaşan'a kaçtı. Ebu İshak ise artan baskı ile beraber Irak Şeyhülislam'ı Mevlana Nizameddin'in evine sığındı. Yeri öğrenilen Ebu İshak, Muzafferî askerleri tarafından yakalanarak önce Taberek kalesine götürüldü. Daha sonra ise Şiraz'da bulunan Mübarizüddin'e gönderildi. Ebu İshak şehre getirildiğinde Fars'ın bütün uleması, kadı ve soyluları şehir meydanında toplanmıştı. Ebu İshak, Mübarizüddin Muhammed'in huzuruna çıkarıldı ve Mübarizüddin onun öldürülmesine karar verdi (Kazvini, 1913, s. 173). Ebu İshak daha önce öldürdüğü Emir-i Hac Darrab'ın en küçük oğlu Emir Kutbüddin'e teslim edildi ve Kutbüddin, 21 Cemaziyelevvel 758 (12 Mayıs 1357) günü Mübarizüddin Muhammed'in huzurunda Ebu İshak İncü'yu katletti (Kurtuluş, 2000, s. 280; Sotodeh, 1346, s. 105). Ebu İshak katledilmeden önce son olarak azından şu ifadeler döküldü:

“Yazık ki hayat kuşu için yem kalmadı

Yazık ki ne aileden ve yabancından umut kalmadı

Yazık ki hayatımızın bu süresinden

Hikâyelerden başka söylediğim hiçbir şey kalmadı (Limbert, 2012).”

Ebu İshak'ın ölümünden sonra İncü topraklarına hâkim olan Muzafferîler, Şiraz'ı başkent yaptılar (Petrushevsky, 1968, s. 14). Ebu İshak'tan sonra yeniden bir siyasi teşekkül oluşturamayan İncü Hanedanı da sona erdi.

Kaynakların verdiği bilgilere göre Ebu İshak; yakışıklı iyi huylu, zeki, cömert, mütevazı ve bağışlayıcı bir hükümdardı. Şair ve fâzıllara saygı gösterirdi. Ayrıca zevk ve sefasına da düşküdü. Tarihçi Zerkub ve şair Hafız gibi çağdaşlar, Ebu Eshak İncü'yu zekâsı, cesareti, şövalyeliği ve cömertliği nedeniyle övmüşlerdir ki Ebu İshak'ın Herat hükümdarının elçisi Şeyhzade Horasan'yi bahsettiği yetmiş bin dinar tarihi kayıtlarda yer almıştır (İbn Batuta, 2004, s. 291). Ali Behranî'nin bildirdiğine göre; Ebu İshak'ın en büyük rakibi Muzafferîlerin sarayında tarihçi olan Mahmud Kutbi, Ebu İshak için “ahlakta herkesten büyük, meliklerinin çoğundan mümtaz bir kerem sahibi, iyiliklerinin ünü güneşten daha meşhur, fayda ve ihsan kapıları şerif, miskin-fakir, zengin herkese açtı ve ondan daha kerimi yoktu” ifadelerini kullanmaktadır (Pur, 1392, s. 16). Hüseyin Kulu; Ebu İshak'ın cömertliği hakkında şunları ifade etmektedir: Bir gün Cuma namazından çıkan sultan, Cami-i Atik'in üstünde bulunan Şair Şah Aşık'ın dükkanına oturarak bugün dükkan sahibi benim gelin benden tatlı alın diye seslendi. Her bir emir ve serdar kıyafet, kılıç, kemer,

hançer, para ve maddi değeri olan bir şeyler vererek dükkândan alışveriş yaptı. Toplanan malların değeri yaklaşık 100.000 dinar etti. Elde edilen malların yaklaşık on da birini halka dağıtan Ebu İshak, atına binip gitti. Bu gelişme üzerine dükkan sahibi Şah Aşık, hükümdarın kendisine bıraktığı bu malları Şiraz halkına dağıttı. Durum Ebu İshak'a bildirildiğinde tevazu gösteren hükümdar Şah Aşık bizden daha fazla kerem sahibidir diye cevap verdi (Sotodeh, 1346, s. 108).

Şairler ve tarihçiler onu sanat, edebiyat ve dini ilimler aşığı olarak kaydederler (Devletşah, 1997, s. 350; İbn Batuta, 2004, s. 288; Limbert, 2012). Ebu İshak'ın kısa saltanatu, Hafız tarafından aceleci ama parlak bir hükümet olarak adlandırılmaktadır. Ubeyd Zakani'nin Ebu İshak'ın yasında söylediği ağıt, onu cesur, neşeli yüzlü ve ihtişamlı olarak tasvir etmektedir. Ayrıca Zakani, onun dönemindeki mutlu günlere atıfta bulunmaktadır. Ebu İshak'ın son günleri bir kenara bırakılırsa, o İncülulara en parlak dönemi yaşatmıştır (Petrushevsky, 1968, s. 13).

Ebu İshak'ın son günlerinde devlet işlerinden uzaklaştığı ve zevk u sefaya daldığına dair kaynaklarda çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. Ebu İshak döneminde Şiraz'da meyhanelerin kapısı açık tutulurdu ve içki içmek konusunda bir sınırlama yoktu (Pur, 1392, s. 16). Devletşah tezkiresinde, Ebu İshak hakkında methedici ifadeler kullanılmaktadır; ancak onun Muzafferiler ile yaptığı son savaş tasvir edilirken Ebu İshak hakkında kaydettiği şu cümleler dikkate değerdir:

"...Hikâye ederler ki Muhammed Muzaffer, Şah Ebu İshak üzerine yürümek üzere Yezd'den hareketle Şiraz'a geldi. Bu sırada Ebu İshak işretle meşgul idi. Ve zevk u sefasına öyle dalmıştı ki vezirleri o sırada: 'İşte düşman erişti' dedikleri zaman işitmemezlikten geldi ve: 'Kim bana meclisimde böyle sözler söylerse onu cezalandırırım' dedi. Artık hiç kimse ağzını açıp bir şey söylemedi. Nihayet Muhammed Muzaffer Şiraz şehrinin kapısına gelip dayandı. Bu sırada bile kimse kendisine bu haberi vermedi. Eminüddin Cehrûmî adında bir nedimi vardı. Padişaha: 'Padişahım, kalk sarayın damına çıkalım; baharı, açılmış çiçekleri seyredelim. Alem cennetlere gıpta verecek, yeryüzü Çin müzesini andıracak bir hale gelmiş' diyerek alıp dama çıkardı. Padişah, şehrin dışında dalgalı bir deniz gibi koca bir ordunun kaynaştığını gördü: 'Bu nedir? Ne oluyor? Bu ordu kimindir?' diye sordu. Vezir: 'Bu Muhammed Muzaffer'in ordusudur' cevabını verince padişah gülererek: 'Bu ne ahmak herifmiş. Böyle bir bahar mevsiminde gelip bizim zevk u sefamıza engel oluyor' dedikten sonra Şehnâmeden şu beyti okuyup damdan aşağı indi:

'Gel bu gece etrafı temaşa edelim.

Yarında yarının işini görürüz.'

Akıllı kişiler onun bu hareketim hoş görmediler. Az zamanda mülk elinden çıkıp düşmanların eline geçti. O da Al-i Muzaffer sultanlarının elinde öldü (Devletşah, 1997, s. 349-350)."

3. İncüluların Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Hayatı

İncüluların en önemli kentlerinden olan Şiraz tarih boyunca Persler, Deylemiler, Türkler ve Moğollar gibi çeşitli kavimlerin yönetiminde kalmış ve bu süreç, Şiraz şehrinin toplumsal yapısında bir kimlik oluşturmuştu. Şiraz'ın emniyetli ve güvenilir

bir şehir olması M XIV. yüzyılın başlarında bölgeye göç dalgası yaşanmasına neden oldu. Bu göç dalgası ile Şiraz şehri; yerli Zerdüşter, yeni Müslüman sufiler, şehirli sanatçılar, göçebe aşiretler, Türkmenler ve Tacikler gibi değişik zümrelerin ve etnik grupların bir araya geldiği coğrafya haline geldi. Bu toplumsal zenginlik ve hareketlilik şehrin ticari açıdan zenginleşmesini sağladığı gibi farklı fikirlerin de bir araya gelmesine neden oldu. Zamanla Şiraz'daki bu etnik yapıya ek olarak İsfahanlılar, Türkmenler ve çeşitli aşiretler de Şiraz toplumuna katıldı (İbn Batuta, 2004, s. 284). Bu farklı etnik grupların tesiriyle Şiraz'da Türkçe, Lurca, Arapça ve Şiraz'ın yerel lehçesi konuşur hale geldi. Tahminlere göre İncûlular döneminde Şiraz şehir merkezinin 7-8 km uzunluğunda bir şeridin içerisindeydi. Şehir merkezinin nüfusu ise yaklaşık 50.000-60.000 civarındaydı. Bu rakam dönemin şartlarında Şiraz'ın yoğun bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir (Limbert, 2004, s. 59-60).

İncûlular döneminde Şiraz'a giden İbn Batuta Şiraz'daki bu kozmopolit yapıya rağmen, Şirazlıların insanların güzelliğini ve temizliğini metheder. Ayrıca Şirazlılar için kullandığı: *“Şirazlılar iffetlerine düşkün, dindar insanlardır. Özellikle kadınlar ayaklarına mest geçirir; çarşaf ve peçe ile çarşıya çıkarlar. Hiçbir yerleri görünmez. Hepsi iyilikseverdir. Bol bol sadaka verirler. İlginç adetleri vardır. Her pazartesi, perşembe ve cuma günleri belki iki binden fazla kadın şehrin büyük camiinde toplanarak ellerinde yelpazeler sallayıp vaaz dinlerler! Bu kadar kadının bir araya geldiğini başka ülkede görmedim* (İbn Batuta, 2004, s. 284).” İfadeleri ile Şiraz halkına duyduğu hayranlığı dile getirmektedir.

İncû yöneticileri cetlerini Eyyüb el-Ensari'ye kadar dayandırmaktadırlar. Böylece hükümetlerinin meşruiyetini de sağlamış oluyorlardı. Ayrıca bu politika ile devletin temelini güçlendiriyorlardı. Seyyidleri ve sufileri üst kademelere yerleştirerek hem onları razı ettiler hem de hükümetlerinin toplum nezdinde kabulü için onların içtimai nüfuzlarından faydalandılar. Fütüvvet ehli ve seyyidler gibi toplumun çok nüfuzlu güçlerini kendilerine ortak ettiler. Özellikle Kelular ve Mürşidiyye dervişlerini de memnun ettiler. Şerefüddin Mahmud'un oğluna verdiği Ebu İshak ismi, Ebu İshak Kazeruni'den⁸ gelmektedir. Şerefüddin Mahmud'un çocuğuna bu ismi vermesi onun din adamlarına olan saygısını göstermektedir. Şerefüddin Mahmud'un eşi Taşi Hatun da Şiraz seyyidlerine ikramlarda bulunmuştur. Ayrıca Şah Çerağ'ın⁹ bir bölümünü genişleterek kenarına bir medrese inşa ettirmiştir. İncûlular; Fars Zerdüştüçülerine, halkın eski kültürüne ve seçkinlerin fikirlerine de değer verdiler. Şerefüddin Mahmud'un oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev ve Gıyaseddin'in oğlu Alaüddin Keykubat'ın isimlerindeki key¹⁰ lakabı Keyanilere gösterilen saygının bir işareti olabilir. Bir taraftan Olcaytu'nun Şiileştirme politikasına destek olup diğer taraftan Fars eyaletindeki Şafilere de küstürmemeye çalıştılar. Böylece İncû yöneticileri halkın her kesimine ulaşmaya çalışmış ve onların desteğini almayı umut etmişlerdir. Nitekim Ebu İshak'ın

⁸ Ebu İshak İbrahim b. Şeyriyar Kazeruni, Kazeruniyye tarikatının kurucusudur. X. yüzyılda Şiraz ve çevresinde toplum üzerinde etki bırakmıştır (Ayrıntılı bilgi için bk. Algar, 2002, s. 145).

⁹ Şiraz'daki Şiilerin sekizinci imamı Ali er-Rıza'nın kardeşleri Seyid Emir Ahmed ve Mir Muhammed'in kabirlerinin bulunduğu cami ve türbedir.

¹⁰ Key eski Farsçada “şah, emir” manasına gelmektedir. İran'da Aryani kabile reislerine verilen bir unvandır. İran'da milli tarihin ikinci büyük safhası Keyaniler ile başlatılmaktadır (Kurtuluş, 2002, s. 346).

son dönemlerinde Şirazlıların küstürülmesi bir kenara bırakılırsa Fars toplumunun Çobanîler ve Muzafferîlere karşı İncû hanedan üyelerine destek verdiği görülmektedir (İbn Batuta, 2004, s. 288; Lewilsohn, 2019, s. 190; Pur, 1392, s. 3,10,16,28; Sami, 1337, s. 140).

Ebu İshak'ın devlet büyüklerine de hürmet gösterdiği bilinmektedir. İncûluların Şafi kadısı Kadı Mecdüddin'in Ebu İshak'ın nezdinde çok kıymetli bir yeri vardı. İbn Batuta; Ebu İshak ile Kadı Mecdüddin arasında geçen bir olayı şöyle kaydetmektedir: "...hayvanlar Mecdüddin'in üzerine salıverildiler. Ama ona yaklaştıkça yavaşlamaya ve kuyruk sallamaya başladılar, hiç saldırmadılar! Sultan olayı duyar duymaz sarayından yalın ayak çıkıp koşuyor, kadı efendinin önünde diz çöküp ayaklarını öpüyor; elinden tutup kendi üzerindeki elbiseleri ona giydiriyor! Oralılar nezdinde sultanın tebaasına göstereceği en büyük saygı alametidir bu!" İbn Batuta başka bir kayıta ise Ebu İshak'ın Kadı Mecdüddin karşısında diz çöktüğünü ve eliyle kulağını tuttuğunu belirtmektedir ki bu davranış saygının en üst mertebesi olup; ancak halk sultanın huzuruna çıktığında bu davranışı sergilerdi (İbn Batuta, 2004, s. 287).

İncû yöneticileri, sufilere değer verdiği gibi şair ve ediplere de değer veriyorlardı. Ebu İshak, Hürmüz'den gelen vergiler ile Yezd ve Kirman seferlerinden elde ettiği gelirlerin bir kısmını şairleri himaye etmek için kullandı. Hafız Şirazî, Ubeyd Zakanî, Hacevi Kirmanî, Muhammed b. Mahmud Amulî, Celaleddin Ukkâşe ve Seyyid Celaleddin b. İzzeddin, Emin Balyanî¹¹ gibi isimler İncû hükümdarlarının nezdinde değerli şahsiyetlerdi. Hafız Şirazî ve Zakanî'nin Ebu İshak'a methiyeleri bulunmaktadır. Ayrıca daha önce zikredildiği gibi Ubeyd Zakani, Ebu İshak'ın ardından bir ağıt söyleyerek onun dönemindeki mutlu günleri dile getirmiştir (Pur, 1392, s. 28-29; Sotodeh, 1346, s. 109-110). XIV. yüzyılda Şiraz'a yapılan göçler sırasında bölgeye önemli âlimler de gelmişti. Ahmed Zarkub'un hocası Şeyh Zahirüddin Abdurrahman b. Ali (ö. 1316), Salgurlular zamanında Şiraz'a yerleşen Türk tüccarlardan Bozgaş'ın torunu Şeyh Zahir ve yine Türk bir âlim olan Şeyh Siracüddin Cüneyd (ö.1379) İncû topraklarındaki muhacir âlimlerden bazılarıdır (Limbert, 2004, s.61).

3.1. İncûlular Döneminde Mimari

İbn Batuta Şiraz için "... geniş bir sahaya kurulmuş eski ve meşhur bir şehirdir. Caddeleri bakımlı, çarşıları muhteşemdir. Etrafında nehirler akıyor, bahçeleri gözleri şenlendiriyor. Binalar da çok sağlam Burada her türlü esnafın kendi mesleğini icra ettiği özel çarşısı var. Başkası giremez aralarına. Şirazlılar temiz ve güzel yüzlü insanlardır. Çarşı, nehir, bahçe ve ahali güzelliği açısından doğuda Şiraz'dan başka bir şehir yok, Dimaşk'a aşık atan (Ahmedi, 1399, s. 45; İbn Batuta, 2004, s. 84)." ifadelerini kullanmaktadır.

İncûlardan önce Şiraz'a hâkim olan Salgurlular, Şiraz'da imar ve kültür faaliyetlerine önem vermişlerdi. Bu dönemde Şiraz'da bağ ve bahçeler gelişmişti. Ayrıca mescit, hastane, ribat, kervansaray ve çarşılar inşa edilmişti (Merçil, 2009, s. 30). Salgurluların Şiraz'da yaptığı bayındırlık ve imar faaliyetlerinin üzerine İncûluların da şehirdeki faaliyetleri şehrin bu denli güzel olmasına katkı sağlamıştır.

¹¹ Kazerun bölgesinin önemli sufilerinden olan Balyani hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Aigle, 2015).

Şiraz şehrinin 1044 yılına kadar sur duvarı bulunmamaktaydı. Bu tarihte yapılan çalışmalar ile şehre 12.500 adımlık bir sur inşa edildi. XIV. yüzyılın başlarına gelindiğinde şehrin surları neredeyse yok olma noktasına geldi. İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın 1302'deki emri ile beş toman (50.000 dinar) altın harcanarak şehir surları yeniden inşa edildi. 1325'te Şerefüddin Mahmud İncû bu surları tamir ettirdi. Bu surlardan şehre girmek için dokuz kapı bulunuyordu. Bu kapılar: Beyza, Kazerun, Istakhr, Selam veya Salm, Fasa, Nev, Darak Musa, Devlet ve Saadet kapılarıdır (İbn Batuta, 2004, s. 291). Şerefüddin Mahmud, bağımsızlığını ilan ettikten sonra ilk iş olarak Şiraz şehrinde inşa çalışmaları yaptırdı ("Farsname-i Nasirî", 1378, s. 288).

Kaynaklarda belirtildiğine göre Ebu İshak'ın inşa ettirdiği en önemi mimari eser Şiraz'da yapılan saraydır. Günümüze ulaşmayan bu eser Eyvan-ı Kısra olarak adlandırılan eski İran hükümdarlarının saraylarına benzemektedir. Sarayın baş mimarı olarak Sultan Ebu Said Bahadır Han'ın veziri Ali Şah Ceylan'ın yardımcısı Emir Celaledin İbnü'l-Feleki Tevriz'i görevlendirildi. Ebu İshak bu sarayın yapımı için çok çaba ve para sarf etti. Sarayın temelini kazma çalışmaları için Şiraz halkının çalışmasını emretti. İşçilerin tamamı saray inşaatı sırasında en iyi elbiselerini giydiler. Hatta toprak taşınan sepetler ipek örtüler ile süslendi. Yük hayvanlarının eyerleri bile süslendi (İbn Batuta, 2004, s. 291).

İncûlular dönemindeki mimari eserlerin ekserini ibadethaneler oluşturuyordu. Bir rivayete göre 1340 yılında Şiraz'da beş yüzden fazla cami, hangâh ve zengin inanç vakıfları bulunmaktaydı. Ancak kaynaklarda bu yapıların büyük bir kısmı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Camilerden on üç tanesinin adı bilinmektedir ve bu on üç caminin üç tanesi Şiraz'ın önde gelen büyük cemaat camileridir. Bunlar: Mescid-i Cami-i Sunguriye, Mescid-i Cami-i Atik ve Mescid-i Cami-i Nev'dir (Limbert, 2004, s. 66-67). Cami-i Atik'in avlusunda yer alan hüdayihanenin bazı bölümleri İncûlular döneminde yeniden inşa edilmiştir. Hüdayihanedeki H 752 (M 1351-1352) tarihli kitabe Ebu İshak döneminin ünlü hattatlarından Yahya el-Cemali es-Sufi tarafından yazılmıştır. Kitabede Ebu İshak'ın ismi ile beraber bazı ayetler yer almaktadır. Ebu İshak döneminde Şerefüddin Mehmud İncû'nun da mezarının bulunduğu İbn Hafif türbesine üç kubbe inşa edilmiştir. Taşi Hatun her Cuma gecesini burada geçirip dönemin âlimleri ile ibadet ve sohbet ederdi. Yine muhtemelen Ebu İshak döneminde Şeyh Ebu Bekir Alaf türbesi inşa edilmiştir. Ebu İshak'ın annesi Taşi Hatun, H 750 (M 1349-1350) yılında Şah Çerağ türbesinin yanına bir türbe yaptırmış ve vefatının ardından bu türbeye defnedilmiştir. Bu türbenin kubbesinin yüksekliğinin kayda değer olduğu kaynaklar tarafından vurgulanmaktadır. Bu türbenin kubbesi bir deprem dolayısıyla yıkılmış ve Ebu İshak tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Ayrıca Taşi Hatun, Ahmed İbn Musa'nın türbesinin yanına bir medrese inşa ettirmiştir. Bu medresede seyyahlara yemek ikram edilir ve sürekli Ku'ran-ı Kerim okunurdu. Başka bir önemli medrese olan Mecdiyye Medresesi dönemin âlimlerinden Şeyh Kadı İmam Mecdüddin tarafından yaptırılmıştır. İncûluların önemli medreselerinden Mesudiye medresesi kuvvetle muhtemel Celaledin Mesud İncû tarafından yaptırılmıştır. Celaledin Mesud ayrıca Şiraz'ın kuzeydoğusunda Caferabad Kasrı'nı inşa ettirmiştir (Abbas & Âbad, 1390, s. 46-49; Sami, 1337, s. 140-141). Bahsi geçen yapıların dışında

Hacı Ali Assar, Bağdadî ve Fahrî camileri de kuvvetle muhtemel İncû dönemi eserleri arasında yer almaktadır. Ayrıca İncûlular döneminde adına ulaşamadığımız ribat, hangâh ve çarşıların varlığı bilinmektedir (İbn Batuta, 2004, s. 294; Limbert, 2004, s. 70-73). İbn Batuta; Şerefüddin Mahmud'un Yezdühas'ta yaptırdığı ribat hakkında methodici ifadeler kullanmaktadır (İbn Batuta, 2004, s. 283).

3.2. İncûlular Döneminde Ekonomi

İncûlular daha siyasi bir teşekkül haline gelmeden önce Şerefüddin Mahmud'un incûluk görevinin ilk yıllarında yıllık gelirinin 1.000.000 dinar civarına ulaştığı yukarıda zikredilmişti. Ayrıca Şerefüddin Mahmud ticaret ile de uğraşmaktaydı. İncûluların bir siyasi teşekkül haline gelmesinde bu ekonomik refahın büyük katkısı oldu. İncûluların ekonomik gelirlerinin temelini ticaret ve tarım oluşturuyordu. Tarım ürünleri içinde buğday ve arpa önemli bir yere sahipti. İhraç ettikleri ürünlerin başında çiçek esansları ve üzüm gelmekteydi. Kazerun bölgesinde parfüm üretme amacı ile menekşe, yasemin ve nergis, Firuzabad'da ise gül yetiştirilmekteydi. Kazerun bölgesinde pamuk ve keten üretimi önemli bir yere sahipti. Kazerun haricinde Şiraz, Aberkuh, Lar ve Darabgerd pamuk üretiminin yapıldığı yerlerdi. Ayrıca İncû döneminde Şiraz şehrindeki çarşılar ve loncaların çok canlı olduğu her loncanın ayrı bir çarşısı bulunduğu görülmektedir. Bazar-ı Bag-i Nev gibi mahalle çarşıları bulunduğu gibi Şiraz'ın en eski çarşılarından olan Bazar-ı Hacı, Şeyh Ebu İshak'ın vezirlerinden Hacı Kıvamüddin Hasan tarafından inşa edildi. Ebu İshak'ın son dönemlerine kadar İncûluların ekonomik refah düzeylerinin iyi olduğu görülmektedir. Nitekim ordularında istihdam problemi yaşamadıkları, halkın maddi problemler ile isyan etmemesi, şehirlerin bayındırlaştırılmasında bir sorun görülmemesi onların ekonomik refahının iyi olduğuna delalet etmektedir. Ancak Ebu İshak'ın Muzafferîler ile mücadelelerinde alınan başarısız neticeler İncûluların ekonomik olarak zaafa uğramasına neden oldu. Ayrıca vakıflarla desteklenen yüzlerce cami ve medrese gibi yapılar da ekonominin zayıflamasında etkili oldu. İncûlular-Muzafferîler münasebetlerindeki başarısızlık önemli gelir kaynaklarından olan vergileri de etkiledi. 1339 yılında sadece Şiraz'dan elde edilen vergi geliri yaklaşık 450.000 dinar iken bu rakam gittikçe azaldı (Limbert, 2004, s. 37,61,75-79). Ekonomik zayıflama ordunun da zayıflamasına neden olduğu için bu ekonomik zaaf İncûluların yıkılmasında önemli bir etken oldu.

SONUÇ

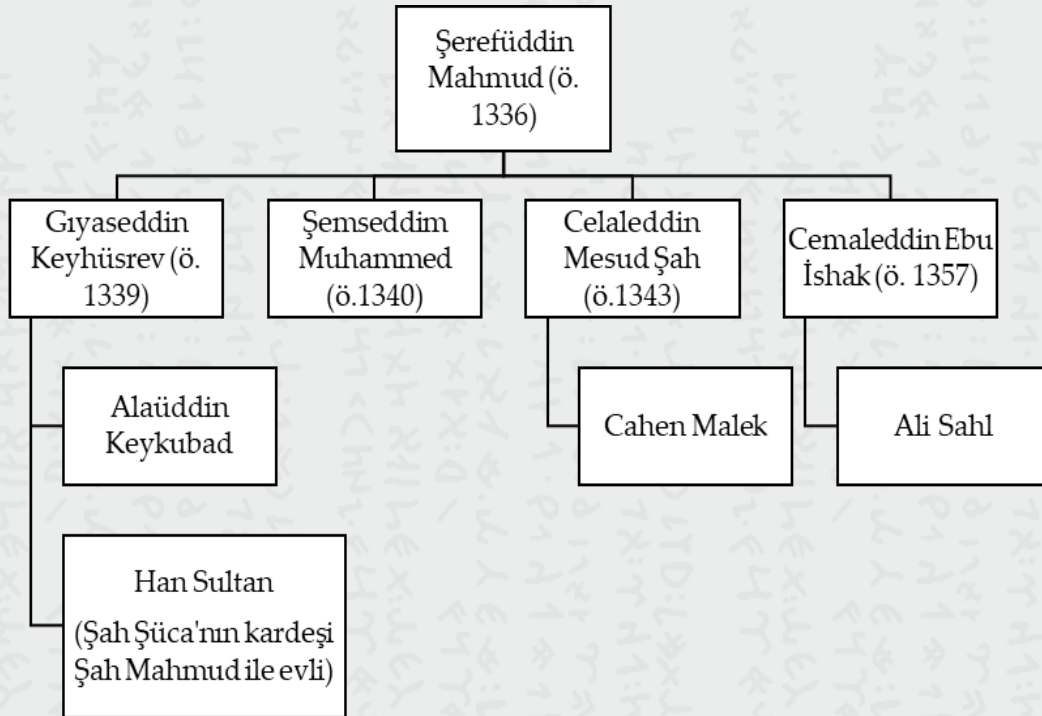
İlhanlılarda incûluk görevi verilen Şerefüddin Mahmud Şah İncû hakkındaki ilk bilgiler İlhanlı hükümdarı Olcaytu zamanına rastlamaktadır. Kısa sürede ekonomik ve idari kudretini attıran Şerefüddin Mahmud, yaklaşık yirmi yıl incûluk görevini yürüttükten sonra İlhanlı Devleti'nin zayıflamasıyla ortaya çıkan birçok yerel güç gibi bağımsızlığını tesis ederek kaynaklarda Âl-i İncû (İncûoğulları) olarak isimlendirilecek olan siyasi yapıyı 1325 yılında tarih sahnesine çıkarmıştır. Kısa sürede İsfahan, Yezd, Kirman ve Şiraz gibi dönemin önemli şehirlerinde hâkimiyet sağlayan Şerefüddin Mahmud'un bu yükselişi İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır Han ve onun halefi Arpa Han'ı pek memnun etmemiş ve Şerefüddin Mahmud, Arpa Han'ın emri ile katledilmiştir. Şerefüddin Mahmud'un yaklaşık çeyrek asırlık incûluk ve on bir yıllık

hükümdarlığı döneminde Fars eyaleti sosyo-kültürel ve ekonomik olarak gelişme kaydetmiştir. Ayrıca tarihi kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla halkının sevdiği ve hürmet gösterdiği bir idareci olmuştur.

Şerefüddin Mahmud'un vefatının ardından 1343 yılında oğlu Ebu İshak'ın İncüluların başına geldiği yaklaşık yedi yıllık süre Şerefüddin Mahmud'un oğulları arasındaki taht mücadelesi ile geçmiştir. Ebu İshak'ın on dört yıllık hükümdarlık döneminin son günleri bir tarafa bırakıldığında İncü hanedanının en parlak günleri onun döneminde yaşanmıştır. En az babası kadar sevilen bir hükümdar olan Ebu İshak İncü, hâkim olduğu şehirlerin bayındırlaştırılmasına özen göstermiş, fikri ve dini hayatın canlı olması için çaba sarf etmiş ve önemli mimari eserler yaptırmıştır.

İncülular, kısa süren siyasi hayatlarında İlhanlılar, Çobanîler, Celâyirîler ve Muzafferîler ile mücadele ve münasebetlerde bulunmuşlardır. Bunlar içinde en fazla münasebet ve mücadelede bulunan siyasi teşekkül Muzafferîler olmuştur. Çünkü bu komşu iki siyasi teşekkülün varlığını devam ettirmeleri birbirlerine karşı sağlayacağı üstünlüğe bağlıydı. Ebu İshak'ın tahta geçmesinden sonra daha artan ve bitmek bilmeyen İncülular-Muzafferîler mücadelesi İncü Hanedanı'nı zayıflatmış ve neticede Muzafferîler, İncülulara son vermiştir.

Şerefüddin Mahmud'un incülük dönemi de dâhil yaklaşık yarım asırlık İncülular idaresi dönemi bölgenin siyasi tarihine yön vermiştir. İncülular döneminde Fars eyaleti şehirlerinin sosyo-kültürel, mimari ve ekonomik değişim ve gelişimleri tarihi kaynaklarda yer bulmuş ve bu durum müverrihler tarafından methedilmiştir. Fars eyaletindeki şehirlerin bilhassa da İsfahan ve Şiraz'ın tarihsel dokusunun oluşumunda kısa İncü Hanedanı döneminin katkısı olmuştur.



Şekil 1: İncüluların Şeceresi (Limbirt, 2004, s. 37; Sotodeh, 1346, s. 115)

EXTENDED ABSTRACT

In the last period of the Ilkhanid State, local dynasties began to declare their independence with the weakening of the central authority. Many local dynasties established independent or semi-independent political formations in the Ilkhanid lands in this period, which Persian historians gave names such as the Interregnum Period, the Period of Local Dynasties, the Period of Political Fragmentation, and the Herc u Merch Period. Celayirids, Serbedarids, Muzaffarids, Kertids and Injuids was local dynasties that established states in and around Iran in this process.

The word inju has been expressed in different ways in the sources. It is thought that the origin of this word, which is used in old Uyghur, Mongolian and Ilkhanid sources, comes from the Chinese word “ying” (concubine given to a married girl). This word was used as the equivalent of “*emlak-ı hassa*” (real estate of the monarch and his family) in the Ilkhanids. In this context, the word Inju was given to the officials responsible for the private real estate of the dynasty and those residing in this real estate.

Sharaf al-Din Mahmud, who gained the trust of the İlhanlıs during the time of Öljaitü (1304-1316), was appointed as the inju of the Fars province. He took the economic and administrative control of Fars in a short time and was supported by the people there. After the weakening of the Ilkhanids, he established a state in 1325. This dynasty and the political organization were called Al-i İnju (İnjuids). Because Sharaf al-Din Mahmud was the inju of the Ilkhanate State.

Sharaf al-Din Mahmud dominated the important cities of the period such as Isfahan, Yazd, Kirman and Shiraz. His political activities disturbed the Ilkhanid ruler Abu Sa’id Bahadur Khan and his successor Arpa Khan. He was killed by the order of Arpa Khan in 1336. After the death of Sharaf al-Din Mahmud, his sons Jalal ad-Din Mesud Shah, Ghiyath al-Din Kaykhusrev, Shams al-Din Muhammad and Abu Ishaq struggled for the throne. Sharaf al-Din Mahmud divided the administration of the Incu lands among his sons, before his death. Jalal ad-Din Mesud Shah ruled Fars and its environs. Shams al-Din Muhammad was brought to the governorship of Shiraz in H 717 (G 1317/1318). Ghiyath al-Din Kaykhusrev was in Yazd for a while and served Mubariz ed-Din Muhammad and he became head of the Injuids for a short time in H 739. Shiraz remained under his rule until Jalal ad-Din Mesud Shah imprisoned him in H 740.

When Jalal ad-Din Mesud Shah came to Fars in H 738 (M1337/1338), his brother Ghiyath al-Din Kaykhusrev was ruling here. Ghiyath al-Din Kaykhusrev was appointed as the governor of Fars during the time of his father Sharaf al-Din Mahmud. When he was the governor, he managed the Fars province in prosperity and was supported by the people. Jalal ad-Din Mesud Shah arrested him and took control of Fars. He captured the Shiraz region, which was ruled by his other brother Shams al-Din Muhammad in H 740. During his administration, Jalal ad-Din Mesud Shah had relations with the Celayirids and the Chobanîds. He was killed by Yagi Basti, one of the Chobanîds. When Jalal ad-Din Mesud Shah died, his brother Abu Ishaq fought with Yagi Basti, who killed Jalal ad-Din Mesud Shah. He was successful in this struggle

and became the ruler of the Injuids in 1343. In a short time, he also took over Fars, Gulf coasts, Basra and Isfahan. After Abu Ishaq became the ruler, an agreement was made between the Injuids and the Muzafferids. But this agreement did not last long. Because these two states wanted to dominate the same geography. This situation caused long-lasting struggles between the Injuids and the Muzafferids. The Muzafferids conquered Shiraz in 1353 and Isfahan in 1357 and killed Abu Ishaq. Thus ended the Inju Dynasty.

If Sharaf al-Din Mahmud's Inju duty is included, the Injuids ruled Fars and its surroundings for about half a century. In this period, the Injuids gave direction to the political history of the region. During the Injuids period, the cities of Fars province showed socio-cultural, architectural and economic development. The Inju Dynasty period had a great contribution in the formation of the historical texture of the cities of Isfahan and Shiraz.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- "İncüyân". (1381). *Dairetü'l-Maarif-i Farsî*, (C.I). Masahib G. H. (Ed.), Tahran: Columbia University Press, 348-349.
- "İncü". (1993). *İA*, (C.5/2), İstanbul: MEB Yayınları.
- Abbas, C. Âbad, F. (1390). "Guzar ez münasebat-ı cihanî be münasebet-i mahallî mıntıka-i der İran Kurun-ı Heşt-em-i Hicri", *Fasılname-i Tarih Revabet-i Haricî*, Sene:12, S.45, 115-137.
- Ahmedi, M. (1399). "Şehrsaz-yi Şiraz der Kurun-ı Heşt-i hicri kameri Nemune Moredi", *Fasılname-i İlmi Tahsisi Mütaalat-ı Tarahi Şehri ve Pejuheşhay-ı Şehri*, (C.2), Sene.3, No.1.
- Aigle, D. (2015). "Balyāni, Amin-Al-Din" *Encyclopedia Iranica*, Online Edition.
- Algar, H. (2002). "Kâzerûnî", *DİA*, (C.25), Ankara: TDV Yayınları.
- Alıç, S. (2021). "İran'da yerel hanedanlar dönemi (XIV.-XV. yüzyıl)", *Atlas International Congress on Social Sciences 8*, Ankara.
- Sami, A. (1337). *Şiraz Şehri Sadi ve Hafez*, Şiraz.
- Atwood, C. (2004). *Encyclopedia of Mongolia and The Mongol Empire*, Newyork: Facts On File.
- Bosworth, C. E. (2012). *The new Islamic Dynasties*, Edinburg University Press.
- Devletşah. (1997). *Tezkiretü's-Şuarâ*, (C.2) (Lugal, N. Çev.) İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Farsname-i Nasirî* (1378). (C.1), Hasan b. Hasan Fesai (Haz.), Tahran.
- Halaçoğlu, Y. (1995). "Fersah", *DİA*, (C.12), Ankara: TDV Yayınları.
- Heyat, J. (1995). "Fars", *DİA*, (C.12), Ankara: TDV Yayınları.
- İbn Batuta. (2004). *İbn Batuta seyahatnâmesi*, (C.1) (Aykut, A. S. Çev.), İstanbul: YKY.
- Kazvini. (1913). *The Tarikh-i Guzida*, Browne E. G. (Haz.), Leyden: E.J. Brill.
- Kurtuluş, R. (2000). "İncülular", *DİA*, (C.22), Ankara: TDV Yayınları.
- Kurtuluş, R. (2002) "Keyânîler", *DİA*, (C.25), Ankara: TDV Yayınları.
- Kutbî. (1364). *Tarih-i Al-i Muzaffer*, Nevai, A. (Haz.), Tahran: Müessesesi-i İntişarat-ı Emir Kebir.
- Lane, G. (2003). *Early Mongol rule in thirteenth century Iran: A Persian renaissance*, Routledge Curzon.
- Lewilsohn, L. (2019). "Sufism in late Mongol and early Timurid Persia, from 'Ala' al-Dawla Simnani (d. 736/1326) to Shah Anvar (d. 837/1434)", *Iran After The Mongols*, Vol.8, Babaie, S. (Ed.), , London Middle East Institute, London.
- Limbert, J. (2012), "İnju Dynasty", *Encyclopaedia Iranica*, V.13, Online Edition, <https://www.iranicaonline.org/articles/encyclopaedia-iranica> (21.06.2021).
- Limbert, J. (2004). *Shiraz in The Age of Hafez*, University of Washington Press.
- May, T. (2012). *The Mongol conquests in world history*, Londra: Reaktion Books.
- Merçil, E. (2009). "Salgurlular", *DİA*, (C.36), TDV, Ankara: TDV Yayınları.
- Özgüdenli, O. G. (2000). "İncü", *DİA*, (C.22), TDV, Ankara: TDV Yayınları.
- Petrushevsky, P. (1968). "The socio-economic condition of İran under The İl-Khans", *The Cambridge History of Iran*, Vol.5, Cambridge University Press.
- Pur, A. B. (1392). "Tesir-i El-guye Camiai Şenahî-i siyasi Eyalet-i Farsi der Siyaset-i Ameli Al-i İncü" *Fasılname-i İlmi Pejuheşi Tarih-i İslam ve İran*, Danişgâh-ı Ez-Zahra, N.19, 5-33.
- Roemer, H.R. (2006). "The Jalayirids, Muzafferids and Sarbadâr", *The Cambridge History Of Iran*, Vol.6, Cambridge University Press.
- Seyyid A. (1399). "İncü", *Dairetü'l- Maarif-i Büzürg-i İslami*, (C.10), Online Version, <https://www.cgie.org.ir/fa/article/226004/%D8%A7%DB%8C%D9%86%D8%AC%D9%88> 14.06.2021.
- Sotodeh, H. (1346). *Tarih-i Al-i Muzaffer*, (C.1), S.1145/1, İntişarat-ı Danişgâh-ı Tahran.
- Sotodeh, H. (1347). *Tarih-i Al-i Muzaffer*, (C.2), S.1145/2, İntişarat-ı Danişgâh-ı Tahran.
- Spuler, B. (1957). *İran Moğolları*, (Köprülü, C. Çev.), Ankara: TTK Yayınları.
- Lane-Poole, S. (2020), *İslam devletleri tarihi başlangıçtan 1927 yılına kadar*, (Halil Edhem Çev.), ALIÇ, S. (Haz.), İstanbul: Selenge Yayınları.
- Tuysuz, C. (2004), *İlhanlı tarihinde Çobanoğulları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

RUPEN HANEDANINDA SİYASETİN GÖLGESİNDE YAPILAN EVLİLİKLER

MARRIAGES IN THE SHADOW OF POLITICS IN THE RUPEN DYNASTY

Yasemin AKTAŞ *

Öz

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih
Bölümü yaseminaktas@bayburt.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0808-8874
Bayburt / TÜRKİYE

Toplumun en küçük yapı birimi olan ailenin temelinin atıldığı evlilik, devletler tarafından siyasetin bir parçası hâline getirilerek uygulandı. Devletler arasında evlilik girişiminde pek çok gerekçe olup savaşların sonlandırılması, sulhun devamı, müttefik edinmek, varis bırakabilmek gibi bir çok etken sıralanabilir. XI. yüzyıldan itibaren Çukurova'da ortaya çıkan Rupen hanedanında da baron Konstantin'den itibaren güçlü müttefikler edinmek ve bölgede hâkimiyet kurabilmek için siyasî evlilikler yapıldı. Latin krallıkları, İznik Bizans Devleti ve Haçlı kontluklarıyla kız alıp vermek suretiyle akrabalıklar kuruldu. Çoğunluğu Haçlı kontları ve Latin krallarıyla olan evliliklerde siyasî ve askerî gerekçelerin yanı sıra Haçlı kontlarının çeyiz yoluyla maddi çıkar elde etme arzusu da etkili oldu. Keyfiyetin söz konusu olmadığı evlilikler, kilise kontrolünde belirli kurallar çerçevesinde başlayıp yine belirli şartlar dâhilinde sonlandırılabilir. Bu çalışmada Çukurova'da ortaya çıkan Rupen hanedanı tarafından gerçekleştirilen evliliklerin yapılış gayeleri, süreçleri ve sonlandırılmaları ele alındı.

Anahtar Kelimeler

Kilikya, Rupen Hanedanı, Evlilik, Haçlı
Kontluğu, Latin Krallığı,
İznik Rum Devleti.

Abstract

Keywords
Cilicia, Rupen Dynasty, Marriage,
Crusader County, Latin Kingdom,
Byzantine State of Nicaea

Marriage, which is the smallest structural unit of the society and where the foundation of the family was laid, was made a part of politics by the states and implemented. There are many reasons for attempting marriage between states, and many factors can be listed, such as ending wars, the continuation of peace, acquiring allies, and being able to leave an heir. Starting from the 11th century, in the Rupen dynasty that emerged in Çukurova, political marriages were made in order to gain strong allies and dominate the region starting from the baron Constantine. Relationships were established with the Latin kingdoms, the Byzantine state of Nicaea, and the Crusader counties by exchanging daughters. In addition to political and military reasons, the desire of the Crusader counts to obtain financial benefits through dowry was also effective in the marriages, most of which were with the Crusader counts and Latin kings. Marriages, where arbitrariness was not in question, could start and end under certain conditions under the control of the church. In this study, the purposes, processes and termination of marriages performed by the Rupen dynasty that emerged in Çukurova were discussed.

Başvuru/Submitted: 16/02/2022

Kabul/Accepted: 22/04/2022

GİRİŞ

Konumu itibarıyla kıymet arz eden Çukurova, tarih boyunca birçok devlete ev sahipliği yaptı. Sınır bölgesi olması sebebiyle uzun süre Bizans İmparatorluğu'nun Emevi ve Abbâsî Halifeliği'yle mücadelelerine sahne oldu. Abbâsî hâkimiyetinde Müslümanların iskân ettirildiği Çukurova, (Demirci, 2016) Abbâsîlerin zayıflamasıyla Bizans'ın kontrolüne geçti. 965'te Nikephoros Phokas'ın ele geçirmesiyle bölgede başlayan değişiklik, II. Basil döneminde de devam etti (Ersan, 1998, C. 13, s. 83-84; Simbat, 1946, s. 19-21; *Hetum Vekayinamesi*, 1946, s. 4; *Vahram Vekayinamesi*, 1946, s. 3-4; Honigmann, 1970, s. 173; Grousset, 2005, s. 540-543; Ersan, 2007, s. 104). Bizans İmparatorluğu'nun Ermenilere uyguladığı politikayla Müslümanların hâkimiyetindeki uç bölgesine sistemli olarak Ermeni halk iskân ettirildi. Bu göç hareketlerinden ilki, Kars ve Vaspuragan'da bulunan Ermeni nüfusunun Kapadokya ve Sivas civarına yerleştirilmesiyle başladı (Nersessian, 1962, s. 630-631; Urfalı Mateos, 2000, s. XIX; Koca, 2017, s. 33-34; Ayan, 2019, s. 75-76). Malazgirt Savaşı öncesi Türklerin Anadolu'ya akın sürecinde Ermeniler, Toroslara ve Suriye'nin kuzeyine çekilmeye başladı. Müslümanlara karşı sınırlarını muhafaza etmek isteyen Bizans İmparatorluğu da onların bölgedeki varlığını onaylamak zorunda kaldı (Kaşgarlı, 1990, s. 12-13; Holt, 2007, s. 33-34). Bu doğrultuda Vaspuragan bölgesinde ikamet eden Ardżruni sülalesinden Apıl Karip, 1042'de Bizans'ın Tarsus valisi tayin edildi. Daha sonra onun desteğini alan Oşin, Lampron kalesini ele geçirdi (1072) ve Bizans taraftarı olarak Hetum hanedanının temelini attı. 1080 yılına gelindiğinde ise Kayseri civarında hüküm süren Bagrat hanedanından II. Gagik'in öldürülmesiyle ona bağlı Rupen, Çukurova'ya ilerleyerek Toroslara yerleşti (Collenberg, 1963, s. 47; Urfalı Mateos, 2000, s. XIX-XX; Kaşgarlı, 1990, s. 10; Ersan, 2007, s. 104-109; Gökhan, 2012, C. 1, s. 7-8).¹ 1080'de *Korhmoloss/Gormolos* (?) adlı yeri ele geçiren ve Ermenileri etrafında toplayan Rupen, adıyla bilinen hanedanı kurdu (*Vahram's Chronicle*, 1831, s. 27; Gökhan, 2012, C. 1, s. 77). Hetum hanedanının aksine bağımsız bir hâkimiyet tesis edebilmek için Bizans aleyhtarı siyaset izledi. Siyasî, sosyal ve askerî tüm icraatlarını da bu doğrultuda sürdürdü. Rupen ve ardından gelen hanedan üyeleri, Çukurova'da Vahga (Feke), Partzerpert (Yenikale)², Tell Hamdun (Toprakkale),³ Anazarba (Dilekkaya Köyü)⁴ ve civarındaki birçok kaleyi ele geçirerek önemli bir güç hâlini aldı. I. Rupen ile başlayan hanedan, Baronluk ve Kilikya Ermeni Krallığı dönemlerinden sonra 1220'de Zabel ve Hetum'un evliliğiyle sona erdi. Bundan sonra Çukurova'da Hetum Hanedanlığı

¹ Gökhan, Rupenlilerin sığındığı ve zamanla hâkimiyet kurdukları Kilikya'nın sınırlarını, Çukurova bölgesinin önemli yerlerinden olan "Adana, Misis, Karataş, Osmaniye, Kadırlı, Tarsus, Mersin, Ayas, Anazarba ve Kozan" gibi yerlerle çizmekte, Torosları ise Dağlık Kilikya olarak ifade etmektedir (2012, C. 1, s. 71, 77).

² Partzerpert, Yenikale olarak da zikredilmektedir (Ersan, 2007, s. 131). Sis'in (Kozan) kuzeyinde 2 günlük mesafededir, yüksek bir dağ üzerinde güçlü bir kaledir (Boase, 1978b, s. 175-176).

³ Osmaniye sınırları içerisindeki Toprakkale olarak da bilinen yer hakkında bilgi için bk. Boase, 1978b, s. 183-184; Kurt, 2007, s. 478-480.

⁴ Günümüzde Kozan'a bağlı Dilekkaya Köyü'nün bulunduğu yerleşim yeridir. Anavarza ya da Anazarba olarak da zikredilmektedir. Bilgi için bk. Buyruk, 2016, s. 695-710; Hançer, 2016, s. 281-312.

dönemi başladı (*Vahram's Chronicle*, 1831, s. 28-47; Chamic, 1827, Vol. II, s. 165-166, 229-230; Nersessian, 1962, s. 633-637, 652).

Ermenilerin bölgedeki varlığı, Haçlı seferlerinin seyrinde de etkili oldu. Haçlıların ilerleyişini destekleyen Ermeniler, kurulan Ermeni-Haçlı ittifakını menfaatlerine çevirmeyi başardı. Rupenliler, hem baronluk hem de krallıkları döneminde Ermeni hanedanları, Haçlı Kontlukları ve Latin Krallıkları ile evlilik yoluyla yakınlık kurdu (Kaşgarlı, 1990, s. 10; Usta, 2013, C. LXXVII, s. 365-402; Nersessian, 1962, s. 645-649). Bu çalışmada Rupenlilerin siyasî evlilik süreçleri, evliliklerin başlatılma sebepleri ve hangi gerekçelerle sonlandırıldıkları konusu ele alındı.

1. Ermeni Toplumunda Evlilikler

Tarih boyunca birçok devlet ve hanedanda siyasî evliliklerle sıhriyet kurma yoluna gidildi. Devletlerin hâkim oldukları sahalarda mevcudiyetlerini muhafaza edebilmeleri için zaman zaman ittifaklara ihtiyaçları oldu. Bu doğrultuda kendilerine yakın hanedanlarla ya da devletlerle akrabalık kurulmaya çalışıldı (Ayan, 2017; Dündar, 2021; Subaşı, 2021; Macit, (11), 2019; Kaçın, 2017; Paydaş, 2019; Usta, 2021; Keçiş, 2021). Rupen Hanedanlığı da aynı siyaseti izledi. Ermeniler, Haçlılar, Latin Krallıkları ve Rumlarla bu vasıtayla akrabalıklar kurdular. Bilhassa Haçlı seferlerinin akabinde ortaya çıkan ve bölgede batı Hristiyan dünyasını temsil eden Haçlı kontlarının desteğini sağlama gayretiyle onlara yakınlık gösterildi. Böylece evlilikler, siyasetin ayrılmaz bir parçası hâline getirildi (Collenberg, 1963, Relationship-Table: XII-XIII Century A(R1)-The Rupenides I. (Rup)).

Evlilik, diğer birçok kilisede olduğu gibi Ermeni kilisesinde de oldukça kutsaldır. IV. yüzyılda Hristiyanlığı benimseyen Ermeniler, Ermeni kilisesinin ilk lideri Aziz Grigor'dan itibaren evlilik konusuna bazı düzenlemeler getirdi. Aziz Grigor'un ardından Aziz Nerses, Aziz Sahak ve XII. ve XIII. yüzyıla gelindiğinde Mxitar Goss tarafından düzenlemeler yapıldı. Evliliğin ilk adımı olan nişan ve akabindeki nikâhın dinî olarak belirli kurallar çerçevesinde yapılmasına dikkat edildi.⁵ Rupen hanedanında da birkaç örneği bulunan nişan töreni, din adamlarının onayı alınmak suretiyle tarafların birbirine bağlandığını ifade etmek gayesiyle yapılmaktaydı. Canan Seyfeli'nin verdiği bilgiye göre din adamlarının onayıyla başlayan nişan, "*elleri birleştirme ve çeyiz rehini olmak üzere belirli para hediyeleriyle beraber yüzüklerin verilmesi*" şeklinde tamamlanmaktaydı (Seyfeli, 2015, s. 341-377, 383-385). Herkese açık şekilde yapılan nişandan bir süre sonra adayların da uygun yaşa gelmeleriyle nikâh merasimleri gerçekleştirilmekteydi. Merasim halka açık şekilde, din adamlarının yüzük takmaları ve taç giydirmeleri suretiyle tamamlanmaktaydı. Evlilik yaşına gelen tarafların rızasının alınmasıyla başlayan ve kilise tarafından kutsanan evlilikler, sadakat esasıyla sürdürülürdü (Goss, 2000, s. 129-132; Kaloustian, 1969, s. 44-45; Seyfeli, 2015, s. 372-376, 386-391).

⁵ Psak adı verilen taç ayini (evlilik) için bk. Seyfeli, 2015, s. 341 vd; Kaloustian, 1969, s. 44-47.

Rupenlilerin güçlenmeye başladığı XII. yüzyıla gelindiğinde evlilik şartlarında kısmen değişiklikler yapıldı. Mxitar Goss, Çukurova'da Hromgla Manastırı'nda⁶ bir hukuk metni hazırladı. Metinde evlilik, boşanma, çeyiz, reşit olma yaşı gibi konulara yer verdi (1184). Toplumda düzeni sağlamak için bu metne göre henüz sorumluluk alacak yaşa gelmeyen kız ve erkek evlendirilemezdi (Goss, 2000, s. 12-14, 34, 47; Seyfeli, 2015, s. 366-367). Bu bağlamda kız çocuklarının 12, erkek çocuklarının ise 14-15 yaşından önce evlendirilmesi yasaklandı. Tarafların birbirini görmeden ve rızaları alınmadan evlendirilmemesi gerektiği de bildirildi. Fakat yapılan evlilikler, özellikle de eşlerin yaşları (Collenberg, 1963, s. 13; Goss, 2000, s. 87, 129, 238-239; Seyfeli, 2015, s. 369)⁷ dikkate alındığında bu kararın tam anlamıyla uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Bunun birçok örneği olmakla birlikte; Ermeni prenseslerinden Alis (d. 1182/83) ilk evliliğini 7 yaşında, ikinci evliliğini ise 13 yaşında yaptı. Aynı şekilde II. Leon'un kızı Zabel (d. 1212 ya da 1215) de çocuk yaşta iki evlilik gerçekleştirdi (Collenberg, 1963, s. 13, 53, 55).

Küçük yaşta evliliğe sınırlama getirilmekle birlikte zaman zaman yapılan evliliklerde büyük yaş farklılıklarıyla da karşılaşmaktadır. II. Leon'un 1210'da Kıbrıs prensesi Sybille de Lusignan ile evliliği bu duruma verilebilecek örneklerdendir. Zira kral 60 yaşında, prenses ise henüz 12 yaşındaydı. Evliliklere dair bir diğer bilgi, gerçekleştirilen evlilik sayısıdır ki Ermeni baronları ve prenseslerinin birkaç evlilik yaptığı anlaşılmaktadır (Collenberg, 1963, s. 13, 53, The Rupenides I (Rup); Goss, 2000 s. 129). Buna karşın kilise çok eşliliği zina kabul ederek ilk andan itibaren tek eşliliğe vurgu yapmaktaydı. Evliliklerin sonlandırılması ve ikinci-üçüncü eş alınmasında da bir takım dinî kıstaslar bulunurdu. Şayet kilisenin ön gördüğü şartlardan; sadakatsizlik, zina, ölüm, çocuk sahibi olamama ya da 7 yıllık bir ayrılık durumunda resmi boşanmaya ve yeniden evliliğe izin verilir (Seyfeli, 2015, s. 348-349, 360-364, 366, 375-376; Kaloustian, 1969, s. 45). Bunların yanı sıra tarafların birbirini görmeden ya da rızası alınmadan yaptığı evliliklerin de çeyizlerin iadesi kaydıyla sonlandırılmasına izin verilmekteydi (Goss, 2000, s. 131-132, 238-239, 264).

Evliliğin yanı sıra miras hukukunda da kurallar vardı. Ermeni lideri öldüğü zaman yerine oğlu getirilmeliydi, şayet oğlu yoksa krallık tacı kızına giydirilebilirdi. Kız evliyse tacını eşine devredebilirdi (Goss, 2000, s. 112-113; Kaloustian, 1969, s. 45). II. Leon öldüğü zaman krallık tacı kızı Zabel'e, onun vasıtasıyla da eşi Hetum'a bırakıldı (Collenberg, 1963, s. 13, 27-28, The Rupenides I (Rup)).

⁶ Hromgla, Hromas ve Rumkale olarak da isimlendirilmektedir. Bilgi için bk. Karadeniz, 1999, C. LXII; Alpar, 2021, C. 18.

⁷ Canan Seyfeli'nin aktardığı bilgiye göre kadının evlilik yaşı 16, erkeğin 18 dir. Şayet 12 yaşında biri evlendirilecekse kilisenin bunu araştırması ve rıza alması gerekmekteydi (2015, s. 372). Ayrıca reşit olunmayan ya da tarafların rızası alınmayan nikâhların yapılmaması şayet yapılırsa din adamının cezalandırılması gerektiği vurgulanmaktadır (Goss, 2000, s. 238; Seyfeli, 2015, s. 363). Evlilikte yakınlık derecesine de dikkat edilmekteydi ve yakın akraba evliliklerine izin verilmemekteydi. Bk. Collenberg, 1963, s. 14-15.

2. Rupen Hanedanı'nda Siyasî Evlilikler

Hanedanın bilinen ilk üyesi Rupen, 1091'de öldüğünde liderliğe oğlu Konstantin getirildi. O, Vahga ve Partzerpert kontrolünü ele geçirerek Ermenileri bir araya topladı. Haçlı seferlerindeki desteğinden dolayı kendisine baron unvanı verilen Konstantin'in (*Vahram's Chronicle*, 1831, s. 28; Koca, 2017, s. 35; Gökhan, 2012, C.1, s. 78-79; Ersan, 2007, s. 115-117) eşlerinin adları konusunda bilgi verilmemekle birlikte Beatrice, Toros ve Leon adlı çocukları olduğu bilinmektedir. Kızı Beatrice, 1100 ya da 1104 yılında (Collenberg, 1963, s. 49, *The Rupenides I (Rup)*)⁸ Tell-Başir ve Taberiye kontu Joscelin Courtenay ile evlendi. Courtenay ailesinin desteği için yapılan bu evlilikten 1113'te II. Joscelin adlı çocuğu oldu. 1122 yılı içerisinde hayatını kaybeden Beatrice, Ermeni-Haçlı dostluğunu sağladı (Demirkent, 1994, C. II, s. 19; Runciman, 2008, II, s. 134-135).

Konstantin'in ölümüyle yerini oğlu I. Toros aldı (1100-1129) (Collenberg, 1963, s. 22, 49, *The Rupenides I (Rup)*; Simbat, 1946, s. 47-48). Toros, Türkiye Selçukluları ve Bizans İmparatorluğu ile çevrelediği bu dönemde yeni kurulmuş olan Haçlı kontluklarına karşı sulh siyaseti izleyerek baronluğunu güçlendirme yoluna gitti (Chamic, 1827, Vol. II, s. 169-170, 172; *Vahram's Chronicle*, 1831, s. 29-30; Gökhan, 2012, C. 1, s. 80-81). Konumlarını muhafaza edebilmek için Haçlıların desteğine ihtiyaç duyarken, Haçlılar da askerî ve siyasî açıdan bölge halkının desteğini elde etmek istemekteydi. Bu çerçevede Haçlı kontlarının girişimleriyle I. Toros döneminden itibaren Latin (Haçlı)-Ermeni evlilikleri söz konusu oldu (Usta, 2013, C. LXXVII, s. 365-402). I. Haçlı Seferi neticesinde Urfa'yı ele geçirerek Urfa Haçlı Kontluğu'nu kuran (1098) I. Baudouin de Boulogne ile evliliğe dair diplomatik temasta bulunuldu. I. Baudouin'in Urfa ve civarındaki başarılı girişimlerinin akabinde belirli bir güce ulaşmasıyla şehrin ileri gelenleri, bölgenin güçlü Ermeni hanedanlarından biriyle akrabalık bağı kurması konusunda kendisine öneride bulundu. Maddî ve askerî açıdan henüz yeterli güce sahip olmayan I. Baudouin, Haçlı seferlerindeki en büyük destekçileri olan Ermenilere yakınlaşmakta sakınca görmedi ve I. Toros ile temasa geçti (Aachen, 2007, s. 188-189; Demirkent, 2013, C. I, s. 38, 57-59; Usta, 2021, s. 313; Runciman, 2008, I, s. 160-161; Edgington, 2019, s. 46-47). Kurulacak akrabalık bağı Baudouin'e maddî ve manevi büyük kazanç sağlayacaktı. I. Baudouin, Urfa Kontluğu'nun ilk zamanlarında, Toros'un kızı Arda⁹ ile evlilik girişiminde bulundu. Bu adım, Ermeni-Haçlı evlilik sürecini başlatan ilk girişim oldu. I. Baudouin'in teklifinin kabul edilmesiyle I. Toros, Arda'ya çeyiz olarak 60 bin Bizans altını (bezants) vermeyi vaat etti (Carnotensis, 1913, s. 421-422; Aachen, 2007, s. 189; Du Cange, 1869, s. 11; Tyrensis, 2018, s. 65-66; Demirkent, 2013, C. I, s. 57-59; Collenberg, 1963, s. 35, 49, *The House of The Kings of Jerusalem*).¹⁰ Du Cange ve Aachen'e göre yüklü miktarda

⁸ Haçlı kontluklarının evlilikleri konusunda bk. Altınay&Dağdeviren, 2021, C. 10.

⁹ Konstantin'in kardeşi Toros'un kızıdır (*The Rupenides I (Rup)*)

¹⁰ Evlilik akdinin hangi Ermeni ailesiyle gerçekleştirildiği konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Collenberg, Aachen, Carnotensis, Tyrensis ve Demirkent, Rupen hanedanında Konstantin'in kardeşi Toros adını vermekte ve Tafrok, Taphnuz olarak da zikretmektedir (gös. yerler). Runciman, aynı bilgilerin yanı sıra Maraş'ın Ermeni lideri Thatul olabileceğini de iddia etmektedir. Thatul'un 1104'de İstanbul'a çekilmesini ve aynı şekilde kızı Arda'nın da boşandıktan sonra oraya gitmesini gerekçe göstermektedir (2008, I, s. 160). Fakat Haçlıların Urfa, Antakya, Adana ve Maraş civarına hâkimiyet

çeyizin yanı sıra Urfa şehrini savunması için askerî yardımda bulunmayı da taahhüt etti ve bazı kaleleri I. Baudouin'e vererek onu kendisine varis tayin etti. Gerekli hazırlıkların tamamlanmasından sonra 1098/1099 yılında görkemli bir düğün merasimi yapıldı (Du Cange, 1869, s. 11; Aachen, 2007, s. 188-189). Kızının çeyizi için sadece 7 bin altın veren Toros, bir süre sonra Baudouin'in gücü karşısında Torosların dağlık alanlarına çekildi (Edgington, 2019, s. 48-49).

1100 yılında Baudouin, kralın ölümü üzerine Kudüs'e davet edildi. Yerine II. Baudouin'i bırakarak Kudüs Krallığı tacını giymek için hareket ettiğinde Ermeni prensesi de Akka'ya kadar onunla birlikte gitti (Carnotensis, 2009, s. 131; Carnotensis, 1913, s. 422; Hamilton, 2021, s. 142-143). Kudüs kralı olan Baudouin, Taberiye, Arsuf ve Kaysariye'yi alarak birçok askerî ve siyasî icraatta bulundu. Bununla birlikte Yafa'da yaşanan bir olay içerisinde Ermeni prensesinin adı zikredilmektedir. Baudouin'in Remle Savaşı'nı müteakiben Yafa'ya ilerlediği sırada şehre ulaşan iki haberci, kralın mağlup olarak öldürüldüğü bilgisini verdi. Bunun üzerine büyük korku yaşayan Yafalılar ve kraliçe Arda, Antakya'da bulunan Tankred'e mektup yazarak kendisini Yafa'ya davet etti (Carnotensis, 1913, s. 420; Carnotensis, 2009, s. 133-136, 138-144; Tyrensis, 2018, s. 79, 92-93; Edgington, 2018, s. 183).¹¹

Maddi açıdan Ermeni prensesinden daha zengin bir eş, siyasî ve askerî manada da daha güçlü bir müttefik arayışına giren I. Baudouin, Arda ile evliliğini sonlandırmak için harekete geçti. Bu doğrultuda kraliçe Arda'yı Kudüs'te bulunan St. Anne Manastırı'na kapatarak rahibe olmaya zorladı (1104). Ermeni hukuk sistemine göre kraliçeye yöneltilen resmi bir suçlama olmadığı için evliliğini kilise nezdinde sonlandıramadı, yani yasal bir boşanma gerçekleşmedi. Fakat manastıra kapatılan Arda, evlilikten uzaklaştırılıp rahibe hayatı yaşamak zorunda bırakıldı. Ekonomik anlamda rahat yaşaması için her türlü imkân sağlanan Arda, bir süre sonra manastır hayatına son vererek İstanbul'a gitti. Bu da gayri resmi olarak evliliğinin sonu oldu (Carnotensis, 1913, s. 422; Du Cange, 1869, s.11; Tyrensis, 2018, s. 118; Hamilton, 2021, s. 143; Edgington, 2019, s. 183-184).¹² Collenberg 1104'de manastır hayatıyla bir ayrılık yaşadığını, gayri resmi boşanmanın da bu şekilde 1109'da gerçekleştiğini ifade etmektedir (1963, s. 35). Bu evliliğin kısa sürede bitmesi konusunda farklı görüşler öne sürülmektedir. İlk olarak Kraliçe Arda'nın I. Baudouin'e bir çocuk verememesi ve vaat edilen çeyizden ancak 7 bin altının verilmesinin evliliğin sonunu getirdiği ifade edilmektedir. Daha sonra Arda'nın Antakya'dan Kudüs'e yolculuğu esnasında saldırıya uğramasının ayrılıkta etkili olduğu vurgulanmaktadır (Runciman, 2008, II, s. 84; Carnotensis, 1913, s. 422; Usta, 2021, s. 313; Hamilton, 2021, s. 142-143). Willermus Tyr ve Du Cange'ye göre ise Arda'nın İstanbul'da rahibe hayatından uzaklaşarak kraliçeye yakışır şekilde yaşamaması ve evli bir kadın olarak gayrî ahlaki tutum sergilemesi ayrılıkta etkili oldu (2018, s. 117-118; 1869, s. 11).

kurmasıyla tutunamayarak İstanbul'a giden Thatul'un (Gökhan, 2012, C. 1, s. 80) yerine ihtiyacı olan maddi zenginli ve askeri güce sahip Rupenliler ile akrabalık kurmaları ihtimali yüksektir.

¹¹ Mektup için bk. Carnotensis, 1913, s. 422-423.

¹² Susan Edgington ise Arda ve Baudoin arasında iyi bir ilişki olduğunu, Toros'un kalan çeyizi ödemedi İstanbul'a kaçtığını ve maddi sıkıntı yaşayan Baudoin'in de karısını alacağını tahsil etmesi için babasının yanına göndermiş olabileceğini belirtir (Edgington, 2019, s. 183-184).

İlk eşi henüz hayattayken daha güçlü müttefik edinmek ve varis bırakmak gayesiyle eş arayışını sürdüren Kudüs Kralı, Patrik Arnulf'un aracılığıyla Sicilya prensesi Adelheid'le evlendi. Bu evlilik sayesinde maddî anlamda rahatlık sağlansa da Baudouin'in bu evlilikten de çocuğu olmadı. Bu durum ise Kudüs tahtını tehlikeye düşürdü. Zira evlilik aşamasında Sicilya kralı II. Roger ve Adelheid'le yapılan antlaşmaya istinaden tahtın Sicilya Kontluğuna geçme ihtimali vardı.¹³ Bundan korkan Kudüs ileri gelenleri, kralın Ermeni prensesi hayattayken ikinci eş olarak Sicilya prensesiyle evlendiğini ve bunun kilise hukukuna uymadığını iddia ederek Papa'ya şikâyetinde bulundu. Bunun üzerine Papa'nın yaptığı uyarılar, Arda ile evliliği tekrar gündeme getirdi. Ayrıca Kızıldeniz ziyareti sonrasında (1116) hastalanması da Baudouin'in düşüncesinin değişiminde etkili oldu. Zira Baudouin, hastalığını Ermeni prensesine yaptığı haksızlığa bağladı ve Adelheid'den ayrılıp Arda'yı tekrar çağırma kararı aldı (Aachen, 2007, s. 842-843; Tyrensis, 2018, s. 155-156, 175-176; Carnotensis, 2009, s. 188, 196; Aachen, 2016, Vol. II, s. 254-256; Edgington, 2019, s. 106-107, 166-167; Runciman, 2008, II, s. 85-87; Hamilton, 2021, s. 143-144). Baudouin'in, Sicilya kontesinden ayrılmasında özellikle Papa ve görevinden azledilen Patrik Arnulf'un girişimleri etkili oldu. Zira Patriğe görevine iadesi için Papa tarafından Adelheid'in Sicilya'ya gönderilmesi şart koşuldu. Papa'nın isteği doğrultusunda Arnulf'un uyarıları neticesinde evlilik sonlandırıldı. Baudouin, Arda ile ayrılığında yaptığı kanunsuzluğu bu kez yapmadı. Adelheid'in geri gönderilmesinde gereken ritüelleri uyguladı ve kilise ayini sonrasında Akka'dan onu yolcu etti (Carnotensis, 2009, s. 196; Carnotensis, 1913, s. 601-602; Runciman, 2008, II, s. 86). Kilisenin bu ayrılığı resmileştirmesinden sonra Ermeni Prensesi Arda, geri çağırılmışsa da Kudüs'e dönmedi (Collenberg, 1963, s. 35).

I. Toros'un liderliği sırasında Haçlı Kontluğunun yanı sıra Ermeni liderleriyle de akrabalık kurulmak için girişimlerde bulunuldu. Raban ve Keysun Ermeni lideri, Urfa Haçlı kontu II. Baudouin ile olan mücadelesinde I. Toros'un desteğine ihtiyaç duydu ve bu doğrultuda akrabalık kurulmasını teklif etti (Runciman, 2008, II, s. 106-107). Teklifin kabul edilmesiyle I. Leon'un ismi zikredilmeyen kızı, evlilik yoluyla siyasî mücadeleye dâhil edildi ve 1116 yılında Ermeni liderlerinden Dığa (Çocuk) lakaplı Vasil ile evlendirilmek istendi. Nikâh akdinin tamamlanması için Toros'un yanına gelen Vasil Dığa, esir alınarak II. Baudouin'e teslim edildi. Haçlılar tarafından bir süre esir tutulan Vasil, daha sonra serbest bırakıldı (Urfalı Mateos, 2000, s. 259; Colenberg, 1963, s. 50).

I. Toros'un ölümüyle birlikte 1129-1139 yılları arasında yerini kardeşi I. Leon aldı. Leon, ilk andan itibaren Antakya Haçlı kontu II. Bohemund başta olmak üzere bölgedeki diğer siyasî güçlerle karşı karşıya geldi (Simbat, 1946, s. 52; Chamic, 1827, Vol. II, s. 184-185; *Vahram's Chronicle*, 1831, s. 30). Bizans İmparatorluğu, Türkiye Selçukluları ve Danişmendliler ile mücadele hâlinde olan Ermeni baronu, II. Bohemund'a karşı Danişmendli emiriyle kısa süreli bir iş birliği yaptı. Fakat Türkmenlere yönelik saldırılara devam etmesi sebebiyle I. Mesud ve Danişmendli Emir

¹³ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Tyrensis, 2018, s. 155; Runciman, II, gös. yer; Edgington, 2019, s. 107, 167.

Gazi tarafından tabiliği sağlandı (1131). Ancak Çukurova'nın önemli yerleri olan Tarsus, Misis (Yakapınar)¹⁴ ve Sarvand (Servendikar)¹⁵ kalelerini ele geçirerek hâkimiyet sahasını genişletmeye devam etti. Bu durum onun, Bizans imparatoru ve Antakya Haçlı kontuyla hâkimiyet mücadelesini başlattı (Nersessian, 1962, s. 636-637; Runciman, 2008, II, s. 150-151; Ersan, 2007, s. 122-123; Gökhan, 2012, C. 1, s. 82-84; Kesik, 2014, 172-173). Özellikle Antakya Haçlı Kontluğu ile olan ilişkiler, onu ve ardıklarını müttefik arayışına ve siyasî evliliklere yönlendirdi. I. Leon, Ermeni liderliği sürecinde 2 evlilik yaptı fakat kaynaklarda evliliklerin detaylarına dair bilgi verilmemektedir. İlk evliliğini Franklara yakınlık sergileyerek Melinde de Monthlhery ve Hugue Comte de Rethel'in kızı Beatrice/Cecile ile yaptı. İkinci evliliğine dair bilgi olmayan Leon'un, Toros, Stephane ve Mleh adlı çocukları dünyaya geldi. Collenberg'e göre bunların dışında Konstantin ve Rupen adlı gayrimeşru çocukları da bulunmaktaydı (1963, s. 49-50, The Rupenides I (Rup)).

Ermeni-Latin yakınlaşmasına rağmen Bizans saldırıları, I. Leon'un sonunu getirdi. Bizans İmparatoru II. Ioannes Komnenos, 1137'de Çukurova'ya sefer düzenleyerek bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. I. Leon, oğulları II. Toros ve Rupen ise esir alınıp İstanbul'a götürüldü. Stephane, Mleh ve Konstantin ise kaçarak aralarındaki akrabalığa istinaden Urfa Kontu II. Joscelin'e sığındı (Runciman, 2008, II, s. 174, 176; *Vahram's Chronicle*, 1831, s. 31; Chamic, 1827, Vol. II, s. 186-189; Gregory Abû'l Farac, 1987, II, s. 374; Holt, 2007, s. 61-62). Siyasî ilişkileri belirleyici evlilikler, I. Leon'un ölümünden sonra da hanedanın lehine olacak şekilde devam ettirildi. I. Leon'un ardından yerine oğlu II. Toros geçerken liderlikten mahrum kalan Stefan/Stephane, 1143 yılında Kilikya bölgesinin önemli kalelerinden olan Babaron Kalesi¹⁶ senyörü Simbat'ın kızı Rita ile evlendi. Bölgesel güç desteğinin sağlandığı bu girişimden Dolete, III. Rupen ve Leon adlı çocuklar oldu (Collenberg, 1963, s. 28, 50). Bunlardan Rupen ve Leon, Kilikya Ermenilerine en güçlü dönemlerini yaşatacak liderler olacaktır.

İstanbul'daki esaretten kaçarak Çukurova'ya gelen II. Toros, kısa sürede Urfa Kontu II. Joscelin'in, bölgedeki Ermeni ahalinin ve kardeşlerinin desteğini almayı başardı (1143/45). Bizans tarafından el konulan Vahga, Tarsus ve Misis dâhil toprakların büyük kısmını geri alıp mücadelesini sürdüren Toros, İmparator Manuel ve müttefiki olan Türkiye Selçuklu Sultanı I. Mesud'a karşı ittifak kurmak zorundaydı (Nersessian, 1962, s. 638-639; Simbat, 1946, s. 53-55; Kaşgarlı, 1990, s. 108-109; Ersan, 2007, s. 129-132). Bu amaçla kendinden önceki Ermeni liderleri gibi diplomatik evliliklere yöneldi. Latinlerin gücünün farkında olup Urfa kontu Joscelin'in vasallarından Raban hâkimi Simon'un kızıyla evlendi. Böylece Simon ve çevresindeki Ermenilerle Haçlı kontu Joscelin'in desteğini elde etmiş oldu (Nersessian, 1962, s. 638;

¹⁴ Ceyhan nehri kıyısında bugün Yakapınar adıyla bilinen yerleşim yeri hakkında bilgi için bk. Buyruk, 2016b, 236-244.

¹⁵ Osmaniyе'nin Kaypak Köyü sınırları içerisinde. Savranda Kalesi olarak bilinmektedir. Bk. Kök-Sayar, 2022, 114-134.

¹⁶ Mersin'de bulunan kale, Babaron, Paperon, Candırlı ve Çandır kale isimleri ile de zikredilmektedir. Bk. Sözlü-Yılmaz, 2020, s. 361-385; Boase, 1978b, s. 55-156.

Runciman, 2008, II, s. 277; Boase, 1978a, s. 12).¹⁷ Kiminle olduğu bilinmese de bu evliliğinin dışında ikinci bir evlilik yaptığı bildirilen Toros'un II. Rupen ve ismi zikredilmeyen iki çocuğu oldu. Bunlardan 1150 yılında doğan kızı, henüz 3 yaşındayken Lampron (Namrun) lordu Osin'in varisi Hetum ile evlendirildi (1152/1153) (Collenberg, 1963, s. 51, The Rupenides I (Rup)).

Bizans İmparatorluğu ile mücadeleyi sürdüren II. Toros, Bizans ordu komutanı Andronikos ve müttefiki Lampronlu II. Osin ile onları destekleyen tüm Ermeni baronlarını mağlup etti. Bu mücadelede Lampron liderini esir aldıysa da dostluğunu kazanmak için sulh teklif etti. Antlaşma çerçevesinde Osin'in, 40 bin dinar karşılığında serbest bırakılmasına karar verildi. Ancak bu paranın yarısını verebilen Osin, oğlu Hetum'u rehin bıraktı. 1152/1153'ten itibaren artan Bizans ve Selçuklu baskısı, bölgedeki Ermenileri ittifaka zorladı (Turan, 2010, s. 216-217; Gökhan, 2012, C. 1, s. 85-87). Bu doğrultuda da yeni evlilikler, diplomasinin vasıtaları olarak kullanıldı. Esareti sırasında II. Toros'un sevgisini kazanan Hetum, Osin'in girişimiyle çocuk yaştaki Ermeni prensesiyle evlendirilmek istendi (Nersessian, 1962, s. 639; Smbat Sparapet's, 2005, s. 57; *Vahram Chronicle*, 1831, s. 38-39; Boase, 1978a, s. 12). Ancak gelin ve damat adayının yaşlarının evliliğe uygun olmaması sebebiyle nikâh öncesinde Osin'in rızası alındı. Hem fidyeye ödemekten hem de büyük bir düşmandan kurtulmak isteyen Osin'in onay vermesiyle nikâh süreci başladı. Bu doğrultuda evliliğin şartları arasında yer alan vaftiz¹⁸ uygulamasına geçilerek çocuk yaştaki Hetum vaftiz edildi. Akabinde de nikâh akdi tamamlanarak Hetum babasının yanına gönderildi. Çeyiz ödenmesi konusunda ise Osin'in ödemesi gereken kurtuluş fidyasının kalanı prensesin çeyizi olarak sayıldı (Smbat Sparapet's, 2005, s. 57; Simbat, 1946, s. 55-56). Bu evlilik menfaat çerçevesinde gerçekleştirilmişse de Hetum, Ermeni prensesinden hoşlanmamaktaydı. Memnuniyetsizlikle sürdürülen evlilik, kızın babası olan II. Toros'un ömrüyle sınırlı oldu (1168). Onun ölümüyle birlikte hiçbir gerekçe sunulmadan prenses, Lampron'dan kovularak nikâh sonlandırıldı (Smbat Sparapet's, 2005, s. 63; Simbat, 1946, s. 60; Ersan, 2007, s. 145). Bu evlilikte tarafların yaşları dikkate alındığında Ermeni prensesinin ve Hetum'un belirli bir olgunluğa erişmesinin evliliğin seyrini etkilediği anlaşılmaktadır. Zira Mxit'ar Goss'un hazırladığı metinde yer alan "*gençlerin olgunlaşmadan ve kendi isteklerini bilmeden evlenmesine izin verilmesin... Bir genç olgunluğa ulaştığında, dilediği kişiyle evlenmesine izin verin... Olgunluk yaşına ulaştıktan sonra taraflardan biri bunu kabul etmezse kanun bu evliliği geçersiz kılar*" ifadeleri, Hetum'un ayrılığına hukuki bir zemin oluşturmaktaydı (Goss, 2000, s. 238-239).

II. Toros'un ardından kısa süreli taht mücadelesi yaşandı. Mleh'in bertaraf edilmesinin ardından (Ersan, 1998, C. 13, s. 86-87) 1175-1187 yılları arasında Kilikya

¹⁷ İki kez evlenen II. Toros'un evliliklerinin kimlerle olduğu konusunda farklı isimler zikredilmektedir. Collenberg'e göre 1149 yılında evlendiği isim II. Joscelin'in kızı Isabella de Courtenay olarak verilmektedir. İkinci eşinin de naib Thomas'ın kızı olduğu ve evlilik akdininin 1162 yılında yapıldığı bildirilmektedir (1963, s. 32, 50, The Rupenides I (Rup)).

¹⁸ Prensese 1150, Hetum 1151 yılında dünyaya gelmişti. Reşit olmamaları sebebiyle kilise yasalarına göre ailelerinden onay alınması zorunluydu (Collenberg, 1963, s. 51, 56). Vaftizin ise yaşı küçük olduğu için yapıldığı vurgulanmakla (Smbat Sparapet's, 2005, s. 57) birlikte din ya da mezhep farklılığını gidermek amacıyla da yapıldığı bildirilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Seyfeli, 2015, s. 371.

Ermeni baronluğunu sürdüren III. Rupen, kendinden öncekilerin siyasetini devam ettirdi. Uzun vadede en güçlü müttefiki olabilecek Latinlerle sulh çerçevesinde ilişkilerini yürüten Rupen, Latinlere mensup bir eş aldı. Onun ölümünden sonra da kızları aynı şekilde Latinlere eş verildi (Chamic, 1827, Vol. II, s. 205; Ersan, 2007, 146). Bu doğrultuda ilk olarak kendisi 1181’de Kudüs’ü ziyaret eden Toronlu Humphrey (Honfroy) ve Etiennette de Milly’in (Stephanie von Milly) kızı İsabella de Thoron ile evlendi (Simbat, 1946, s. 62; Nersessian, 1962, s. 643; Runciman, 2008, II, s. 353; Collenberg, 1963, s. 52).¹⁹ III. Rupen baronluğu sırasında Bizans İmparatorluğu, Selçuklular ve Antakya Kontluğu ile mücadele etti. Ayrıca Selçukluların Miryokefalon Savaşıyla ilgilenmesinden istifadeyle ve Haçlılardan aldığı destekle Türkmenlere saldırdı. Fakat II. Kılıç Arslan ve Selâhaddîn Eyyûbî’nin gücü karşısında geri adım attı ve II. Kılıç Arslan’a sulh teklif etti. Bu siyasi gelişmeler, kurulan akrabalık ilişkilerinin fayda verecek şekilde etkili olmadığını göstermektedir. Antakya kontu III. Bohemund ile olan ilişkilerde de zafiyet içerisine düştükleri sırada fırsatları kendi menfaatlerine göre kullandılar. III. Bohemund, sulh adı altında Antakya’ya davet ettiği Rupen’i hileyle esir aldı. III. Rupen’in bir yıl süren esareti, annesi Rita’nın girişimiyle son buldu (Nersessian, 1962, s. 643-644; Abu’l Farac, 1987, II, s. 426; Gökhan, 2012, C. 1, s. 88-89; Ersan, 1998, C. 13, s. 87-88).

Evlilik süreci konusunda detaylı bilgi bulunmayan ve tek evlilik yaptığı anlaşılan III. Rupen’in, Alis/Alix ve Philippa (d.1183) adlı kızları vardı (Collenberg, s. 19, 52, The Rupenides I (Rup)). Bu kızlar çocuk yaştan itibaren birden fazla siyasî evliliğe dâhil edildi. Daha önce de bahsedildiği üzere bu dönemde Mxitar Goss, bir kanun metni kaleme aldı (Goss, 2000, s. 20-21, 47).²⁰

III. Rupen, 1187 yılında Trazog Manastırına çekilerek yerini kardeşi II. Leon’a bıraktı (Chamic, 1827, Vol. II, s. 208; Ersan, 2007, s. 149). II. Leon’un 1187-1198 yıllarındaki baronluğu ve 1198’den sonraki krallığı, Rupen hanedanı için her anlamda dönüm noktası oldu (*Vahram’s Chronicle*, 1831, s. 42-44; Vardan, 2017, s. 88; Kirakos Ganjakets’i, 1986, s. 26; Ersan, 1998, C. 13, s. 90; Ersan, 2007, s. 149). Siyaseten yoğun geçen bu süreçte II. Leon, hanedan mensubu kız çocuklarını Latinler ve Ermeni hanedanlarıyla evlendirme yoluna gitti. İlk evlilik akdi de baronluğunun başlangıcında kendisi tarafından gerçekleştirildi. II. Leon, evliliğini 1189’da Antakyalı prenses Sybille’nin yeğeni Isabella ile yaptıysa da bu evlilik 1207’de bitirildi (Collenberg, 1963, s. 19, 53, The Rupenides I(Rup)). Evlilik merasiminin detaylarına ulaşılamamakla birlikte ayrılığı konusunda farklı bilgiler verilmektedir. II. Leon’un Kıbrıs kraliçesiyle evlenebilmek için eşini terk ettiği bildirilmekle birlikte (Kirakos Ganjaketsi, 1986, s. 27) 1205’te Sis Başpiskoposu John’un II. Leon’un eşine zina suçlamasında bulunmasından dolayı karısını Vahga kalesine hapsedtiği ifade edilmektedir (Boase, 1978a, s. 21).

Evlilik vasıtasıyla Antakya çevresinde sükûneti sağlayan II. Leon, liderliğinin ilk zamanlarından itibaren Selçuklu topraklarına ve Selçukluların Çukurova’da himaye

¹⁹ Etiennette/Stephanie von Milly’in evlilikleri hakkında bk. İstek, 2019, s. 217.

²⁰ 1184 öncesinde 1166 ve 1179 yıllarında da Çukurova’da Hromgla adı verilen kalede çok sayıda din adamının katıldığı konsey toplanmış ve bazı düzenlemelerde bulunulmuştur. Chamic, 1827, Vol. II, s. 199-200, 202-203.

ettiği Türkmenlere yönelik saldırılarda bulundu. Bu durum, Selçuklu sultanıyla mücadeleyi beraberinde getirdi (Turan, 2010, s. 241). Diğer yandan III. Haçlı Seferi sebebiyle Bizans İmparatoru II. Isaakios Angelos ve Selâhaddîn Eyyûbî arasında yapılan antlaşma, II. Leon'u yeni bir tehditle karşı karşıya bıraktı. Böyle bir ortamda II. Leon'un stratejik öneme sahip Bagras Kalesi'ni (1191) ele geçirmesi ve buna mukabil III. Bohemund'un Selâhaddîn Eyyûbî ile antlaşması, Antakya Haçlı Kontluğuyla çatışmayı had safhaya çıkardı. II. Leon, Bagras'a davet ettiği III. Bohemund'u hileyle esir aldı (1193). Bu esaret, Henry of Champagne ve IV. Bohemund de Tripolis'in aracılığıyla sona erdi. Geçici sulh girişiminde bulunan II. Leon, III. Bohemund'u serbest bıraktı. Sulhu pekiştirmek ve Antakya'da söz sahibi olabilmek için yeğeni Alis ile III. Bohemund'un büyük oğlu Raymond'un evlendirilmesini teklif etti (Nersessian, 1962, s. 644, 646; Runciman, 2008, III, s. 76-78; Boase, 1978a, s. 19; Ersan, 1998, C. 13, s. 87-89; Ersan, 2007, s. 149-154).

III. Rupen'in kızı Alis, II. Leon'un istekleri doğrultusunda küçük yaşta peş peşe üç evlilik yapan Ermeni prensesleri arasında yer aldı. Alis, Raymond'dan önce Ermeni kilise yasalarına aykırı olarak ilk defa 1189'da 7 yaşındayken evlendirildi. Ermeni Katolikosu Senyör Grigor'un yeğeni Sasunlu Hetum'un, II. Leon'u ziyareti sırasında Alis ile nikâhı yapıldı (Collenberg, 1963, s. 19, 53; Simbat, 1946, s. 63-64). İlk eşi Sasunlu Hetum'un Leon tarafından öldürülmesinden sonra (Collenberg, 1963, s. 19) henüz 12 ya da 13 yaşındayken Raymond ile ikinci evliliğini yapmak zorunda bırakıldı (1195). Tamamen siyasî çıkarlar gölgesinde yapılan bu evliliğin merasimi konusunda bilgi bulunmamaktadır. Lakin nikâhın belirli şartlar mukabilinde yapıldığı bilinmektedir. İzdivaç şartına göre Raymond babasının, dünyaya gelecek olan erkek çocuk ise II. Leon'un varisi olacaktı. Şartların kayıt altına alınmasından sonra nikâh akdi tamamlandı. Büyük beklentilerle yapılan bu evlilik, 1197'de Raymond'un ölümüyle neticelendi. Hamile olan Alis ise bir erkek çocuk dünyaya getirdi ve çocuğa her iki aileyi temsil eden Raymond-Rupen adı verildi. Fakat Raymond'un ölümünden sonra Alis ve çocuğu II. Leon'un Antakya Kontluğuna müdahalesini engellemek için Sis'e gönderildi. Buna rağmen Leon, veraset iddiasında bulunmaya devam etti. Ancak ne evlilik ne de söz konusu veraset yoluyla beklentilerini elde edebildi (Smbat Sparapet's, 2005, s. 69; Simbat, 1946, s. 66; Runciman, 2008, III, s. 78, 86; Ersan, 1998, C. 13, s. 90). Alis'in çocuk yaşta yaptığı evlilikleri Raymond'la bitmedi. Sonuncusunu 1220'de Korikos Kalesi (Korykos)²¹ Lordu Vahran ile gerçekleştirdi. Alis'in, siyasî evliliklerle harcanan hayatı, 1234 yılında ölümüyle sona erdi (Collenberg, 1963, s. 53).

Antakya hâkimiyetini elde etme girişiminde başarılı olamayan II. Leon, Selçuklular ve Eyyûbîler karşısında müttefik arayışına girdi. III. Haçlı Seferi'nin hazırlık sürecinde Papa ve Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa'ya yakınlaşarak onları destekledi (Nersessian, 1962, s. 647-649; Gökhan, 2012, C. 1, s. 90-91; Stopka, 2017, s. 124-126; Ersan, 2007, s. 151). Haçlı seferi öncesinde başlayan ve devam eden görüşmeleri menfaatine çeviren II. Leon, Roma İmparatoru Henry/Heinrich ve Papa Celestin'den Krallık tacı talebinde bulundu (Chamic, 1827, Vol. II, s. 215-216; Simbat, 1946, s. 67-68; Frazee, 1976, C. 3, s. 31). Papa, bir takım şartlar karşılığında krallık tacı giymesini kabul

²¹ Mersin'de bulunan Kızkale olduğu ifade edilmektedir. Bk. Boase, 1978a, s. 170.

etti. Friedrich Barbarossa ve ardından Kral Heinrich'in desteğini alan II. Leon'a, Mainz Piskoposu tarafından 1198'de Tarsus'ta tüm halkın huzurunda krallık tacı giydirildi (Simbat, 1946, s. 67-73; *Vahram's Chronicle*, 1831, s. 44; Kirakos Ganjakets'i, 1986, s. 27; Kaşgarlı, 1990, s. 55-60; Ersan, 2007, s. 155-156; Oldenburg, 2000, s. 29-31).²² Kral unvanıyla tüm Ermenilerin liderliğini elde eden II. Leon, taç giyme töreni sonrasında adına para bastırıldı (Bedoukian, 1981, s. 100, 204, 206). Ancak O, Çukurova'da tam anlamıyla bağımsız bir lider olamadı. Zira Sultan I. Mesud'dan itibaren Selçuklularla olan mücadelesi ve yaşadığı başarısızlıkların akabinde Selçuklu sultanlarına bağlılığını bildirmesi, (Turan, 2010, s. 271-273, 308-309, 333-337; Koca, 2017, s. 38-41; Gökhan, 2012, C. 1, s. 92-98)²³ bu durumu desteklemektedir.

II. Leon'un Papa ve Alman İmparatorluğu'nun desteğiyle taç giymesinden sonra Antakya kontuyla devam eden veraset mücadelesi, onu müttefik arayışına zorladı. Bu amaçla da siyasî evlilikleri kullandı. O, III. Bohemund'a karşı Kıbrıs Krallığı ve İznik Bizans İmparatorluğu ile dostluk kurmaya çalışırken, Antakya kontu Bohemund da Ermenilere karşı Bizans ve Selçuklularla ittifak kurdu. Selçuklularla mücadelesinin akabinde 1208'de I. Keyhusrev'e tabilik bildirmek zorunda kalan II. Leon, (Runciman, 2008, III, s. 120-121; Simbat, 1946, s. 74-76; Ersan, 2007, s.158-159; Gökhan, 2012, C. 1, s. 91-93; Koca, 2017, s. 42-44)²⁴ bu sıkıntılı süreçte Hospitalier Şövalyelerine²⁵ ve Kıbrıs Krallığı'na yakınlığı. Üç yıllık bekâr hayatının ardından ikinci evliliğini 1210'da Kıbrıs kralı I. Hugue'nin kız kardeşi Sybille de Lusignan ile yaptı (Simbat, 1946, s. 77; Ersan, 2007, s. 159).²⁶ Bu sırada II. Leon 60, Sybille Lusignan ise henüz 12 yaşındaydı (Colenberg, 1963, s. 53). Daha önce ifade edildiği üzere tarafların aralarında yaş farkının fazla olması, Ermeni hukuk sisteminde uygun görülmemekteydi. Fakat kilise kurallarına rağmen devam eden bu evlilikten II. Leon'un 1212'de Zabel (Isabella) adında bir kızı oldu. Leon'un diğer evliliğinden doğan bir de oğlu vardı. Sybille, Leon'un varisi olan bu çocuğu, Kilikya Ermeni Krallığı tacının tek çocuğu Zabel'e kalmasını sağlamak için öldürttü. Sybille, çocuk yaşta evlenmesine rağmen yaptıklarıyla Rupen hanedanının idaresinde etkisini hissettirdi (Kalloshyan, 2014, s. 4). Kıbrıs Krallığı ile evlilik vasıtasıyla kurulan ilişkiler, yalnızca bununla sınırlı kalmadı. Leon, kendisi evlenirken varisi konumundaki Raymond-Rupen'in de Hugh'un kız kardeşi Helvis'le evliliği için gerekli zemini hazırladı (Wilson, 2016, s. 159). Kıbrıs Krallığı ile kurulan akrabalık ilişkileriyle Ermeni Krallığı'nın Akdeniz bağlantısı güçlendirildi (Dashdondog, 2011, s. 36).

Kilikya Ermenilerinde sadece Ermeniler, Latin kralları ve Haçlı kontlarıyla evlilikler söz konusu değildi. Bizans İmparatoru Aleksios'un damadı Theodor Laskaris'in 1204'te kurduğu İznik Bizans Devleti'yle de akrabalık oluşturuldu

²² Leon'a, Bizans imparatoru III. Alexios, Papa ve Roma-Germen imparatoru tarafından taç verilmesi konusunda bk. Simbat, 1946, s. 67-73; Kaşgarlı, 1990, s. 55-60; Oldenburg, 2000, s. 37-41.

²³ Tabilik konusunda detaylı bilgi için bk. Göksu, 2017, C. 81, s. 47, 51-53; Ersan, 1999.

²⁴ Leon'nun krallık tacı giydiği mücadele ortamında III. Bohemund'un 1201'de ölmesiyle Antakya kontluğunu, ikinci oğlu Trablus kontu IV. Bohemund ele geçirdi. Ersan, 1998, C. 13, s. 90-91.

²⁵ Hospital Şövalyeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Altan, 2002, C. 6.

²⁶ Kıbrıs Kralı Guy de Lusignan 1194 yılında ölünce yerine abisi Amaury de Lusignan getirildi. Onunda ardından da oğlu I. Hugue de Lusignan tahta getirildi (1205-1218). Altan, 2002, C. 6, s. 695-696.

(Akropolites, 2008, s. 24, 38; Ayönü, 2014). Laskaris, hâkim olduğu sahada Türkmenler, İstanbul Latin Krallığı, Trabzon Rumları ve Selçuklu Devleti'yle mücadele etmek zorundaydı. Aynı şekilde Ermeni Kralı II. Leon da Selçuklu Sultanı I. Keyhusrev ve aralarındaki akrabalığa rağmen Antakya kontu IV. Bohemund ile mücadelesine devam etmekteydi. İçinde bulunulan şartlar doğrultusunda Theodor Laskaris, 1209/1210 yılında Leon ile bir ittifak antlaşması yaptı (Savvides, 1981 s. 94; Ostrogorsky, 2015, s. 397). 1214'e gelindiğinde İstanbul Latin Krallığı ve Selçuklu Devleti'nin artan baskısı karşısında Leon'la aralarındaki antlaşmayı evlilik vasıtasıyla güçlendirme kararı aldı. Görüşmeler neticesinde Laskaris'in, Leon'un yeğeni Philippa ile evlendirilmesine karar verildi (Savvides, 1981, s. 94-95; Akropolites, 2008, s. 38). III. Rupen'in kızı Philippa, kardeşi Alis gibi amcasının isteği doğrultusunda siyasî evliliklere dâhil edilmişti. Philippa'nın ilk evliliği, Laskaris ile olmayıp henüz 6 yaşındayken 1189'da Sasun prensi Serge/Shahinshah ile oldu. 1193'te Sasun prensinin Leon tarafından ortadan kaldırılmasıyla yeni bir evliliğe mecbur bırakıldı. Bu doğrultuda da Hetumilere yakınlaştı ve 1200 yılında Lampron lordu Hetum'un oğlu III. Osin ile nişanlandı (Collenberg, 1963, s. 19, 53; Boase, 1978a, s. 15). Nişan, nikâh akdiyle neticelendirilemedi zira II. Leon, düğün merasimi için Tarsus'a gelen Hetum ailesini yakalayarak hapsedti (Ersan, 2007, s. 162). Zira Lampron lordu, Selçukluların müttefiki durumundaydı ve Sultan II. Rükneddin Süleymanşah'ın 1199'daki Kilikya seferinde onunla birlikte hareket etmişti (Simbat, 1946, s. 74-75). Lampron lordunun Selçuklularla ittifakı, Leon'u yakınındaki tehlikeyi bertaraf edebilmek için akrabalık bağı kurmaya sevk etti.

İmparator Laskaris, İznik hâkimiyeti sonrasında siyasî ve askerî destek için evlilikler gerçekleştirdi, bunlardan biri de Ermeni prensesiyle oldu (Savvides, 1981, s. 94). Evlilik sürecinin işleyişine dair teferruatlı bilgilere ulaşılamamakla birlikte Philippa (Savvides, 1981, s. 94-95; Collenberg, 1963, s.55) ve Laskaris'in düğün merasimi 1214'te İznik'te tamamlandı. İttifaka dayalı gerçekleştirilen bu evlilikten Konstantin ve Sophia adında çocuklar dünyaya geldi. Fakat evlilik uzun süre devam etmedi ve Philippa, amcasının yanına Sis'e gönderildi (Savvides, 1981, s. 95). Evliliğin sonlandırılması konusunda birbirinden farklı bilgiler verilmektedir. İlk olarak, resmi bir ayrılık olduğunu vurgulamak gayesiyle dinî sebeplerle 1215/1216'da iptal edildiği bildirilmektedir (Collenberg, 1963, s. 35, 55). Akropolites'e göre de İmparator Laskaris, Ermeni prensesiyle evlenmiş olmakla birlikte bu evliliğinden memnun değildi. Laskaris'i böyle bir girişime sevk eden diğer bir etken ise Latinlerle olan mücadele sürecinde Kilikya Ermeni Krallığı'ndan daha güçlü ve daha yakın bir müttefik edinme arzusuuydu. Laskaris'in sayılan gerekçeler prensesi boşayarak 1219'da İtalyan Kralı Roberto'nun kız kardeşiyle evlenmesi de bu fikri desteklemektedir. Laskaris, 1222'de öldüğünde Ermeni eşinden olan oğlu henüz 8 yaşındaydı, yaşının küçük olması sebebiyle de taht üzerinde söz hakkı tanınmadı (Akropolites, 2008, s. 38, 42).

Evliliği siyasetin bir parçası olarak kullanan, yeğenleri Alis ve Philippa'yı bu doğrultuda değerlendiren II. Leon, Antakyalı eşinden olan Stephania (Rita) (d. 1195) ve Kıbrıs kraliçesi Sybille'den doğan Zabel'i (d. 1212) de siyasî evliliklere dâhil etti. Leon, krallık tacı giydikten sonra Haçlı Kontluğu, İznik Bizans Devleti ve Kıbrıs Krallığı'nın

ardından diğer güçlü bir Latin Krallığı olan Kudüs'le yakınlık kurdu. Güçlü bir Ermeni krallığı teşkil etme noktasında ilişkilerinin bozulmasını önlemek için denge politikası izleyen Leon'un Antakya Kontluğu'yla anlaşmazlığı devam etmekteydi. Bunun yanı sıra İznik Rumlarına yaklaşması, hoşnutsuzluk sebebiydi. Bu bağlamda Papa ve Latinlerle ilişkilerini düzeltmek isteyen Leon, kızlarından Stephanie'yi 1214'te Kudüs Kralı Jean de Brienne ile evlendirdi (Nersessian, 1962, s. 650; Ersan, 1998, C.13, s. 92-93). Stephanie, Jean Brienne'nin ilk eşi değildi. Brienne, krallık tacı giymeden önce kraliçe Marie ile evlenmiş ve Jolande adlı bir kızı olmuştu. Eşinin ölümüyle birlikte krallığı kızının adına yürütmekteydi fakat bölgede askerî ve siyasî sıkıntı yaşama ihtimalinden dolayı Leon'un kızıyla evlenmek istedi. Tarafların durumu göz önünde bulundurulduğunda Brienne, Leon'un vesilesiyle her anlamda büyük bir destek elde etmiş olacaktı (Runciman, 2008, III, s. 117-118). Brienne'nin böyle bir karar almasında din adamlarının tavsiyesi de ayrıca etkili oldu (Condor, 2011, s. 307). Brienne'nin girişimi sonrasında Tarsus'ta evlilik şartları görüşülerek nişan yapıldı. Ardından Akka'ya gidildi ve düğün merasimi tamamlandı (Smbat Sparapet's, 2005, s. 74). Tüm evliliklerde adet olduğu üzere prenses için çeyiz verildi. Leon, siyasî ve askerî olarak yoğun geçen dönemde, imtiyazlar verdiği ve maddi destekte bulunduğu Hospitalier şövalyelerinden aldığı parayla çeyiz verebilmişti.²⁷ Bu evlilik sayesinde Leon, batının desteğini sürdürürken, Jean Brienne, Rupen hanedanının desteğini ve çeyiz adı altında yüklü miktarda parasını almayı başardı (Kaşgarlı, 1990, s. 117; Wilson, 2016, s. 90, 177). Bu bilgiden hareketle prenses Arda'nın evliliğinden itibaren devletler arasında evlilik yapılmasında çeyiz yoluyla maddi güç elde edilmesinin de ön plana çıkmaya başladığı anlaşılmaktadır. Leon, evlilik destekli ilişkileri sayesinde Çukurova'da güçlü bir Ermeni Krallığı ortaya çıkarmayı başardı. Fakat onun ölümüyle birlikte Jean Brienne, Ermeni Prensesi Stephanie'ye karşı tavrını değiştirdi. O, ilk evliliğinden olan kızı Jolande'yi zehirlemek istediği gerekçesiyle 1220'de Stephanie'yi döverek öldürdü (Collenberg, 1963, s. 19; Runciman, 2008, III, s. 118-119).

II. Leon'un Stephanie ve Zabel adlı çocukları vardı lakin Stephanie'nin ölümünden sonra tek varis olarak Zabel kaldı. Zabel, tamamlanmayan bir nişanlılık geçirdi ve peşpeşe 2 evlilik yaptı. İlk olarak 1218'de Macaristan Kralı Andrew ile nişanlandı (Collenberg, 1963, s. 30, 55, The Rupenides I (Rup)). Bu nişan, Beşinci Haçlı Seferi esnasında gerçekleşti. Sefere dâhil olan kral Andrew, seferden dönerken Çukurova'ya ulaştığında bölgenin diğer siyasî gücü olan Rupen hanedanıyla temasa geçti. Ermenilerin desteğini almak için oğlu Andrew ile Leon'un kızı Zabel'in evlenmesini teklif etti (Cleve, 1969, Vol. II, s. 386-387, 392-393; Holt, 2007, s. 98-99). Andrew'in Haçlı seferinden erkenden ayrılma isteği üzerine Kudüs patriği tarafından aforoz edilmesi, akabinde Haçlı seferinin başarısızlığı ve bu sebeple de Papa'nın tepkisinden çekinmesi evlilik teklifinde etkiliydi (Veszprémy, 2002, s. 100-101). Kral Andrew ve II. Leon'un Tarsus'ta gerçekleşen görüşmesinde Andrew'in teklifinin kabul edilmesiyle nişan

²⁷ II. Leon, 1210/1211'de şövalyelere Silifke ve bazı kaleleri bağışlayarak onların müttefikliğini elde etti. 1214'te şövalyeler, Vaner/Varan adıyla zikredilen köy ve civarına karşılık ilk anda 10 bin, daha sonra 20 bin bezant ödeme yaptı. Wilson ve Boase, Leon'un çeyiz verebilmek için burayı şövalyelere devrettiğini ifade etmektedir (2016, s. 90, 177; 1978b, s. 185). Ayrıca Leon'un çeyiz verebilmesi için 7 bin sterlin veren şövalyelerin, çeşitli imtiyazlar elde ettiği bildirilmektedir (Condor, 2011, s. 339).

gerçekleşti. Nişan sonrasında miras hukukuna dair de düzenleme yapıldı. Erkek çocuğu olmayan Leon, yerine varis olarak damadı Andrew'ı bıraktı ve bunu yazılı olarak da teyit etti (Smbat Sparapet, 2005, s. 74-75). Tüm hazırlıklara rağmen Macar kralına bölgede söz sahibi olma imkânı verecek bu girişim, tamamlanamadan bozuldu (Rapti, 2013, s. 308).

II. Leon, gücünün zirvesine çıktığı dönemde hastalandı ve 1219'da ölmeden önce yerini kızı Zabel'e bıraktı. Leon'un ölümünden sonra krallıkta herhangi bir zafiyet yaşanmasını istemeyen Ermeni ileri gelenleri, Leon'un ve Antakya Kontluğu'nun varisi konumundaki Raymond Rupen'e bağlılık yemini etmediler. Bunun yerine kilise kanunlarına uygun şekilde yasal varis sıfatıyla Zabel'e krallık tacı giydirdiler. Zabel, Kilikya Ermeni Krallığını idare edebilecek tecrübeye sahip değildi ve Macar kralıyla evliliği de gerçekleşmemişti. Bu sebeplerden dolayı genç prenses için eş arayışına giren Hetum ailesinden naib Konstantin ve Ermeni ileri gelenleri, Antakya kontu IV. Bohemund'un oğlu Philipp ile evlendirilmesi konusunda hem fikir oldular. Zira geçmişe dayanan bir yakınlık vardı ve ihtiyaç hâsıl olduğunda kendilerine yardım edebilecek en yakın güç yine Antakya Haçlı Kontluğuydu. Evlilik teklifinin IV. Bohemund tarafından kabul edilmesiyle Philipp, nikâh akdi öncesinde Ermenilere saygı duyacağına dair söz verdi. Mezhep değişikliği yapması şartının kabulü ve Papa'nın onayıyla nikâh akdine geçildi (1222/1223).²⁸ Evliliğin şartları arasında yer alan vaftiz töreni yapıldı, sonrasında da nikâh gerçekleştirildi. Krallık tacını giyen Philipp'in bir süre sonra babasının etkisinde kalarak Ermenilere karşı tutumunu olumsuzlaştırması ve verdiği sözlerde durmaması, Ermenilerde hoşnutsuzluğa sebep oldu (Chamic, 1827, s. 227-229; Abu'l Farac, 1987, II, s. 511; *Vahram's Chronicle*, 1831, s. 45-46; Süryani Patrik, 1944, s. 298-299; Vardan, 2017, s. 92; Kirakos Ganjakets'i, 1986, s. 34; Ersan, 2007, s. 175; Kaşgarlı, 1990, s. 63; Ersan, 2007, s. 235; Boase, 1978a, s. 23). Ayrıca Leon'un tacı ve hazinesinin Antakya Kontluğuna götürülmesine izin vermesi tepkileri artırdı. Bu yaşananlar üzerine Philipp, Ermeni ileri gelenleri tarafından tahttan uzaklaştırılarak hapsedildi ve öldüğü güne kadar Sis'te hapse tutuldu. Buradaki esarete ölümüyle birlikte (Kirakos Ganjakets'i, 1986, s. 34; Chamic, 1827, s. 229; Abu'l Farac, 1987, II, s. 511) Antakya Kontluğunun menfaati doğrultusunda kullanılan evlilik bu şekilde son buldu.

Zabel, henüz 11 yaşındayken yaptığı ve iki yıl süren evliliğinin ardından ikinci eş olarak Lampronlu naip Konstantin'in oğlu Hetum ile evlendirilmek istendi (1226). Philipp'in ölümünden sonra çocuk yaşta yeni bir evlilik istemeyen ve manastıra çekilmek isteyen Zabel, Silifke'de bulunan Hospitalier Şövalyelerine sığındı. Konstantin, Ermeni Katolikosu Mar Konstantinus'u gönderse de onu dönmeye ikna edemedi. Hospitalier Şövalyelerinin de teslim etmemesi üzerine Konstantin tüm kaleyle birlikte Zabel'i de ele geçirdi (Kirakos Ganjakets'i, 1986, s. 34; Chamic, 1827, Vol. II, s. 229-230; Simbat, 1946, s. 85-86; Abu'l Farac, 1987, II, s. 521-522; Ersan, 2007, s. 182-183). Oğlu Hetum ve Zabel'i tüm soyluların bulunduğu bir toplantıda nişanladı ve

²⁸ Nişanlandığı 1222/1223'te Zabel 11, Philipp ise 18 yaşındaydı (Frazee, s. 39). Philipp'in "Ermeni adetlerine göre hareket etmek, Ermeni mezhebini kabul etmek ve herkesin hakkına hürmet ve riayet şartıyla" şartlarını kabul etmesiyle evlilik akdine geçildi (Simbat, 1946, s. 82).

ardından 1226 yılı Haziran ayında taç giydirmek suretiyle Tarsus'ta nikâhlarını yaptı. Akabinde Zabel, kilise kurallarına uygun şekilde 1226'da krallık tacını kocasına devretti (*Vahram's Chronicle*, 1831, s. 47; Ersan, 2007, s. 183; Rapti, 2013, s. 308-309). Bu evlilik yapıldığında her ikisi de çocuk olarak nitelendirilebilecek yaşta idi (Collenberg, 1963, s. 22, *The Hethumides III (H2)*²⁹ ve Zabel, 10 yıl süreyle eş olarak Hetum'la birlikte olmadı (Simbat, 1946, s. 85). Yapılan evlilik merasimi ve eşlerin taç giyme töreni, kaynaklarda teferruatlı bir şekilde nakledilmemektedir. Bununla birlikte dönemindeki darp edilen paralar üzerinde ellerinde haç olan taç giymiş bir kral ve kraliçe tasvir edilmiştir ki (Bedoukian, 1981, s. 216) bu durum, törenin ihtişam içerisinde gerçekleştirildiğini göstermektedir. Ermenilere karşı daima sulh siyaseti izleyen Papa Gregory, 1236 yılında Hetum ve Zabel arasındaki evliliğin geçerliliğinin kontrol edilmesini istedi. Fakat inceleme neticesinde herhangi bir itirazda bulunmayarak kabul etmek zorunda kaldı (Stopka, 2017, s. 151, 155; Wilson, 2016, s. 31, 172-173). Krallık tacının evlilik vasıtasıyla Hetum'a devredilmesiyle birlikte Çukurova'da Rupen hanedanı son buldu. Leon'dan siyasî, askerî ve ekonomik anlamda güçlü bir krallık devralan Hetum hanedanlığı başlamış oldu (Ersan, 1998, s. 95; Dashdondog, 2010, s. 35-36).

SONUÇ

XI. yüzyılda Çukurova'da siyasî bir güç olarak ortaya çıkan Rupen hanedanı, ilk andan itibaren komşu hanedan ve devletlerle evlilikler vasıtasıyla bağlantıya geçmeyi tercih etti. Rupenliler, ilk olarak bölgede nüfuz edinmek ve itibar kazanmak için Ermeni hanedanlarıyla sıhriyet kurma yoluna gitti. Fakat zamanla belirli bir güce ulaşmalarıyla ve Haçlı seferleriyle bu durum değişti. Bu seferlerin akabinde Latinlerin sayılarının artmasıyla Latin Krallıkları ve Haçlı kontluklarıyla da yakınlık kurmaya çalıştılar. Bizans İmparatorluğu ve Türkiye Selçuklularının Çukurova siyaseti, Rupenlileri güçlü olanla müttefik olmaya ve ilişkilerini sağlamlaştırma adına sık sık siyasî evliliklere mecbur bıraktı. Ermeni baronları, evlilikler vasıtasıyla kız verdikleri devletlerin ve kontlukların iç işlerine müdahale imkânı elde ederken, Latinler de askerî destek ve Ermeni prensesler için ödenen çeyizle maddî kazanç elde ettiler. Tüm siyasî evliliklere ve akrabalık ilişkilerine rağmen Rupen hanedanı liderleri, ne baronluk ne de krallık süresince akrabalık kurdukları kontluk ve krallıklarla tam manasıyla sulh içerisinde olamadılar. Siyasî anlaşmazlıklara rağmen gerçekleştirilen evlilikler dinî çatışmaya veya anlaşmazlığa sebep olmadı.

Rupen hanedanında Ermeni liderler, Baron Konstantin'den itibaren kilise kanunlarına kısmen riayet etti. Yapılan evlilikler dikkate alındığında prenseslerin kilise kanunlarına aykırı olarak oldukça küçük yaşlardan itibaren evliliklere dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Ancak yaşları küçük olsa da evlendirilen söz konusu kadınlar, zaman zaman siyasî ve askerî gelişmelere de müdahil oldular.

Ele alınan dönemde nişan ve evlilik merasimlerinin oldukça görkemli şekilde yapıldığı, evliliklerde yüklü miktarda çeyiz ödendiği ve düğün için ziyafetler verildiği gibi genel bilgiler elde edilse de düğün merasimlerinin detaylarına ulaşılamadı. Fakat

²⁹ Collenberg'in verdiği bilgiye göre Hetum 1215 tarihinde dünyaya gelmiştir (*The Hethumides III (H2)*).

bu yapılanların temelinde güç gösterisinin var olduğu görülmektedir. Netice itibariyle yapılan evliliklerin temelinde akrabalık konusunun bahane olarak kullanıldığı ve işin tamamen siyaset ve güç yarışından kaynaklandığı aşikârdır.

EXTENDED ABSTRACT

Throughout history, political marriages have been made between many states and dynasties within the framework of interests. In Roupenian dynasty, which emerged in Çukurova since the 11th century, political marriages were made in order to get strong allies and maintain its presence in the region, beginning from Baron Constantine. These relations of Armenians with the western Christian world were based on mutual benefit. While the parties were seeking military support from one side, they were chasing for financial interests from the other side. Accordingly, kinship was created with the Latin Kingdom, the Byzantine State of Nicaea, the Crusader Count, and other Armenian dynasties in the region.

Marriages in Armenian society were sacred and the rules of the church were valid at their every stage. According to the legal texts prepared by the Armenian church, the engagement, which was the first step of marriage, and the subsequent wedding ceremony had to be done in line with certain rituals. According to this structure, in both ceremonies to be held open to the public, great attention was paid to ensure that the people to be married should be at the appropriate age, that the consent of the parties should be gained and that they should be loyal. If the conditions were suitable, the wedding ceremony was completed with the rings' being wore by the clergy and coronations. In addition, there were some criteria for ending marriages and making a second or third marriage. Situations such as marriage at a young age, infidelity, adultery, inability to have children, not getting the consent of the girl and the boy, and being separated for 7 years were sufficient reasons for divorce. Although the church rules were followed in general, there were occasional marriages at a young age in Roupenian dynasty and consequently, the laws were broken.

Political marriages in Roupenian dynasty started from the time of Baron Constantine and continued according to the changing political conditions. During the leadership of Taurus I, the marriage of Princess Arda to the Crusader Count of Urfa and Baudouin I, King of Jerusalem marked the beginning of the Armenian-Crusader kinship relations. Baudouin's marriage, which he made with political, military and material expectations, was terminated in violation of church laws with various crimes attributed to the princess. Soon afterward, Baudouin married Adelheid, again in line with his own interests. In the next process, kinship was continued through marriages with the Crusader counts and Latin kings, taking into account the interests. Making marriages a part of politics, Taurus I also used this bond to eliminate his rivals. In this direction, the Armenian leader Vasil Dığa was captured in Tarsus, where he was invited on the pretext of marriage, and handed over to the Crusaders. After Taurus, Leon I and Taurus II also continued his political marriages. Leon I married Melinende de Monthlhery's daughter, Beatrice/Cecile, in order to befriend the Franks during the struggle with the Seljuks and the Byzantine Empire. However, this marriage did not protect him from Byzantine attacks and being captured. As well as Seljuk sultans

Mesud and Kılıç Arslan II, Leon's son, Taurus II, had to continue his father's policy against and the Byzantine Emperor Manuel. He married the daughter of Raban Castle lord Simon to gain the support of the Armenians in the region through political marriages. Afterwards, he attempted to marry Hetum, the son of Osin, the lord of Lampron Castle, whom he defeated together with the Byzantine forces, and his 3-year-old daughter (1152/1153). Since both were children, the marriage was completed after the consent of the elders was gained.

A legal text was written by Mxitar Goss in order to regulate social life in the period of Rupen III. Although it was tried to bring a standard structure to marriages with this text, it was not successful. During the period of Leon II, political marriages were continued in order to gain the support of the Pope and the Crusaders and to preserve the tranquillity of the region. Dynasty girls named Alice, Philippa, Stephanie and Zabel were married at a young age. Leon II himself married in this direction. He married Isabella, the niece of the Princess of Antioch, during the period of politically intense barony. After Leon was crowned the Armenian King of Cilicia, he left the Antakya princess' niece for a stronger ally during the struggle with the Seljuks, Ayyubids and the County of Antioch and married the Queen of Cyprus Sybille. Leon also included his niece Alice in the political marriage. Alis was married first to Hetum of Sasun when she was 7 years old, and then to Prince Raymond of Antakya when she was 12 years old. Leon's struggle for influence with the Count of Antioch was the end of these marriages.

Relationships established through marriages among Cilician Armenians were not limited to Armenian barons, counts of Antioch, and Latin kings. Apart from these, a close relationship was established with the Byzantine Empire of Iznik and the Hungarian Kingdom. During the period when the Byzantine leader of Iznik Laskaris was in political and military trouble, Leon, who was crowned by the Armenian Kingdom of Cilicia, needed the support. To this end, he married Leon's niece Philippa in 1214. However, despite having children, he ended his marriage by sending his wife to Sis, wanting a stronger ally. Philippa had an unsuccessful engagement to the son of the Lampron lord. One of Leon's daughters, Stephanie, was married to King Jean Brienne of Jerusalem in order to gain the support of the Papacy. Her other daughter, Zabel, was engaged to Hungarian King Andrew when she was only 6 years old. This attempt to form an alliance with Andrew could not be concluded.

The marriages made in order to obtain the support of the Pope and the Crusaders and to ensure peace in the region in the shadow of political interests continued with the marriage of Leon II's daughter, Zabel, to Philip, Count of Antioch at the age of 11 (1222), and to Hetum at the age of 14 (1226). However, the marriage between Zabel and Hetum, which was made in the name of power and the continuation of the lineage, was the end of Roupenian Dynasty and the Hetum dynasty emerged in Çukurova.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muafır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

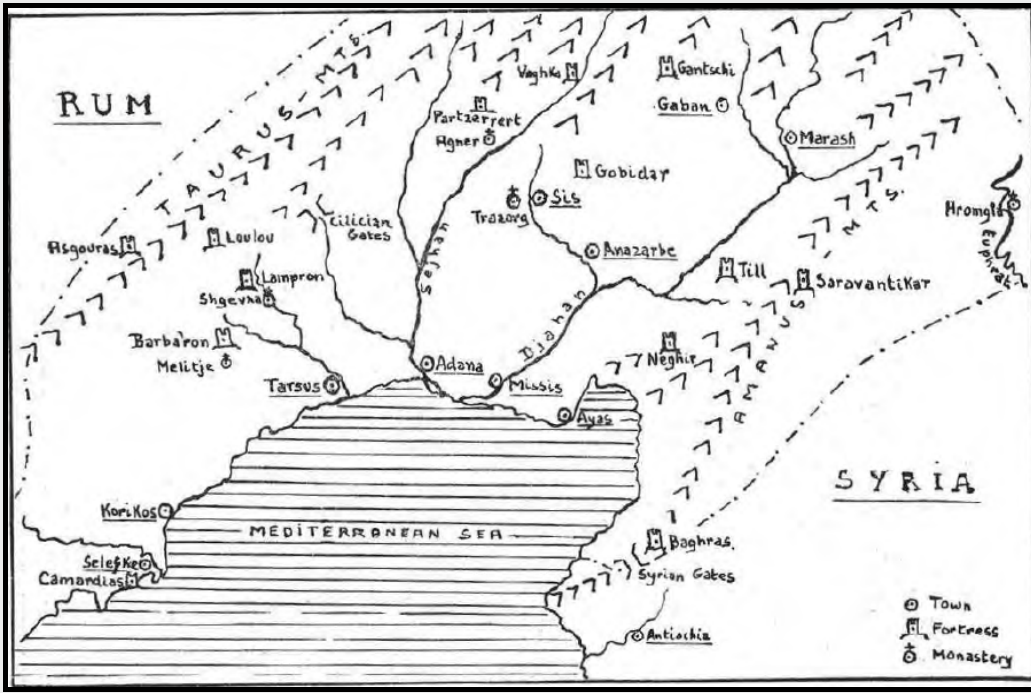
KAYNAKÇA

- Albert of Aachen. (2007). *Historia Ierosolimitana History of the Journey to Jerusalem*. S. B. Edgington (Ed&trans). New York: Oxford Universty Press.
- Albert of Aachen's. (2016). *History of the Journey to Jerusalem, the Early History of the Latin States 1099-1119*. S. B. Edgington, (Trans). London: Routledge.
- Alpar, G. (2021). Antropolojik Yönüyle Yaşayan Rumkale ve Çevresi. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 18 (41), 3679-3704. DOI:1026466/OPUS.879631
- Altan, E. (2002). Kıbrıs Haçlı Krallığı (1191-1489). *Türkler*, (C. 6, s. 695-700). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Altan, E. (2002). Templier ve Hospitalier Şövalye Tarikatlarının Kuruluşu. *Belleten*, 66 (245), 87-94.
- Altınay, R. & Dağdeviren, H. C. (2021). Haçlı Devletleri Döneminde Kadın Algısı, Siyasî Evlilikler ve Devlet Yönetiminde Kadınların Rolü. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* (Journal of History Culture and Art Research), 10(3), 95-109. DOI:10.7596/taksad.v10i3.3126
- Ayan, E. (2017). *Ortaçağ Türk Devletlerinde Hanedan Evlilikleri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Ayan, E. (2014). Selçuklu Fetihlerinden Önce Bizans'ın Ermenistan Politikası. *Tarihte Türkler ve Ermeniler Ortaçağ*, (II, s. 73-88). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ayönü, Y. (2014). *Selçuklular ve Bizans*. Ankara: TTK. Basımevi.
- Başkumandan Simbat. (1946). *Simbat Vekayinamesi*, (H. D. Andreasyan, Çev.). İstanbul: TTK Tercüme Kısım.
- Bedoukian, P. Z. (1981). *Selected Numismatic Studies*, Los Angeles: Armenian Numismatic Society.
- Boase, T.S.R. (1978a). The History Of Kingdom. T. S. R. Boase (Ed.), *The Kingdom of Armenian* içinde (s. 1-34). London: Scottish Academic Press.
- Boase, T.S.R. (1978b). Gazetteer. T. S. R. Boase (Ed.), *The Kingdom of Armenian* içinde (s. 145-186). London: Scottish Academic Press.
- Buyruk, H. (2016). Konumu Geçmişi ve Kimliği ile Anavarza. *ODÜ – SOBİAD*, 6 (3), 695-710.
- Buyruk, H. (2016b). Tarihi Kervan Yolları Kavşağında Bir Kent; Misis. *OÜ – SOBİAD*, 236-244.
- Cleve, T. C. V. (1969). The Fifth Crusade (Voll. II). K.M. Setton, (Ed.), *A History of The Crusades, The Later Crusades 1189-1311* içinde (s. 372-428). London: The University of Wisconsin Press.
- Condor, C. R. (2011). *The Latin Kingdom Of Jerusalem*. Newyork: Routledge.
- Demirci, M. (2016). Abbâsiler Döneminde Adana ve Çukurova'nın İskânı ve İslamlaştırılması. Y. Kurt & M. F. Sansar (Ed.), *Tarihte Adana ve Çukurova Cilt I İlkçağ'dan Ortaçağ'a Adana ve Çukurova* içinde (s. 309-324). Adana.
- Demirkent, I. (1997). *Haçlı seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Demirkent, I. (2013). *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)* (C. I). Ankara: TTK Basımevi.
- Demirkent, I. (2014). *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)* (C.II). Ankara: TTK Basımevi.
- Dashdondog, B. (2011). *The Mongols and the Armenians 1220-1235*, (M. R. Drompp & D. DeWeese). Boston: Brill
- Du Cange, Charles Du Fresne (1869). *La familles d'Outre-Mer de du Cange*. (G. Rey, Publis). Paris: Imprimerie Imperiale.
- Dündar, S. O. (2021). *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Evlilik 1075-1308*, İstanbul: DBY Yayınları.
- Edgington, S. B. (2019). *Balwin I of Jerusalem, 1100-1118*. Newyork: Reutledge.
- Ersan, M. (1998). Rupenliler Dönemi'nde Kilikya Ermeni Krallığı ile Antakya Haçlı Princepsliği'nin Çukurova'da Hâkimiyet Mücadelesi. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 13(1), 83-95.
- Ersan, M. (1999). Kilikya Ermeni Krallığı'nın Türkiye Selçuklularına Tâbiyyeti Meselesi. *Prof. Dr. İsmail Aka Armağan* içinde (s. 301-315). İzmir.
- Ersan, M. (2007). *Selçuklular zamanında Anadolu'da Ermeniler*. Ankara: TTK. Yayınları.
- Fraze, C. A. (1976). Church and State in the Kingdom of Cilicia Armenia, 1198-1375. *Byzantine Studies/Etudes Byzantines*, 3 (2), 30-58.
- Fulcheri Carnotensis (Fulcher of Chartres) (1913). *Historia Hierosolymitana (1095-1127)*. (Herausgegeben von Heinrich). Hagenmeyer.

- Fulcherius Carnotensis (2009). *Kutsal Toprakları Kurtarmak Kudüs Seferi*. (İ. B. Barlas, Çev.). İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Georgios Akropolites (2008). *Vekayinâme*, (B. Umar, Çev.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Gökhan, İ. (2012). Türkiye Selçukluları ile Kilikya Ermenileri arasındaki ilişkiler. *Neveşehir Hacı Beştaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 1 (2), 70-108.
- Göksu, E. (2017). Türkiye Selçuklu Devleti'ne Tâbi Devletler ve Tâbiyet Hukuku Üzerine Bir Değerlendirme. *Belleten*, 81 (290), 43-66.
- Gregory Abû'l Farac (1987). *Abû'l-Farac tarihi*, (C.II), (E. A. W. Budge, Süryaniceden Çev., Ö. R. Doğrul, Türkçe Çev.). Ankara: TTK Basımevi.
- Grousset, R. (2005). *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, (S. Dolanoğlu, Çev.). İstanbul: Aras Yayınları.
- Hamilton, B. (2021). Haçlı Devletlerinde Kadın: Kudüs kraliçeleri (1100-1190). (A. Abdurrahmanoğlu-Ş. Efe Çev.). *The Legend Journal Of European History Studied (LJEHS)*, (2), 141-165.
- Hançer, E. (2016), Kilikya Ermeni Prensiği'nin İkinci Başkenti Anavarza. *ADALYA*, XIX, 281-312.
- Hetum (Grigos Senyörü) (1946). *Vekayinamesi*, (H. D. Andreasyan, Çev.). Ankara: TTK Tercüme Kısım.
- Holt, P. M. (2007). *Haçlı Devletleri ve Komşuları Urfa Kontluğu, Antakya Prensiği, Tablusşam Kontluğu, Kudüs Krallığı*. (T. Akad, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Honigmann, E. (1970). *Bizans Devletinin Doğu Smuru*. (F. Işıltan, Çev.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- İstek, G. (2019). Haçlı Seferlerine Katılan Kadınlar. *Journal of Islamic Jerusalem Studies*. 19(2), 214, 205-224. DOI: 10.31456/beytulmakdis.573436
- Kaçın, B. (2017). Büyük Selçuklular'da Evlilik Merasimleri. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, (2), 97-121.
- Kallosyan, K. (2014). Kilikya Ermeni Krallığı'nın Doğuşu ve Çöküşü. *Yeni Türkiye*, (60), 1-7. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Kaloustian, B. S (1969). *Saint and Sacraments of the Armenian Church*.
- Karadeniz, H. B. (1999). XVI. Yüzyılda Rumkale. *Belleten*, LXII (234), 425-457.
- Kaşgarlı, M. A. (1990). *Kilikya Tâbi Ermeni Baronluğu Tarihi*. Ankara: Altıncioğlu Matbaası.
- Keçiş, M. (2021). Trabzon Rum Devleti'nde Kadına Dair Diplomatik Usul: Evlilik İttifakları. A. Çetin (Ed). *Ortaçağda kadın içinde* (s. 337-354). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Kesik, M. (2014). Emîr (Melik) Gazi (1104-1134). *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, III (2), 157-181.
- Kirakos Ganjakets'i's (1986). *History of the Armenians*, (R. Bedrosian Trans.). New-york.
- Koca, S. (2017). Osmanlılar'dan Önce Çukurova'nın (Çukurâbâd) Siyasî Durumu. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, (2), 29-52.
- Kök, D. S. – Kahya Sayar, Y. (2022). Savranda Kalesi Mimari Değerlendirmesi. *Online Journal Of Art and Design*, 10(3), 114-134.
- Kurt, Y. (2007). Osmaniye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 33, 478-480.
- Macit, E. (2019). Celâyirliler'de Kadın ve Siyaset. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (11), 11-36.
- Michael Chamic (1827). *History of Armenia, Vol II*. (J. Avdall, Trans). Calcutta: Printed at Bishop's College Pres.
- Müverrih Vardan (2017). *Türk Fetihleri Tarihi (889-1269)*, (H. D. Andreasyan, Çev.), İ. Arslan (Yay), F. Hacısalıhoğlu (Ed). İstanbul: Post Yayınları.
- Mxi'tar Goss. (2000). *The lawcode [Datastanagirk] of Mxit'ar Goss* (R. W. Thomson, Trans). Amsterdam-Atlanta: Printed in The Netherland.
- Nersessian, S. D. (1962). The Kingdom of Cilician Armenia. K. M. Setton (Ed), *A History of The Crusades, The Later Crusades 1189-1311*, Vol. II, içinde (s. 630-660). Philadelphia.
- Ostrogorsky, G. (2015). *Bizans Devleti Tarihi*. (F. Işıltan, Çev.). Ankara: TTK Basımevi.

- Paydaş, K. (2019). Ak-Koyunlu Devleti'nde Siyasî Evlilikler ve Sarayda Hatunların Konumu. B. Kocaoğlu (Ed), *Tarih Yolunda Bir Ömür Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan* içinde (s. 413-428). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Rapti, I. (2013). Featuring the King: Rituals of Coronation and Burial in the Armenian Kingdom of Cilicia. Alexander Beihammer, Stavroula Constantinou, Maria Parani (Ed.), *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean* içinde (s. 291-335). Boston: Brill.
- Runciman, S. (2008). *Haçlı Seferleri Tarihi* (C. I-II-III). (F. Işıltan, Çev). Ankara: TTK. Basımevi.
- Rüdt Von. H. Collenberg. (1963). *The Rupenides Hetumides and Lusignans The Structure of the Armeno-Cilician Dynasties*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Savvides, A. (1981). *Byzantium in the Near East: Its Relations With the Seljuk Sultanate of Rum in Asia Minor the Armenians of Cilicia and the Mongols, A.D. c.1192-1237*. Selanik.
- Seyfeli, C. (2015). *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Smbat Sparapet's (2005). *Chronicle*. (R. Bedrosian, Trans). New Jersey.
- Sözlü, H. - Yılmaz, L. (2020). Mersin Toroslar'da Çandır kalesi. *Art-Sanat*, 13, 361-385.
- Stopka, K. (2017). Armenia Christiana: Armenian Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (4th-15th Century). J. Jacek Bruski (Ed), Teresa Baluk-Ulewiczowa, Trans. Jagiellonian University Press.
- Subaşı, Ö. (2021). *Moğollarda Kadın, Evlilik ve Dış Siyaset*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Süryani Patrik (1944). Süryani Patrik Mihail'in Vakainamesi (1042-1195). (H. D. Andreasyan, Çev.). Ankara:
- Turan, O. (2010). *Selçuklular Zamanında Türkiye-Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gâzi'ye (1071-1318)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Urfalı Mateos (2000). *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (H. D. Andreasyan, Çev. Not. E. Dulaurer, Prof. H. Yınanç). Ankara: TTK. Basımevi.
- Usta, A. (2013). Haçlılar ve Doğu Hıristiyanları Arasındaki İlişkiler. *Belleten*, LXXVII (279), 365-402.
- Usta, A. (2021). Haçlı Seferlerinde Kadın. A. Çetin (Ed). *Ortaçağda Kadın* içinde (s. 297-326). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Vahram vekayinamesi, (Kilikya Kralları Tarihi)* (H. D. Andreasyan, Çev.). İstanbul: TTK Tercüme Kısım.1946
- Vahram's Chronicle of The Armenian Kingdom in Cilicia, During the Time of the Crusades* (C. F. Neuman, Trans). London. 1831.
- Veszprémy, L. (2002). The Crusade of Andrew II, king of Hungary, 1217-1218. *Lacobus: Revista de Estudios Jacobeos Y Medievales*, (13-14), 87-110.
- Wilbrand von Oldenburg (2000). *Filistin ve Küçük Asya'ya seyahat* (M. Ersan, Çev.). İzmir: İrfan ve Kültür Eğitim Merkezi.
- Willermus Tyrensis. (2018). *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği II, Kudüs'ün Zaptından Urfa'nın Fethine (1099-1143)* (E. Ayan, Çev.). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Wilson, S. J. (2016). *The Latin Principality of Antioch and Its Relationship with the Armenian Kingdom of Cilicia, 1188-1268*. Nottingham Trent University for the Degree of Doctor of Philosophy.

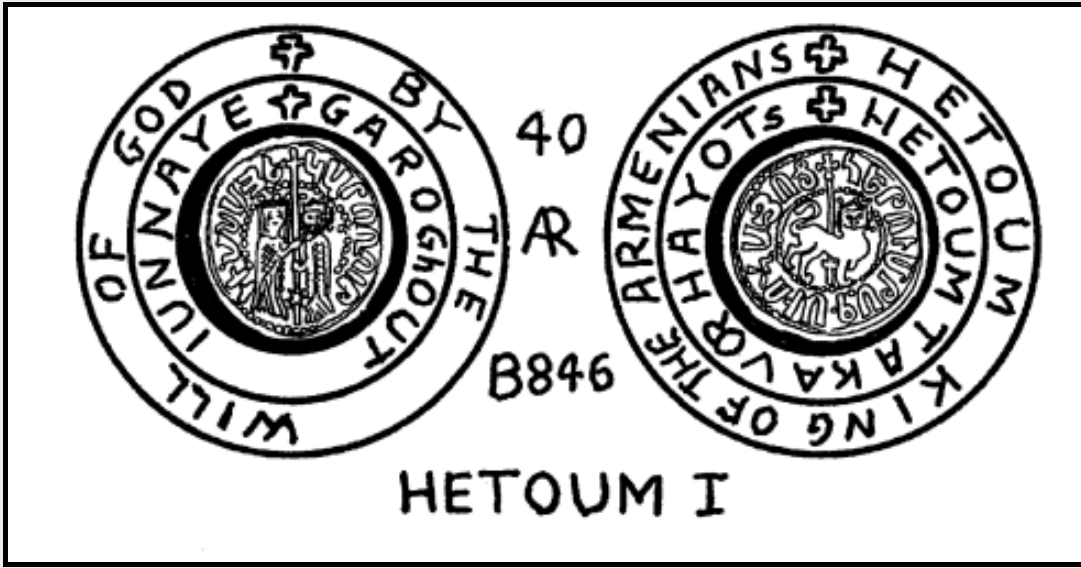
EKLER



Ek-1. Rupenliler döneminde Kilikya bölgesi. Rüd't von Collenberg, s. 4.



Ek-2. II. Leon (1198-1219) adına bastırılan gümüş para. Rapti, 2013, s. 328.



EK-3. Kraliçe Zabel ve I. Hetum'un taç giyme törenini simgeleyen gümüş para. Bedoukian, 1981, s. 216.



Ek-4. Kraliçe Zabel ve Kral Hetum adına bastırılan para. *Cilician Armenia* (1080-1375), s. 28.

SULTAN MELİKŞAH'IN AKDENİZ'E İLK ADIMININ TÜRK KÜLTÜR ÖGELERİ AÇISINDAN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

THE CONSIDERATIONS THAT SULTAN MALIK- SHAH'S FIRST STEP TO THE MEDITERRANEAN REVEAL ON TURKISH CULTURAL ELEMENTS

Zeynep GÜNGÖR *

Engin GÜNGÖR **

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih
Bölümü

zeynepgungormez@akdeniz.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6320-1462

Antalya / TÜRKİYE

** Dr. Öğretmen, Antalya Yusuf

Ziya Öner Fen Lisesi

ezgungormez@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3951-8371,

Antalya / TÜRKİYE

Öz

Büyük Selçuklu sultanı Melikşah, Türk cihan hâkimiyeti mefkûresini bütünüyle benimsemiş ve küçük yaşta kendisine güvenen babası Alparslan'ın bu kutlu mirasına başarıyla sahip çıkmıştır. Tarihte önemli galibiyetler elde etmiş olan Sultan Melikşah, 1086 yılında Antakya üzerine sefer düzenlemiş ve Süveydiye sahilinde Akdeniz'e ilk adımını atmıştır. Sultan'ın buraya gelişi esasen siyasi bir meseleyi çözmek amacı taşımaktadır. Fakat Akdeniz'le karşılaşması ve duyduğu heyecanla burada sergilediği davranışlar incelenmeye değer görülerek çalışmamıza konu olmuştur. Sultan, ilk olarak atını denize sürmüş, ardından kılıcını üç kez suya batırmış, deniz kıyısında namaz kılarak kıyıdan aldırıldığı toprağı da babasının mezarına götürmüştür. Geleneklere ait uygulamaların milli kimliği yaşatmadaki önemi düşünüldüğünde, Büyük Selçuklu Deoleti'nin en parlak döneminin sahibi olan Melikşah'ın Orta Asyalı atarını yâd edercesine sergilediği bu davranışların her biri Türk kültür tarihi açısından önemlidir. Çalışmamızda Türk kültürünün önemli öğelerinden olan at, kılıç ve toprak sembollerini çerçevesinde incelenmeye çalışılan hadise ile Melikşah özelinde Selçuklu sultanlarının eski Türk geleneklerine hâkim oldukları ve bunları sürdürdüklerini göstermek amaçlanmıştır.

Abstract

The Great Seljuk Sultan Malik-Shah fully embraced the Turkish idea of world domination and successfully preserved his father's auspicious legacy. Alparslan trusted Malik-Shah since his childhood. Malik-Shah who made his mark in history with glorious conquests, embarked on an expedition to Antioch in 1086, taking his first steps into the Mediterranean on the shores of Seleucus (Süveydiye). The Sultan's arrival here mainly aims to solve a political issue. However, his encounter with the Mediterranean and the behavior he exhibited here with the excitement he felt were considered worthy of examination and became the subject of our study. The sultan first rode his horse into the sea, then dipped his sword into the water three times, prayed on the seashore and took the soil he had taken from the shore to his father's grave. Considering the importance of traditional practices in keeping the national identity alive, each of these behaviours that Malik-Shah, who was the owner of the most brilliant period of the Great Seljuk State, showed as if he remembered his Central Asian ancestor is important in terms of Turkish cultural history. In our study, it is aimed to show that the Seljuk sultans dominated and continued the old Turkish traditions with the incident, which is tried to be examined within the framework of horse, sword and earth symbols, which are important elements of Turkish culture.

Anahtar Kelimeler

Melikşah, At, Kılıç, Toprak, Türk
Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi,
Türk Kültürü

Keywords

Malik-Shah, Horse, Sword, Soil,
Turkish Idea of World Domination,
Turkish Culture

Başvuru/Submitted: 19/03/2022

Kabul/Accepted: 23/05/2022

GİRİŞ

Büyük Selçuklu Devleti'nin en parlak günlerini yaşatan Sultan Melikşah'ın dönemi pek çok tarihi araştırmaya konu olmuştur. Söz konusu dönem ile ilgili siyasi tarih üzerinde yapılan çalışmalarla önemli bulgular ortaya konulmuştur. Selçuklu tarihi ile ilgili yapılan çalışmaların kültürel konulara yönelmedeki eksikliği çalışmamızın çıkış noktasını teşkil etmektedir. Büyük Selçuklu döneminin Türk kültürü açısından da incelenmeye değer, önemli detayları mevcuttur. Çünkü Selçuklular, İslamiyet'i kabul eden öncü Türk devletlerinden biri olmanın yanı sıra atalarından miras kalan bozkır Türk geleneklerini de yaşatmak konusunda gayret gösteren bir siyasi teşekküldür.

Çalışmamızın ilk bölümünde Sultan Melikşah'ın tahta geçişi ile önemli faaliyetlerine kısaca değinilmiştir. Sonrasında Akdeniz'e ilk adımını atacağı Antakya seferi hakkında detaylı bir anlatım yapılmıştır. Sultan'ın Süveydiye¹sahilinde denizle karşılaştığında yaşadığı heyecan ile sergilediği davranışlar ise konumuzun temelini oluşturmaktadır. Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi ile at, kılıç ve toprak öğeleri çerçevesinde değerlendirdiğimiz bölümlerde, bu öğelerin Türk kültürü açısından karşılıklarına işaret edilmiştir.

Ebu'l-Feth Melikşah'ın Saltanatı

Melikşah b. Alparslan b. Çağrı b. Mikail b. Selçuk, 6 Ağustos 1055 Pazar günü dünyaya geldi. Babası Alparslan tahta geçtiğinde Melikşah altı yaşında bir çocuktuk (Kazvinî, 2018, s. 348; İbn Kesîr, 2000, s. 78). Melikşah'ın babasının nazarında ayrı bir yeri vardı. Alparslan, onu yanında savaflara götürmedi ancak önemli işlerle vazifelendirdi. Küçük yaşlardan itibaren özel ihtimam gösterilerek büyütülen Melikşah, ilk defa babasının yerine vekil olarak kaldığında henüz dokuz yaşındaydı. Vezir Nizamülmülk de onunla beraberdi ve bu sırada Selçuklu askerleri bir kaleye hücum ediyorlardı. Kuşatma sırasında Selçuklu ordusu oldukça zorlanıyordu hatta bir ara ordu içerisinde geri çekilmek gerektiğini dillendirenler de olmuştu. Fakat henüz o yaşında dahi ileride kararlı ve azimli bir sultan olacağını gösteren Melikşah, kuşatmanın devam edilmesi emrini verdi. Yaşının küçüklüğüne rağmen gösterdiği bu irade ile hücumu devam ettirdi ve kale zapt olundu. İlk zaferini bu şekilde kazanmış olan Melikşah, ordunun moralini yükseltmiş ve fütuhata devam edilmesini emretti (el-Hüseynî, 1999, s.24). Selçuklu birlikleri ardından önce Sürmari Kalesi'ni² ele geçirdi, daha sonra da Hristiyanlarca kutsal kabul edilen Meryemnişin şehri üzerine yürüdü (İbnü'l-Esîr, 1991, C.X, s.50). Burası oldukça çetin bir kaleydi, bu nedenle muhasarası uzun sürmüştü. Melikşah burada bir ara ümitsizliğe kapıldıysa da atabeyi Nizamülmülk ona cesaret verdi ve nihayet kulelerin biri yıkılınca askerler şehre girdi ve şehir teslim alındı (el-Hüseynî, 1999, s. 24). Bu ilk başarılar Melikşah için kıymetli birer tecrübeydi ve ileride sahip olacağı Selçuklu tahtı için de hazırlık mahiyetindeydi.

Sultan Alparslan, dedesi Selçuk'un mezarını ziyaret maksadıyla Cend'e gittiğinde Selçuklu tahtının geleceği ile ilgili kararını çoktan vermişti. 1066 yılında Radgan

¹ Bugünkü adı Samandağ olan Süveydiye, Asi nehri üzerinde bulunur ve burası Hama ve Şeyzer'e giden nehirler arasındadır (Ebu'l Fida, 1846, s. 132).

² Bugün İğdir sınırları içerisinde olan ve Sürmeli Çukuru adı verilen yerdir (Tuncel, 1999, C. XIX, s. 79).

şehrinde düzenlenen törenle on bir yaşındaki Melikşah veliaht ilan edildi (İbnü'l-Esir, 1991, C. X, s. 59). Alparslan, oğlunu atına bindirmiş ve kendisi de önünde yürümek suretiyle geleneklere uygun bir şekilde veliahtlığını tanıdığını göstermişti. Bu haber İslam dünyasında da sevinçle karşılanmış ve kabul görmüş, Abbasi halifesi Kâim-Biemrillâh hilat göndererek Melikşah'ın veliahtlığını tanımıştı (Bundârî, 1999, s. 43-44). Kendisinden büyük kardeşleri olmasına rağmen babası tarafından veliaht ilan edilmesi, dönemin kaynaklarınca onun liyakatinin delili olarak görülmüştür (Kazvinî, 2018, s. 443). Cuzcanî'nin, Sultan Melikşah için "*padişahlığa ve saltanata layık vasıfların hepsiyle süslenmiştir*" şeklindeki ifadesi bu duruma örnek teşkil etmektedir (2015, s. 80).

Bütün ülke sınırlarında Melikşah'ın veliahtlığı duyurulmuş ve adına hutbe okutulmuştur (İbnü'l-Esir, 1991, C. X, s.59). Sonraki zamanlarda da Sultan Alparslan sıklıkla veliahtlık konusunu dile getirerek veziri Nizamülmülk'ten teyit almış hatta bu konuda vezirine yemin dahi ettirmiştir (el-Hüseyni, 1991, s. 33).

Sultan Alparslan 21 Kasım 1072'de Maveraünnehir seferindeyken Yusuf el-Harizmi adındaki kale komutanı tarafından yaralanınca Nizamülmülk'ü yanına çağırarak Melikşah'a biat edilmesini tekrar söylemiştir (Abu'l-Farac, 1999, C. I, s. 325). Alparslan dört gün sonra vefat edince 25 Kasım 1072'de Büyük Selçuklu Devleti'nin yeni sultanı Melikşah için cülus töreni yapılmış ve 17 yaşındaki Sultan, Nişabur'da tahta oturmuştur (Ahmed b. Mahmud, 1977, C. I, s. 115-116). Civar beylerin hepsi gelerek yeni Sultan'a biat etmişlerdir. Alparslan'ın veziri olan ve Melikşah'ı da tahta giden yolda her zaman destekleyen Nizamülmülk, genç Sultanın kararıyla vezirlik görevinde kalmıştır. Melikşah tahta çıktığında halkına hitaben: "*sizin ulularımız pederim, ortancalarınız biraderim, küçükleriniz oğullarımdır*" sözü ile nasıl bir sultan olacağını açıkça belli etmiştir. Askerlere ve devlet adamlarına ihsanlarda bulunduktan sonra civar ülkelere haber göndererek babasının vefatını ve kendisinin sultanlığını duyurmuştur (Bundârî, 1999, s. 47; Urfalı Meteos, 2019, s. 172).

Sultan Melikşah saltanatı boyunca mağlubiyet yüzü görmemiş, devletine de altın çağını yaşatmıştır. Nizamülmülk'ün "*tedbirli, ileri görüşlü ve istisareye önem veren bir hükümdardı*" diye bahsettiği Melikşah, küçük yaşlardan itibaren ruhunda hissettiği Sultanlık görevini saltanatı boyunca da layıkıyla sürdürmüştür (Nizamü'l-Mülk, 2013, s.66).

Oluşan bu refah ortamından Müslüman tebaa gibi Hristiyanlar da nasiplenmiştir (Tarih-i Al-i Selçuk, 2014, s.9). Urfalı Meteos'un: "*Sultan'ın yüreği, Hristiyanlara karşı şefkatle dolu idi. O, geçtiği memleketlerin halkına bir baba gözü ile bakıyordu. O, böylelikle hiç muharebe yapmadan birçok eyalet ve şehirlere hâkim oldu*" şeklindeki kaydı bunun delilidir (2019, s.171). Nitekim bu durum bozkır Türk kültüründeki "*insanı yaşat ki devlet yaşasın*" anlayışının Selçuklu sultanlarına sirayet ettiğini göstermek açısından oldukça önemlidir.

Sultan Melikşah'ın Akdeniz'e İlk Adımı

Selçukluların altın çağı olan bu dönemde dört bir yanda fetih hareketleri gerçekleştirilirken Anadolu'da da birbiri ardına beylikler kuruluyordu. Sultan Melikşah, Suriye ve civarında fethedilecek yerleri 1077 yılında kardeşi Tutuş'a iktâ etti

ve gazaya devam etmesini emrederek yanına yardımcı kuvvetler tayin etti (İbn Kesîr, 2000, C. XII, s. 119). Ayrıca Sultan, Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulmasına müsaade ederek hükümdarlık menşuru verdi.

Çalışmanın konusu olan Sultan Melikşah'ın Akdeniz'e ilk defa ayak basması Antakya'nın Süveydiye sahilinde gerçekleşmiştir. 1084 yılında Antakya, Ermeni asıllı Philaretos tarafından idare ediliyordu ve Büyük Selçuklu adına Musul Emirine vergi ödüyordu. Süleyman Şah burayı alarak topraklarını genişletmek niyetindeydi ama bu sırada Suriye ve Filistin'e hâkim olan Tutuş da aynı amaçla Antakya'yı almak istiyordu. Şehir halkı Philaretos'un idaresinden memnun değildi ve şihne olan İsmail bu durumdan istifade ile şehri Süleyman Şah'a teslim etmeye karar verip onu şehre davet etti. Süleyman Şah, İsmail'in daveti ile yola çıkarak 12 Aralık 1084 Pazar günü Fâris kapısından şehre girdi ve burayı fethetti. Süleyman Şah fetih haberini Sultan Melikşah'a bildirdiğinde Sultan çok memnun oldu ve başkent İsfahan'da fetih şölenleri düzenletti (İbn Haldun, C. V, 2010, s. 8).

Tutuş bu habere sevinmemiştii çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere şehre kendisi hâkim olmak istiyordu. Süleyman Şah ise toprak genişletme siyasetiyle Antakya'nın ardından Haleb'i de almak isteyince Tutuş ile aralarındaki rekabet savaşa dönüştü. Sultan Melikşah'ı Antakya'ya getiren olay da bu iki hanedan üyesi arasında çıkan anlaşmazlık neticesinde gerçekleşecekti.

Tutuş, yanına Artuk Bey'i de alarak o sırada Haleb yakınlarında bulunan Süleyman Şah üzerine yürüdü. Böylece iki Türk ordusu Ayn'u-Seylem mevkiinde karşı karşıya geldi. Yapılan çetin mücadele sonunda Süleyman Şah hayatını kaybetti (İbnü'l-Adim, 1996, s.220) ve Tutuş Haleb'e girdi. Haleb iç kale kumandanı Salim b. Malik şehri sadece Sultan Melikşah'a teslim edeceğini söyleyerek direnişe devam etti. Tutuş ise bir süre daha muhasaraya devam etti ancak Sultan'ın gelmekte olduğu duyunca kuşatmayı kaldırarak kaçtı (Sibt İbnü'l-Cevzi, 2011, s. 272).

Sultan Melikşah, Haziran 1086'da bölgeye gelerek Halep, Urfa ve Antakya'da sükûneti sağladıktan sonra Antakya'nın vergi idaresini Hasan'a, yönetimini de bir miktar askerle birlikte Alpoğlu Yağısyan'a verdi (İbnü'l-Adim, 2011, s. 35). Sultan Melikşah, hanedan üyelerinin birbiri ile savaşmasından büyük üzüntü duymuş ve yaptığı hamle ile bu iç meseleyi daha fazla büyümeden çözüme kavuşturmuştur.

Sultan'ın Akdeniz'e ilk adımını atacağı Süveydiye'ye gelişi de hemen bu seferin sonunda gerçekleşmiştir. Düzeni sağlamış olmanın verdiği huzur ile Süveydiye'ye hareket eden Melikşah, deniz kıyısına geldiğinde buraya çadırını kurdurarak birkaç gün kalmak istemiştir (İbnü'l-Adim, 2011, s. 63).

Sultan'ın Antakya'ya gelişi 13 Şaban 479 olarak kaydedilmiştir. Bu tarih Aralık 1086 ile Ocak 1087 arasındaki bir zaman dilimindedir. Bahsi geçen olayda Sultan deniz kıyısında birkaç gün kaldıktan sonra Halep'e dönmüş ve burada Ramazan bayramını geçirmiştir (İbnü'l-Adim, 1996, s. 220-221).

Sultan Melikşah'ın hâkimiyeti sırasında muhakkak ki pek çok seferi ve galibiyetleri vardır. Yukarıda bahsedilen Antakya seferini diğerlerinden ayıran detay ise Akdeniz'e

gelerek hâkimiyetini buraya taşımış olmanın heyecanı ile ortaya koyduğu davranışların her birinin kültür tarihimiz açısından sembolik değerler içermesidir.

Öncelikle Sultan'ın Akdeniz kıyısındaki davranışlarını detaylıca açıklayalım. Urfalı Meteos'un nakli şu şekildedir: *"Sultan bu yıl içinde bütün Ermenistan'a ve Rum ülkelerine hâkim olduktan sonra büyük Antakya şehrine geldi ve bu memleketle beraber Haleb'i zapt etti. Onun hâkimiyeti, Gasp'tan (Hazar denizinden) Okyanus'a kadar yayılmıştı. O, Okyanus denizinin beri tarafında bulunan bütün krallıkları kendisine tabi kıldı ve onun hâkimiyeti haricinde bulunan hiçbir devlet kalmadı. On iki millet ve ona tabi ve vergiyle mükellef oldular. Sultan, Antakya'yı zapt ettikten sonra Sevodi'de (Süvedya), Allaha şükran okudu. O, atını Okyanus'un suları içine doğru sürdü, kılıcını çekip üç defa denizin içine daldırdı ve "İşte Allah, İran denizinden bu denize kadar olan yerleri benim elime vermiştir dedi. Sonra elbisesini çıkarıp yere serdi ve namaz kılıp Allahın inayetine teşekkür etti (Urfalı Meteos, 2019, s. 172).*

Makalemize konu olan olayı en detaylı şekilde veren kaynak Urfalı Meteos'tur. Dönemin diğer kaynakları da incelendiğinde Sultan'ın Akdeniz'e gelişi üzerinde durulduğu ancak atını denize sürmesinden veya kılıcını suya daldırmasından bahsedilmeyip sadece Sultan'ın deniz kenarında şükür namazı kılmasının anlatıldığı görülmektedir. Örneğin Yazıcızade olayı şu şekilde nakleder: *"Deniz kenarına geldiler, atlarına su verdiler. Sultan seccade talep edip iki rekât namaz kıldı ve Allah dergâhına şükür kıldı ki bunun padişahlığı nihayet'i-maşrıktan derya'i-mağrib kenarına değin yetiştirdi."* (Yazıcızade, 2014, s. 29a).

Reşîdü'ddin'de ise olay Süveydiye'de değil Lazkiye'de geçmiş gibi anlatılır. Bu iki şehir arası 85 kilometrelik bir mesafedir. Ancak Sultan'ın önce Antakya'ya oradan da deniz kıyısına gittiğini düşündüğümüzde Süveydiye, Lazkiye şehrinden önce olduğu için olayın geçtiği yer büyük olasılıkla Süveydiyedir. Nitekim kaynakların büyük bir bölümü de Süveydiye olarak nakletmektedir. Reşîdü'ddin Fazlullâh: *"Sultan orada iki rekât namaz kıldı. Hükümdarlığının, doğunun en uzak yerinden Batı Denizi kenarına kadar ulaşmış olmasına şükrederek yüzünü yere koydu ve şükretti"* ifadeleriyle Sultanın namaz kıldığını nakletmiştir (Reşîdü'ddin Fazlullâh, 2010, s. 130).

Azimi: *"Sultan Ebu'l-Feth önce Haleb'i sonra da Süleyman'ın veziri Hasan'dan Antakya'yı teslim aldı. Sultan buradan Süveydiye'ye gidip Doğu denizinden Batı denizine kadar olan ülkelere sahip olduğu için Tanrıya şükretmek amacıyla deniz kıyısında namaz kıldı"* şeklinde nakleder (Azimi, 2006, s. 30). Atını denize sürdüğünden ve kılıcını üç kez suya batırduğundan bahsetmez. *"Sultanın Antakya fethi ile ülkeyi genişletmesi dillere destan oldu"* diyen Kazvinî Melikşah'ın denizi gördüğünde duyduğu heyecandan bahsetmemiştir (2018, s. 348). Aynı şekilde olayı anlatan İbnü'l-Esir'de de bu olaydan bahsedilmemiştir (İbnü'l-Esir, 1991, C. X, s. 136-137).

Urfalı Meteos'un olayları anlatma tarzı ile diğer müverrihlerin tarih yazım metotları arasında farklar olduğu aşikârdır. Taradığımız kaynaklarda Sultan'ın heyecanına yer verilmemesi muhtemelen bu farktan kaynaklanmaktadır. Müverrihler genel itibari ile siyasi olaylara yoğunlaşmış olduklarından bu tarz detaylara pek rastlanmamaktadır.

Sultan'ın bahsi geçen davranışlarındaki öğeleri Urfalı Meteos'un hayal gücü ile yazmış olması ihtimali düşünüldüğünde ise Türk kültürü için bu denli önemli

detayları yerinde ve doğru bir şekilde kullanması Urfalı Ermeni bir keşiş için çok mümkün görülmemektedir. Nitekim Türk kültürü alanında önemli çalışmaları olan Kafesoğlu da Sultan'ın sevincini: "*Genç Sultan engin denizi seyrettikçe şan ve şeref dolu günlerinin gururlandırıcı hayaline daldığı ve vecde gelerek atını denize sürdüğü o gün, babasına verdiği sözü tutmuş olmanın da mutluluğu içerisindeydi*" şeklinde anlatmıştır (2014, s. 112).

Deniz kıyısından toprak alarak babasının mezarına götürmesi hadisesi de Urfalı Meteos'un aktardığı detaylardan biridir ki yine Türk kültürü içerisinde oldukça önemli yer tutmuş toprak ögesini karşımıza çıkarmaktadır. Meteos bu olayı şekilde anlatır: "*Sultan uşaklarına denizden kum almalarını emretti. O bunu İran'a götürüp babası Alparslan'ın kabrinin üzerine serpti ve : "Ey babam Alparslan! İşte sana müjde, henüz çocuk olarak bırakmış olduğun oğlun, dünyayı baştanbaşa fethetmiştir"* (2019, s. 172).

Türk Kültürüne Ait Üç Öge

Sultan Melikşah'ın Aralık 1086'da Süveydiye kıyısında sonlandığı Antakya seferiyle Akdeniz'e ilk defa ayak bastığından yukarıda bahsedilmiştir. Sultan'ın burada yaşadığı sevinç neticesinde ortaya koyduğu davranışlarında, tespit ettiğimiz Bozkır Türk kültürüne ait ögelerden at, kılıç ve toprağı detaylandırarak açıklayalım.

At: Burada üzerinde duracağımız ilk kültür ögesi sultanın sevincine dâhil ettiği atıdır. Kaşgarlı Mahmut'un Türk'ün kanadı olarak ifade ettiği atın Türk kültüründeki önemi konu hakkında çalışan araştırmacıların malumudur (1985, s. 48-49). Bozkır Türklerinin yaşam biçimleri gereği hayatının her alanında yer alan ve ayrılmaz bir parçaları olarak kazandıkları muhteşem zaferlere eşlik eden atları, onların en önemli yoldaşlarıdır. Atının üzerinde göç eden, savaşa giden, toylara katılan, anlaşmaları görüşen ve sürülerini yöneten Türkler aynı zamanda onlara isimler vererek devlet armalarında görsellerini de kullanmışlardır (Delice, 2015, s. 545).

Kutsal olarak kabul ettikleri bu hayvanları Gök Tanrı'ya kurban ederek gerektiğinde sahibiyile beraber kurgana gömmeyi de ihmal etmeyen Türkler, bu sadık dostları için zaman zaman kurganlarda ayrı odalar da inşa etmişlerdir (Tarhan, 2002, s. 598; Okladnikov, 1959, s. 36).

Tarihte başka hiçbir hayvanla bu denli içli dışlı olmayan bozkır Türklerindeki bir inanişâ göre onlar at ile beraber yaratılmıştır (Gömeç, 2016, s.820). Yiğitlik sembolü olarak görülen ve en değerli hazinelerden kabul edilen bu hayvanlar Türklerin adeta can yoldaşı olarak onların mitolojisinde de haklı bir yer edinmiştir. Türk kültürü için kullanılan "*atlı kültür*", "*göçebe kültürü*" ve "*atlı göçebe kültürü*" gibi ifadelerin yanlış ya da eksik olduğunu belirten Kafesoğlu'na göre: bozkır kültürü "*at*" üzerine kurulmuştur. Bozkır Türkleri açısından bu denli önem arz eden at tıpkı kurt gibi kutsal bir varlık olarak kabul edilmiş ve onların türeyiş destanlarında yer almıştır. Unvanlar verilip dini törenlerle gömülen ve Türk inanişâna göre gerektiğinde konuştuğu düşünülen zekâ sahibi bu hayvanın kutsallığı ise onun gökten indirilmiş Tanrı hediyesi olarak algılanması ile alakalıdır (2003, s. 221-226).

Sultan Melikşah daha dokuz yaşındayken babasının yerine vekâleten tek başına kale savunmasını izlediğinde ve on bir yaşında veliaht ilan edildiğinde atının

üzerindeydi. Saltanatında nice zaferlerini atıyla birlikte kazanmıştı ve makalemizde anlattığımız sevincini de yine atıyla birlikte paylaşmıştı. Çünkü o gün babasına verdiği sözü tutmuş olmanın ve kendi sözü ile “dünyayı baştanbaşa fethetmiş olmanın” haklı gururunu yaşarken her an yanında olan atının yine yanında olmasını istemiş ve bozkırlı atalarından miras kalan bu kutsal yoldaşını sevincine ortak etmiştir.

Kılıç: Çinlilerin “*k’inglo*”, Herodotos’un “*akinakes*” diye farklı şekillerde kaydettiği, Egami’ye göre ise: Türkçe “*kıngırak*” (iki yanı keskin düz kama) kelimesinden türeyen kılıç veya kamalar bütün Orta Asya toplulukları tarafından oldukça mahir bir şekilde kullanılmıştır. Çoğu bir savaş tanrısına tapan ve bunun maden işçiliğini ve silahları icat ettiğine inanan bu topluluklar kılıçları da bu tapındıklarının bir simgesi gibi görmüşlerdir (Esin, 1978, s. 4).

Kılıç Türkler için savaş aleti olmaktan öte mitolojik ve kutsal bir varlıktır (Nemeth, 1982, s.130). Kılıcın kutsallığı hammaddesi olan demirin mitolojik olarak algılanmasından gelmektedir. Kılıç bu yüzden önemli bir kültürel ve mitsel simgedir. Aynı zamanda hukuki ve dini bir sembol olarak karşımıza çıkan kılıç bu özelliklerine ilaveten bozkır Türk kültüründe egemenlik sembolü olarak da kabul edilmiştir. Hâkimiyet kemerine astığı kılıcı ile başkomutanlığını ve hükümdarlık yapma gücünü vurgulayan Türk kağanları bu inanıştan dolayı öldükten sonra dahi kılıçlarını yanlarından ayırmamıştır. Nitekim Türklerin hâkim olduğu coğrafyaların her yerinde kağan kurganlarındaki kazılardan kılıçlar çıkarılmıştır (Koçak, 2019, s. 80-82).

Türk İslam devletlerinde de kılıç ile hükümdar arasında sıkı bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Hükümdarların hâkimiyet, güç ve iktidarlarının sembolü olan kılıçları, bu vasıfları ile onların tahta çıkış törenlerinde kullanılan yegâne unsurlardan olmuştur (Göksu, 2015, s. 355). Nitekim geleneklere göre Selçuklu tahtına çıkan Melikşah’a halife tarafından kuşandırılan iki kılıç onun devlet üzerindeki hâkimiyetine işaret etmiştir (Sibt İbnü’l-Cevzi, 2011, s. 45).

Bozkır Türk kültüründe kılıcın egemenlik sembolü olmasının yanı sıra şahit tutulduğu da bilinmektedir. Örneğin; İskitler ve Hunlar Kutlu Yış’da (ormanlı dağ) yaptıkları at kurbanı merasiminde ve anlaşmalarında Gök Tanrı ile birlikte savaş mabudu olarak kabul ettikleri kılıcı şahit tutarak ant içmişlerdir. Yine Kırgız, Yabaku, Kıpçak gibi Türk boylarının kılıçlarını yanlamasına önlerine koyduktan sonra “*bu kök kirsun kızıl çksun*” diyerek antlaşmalarına savaş mabutlarını şahit tutmaları bozkır Türk kültüründe kılıcın şahitlik vasfı olduğunu gösteren önemli örneklerdendir (Ch’ü-Hsün, 1960, s. 223; Kaşgarlı, 1985, C. 1, s. 362).

Tahta çıktığında diğer Türk sultanları gibi hâkimiyet sembolü olarak kılıcı kullanan Sultan Melikşah, Süveydiye kıyısına gelip Akdeniz ile ilk karşılaştığında da kılıcını denize batırmıştır. Bu durum onun burada kurduğu hâkimiyete kılıcını şahit tutmak istemesi şeklinde yorumlanabilir. Yukarıda bahsedildiği gibi bozkır Türk kültürü açısından kılıcın pek çok anlamı mevcuttur. Sultanın bu saydığımız anlamlar arasında kılıcını denize batırmasını şahit tutmak olarak yorumlamak daha doğru olacaktır.

Toprak: Eski Türk inanç sistemini Tabiat Kuvvetlerine İnanma, Atalar Kültü ve Gök-Tanrı inancı olmak üzere üç noktada toplayan Kafesoğlu'na göre eski Türkler tabiatta birtakım gizli güçlerin olduğuna inanıyordu (1980, s. 42). Bunlardan özellikle "yir-suv" olarak isimlendirilen "yer-su" ruhları "iduk" yani "mukaddes" olarak anılmıştır. Su ile birlikte kutsal olarak anılan toprak, bu şekli ile üzerinde kurulan devletin de kutsallaşmasını sağlamıştır ve vatan kavramındaki kutsallığın kökenini de burada aramak gerekmektedir (Ögel, 2014, s. 34-36/409).

Özellikle Türklerdeki yaratılışla ilgili mitlerin ana teması toprak üzerine olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde İslamiyet öncesi Türklerde toprağın saygıdeğer bir iyeye sahip olduğu görülmektedir. Hayatlarını sürdürdükleri uçsuz bucaksız bozkırlar Türklerin ruhlarına toprağın sınırsızlığı olarak yansımıştır ki bu durumda cihan hâkimiyeti anlayışına kaynaklık eden de yine toprağın kendisidir (Erdem, 1999, s. 7).

Toprağın saygı duyulması kutsal bir varlık oluşuyla ilgili inanışlar en eski çağlardan itibaren birçok toplumda olduğu gibi Türkler tarafından da kabul görmüştür (Bayat, 2005, s. 12). Bu inanışlarda doğurganlığı, genişliği, sağlamlığı ve canlılığı ile yaratılışta etkin bir rol alan toprak İslamiyet'in kabulüyle birlikte Türk kültüründe daha fazla önem kazanmıştır (Eliade, 2017, s. 284-291). Nitekim İslam inancına göre topraktan yaratılan insan, ölümü ile yine ona dönmüştür. İnsanın yaratılışındaki toprak kültürü ise bu sefer İslami motifleri de içerisine dâhil ederek yaşamaya devam etmiştir (Enveri, 2018, s. 93).

Türk kültüründe toprak ögesinin önemini anlattıktan sonra Sultan'ın deniz kenarından aldığı bir avuç toprağı babasının mezarına götürmesindeki anlamı açıklamaya çalışalım. Bu konuda yapılacak değerlendirmede Türk mitolojisindeki toprak anlayışı dikkate alınmalıdır. Kanaatimizce, canlılığı ve doğurganlığı ile ön plana çıkan toprağı babasının mezarına getiren Sultan bu canlı varlığın kendisinin zaferlerine ve hâkimiyetine şahitlik edeceğini düşünmüştür.

Sultan Melikşah'ın Süveydiye kıyısından alarak babasının mezarına getirdiği toprak genç Sultan için ecdadından miras kalan cihan hâkimiyeti mefkûresinde daha ileri bir adım atmış olduğunun yegâne göstergesiydi (Turan, 2003, s. 209). Nitekim Sultan Melikşah 19 Kasım 1092'de Bağdat'ta vefat ettiğinde geriye büyük bir cihan devleti bırakmıştı (Bundârî, 1999, s. 69; el-Hüseynî, 1999, s. 49; İbnü'l-Esir, 1991, C. X, s. 210).

SONUÇ

Büyük Selçuklu Devleti'nin en parlak dönemini yaşatan ve mağlubiyet yüzü görmemiş kılıcı ile adını tarihe yazdıran Sultan Melikşah, İslami kaideleri hassasiyetle tatbik eden bir hükümdar olmuştur. Bununla birlikte atalarından kalma geleneklere de haiz olması ve bunu en içten şekilde yaşaması bozkır Türk kültürünün İslamiyet'i kabul etmiş Türk sultanları üzerindeki devam eden etkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Bozkır Türklerinin yaşam tarzları gereği ortaya çıkan kültürleri içerisinde her biri farklı manalar içeren ve çoğu mitolojiden beslenen birçok öge yer almıştır.

Çalışmamızda yer verdiğimiz at, kılıç ve toprak ise bu kutsal öğelerden yalnızca üç tanesidir.

Türkler açısından hayatlarının ayrılmaz bir parçası olan ve Gök Tanrı'ya kurban edilecek kadar kutsal kabul edilen atları, antlaşmalarında şahitliğine başvurdukları kılıçları ve canlı kabul edip mukaddes bildikleri toprakları muhakkak ki İslamiyet'in kabulü ile de kültürdeki değerlerini korumuşlardır.

Sonuç olarak Türk İslam sultanları arasında müstesna bir yer edinmiş olan Melikşah, Akdeniz'e ilk adımını attığı Süveydiye kıyısında engin denizi seyrederken, zaferlerle dolu saltanatını hatırlardan geçirmiş olmalıdır ki; hissettiği haklı sevincini; atı, kılıcı ve üzerine bastığı toprak ile kutlamıştır.

EXTENDED ABSTRACT

Malik-Shah is one of the most important sultans of the Great Seljuk State. From a young age, he was declared the heir by his father Alparslan and assumed important duties. Adopting the Turkish idea of world domination, the Sultan achieved important victories throughout his life on the throne. He set out on an expedition to Antakya in 1086 and took his first step into the Mediterranean on the Suveydiye coast. The subject of our study is the behaviour he exhibited with the excitement he felt during this first step. The sultan first rode his horse into the sea, then dipped his sword into the water three times, and took the soil he had taken from the shore to his father's grave by praying on the seashore. Each of these behaviours has very important elements in terms of Turkish cultural history. In our study, it is aimed to show that the Seljuk sultans dominated and continued the old Turkish traditions with the incident, which was tried to be examined within the framework of horse, sword and earth symbols, which are among these elements. The lack of studies on Seljuk history to focus on cultural issues constitutes the starting point of our study. There are important details of the Great Seljuk period, which are worth examining in terms of Turkish culture. Because the Seljuks, in addition to being one of the leading Turkish states that accepted Islam, is also a political organization that strives to keep the steppe Turkish traditions inherited from their ancestors. In the first part of our study, the important activities of Sultan Malik-Shah with his accession to the throne are briefly mentioned. Afterwards, a detailed explanation was given about the Antakya expedition, where he would take his first step to the Mediterranean. The excitement and behaviour of the Sultan when he encountered the sea on the Suveydiye coast forms the basis of the article. In the sections that we evaluated within the framework of the Turkish idea of world domination and the elements of horse, sword and land, the equivalents of these elements in terms of Turkish culture were pointed out. The fact that Sultan Malik-Shah was aware of the traditions inherited from his ancestors and lived it in the most sincere way is very important in terms of showing the continuing influence of the steppe Turkish culture on the Turkish sultans who accepted Islam. While watching the vast sea on the shore of Süveydiye, where he took his first step into the Mediterranean, Sultan Malik-Shah must have remembered his reign full of victories; the righteous joy he felt; celebrated with the horse, the sword and the earth on which he treads.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Abu'l-Farac, (1999). Abu'l-Farac tarihi. C. I. (Ö. R. Doğrul, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ahmed b. Mahmud, (1977). Selçukname. C. I. (E. Mercil, Haz.) İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Anonim Selçukname, (1952). (F.N. Uzluk, Haz.). Ankara: Örnek Matbaası.
- Azimi, (2006). Azimi tarihi, Selçuklular dönemiyle ilgili bölümler. (A. Sevim, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bayat, F. (2005). Mitolojiye giriş. Çorum: Karam Yayınları.
- Bundârî, (1999). Zubdat al-Nusrava Nuhbat al Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi). (K. Burslan, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ch'ü-Hsün, (1960). The Ching Lu Shen shrines of han sword worship in Hsiung Nu religion. Central Asiatic Journal, Vol V, No 3.
- Delice, T. B. (2015). Türkmen kültüründe at. International Journal of Science Culture and Sport, Special Issue 4, Ağustos.
- Ebu'l-Fida, (1846). Kitab-ı Takvim'i Buldan, Medinetü'l-Dırasdan.
- el-Cuzcanî, (2015). Tabakat-ı nasırî, Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Harezmşahlar. (E. Göksu, Terc.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- el-Hüseynî, (1999). Ahbarü'd-devleti's-Selçukiyye. (N. Lügal, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Eliade, M. (2017). Dinler tarihine giriş. (L. Arslan Özcan, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Enveri, E. (2018). Türk yaratılış mitlerinde toprak. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2018, C.11, Sayı 24, s. 91-99.
- Erdem, M. (1999). Adem (İlk insan). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Esin, E. (1978). İslamiyet'ten önceki Türk kültür tarihi ve İslam'a giriş (Türk Kültürü el kitabı, II, Cilt I/b'den Ayrı Basım). İstanbul: Edebiyat Matbaası.
- Göksu, E. (2015). Türk kültüründe silah. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gömeç, S. Y. (2016). Türk kültüründe at. geçmişten günümüze bozkır, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- İbnü'l-Adîm, (2011). Buğyat at-talab fi tarih-i halab seçmeler (A. Sevim, Yay.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İbnü'l-Adîm, (1996). Zübdetü'l-halab min tarihü halab, Beyrut: Darü'l-Kütübül İlmiye.
- İbnü'l-Esir, (1991). İslam tarihi, El-kamil fi't-tarih tercümesi. (A. Özeydin, Çev.) İstanbul: Bahar Yayınları.
- İbn Haldun, (2010). Tarih-i İbn Haldun. C.V, Lübnan: Darü'l-Kütüb El-İlmiye.
- İbn Kesîr, (2000). el-Bidaye ve'n-nihaye. C. XII. (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (2003). Türk milli kültürü. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kafesoğlu, İ. (2014). Sultan Melikşah devrinde Büyük Selçuklu imparatorluğu. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1980). Eski Türk dini. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmut, (1985). Divan-ü lugat-it- Türk. Cilt I,(B. Atalay, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kazvinî, (2018). Tarih-i güzide. (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Koçak, K. (2019). Eski Türklerde devlet gelenekleri ve törenleri (Tarih öncesi devirlerden Türklerin İslam dini medeniyetine girişine kadar). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Nemeth, G. (1982). Attila ve Hunları. (Ş. Baştav, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Nizamü'l-Mülk, (2013). Siyasetname. (M. A. Köymen, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Okladnikov, (1959). Ancient population of Siberia and its cultures, Massachusetts: Peabody Museum Cambridge.
- Ögel, B. (2014). Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar) C.II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Reşîdü'ddin Fazlullâh, (2010). Cami'ü't-tevarih, Selçuklu Devleti. (E. Göksu, H. H. Güneş, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Sevim, A. (1990). Ünlü Selçuklu komutanları Afşin, Atsız, Artuk ve Aksungur. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sıbt İbnu'l-Cevzi. (2011). Mir'atü'z-zaman fi tarihi'l-ayan (Selçuklular). (A.Sevim, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tarhan, T. (2002) Ön Asya dünyasında ilk Türkler: Kimmerler ve İskitler. C.I. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Tarih-i Al-i Selçuk (2014). Anonim Selçukname. (H. İ.Gök-F. Coşguner, Terc.). Ankara: Tarcan Matbaacılık.
- Tuncel, M. "İğdir", DİA, C.19, İstanbul, 1999, s. 79-80.
- Turan, O. (2003) Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi tarihi, Ankara: Ötüken Yayıncılık.
- Urfalı Mateos, (2019). Urfalı Mateos vekayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162). (H. Andreasyan, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yazıcızade Ali, (2014). Selçuk-name. (A. Bakır, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

I. SAADET GİRAY HAN DÖNEMİNE AİT RUS ARŞİVLERİNDE BULUNAN İKİ AHİDNAMENİN TERCÜMESİ VE TAHLİLİ

TRANSLATION AND ANALYSIS OF TWO AHIDNAMES FOUND IN THE RUSSIAN ARCHIVES OF SAADET GIRAY KHAN I PERIOD

Umut YOLSEVER * Öz

* Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Tarih Bölümü,
umutyolsever44@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-7035-4328,
Eskişehir / TÜRKİYE

Rus elçilik raporları, Kırım Hanlığı'nın erken dönemini aydınlatmak için elimizde bulunan en önemli kaynaklardan birisidir ve elçilik raporlarının mutlaka incelenmesi gerekmektedir. Bu sebeple Moskova'da bulunan RGADA (Rossiyskiy Gosudartstvenniy Arhiv Drevnih Aktov / Rusya Devlet Arşivi Eski Yazışmalar Bölümü) Arşivinden muhtelif zorluklar neticesinde edindiğimiz, Moskova Knezliği ve I. Saadet Giray Han dönemi Kırım Hanlığı arasında hazırlanmış iki ahidnameyi dilimize tercüme edip tahlillerini yaparak Türkiye'deki Kırım Hanlığı çalışmalarına bir nebze de olsa katkıda bulunmak istedik. Lakin dönemin koşullarını anlatmadan, ahidnamelerin neden kısa süre arayla tekrarlandığını ifade etmeden belgelerin doğrudan tercümesini vermenin yanlış olacağını düşündüğümüz için I. Saadet Giray Han dönemi kısaca anlatılmıştır. Dönem hakkında bilgi verildikten sonra iki ahidnamenin tercümesi çalışma sonuna eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kırım Hanlığı, Moskova, Tatar, Saadet Giray, İslam Giray, III. Vasiliy, Litvanya-Polonya, Arşiv

Keywords

Crimean Khanate, Moscow, Tatar, Saadet Giray, Islam Giray, Vasiliy III, Lithuania-Poland, Archive

Abstract

Russian embassy reports are one of the most important sources we have to illuminate the early period of the Crimean Khanate, and the embassy reports must be examined. For this reason, we translated and analyzed two ahidnames prepared between the Moscow Principality and the Crimean Khanate of the Saadet Giray Khan I period, which we obtained from the RGADA (Rossiyskiy Gosudartstvenniy Arhiv Drevnih Aktov/ Russian State Archive Old Correspondence Department) Archive in Moscow as a result of various difficulties. We wanted to contribute to the work of the Crimean Khanate in Türkiye, even a little bit. However, Saadet Giray Khan I period is briefly described, since we think that it would be wrong to give a direct translation of the documents without explaining the conditions of the period and without explaining why the ahidnames were repeated at short intervals. After giving information about the period, the translation of two ahidnames was added to the end of the study.

Başvuru/Submitted: 14/09/2021

Kabul/Accepted: 19/01/2022

GİRİŞ

Kuzey Karadeniz Türklüğünün son bağımsız kalesi Kırım Hanlığı'nın erken dönem hanlarından biri olan I. Saadet Giray Han¹, 1524-1532 yılları arasında hâkimiyet sürmüştür. Onun hanlığı dönemine ilişkin Türkçe kaynaklar ne yazık ki sınırlıdır ve mevcut olanlar da belirli bilgilerin tekrarıdır. Yeni bilgilere erişmek amacıyla Kırım Hanlığı'nın sınır komşuları ve aynı zamanda da en çok ilişki içerisinde buldukları Litvanya-Polonya Devleti ve Moskova Knezliği'nin, Kırım Hanlığı ile ilgili bilgiler verdikleri diplomatik yazışma kayıtlarına bakmak gerekliliği hâsıl olmuştur. Bu sebeple Moskova'da bulunan RGADA (*Rossiyskiy Gosudartstvennyy Arhiv Drevnih Aktov / Rusya Devlet Arşivi Eski Yazışmalar Bölümü*) Arşivinden muhtelif zorluklar neticesinde edindiğimiz, Moskova Knezliği ve Kırım Hanlığı arasında hazırlanmış iki ahidnameyi dilimize tercüme edip tahlillerini yaparak Türkiye'deki Kırım Hanlığı çalışmalarına bir nebze de olsa katkıda bulunmak istedik.

Söz konusu belgelerden ilki 1525 ikincisi ise 1530 tarihlidir. Belgeler arasında beş sene gibi bir süre bulunmasına rağmen iki ayrı belgede de çoğu paragraf birbirinin aynısıdır ki bu da bize diplomatik yazışmalarda bazı kalıplaşmış sözcükler olduğunu gösterir. Ahidnamelerde kimi maddelerin açık uçlu olmasını engellemek amacıyla özellikle eklenen ifadeler olduğu da göze çarpmaktadır. Böylece barışın bozulması engellenmeye çalışılmıştır. Ahidnamelerin içinde geçen ana başlıklar Kırım Hanlığı-Moskova Knezliği arasında tesis edilen barış ve dostluk; Litvanya-Polonya Devleti'ne karşı oluşturulan ittifak; elçilerin ve tüccarların gidip gelmesi için verilen izindir.

Yukarıda ifade edildiği üzere ahidnamelerdeki bilgilerin çoğu birbirinin aynısıdır. Ancak iki belge arasında birkaç küçük, lakin mühim değişiklikler dikkat çekmektedir. 1525 tarihli belgede Litvanya-Polonya Devleti'nden gelecek saldırılara karşı hazırlık yapılırken, 1530 tarihli belgede ise Litvanya-Polonya Devleti'nin yanı sıra onun tabiiyetinde bulunan Şeyh Ahmet Han'ın kardeşlerinden ve çocuklarından gelecek saldırılara karşı da hazırlık yapıldığı anlaşılmaktadır. Litvanya-Polonya Devleti'nde bulunan Şeyh Ahmet Han'ın çocuklarının güçlü bir askerî gücü ellerinde tuttıkları, ahidnamelere bile konu almalarından rahatlıkla görülmektedir. Elçilerin gidip gelmesi ile alakalı bölümde, 1525 tarihli belgede Kırım Hanı Saadet Giray, Osmanlı Padişahı için "Sultan" ifadesini kullanırken 1530 tarihli belgede "Bize bakanlar" ifadesini kullanmıştır. Bahsi geçen söz, ikinci belgede kasıtlı olarak mı değiştirildi yoksa Kırım Tatar Türkçesinden Rusçaya çeviren tercümanın hatası mı ne yazık ki bilinmemektedir. Ancak dönemin tarihini anlatan kaynaklarda Saadet Giray Han ile Osmanlı Devleti arasında herhangi bir gerginlik yaşandığına dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklar göz önüne alındığında farklılığın sebebinin tercüman hatası olabilme ihtimali ağır basmaktadır. Belgelerde, Osmanlı Padişahı ile ilgili geçen bir diğer husus; Osmanlı tebaasından birileri eğer Rus elçilerini, misafirlerini ya da tüccarlarını yağmalayıp da Rusların eline düşerse idam edilip, ardından da başlarının kesilerek Saadet Giray Han'a geri gönderilmesi konusunda konulan maddedir. Mevcut bilgileri değerlendirip varsayım üzerinden söz konusu madde konuşulacak olursa,

¹ Bundan sonra yalnızca Saadet Giray Han olarak yazılacaktır.

Saadet Giray Han kesilen başları Kefe'deki Osmanlı valisine yollayarak ve ahidnameye uyulmadığı için bunu yapanların Ruslar olduğunu kanıtlayıp kendini Padişah'ın gözünde aklayacak, böylece hanlığı bir zarar görmeyecektir.

Ahidnamelerin son bölümünde Moskova'dan Kırım'a gelecek elçilerin Kırım'daki iç savaşı etkileme yahut diğer Tatar Hanlıkları ile Kırım Hanlığı arasındaki gerginlikleri arttırma ihtimali göz önünde tutularak, hiçbir yere uğramayıp başka da bir görev edinmeyip doğrudan gelmeleri açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca ahidnameye uyacağını kabul eden devlet kademesinin de hiyerarşik olarak yukarıdan aşağı kimler olduğu kaleme alınmıştır. 1525 tarihli olan belgede "Mezbur yarlıkta geçen tüm hususlara güçlü bir şekilde uyulacağına dair ahidnameyi ben Saadet Giray Han, Kalgay Sultanım, sultan kardeşlerim ve çocuklarımız, oğlanlar ve beyler kabul ettik."; 1530 tarihli belgede ise "Mezbur yarlıkta geçen tüm hususlara güçlü bir şekilde uyulacağına dair ahidnameyi ben Saadet Giray Han, soyumdan gelen Kalgay Sultanım Devlet Giray Sultan, diğer sultan kardeşlerim ve çocuklarımız, seyitlerimiz, oğlanlarımız ve beylerimiz kabul ettik.". İki farklı belgede görülen bariz farklar ilk belgede kalgay olarak Devlet Giray'ın ismi geçmezken ikinci belgede geçmesi ve seyitlerin yer almasıdır. Kalgayın adının ilk ahidnamede olmayıp ikincisinde yer alması, tıpkı daha önce ifade edildiği gibi bir diğer tercüman hatası olabilir.

Yukarıda belgelerin muhteviyatı ile ilgili kısaca bilgi verilmiştir lakin tercümeleri doğrudan vermenin bazı karmaşalara yol açabileceği, anlaşmalara giden süreçlerin ve hangi şartlar altında yapıldığı bilgilerine temas edilmesinin daha iyi olacağı düşünüldüğü için Saadet Giray Han döneminde yaşanan olaylar kısaca anlatılacaktır.

SAADET GİRAY HAN DÖNEMİNE KISA BİR BAKIŞ

Saadet Giray Han, Kırım Hanlığı'nın Osmanlı Padişahı tarafından tayin edilen ilk hanıdır. Abdülğaffar Kırımî'ye göre; I. Mehmet Giray Han'ın² 1523 yılında Nogaylar tarafından öldürülmesinin akabinde Karaçi³ beyleri, oğlu⁴ I. Gazi Giray'ın⁵ han ilan etmeyi düşünmüşler. Fakat Karaçi beyleri onun Tatar Uluslarını bir araya getiremeyeceğini düşündükleri için yerine o sıralarda Osmanlı payitahtında bulunan Saadet Giray'ı istemişlerdir (Derin, 2003, s. 328). Seyyid Mehmed Rızâ'nın *Es-Seb'ü's-Seyyar Fi Ahbâr-ı Mülûki't-Tatar* isimli eserinde Gazi Giray'ın Kasım 1523'de Kırım tahtında altı ay oturduğu ve bu süre içerisinde küçük kardeşi Baba Giray'ı da kalgay tayin ettiği anlatılmaktadır (Söylemez, s. 2016, s. 127-128). Halîm Giray ise Gülbün-i Hânân isimli eserinde Mehmet Giray'ın ölümünün ardından Yavuz Sultan Selim'in⁶

² Bundan sonra yalnızca Mehmet Giray Han olarak yazılacaktır.

³ "Karaçi", "Karaçu" unvanı Altın Orda Devleti'nin ardılları olan hanlıklarda belli başlı soylu beylere verilen bir unvandır. Detaylı bilgi için bk. Alan, H. (2011). *Altın Orda Hanlığında Hâkimiyet Anlayışı ve Karaçi Beyleri Ortaya Çıkışı*. Tarih Dergisi. S. 54, 1-20

⁴ Abdülğaffar Kırımî eserinde I. Gazi Giray'ı Mehmet Giray Han'ın küçük kardeşi olarak ifade etmektedir fakat Gazi Giray dönemine ait bulunan sikkelerin üzerine "Gazi Giray bin Mehmed Giray" ifadesi yer almaktadır ve bu da Gazi Giray'ın, Mehmet Giray'ın kardeşi olmadığını kanıtlamaktadır (Petovskiy, 1893, s. 10).

⁵ Bundan sonra yalnızca Gazi Giray olarak yazılacaktır.

⁶ Halîm Giray'ın verdiği bilgide anakronizm vardır. Saadet Giray'ı Kırım'a gönderen bizzat Kanuni Sultan Süleyman'ın kendisidir.

Saadet Giray'ı han olarak tayin ettiğini ve onu, beraberine verdiği donanma ile Kırım'a yolladığını kaleme almıştır (Halîm Giray, 2019, s. 62). Sigismund von Herberstein; Mehmet Giray'ın ölümünün ardından kardeşi Saadet Giray'ın (*Eserdeki yazılışı Sadachgerai*) Osmanlı Padişahı'nın yardımı ile Kırım Hanlığı'nın başına geçtiğini söylemektedir (Herberstein, 1851, Vol. II, s. 81-82). Verilen bilgileri neticesinde anlıyoruz ki Mehmet Giray'ın ölümünün ardından Kırım tahtına kısa süreliğine oğlu Gazi Giray çıkmıştır ancak tabiiyetinde buldukları Osmanlı Padişahı, Gazi Giray'ın hanlığını tanımayıp yerine Saadet Giray'ı Kırım'a göndermiştir.

Es-Seb'ü's-Seyyar Fi Ahbâr-ı Mülûki't-Tatar' da verilen Gazi Giray'ın altı aylık hanlığı süresini referans alırsak Saadet Giray Han Mayıs 1524'de Kırım Hanlığı tahtına oturmuştur, daha sonra Gazi Giray'ı kalgay tayin etmiştir. Fakat Gazi Giray'ın kalgaylığı uzun sürmemiş ve Ağustos 1524'te Saadet Giray Han'ın emriyle Gazi Giray ile kardeşi Baba Giray idam edilmiştir (Söylemez, 2016, s. 128). Hammer'e göre bu idam Saadet Giray Han, Gazi Giray ile Baba Giray'ı bayramlaşma bahanesi ile yanına çağırıldığı sırada gerçekleşmiştir (Purgstall, 2020, s. 43). Gazi Giray'ın idamının ardından Saadet Giray Han, kardeşi Mübarek Giray'ın oğlu Devlet Giray'ı kalgay olarak tayin etmiştir.⁷ Kardeşleri Gazi Giray ile Baba Giray'ın idamından sonra Mehmet Giray Han'ın bir diğer oğlu İslam Giray, intikam almak amacıyla Saadet Giray Han'a isyan etmiştir (Halîm Giray, 2019, s. 63; Söylemez, 2016, s. 128). İslam Giray'ın devlet içerisini karıştıran isyanı, Saadet Giray Han dönemi dış ilişkilerinin şekillenmesinde de hayli etkili olmuştur.

Bu arada Osmanlı Devleti 1521 yılında, Avrupa'nın içlerine doğru gerçekleştireceği fetih hareketlerinde mühim bir üs görevi edinecek Belgrad'ı fethetmişti (Uzunçarşılı, 2019, C. II, s. 312). Saadet Giray Han'ın Kırım Hanlığı'nın başına geçtiği dönemde Kanuni Sultan Süleyman, Macaristan'a büyük bir sefer düzenlemeyi planlamaktaydı. Jagellon Hanedanlığı'na mensup Macaristan'ın kralı II. Layoş aynı zamanda yine Jagellon Hanedanlığından olan Litvanya-Polonya Devleti'nin kudretli kralı Sigismund'un da akrabasıydı (Uzunçarşılı, 2019, C. II, s. 327). Macaristan Kralı II. Layoş'a karşı girişilecek sefer öncesinde Osmanlı ordusunun Polonya'dan gelebilecek olası tehlikelere karşı da arkasını sağlama alması gerekiyordu. Bu sebeple Saadet Giray Han'a Litvanya-Polonya kuvvetlerine saldırılar düzenleyip Macaristan'a gelebilecek olası yardımları engellemesi emredilmiştir (Gayvoronskiy, 2007, s. 163).

Avrupa'da bahsi geçen olaylar yaşanırken diğer tarafta da Mehmet Giray Han'ı öldüren Nogaylardan Ağış ve Mamay, Sigismund'a 1524 kışının sonunda mektup göndermişlerdir. Ondan, esir tuttuğu son Altın Orda Han'ı Şeyh Ahmet'i⁸ serbest bırakmasını, bunun karşılığında da Ocaciv ile İslamkerman'ın Litvanyalılar tarafından

⁷ Çalışmanın esasını oluşturan elçi raporlarında da Devlet Giray'ın kalgay olduğu rahatlıkla görülmektedir.

⁸ 1502 yılında Mengli Giray Han'ın saldırısı neticesinde mağlup olduktan sonra firar eden Şeyh Ahmet Han, aynı yıl Litvanya-Polonyalıların eline düşmüş ve tutsak olarak Litvanya'nın başkenti Vilnius'a gönderilmiştir. Orada, son Altın Orda Hanı ve Cengiz Han soyundan olması sebebiyle Litvanyalıların Kırımlılara karşı kullandığı bir koz olarak var olmuştur. Sigismund onu 1527'de azat etmiş ve o da Astarhan Hanlığı'nın başına geçmiştir. Lakin hayli ihtiyarladığı için 1528'de hayatını kaybetmiştir (Vasary, 2014, C. 29, s. 335-336).

fethedilmesine yardımcı olacaklarını ve bu sayede oraya yerleştirilen birliklerin gelecekte olası bir Kırım işgalini engelleyeceğini söylemişlerdir (Kolodziejczyk, 2011, s. 65). Kırım Hanlığı'nın Osmanlı Devleti'nin talimatlarıyla kendisine düşmanlık etmesi neticesinde Sigismund da Kırım Hanlığı'na karşı Şeyh Ahmet'i kullanmak istemiştir (Gayvoronskiy, 2007, s. 163). Saadet Giray Han, büyük ihtimalle Şeyh Ahmet'in Litvanya-Polonya tarafından kendisine karşı kullanılacağını öğrendikten sonra onların üzerine ordu göndermiş ve Kırım Hanlığı ile Litvanya-Polonya Devleti arasındaki savaş başlamıştır. Hem bu savaş hem de İslam Giray'ın içeride başlattığı iç savaş ve olası Moskova çatışmasıyla birlikte üç cephede birden savaşamayacağını anlayan Saadet Giray yönetimindeki Kırım Hanlığı ile Moskova Knezliği arasında 1525 senesinde Litvanya-Polonya Devletine karşı, tercümesini yaptığımız ahidname imzalanmıştır. Lakin Şeyh Ahmet 1524 yahut 1525 yılında serbest bırakılmamıştır. Elimizdeki bilgilerden öğrendiğimiz kadarıyla da Kırım Hanlığı-Litvanya-Polonya Devleti çatışmalarının şiddeti bir süreliğine azalmıştır.

İki devlet arasındaki şiddeti azalan çatışmalar 1527 itibariyle tekrar kuvvetlenmiştir. Litvanya-Polonya Devleti ile Kırım Hanlığı arasındaki 1527 tarihli elçilik raporuna baktığımızda, Sigismund'un, Özi Nehri dolaylarında bulunan Tatar askerlerine saldırdığı anlaşılmaktadır. Saadet Giray Han, Sigismund'a, yapılan saldırının kendisine karşı mı yoksa Litvanya-Polonya topraklarına karşı yağma faaliyeti yürüten Nogaylara karşı mı yapıldığı ayrıca Sigismund'un da bundan haberi olup olmadığını sormak için elçi göndermiştir. Ancak gönderilen elçinin sorularına cevap verilmemiş ve elçi hapsedilmiştir. Aynı belgenin devamında, Sigismund'un Şeyh Ahmet'i serbest bırakıp Nogay elçisi İsfendiyar'a teslim ettiği de ifade edilmektedir (RGADA fond 389 Litovskaya Metrika, no. 7, list 1187-1193 aktaran Kolodziejczyk, 2011, s. 665-679). Belirtilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Özi Nehri'nde yapılan saldırının bizzat Sigismund tarafından Nogaylar ile anlaşarak Şeyh Ahmet'i serbest bırakmak amacıyla tasarlandığı görülmektedir. Kazan Hanlığı'ndan ayrılıp Kırım'a gelen ve daha sonra İslam ile Saadet Giray arasındaki iç savaşa müdahil olan Sahib Giray komutasındaki Kırım birlikleri, Sigismund'un Şeyh Ahmet'i serbest bırakması üzerine onu tekrar kendi kontrolüne alıp hapsedmesi için gözdağı vermek amacıyla harekete geçmişlerdir. Fakat Kırım birlikleri 1527'de Cerkasy yakınında yenilmişlerdir. Nisan 1527'de Altın Orda Devleti'nin son hanı Şeyh Ahmet, Vilnius'tan ayrılmıştır. İç savaş sebebiyle tek bir merkezden yönetilemeyen dağılmış Kırım ordusunun müdahale edememesi neticesinde Şeyh Ahmet Han, Litvanya-Polonya ve Nogay süvarileri eşliğinde Kiev, Slutsk ve Cerkasy'dan herhangi bir tehdit ve engelleme ile karşılaşmadan Astarhan Hanlığı'nın tahtına geçmeyi başarmıştır (Kolodziejczyk, 2011, s. 66).

Başına buyruk davranan İslam Giray; 4 Eylül 1527'de Epaçin oğlu Yusuf ve Topal Ahmet'in iki oğlunun da başında bulunduğu kalabalık bir ordu ile gizlice Oka Nehri sahillerine gelip karşı kıyıya geçmek istemiştir. Bu sırada III. Vasiliy kendisi bizzat ordunun başına geçmiş ve Kolomna'ya konuşlanmıştır. Kıyıda, Knez Vasiliy Semenoviç Odoyevskiy, Knez İvan İvanoviç Şetina, Knez Fedor Vasilyeviç Lopata,

⁹ Bu isimlerin kim olduğu ne yazık ki henüz tespit edilememiştir.

Knez İvan Fedoroviç Ovçin gibi isimler vardır ve mevcut askerlerinin azlığından kaynaklı olarak savunma pozisyonu alıp İslam Giray'ın nehir geçişine karşı direnmişlerdir. O esnada Knez Fedor Mihayloviç Mistislavskiy yardıma gelmiş ve kıyıda İslam Giray'ın ordusu ile savaşmaya başlamıştır. Knez Fedor Mihayloviç Mistislavskiy'nin getirdiği yardım karşısında İslam Giray direnemeyerek çekilmiştir. Onun çekildiğini gören Rus ordusu da nehri geçerek İslam Giray'ın ordusunu takip etmiştir. Takip esnasında pek çok Tatar askeri öldürülmüş ve İslam Giray'ın yakın adamı Yanglıç Mirza, Ruslar tarafından ele geçirilmiş, İslam Giray da hızlıca Kırım'a dönmüştür (Litsevoy Letopisniy Svod, 2014, Kniga 18, s. 498-503; PSRL, 1859, Tom 8, s. 272; PSRL, 1904, Çast 1, s. 46; PSRL, 1910, Tom 20, Çast 1, s. 404-405).¹⁰ İslam Giray'ın Moskova Knezliği topraklarına saldırmasının akabinde, o sıralarda Moskova'da bulunan Saadet Giray Han'ın elçileri de İslam Giray'ın suçunun kurbanı olmuşlar ve III. Vasiliy onların boğdurulmasını emretmiştir (Solovyov, 1960, Kniga III, Tom V-VI, s. 274). Böylece İslam Giray'ın suçu sebebiyle III. Vasiliy'nin gerçekleştirdiği hareket, Saadet Giray Han'ı da Moskova'ya karşı savaş açmak zorunda bırakmıştır. İslam Giray-Saadet Giray Han arasındaki iç savaş ile boğuşan Kırım Hanlığı, aynı sene içerisinde hem Litvanya-Polonya'ya karşı mağlup olmuş hem de Moskova Knezliği ile savaşa girmiştir. Mevcut şartlar altında 1525 yılında Kırım Hanlığı-Moskova Knezliği arasında imzalanan ahidname de rafa kalkmıştır. Düşman sayısını azaltmak ve kendisine Moskova'ya karşı müttefik bulmak isteyen Saadet Giray Han'ın Sigismund ile barışmaktan başka çaresi kalmamıştır (Guleyiç, 2016, s. 767). Bu sebeple 1527 senesinde Kırım Hanlığı ile Litvanya-Polonya arasında barış tesis edilmiştir ve Moskova'ya karşı müttefiklik antlaşması yapılmıştır. Fakat Kırım Hanlığı ile Litvanya-Polonya Devleti arasındaki antlaşmanın ömrü kısa sürmüştür. 1528-1529 yıllarında Saadet Giray Han'a karşı mağlubiyet alan İslam Giray, Litvanya-Polonya Devleti sınırlarına çekilmiştir. İslam Giray, Litvanya-Polonya Devleti ve o devletin himayesinde yaşayan Şeyh Ahmet'in kardeşleri ile anlaşıp Kırım Hanlığı üzerinde büyük bir tehdit oluşturmaya başlamıştır (Kolodziejczyk, 2011, s. 68-69). Mevcut şartlar altında iki cephede savaşmanın akıllıca bir hareket olmadığını düşünen Saadet Giray Han, 1530 yılında Moskova Knezliği ile Litvanya-Polonya Devleti'ne karşı aşağıda tercümesini yaptığımız yeni bir ahidname yapmıştır.

SONUÇ

Altın Orda Devleti'nin yıkılış sürecinin ardından ortaya çıkan Tatar Hanlıklarından biri de Kırım Hanlığı idi. Bu hanlık, Altın Orda Devleti'nin ardından yaşanan kargaşada, siyasî otoriteyi sağlamak gayesiyle zaman zaman etrafındaki devletlerle her alanda münasebetler içerisinde bulunmuştur. Bu münasebetlerin çerçevesini oluşturan temel esas ise zayıf bir siyasî otoriteyi denge siyaseti üzerinden kuvvetlendirmek olmuştur. Nitekim hanlık içerisinde meydana gelen isyanlar ve hanlık tahtında hak iddia eden hanzadeler, oluşturulmaya çalışılan denge siyasetinin bozulmasına sebep

¹⁰ Razriyadnaya Kniga'da verilen isimler ise farklıdır. 4 Eylül'de III. Vasiliy'e İslam Giray'ın doğruca Oka kıyılarına gittiği, bunun üzerine de hemen ertesi gün yani 5 Eylül 1527'de III. Vasiliy'nin Kolomna'ya Knez Fedor Lopata Vasilyeviç Telepnev ile Knez İvan Ovçin Fedoroviç Telepnev'i gönderdiği yazılmıştır (Razriyadnaya Kniga, 1966, s. 71).

vermiştir. İslam Giray'ın Moskova Knezliği'ne karşı yürüttüğü mücadeleler bu minval üzere değerlendirilebilir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Kırım hanlarını himaye ederek tabiiyetleri altında tutmaları zaman zaman hanların geri dönüşü olmayan sonuçlarla karşılaşmalarına neden olmuştur. Kırım Hanları askerî ve siyasi buhran içerisinde bazen etrafındaki devletlerle ittifaklar kurarken bazen de onlarla belirli şartlar üzerine antlaşmalar sağlamak zorunda kalmışlardır. Özellikle 1525-1530 yıllarında meydana gelen olaylar Saadet Giray için oldukça sıkıntılı geçmiştir. Hanlığın iç işlerindeki sorunlarla uğraşmasının yanında aynı zamanda belgelerde Ahmedovlar olarak geçen son Altın Orda varislerinden Litvanya'daki Şeyh Ahmet ve oğullarıyla de uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu sebepten bazen ittifak kurduğu Litvanya-Polonya ile mücadeleye girerken bazen de Moskova Knezliği ile dostluk antlaşmaları yapıp Litvanya-Polonya'ya karşı mücadele etme siyasetini takip etmiştir. Sonuç olarak tarafımızca tercümesi yapılan iki ahidname minvali üzerinden Kırım Hanı Saadet Giray, hanlık tahtında olduğu süre boyunca hanlığını iç işlerinde dışarıdan gelecek müdahalelere karşı korumaya çalıştığı gibi dış siyasetinde denge politikası izleyerek rakiplerine karşı mücadele içinde olmuştur.

BELGELER

Belge 1

[Kırım'da bulunan Rus elçisi Boyar İvan Koliçev'e verilmiştir.]

(RGADA, Fond 123, Opis 2, no. 22, list 2-3)

Uluğ Orda'nın Uluğ Han'ı Saadet Giray Han'ın sözü:

Kardeşimiz, tüm Rusların hükümdarı Büyük Knez Vasiliy İvanoviç ile bugünden itibaren nesiller boyu gelecekte birbirimizi daha çok seveceğiz. Bir kardeşin diğer kardeşten istediği yerde olacağız. Dostunuza dost, düşmanınıza düşman olacağız ve düşmanlarımıza karşı bir olacağız. Her kim ki ben, Saadet Giray Han'ın dostudur, o vakit kardeşimiz Büyük Knez Vasiliy'nin de dostudur; her kim ki bana dost değildir, o vakit kardeşimiz Büyük Knez Vasiliy'nin de dostu değildir. Her kim ki kardeşim Büyük Knez Vasiliy'nin dostudur, o vakit benim de dostumdur; her kim ki kardeşim Büyük Knez Vasiliy'nin düşmanıdır, o vakit benim de düşmanımdır.

Polonya'nın Kralı ve Litvanya Büyük Knez'i olan Jigimont veya onun çocukları yahut Litvanya Büyük Knezliği ve Polonya Krallığından her kim gelirse, onlara karşı bir olacağız. Kardeşim Büyük Knez Vasiliy, Litvanya düşmanımız üzerine bizzat kendisi gider veya ordusunu gönderirse; Ben de bizzat onun topraklarına [Litvanya]ve halkının üzerine gideceğim [saldıracağım], yahut Kalgay Sultanımı, kardeşimi ya da çocuklarımı ordu ile birlikte [saldırmaları için] göndereceğim. Litvanya Büyük Knezi ve Polonya Kralı, kardeşim Büyük Knez Vasiliy'e karşı bizzat kendisi gider yahut ordusunu gönderirse; O vakit ben de bizzat onun topraklarına gideceğim veya Kalgay Sultanımı, kardeşimi ya da çocuklarımı ordu ile birlikte göndereceğim.

Ve ben Saadet Giray Han, Kalgay Sultanım, kardeşlerim, [buradan itibaren diğer hanedan üyeleri adına da konuştuğu için çoğul ekler kullanılmış] çocuklarımız, uluslarımız, beylerimiz, Kosaklarımız; Kardeşim Büyük Knez Vasiliy'nin topraklarını, onun çocuklarının ve kardeşlerinin topraklarını dârülharp olarak kabul etmeyeceğiz;

Ayrıca size ve Trubetskoy Knezlerine hizmet eden knezlerin topraklarını da dârülharp olarak kabul etmeyeceğiz. Ayrıca Ukrayna şehirleriniz olan Putivl, Rılsk, Novhorodka, Radogoşça, Starodub, Çernigov, Poçep, Gomel kentlerini ve size hizmet edenlerin topraklarını dârülharp olarak kabul etmeyeceğiz. Bizim, kardeşlerimizin yahut çocuklarımızın bilgileri olmadan tebaamızdan bazıları sizin tebaanıza veya size hizmet eden knezlere saldırıp arkasından da bize geri gelirse; O vakit, ele geçirdikleri ganimetlerin tamamını [köle olarak satılacak esirler de buna dahil] fidye istemeden iade etmelerini emredip akabinde onları idam edeceğiz.

Sen, kardeşimden bize gelen elçiler ve tüccarlar Don Nehri veya bozkırdan gelebilirler. Ayrıca sen kardeşimden gelen elçiler ve misafirler ile yine sen kardeşime diğer hükümdarlardan gelen elçiler ve misafirler serbestçe hareket edebilirler. Tebaamız, sizin elçileriniz ve misafirleriniz ile diğer hükümdarlardan gelen elçiler ve misafirleri yağmalamayacaktır. Ve tebaamızdan bazıları sizin elçilerinize ve misafirlerinize yahut diğer hükümdarlardan size gelen elçilere ve misafirlere saldırıp yağmalayıp arkasından da bize geri gelirse; O vakit, ele geçirdikleri ganimetlerin tamamını fidye istemeden iade etmelerini emredip akabinde onları idam edeceğiz. Eğer Sultanın tebaasından [Sultan'dan kastı Osmanlı Padişahı, tebaası da çok yüksek ihtimalle Kefe'de bulunanlar] birileri sizin elçilerinizi, misafirlerinizi ya da tüccarlarınızı yağmalar ve elinize düşerse, o vakit onları idam edebilirsiniz, paralarına el koyup kellelerini de bize geri göndermelisiniz.

Eğer kardeşim Büyük Knez Vasiliy'e benden elçi gitmişse ben onu görevlendirmeden gitmiştir lakin hiçbir şekilde elçi göndermeyeceğiz. Sen kardeşimden bana gelecek elçi doğrudan bana gelecek; yoldan ve görevinden ayrılmayacak, başka görevler edinmeyecek. Sen kardeşimden bana gelecek elçilerinize ve tebaanıza ben handan, Kalgay Sultanımdan, kardeşlerimden, çocuklarımızdan, diğer sultanlardan, seyitlerden, oğlanlardan, beyler ve cümle tebaamızdan kimse ilişmeyip yağmalamayacaktır. Ayrıca sen kardeşimden bana gelecek elçileriniz ve tebaanız alıkonulmayacaktır.

Mezbur yarlıkta geçen tüm hususlara güçlü bir şekilde uyulacağına dair şartnameyi ben Saadet Giray Han, Kalgay Sultanım, sultan kardeşlerim ve çocuklarımız, oğlanlarımız ve beylerimiz kabul ettik.

Altın nişan vurulan bu şartname 18 Şubat 1525 Cumartesi günü Ferah Kerman'da yazıldı.

Belge 2

[Kırım'da bulunan Rus elçisi Knez Stepan Zılobin'e verilmiştir.]

(RGADA, Fond 123, Opis 2, no. 23, list 2-4)

Uluğ Orda'nın Uluğ Han'ı, muzaffer, Saadet Giray Han'ın sözü:

Kardeşimiz, tüm Rusların hükümdarı Büyük Knez Vasiliy İvanoviç ile bugünden itibaren nesiller boyu gelecekte birbirimizi daha çok seveceğiz. Bir kardeşin diğer kardeşten istediği yerde olacağız. Dostunuza dost, düşmanınıza düşman olacağız ve düşmanlarımıza karşı bir olacağız. Her kim ki ben, Saadet Giray Han'ın dostudur, o vakit kardeşimiz Büyük Knez Vasiliy'nin de dostudur; her kim ki bana dost değildir, o

vakit kardeşimiz Büyük Knez Vasiliy'nin de dostu değildir. Her kim ki kardeşimiz Büyük Knez Vasiliy'nin dostudur, o vakit benim de dostumdur; her kim ki kardeşimiz Büyük Knez Vasiliy'nin düşmanıdır, o vakit benim de düşmanımdır.

Ahmet Han'ın çocuklarına ve Kazimir'in soyundan gelen Jigimont'un çocuklarına karşı bir olacağız. Ahmet Han'ın çocukları bana gelirse [saldırırsa], ve sen kardeşim Büyük Knez Vasiliy, dostane olmayan bir şekilde ordunu onun [Ahmet Han'ın çocuklarının] üzerine göndereceksin. [saldıracaksın.] Ahmet Han'ın çocukları sen kardeşim Büyük Knez Vasiliy'e gelirse ve ben Saadet Giray Han, bizzat Ahmet Han'ın çocuklarının üzerine gideceğim yahut kardeşimi ve çocuklarımı ordu ile birlikte göndereceğim. Ve sen kardeşim Büyük Knez Vasiliy İvanoviç; Düşmanımız Litvanyalıları bizzat kendin gidersen ya da ordun giderse ve ben de bizzat kendim onun topraklarına [Litvanya] ve tebaasına gideceğim veya Kalgay Sultanımı yahut çocuklarımı ordu ile birlikte göndereceğim. Eğer Litvanya Büyük Knezi ve Polonya Kralı, kardeşim Büyük Knez Vasiliy'e saldırır veya ordusunu saldırtırsa; O vakit bizzat kendim onun topraklarına ve tebaasına gideceğim veya Kalgay Sultanım yahut çocuklarımı ordu ile birlikte göndereceğim.

Ve ben Saadet Giray Han, Kalgay Sultanım, kardeşlerim, [buradan itibaren diğer hanedan üyeleri adına da konuştuğu için çoğul ekler kullanılmış] çocuklarımız, uluslarımız, beylerimiz, Kosaklarımız; Kardeşim Büyük Knez Vasiliy'nin topraklarını, onun çocuklarının ve kardeşlerinin topraklarını dârülharp olarak kabul etmeyeceğiz; Ayrıca size ve Trubetskoy Knezlerine hizmet eden knezlerin topraklarını da dârülharp olarak kabul etmeyeceğiz. Ayrıca Ukrayna şehirleriniz olan Putivl, Rılsk, Novhorodka, Radogoşça, Starodub, Çernigov, Poçep, Gomel kentlerini ve size hizmet edenlerin topraklarını dârülharp olarak kabul etmeyeceğiz. Bizim, kardeşlerimizin yahut çocuklarımızın bilgisi olmadan tebaamızdan bazıları sizin tebaanıza veya size hizmet eden knezlere saldırıp arkasından da bize geri gelirlerse; O vakit, ele geçirdikleri ganimetlerin tamamını [köle olarak satılacak esirler de buna dahil] fidye istemeden iade etmelerini emredip akabinde onları idam edeceğiz.

Sen, kardeşimden bize gelen elçiler ve tüccarlar Don Nehri veya bozkırdan gelebilirler. Ayrıca sen kardeşimden gelen elçiler ve misafirler ile yine sen kardeşime diğer hükümdarlardan gelen elçiler ve misafirler serbestçe hareket edebilirler. Tebaamız, sizin elçileriniz ve misafirleriniz ile diğer hükümdarlardan gelen elçiler ve misafirleri yağmalamayacaktır. Ve tebaamızdan bazıları sizin elçilerinize ve misafirlerinize yahut diğer hükümdarlardan size gelen elçilere ve misafirlere saldırıp yağmalayıp arkasından da bize geri gelirlerse; O vakit, ele geçirdikleri ganimetlerin tamamını fidye istemeden iade etmelerini emredip akabinde onları idam edeceğiz. Bize bakanların tebaası [Osmanlılardan bahsediyor, Kefe Beyi] veya bizim tebaamızdan birileri sizin elçilerinizi ya da misafirlerinizi yağmalar ve elinize düşerse, o vakit onları idam edebilirsiniz, paralarına el koyup kellelerini de bize geri göndermelisiniz.

Eğer kardeşim Büyük Knez Vasiliy'e benden elçi gitmişse ben onu görevlendirmeden gitmiştir lakin hiçbir şekilde elçi göndermeyeceğiz. Sen kardeşimden bana gelecek elçi doğrudan bana gelecek; yoldan ve görevinden ayrılmayacak, başka görevler edinmeyecek. Sen kardeşimden bana gelecek elçilerinize

ve tebaanıza ben handan, Kalgay Sultanımdan, kardeşlerimden, çocuklarımızdan, diğer sultanlardan, seyitlerden, oğlanlardan, beyler ve cümle tebaamızdan kimse ilişmeyip yağmalamayacaktır. Ayrıca sen kardeşimden bana gelecek elçileriniz ve tebaanız alıkonulmayacaktır.

Mezbur yarlıkta geçen tüm hususlara güçlü bir şekilde uyulacağına dair şartnameyi ben Saadet Giray Han, soyumdan gelen Kalgay Sultanım Devlet Giray Sultan, diğer sultan kardeşlerim ve çocuklarımız, seyitlerimiz, oğlanlarımız ve beylerimiz kabul ettik.

Altın nişan vurulan bu şartname sizin büyükelçiniz Stepan Knez ve elçimiz Avelşih ile gönderildi, ayrıca onlarla birlikte İtyak Tarhan ve damadınız Bibi Mirza'nın oğlu Abdülhan Bakşi gönderildi. Sözlerimizin teminatı mezbur şartnamedir

Kasım 1530 yılında Saadetli Saray'da yazıldı.

EXTENDED ABSTRACT

Saadet Giray Khan I, one of the early khans of the Crimean Khanate, the last independent stronghold of the Northern Black Sea Turks, ruled between 1524 and 1532. Turkish sources about his khanate period are unfortunately limited and the existing ones are repetitions of certain information. In order to access new information, it has become necessary to look at the diplomatic correspondence records of the border neighbors of the Crimean Khanate, as well as the Lithuanian-Polish State and the Moscow Principality with which they have the most relations, in which they provide information about the Crimean Khanate. For this reason, we translated and analyzed two ahidnames prepared between the Moscow Principality and the Crimean Khanate of the Saadet Giray Khan I period, which we obtained from the RGADA (Rossiyskiy Gosudartstvennyy Arhiv Drevnih Aktov/ Russian State Archive Old Correspondence Department) Archive in Moscow as a result of various difficulties. We wanted to contribute to the work of the Crimean Khanate in Türkiye, even a little bit.

The first of these documents is dated 1525 and the second one is dated 1530. Although there is a period of five years between the documents, most of the paragraphs in the two separate documents are the same, which shows us that there are some fixed sentences in the diplomatic correspondence. It is also striking that there are expressions especially added in order to prevent some articles from being open-ended in the ahidnames. Thus, the interruption of peace was tried to be prevented. The main topics in the ahidnames are the peace and friendship established between the Crimean Khanate and the Moscow Principality; alliance formed against the Lithuanian-Polish State; It is the permission given for the commute of ambassadors and merchants.

The Ottoman Empire's protection of the Crimean khans and keeping them under their allegiance caused the khans to face irreversible results from time to time. An example of this is the starting point of the events that took place between the years 1525-1530. While the Crimean Khans sometimes formed alliances with the states around them during the military and political crisis, sometimes they had to make agreements with them on certain conditions. In addition to dealing with the internal affairs of the khanate, he had to deal with Sheikh Ahmet and his sons in Lithuania, one

of the last heirs of the Golden Horde, who are referred to as the Ahmedovs in the documents. For this reason, he sometimes entered into a struggle with Lithuania-Poland, with which he formed an alliance, and sometimes made friendship agreements with the Principality of Moscow and followed the policy of fighting against Lithuania-Poland. As a result, as explained in the two ahidnames translated by us, Crimean Khan Saadet Giray tried to protect his khanate against foreign interventions in its internal affairs and in foreign policy, while he was on the throne of the khanate, he was in a struggle against his rivals by following a policy of balance.

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul Kararı:</i>	Etik Kurul Kararından muaftır.
<i>Katılımcı Rızası:</i>	Katılımcı yok.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
<i>Telif Hakları:</i>	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

Article Information

<i>Ethics Committee Approval:</i>	It is exempt from the Ethics Committee Approval.
<i>Informed Consent:</i>	No participants
<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.
<i>Conflict of Interest:</i>	No conflict of interest.
<i>Copyrights:</i>	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Alan, H. (2011). *Altın Orda Hanlığında hâkimiyet anlayışı ve Karaçi Beyleri ortaya çıkışı*. Tarih Dergisi. S. 54, 1-20.
- Derin, D. (2003). *Abdülğaffar Kırımî'nin Umdet'ül Ahbar'ına (Umdet'üt-tevarih) göre Kırım tarihi* (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Tarihi Bölümü Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Gayvoronskiy, O. (2007). *Poveliteli dvuh materikov* (Tom I). Kiev-Bahçisaray: Oranta, Maysterniya Kniga.
- Guleviç, V. (2016). *Ulug Ulus (Krimskoe Hantsvo)*. R. Hakimov, M. Favero, V. Trepavlov, İ. Mirgaleev, R. Hautala (Ed.), *Zolotaya Orda v Mirovoy İstorii* (s. 761-777).
- Halîm Giray. (2019). *Gülbün-i Hânân* (İ. Gültekin, Haz.). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Herberstein, S. V. (1851). *Notes upon Russia* (R. H. Major, Çev.). London: Hakluyt Society.
- Kolodziejczyk, D. (2011). *The Crimean Khanate and Poland Lithuania*, Leiden-Boston: Brill.
- Litseyoy Letopisnyy Svod XVI. Veka* (Kniga 18). (2014). Moskva: Akteon.
- Petovskiy, O. (1893). *Moneti hanov dinastii gireev (Krimskoe Hantsvo) 1440-1783*. Simferopol. PSRL, *Lvovskaya Letopis*. (Tom 20, Çast 1). (1910). S. Peterburg: İzdanie İmperatorskoy Arheografiçeskoy Kommisii.
- PSRL, *Nikonovskaya Letopis*. (Tom 13, Çast 1). (1904). S. Peterburg: İzdanie İmperatorskoy Arheografiçeskoy Kommisii.
- PSRL, *Prodoljenie po Voskresenskomu Spisku*. (Tom 8). (1859). Sank Peterburg.
- Purgstall, J. V. H. (2020). *Kırım hanlığı tarihi* (S. Say, Çev.). İstanbul: İnsan Yay.
- Razriyadnaya kniga 1475-1598* (V. İ. Buganov, Haz.) (1966). Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- RGADA, Fond 123, Opis 2, no. 22, list 2-3.
- RGADA, Fond 123, Opis 2, no. 23, list 2-4.
- RGADA, Fond 389 Litovskaya Metrika, no. 7, list 1187-1193.
- Solovyov, S. M. (1960). *İstorii Russii c drevneyşih vremen* (Kniga III, Tom V-VI). Moskva: Sotsialno-Ekonomiçeskoy Literaturı İzdatelstvo.
- Söylemez, Y. (2016). *Es-Seb'ü's-Seyyar Fi Ahbâr-ı Mülûki't-Tatar* (Tenkitli metin neşri, inceleme) (Doktora tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, İzmir.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2019). *Osmanlı tarihi* (C. II). Ankara: TTK.
- Vasary, I. (2014). *Kırım hanlığı ve büyük orda (XV-XVI yüzyıl) hâkimiyet uğruna mücadele* (S. Acar, Çev.). Tarih İncelemeleri Dergisi, C. 29, S. 1, 327-340.

SOVYETLERİN İSLAM POLİTİKASI VE ORTA ASYA'DA DİNİ İDARE (1943-1990)

ZHOLDASSULY, Talgat (2022), *Sovyetlerin İslam Politikası ve Orta Asya'da Dini İdare (1943-1990)* Leiden: Sota Yayınları ISBN:978-90-6921-058-2, 223 s.

Çağatay BENHÜR *

2007 yılında Korkut Ata Kızılıorda Devlet Üniversitesi Tarih ve Hukuk Fakültesinde Tarih bölümünden mezun olan Talgat Zholdassuly, daha sonra İçişleri Halk Komiserliği'nin Kuruluşu ve Faaliyeti (1934-1953) (Sovyet Dönemi) isimli çalışmasıyla 2008 yılında yüksek lisans tezini başarıyla savunmuştur. 2021 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında, *Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti (1943-1990)* isimli teziyle doktor unvanı alan yazarımız, bu tezini *Sovyetlerin İslam Politikası ve Orta Asya'da Dini İdare (1943-1990)* adıyla kitap haline getirerek 2022 yılında okurlara sunmuştur.

Zholdassuly'nin incelediğimiz eseri: Ön söz, Kısaltmalar, Giriş ve sırasıyla "Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'nin Kurulmasından Önce Orta Asya ve Kazakistan'daki Dini Durum", "Türkistan Ulemasının ve Diniye Nezareti'nin İkinci Dünya Savaşı'ndaki Eylemleri", "Diniye Nezareti'nin Kurumsallaşması (1943-1965)", "Diniye Nezareti'nin Faaliyetleri (1965-1990)" başlıklarının yer aldığı dört ana bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin hemen ardından Sonuç, Kaynakça ve Ekler kısımları bulunan eser, toplam 223 sayfadır.

Eserin ön sözünde çalışmanın hangi yönlerden ele alındığı ve Sovyetler Birliği'nin Sovyet Türkistan bölgesindeki Müslümanlara karşı değişen din politikalarına değinilmiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında bölgedeki Müslümanları kontrol altında tutmak amacıyla kurulan Taşkent merkezli Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları



* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. cbenhur@selcuk.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0962-9038>, Konya / TÜRKİYE

Diniye Nezareti'nin Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Türkmenistan Müslümanlarını da kapsayıcı bir nitelikte olduğu belirtilerek, eserin incelemiş olduğu konuya açıklık getirilmiştir. Ön sözün son bölümünde ise çalışma sırasında kullanılan arşivlerle beraber bir teşekkür bölümü bulunmaktadır.

Giriş bölümünde çalışmanın önemini *Sovyetler Birliği'nin İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemindeki dini politikasını, ateizm ideolojisinin Türkistan coğrafyasının dini hayatına etkisini ve Sovyet devletinin İslam'la ilişkisini incelemek* (s.15) olarak açıklayan yazar, hemen ardından çalışmanın amacının yer aldığı bir kısma yer vermiştir. Giriş bölümünde diğer bölümlerin ana temasını oluşturan Diniye Nezareti'nin üzerinde özellikle durulmuş, ayrıca konunun Diniye Nezareti'nin kuruluşu ve Sovyetler Birliği'nin dağılışı ile birlikte, Kazakistan Kadılığının bu yapıdan ayrılarak bağımsız müftülüğünü kurduğu 1943-1990 yılları arasında sınırlandırıldığı vurgulanmıştır. Ardından çalışmada yararlanılan ana kaynaklar hakkında kısa bilgiler verilmiş ve Sovyet döneminden önceki Türkistan dini hayatı hakkında beş sayfalık kısım ile birinci bölüm başlamadan önce okuyucu bilgilendirilmiştir.

Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'nin Kurulmasından Önce Orta Asya ve Kazakistan'daki Dini Durum üst başlığıyla başlayan Birinci Bölüm kendi içerisinde birçok alt başlığa ayrılarak incelenmiştir. Bu bölümde Rusya'da gerçekleşen Şubat Devrimi ile beraber iş başına gelen geçici liberal hükümetin, farklı siyasi grupları bir araya getirerek Rusya çatısı altında yaşayan tüm dinlerin yasalar önünde eşit olduğu ve önceki dönemden kalan tüm dini kısıtlamaların kaldırılacağı yönünde alınan karar aktarılmıştır. Ekim Devrimi'yle birlikte de İslam ve Müslümanlara karşı uygulanan ılımlı politikanın devam ettiği vurgulanırken bu politikanın Sovyet rejiminin güçlenmesiyle beraber terkedildiği söylenmiştir. Zholdassuly, Sovyetlerin Müslümanlara karşı izlemiş olduğu dini politikayı Ekim Devriminden 1928'e kadar olan İslam'a karşı ılımlı dönem ve 1929'dan 1941'e kadar İslam'a karşı doğrudan saldırıda bulunulan dönem olmak üzere ikiye ayırmıştır (s.26). İlk dönemde Sovyetlerin İslam'ı kendi çıkarlarına kullanmak ve Müslümanların desteğini almak amacıyla hareket ettiğini ve bu sebeple yumuşak bir politika izledikleri tezi savunulmuş, hatta Lenin'in dine karşı olumsuz tavrına rağmen İslam karşıtı katı politikasını ertelediği aktarılmıştır. Ancak Stalin'in iktidara gelerek güçlenmesi ile Müslümanlara verilen vaatlerin reddedildiği ve din karşıtı politikalar için hazırlık yapıldığı belirtilmiştir. Özellikle 1920'lerin ortalarında kurulan Militan Tanrısızlar Birliği'nin din karşıtı politikada önemli bir rol oynadığı ifade edilmiş ve SSCB'nin, bir Sovyet insanı ve Sovyet kültürü yaratmak amacıyla bu yolda en önemli engel olarak gördüğü "dini" ortadan kaldırmaya çalıştığı okurlarla paylaşılmıştır.

Türkistan Ulemasının ve Diniye Nezareti'nin İkinci Dünya Savaşı'ndaki Eylemleri genel başlığı ile verilen İkinci Bölüm Sovyet iktidarında yaşanan din politikasının değişimi ve bu değişimin nedenleri üzerinde durularak başlanmıştır. 1929'da başlayan dine karşı saldırgan politikanın, İkinci Dünya Savaşı'nda Almanların Sovyetlere savaş açmasıyla durduğu ve savaşın ilk iki yılında hükümetin dini yaşama müdahale etmediği aktarılmıştır. Bunun yanı sıra 1943 yılında Militan Tanrısızlar Birliği'nin resmi olarak bütün faaliyetlerine son verdiği vurgulanmıştır. Tüm bu dini politika

değişikliğinin altında yatan sebeplerden biri olarak yazar, Almanların işgal altında bulunan Sovyet topraklarındaki tüm dinlere özgürlük vererek, dinin yeniden canlanmasına ve kendi amaçları doğrultusunda kullanmasını göstermiştir. Sovyetlerin savaştan önceki dönemde din üzerindeki baskıcı politikasını Almanların iyi değerlendirerek Sovyetlere karşı propaganda yaptığını belirtmiştir. Ayrıca müttefik devletlerin Sovyetlerden din politikasını değiştirmesi yönündeki talepleri ve Sovyetlerin de Müslümanlara ve diğer dinlere özgürlük tanıyarak, gerçekleşen savaşta inanan halkalardan destek almak istemesi, dini politikadaki değişikliğin temeli olarak gösterilmiş, örneklerle bu bölümde açıklanmıştır (s.71).

Sovyet hükümeti değişen din politikası ile birlikte, dini kurumların ve ibadethanelerin açılmasına izin vermiştir. İkinci Bölümün devamında savaş sırasında değişen dini politikaların sonucu olarak 1943 yılında kurulan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'nin (SADUM) amacı ve faaliyetlerinden bahsedilmiştir. Sovyetler SADUM'un kurulmasına izin vererek, Türkistan Müslümanlarını Almanlara karşı bir araya getirmek istemiş ve bunu da SADUM'a çağrılar ve fetvalar yayınlatarak başarmıştır. Sovyetlerin bu dini örgüt üzerindeki diğer bir amacını ise yazarımız, Türkistan Müslümanlarını kontrol altında tutmak ve rejime sadık olmalarını sağlamak olarak ifade etmiştir (s.85).

Eserin Üçüncü Bölümü *Diniye Nezareti'nin Kurumsallaşması (1943-1965)* adını taşımaktadır. Bu bölümde SADUM'un faaliyetleri detaylıca anlatılmış ve Sovyet hükümeti ile ilişkileri incelenmiştir. Sovyetlerin SADUM'dan istediği verimi alması üzerine SADUM'un takvim çıkarma, hac organizasyonu yapma gibi etkinliklerine izin verildiği ve ayrıca Sovyetlerin dine ve inananlara ne kadar saygılı olduğunu gösterebilmek amacıyla SADUM çatısı altında bir derginin de çıkarılması kabul görmüştür. Bu noktada yazar, *SADUM zamanın ve iktidarın gereksinimlerine uygun olarak fetvalar çıkarmış ve görüşlerini dile getirmiştir* (s.89) diyerek, SADUM'un kuruluşundan itibaren dönemin koşullarına uyum sağladığı tespitinde bulunmuştur. Yine Üçüncü Bölümde Kruşçev'in iktidara gelmesiyle İkinci Dünya Savaşı ile başlayan din özgürlüğünün kaldırıldığı ve din karşıtı eylemlerin arttığına yer verilmiştir. Bu yıllarda kutsal yerlere ve çeşitli İslam ritüellerine karşı açıkça saldırıldığı ifade edilirken, SADUM'un da bu saldırılardan payını aldığı ve çalışanlarına ek gelir vergisi gibi uygulamaların getirildiği anlatılmıştır.

Kitabın *Diniye Nezareti'nin Faaliyetleri (1965-1990)* isimli son bölümü; SADUM'un Sovyet Müslümanlarının refahını göstermek amacıyla dış politikada kullanıldığı ve SADUM'un 1943-1959 arasındaki döneme kıyasla, 1960-1990 yıllarında aktif olarak uluslararası ilişkilerde yer aldığı anlatımı ile başlamaktadır. SADUM'un katıldığı ve düzenlediği uluslararası konferanslara geniş bir kısım ayrılmış ve bununla beraber düzenlenen konferanslara katılan yabancılara propaganda yapmak için çıkarılan dergi ve kitapların yayınlandığı belirtilmiştir. Bu yıllarda Kruşçev dönemindeki baskıcı din politikası tekrardan yumuşamış ve dini yaşam iyileşmeye başlamıştır (s.161). Yeterli olmasa da kayıtlı cami sayısı artmış, din adamı yetiştirebilmek için gerekli kurumların açılması yönünde girişimlerde bulunulmuştur. Son olarak yazar, bu dönemde SADUM'un Özbek din adamlarıyla dolduğunu, resmi yazışmaların dahi Özbek dilinde

yapıldığını, dolayısıyla Kazakistan Kadılığının rahatsız olduğu durumların ortaya çıkmaya başladığını dile getirmiştir. Kazakistan Kadılığından R. Nısanbaev'in daha Bağımsız Kazakistan Müftülüğü kurulmadan 1989 yılında, kendini Kazakistan Müftüsü olarak isimlendirdiğini, 21 Şubat 1989'dan itibaren de Kazakistan Kadılığının Kazak SSC Müslümanları Cumhuriyet Kadılığı adını aldığını aktarmıştır. Ardından 12 Ocak 1990 tarihi itibarıyla Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi SADUM'dan bağımsız olarak resmen kurulmuştur.

Dördüncü Bölümün ardından bize geniş bir kaynakça sunan Talgat Zholdassuly, Ekler bölümünde çalışmada yer alan çeşitli bilgilerin yer aldığı tablolara ve belgelere ayrıca yer vermiştir.

Sonuç olarak 1943 yılından başlayarak, SSCB'nin Sovyet Türkistan'ı bölgesinde uygulamış olduğu dini politika ve bu süreçte yaşanan politika değişiklikleri eserde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu politikaların bölge insanı ve dini yaşam üzerindeki etkisi akıcı bir şekilde okuyucu ile paylaşılmıştır. Birçok arşiv belgesi ile desteklenen eser, din-politika ilişkisi üzerine yapılacak çalışmalar için kaynak olabilecek niteliktedir.

TATAR DİLİNİN AÇIKLAMALI SÖZLÜĞÜ

Tatarstan Respublikası Fenner Akademiyasə Ğ. İbrahimov Təl, Edebiyat hem Senğat İnstitutı. (2015-2021). Tatar Təlñeñ Añlatmalı Süzlögə (C I-VI). Kazan: TEHSİ, ISBN: 978-5-93091-189-3.

*Fatih EKİCİ **

Türk dilinin kuzeybatı grubu içerisinde yer alan Tatar Türkçesi, köklü bir sözlükçülük (leksikografi) geleneğine sahiptir. 1552 yılında Kazan'ın işgali ile birlikte Tatarların Rus egemenliği altına girmesi, beraberinde bu iki milletin birbirinin dilini öğrenip anlaması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren ise dil öğretimi amacıyla çeşitli sözlüklerin hazırlanmaya başladığı görülmektedir¹. Tatarcanın ilk sözlük örneklerini Rusça-Tatarca iki dilli sözlükler oluşturmaktadır². İki dil arasındaki bu ilişki, yöntem açısından birbirlerinin sözlükçülük geleneğine de etki etmiş, iki dilli sözlükler dışında, çıkarılan tek dilli sözlüklerde de bu etkinin izleri sürdürülmüştür. Tek dilli sözlüklerin esasını ise o dilin genel mahiyetli açıklamalı sözlükleri oluşturmaktadır.



Tatar yazı dilinin ilk açıklamalı sözlüğü olarak Abdulkayyum Nâsırî tarafından iki cilt (I: 1895, II: 1896) hâlinde hazırlanan *Lehçe-i Tatarî* kabul edilmektedir. İkinci örnek ise -1930'lu yılların baskı (repressiya) kurbanlarından olan- Camal Velidi tarafından *Tatar Təlñeñ Tulu Süzlögə* adıyla -ilk cildi 1927, ikinci cildi 1929 yılında- Kazan'da yayımlanmıştır. Aslında beş cilt olarak planlanan ve yazarı tarafından tamamının bitirildiği de ifade edilen bu sözlüğün yalnızca iki cildi basılabilmektedir. Üçüncü açıklamalı sözlük ise SSCB Bilimler Akademisi Kazan Şubesi Galimcan İbrahimov Dil,

¹ Tatar sözlükçülüğü ve sözlükleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Öner, M. (2019). "Tatar Sözlük Yazarlığı ve Tatarca Söz Varlığı". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S 48, s. 157-180.

² Rusça-Tatarca iki dilli sözlükleri hakkında giriş mahiyetinde genel bilgi için bk. Minsafina, A. (2020). "Tatar Sözlükbiliminde İki Dilli Sözlükler: Madde Başı Rusça Sözlükler". *Dilbilim Dergisi – Journal of Linguistics*, S 34, s. 15-25.

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, ORCID: 0000-0003-4500-9853. fatih.ekici@atauni.edu.tr, Erzurum / TÜRKİYE.

Edebiyat ve Tarih Enstitüsü bünyesindeki geniş bir komisyon tarafından hazırlanan üç ciltlik (I: 1977, II: 1979, III: 1981) *Tatar Tələneñ Añlatmalı Süzləğə*'dir. Uzun süre Tatarcanın en önemli açıklamalı sözlüğü olarak kullanılan bu üç ciltlik sözlüğün ardından onunla aynı adı taşıyan ve onda yer alan sözlük birimi sayısından daha fazla sayıdaki leksik birimi (58 bin) tek ciltte toplayan *Tatar Tələneñ Añlatmalı Süzləğə*, 2005 yılında Prof. Dr. F. E. Ganiyev'in baş redaktörlüğünde yayımlanır.³ Onu 2007 yılında Adler Timergalin tarafından hazırlanıp yayımlanan tek ciltlik *Milliyet Süzləğə* takip eder.⁴ 2010 yılında hazırlanıp 2013 yılında basılan *Tatar Tələneñ Mektepler Öçen Añlatmalı Süzləğə* ise okullar için hazırlanmış tek ciltli bir açıklamalı sözlüktür. Ünlü Tatar dilbilimci, sözlükbilim uzmanı Prof. Dr. F. E. Ganiyev⁵ tarafından hazırlanan ve Tatar dilinde sık rastlanan birleşik fiiller ile onların anlamlarını içeren iki ciltlik (I: 2009, II: 2012) *Təzme Figillernəñ Añlatmalı Süzləğə* de bu kapsamda ele alınabilecek güncel örneklerden bir diğeridir. Esasında terim sözlükleri de tek dilli ve açıklamalı sözlüklerdir. Ancak onlar, belirli bir meslek veya bilim dalıyla ya da bir alanla ilgili özel konuları ihtiva etmeleri nedeniyle herkese hitap etmedikleri için burada değerlendirmeye alınmamışlardır.

Dil, canlı bir varlıktır ve zaman içerisinde onda ortaya çıkan değişimler, kendini ilk olarak onun söz varlığında gösterir. Nitekim Tatar Türkçesi de yukarıda kısaca bahsedilen açıklamalı sözlüklerinin her birinin yayımından sonra hayatta ortaya çıkan gelişim ve değişimlere paralel bir şekilde söz varlığındaki gelişimi sürdürmüş ve sürdürmeye de devam etmektedir. Buna bağlı olarak dile yeni giren sözcükleri yeni sözlüklerde gösterme mecburiyeti ortaya çıkmaktadır. Tam da bu gerekçelerle en son, Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Galimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü bünyesindeki Sözlükçülük (Leksikografi) Bölümünde görev yapan bilim adamları tarafından geçmiş kaynak ve tecrübelerden de faydalanıp büyük bir emekle hazırlanarak 2015-2021 yılları arasında *Tatar Tələneñ Añlatmalı Süzləğə* yayımlanmıştır. Adı geçen Enstitüsünün Bilim Kurulu kararıyla hazırlanmaya başlanan sözlük "2014-2020 yıllarında Tataristan Cumhuriyeti Devlet Dilleri ve Tataristan Cumhuriyeti'ndeki Diğer Dilleri Koruma, Araştırma ve Geliştirme Devlet Programı" kapsamında neşredilmiştir. Toplam altı ciltten oluşan sözlüğün bu ciltlerinin basım yılları, içerdikleri sözcük harf aralığı⁶ ve sayfa sayıları şöyledir: I: 2015 (A-B, 712 s.), II: 2016 (Г-Й, 748 s.), III: 2017 (K, 744 s.), IV: 2018 (Л-Р, 760 s.), V: 2019 (С-Т, 908 s.), VI: 2021 (У-Я, 912 s.).

Hacmi ve içerdiği sözcük sayısı bakımından Tatarcanın bu zamana kadarki açıklamalı sözlükleri arasında en büyüğü olma özelliği gösteren sözlükte; yaklaşık 70300'ü sözcük ve 11300'den fazlası söz öbeği ile deyim olmak üzere toplam 81600

³ Şu ana kadar adı geçen açıklamalı sözlükler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Öner, 2019, s. 172-176. Aynı zamanda 2005 yılında yayımlanan sözlüğün önsözünün Türkiye Türkçesine aktarılmış metni için bk. Yüceol Özezen, M. (2007). "Tatar Dilinin Açıklamalı Sözlüğü". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S 23, s. 107-112.

⁴ İkinci baskısı 2017-2018 yıllarında üç cilt olarak basılmıştır.

⁵ Prof. Dr. Fuat Ganiyev ve Tatar sözlükçülüğüne katkıları hakkında detaylı bilgi için bk. Öner, M. (2016). "Tatar Leksikolojisi ve Prof. Dr. Fuat Ganiyev". *Türkolojiya Jurnalı*, S 1, s. 147-149.

⁶ Kullanımda olan Tatar Kiril alfabesine göre verilmiştir.

sözlük birimi yer almaktadır. Bu sayıya, esas fiil altında anlamı açıklanan birleşik fiiller de dâhil edilmiştir. Sözlük, genel olarak günümüz Tatar edebî dilinin sık kullanılan güncel söz varlığı ve deyimleri ile çeşitli bilim ve ekonomi dallarına ait terimleri içermektedir. Önceki sözlüklere ek olarak bu sözlükte; son dönemde Tatar Türkçesinin kendi imkânları ile ortaya çıkıp dilde kullanıma giren yeni sözcükler, tekrar canlandırılan eski sözcükler, dili zenginleştiren diyalektizmler (ağızlardan edebî dile geçen sözcükler) ve diğer dillerden geçen alıntı sözcükler yer almaktadır.

Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Galimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü Sözlükçülük (Leksikografi) Bölümü bünyesinde hazırlanan sözlüğün proje genel koordinatörlüğü ve yürütücülüğü; ilk beş ciltte A. E. Timerhanov, son ciltte ise R. T. Seferov tarafından gerçekleştirilirken sözlükteki madde yazarları şunlardır: R. R. Abdullina, Y. F. Borhanova, E. K. Bulatova, G. D. Fethetdinova, F. F. Gaffarova, O. N. Galimova, A. F. Gaynetdinova, F. M. Gazizova, F. A. Kuşelekova, G. G. Saberova, İ. İ. Sabitova, E. İ. Safina, R. T. Seferov, A. M. Segiytova, G. R. Semirhanova, L. Ş. Şemsetdinova, F. İ. Tahirova, İ. C. Yedihanov.

Sözlüğün ilk cildinin 6-11. sayfalarında; sözlüğün hazırlanmasında faydalanılan sözlükler ile edebî ve akademik kaynaklar hakkında genel bilgi ve bunların künyeleri verilmiştir. Oldukça geniş bir kaynak listesine sahip olan sözlüğün ilk cildinin 12-17. sayfalarında ise sözlükten faydalanacaklar için bir kılavuz yer almaktadır. Bu kılavuzda sözlüğün kullanımı ile ilgili ayrıntılar yer alırken bu bilgiler aynı zamanda, sözlüğü hazırlayanlar için sözlük hazırlama sürecinde dikkat etmeleri gereken hususları gösteren bir rehber görevi de üstlenmiştir. Burada; sözlüğe sözcük alım düzeni, sözlüğün dizilimi, sözcüklerin anlamlarını belirleme ve onları açıklama, örnek malzemenin verilme düzeni, alıntı sözcüklerin kaynak dilini gösterme şekli, söz öbeklerinin verilmesi, sözcüğün vurgusunu gösterme yöntemi gibi bilgiler ayrıntılı şekilde açıklanarak örneklerle aktarılmaktadır. 18-19. sayfalarda sözlükte kullanılan kısaltmaların karşılıkları yer alırken 20. sayfada ise Tatar alfabesi tablo şeklinde verilmektedir. Buradaki alfabetik diziliş önceki üç ciltlik sözlüğe göre farklılık taşımaktadır. O sözlükte Rus Kiril alfabesinde yer almayan ve Tatar Kiril alfabesine has harfler sözlüğün sonunda sıralanırken burada bu uygulamadan vazgeçildiği görülmektedir. Önsözde ifade edildiği üzere sözlük materyalinin başlangıçta önceki alfabe düzenine göre hazırlandığı ancak daha sonra mevcut alfabeyle göre yerleştirildiği anlaşılmaktadır.

Tatarcanın altı ciltlik son açıklamalı sözlüğünün esas gayesi; önceki sözlüklerin basımı sonrasında aradan geçen zaman içerisinde ortaya çıkan yeni kelimeleri ve Tatar edebî dilinin geniş söz varlığını derleyip gün yüzüne çıkarmaktır. Bu gaye doğrultusunda sözlüğün ilk cildi ile son cildinin basımı arasında geçen altı yıllık süre zarfında dahi ortaya çıkan yeni sözcüklerin değerlendirmeye alınarak bu çalışmaya eklenmesi maksadıyla ilk ciltlerinin genişletilmiş ikinci baskıları da gerçekleştirilmektedir. Bu doğrultuda ilk iki cildin genişletilmiş ikinci baskıları 2020 yılında tamamlanmış olup üçüncü cildin ikinci baskısı ise 2021 yılının Aralık ayında yapılmıştır. Bu durum, -Tataristan Cumhuriyeti'nin Rusça konuşan sakinleri tarafından son yıllarda aksi iddia edilerek farklı talepler dile getirilse de- Tatar

Türkçesinin aktif şekilde konuşulup kullanıldığını, zengin bir edebiyat, eğitim ve bilim dili olduğunu göstermektedir. Dilin bu canlı yapısı karşısında ise her birkaç yıl içinde sözlük ciltlerinin yeni bir baskısını gerçekleştirmenin maliyet vb. açılardan güçlüğü ise açıktır. Ayrıca önceki açıklamalı sözlüklerde de yaşanan bir diğer sorun olarak sözlük baskılarının kısa sürede tükenmesi sonucu temin konusunda da sıkıntılar yaşanabilmektedir. Bu ve benzeri nedenlerle son dönem alınan kararlar neticesinde sözlüğün her cildine e-kitap formatında <https://antat.ru/ru/iyli/publishing/book/> adresi üzerinden de erişilebilmektedir. Bununla birlikte <https://suzlek.antat.ru/index.php/> adresinde ise elektronik olarak sözlükte arama yapmak mümkün hâle getirilmiştir. Açıklamalı sözlüğün en güncel hâlinin yer aldığı bu ikinci platforma aynı zamanda Tatarcanın iki dilli ve terim sözlükleri başta olmak üzere her yıl 5-6 civarında yeni sözlüğünün de içeriği eklenmektedir. Bu hâliyle sözlük; başta Tatar Türkçesinin her yaş ve meslek grubundan anadili konuşurları olmak üzere, Tatar dilini öğrenen yabancılar, Türkoloji ve filoloji alanlarında araştırma yapan uzmanlar, yükseköğretim kurumlarının öğrencileri, çevirmenler vb. geniş bir kitle için de oldukça faydalı bir kılavuz kaynak olarak durmaktadır.