



Turcology Research

Formerly:

Journal of Turkish Researches Institute Official journal of Atatürk University Turkish Researches Institute

Issue 80 • May 2024

EISSN 2822-2725

www.dergipark.org.tr/en/pub/turcology

Turcology Research

CHIEF EDITOR / BAŞ EDITÖR

Yasin TOPALOĞLU ^{ID}

Department of History,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi-Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

EDITORS / EDITÖRLER

Ahmet Safa YILDIRIM ^{ID}

Department of History,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi- Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Veli KILIÇARSLAN ^{ID}

Department of Turkish Language and Literature,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

EDITORIAL BOARD / YAYIN KURULU

Ahmet Özgür GÜVENÇ ^{ID}

Department of Turkish Language and Literature,
Atatürk University-Erzurum Türkiye
Atatürk Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Cengiz ALYILMAZ ^{ID}

Department of Turkish Language and Literature,
Uludağ University, Bursa, Türkiye
Uludağ Üniversitesi- Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa, Türkiye

Gülhan ATNUR ^{ID}

Department of Turkish Folk Literature,
Atatürk University- Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi- Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Gürer GÜLSEVİN ^{ID}

Department of Turkish Language and Dialects,
Ege University, İzmir, Türkiye
Ege Üniversitesi-Türk Dili ve Lehçeleri Bölümü, İzmir, Türkiye

Hüseyin YURTTAŞ ^{ID}

Department of Turkish-Islamic Arts,
Atatürk University-Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi-Türk-İslam Sanatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Luo XIN ^{ID}

Harvard Yenching Institute / Pekin University
Pekin Üniversitesi, Harvard Yenching Enstitüsü

Mehmet Akif GÖZİTOK ^{ID}

Department of Turkish Language and Literature,
Erzurum Technical University, Erzurum, Türkiye
Erzurum Teknik Üniversitesi- Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Mehmet TEZCAN ^{ID}

Department of General Turkish History,
Uludağ University, Bursa, Türkiye
Uludağ Üniversitesi-Genel Türk Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye

Metin EKİCİ ^{ID}

Department of Turkic World Studies,
Ege University-İzmir, Türkiye
Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü-İzmir, Türkiye

Murat KILIÇ ^{ID}

Department of History,
Erzurum Technical University-Erzurum, Türkiye
Erzurum Teknik Üniversitesi-Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Nurdin USEEV ^{ID}

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

Osman MERT ^{ID}

Department of Turkish Language and Literature,
Ankara University-Ankara, Türkiye
Ankara Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Paşa YAVUZARSLAN ^{ID}

Department of Turkish Language and Literature,
Ankara University-Ankara, Türkiye
Ankara Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Süleyman ÇİĞDEM ^{ID}

Department of History,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi-Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Tsend BATTULGA ^{ID}

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

Yerden KAZHYBEK ^{ID}

Institute of Linguistics named after A. Baitursynuly, International Turcology Center,
Karagandy State University, National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan
A. Baitursynuly Uluslararası Türkoloji Enstitüsü, Karagandı Devlet Üniversitesi, Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Akademisi, Kazakistan

Yunus BERKLİ ^{ID}

Department of Basic Training, Atatürk University,
Faculty of Fine Arts, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Erzurum, Türkiye

ADVISORY BOARD / DANIŞMA KURULU

Adnan KÜÇÜKOĞLU

Department of Education and Training Programs,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi, Eğitim ve Öğretim Programları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ahmet Bican ERCİLASON

Department of Turkish Language and Literature,
Gazi University, Ankara, Türkiye
Gazi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Ahmet BURAN

Department of Turkish Language and Literature,
Fırat University, Elazığ, Türkiye
Fırat Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ, Türkiye

Ahmet GÜNŞEN

Department of Turkish Language and Literature,
Trakya University, Trakya, Türkiye
Trakya Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Edirne, Türkiye

Ahmet TAŞAĞIL

Department of History, Yeditepe University,
Türkiye
Yeditepe Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

Ali Fuat ARICI

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

Anvarbek MOKEEV

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

Asiye Mevhibe COŞAR

Department of Turkish Language and Literature,
Karadeniz Technical University, Trabzon, Türkiye
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon, Türkiye

Ayşehan Deniz ABİK

Department of Turkish Language and Literature,
Çukurova University, Adana, Türkiye
Çukurova Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Adana, Türkiye

Azzaya BADAM

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

Bilal ÇAKICI

Department of Turkish Language and Literature,
Ankara, Türkiye
Ankara Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Turcology Research

Bilgehan Atsız GÖKDAĞ

Department of Turkish Language and Literature,
Kırıkkale University-Kırıkkale, Türkiye
*Kırıkkale Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Kırıkkale, Türkiye*

Celal DEMİR

Department of Turkish and Social Sciences
Education, Afyon Kocatepe University-Afyon,
Türkiye
*Afyon Kocatepe Üniversitesi-Türkçe ve Sosyal
Bilimler Eğitimi Bölümü, Afyon, Türkiye*

Cumali ŞABANOV

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

Dilaver DÜZGÜN

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

Ercüment YILDIRIM

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

Erdoğan ERBAY

Department of Turkish Language and Education,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
*Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Eğitimi Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

Ergin JABLE

Universiteti i Prishtinës Prishtinës, Macedonia
Prishtine Üniversitesi Prishtine, Makedonya

Fahri TEMİZYÜREK

Department of Turkish Education,
Gazi University, Ankara, Türkiye
*Gazi Üniversitesi-Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara,
Türkiye*

Fatma BÖLÜKBAŞ KAYA

Department of Turkish Education, İstanbul
University-Cerrahpaşa, İstanbul, Türkiye
*İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Türkçe Eğitimi
Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Funda KARA

Department of Turkish Language and Literature,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
*Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Gülden SAĞOL YÜKSEKAYA

Department of Turkish Language and Literature,
Marmara University, İstanbul, Türkiye
*Marmara Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Hacı Ömer KARPUZ

Department of Turkish Language and Literature,
İstanbul Kültür University, İstanbul, Türkiye
*İstanbul Kültür Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Haldun ÖZKAN

Department of Art History,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
*Atatürk Üniversitesi-Sanat Tarihi Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

Hasan BAĞCI

Department of Turkish and Social Sciences
Education, Mehmet Akif Ersoy University-Burdur,
Türkiye
*Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal
Bilimler Eğitimi Bölümü, Burdur, Türkiye*

Hülya KASAPÖZÜ ÇENGEL

Department of Turkish Language and Literature,
Hacı Bayram Veli University, Ankara, Türkiye
*Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye*

Hüseyin BAYDEMİR

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

İsa SULÇEVSI

Universiteti i Prishtinës-Prishtinës,
Macedonia Prishtine Üniversitesi-Prishtine,
Makedonya

Kayrat BELEK

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

Kâzım KÖKTEKİN

Department of Turkish Language and Literature,
Ordu University-Ordu, Türkiye
*Ordu Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Ordu, Türkiye*

Kerim GÜNDOĞDU

Department of Curriculum and Instruction, Adnan
Menderes University-Aydın, Türkiye
*Adnan Menderes Üniversitesi-Eğitim Programları
ve Öğretim Bölümü, Aydın, Türkiye*

Kubatbek TABALDİYEV

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

Kürşat YILDIRIM

Department of History
İstanbul University, İstanbul, Türkiye
*İstanbul Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul,
Türkiye*

L. Gürkan GÖKÇEK

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

Mehmet TÖRENEK

Department of Turkish Language and Literature,
Atatürk University, Erzurum, Türkiye
*Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Muharrem DAŞDEMİR

Department of Turkish Language and Literature,
Atatürk University, Erzurum Türkiye
*Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Muhsine BÖREKÇİ

Department of Social Sciences and Turkish
Education, Atatürk University, Erzurum, Türkiye
*Atatürk Üniversitesi-Sosyal Bilimler ve Türkçe
Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Munkhtulga RINCHINKHOROL

İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir, Türkiye
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Musa ÇİFÇİ

Department of Turkish and Social Sciences
Education, Uşak University-Uşak, Türkiye
*Uşak Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi
Bölümü, Uşak, Türkiye*

Mustafa ARGUNŞAH

Department of Turkish Language and Literature,
Erciyes University, Kayseri, Türkiye
*Erciyes Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Kayseri, Türkiye*

Mustafa ÖNER

Department of Modern Turkish Language, Ege
University, İzmir, Türkiye
*Ege Üniversitesi, Modern Türk Dili Bölümü, İzmir,
Türkiye*

Napil BAZYLKHAH

Kazakhstan Expert of International Turkish
Academy, Kazakhstan
*Kazakistan Uluslararası Türk Akademisi Uzmanı,
Kazakistan*

Negizbek ŞABDANALİYEV

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

Nuran M. MUHAXHERİ

Universiteti i Prishtinës Prishtinës, Macedonia
Prishtine Üniversitesi Prishtine, Makedonya

Nurdin USEEV

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

Turcology Research

Nurettin DEMİR

Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Hacettepe University, Ankara, Türkiye
Hacettepe Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, Türkiye

Okay PEKŞEN

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

Osman EMİR

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

Osman Gazi ÖZGÜDENLİ

Department of Turkish History, Marmara University, Institute of Turkic Studies, İstanbul, Türkiye
Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Özay KARADAĞ

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

Peter ZIEME

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

Rıdvan CANIM

Department of Old Turkish Literature, Trakya University, Trakya, Türkiye
Trakya Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı Bölümü, Trakya, Türkiye

Rıfat KÜTÜK

Department of Social Sciences and Turkish Education, Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Sedat ADIGÜZEL

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

Selami ECE

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Servet TİKEN

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University-Erzurum Türkiye
Atatürk Üniversitesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Suat UNGAN

Department of Turkish Education, Karadeniz Technical University, Trabzon, Türkiye
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Trabzon, Türkiye

Süleyman EFENDİOĞLU

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

Takashi OSAWA

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

Tazegül DEMİR ATALAY

Department of Turkish Education, Kafkas University, Kars, Türkiye
Kafkas Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Kars, Türkiye

Vladimir V. TISHIN

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

Yavuz ASLAN

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

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS / YABANCI DİL DANIŞMANLARI

Mehmet TAKKAÇ

Department of English Language Education, Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi, İngiliz Dili Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Sinan DİNÇ

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



Turcology Research

AIMS AND SCOPE

Turcology Research is a scientific, open-access, online-only periodical published by independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is the official publication of the Atatürk University Institute of Research in Turcology and is published triannually in January, May, and September. The publication languages of the journal are Turkish (and other Turkic language), English, and Russian (or Cyrillic). Turcology Research aims to contribute to the literature by publishing manuscripts at the highest scientific level in the Turkish language. The journal publishes original articles, reviews, care reports, and letters to the editors prepared per ethical guidelines. The journal's scope includes but is limited to the Turkish language, Turkish history, Turkish culture, Turkish literature, Turkish folklore, Turkish geography, and Turkish art.

The journal's target audience includes researchers and specialists who are interested in or working in all fields of the Turkish language. Turcology Research is currently indexed in **DOAJ, EBSCO, ERIH Plus, ProQuest, TUBITAK ULAKBIM TR Index, MIAR, MLA, Scilit, and China National Knowledge Infrastructure (CNKI)**.

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

Disclaimer

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

Open Access Statement

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

You can find the current version of the Instructions to Authors at www.dergipark.org.tr/en/pub/turcology/writing-rules

AMAÇ VE KAPSAM

Turcology Research; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında olmak üzere yılda üç sayı olarak yayınlanmaktadır.

Derginin yayın dilleri Türkçe (ve diğer Türk dilleri), İngilizce ve Rusça (veya Kiril).

Turcology Research, Türkçe dilinde en yüksek bilimsel düzeyde makaleler yayınlamaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Dergi, etik kurallara uygun olarak hazırlanmış özgün makaleler, derlemeler, bakım raporları ve editörlere mektuplar yayınlar. Derginin kapsamı Türk dili, Türk

Tarihi, Türk kültürü, Türk edebiyatı, Türk folkloru, Türk coğrafyası ve Türk sanatını kapsamakla birlikte bunlarla sınırlı değildir.

Derginin hedef kitle, Türk Dünyasının her alanına ilgi duyan veya çalışan araştırmacı ve uzmanlardır.

Turcology Research DOAJ, EBSCO, ERIH Plus, ProQuest, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, MIAR, MLA, Scilit ve China National Knowledge Infrastructure (CNKI)'da indekslenen uluslararası alan indeksli bir dergidir.

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

Sorumluluk Reddi

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

Açık Erişim Bildirimi

Turcology Research yayınlama modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine www.dergipark.org.tr/en/pub/turcology adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Turcology Research içeriği, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari (CC BY-NC) 4.0 Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna www.dergipark.org.tr/tr/pub/turcology/writing-rules adresinden ulaşabilirsiniz.



Contact (Editor in Chief) / İletişim (Baş Editör)

Yasin TOPALOĞLU

Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

✉ tyasin@atauni.edu.tr

✉ turcology@atauni.edu.tr

🌐 <https://dergipark.org.tr/en/pub/turcology>

☎ +90 442 231 81 07

Contact (Publisher) / İletişim (Yayıncı)

Atatürk University

Atatürk University, Erzurum, Türkiye
Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü 25240 Erzurum, Türkiye

✉ ataunijournals@atauni.edu.tr

🌐 <https://bilimseldergiler.atauni.edu.tr>

☎ +90 442 231 15 16

Turcology Research

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

Research Articles / Araştırma Makaleleri

- 168 Budist Kişilikler Üzerine Eski Uygurca Fragmanlar
Old Uyghur Fragments on Buddhist Personages
Uğur UZUNKAYA
- 188 İstiklâl Marşı'nda Önvarsayım ve Önvarsayım Tetikleyicileri
Presupposition and Presupposition Triggers in the National Anthem
Yusuf SÖYLEMEZ, Berrin KASIMOĞLU DÖNMEZ
- 202 Kuyucaklı Yusuf'ta Toplumsal Eşitsizlik Bildiren Dil Birimleri
Language Units Reporting Social Inequality in Kuyucaklı Yusuf
Yusuf Kamil ÖZDAĞ, Doğu ÖZKAN
- 214 Türkçe Mesnevilerin Toplu Yemek Törenlerinde Kültür, Kimlik ve İktidar
At the Collective Dinner Ceremonies of the Turkish Masnavi Culture, Identity and Power
Sevda ÖNAL KILIÇ
- 225 Şeyh Rûzbihân-ı Baklî'nin Hüsn/ Tecelli Anlayışında "Türk" Kavramına Yüklenen İçsel Anlam
The Internal Meaning Attributed to the Concept of "Turk" in the understanding of Beauty/ Emanation of Sheikh Rûzbihân al-Baqlî
Adem URHAN
- 235 Oryantalizm ve Oksidentalizm Paradigmasının Ötesine Geçme: Nurettin Topçu'nun Ahlak Nizamı
Going Beyond Orientalism and Occidentalism Paradigm: Moral Order of Nurettin Topçu
Sefa MERTEK, Adem YILMAZ
- 292 Şair/Müşahit Gözüyle Bir Tarihî Vakanın Değerlendirmesi: 1822 Hatay Depremi
Evaluation of a Historical Event from the Eyes of a Poet/Observer: 1822 Hatay Earthquake
Halime ÇAVUŞOĞLU
- 307 Makber Poemi Ekseninde Abdülhak Hâmid'de Tezatların Varlığı ve Öznellik İlişkisi
The Existence of Contrasts and Subjectivity in Abdülhak Hamid in the Axis of Makber Poem
Fatma Şeniz FEYZİOĞLU
- 319 Azerbaycan Edebiyatında Eleştirel Realizm Akımı ve Temsilcileri
The Critical Realism Movement and its Representatives in Azerbaijani Literature
Elif KOÇ
- 327 Fransız Şarkiyat Kurumu Inalco'daki Türkçe Dil Eğitiminin Arka Planı ve Türkoloji Çalışmaları
The Background of Turkish Language Education at Inalco: The French Institute of Oriental Languages and Cultures and Turcology Studies
Hakan TEMİR
- 339 The Renaissance of Turkish Drones: How Has Türkiye's Concept of Security Changed?
Türk İHA'larının Rönesansı: Türkiye'nin Güvenlik Anlayışı Nasıl Değişti?
Tuğba KOÇ
- 352 Konya Gevale Kalesi Kazılarında Bulunan Temrenlerin Arkeometalurjik İncelemeleri
Archeometallurgical Investigations of Temren Found in Konya Gevale Castle Excavations
Erkan AYGÖR, Mustafa KOCABAŞ, Aleyna BAYATLI

Turcology Research

- 362 Umur Bey Camii Hazinesindeki XIX. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları
XIXth Century Headgear Gravestones in Umur Bey Mosque Cemetery
Zerrin KÖŞKLÜ, Burak GÖKLER
- 381 Kafkas Göçlerinden Sonra Vilâyât-ı Sitte'de İskân Edilen Çerkezler ve Asayiş Sorunu (1908-1914)
Circassians Settled in Six Provinces after the Caucasian Migrations and the Problem of Public Order (1908-1914)
Demet CANSIZ
- 396 İngiliz Konsolos Memuru Henry Hunter Calvert'in Raporuna Göre Erzurum Ziraat Hayatı (1847)
Erzurum Agricultural Life According to the Report of British Consular Officer Henry Hunter Calvert (1847)
Naim ÜRKMEZ, Murat KÜÇÜKÜĞURLU





Budist Kişilikler Üzerine Eski Uygurca Fragmanlar

Old Uyghur Fragments on Buddhist Personages

Uğur UZUNKAYA 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye.

Department of Turkish Language and Literature,
Erzurum Technical University, Faculty of Letters,
Erzurum, Türkiye.

ugur.uzunkaya@erzurum.edu.tr



Bu yazı, TÜBİTAK tarafından 124K101 nolu
proje kapsamında desteklenmiştir.

This study was funded by the Scientific and
Technological Research Council of Turkey
(TUBITAK) Grant No 124K101.

Geliş Tarihi/Received 23.06.2023
Kabul Tarihi/Accepted 19.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf

Uzunkaya U. (2024). Budist Kişilikler
Üzerine Eski Uygurca Fragmanlar.
Turcology Research, 80, 168-187

Cite this article

Uzunkaya U. (2024). Old Uyghur
Fragments on Buddhist Personages.
Turcology Research, 80, 168-187

Öz

Budizm; tarihi, edebiyatı, uygulamaları, ekolleri, gelenek ve mefhumlarıyla Hindistan kökenli felsefi inanış sistemleri arasında önemli bir yere sahiptir. Ortaya çıkmasını takip eden süre boyunca Hindistan'daki siyasi oluşumlar tarafından uzun bir süre desteklenmiş olan Budizm, yazınsal kaynaklarını oluşturmaya başlamış ve böylece inanırları tarafından Buddha öğretisinin temelleri kayda geçirilmiştir. Milat sıralarına yaklaşıldıkça siyasi oluşumlardan beklediği desteği bulamayan Budizm, Asya'nın içlerine, doğusuna ve güneyine doğru yayılmıştır. Bunlar arasında Orta Asya ve İpek Yolu güzergâhı Budizm için önemli bir yayılma alanı olmuştur. Budizm, bu bölgedeki yerel inanışların etkisi altında yeni felsefi yorumlar geliştirmiş ve zamanla Budizm içerisindeki mevcut ekollere ilaveten yeni alt ekoller de ortaya çıkmıştır. Bu alt ekollerin bir kısmı yalnızca yazınsal kaynaklar itibarıyla Sanskritçe temellere dayanmaktadır. Bunlar daha evvelki ekollerden bir bakıma farklılık arz eden dinî kabulleri, ruhani liderleri, kozmolojisi ve mitolojisiyle Budizm'in tarihsel gelişim sürecinde taraftar bulmuştur. Tarihi ve efsanevi kişiliklerle örülü Budizm, Uygurlar arasında da kendine inanır bulmuş ve Budizm'in kutsal metinleri bu dile çevrilmiştir. Bu bağlamda yazı, konusunu muhtelif Budist kişiliklerden alan, bugüne kadar neşredilmemiş ve hangi metne ait olduğu belirlenememiş Eski Uygurca dokuz fragmanın filolojik neşri üzerinedir. Çalışmada ele alınan fragmanlar bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda saklanmaktadır ve arşiv numaraları şöyledir: Mainz 261 (T III M 239/501), Mainz 267 (T II 852), Mainz 366 (T III M 239/505), Mainz 856 (T II D 29), U 2502 (T II S / T II 634), U 3525 (o. F.), U 5074 (T III M 131; T III M 131.501), U 5113 (o. F.) ve U 5158 (o. F.). Bu yazı, bahsi geçen fragmanların yazı çevirimini, harf çevirisini, aktarımını, açıklamalarını, dizin ve sözlüğünü içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Eski Türkçe, Eski Uygurca, Budist kişilikler, fragman, metin neşri.

Abstract

Buddhism has an important place among the philosophical belief systems of Indian origin with its history, literature, practices, schools, traditions, and concepts. Buddhism, which had been supported for a long time by politicians in India during the period following its emergence, started to form its canon and thus the foundations of the Buddha teaching were recorded by its believers. Buddhism, which could not find the support it expected from the political formations, spread to the inner, east, and south of Asia. Among these, Central Asia and the Silk Road route became an important spreading area for it. Buddhism has developed new philosophical interpretations under the influence of local beliefs in this region, and new sub-schools have emerged in addition to the existing schools in Buddhism. Some of these sub-schools are based on Sanskrit only in terms of literary sources. These have found a believer in the historical development of Buddhism with their religious beliefs, spiritual leaders, cosmology, and mythology that differ in a way from the previous schools. Buddhism, which has historical and legendary personages, found its believers among the Uyghurs, and the sacred texts of Buddhism were translated into this language. In this context, this article aims to edit nine unpublished and undetermined Old Uyghur fragments. The fragments in question are housed in the Berlin Turfan Collection and their archive numbers are as follows: Mainz 261 (T III M 239/501), Mainz 267 (T II 852), Mainz 366 (T III M 239/505), Mainz 856 (T II D 29), U 2502 (T II S / T II 634), U 3525 (o. F.), U 5074 (T III M 131; T III M 131.501), U 5113 (o. F.) and U 5158 (o. F.). This article includes fragments' transcription, transliteration, translation, notes, index, and glossary.

Keywords: Old Turkic, Old Uyghur, Buddhist personages, fragments, text edition.



Giriş

Budizm; tarihî ve efsanevi kişiliklerle örölü geçmişi, çeşitli tür ve konularda kaleme alınan edebiyatı, dinî ve sosyal yaşantıyı düzenleyen uygulamaları ve zamanla çeşitlilik kazanan ekol, gelenek ve mefhumlarıyla tarihsel düzlemde inkişaf ettiği Hindistan'ın kuzeydoğusundan Asya'nın içlerine, doğusuna ve güneyine taşınmıştır. Her ne kadar milat sıralarına değin Hindistan'daki siyasi oluşumlar tarafından benimsenmiş, korunmuş ve yayılmış olsa da sonraki olumsuz siyasi atmosferde Budizm, Orta Asya başta olmak üzere muhtelif bölgelerde kendine geniş bir yayılma alanı bulmuş ve bugünkü bilgilere göre Türkler arasında Doğu Türk Kağanlığı döneminde görünür hâle gelmiştir. Bozkır Uygur Kağanlığı'nın yıkılışını takip eden dönemde, özellikle Turfan vahasında başlanan ve devam eden tercüme faaliyetleriyle birlikte Budizm, Uygurlar arasında önemli ölçüde beliren bir inanç sistemi olarak gözlemlenmiştir. Budizm'in içerisinde Hindistan menşeli olsun olmasın ortaya çıkan ekollere ilgisiz kalmayan Uygurlar, özellikle Kuzey Budizmi olarak da bilinen Mahāyāna ekolü ve bunun uzantısı sayılabilecek birçok alt ekole ait kutsal metinlerin tercümesine ilişkin faaliyetleri yürütmüşlerdir. Budist öğretiyi ihtiva eden bu metinler esasen Tarihî Buddha'nın vefatını takiben gerçekleştirilen konsillerde kayıt altına alınmaya başlanmış ve böylelikle Budist dinî külliyat ilk semerelerini vermiştir. Bu külliyat, dâhil olduğu ekollere ait öğreti ilkeleri yanında doğası gereği tarihî ve efsanevi birçok dinî kişiliği de içermektedir. Muhtelif Buddha ve Bodhisattva isimleri, Arhat, Mahāsattva, Indra, Śākyamuni, Pratyekabuddha ve *devalar* bunlardan yalnızca birkaçıdır. Bu bağlamda yazıda konusunu muhtelif Budist kişiliklerden alan, bugüne kadar neşredilmemiş ve hangi metne ait olduğu belirlenememiş Eski Uygurca dokuz fragmanın filolojik neşri amaçlanmıştır. Çalışmaya dâhil edilen dokuz fragman bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda şu arşiv kayıt numaralarıyla saklanmaktadır: Mainz 261 (T III M 239/501), Mainz 267 (T II 852), Mainz 366 (T III M 239/505), Mainz 856 (T II D 29), U 2502 (T II S / T II 634), U 3525 (o. F.), U 5074 (T III M 131; T III M 131.501), U 5113 (o. F.) ve U 5158 (o. F.).

Yazının temelini oluşturan ilk fragman Mainz 261 arşiv numarasını ve T III M 239/501 buluntu işaretini taşımaktadır. Fragmanın ön ve arka yüzünde altışar satır bulunmaktadır. Yazma büyük oranda bütünlüklüdür; ancak yazmanın ön ve arka yüzündeki bazı satır sonları kelime düzeyinde hasarlıdır. Fragmanın konusunu sonsuz sayıda Bodhisattva ve Mahāsattvaların öğretisi tekerleğini (Skt. *dharmacakra*) çevirmek ve kutsal Buddhalığa erişmek gibi maksatlarla var olmaları oluşturmaktadır. Metindeki *bodis(a)t(a)vlar m(a)has(a)t(a)vlar* "Bodhisattvalar ve Mahāsattvalar" ifadesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Fragmana ait fiziksel bilgiler Ünal tarafından (URL-01) sunulmuştur. Bu metin, çeviri yazı kısmının 001-012 satırlarını oluşturmaktadır.

Çalışmadaki ikinci fragman Mainz 267 arşiv numarasına ve T II 852 buluntu işaretine sahiptir. Fragmanın ön yüzü büyük oranda bütünlüklü bir görünüm arz ederken, arka yüzündeki satırlar, satır sonlarından kısmi hasarlıdır. Fragmanın her iki yüzünde de altışar satır mevcuttur. Bu metinde, Buddha öğretisinin yani Budizm'in tebliği, meditasyonun temrini ve bu öğretye ilişkin oluşabilecek şüphe düşüncesini bilgelik yoluyla ortadan kaldırmanın yöntemi konu edilmiştir. Metindeki *burhan* "Buddha" kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Fragmanın katalog bilgileri Ünal tarafından (URL-02) sunulmuştur. Fragman, metnin 013-024 satırlarını oluşturmaktadır.

Bu çalışmadaki üçüncü fragmanın arşiv numarası Mainz 366 ve buluntu işareti ise T III M 239/505'tir. Metnin her iki yüzünde de altışar satır bulunmaktadır. Fragman görece bütünlüklüdür; ancak iki satırda kelime düzeyinde kısmi hasar mevcuttur. Bu fragmanda konu, hakiki öğretinin yani Budizm'in öğretilmesi ve vaaz edilmesidir. Metindeki *bodis(a)t(a)v* "Bodhisattva" kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Fragmanın fiziksel özelliklerini ihtiva eden katalog bilgileri Ünal tarafından (URL-03) hazırlanmıştır. Fragman, metin kısmının 025-036. satırlarını oluşturmaktadır.

Yazıdaki dördüncü fragman, Mainz 856 arşiv kayıt numarasını ve T II D 29 buluntu işaretini taşımaktadır. Fragmanın A sayfasında on dokuz ve B sayfasında ise yirmi satır mevcuttur. Fragmanın A sayfasının ilk dört satırı büyük oranda ve son sekiz satırı kısmen hasarlıdır. Özellikle fragmanın A sayfasının son on satırında hepsi korunamamış olsa da muhtelif Buddha isimlerine değinilmektedir. Fragmanın B yüzünün ise ilk beş satırı ise büyük oranda ve son dokuz satırı da kısmen hasarlıdır. Fragmanın fiziksel durumuna ilişkin katalog bilgileri Ünal tarafından (URL-04) sunulmuştur. Bu metin, çalışmanın 037-075. satırlarını oluşturmaktadır.

Bu yazıdaki beşinci fragmanın arşiv numarası U 2502 ve buluntu işaretleri T II S ve T II 634'tür. Fragmanın her iki yüzünde de yedişar satır mevcuttur. Metin tamamen bütünlüklüdür. Fragmanın fiziksel bilgileri Ünal tarafından (URL-05) sunulmuştur. Fragman, Ünal'ın da haklı olarak belirttiği üzere, dünyevi yaşantıyı terk etme ve kusursuz aydınlanma için çabalamayı konu alan Budist bir tövbe metnidir. Bu fragman, metnin 076-089. satırlarını oluşturmaktadır.

Çalışmadaki altıncı fragman U 3525 arşiv numarasına sahipken bir buluntu işareti yoktur. Fragmanın A sayfasında beş, B sayfasında ise altı satır mevcuttur. Fragmanın B sayfası kısmen hasarlı satırlar içermektedir. Fragmanın fiziksel özellikleri Raschmann tarafından (URL-06) sunulmuştur. Bu metinde Budist kişiliklerden Guanshiyin yani Bodhisattva Avalokiteşvara ve Hormuzta Tanrı yani Indra'nın adı geçmektedir. Metin bu hâliyle *Saddharmapuṇḍarīkāsūtra*'ya ilişkin bir metin parçası görünümü arz etmektedir. Fragman, bu çalışmanın 090-100. satırlarını kapsamaktadır.

Bu çalışmaya dâhil edilen yedinci fragman U 5074 arşiv numarasına ve T III M 131 ile T III M 131.501 buluntu işaretlerine sahiptir. Fragmanın yalnızca bir yüzünde sekiz satırlık metin vardır. Metnin ilk satırı ve son satırı büyük oranda hasarlıdır. Geriye kalan satırlar ise bütünlüklüdür. Fragmanın fiziksel özelliklerini ihtiva eden katalog bilgileri Raschmann tarafından (URL-07) hazırlanmıştır. Bu fragmanda, Bodhisattvalara ve Bodhisattva topluluğuna gösterilen saygı konu edilmiştir. Fragman, bu çalışmanın 101-108. satırlarını oluşturmaktadır.

Yazıdaki sekizinci fragman U 5113 arşiv numarasını taşır; ancak bir buluntu işareti yoktur. Fragmanın yalnızca bir yüzünde dokuz satırlık metin vardır. Fragmanın ilk iki ve son üç satırı büyük oranda hasarlıdır. Fragmana ilişkin fiziksel bilgiler Raschmann tarafından (URL-08) sunulmuştur. Metinde Amitābha, Vairocana, Ratnakośa ve Ratnaśikhin gibi Buddhalara saygı söz konusudur. Bu metin parçası, çalışmanın 109-117. satırlarını oluşturmaktadır.

Çalışmaya dâhil edilen dokuzuncu ve son fragmanın arşiv numarası U 5158'dir; fakat fragmanın bir buluntu işareti yoktur. Fragmanın bir yüzünde dokuz satırlık metin vardır. Metnin ilk satırı ve son satırı belli oranda hasarlıdır. Metinde Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa ve Śākyamuni başta olmak üzere çeşitli Buddhalara ait saygı ifadesi söz konusudur. Fragman hakkındaki fiziksel bilgileri Raschmann (URL-09) sunmuştur. Bu fragman, çalışmanın 118-126. satırlarını oluşturmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu dokuz fragmanın yazı çevirimini, harf çevirisini, aktarımını, açıklamalarını, dizin ve sözlüğünü içermektedir. Çalışmanın metin kısmında fragmanların yazı çevirimi ve harf çevirisine yer verilmiş ve *Uigurisches Wörterbuch*'taki yöntem (krş. Röhrborn, 1977-1998: 9-10 ve s. 13-14; Röhrborn, 2010: XXXIII-XXXV) takip edilmiştir. Metin 126 satırdan oluşmaktadır; fakat metindeki on satırın yoğun hasara maruz kaldığını belirtmek gerekir. Eski Uygurca metnin aktarma kısmında satır satır bir aktarım izlenmiştir. Çalışmadaki açıklamalar kısmında alıntı sözcüklere, tamamlamalara ve Budist terimlere odaklanılmıştır. Dizin ve sözlük kısmında ise metinde bütünlüklü olarak tespit edilen her sözcük madde başı olarak alınmış ve bunların metindeki bütün yazım biçimlerine değinilmiştir.

Eski Uygurca Metin

01

[Katalog Bilgisi: URL-01]

Mainz 261 (T III M 239/501)

ön

- (001) 01 bod[is(a)t(a)v]lar m(a)has(a)t(a)vlar udaçı boldılar ,, ävrilnçsiz nom tilg[änin] pwd//// l'r mq'stv l'r 'wd'çy pwlđy l'r ,, 'vrylynçsyz nwm tylk////
- (002) 02 ävirgäli ,, yänä bar ärtilär ,, orton miñ yertinçü p(a)r(a)manul[a]rı 'vyrk'ly ,, y'n' p'r rty l'r ,, 'wrtwn mynk yyrtynçw prm'nw l'ry
- (003) 03 sanınça bodis(a)t(a)vlar m(a)has(a)t(a)vlar udaçı boltılar ,, s'nynç' @ pwdys/v l'r mq'stv l'r 'wd'çy pwlty l'r ,,
- (004) 04 arıg süzök nom tilgänin ävirgäli ,, yänä ymä bar 'ryq swyz wk @ nwm tylk'nyn 'vyrk'ly ,, y'n' ym' p'r
- (005) 05 ärdilär ,, kiçig [miñ] yertin[çün] p(a)r(a)manuları sanınça bodis[(a)t(a)v]- 'rdy l'r ,, kyçyk //// yyrtyn// ///k prm'nw l'ry s'nynç' pwdys//
- (006) 06 lar m(a)has(a)t(a)vlar t[ört] t[ug]umta tüz ilinçsiz yeg tüzü kön[i] l'r mq'stv l'r t//// t//wm t' twyz 'ylynçsyz yyk twyz w kwyn/
- arka
- (007) 01 tuymak at(l)g idok burhan kutın bulgalı tæg[in]mäk birl[ä] twym'q' 'tlq 'ydwä pwrq'n äwtyn pwlä'ly t'k//m'k pyrl/
- (008) 02 yänä ymä bar [är]tilär ,, tört kata tö[r]t y'n' ym' p'r //ty l'r ,, twyrt q't' tw//t //d//// ,,
- (009) 03 yertinçünün p(a)r(a)manuları sanın[ça] bodis(a)t(a)vlar m(a)has(a)t(a)v- yyrtynçw @ nwnk prm'nw l'ry s'nyn// pwdystv l'r mq'stv
- (010) 04 lar tört tugumta burhan kutın bultaçılar ,, [yänä] l'r twyrt @ twqwm t' pwrq'n äwtyn pwl't'çy l'r ,, ////
- (011) 05 ymä bar ärdilär ,, üç kata tö[r]t divip yerti[nçün] ym' p'r 'rdy l'r ,, 'wyç q't' twy// dyvyp yyrtyn////
- (012) 06 p(a)r(a)[man]u[[ı]arı sanınça bodis(a)t(a)vlar m(a)has(a)t(a)vlar ,, ... üç ... pr//w l'ry s'nynç' pwdystv l'r mq'stv l'r ,, /... l'r 'wyç ...

02

[Katalog Bilgisi: URL-02]

Mainz 267 (T II 852)

ön

- (013) 01 ür keç bolup temin burhanig kördäçilärk[ä]
 'wyr kyç pwlwp tymyn pwrq'n yq kwyrd'çy l'rk/
 (014) 02 olarka nomlayurm(ä)n burhanig alp tuşguluk ol [,]
 'wl'r q' nwm'l'ywr mn pwrq'n yq 'lp twşqwlwq 'wl //
 (015) 03 mäniñ bilgä biliglig küçüm muntag ärür ,,
 m'nynk pylk' @ pylyklyk kwyçwm mwnt'q 'rwr ,,
 (016) 04 bilgä biliglig y(a)rukum üzä yaruturm(ä)n
 pylk' pylyk @ lyk yrwqwm 'wyz ' y'rwtwr mn
 (017) 05 özüm yaşıım uzatı sansız sakışsız k(a)lpt[akı]
 'wyz wm y'sym 'wz 'ty s'nsyz s'qyş syz klp t//
 (018) 06 ür keç üdtinbärü bışru[nma]k üzä bolmış m[(ä)n]
 'wyr kyç 'wydytnp'rw pyşrw//q' 'wyz ' pwlmyş m/
 arka

beşinç yüz on ,,

pyşynç ywz 'wn ,,

- (019) 01 sizläriñ bar ärsär bil[g]ä biliginizlär ,,
 syz l'r nynk p'r 'rs'r pyl/' pylykynkyz l'r ,,
 (020) 02 näñ idi bo savka sezinmäñlär ,,
 n'nk 'ydy pw s'v q' syz ynm'nk l'r ,,
 (021) 03 tarkarıp ikirçgü sezik köñülüg ...
 t'rq'ryp @ 'ykyrçkw syz yk kwnkwlwk p//...
 (022) 04 burhan y(a)rılıgı çin kertü ol näñ idi
 pwrq'n yrly @ qy çyn kyrtw 'wl n'nk 'ydy 'z /... ..
 (023) 05 inçä k(a)ltı uz alın altagın ,,
 'ynç' qilty 'yt//ny 'wz 'lyn 'lt'q yn ,,
 (024) 06 ämläkälir öñädtürkälir üçün kal bolup kodurmuş ...
 'ml'k'lyr 'wynk'dtwrk'lyr 'wyçwn q'l pwlwp qwdwrmış ...

03

[Katalog Bilgisi: URL-03]

Mainz 366 (T III M 239/505)

ön

- (025) 01 biz kamagun kertüdin täg äşidip ,, ,,
 pyz q'm'qwn kyrtwdyn .../myş t'k 'şydyt ,, ,,
 (026) 02 bo savlarka idi sezikim(i)z täginmäz ,,
 pw s'v l'r q' 'ydy syz ykymz t'kynm'z ,,
 (027) 03 küşüşüm ol atı kötrülmüş kälmadök üdtäkilär üçün ,,
 kwyswşwm 'wl @ 'ty kwyrwlmyş k'lm'dwk 'wydt'ky l'r 'wyçwn ,,
 (028) 04 kenjürü nomlayu y(a)rılıkap açä yada ukıtu y(a)rılıkazun ,,
 kynkwrw nwm @ l'yw yrlyq'p 'ç' y'd' 'wqytw yrlyq'z wn ,,
 (029) 05 kimlär birök bar ärsärlär bo nom ärdinig ,, ,,
 kym l'r pyrkw p'r 'rs'r l'r pw nwm 'rdynyk ,, ,,
 (030) 06 siz yad[d]açı iki arvı köñül tutup kertgünmädaçi... ,,
 syz y'd/'çy 'yky 'rvy kwnkwl twtwp kyrtkwnm'd'çy... .. ,,
 arka

beşinç beş tokuz on ,,

pyşynç pyş twqwz 'wn ,,

- (031) 01 inçip ötrü olar üç y(a)vlak yolta tüşgäy[lär] ,, ,,
 'ynçyp 'wytrw 'wl'r 'wyç yvl'q ywl t' twyşk'y /// ,, ,,
 (032) 02 küşüşüm täginür amtı ukıtu nomlayu y(a)rılıkazun ,, ,,
 kwyswşwm t'kynwr 'mty 'wqytw nwml'yw yrlyq'z wn ,, ,,
 (033) 03 kim bo kamag ülgüsüz sansız bodis(a)t(a)vlarig ,, ,,
 kym pw @ q'm'q 'wylkwszw s'nsyz pwdystv l'ryq ,, ,,
 (034) 04 näçükin ... azk(ı)ya üd kolu üzä ,, ,,
 n'çwkyn @ / 'z qy 'wyd qwlw 'wyz ' ,, ,,

- (035) 05 ütläyü ärigläyü y(a)rlikap köñül öritdäçi y(a)rlikap ,, ,,
 `wydl`yw `rykl`yw yrlyq`p kwnkwl `wrytd`çy yrlyq`p ,, ,,
- (036) 06 ävri/linçsiz yanmaksız *yarın* turkuru y(a)rlikadı ärki ,, ,,
 `vrylynçsyz y`nm`qşyz y`nkyn twrqwrw yrlyq`dy `rky ,, ,,

04

[Katalog Bilgisi: URL-04]

Mainz 856 (T II D 29)

A sayfası

- (037) 01
p/... ..
- (038) 02
dt`
- (039) 03
yyk py/... ..
- (040) 04
mt/... my/wl/... ..
- (041) 05 y(a)rlikadı ärsä[r]
 yrlyq`dy `rs`/
- (042) 06 kamag beş aźun
 / myş q`m`q pyş `ž wn ...l ...
- (043) 07 birlä munçulayu yeg baştınki
 ...//... pyrl` mwnçwl`yw yyk p`ştynqy y
- (044) 08 köni tüz tuymakıg tuyup üzäliksiz üstün-
 kwyny twyz twym`qyq twywp `wyz `lyksyz `wystwn
- (045) 09 ki yeg burhan kutın bulayın ,, takı ymä
 ky yyk pwrq`n qwtyn pwl`yyn ,, t`qy ym`
- (046) 10 k(a)ltı nätäg amirtayuşe (*oku: amita-ayuşe*) atl(i)g t(ä)ñri burhan
 qłty n`t`k `myrt`ywşy `tlq tñkry pwrq`n
- (047) 11 [su]ryap(i)r(a)be atl(i)g t(ä)ñri burhan ,,
 //ry `prpy `tlq tñkry pwrq`n ,,
- (048) 12 atl(i)g t(ä)ñri burhan [,]
 /y `tlq tñkry pwrq`n //
- (049) 13 atl(i)g t(ä)ñri bu[r]han [,]
 `tlq tñkry pw/q`n //
- (050) 14 atl(i)g t(ä)ñri bur[han] ,,
 `tlq tñkry pwr/// //
- (051) 15 atl(i)g t(ä)ñri burhan [,]
 `tlq tñkry pwrq`n //
- (052) 16 [at]l(i)g t(ä)ñri burhan ,,
 //lq tñkry pwrq`n ,,
- (053) 17 [a]tl(i)g t(ä)ñri burhan ,,
 //tlq tñkry pwrq`n ,,
- (054) 18 atl(i)g t(ä)ñri burhan ,,
 `tlq tñkry pwrq`n ,,
- (055) 19 atl(i)g t(ä)ñri burhan ,,
 `tlq tñkry pwrq`n ,,

B sayfası

- (056) 01
q... ..
- (057) 02
wr q... ..
- (058) 03 amtı
 /y `mtı
- (059) 04
l`r t/m/wm/
- (060) 05 üz[äliksiz]
 /wyz ly `wyz //////
- (061) 06 [üs]tünki yeg köni tüz tuymak

- (062) 07 ///twncy yyk kwyny twyz twym'q
 bilü y(a)rlikamışları[n] körk... ..
 tw/yn pylw yrlyq'myš l'ry/ kwyrk... ..
 (063) 08 [y(a)]rlikap ,, nomlug tilgän örip ülgüsüz
 /rlyq'p ,, nwmlwq tylk'n 'wyrp 'wylkwszw
 (064) 09 sansız tınl(i)glarıg ozguru kutgaru y(a)rli-
 s'nsyz tynlq l'ryq 'wz qwrw qwtq'rw yrly-
 (065) 10 kadılar ,, y(a)rlikayurlar ärsär ,, ançulayu m(ä)n
 q'dy l'r ,, yrlyq'ywr l'r 'rs'r ,, 'nçwl'yw mn
 (066) 11 [o]l tüzmiş kamag tınl(i)g oğları birök og-
 //l twyz myş q'm'q tynlq 'wql'ny pyrkw 'wq
 (067) 12 [şat]ıg [yöl]äşürügsüz üstün
 ///yq ///'şwrwkszw 'wystwn
 (068) 13 ädgüläriğ ägsüksüz
// 'dkwl'ryk 'kswkszw t/... ..
 (069) 14 muñçulayu
yp mwnçwl'yw ... 'nky/... ..
 (070) 15 [ki]linçların
//lynç l'ryn 'wy//... ..
 (071) 16 k(ä)rgäk ,, ,, bo tetir
 krk'k ,, ,, pw tytyr k... ..
 (072) 17 törlüg alp tarıkguluk
 twyrlwk 'lp t'ryqqlwq
 (073) 18 ağır ayıg kılınçlarıg
 ''qyr 'yyq qylynç l'ryq
 (074) 19 ketärgülük yeg baştınkı
 kyt'rkwlwk yyk p'stynqy
 (075) 20 anın t(ä)ñrilär eligi
 ''nyn tnkry l'r 'ylyky y... ..

05

[Katalog Bilgisi: URL-05]

U 2502 (T II S / T II 634)

A sayfası

- (076) 01 täginürm(ä)n alku sezik sakıglarıg kalısız
 t'kynwr mn ''lqw syz yk s'qyq l'ryq q'lysyz
 (077) 02 tarkarmak üzä seziksiz sakıgsızka
 t'rq'rm'q 'wyz 'syz yksyz s'qyq syz q'
 (078) 03 nomlug tatıg üzä üklmiş köñüllüg-
 nwmlwq t'tyq 'wyz 'wyklymyş kwnkwl lwk
 (079) 04 kä alku yertinçülüg vişaylarıg
 k' ''lqw yyrtynçw lwk vyž 'y l'ryq
 (080) 05 kuzmiş yanturmuşka muğit dyan
 qwz myş y'ntwrmyş q' mwtyt dy'n
 (081) 06 üzä ögrünçlüg sävinçligkä
 'wyz 'wykrwnç lwk s'vynç lyk k'
 (082) 07 ävdin barkdın ünüp toyın dentar bolmış
 'vdyn p'rädynd 'wynwp twyyn dynt'r pwlmyş

B sayfası

- (083) 01 m(ä)n ,, köñül üzä yıgmış ayıg kılınçlarımnıñ
 mn ,, kwnkwl 'wyz 'yyqmyş ''yyq qylynç l'rym nynk
 (084) 02 arımaki bolzun ,, ,, t(ä)ñrilärniñ elintä didim
 ''rym'qy pwlz wn ,, ,, tnkry l'r nynk 'ylynt' dydym
 (085) 03 psaklıg oronta şala söğüt tüpintä tigirt-
 ps'qlyq 'wrwn t' ş'l' swykwt twypynt' tykyrt
 (086) 04 siz oronta tün yarımında kedin yınak yölänip
 syz 'wrwn t' twyn y'rymynt' kydyn yynk'q ywyl'nyp
 (087) 05 birlä öglügin köñüllügin täñ köñül täginü
 pyrl' 'wyklwkyn kwnkwl lwkyn t'nk kwnkwl t'kynw

- (088) 06 beçin yıl säkizinç ay säkiz yañıka ut(a)raşad
pıçyn yyl s'kyz ync' 'y s'kyz y'nkyq' 'wtr's't
(089) 07 yultuzka raudre atl(i)g muhurt üdintä köni tüz
ywlwtwz q' r'wtry ''tlq mwqwert 'wydynt' kwyny twyz

06

[Katalog Bilgisi: URL-06]

U 3525 (o. F.)

A sayfası

[y]üz al[tı]

/wz 'l//

- (090) 01 [är]klig kuanşi-im bodis(a)t(a)v o[l] [tı]nl(i)gl[ar]k[a]
//klyk qw'nşy 'ym pdystv '// //nlq l// q/
(091) 02 m(a)habr(a)hme ulug äzrua t(ä)ñri körkin körgitip
mq'prqmy 'wlvq 'z rw' tnkry kwyrkyn kwyrkytyp
(092) 03 nom nomlayu kutgaru[r] ,, ,, birök kim [k]ayu t[ı]nl(i)gl[ar]
nwm nwml'yw qwtq'rw/ ,, ,, pyrwk kym /'yw ty/// l'r
(093) 04 t(ä)ñri hanı hormuzta t(ä)ñri orniğa
tnkry q'ny qwrmwz t' tnkry 'wrnynk' sy/...//
(094) 05 strayastrış t(ä)ñri yeri[nt]ä turguluk [iş küdü]g
str'y'stryş tnkry yyry// 'twraqwlä /// ///k

B sayfası

- (095) 01 ädgülär başın ulsuz tüpsüz ädgülärkä tükäl-
'dkw l'r p'syn 'wlszw twyp swz 'dkw l'rk' twyk'l
(096) 02 ligi üzä uçsuz kızıgsız mäñgülig ädgül[är]kä
lyky 'wyz ' 'wçswz qydyqsyz m'nkkwlwk 'dkw l//k'
(097) 03 tükällig tep burhan kutı nirvan
twyk'l lyk typ ''dd//y/ ...//rqw pwrq'n qwty nyrv'n
(098) 04 tep tegülük üzä alku nomnuğ tüz-
typ tykwlwkw twyz //.../ 'wyz ' 'lqw nwm nwnk twyz
(099) 05 [ü]mäkkä [ç]n kertü tözi tep til(ä)miş
/lm'k k' //kmys /yn kyrtw twyz y typ tylmys
(100) 06 ... ol säkizinç bil[i]gdin arıg
.../ 'wl s'kyz ync' pyl/k dyn //...t'çy 'ryq q

07

[Katalog Bilgisi: URL-07]

U 5074 (T III M 131; T III M 131.501)

ön

- (101) 01
... ..
(102) 02 ta yığılmış alku kamag bodis(a)t(a)vlarka
t' yyqylmys' 'lqw q'm'q pdystv l'r q'
(103) 03 yükünürm(ä)n tužit ordotaki alku kamag
ywkw nwrmn twž yt 'wrdw t'qy 'lqw q'm'q
(104) 04 bodis(a)t(a)vlarka yükünürm(ä)n adın yertinçüdin
pdystv l'r q' ywkw nwrmn 'dyn yyrtynçwdyn
(105) 05 kältäçi alku kamag bodis(a)t(a)vlar kuvrağıña
k'lt'çy 'lqw q'm'q pdystv l'r qwvr'qynk'
(106) 06 [yü]künürm(ä)n öñtün yınaktın kältäçi
//kwnwrmn 'wynkdwn yynk'q tyn k'lt'çy
(107) 07 [alku] kamag bodis(a)t(a)vlar kuvrağıña ...
///// q'm'q pdystv l'r qwvr'qynk' ...
(108) 08
... ..d... ..

08

[Katalog Bilgisi: URL-08]

U 5113 (o. F.)

ön

- (109) 01 kutiņa yükünür[m(ä)n küntin yınak y(a)rlikadaçı]
qwtynk' ywkwnwr// // // // // // // // // // //
- (110) 02 ärdini tugumlug *burhan* [kutiņa ,, yükünürm(ä)n]
'rdyn twqwmlwq pwrq'n // // // // // // // // //
- (111) 03 kedin yınak y(a)rlikadaçı ülgüsüz [ya]şlıg [abita]
kydyn yynk'q yrlyq'd'çy 'wylkwsz //ş lyq // // //
- (112) 04 burhan kutiņa ,, yükünürm(ä)n tagdin y[ınak]
pwrq'n qwtynk' ,, ywkwnwrmn t'qdyn y// // //
- (113) 05 y(a)rlikadaçı *korıgsız* [ä]dgükä *tükällig burha*[n]
yrlyq'd'çy qwrıysyz /dkwk' twyk'l lyk pwrq'/
- (114) 06 kutiņa ,, yükünürm(ä)n otra oronta ...
qwtynk' ,, ywkwnwrmn 'wtr' 'wrwnt' ...
- (115) 07 [y(a)rlikadaçı vairo]şanta at(lı)g burhan kuti[ņa ,,]
// // // // // // // // // // // // // //
- (116) 08 [yükünürm(ä)n ratna]koşe [bur]han k[utiņa ,,]
// // // // // // // // // // // // // //
- (117) 09 [yükünürm(ä)n ratna]şiki [burhan kutiņa ,,] ...
// // // // // // // // // // // // // //

09

[Katalog Bilgisi: URL-09]

U 5158 (o. F.)

ön

- (118) 01 yükünü[rmän]
ywkwnw// // // // // // // // // //
- (119) 02 yükünürm(ä)n vişbabu (*oku*: vişvabu) [burhan kutiņa ,,]
ywkwnwrmn vyşp'pw // // // // // // // // //
- (120) 03 yükünürm(ä)n kr(a)kasunde burhan [kutiņa ,,]
ywkwnwrmn krk'swnty pwrq'n // // // // // // //
- (121) 04 yükünürm(ä)n kanakamuni burhan kut[ıņa ,,]
ywkwnwrmn k'n'k'mwny pwrq'n qwt// // //
- (122) 05 yükünürm(ä)n kaşip burhan kutiņa ,,
ywkwnwrmn k'syp pwrq'n qwtynk' //
- (123) 06 [yü]künürm(ä)n şakimuni burhan *kutiņa* [,,]
//kwnwrmn ş'kymwny pwrq'n qwtynk' //
- (124) 07 ançulayu kälmiş burhan k[utiņa ,,]
twy/...d...wq|wq 'nçwl' yw k'lmyş pwrq'n q// // //
- (125) 08 yükünü[rm(ä)n tü]zudin yaltrık[ıg]
ywkwnw// // //z wdyn y'ltryq|// // // //
- (126) 09 burhan k[u]t[ı]ņa
pwrq'n q/t// // // // // // // // //

Eski Uygurca Metnin Aktarması

Mainz 261 (T III M 239/501)

(ön) (001) Bod[hisattva]lar, Mahāsattvalar muktedir oldular. Döndürülemez öğreti teker[leğini] (Skt. *dharmacakra*) (002) çevirmek için yine mevcut oldular. Orta binlik dünya zerrel[e]ri (003) sayısınca Bodhisattvalar, Mahāsattvalar muktedir oldular. (004) Saf₂ öğreti tekerleğini (Skt. *dharmacakra*) çevirmek için sonra tekrar mevcut (005) oldular. Küçük [binlik] dün[yanı]n zerreleri sayısınca Bod[hisattva]lar, (006) Mahāsattvalar d[ört] d[oğ]umda (Skt. *caturyoni*) eşit, bağımsız, en iyi, düz ve gerçek (arka) (007) aydınlanma adlı kutsal Buddhalığı elde etmek için duygu ile (008) sonra tekrar mevcut [ol]dular. Dört defa, d[ört] (009) dünyanın zerreleri sayısınca Bodhisattvalar, Mahāsattvalar (010) dört doğumda (Skt. *caturyoni*) Buddhalığı elde edecekler. Sonra (011) [tekrar] mevcut oldular. Üç defa, dört kıta dün[yanın] (012) zer[re]leleri sayısınca Bodhisattvalar, Mahāsattvalar ... üç ...

Mainz 267 (T II 852)

(ön) (013) Uzun zaman₂ olup derhâl Buddha'yı görecek olanlar[a], (014) onlara Buddha'yı vaaz ederim, [bu] güç tesadüf edilendir. (015) Benim bilgelikli gücüm bunun gibidir. (016) Bilgelikli ışıltımla aydınlatıyorum. (017) Benim yaşımla₂ her zaman sayısız *kalpa*daki (018) uzun zamandan₂ beri (meditasyona yönelik) temrin yapmışım. (arka) beşinci [bölüm], yüz on[uncu yaprak] (019) Sizlerin bilgeliliğiniz varsa, ... (020) bu söze katiyen₂ endişelenmeyiniz. (021) Şüphe₂ düşüncesini ortadan kaldırıp ... (022) Buddha öğretisi hakikidir₂. Katiyen₂ (023) Tıpkı bunun gibi mahir yöntem₂ (024) iyileştirmek₂ için yanılıp kaleme almış ...

Mainz 366 (T III M 239/505)

(ön) (025) Biz hepimiz hakikatten gibi duyup (026) bu sözlere (karşı) hiç şüphemiz yoktur. (027) Arzum (şudur ki) adı yüceltilmiş gelecektekiler₂ için (028) ayrıntılı (biçimde) öğreti(yi) vaaz etmeyi buyurarak ayrıntısıyla₂ öğretme lütfunda bulunsun. (029) Bundan başka kimler varsa, bu öğreti mücevherini (030) siz(lere) yavacak iki şüphe düşüncesini elde tutup inanmayacak ... (arka) beşinci [bölüm], seksen beşinci [yaprak] (031) Tabi sonra onlar üç kötü yolda düşecek[ler]. (032) Arzum şudur ki şimdi öğretme ve vaaz verme lütfunda bulunsun. (033) Nitekim bütün bu sayısız₂ Bodhisattvaları (034) niçin ... çok az zaman₂ ile (035) öğüt verme₂ lütfunda bulunarak bir zihniyet yaratma₂ lütfunda bulunarak (036) döndürülemez₂ biçimde belki uzunluğunca buyurdu.

Mainz 856 (T II D 29)

(A sayfası) (037) (038) (039) (040) (041) ... buyurdu ise ... (042) ... bütün beş varlık biçimi (Skt. *pañcagati*) ... (043) ... ile bu şekilde en iyi₂ (044) düz ve gerçek aydınlanmayı hissedip aşamaz, (045) en üstün₂ Buddhalığı elde edeyim. Bundan başka (046) yani nasıl Amitāyus adlı Buddha (047) Sūryaprabha adlı Buddha (048) ... adlı Buddha (049) ... adlı Buddha (050) ... adlı Bud[dha] (051) ... adlı Buddha (052) ... adlı Buddha (053) ... adlı Buddha (054) ... adlı Buddha (055) ... adlı Buddha (B sayfası) (056) (057) (058) şimdi ... (059) (060) en [üstün], (061) en iyi, doğru ve düz aydınlanma ... (062) bilerek buyurmuşlarını şekil... (063) [bu]yurup öğreti tekerleği (Skt. *dharmacakra*) oluşup sayısız₂ (064) canlıları kurtarmayı₂ lütfettiler. (065) Lütfederlerse, bu şekilde ben, (066) o, düzenlemiş bütün canlı evladı, eğer (067) mukayese ve kıyas kabul etmez üst (068) erdemleri eksiksiz (069) böylece (070) [a]mellerini (071) gerek. Budur. (072) türlü zor kaybolan (073) pek çok günahları₂ (074) giderecek en iyi₂ (075) bu sebeple Tanrılar hükümdarı

U 2502 (T II S / T II 634)

(A sayfası) (076) hissederim. Bütün şüpheleri₂ eksiksiz (077) ortadan kaldırmak ile şüphesize₂, (078) öğretiye sahip tat ile artmış gönüllüye, (079) bütün dünyevi duyulara (080) ara vermiş ve terk etmişe, mutluluk meditasyonu (081) ile sevinçliye₂, (082) evden barktan ayrılıp rahip (Skt. *bhikṣu*) ve dindar (Skt. *śramaṇa*) olmuş (B sayfası) (083) ben. Gönülümde birikmiş günahlarım (084) temizlensin. Tanrıların ülkesinde alın çemberi₂ (085) yerinde, *sāla* ağacı dibinde, gürültüsüz (086) yerde, gece yarısında, batıya yönelip (087) derhâl düşünüp taşınmayla₂ soğukkanlılık hissedip (088) maymun yılı(nın) sekizinci ayının sekizinci günü *uttarāśādhā* (089) yıldızına *raudra* adlı kırk sekiz dakikalık müddette (Skt. *muhūrta*) doğru ve düz

U 3525 (o. F.)

(A sayfası) [y]üz al[tı] (090) [gü]çlü Guanshiyin (Skt. *Bodhisattva Avalokiteśvara*) o [ca]nl[ı]l[ar]ja (091) Mahābrahma₂ Tanrı görünüşünü gösterip (092) öğreti (Skt. *dharmā*) vaaz ederek kurtarı[r]. Eğer [h]erhangi can[lı]l[ar] (093) Tanrılar hükümdarı Hormuzta Tanrı (Skt. *Indra*) yerine (094) *trāyastriṃśa* göğünde durmak için iş [güç]₂ (B sayfası) (095) özelliklerin başlangıcını sonsuz₂ özelliklere (096) sahipliği ile sonsuz₃ özellikli[er]e (097) sahip olan diyerek Buddhalık, *nirvāṇa* (098) diye söyleyecek ile bütün öğretinin (099) tertip edilmesine hakikat₂ esası diyerek dilemiş (100) ... sekizinci bilinçten saf

U 5074 (T III M 131; T III M 131.501)

(ön) (101) (102) birikmiş bütün₂ Bodhisattvalara (103) secde ederim. *Tuṣita* sarayındaki bütün₂ (104) Bodhisattvalara secde ederim. Öteki dünyadan (105) gelecek bütün₂ Bodhisattvalar topluluğuna (106) [se]cde ederim. Doğudan gelecek (107) [büt]ün₂ Bodhisattvalar topluluğuna ... (108)

U 5113 (o. F.)

(ön) (109) kutsallığına (secde ederim). [Güney(den) emredecek] (110) mücevher doğumlu Buddha [kutsallığına secde ederim.] (111) Batı(dan) emredecek sayısız [ya]şlı [Amitābha] (112) Buddha kutsallığına [secde ederim.] Kuzey(den) (113) emredecek kısıtlamasız fazilete sahip Buddha (114) kutsallığına secde ederim. Orta yerde ... (115) [emredecek Vairo]cana adlı Buddha kutsallığına secde ederim. (116) [Ratna]kośa [Budd]ha k[utsallığına secde ederim]. (117) [Ratna]śikhin [Buddha kutsallığına secde ederim].

U 5158 (o. F.)

(ön) (118) secde ed[erim]. (119) Viśvabhū [Buddha kutsallığına] secde ederim. (120) Krakucchanda Buddha [kutsallığına] secde ederim. (121) Kanakamuni Buddha kut[sallığına] secde ederim. (122) Kāśyapa Buddha kutsallığına secde ederim. (123) Śākyamuni Buddha kutsallığına [sec]de ederim. (124) böylece gelmiş Buddha k[utsallığına] (125) [ta]m parılıtlı [lı] secde ederim. (126) Buddha k[u]t[sallığın]a

Açıklamalar

(001) **bod[is(a)t(a)v]lar**: Bu tamamlama için krş. 003. satır.

(001) **m(a)has(a)t(a)v+lar**: Bu sözcük, Skt. *mahāsattva* “büyük varlık” (Monier-Williams, 1899: 801b; Edgerton, 1953: 426b) sözüne dayanmaktadır ve Çin. eş değeri 摩訶薩 *mohesa* (DDB; Hirakawa, 1997: 561a) biçimindedir.

(001) **tilg[änin]**: Bu tamamlama için krş. 004. satır.

(002) **p(a)r(a)manu**: Bu söz, Skt. *paramāṇu*’ya “son derece küçük parçacık veya atom” (Monier-Williams, 1899: 588b; Edgerton, 1953: 319b) dayanmaktadır, ayrıca Toharcanın A diyalektinde *paramāṇu* ~ *paramānu* “atomus” (Poucha, 1955: 161) ve Toharcanın B diyalektinde *paramānu* “atom” (Adams, 2013: 380) biçimindedir.

(004) **nom tilgän+in**: Bu ifade “öğreti tekerleği, *dharma* tekerleği” (Wilkens, 2021: 496b; Tokyürek, 2019: 215) anlamına gelmektedir ve Skt.de *dharmacakra* “öğreti tekerleği veya silsilesi” (Monier-Williams, 1899: 511a; Edgerton, 1953: 277b) ve Çin.de 法輪 *falun* “*dharma* tekerleği” (DDB; JEBD, 1979: 118a; Hirakawa, 1997: 718b) karşılığındadır.

(005) **kiçig [miñ] yertin[çünü]ḡ**: Bu tamamlamanın temelini oluşturan benzer bir ifade için krş. *orton miñ yertinçü p(a)r(a)manul[a]rı* 002. satır.

(006) **bodis(a)t(a)v]lar**: Bu tamamlama için krş. 003. satır.

(006) **t[ört] t[ug]umta**: Bu tamamlama kesinlik arz etmese de 010. satıra dayanır. Bu ifade, Çin. 四生 *sisheng* “dört tür doğum” (Giles, 1912: 1199c, §9865) ve Skt. *caturyonī* “dört tür doğum” (JEBD, 1979: 288b; Hirakawa, 1997: 279b; Soothill ve Hodous, 1937: 178b; Tokyürek, 2019: 353) karşılığındadır.

(008) **tö[r]t**: Bu satır, *tö[r]t [divip]* biçiminde tamir edilebilirdi; ancak ilgili satırdaki mevcut harf kalıntısı bu görüşü doğrulamamaktadır.

(010) **[yänä]**: Bu tamamlama için krş. 008. satır.

(011) **yerti[nçünüḡ] p(a)r(a)[man]u[l]arı**: Bu tamamlama için krş. 009. satır.

(024) **ämlä-kälir öḡädtür-kälir**: Daha evvelki EUyg. metinlerde tanıklanmamış bu ikileme “tedavi etmek₂, iyileştirmek₂” anlamındadır (ancak yine de krş. *ämlät- öḡädtür*- Şen, 2002: 99; Karaman, 2022: 141).

(028) **aça yada**: Bu ikileme “ayrıntılı₂, detaylı₂” (Wilkens, 2021: 3b; ayrıca krş. *aç- yad*- Şen, 2002: 6; Ölmez, 2017: 248; Karaman, 2022: 420) anlamındadır.

(036) **yaḡın**: Bu okuma kesinlik arz etmez.

(042) **beş aḡun**: Satırın *tın(l)ıḡlar* mı *tın(l)ıḡ oḡlanı* mı şeklinde tamamlanacağı belirsizdir; bu sebeple tamamlama yoluna gidilmemiştir.

(046) **amirtayuşe (oku: amita-ayuşe)**: Bu ifade, Skt. *amitāyus*’a (Monier-Williams, 1899: 81c; Edgerton, 1953: 63b) dayanmaktadır.

(047) **[su]ryap(i)r(a)be**: Bu ifade, Skt. *sūryaprabha*’ya (Monier-Williams, 1899: 1243c; Edgerton, 1953: 605a) dayanmaktadır.

(060) **üz[äliksiz]**: Bu tamamlama için krş. 044. satır.

(079) **viḡay+larıḡ**: EUyg.da bu sözcük ekseriyetle *viḡay* şeklinde tanıklanmış olsa da metinde yazım <vyḡ ’y> şeklindedir. Bu ifade, Toharcanın A diyalektinde *viḡay* “objectum sensüs” (Poucha, 1955: 282), Toharcanın B diyalektinde *viḡai* (Adams, 2013: 622) ve *viḡai* “duyuların aralığı; duyuların nesnesi” (Adams, 2013: 657) biçimlerinde tanıklanmıştır. Sözcük, esasen

- Skt. *viṣaya*'ya "(etki veya faaliyet) alanı" (Monier-Williams, 1899: 997a; Edgerton, 1953: 502a) dayanmaktadır.
- (080) **muğit**: Bu ifade, Toharcanın A diyalektinde *mudit* "laetatus, laetus" (Poucha, 1955: 229) şeklinde tanıklanmış olup Skt. *muditā*'ya "neşe" (Monier-Williams, 1899: 822b; Edgerton, 1953: 434b; Davids ve Stede, 1921-25: 537) dayanmaktadır.
- (080) **psaklıg**: Sözcük, Soğd. *ps'k*'a "çelenk, taç" (Gharib, 1995: 298b, §7435) dayanmaktadır.
- (085) **şala**: Bu söz, Skt. *śāla*'ya "bir çeşit ağaç, *shorea robusta*" (Monier-Williams, 1899: 1067a; Wilkens, 2021: 642b) dayanmaktadır.
- (088) **ut(a)raşad**: Bu sözcük, Skt. *uttarāśādhā* "Ay'ın Dünya etrafındaki aylık hareketindeki 21. istasyonun adı" (Monier-Williams, 1899: 178c; Wilkens, 2021: 785b) anlamındadır.
- (089) **raudre**: Daha evvelki EUyg. metinlerde tanıklanmayan bu sözcük, Skt. *raudra* ile alakalı olmalıdır. Skt. *raudra* "60 yıllık Jüpiter döngüsünün 54. yılının adı" (Monier-Williams, 1899: 178c) anlamında tespit edilmiştir; fakat EUyg. metinde geçen *raudre atl(i)g muhurt üdintā* "raudra adlı/denen kırk sekiz dakikalık müddet zamanında" ifadesinden bu sözcüğün Skt. *muhūrta*'ya "kırk sekiz dakikalık müddet" (Monier-Williams, 1899: 825b; Edgerton, 1953: 436a; Laut, 1986: 132; Wilkens, 2021: 479) eş değer bir zaman birimi olduğu anlaşılmaktadır.
- (091) **m(a)habr(a)hme**: Bu ifade, Skt. *mahābrahma*'ya "bir Tanrı adı" (Monier-Williams, 1899: 798a; Edgerton, 1953: 424b; Wilkens, 2021: 459b) dayanmaktadır.
- (098) **tüz[ü]/mäkkā**: Bu okuma metin hasarı sebebiyle kesinlik arz etmez.
- (109) **yükünür[m(ä)n künün yınak y(a)rılıkadaç] ärdini tugumlug burhan [kutiņa]**: Bu metin tamiri için krş. *yükünürbiz künün yınak y(a)rılıkadaç ärdini tugumlug burhan kutiņa* U 3318 (T III M 239) (I), ön, 01-03. satırlar.
- (110) **[yükünürm(ä)n kedin yınak y(a)rılıkadaç ülgüsüz [ya]şlıg [abita] burhan kutiņa]**: Bu metin tamiri için krş. *yükünürbiz kedin yınak y(a)rılıkadaç ülgüsüz yaşlıg abita burhan kutiņa* U 3318 (T III M 239) (I), ön, 03-04. satırlar.
- (115) **yükünürm(ä)n otra oronta ... [y(a)rılıkadaç vairo]şanta atl(i)g burhan kuti[ņa ,,]**: Bu metin tamiri için krş. *yükünürbiz otra oronta y(a)rılıkadaç vairoşanta atl(i)g burhan kutiņa* U 3318 (T III M 239) (II), ön, 01-03. satırlar. EUyg. *vairoşanta*, Skt. *vairocana* "bir Buddha adı" (Monier-Williams, 1899: 1025c; Edgerton, 1953: 512a) ile alakalı olmalıdır.
- (116) **[yükünürm(ä)n ratna]koşe [bur]han k[utiņa ,,]**: Bu metin tamiri için krş. *yükünürbiz ratnakoşe atl(i)g burhan kutiņa* U 3318 (T III M 239) (III), ön, 02-03. satırlar. EUyg. *ratnakoşe*, Skt. *ratnakośa*'ya (Tokyürek, 2019: 131; Laut, 2022: 134; Monier-Williams, 1899: 864b) dayanmaktadır.
- (117) **[yükünürm(ä)n ratna]şiki [burhan kutiņa ,,]**: Bu metin tamiri için krş. *yükünürbiz ratnaşiki burhan kutiņa* U 3318 (T III M 239) (II), ön, 03-04. satırlar. EUyg. *ratnaşiki*, Toharcanın A ve B diyalektlerinde *ratnaşikhi* (Poucha, 1955: 254; Adams, 2013: 570) olarak tespit edilmiştir; ancak sözcük, Skt. *ratnaşikhi*'ne "bir Buddha adı" (Monier-Williams, 1899: 865a; Edgerton, 1953: 452a; Laut, 1986: 136; Tokyürek, 2019: 70) dayanmaktadır.
- (119) **vişbabu (oku: vişvabu)**: Bu ifade, Soğd.da *byşb'pw ~ byşb'pw* (Wilkens, 2021: 847b), Toharcanın A diyalektinde *vişvabhū* (Poucha, 1955: 282), Toharcanın B diyalektinde *vişvabhū* "bir Buddha adı" (Adams, 2013: 621) olarak tanıklanmışken esasen Skt. *vişvabhū*'ya "bir Buddha adı" (Monier-Williams, 1899: 993b; Edgerton, 1953: 502a) dayanır.
- (120) **kr(a)kasunde**: Bu tabir, Toharcanın A diyalektinde *krakasundi* (Wilkens, 2021: 416a) biçiminde tanıklanmış olup Skt. *krakucchanda*'ya "mevcut kalpanın beş Buddha'sından birinin adı" (Monier-Williams, 1899: 319a; Edgerton, 1953: 196b) dayanmaktadır.
- (121) **kanakamuni**: Bu sözcük, Toharcanın A diyalektinde *kanakamuni* (Poucha, 1955: 51) biçiminde tanıklanmış olup Skt. *kanakamuni*'ye "bir Buddha adı" (Monier-Williams, 1899: 248b; Edgerton, 1953: 167a; Shōgaito, 1991: 30) dayanmaktadır.
- (122) **kaşip**: Bu tabir, Soğd.da *k'ş'yp* (Wilkens, 2021: 342a), Toharcanın A ve B diyalektlerinde *kāśyap* (Poucha, 1955: 61; Adams, 2013: 165) biçimlerinde tespit edilmiş olup esasen Skt. *kāśyapa*'ya "bir Buddha adı" (Monier-Williams, 1899: 281a; Edgerton, 1953: 181b; Laut, 1986: 130) dayanmaktadır.
- (125) **[tüz]üdin yaltrık[ıg]**: Buddha adı olan bu ifade, *burhan kutiņa* biçiminde devam ettirilebilir; ancak tamamlama için kesin kanıt mevcut değildir. Benzeri bir ifade için krş. *tüzüdin tılaņurmak[ıg atl(i)g t(ä)ņri burhan kutiņa* (Wilkens, 2007: 290). *tüzü* isminin *tüz-* fiiliyle bağlantısı müphem olsa da (Clouston, 1972: 573a) ifade *tüz-ü+din* şeklinde açıklanabilir.

Sözlük ve Dizin

A

- [abita] < Çin. 阿彌陀 *a mi tuo* << Skt. *amita* “bir Buddha adı” [a]. *burhan kutı*na 111
- aça** “teferruatlı, ayrıntılı” *a. yada* “ayrıntısıyla₂” 028
- adın** “başka, öteki” *a. yertinçüdin kältäçi alku kamağ bodis(a)t(a)vlar* 104
- agir** “pek çok, ciddi” *a. ayıg kılınçları*ğ 073
- al** “yöntem, metot” *a.+ın altagın* “yöntem₂” 023
- alku, alku, [alku]** “bütün, hep” *a.* 076, 079, 098, 102, 103, 105; [a]. 107
- alp** “güç” *a. tarıkguluk* 072; *a. tuşguluk* 014
- altag** “yöntem, metot” *alın a.+ın* “yöntem₂” 023
- amirtayuşe (oku: amita-ayuşe)** << Skt. *amitāyus* “Buddha Amitābha’nın bir diğer adı” *a. atl(i)g t(ä)ñri burhan* 046
- amtı** “şimdi” *a.* 032, 058
- ançulayu** “böylece, bu şekilde” *a.* 065, 124
- anın** “bu sebeple” *a.* 075
- arig, arıg** “saf” *a.* 100; *a. süzök* “saf₂” 004
- arımak** “temizlenme, arınma” *a.+ı* 084
- arvı** “şüpheli” *iki a. köñül* 030
- at** “ad, isim” *a.+ı kötrülmüş kälädök üdtäkilär* 027
- atl(i)g, atl(i)g, [a]tl(i)g, [at]l(i)g** “adlı; denen” *a.* 048, 049, 050, 051, 054, 055, 115; [a]. 052, 053; *amirtayuşe (oku: amita-ayuşe)* *a. t(ä)ñri burhan* 046; *raudre a. muhurt üdintä* 089; *[su]ryap(i)r(a)be a. t(ä)ñri burhan* 047; *tüz ilinçsiz yeg tüzü köñ[i] tuymak a. idok burhan kutın* 007; *[vairo]şanta a. burhan kutı[ña]* 115
- ay** “ay” *säkizinç a.* 088
- ayıg** “kötü, fena” *a. kılınçları*mın 083; *agir a. kılınçları*ğ 073
- azk(i)ya** “çok az” *a. üd kolu* 034
- ažun** < Soğd. ʾžwn ~ ʾzwʾn(h) “(Budizm’de) varlık şekli, varlık biçimi, canlıların içinde buldukları varlık şekli” (Röhrborn, 2017: 122) (~ Skt. *gati*) *beş a.* 042
- B**
- bar** “var, mevcut” *b.* 002, 004, 008, 011, 019, 029
- bark** “ev” *ävdi*n *b.+dın* “ev bark” 082
- baş** “başlangıç” *b.+ın* 095
- baştı** “en iyi” *yeg b.* “en iyi₂” 043, 074
- beçin** “maymun” *b. yıl* 088
- beş** “beş” *b. ažun* “beş varlık biçimi (Skt. *pañcagati*)” 042
- bışru[nma]k** “(meditasyona yönelik) temrin, alıştıma” *b.* 018
- bil-** “bilmek” *b.-ü* 062
- bilgä, bil[g]ä** “bilge” *b. biliglig* 015, 016, 019
- bilig, bil[i]g** “bilgi, bilinç” *bil[g]ä b.+inçlär* “bilgelik” 019; *säkizinç b.+dın* “sekizinci bilinç” 100
- biliglig** “bilgili, bilinçli” *bilgä b.* “bilgelikli” 015, 016
- birlä, birl[ä]** “ile” *b.* 007, 043, 087
- birök, birök** “eğer; bundan başka” *b.* 029, 066, 092
- biz** “biz” *b.* 025
- bo** “bu” *b.* 020, 026, 029, 033, 071
- bodis(a)t(a)v, bod[is(a)t(a)v], bodis(a)t[ä]v, bodis[ä]t(a)v** < Soğd. *pwδystθ ~ pwtystθ* < Skt. *bodhisattva* “Bodhisattva, Buddha adayı, Buddha olacak kimse” *b.+lar* 105, 107; *b.+lar m(a)has(a)t(a)vlar* 001, 003, 005, 009, 012; *b.+ları*ğ 033; *alku kamağ b.+larka* 102, 104; *kuanşi-im b.* 090
- bol-** “olmak” *arımakı b.-zun* 084; *bışru[nma]k üzä b.-mı*ş 018; *kal b.-up* 024; *toyın dentar b.-mı*ş 082; *udaçı b.-dılar* 001; *udaçı b.-tılar* 003; *ür keç b.-up* 013
- bul-, bul-** “elde etmek” *idok burhan kutın b.-galı* 007; *tört tugumta burhan kutın b.-taçılar* 010; *üstünki yeg burhan kutın b.-ayın* 045
- burhan, burhan, burha[n], bur[han], bu[r]han, [burhan], [bur]han** “Buddha” *b.* 007, 010, 022, 045, 046, 047, 048, 049, 050, 051, 052, 053, 054, 055, 097, 110, 112, 113, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 126; [b]. 116, 117, 119; *b.+ı*ğ 013, 014

Ç

çin, [ç]ın < Çin. 真 *zhen* “hakiki; gerçek, hakikat” ç. *kertü* “hakiki₂” 022; [ç]. *kertü* “hakikat₂” 099

D

dentar < Soğd. *dynt'r* ~ *dynδ(')* “dindar kişi” (~ Skt. *śramaṇa*) *toyın d.* 082

didim < Soğd. *dyδm* ~ *dyδmh* < Grek. *διάδημα* “taç, alın çemberi” *d. psaklıg* “alın çemberi₂” 084

divip < Toh. A *dvip*, Toh. B *dvīp* < Skt. *dvīpa* “kıta” *tö[rt] d. yerti[nçünün]* 011

dyan < Toh. A, Toh. B *dhyām*, Soğd. *dy'n* ~ *dy'n* < Skt. *dhyāna* “meditasyon, istiğrak” *muğit d.* 080

Ä

ädgü, **ädgü**, **ädgü**, [ä]dgü “iyi; özellik; fazilet, erdem” [ä].+kä 113; ä.+lär 095; ä.+lärig 068; ä.+lärkä 095; ä.+l[är]kä 096

ägsüksüz “eksiksiz” ä. 068

ämlä- “iyileştirmek” ä.-kälir *önädtürkälir* 024

är-, [är]- “yardımcı eylem, -dlr; var olmak, mevcut olmak” ä.-dilär 005, 011; ä.-sär 019, 065; ä.-sä[r] 041; ä.-särlär 029; ä.-tilär 002; [ä].-tilär 008; ä.-ür 015

ärdini << Skt. *ratna* “mücevher” ä. 110; *nom ä.+g* 029

äriğlä- “öğüt vermek” *ütläyü ä.-yü* “öğüt vermek₂” 035

ärki “acaba” ä. 036

[är]klig “güçlü” [ä]. *kuanşi-im bodis(a)t(a)v* 090

äşid- “duymak” ä.-ip 025

äv “ev” ä.+din *barkdın* 082

ävir-, **ävir-** “çevirmek” *nom tilgänin ä.-gäli* 002, 004

ävriinçsiz, **ävri/inçsiz** “döndürülemez” ä. *nom tilgänin* 001; ä. *yanmaksız* “döndürülemez₂” 036

äzrua < Soğd. *'zrw'* “Budizm’de en büyük Tanrı” (~ Skt. *brahmā*) *m(a)habr(a)hme ulug ä. t(ä)ñri* 091

E

el “ülke, devlet” *t(ä)ñrilärniñ e.+intä* 084

elig “hükümdar” *t(ä)ñrilär e.+i* 075

H

han “han, hükümdar” *t(ä)ñri h.+ı hormuzta t(ä)ñri* 093

hormuzta < Soğd. *xwrmzt'* “Hormuzta, Indra” *h. t(ä)ñri* 093

I

ıdok “kutsal” *i. burhan kutın* 007

İ

idi “hiç” *i.* 026; *näñ i.* “katiyen₂” 020, 022

iki “iki” *i. arvı köñül* 030

ikirçgü “şüphe” *i. sezik* “şüphe₂” 021

i/inçsiz “bağısız, bağımsız” *i. yeg tüzü kön[i]* 006

inçä “öyle, böyle” *i. k(a)ltı* 023

inçip “yani, tabi” *i.* 031

[iş] “iş” [i]. [küdü]g “iş güç” 094

K

käl “yanılma” *k. bolup* 024

kalisız “eksiksiz” *k.* 076

k(a)lp < Toh. A *kalp*, Soğd. *klp* ~ *krp* ~ *kδph* < Skt. *kalpa* “çağ, devir” *sansız sakışsız k.+t[akı]* 017

k(a)ltı “yani, bu şekilde” *inçä k.* 023; *takı ymä k.* 046

kamag, **kamag** “bütün” *k.* 033, 042, 066, 102, 103, 105, 107

kamagun “hep birlikte, hepsi” *k.* 025

kanakamuni < Toh. A *kanakamuni* < Skt. *kanakamuni* “bir Buddha adı” *k. burhan kut[ıñ]* 121

kaşip < Soğd. *k'ş'yp*, Toh. A ve Toh. B *kāśyap* < Skt. *kāśyapa* “bir Buddha adı” *k. burhan kutıñ* 122

kata “kez, defa” *tört k.* 008; *üç k.* 011

[k]äyü “hangi” [k]. *tı[nl(i)g]lar* 092

käl- “gelmek” *adın yertinçüdin k.-täçi* 105; *ançulayu k.-miş burhan k[utıñ]* 124; *atı kötrülmüş k.-mädök üdtäkilär* 027; *önçün yıñaktın k.-täçi* 106

k(ä)rgäk “gerek” *k.* 071

- keç “uzun (süre)” *ür k.* “uzun zaman” 013, 018
 kedin “batı” *k. yışak* 086, 111
 keñürü “ayrıntılı” *k. nomlayu y(a)rılıkap* 028
 kertgün- “inanmak” *k.-mädäçi* 030
 kertü, kertü “hakiki; gerçek, hakikat” *k.+din* 025; *çın k.* 022; *[ç]ın k.* 099
 ketär- “gidermek” *k.-gülük* 074
 kıldısız “sınırsız, sonsuz” *uçsuz k. mäñgülüg* 096
 kılınç, [kıl]ınç “amel, davranış” *[k].+ların* 070; *agir ayıg k.+larıg* 073; *ayıg k.+larımnıñ arımakı* 083
 kiçig “küçük” *k. [miñ] yertin[çünü]ñ p(a)r(a)manuları* 005
 kim, kim “kim; öyle ki, şöyle ki, nitekim” *k.* 033, 092; *k.+lär* 029
 kodur- “kaleme almak” *k.-mış* 024
 kolu “an, zaman” *üd k.* “zaman₂” 034
 korigsız “kısıtlamasız” *k. [ä]dgükä tükällig burha[n]* 113
 köni, köni[i] “doğru” *k. tüz* 089; *k. tüz tuymakıg* 044; *yeg k. tüz tuymak* 061; *yeg tüzü k.* 006
 köñül “gönül; zihniyet; düşünce” *k.* 083; *k. öritdäçi* 035; *iki arvı k.* 030; *ikirçgü sezik k.+üg* 021; *täñ k.* 087
 köñüllüg “gönüllü; bilinçli, düşünceli” *öglügin k.+in* 087; *üklimiş k.+kä* 078
 kör- “görmek” *burhanıg k.-däçilärk[ä]* 013
 körgit- “göstermek” *körkin k.-ip* 091
 körk, körk “görünüş” *k.* 062; *k.+in körgitip* 091
 kötrül- “yüceltilmek” *atı k.-mış kälmdök üdtäkilär* 027
 kr(a)kasunde < Toh. A *krakasundi* < Skt. *krakucchanda* “bir Buddha adı” *k. burhan [kutıña]* 120
 kuanşi-im < Çin. 觀世音 *Guanshiyin* “(Bodhisattva) Avalokiteşvara” *[är]klig k. bodis(a)t(a)v* 090
 kut, kut, k[u]t, k[ut], [kut] “kutsallık” *k.+ıña* 109; *burhan k.+ı* 097; *burhan k.+ın* 007, 010, 045; *burhan k.+ıña* 112, 122, 123;
burhan k.+[ıñ]a 126; *burhan k.+[ıña]* 121; *burhan k.+[ıña]* 124; *burhan [k].+[ıña]* 110, 119, 120; *burhan k.+[ıña]* 115;
burha[n] k.+ıña 114; *[bur]han k.+[ıña]* 116; *[burhan] [k].+[ıña]* 117, 119
 kutgar- “kurtarmak” *nom nomlayu k.-u[r]* 092; *ozguru k.-u* “kurtarmak₂” 064
 kuvrag “topluluk” *bodis(a)t(a)vlar k.+ıña* 105, 107
 kuz- “ara vermek” *k.-mış yanturmişka* 080
 küç “güç” *bilgä biliglig k.+üm* 015
 [küdü]g “iş” *[iş] [k].* “iş güç” 094
 [küntin] “güney” *[k]. [yışak]* 109
 küsüş “arzu, dilek” *k.+üm* 027, 032
M
 m(a)habr(a)hme << Skt. *mahābrahma* “bir Tanrı adı” *m. ulug äzrua t(ä)ñri* 091
 m(a)has(a)t(a)v, m(a)has(a)t(a)v << Skt. *mahāsattva* “büyük varlık” *m.+lar* 001, 003, 006, 009, 012
 m(ä)n, m[(ä)n] “ben” *m.* 018, 065, 083
 mäniñ “benim” *m. bilgä biliglig küçüm* 015
 mäñgülüg “sonsuz” *m. ädgül[är]kä* 096
 miñ, [miñ] “bin” *m. yertinçü p(a)r(a)manul[a]rı* 002; *[m]. yertin[çünü]ñ p(a)r(a)manuları* 005
 muğit < Toh. A *mudıt* < Skt. *mudıtā* “mutluluk” *m. dyan* 080
 muhurt << Skt. *muhūrta* “kırk sekiz dakikalık müddet” *m. üdintä* 089
 munçulayu, munçulayu “bu şekilde, böylece” *m.* 043, 069
 muntag “bunun gibi” *m.* 015
N
 näçükin “niçin” *n.* 034
 näñ “hiç” *n. idi* “katiyen₂” 020, 022
 nätäg “nasıl” *n.* 046
 nirvan < Soğd. *nyrb’n*, Toh. A ve Toh. B *nervām* < Skt. *nirvāna* “kurtuluş” *n.* 097
 nom < Soğd. *nwm* < Grek. *nomos* “öğreti, dinî kaide” (~ Skt. *dharma*) *n. ärdinig* 029; *n. nomlayu* 092; *n. tilgänin ävirgäli* 004;
n. tilg[änin] ävirgäli 001; *n.+nuñ* 098
 nomla- “vaaz vermek” *n.-yu y(a)rılıkap* 028; *n.-yu y(a)rılıkazun* 032; *n.-yurm(ä)n* 014; *nom n.-yu kutgaru[r]* 092
 nomlug “öğretili” *n. tatıg* 078; *n. tilgän* “öğreti tekerleği” (~ Skt. *dharmacakra*) 063

O

oglan “evlat” *tɪn(l)g o.+ı* 066
og[şat]ıg “mukayese” *o.* 066
ol, [o]l, o[l] “o, işaret sıfatı; -dir, bildirme” *o.* 014, 022, 027, 090, 100; *[o].* 066
olar “onlar” *o.* 031; *o.+ka* 014
ordo “saray” *tužit o.+taki* 103
oron “yer” *didim psaklıg o.+ta* 085; *otra o.+ta* 114; *t(ä)ñri o.+ıña* 093; *tigirtsiz o.+ta* 086
orton “orta” *o.* 002
otra “orta” *o. oronta* 114
ozgur- “kurtarmak” *o.-u kutgaru* “kurtarmak₂” 064

Ö

öglüg “düşünce, düşünüp taşınma” *ö.+in köñüllügin* “düşünüp taşınma₂” 087
ögrünçlüg “sevinçli” *ö. sävinçligkä* “sevinçli₂” 081
önjädtür- “iyileştirmek” *ämläkälir ö.-kälir* “iyileştirmek₂” 024
önjtün “doğu” *ö. yınaktın* 106
ör- “oluşmak” *nomlug tilgän ö.-ip* 063
örit- “meydana getirmek, yaratmak” *könül ö.-däçi* 035
ötrü “sonra” *inçip ö.* 031
öz “kendi” *ö.+üm yaşım* 017

P

p(a)r(a)manu, p(a)r(a)[man]u < Toh. A ve Toh. B *paramāṇu* ~ *paramānu* < Skt. *paramāṇu* “zerre, atom” *kiçig [miñ] yertin[çünü]ñ p.+ları* 005; *orton miñ yertinçü p.+[a]rı* 002; *tö[rt] divip yerti[nçünün] p.+[l]arı* 012; *yertinçünün p.+ları* 009
psaklıg “çelenkli” *didim p.* “alın çemberi₂” 085

R

[ratna]koşe << Skt. *ratnakośa* “bir Buddha adı” *[r]. [bur]han k[utiña]* 116
[ratna]şiki < Toh. A ve Toh. B *ratnaśikhi* < Skt. *ratnaśikhin* “bir Buddha adı” *[r]. [burhan kutiña]* 117
raudre << Skt. *raudra* “bir zaman birimi” *r. at(l)g muhurt üdintä* 089

S

sakıg “şüphe” *sezik s.+larıg* “şüphe₂” 076
sakıgsız “şüphesiz” *seziksiz s.+ka* “şüphesiz₂” 077
sakışsız “sayısız” *sansız s.* “sayısız₂” 017
san, san “sayı” *s.+ınça* 003, 005, 012; *s.+ın[ça]* 009
sansız, sansız, sansız “sayısız” *s. sakışsız* “sayısız₂” 017; *ülgüsüz s.* “sayısız₂” 033, 064
sav “söz” *s.+ka* 020; *s.+larka* 026
säkiz “sekiz” *s. yañıka* 088
säkizinç, säkizinç “sekizinci” *s.* 088, 100
sävinçlig “sevinçli” *ögrünçlüg s.+kä* “sevinçli₂” 081
sezik “şüphe” *s. sakıglarıg* “şüphe₂” 076; *s.+im(i)z* 026; *ikirçgü s.* “şüphe₂” 021
seziksiz “şüphesiz” *s. sakıgsızka* “şüphesiz₂” 077
sezin- “endişelenmek” *savka s.-mäñlär* 020
siz “siz” *s.* 030; *s.+läriñ* 019
söğüt “ağaç” *şala s.* 085
strayastrış < Toh. A *strāyastriṣ* ~ *strāyastriṣ* < Skt. *trāyastriṣa* “Tanrı Indra’nın göğünün adı” *s. t(ä)ñri yeri[nt]ä* 094
[su]ryap(i)r(a)be << Skt. *sūryaprabha* “bir Nāgarāja’nın adı” *[s]. at(l)g t(ä)ñri burhan* 047
süzök “temiz, saf” *arıg s.* “saf₂” 004

Ş

şakimuni < Toh. A ve Toh. B *śākyamuni* < Skt. *śākyamuni* “Tarihî Buddha’nın ismi” *ş. burhan kutiña* 123
şala << Skt. *śāla* “bir çeşit ağaç” *ş. söğüt* 085

T

tagdın “kuzey” *t. y[ıñak]* 112
takı “ayrıca” *t. ymä* “ayrıca, bundan başka” 045
tarik- “kaybolmak” *alp t.-guluk* 072

- tarkar- “ortadan kaldırmak” t.-ip 021
 tarkarmak “ortadan kaldırma” kalısız t. 077
 tatıg “tat” nomlug t. 078
 täg “gibi” t. 025
 tägin- “(saygı ifadesi olarak) yerine getirmek; duymak, hissetmek” t.-mâz 026; t.-ü 087; t.-ür 032; t.-ürm(ä)n 076
 täg[in]mäk “duygu” t. 007
 täñ “denk” t. köñül “soğukkanlılık” 087
 t(ä)ñri, t(ä)ñri “Tanrı” t. 046, 047, 048, 049, 050, 051, 052, 053, 054, 055, 091, 093, 093, 094; t.+lär 075; t.+lärniñ 084
 te- “söylemek” t.-gülük 098; t.-p 097, 098, 099
 temin “derhâl” t. 013
 tet- “(-lr ile beraber) bildirme” t.-ir 071
 tını(ı)g, t[nl(ı)g], [t]nı(ı)g “canlı” t. oğlanı 066; t.+lar 092; t.+larıg 064; [t].+[ar]k[a] 090
 tigirtsiz “gürültüsüz” t. oronta 085
 til(ä)- “dilemek” t.-miş 099
 tilgän, tilgän, tilg[än] “tekerlek” nom t.+in ävirgäli 004; nom t.+[in] ävirgäli 001; nomlug t. “öğreti tekerleği” (~ Skt. dharmacakra) 063
 toyın “rahip” (~ Skt. bhikṣu) t. dentar 082
 törlüg “türülü” t. 072
 tört, tö[r]t, tö[rt], t[ört] “dört” t. 008; t. divip yerti[nçünün] 011; t. kata 008; t. tugumta 010; t. t[ug]umta 006
 töz “esas” [ç]ın kertü t.+i 099
 tugum, t[ug]um “doğum” tört t.+ta 010; t[ört] t.+ta 006
 tugumlug “doğumlu” ärdini t. burhan [kutiña] 110
 tur- “durmak” strayastrış t(ä)ñri yeri[nt]ä t.-guluk 094
 turkuru “uzunluğunca” t. 036
 tuş- “tesadüf etmek, karşılaşmak” alp t.-guluk 014
 tut- “tutmak” iki arvı köñül t.-up 030
 tuy- “hissetmek” köni tüz tuymakıg t.-up 044
 tuymak “aydınlanma” tüzü kön[i] t. atl(ı)g idok burhan kutın 007; yeg baştınkı köni tüz t.+ıg tuyup 044; yeg köni tüz t. 061
 tužit < Toh. B tuşit < Skt. tuşita “bir yer adı” t. ordotakı 103
 tükällig, tükällig “sahip olan” korıgsız [ä]dgükä t. 113; uçsuz kıdıgsız mängülüg ädgül[är]kä t. 097; ulsuz tüpsüz ädgülärkä t.+i 095
 tün “gece” t. yarımında 086
 tüp “dip” şala söğüt t.+intä 085
 tüpsüz “dipsiz, sonsuz” ulsuz t. “sonsuz₂” 095
 tüş- “düşmek” üç y(a)vlak yolta t.-gäy[lär] 031
 tüz “düz” t. ilinçsiz yeg tüzü kön[i] tuymak 006; köni t. 089; [üs]tünki yeg köni t. 061; yeg baştınkı köni t. tuymakıg tuyup 044
 tüz- “düzenlemek” t.-miş 066
 tüzü, [t]üzü “tam; düz” ilinçsiz yeg t. kön[i] 006; [t].+din yaltrıkl[ıg] 125
 tüz[ü]- “tertip edilmek” alku nomnuñ t.-mäkkä 098
- U**
- u- “muktedir olmak” u.-daçı boldılar 001; u.-daçı boltılar 003
 uçsuz “sonsuz” u. kıdıgsız “sonsuz₂” 096
 ukıt- “öğretmek” u.-u nomlayı y(a)rılıkazun 032; u.-u y(a)rılıkazun 028
 ulsuz “dipsiz, sonsuz” u. tüpsüz “sonsuz₂” 095
 ulug “büyük” m(a)habr(a)hme u. äzrua t(ä)ñri 091
 ut(a)raşad << Skt. uttarāśādhā “Ay’ın Dünya etrafındaki aylık hareketindeki 21. istasyonun adı” u. yultuzka 088
 uz “mahir” u. 023
 uzatı “her zaman” u. 017
- Ü**
- üç “üç” ü. 011, 012; ü. y(a)vlak yolta 031
 üçün “için” ü. 024, 027
 üd “zaman” ü. kolu 034; atı kötrülmüş kälmadök ü.+täkilär 027; muhurt ü.+intä 089; ür keç ü.+tinbärü 018

ükli- “artmak” ü.-miş köñüllüğü 078

ülgüsüz “sayısız” ü. 111; ü. sansız “sayısız₂” 033, 063

ün- “ayrılmak” ävdin barkdın ü.-üp 082

ür “uzun zaman, müddet, süre” ü. keç “uzun zaman₂” 013, 018

üstün “üst” ü. 067

üstünki, [üs]tünki “üstteki” [ü]. yeg köni tüz tuymak 061; üzäleksiz ü. yeg burhan kutın 044

ütlä- “öğüt vermek” ü.-yü ärikläyü “öğüt vermek₂” 035

üzä “ile” ü. 016, 018, 034, 077, 078, 081, 083, 096, 098

üzäleksiz, üz[äleksiz] “aşılabilir, en üstün” ü. üstünki yeg burhan kutın 044; ü. [üs]tünki yeg köni tüz tuymak 060

V

[vairo]şanta < Skt. vairocana (?) “bir Buddha adı” [v]. atl(ı)g burhan kutı[şa] 115

vişbabu (oku: vişvabu) < Soğd. βyşβ'pw ~ βyşβpw; Toh. A viśvabhū, Toh. B viśvabhū < Skt. viśvabhū “bir Buddha adı” v. [burhan kutı] 119

vişay < Toh. A vişay, Toh. B vişai < Skt. vişaya “duyu” yertinçülüg v.+ları 079

Y

yad- “yaymak” y.-[d]açı 030

yada “teferruatlı, ayrıntılı” açā y. “ayrıntısıyla₂” 028

yaltrıkl[ıg] “parıltılı” y. 125

yanmaksız “geri dönülemez, dönüşsüz” ävrilinçsiz y. “döndürülemez₂” 036

yantur- “terk etmek” kuzmuş y.-mişka 080

yaŋ < Çin. 樣 yang “biçim” y.+ın 036

yaŋı “ayın ilk on gününden biri” säkiz y.+ka 088

yarım “yarım, yarı” tün y.+ınta 086

y(a)rlıg “öğreti” burhan y.+ı 022

y(a)rlıka-, y(a)rlıka-, y(a)rlıka-, y(a)rlıka-, [y(a)]rlıka-, [y(a)rlıka]- “emretmek, buyurmak; lütfetmek” y.-daçı 111, 113; [y].-[daçı] 109, 115; y.-dı 036, 041; y.-dılar 064; y.-mişları[n] 062; y.-p 028, 035, 035; [y].-p 063; y.-yurlar 065; y.-zun 028, 032

y(a)ruk “ışılta” bilgä bilıglıg y.+um 016

yarut- “aydınlatmak” y.-urm(ä)n 016

yaş “yaş” özüm y.+ım 017

[ya]şlıg “yaşlı” ülgüsüz [y]. [abita] burhan kutı[şa] 111

y(a)vlak “kötü” üç y. volta 031

yänä, [yänä] “yine” y. 002, 004, 008; [y]. 010

yeg “en iyi” y. 006, 043, 045, 061, 074

yer “yer” strayastrış t(ä)ŋri y.+i[nt]ä 094

yertinçü, yertin[çü], yerti[nçü] “dünya” y.+nün p(a)r(a)manuları 009; adın y.+din kältäçi 104; kiçig [miŋ] y.+[nü]ŋ p(a)r(a)manuları 005; orton miŋ y. p(a)r(a)manul[a]rı 002; tö[rt] divip y.+[nün] p(a)r(a)[man]u[l]arı 011

yertinçülüg “dünyevi” alku y. vişayları 079

yıg- “yığmak, birikmek” y.-miş 083

yıgıl- “yığılmak, birikmek” y.-miş 102

yıl “yıl” beçin y. 088

yıŋak, y[ıŋak], [yıŋak] “taraf” kedin y. 086, 111; küntin [y]. 109; öŋtün y.+tın 106; tagdın y. 112

ymä “dahi, da, de” y. 004, 008, 011, 045

yol “yol” üç y(a)vlak y.+ta 031

yölä- “yönelmek” kedin yıŋak y.-nıp 086

[yöl]äşürügsüz “kıyas kabul etmez” og[şat]ıg [y]. 067

yultuz “yıldız” ut(a)raşad y.+ka 089

yükün-, yükün-, [yü]kün-, [yü]kün- “secde etmek” y.-ürm(ä)n 103, 104, 112, 114, 119, 120, 121, 122; y.-ür[m(ä)n] 109; y.-ür[män] 118; y.-ür[m(ä)n] 125; [y].-ürm(ä)n 106, 123; [y].-ürm(ä)n 110, 116, 117

Sonuç

Eski Uygur edebiyatının önemli bir kısmını oluşturan Budist külliyat, muhtelif ekollere ilişkin metin ve metin parçalarını içermektedir. Bugün bunlardan bir kısmının Sanskritçe Budist külliyattan hangi metne ait olduğu bilinse de bir kısmı fragmanlar hâlinde günümüze ulaşabildiği için ait olduğu metin tespit edilememiştir. Bu yazıda da hangi metne ait olduğu belirlenemeyen Eski Uygurca metin parçalarının filolojik incelemesi söz konusu edilmiştir. Budist Uygur edebiyatına ait, daha evvel neşredilmemiş, 126 satır hacminde ve büyük oranda bütünlüklü olan dokuz Eski Uygurca fragmanın neşrini ihtiva eden bu yazının sonuçları şöyle sıralanabilir: (1) Bu yazının söz varlığında 262 madde başı tespit edilmiş olup bunlardan 213'ü (% 81.29) isim tabanı ve 49'u (% 18.70) fiil tabanıdır. (2) Çalışmanın söz varlığı içerisinde 37 (%14.12) alıntı sözcük mevcuttur. Bunlar içerisindeki en büyük pay Sanskritçeye aittir. Bununla birlikte Sanskritçe kökenli olduğu düşünülen *raudre* sözcüğü daha evvelki Eski Uygurca metinlerde tanıklanamamış olması sebebiyle önemlidir. (3) Yazının söz varlığı içerisinde 12 Budist kişiliğin adı tespit edilmiştir. Bunlardan [*vairo*]*şanta* Eski Uygurca metinlerde nadiren gözlemlenen Budist kişi adlarından biridir. Bu yazı ile Budist Uygur edebiyatı üzerinden Türk dili araştırmalarına dilsel veri sunulmuştur.

İşaretler ve Kısaltmalar

Ⓢ	pothī deliği
§	madde başı
...2	ikileme
bk.	bakınız
Çin.	Çince
EUyg.	Eski Uygurca
Grek.	Grekçe
JEBD	<i>Japanese-English Buddhist Dictionary</i>
krş.	karşılaştırınız
o. F.	ohne Fundsigle [= Fragmanın bulunduğu yeri gösterir işaret mevcut değil]
Skt.	Sanskritçe
Soğd.	Soğdca
Toh. A	Toharcanın A diyalekti
Toh. B	Toharcanın B diyalekti

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Bu yazı, TÜBİTAK tarafından 124K101 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Financial Disclosure: This study was funded by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TUBITAK) Grant No 124K101.

Kaynaklar

- Adams, D. Q. (2013). *A dictionary of Tocharian B. Revised and greatly enlarged Vol. 1-2*. Rodopi.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford.
- Davids, T. W. R. ve Stede, W. (1921-1925). *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*. Pali Text Society.
- Edgerton, F. (1953). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. II*. Yale University.
- Gharib, B. (1995). *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*. Farhangan.
- Giles, H. A. (1912). *A Chinese-English Dictionary. Part I-II*. Kelly and Walsh.
- Hirakawa, A. (1997). *Buddhist Chinese-Sanskrit dictionary*. Reiyūkai.
- JEED = Japanese-English Buddhist dictionary. (1979). Daitō Shuppansha.
- Karaman, A. (2022). *Eski Türkçede ikilemeler*. Türk Dil Kurumu.
- Laut, J. P. (1986). *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Harrassowitz.
- Laut, J. P. (2022). Zu den ‚gelehrten Entlehnungen‘ indischer Herkunft im Alttürkischen. In *Historical Linguistics and Philology of Central Asia. Essays in Turkic and Mongolic Studies* (pp. 128-151). Brill.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University.
- Ölmez, M. (2017). Eski Uygurca ikilemeler üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 65(2), 243-311.
- Poucha, P. (1955). *Institutiones linguae Tocharicae. Pars I : Thesaurus linguae Tocharicae dialecti A*. Státní Pedagogické Nakladatelství.
- Röhrborn, K. (1977-1998). *Uigurisches Wörterbuch*. Sprachmaterial der vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien 1-6. Steiner.
- Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch*. Sprachmaterial der vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien, Neubearbeitung. I. Verben. Vol. 1: ab- - äzüglä-. Steiner.
- Röhrborn, K. (2017). *Uigurisches Wörterbuch*. Sprachmaterial der vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. II. Nomina-Pronomina-Partikel. Band 2: aš-äzüük. Steiner.
- Shōgaito, M. (1991). On Uighur elements in Buddhist Mongolian texts. *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 49, 27-49.
- Soothill, W. E. ve Hodous L. (1937). *A dictionary of Chinese Buddhist terms: with Sanskrit and English equivalents and a Sanskrit-Pali index*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Şen, S. (2002). *Eski Uygur Türkçesinde İkilemeler*. [Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Samsun.
- Tokyürek, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Maniheizm Terimleri*. Türk Dil Kurumu.
- Wilkins, J. (2007). *Das Buch von der Sündentilgung. Edition des alttürkisch-buddhistischen Kšanti Kılğuluk Nom Bitig. Teil 1-2*. Brepols.
- Wilkins, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch – Deutsch – Türkisch / Eski Uygurcanın el sözlüğü: Eski Uygurca – Almanca – Türkçe*. Universitätsverlag Göttingen.

Elektronik Kaynaklar

- DDB = Digital Dictionary of Buddhism, www.buddhism-dict.net (Erişim tarihi: 06.06.2022).
- URL-01: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00000957 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-02: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00000961 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-03: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001022 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-04: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001086 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-05: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001845 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-06: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001016 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-07: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001025 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-08: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001033 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- URL-09: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001034 (Erişim tarihi 06.06.2022)
- Mainz 261 (T III M 239/501) ön: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0261_seite1.jpg
arka: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0261_seite2.jpg (Erişim tarihi 06.06.2022)
- Mainz 267 (T II 852) ön: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0267_seite2.jpg
arka: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0267_seite1.jpg (Erişim tarihi 06.06.2022)
- Mainz 366 (T III M 239/505) ön: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0366_seite2.jpg
arka: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0366_seite1.jpg (Erişim tarihi 06.06.2022)
- Mainz 856 (T II D 29) A: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0856_seite1.jpg
B: https://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0856_seite2.jpg (Erişim tarihi 06.06.2022)
- U 2502 (T II S / T II 634) A: <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u2502seite1.jpg>
B: <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u2502seite2.jpg> (Erişim tarihi 06.06.2022)
- U 3525 (o. F.) A: <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3525seite1.jpg>
B: <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3525seite2.jpg> (Erişim tarihi 06.06.2022)
- U 5074 (T III M 131; T III M 131.501) ön: <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u5074.jpg> (Erişim tarihi 06.06.2022)
- U 5113 (o. F.) ön: <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u5113seite1.jpg> (Erişim tarihi 06.06.2022)
- U 5158 (o. F.) ön: <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u5158seite1.jpg> (Erişim tarihi 06.06.2022)

Structured Abstract

As a philosophical belief system, Buddhism encompasses practices, schools, and traditions that control religious and social life. Historically, Buddhism spread from northeast India to Central Asia, East Asia, and South Asia. Despite it being maintained and spread by the political formations in India until the birth of Christ, the next negative political environment allowed Buddhism to spread widely beyond India. After the collapse of the Steppe Uyghur Khaganate, Buddhism became visible among the Uyghurs, especially with the translation activities that started in the Turfan oasis. The Uyghurs were interested in many schools of Buddhism and they translated the sacred works belonging to the Mahāyāna school, and many of its sub-schools. These works contain many historical and legendary religious personages. Various Buddha and Bodhisattva names, Arhat, Mahāsattva, Indra, Śākyamuni, Pratyekabuddha, and devas are just a few of them. In this context, this article aims for a philological analysis of nine unpublished and undetermined Old Uyghur fragments. The fragments in question are housed in the Berlin Turfan Collection with these archival numbers: Mainz 261 (T III M 239/501), Mainz 267 (T II 852), Mainz 366 (T III M 239/505), Mainz 856 (T II D 29), U 2502 (T II S / T II 634), U 3525 (o. F.), U 5074 (T III M 131; T III M 131.501), U 5113 (o. F.), and U 5158 (o. F.).

The first fragment bears the archive number Mainz 261 and the find marker T III M 239/501. There are six lines on the recto and verso. The subject of the fragment is the presence of an infinite number of Bodhisattvas and Mahāsattva to turn the teaching wheel and attain divine Buddhahood. The second fragment has the archive number Mainz 267 and the find marker T II 852. While the recto of the fragment is mostly complete, the verso is partially damaged. There are six lines on each page. In this text, the teachings of Buddha, namely Buddhism, the practice of meditation, and the method of eliminating the thought of doubt that may arise regarding this teaching through wisdom are discussed. The archive number of the third fragment is Mainz 366 and the find marker is T III M 239/505. There are six lines on both pages. The subject is the teaching and preaching of the true teaching, of Buddhism. The fourth fragment bears the archival number Mainz 856 and the find marker T II D 29. There are nineteen lines on page A and twenty lines on page B of the fragment. The first four lines of page A are mostly damaged and the last eight lines are partially damaged. Especially in the last ten lines of page A of the fragment, various Buddha names are mentioned. The archive number of the fifth fragment is U 2502 and the find markers are T II S and T II 634. There are seven lines on each side. The fragment in question is a Buddhist text of repentance about abandoning worldly life and striving for perfect enlightenment. While the sixth fragment has the archive number U 3525, there is no find marker. There are five lines on page A of the fragment and six lines on page B. This text mentions Bodhisattva Avalokiteśvara, Hormuzta, and Indra. The text presents a part of the text about Saddharmapuṇḍarīkasūtra. The seventh fragment has archive number U 5074 and finds markers T III M 131 and T III M 131.501. There is text on only one page, which is eight lines of text. This fragment focuses on the respect shown to Bodhisattvas and the Bodhisattva community. The eighth fragment carries the archive number U 5113, but it does not have a fine marker. There is text on only one page and this text consists of nine lines. The fragment pays homage to Buddhas such as Amitābha, Vairocana, Ratnakośa, and Ratnaśikhin. The archive number of the ninth and final fragment is U 5158, but it has no find marker. There is text on only one page and this text consists of nine lines. The text contains honorifics of various Buddhas, notably Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, and Śākyamuni.

The results of this article, which includes the edition of nine unpublished Old Uyghur fragments of Buddhist Uyghur literature, which has a volume of 126 lines, can be listed as follows: (1) 262 entries have been identified in the vocabulary of this article, of which 213 (81.29%) are noun base and 49 (18.70%) are verb bases. (2) There are 37 (14.12%) borrowed words in the vocabulary of the paper. The largest share among them belongs to Sanskrit. (3) The names of 12 Buddhist personages have been identified in the vocabulary.



İstiklâl Marşı'nda Önvarsayım ve Önvarsayım Tetikleyicileri

Presupposition and Presupposition Triggers in the National Anthem

Yusuf SÖYLEMEZ¹

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen-Edebiyat
Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ağrı,
Türkiye

Department Turkish Language and Literature Ağrı
İbrahim Çeçen University, Ağrı, Türkiye

kiokagan@yandex.com

Berrin KASIMOĞLU DÖNMEZ²

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ağrı,
Türkiye

Ağrı İbrahim Çeçen University, Department Turkish
Language and Literature, Ağrı, Türkiye

berrin.kasimoglundonmez@gmail.com



Geliş Tarihi/Received 19.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted 20.03.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Söylemez, Y. & Kasimoğlu Dönmez, B.
(2024). İstiklâl Marşı'nda Önvarsayım
ve Önvarsayım Tetikleyicileri.
Turcology Research, 80, 188-201

Cite this article:

Söylemez, Y. & Kasimoğlu Dönmez, B.
(2024). Presupposition and
Presupposition Triggers in the National
Anthem. *Turcology Research*, 80, 188-
201

Öz

Sözce oluşturan/konuşan/yazar ve sözceye maruz kalan/dinleyen/okur arasında ortak bilgi birikiminin olması iletişimin sağlığı ve devamlılığı için gereklidir. Bu bilgiler kimi zaman sözce içinde açıkça söylenirken çoğu zaman açıkça söylenmemektedir. Sözce oluşturulurken göndericinin ve alıcının bildiği örtük bilgiye önvarsayım denir. Önvarsayım "konuşmacının sözcesinde açıkça dile getirmediği fakat sözcedeki sözlüksel ve sözdizimsel yapıya bağlı olarak ortaya çıkan, dinleyenin de kesin olarak bildiğini kabul ettiği bütün bilgiler" şeklinde tanımlanabilir. Önvarsayımlar genellikle tetikleyicilerine göre sınıflandırılır. Önvarsayım tetikleyicisi sözce içinde önvarsayım durumuna kaynaklık eden her bir söz birimi veya yapıdır.

Bu çalışmada, Türk milletinin millî marşı ve Türk milleti için önemli bir yere sahip İstiklâl Marşı'ndaki önvarsayımlar ve bu önvarsayımların tetikleyicileri ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, Millî Mücadele zamanından günümüze içinde bir milletin ortak hafızasını barındıran bu metnin önvarsayımlarını ve önvarsayım tetikleyicilerini belirleyerek şiirin önvarsayımlar aracılığıyla verdiği mesajlar yanında, tarihsel ve kültürel kodları taşıyıcılığı üzerinde durmaktır. Çalışmada İstiklâl Marşı'nın tamamı incelenmiştir. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerine göre yürütülmüştür. Araştırmanın verileri doküman incelemesi yöntemiyle toplanmış, elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. İstiklâl Marşı'nda varoluşsal (69), sözlüksel (50), yapısal (6), olgusal olmayan (3) ve karşı olgusal (2) önvarsayım tespit edilmiştir. Önvarsayımların ortaya çıkmasında dış gönderim (2), art gönderim (10) ve ön gönderimden (1) yararlandığı görülmüştür. Varoluşsal önvarsayımdan sonra en sık rastlanan önvarsayım türü olan sözlüksel önvarsayımın ortaya çıkmasında uzlaşım sal önvarsayım tetikleyicisi (24) en sık gözlenen tetikleyicidir. Uzlaşım sal önvarsayım tetikleyicilerinin sağladığı önvarsayımlarda önvarsayımın tespit edilmesi, sözcenin ya da metnin ait olduğu toplumun tüm yönlerine hâkim olmayı gerektirmektedir. Bu tetikleyicinin ortaya çıkardığı önvarsayımlar ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.

Anahtar Kelimeler: İstiklâl Marşı, önvarsayım, önvarsayım tetikleyicisi.

Abstract

The existence of common knowledge between the speaker/writer and the speaker/listener/reader is necessary for the health and continuity of communication. While this information is sometimes explicitly stated in the utterance, it is usually not explicitly stated. The implicit knowledge known by the sender and the receiver during the construction of the utterance is called presupposition. Presupposition can be defined as "all the information that the speaker does not explicitly mention in the utterance, but which emerges depending on the lexical and syntactic structure of the utterance and which the listener accepts that he/she knows for certain". Presuppositions are usually classified according to their triggers. A presupposition trigger is each lexical unit or structure in the utterance that is the source of the presupposition.

This study discusses the presuppositions and triggers of these presuppositions in the National Anthem, which is the national anthem of the Turkish nation and has an important place for the Turkish nation. The study aims to determine the presuppositions and presupposition triggers of this text, which contains the common memory of a nation from the time of the National Struggle to the present day, and to emphasize the messages the poem conveys through presuppositions as well as its carrier of historical and cultural codes. In the study, the entire National Anthem was analyzed. The study was conducted according to qualitative research methods. The data of the study were collected by document analysis method and the data obtained were analyzed by descriptive analysis method. Existential (69), lexical (50), structural (6), non-factual (3), and counter-factual (2) presuppositions were identified in the National Anthem. In the emergence of presuppositions, it was seen that external reference (2), post-reference (10), and pre-reference (1) were utilized. The consensual presupposition trigger (24) is the most frequently observed in the emergence of the lexical presupposition, which is the most common type of presupposition after the existential presupposition. Identifying the presupposition in the presuppositions provided by consensual presupposition triggers requires a command of all aspects of the society to which the word or text belongs. The presuppositions generated by this trigger can be the subject of a separate study.

Keywords: National Anthem, presupposition, presupposition trigger.



Giriş

Sözce oluşturan/konuşan/yazar ve sözcüye maruz kalan/dinleyen/okur arasında ortak bir bilgi birikiminin olması iletişimin sağlığı ve devamlılığı için gereklidir. Bu bilgiler kimi zaman sözce içinde açıkça söylenirken çoğu zaman açıkça söylenmeyerek sözcüde örtük olarak yer alır. İşte sözcüde örtük olarak yer alan ve konuşanın bildiği, dinleyen tarafın da bildiği kabul edilen bilgiye *önvarsayım* denir (İmer, Kocaman ve Özsoy, 2011: 204).

Dilde *en az çaba yasası* dolayısıyla önvarsayımlara ihtiyaç duyulmakta veya önvarsayımlar ortaya çıkmaktadır. *Dilde ekonomi* olarak da adlandırılan bu yasaya göre esas olan “en az enerji ve malzeme sarf ederek en çok mesajı göndermek”tir (Gemalmaz, 1982: 38). Bu ekonomi, dilin fonetik yapısında meydana gelebileceği gibi sentaktik yapıda da görülebilir. Yani tasarruf bir sesle sağlanabileceği gibi bir yapı veya sözcük ile de sağlanabilir (Karaağaç, 2015: 55). Alıcının önceden bildiği varsayılan unsurların tümce içinde tamamen yer almadan tümcede sadece bazı ipuçları vasıtasıyla verilmesi durumu, yani önvarsayımlar da en az çabaya hizmet etmektedir ve dilin fonetik ya da sentaktik yapısında ortaya çıkan bir dil ekonomisi olarak görülebilir.

Bu çalışmanın amacı; İstiklâl Marşı’ndaki önvarsayımları ve önvarsayım tetikleyicilerini belirleyerek şiirin önvarsayımlar vasıtasıyla alıcıya verdiği mesajların yanı sıra, tarihsel ve kültürel kodları taşıyıcılığı üzerinde durmaktır.

Kavramsal Çerçeve

İnsanların temel ihtiyaçlarından biri birbirlerine ileti aktarımında bulunmaktır. Bu aktarım, iletişim olarak adlandırılmaktadır. İletişimin sağlanabilmesi için alıcının ve göndericinin ortak bilgilere sahip olması gerekir. Bu ortak bilgiler sözce içinde ifade edilmek zorunda değildir. Konuşucu alıcının da bildiğini düşündüğü bu bilgileri sözcüdeki bazı ipuçlarıyla alıcıya hissettirir. Sözcüde doğrudan yer almayan ve hissettirilen bu yapılar **önvarsayımlardır**. İletişimde devamlılığın ve tamamlayıcılığın sağlanabilmesi bu bilgilere bağlıdır.

Önvarsayımların ortaya çıkmasını sağlayan unsurlara ise **önvarsayım tetikleyicisi** denir. Önvarsayımların genellikle tetikleyicilerine bağlı farklı türleri mevcuttur. Bu tetikleyiciler dışında önvarsayım oluşturan yapılar ise bağdaşıklığı sağlayan **gönderimlerdir**.

İletişim ve İleti (Mesaj)

Düşünen bir varlık olan insan için düşündüklerini aktarmak ve anlaşılacak doğal bir ihtiyaçtır. İnsan, bu ihtiyacını karşılamak için sözlü ve sözsüz birçok yola başvurur. Sözel olarak konuşulup yazılırken sözsüz kısımda beden dilinden, jest ve mimiklerden faydalanılmış ve her koşulda kendini aktarmanın bir yolu bulunmuştur.

Gönderen/konuşucu/yazar ve alıcı/dinleyen/okur arasında gerçekleşen sözlü, yazılı veya daha farklı yöntemlerle (jest, mimik vb.) gerçekleştirilebilecek mesaj (ileti) aktarımı sürecine *iletişim* denir (Yılmaz, 2014: 58; Aksan, 2015: 44; İmer, Kocaman & Özsoy, 2011: 156). İletişim, bireyler arasında olabildiği gibi toplumsal bir yöne de sahiptir. Toplumun tarihsel ve kültürel yapısının gelecek nesillere aktarımı da bir mesaj olarak düşünüldüğünde iletişimin bir parçası kabul edilebilir.

Sözlü ve yazılı iletişimdeki “mesaj iletme” esnasında tümcede doğrudan yer almayan fakat belli dilsel ve uzlaşımalsal unsurlar vasıtasıyla ortaya çıkan tümce dışı bilgiler vardır ve mesaj bu bilgilerin toplamıdır.

Önvarsayım

Üretici dönüşümsel dilbilgisi çalışmaları ile üzerinde daha derinlemesine inceleme yapılan *önvarsayımlar*, aslında dil felsefecileri tarafından ortaya atılmış ve önermenin doğruluk değerinin belirlenmesinde bir koşul olarak görülmüştür. Dilbilim açısından ise bunlar, tümcedeki sözlüksel ya da sözdizimsel yapıya bağlı olan örtük birimlerdir (Kıran, 2002: 222).

Stephen C. Levinson tarafından, *önvarsayım* kavramını 1892 yılında ünlü Alman mantıkçı Gottlob Frege’nin gündeme getirdiği belirtilir (2008, s.169). Frege tarafından, “bil-, hâlâ” gibi ifadelerin ve “özel adlar”ın sözce içinde bir ipucu verdiği söylenir ama bugünkü anlamıyla önvarsayımdan tam olarak söz edilmez (Sander, 2021: 12604). Buradaki örtüklüğü sağlayanın, alıcının sözcüde yer alanın dışındakini de bildiğini varsayan “gönderen/konuşan” olduğu söylenebilir.

George Yule önvarsayım için “Konuşanın bir ifadeye bulunmadan önce öyle olduğunu varsaydığı bir şeydir.” derken (1996: 26-27), L. Muthanna Khaleel bu kavramı “bir cümlemin veya ifadenin içine gömülü bir önermenin örtük bilgisini ifade eder.” şeklinde tanımlamaktadır, önvarsayımların dilsel yapılar ile dil dışı bağlamı ilişkilendirdiğini belirtir (2010: 523).

Oswald Ducrot tarafından (1980) önvarsayım, bir şeyi söylememiş gibi göstererek o şeyi söylemeyi sağlayan örtük bir biçim olduğu belirtilir. (Akt. Kıran, 2002: 225) Strawson da ifadelerin sadece kullanıldıkları bağlamda bir işlev kazandığına inanır ve gönderimin bağlam ile ilişkili olduğunu, bu bağlam içinde de bazı ifadeler açıkça kullanılsa bile bağlamın bu ifadeleri tamamlayacağını belirtir (Akt. Wolf, 1985: 94-126).

“>>” işareti “önvarsayar” anlamında kullanılmaktadır.

1(a) Emre artık şehre gelmiyor.

1(b) Emre önceden şehre geliyordu.

Sözcelerine bakıldığında 1(a)'daki sözcük konuşucu tarafından söylendiğinde 1(b)'deki bilgi örtük olarak 1(a)'daki sözcükte vardır. Konuşucu sözcük oluştururken bu bilgiye dayanarak sözcüğünü oluşturmuştur (Kıran, 2002: 224-225).

İşte 1(b)'de gösterilen ve 1(a)'da örtük olarak yer alan bu sözcük *önvarsayımdır* ve **1(a)>> 1(b)** şeklinde gösterilir.

Önvarsayım kavramı, örtüklüğün sözcük veya sözcük düzeyinde olması durumuna göre *anlambilimsel önvarsayım* ve *edibilimsel önvarsayım* olarak ayrılmaktadır (Kıran, 2002: 224-225; Yılmaz, 2021: 118).

Anlambilimsel önvarsayımda “doğruluk ve gerçeklik” önemlidir.

2(a) Mehmet'in kızı güzeldir.

>>2(b) Mehmet'in kızı var.

2(a)'daki sözcüğün doğru olması durumunda 2(b)'deki sözcük önvarsayım olur. Fakat 2(a)'daki sözcüğün verdiği bilgi doğru değilse, yani Emre'nin bir kızı yoksa dinleyenin “Emre'nin kızı yok ki!” şeklinde bir sözcük söylemesi mümkündür. Bu da 2(b)'deki önvarsayımın olmadığı anlamında gelir. Önvarsayılan şeyin doğru veya gerçek olmaması iletişimin pragmatik yönünden amacına hizmet etmemesine neden olur (Brinton ve Brinton, 2010: 149).

Anlambilimsel önvarsayımda sözcük olumsuzlansa, soru biçimine getirilse dahi önvarsayımlar sabittir. Bu duruma *olumsuzlama altında sabitlik* denmektedir (Yule, 1996: 26; Zengin, 2004: 82-83; Yılmaz, 2021: 118).

3(a) Gökçe uyudu.

3(b) Gökçe uyumadı.

3(c) Gökçe uyudu mu?

>>3(d) Gökçe diye biri var.

Edibilimsel önvarsayımda, konuşucunun sözcüğündeki sözcükler ve dilsel yapılarla beraber bağlamın da büyük önemi vardır. Bir sözcüğü doğru yorumlayabilmek için bağlama ihtiyaç vardır. Bu noktada muhatapların bilgi paylaşımları, inançları, dünya görüşleri vb. önem arz eder (Khaleel, 2010: 524-525).

“Çocuk yere düştü.” sözcüğü bağlamdan bağımsız olarak ele alınırsa, yani sadece sözcükler ve dilsel yapı değerlendirilirse bir çocuğun var olduğu ve yere düştüğü bilgisi önvarsayıdır. Sözcük edibilimsel bir yaklaşımla değerlendirilirse muhatapın kim olduğu, çocuğun nereden ve nasıl düştüğü, bunu söylerken söyleyenin sesinin tonunun ve yüz ifadesinin nasıl olduğu gibi bağlamsal diğer unsurların da hesaba katılması gerekecektir. Bu durumda da farklı önvarsayımlar ortaya çıkacaktır. Örneğin; çocuk yüksek bir yerden düştüyse ses tonu ve yüz ifadesi değişecek, sözcüğü duyan ya da yüz ifadesini gören, endişeyi veya korkuyu önvarsayacaktır.

Önvarsayım Türleri ve Tetikleyicileri

Önvarsayımın türleri ile ilgili farklı görüşler ve sınıflamalar ortaya konmuştur. Brinton ve Brinton tarafından, söz gruplarının, bağlamın dışında tek tek sözcüklerin de önvarsayımı taşıyabileceği veya tetikleyebileceği ifade edilir (Brinton & Brinton 2010: 149).

J. Meibauer önvarsayım türlerini *varoluşsal önvarsayım*, *gerçekçi önvarsayım*, *gerçekçi olmayan önvarsayım*, *sözlüksel önvarsayım* ve *yapısal önvarsayım* şeklinde sınıflandırmıştır (Meibauer 2001: 224-225).

G. Yule tarafından, sınıflandırma yaparken yalnızca potansiyel önvarsayım türlerinin ortaya konduğu ve önvarsayımların konuşmacının bulunduğu bağlamda gerçek önvarsayımlar olduğu belirtilmiştir (Yule 1996: 27).

Yule'nin önvarsayım sınıflaması aşağıdaki gibidir (Yule 1996: 27-29):

Varoluşsal Önvarsayım: İyelik yapıları, belirli isim tamlamaları, kişi zamirleri vb. unsurların bir kavramın veya varlığın mevcudiyetini bildirdiği önvarsayım türüdür.

4(a) Ceren kendine yeni bir telefon aldı.

>> Ceren adında biri var, onun yeni bir cep telefonu var.

Olguşal Önvarsayım: “farkında ol-, farkına var-, bil-, üzgün ol-, pişman ol-, memnun ol-, fark et-” gibi fiillerle sunulan bilgi ile ortaya çıkan ve bir gerçek olarak ele alınan önvarsayımlardır.

5(a) Annemin geldiğini biliyorum.

>> Annem geldi.

Olguşal Olmayan Önvarsayım: Doğru veya gerçek olmayan, sunulan bilginin ortaya çıkardığı önvarsayımdır. Bu önvarsayım “hayal et-, zannet-, farz et-, gibi yap-” vb. sözcükler ile sağlanır.

6(a) Onun üzgün olduğunu zannettim.

>> Üzgün değildi.

7(a) Zengin olduğumu farz et.

>> Zengin değilim.

Sözlüksel Önvarsayım: Bir biçimin belirtilen anlamıyla kullanıldığı durumlarda belirtilmeyen başka bir anlamı da içerdiği önvarsayımlardır. “dur-, bırak-, başla-, başlar-, yine, artık, hâlâ, daha” gibi sözcükler bu önvarsayımı sağlayan türde birimlerdir.

8(a) Kız ağlamayı bıraktı.

>> Kız daha önce ağlıyordu.

9(a) Öğrenci sınavı geçmeyi başaramadı.

>> Öğrenci sınavı geçmeyi denedi (Karaoğlu, 2021: 195).

Yapısal Önvarsayım: Belli kelime ve ifadeler dışında bilginin soru cümleleri gibi farklı yapılarla ele alınıp önvarsayımın bu şekilde sağlandığı durumlar vardır.

11(a) Buradan ne zaman ayrıldı?

>> Buradan ayrıldı.

Karşı Olgusal Önvarsayım: Önvarsayılan şeyin doğru veya gerçek olmadığı önvarsayım türüdür. “Eğer ... fiil-(y)sA” yapısı bu önvarsayımı sağlar.

12(a) Eğer burada olsaydı bizi güldürürdü.

>> Burada değil.

Önvarsayımı sağlayan, ona kaynaklık eden, yani önvarsayım üreten dilbilimsel ögeye *önvarsayım tetikleyicisi* denir (Levinson, 2008: 181; Khaleel, 2010: 28). Yule tarafından, önvarsayım sınıflandırması yapılırken bu, önvarsayımı sağlayan tetikleyicilerden hareketle yapılmış ve böylece önvarsayım tetikleyicileri de sayılan altı başlık altında verilmiştir (1996: 27-29).

Önvarsayım türlerinde olduğu gibi tetikleyicilerin sınıflandırılmasında kesin sınırlar koymak ve bunları tek bir sınıflandırmaya sığdırmak söz konusu değildir. Örneğin; araştırmacının “yapısal önvarsayım tetikleyicisi” olarak belirlediği bir tetikleyici, ortaya varoluşsal önvarsayım da içerebilmektedir. L. Muthana Khaleel; Levinson, Yule ve Karttunen’in sınıflandırmalarını temel alarak Levinson ve Yule’nin sınıflandırmasına yakın bir önvarsayım tetikleyicisi sınıflandırması yapılmıştır (2010: 529).

Gönderim

Bir metnin ögelerinin karşılıklı anlam ilişkilerini, dilsel bağlantılarının oluşturulmasını ve bu bağlantıların doğruluğunu sağlayan unsur *bağdaşıklık* olarak nitelendirilmektedir (Karatay, 2010: 374). Bağdaşıklığı sağlayan ögelerden biri olan *gönderim* “bir dil birimi ile onun dış dünyada gönderdiği varlık veya bir metindeki diğer dil birimleri, nesnelere, olaylar vb. ile ilişkisi” şeklinde tanımlanır (İmer, Kocaman ve Özsoy, 2011: 140). Bir metin için gönderim, metnin içinde geçen bir söz veya söz grubunun metinde tekrar edilmesi gereken durumlarda bunların yerine ve karşılığı olarak farklı söz veya söz gruplarının kullanılmasının yanı sıra, bazı söz veya söz gruplarıyla metnin dışındaki bir varlığın metne ve anlama dâhil edilmesidir (avys.omu.edu.tr. 2023). *Gönderim* söz veya söz gruplarıyla sağlanabileceği gibi kimi zaman eklerle de sağlanabilir. Günay, gönderimin gerekçesinin –önvarsayımında olduğu gibi- *dilde ekonomi (tutumluluk)* olduğunu ifade eder (2007: 76).

Metnin dışındaki herhangi bir durum, varlık, dil birimleri veya metne gönderimde bulunuluyorsa bu, *dış gönderimdir*. Metnin içindeki varlık veya dil birimlere yapılan gönderim *iç gönderim* olarak adlandırılır. *Ön gönderim* ve *art gönderim* birer iç gönderim türüdür (Alan, 2022: 3).

Ön gönderim, metnin içinde sonradan verilecek bir bilgiye, anlatılacak bir duruma veya varlığa yapılan gönderimken *art gönderim* metin içinde bir dil birimin kendisinden önce söylenmiş olan herhangi bir şeye gönderimde bulunmasıdır (Alan, 2022: 3). *Ön gönderim* ve *art gönderim* vasıtasıyla metin içinde aynı sözcükler sürekli tekrarlanmamış olur. Bu sayede metinde bağdaşıklık sağlanırken anlatım da daha akıcı hâle getirilir.

İstiklal Marşı’nda Önvarsayımlar ve Önvarsayım Tetikleyicileri

Mehmet Akif Ersoy tarafından yazılan ve 12 Mart 1921’de TBMM’de kabul edilen İstiklâl Marşı; Millî Mücadele Dönemi’nden itibaren Türk milletinde birleştirici ve bütünleştirici etkisi olan, bir milletin bütün ortak hafızasını, kültürel kodlarını barındıran önemli bir metindir.

“Kahraman Ordumuza” ithaf edilmiş bu eser; doğrudan söyledikleri, önvarsayımları sayesinde verdiği mesaj ve içerdiği kodlarla Türk milleti için önemini korur. Bu bölümde İstiklâl Marşı’ndaki önvarsayımlar ve bunların tetikleyicileri, Yule ve Khaleel’in sınıflandırmaları doğrultusunda ortaya konmuştur (1996: 30; 2010: 529). Bunlarla beraber bağımsız gönderim ögelerinden dış gönderim, art gönderim ve ön gönderimlerin ortaya çıkardığı önvarsayımlar da belirlenmiştir. (Tablo-1)

Tablo-1: Önvarsayım tetikleyicileri (Khaleel, 2010: 529)

Varoluşallar	Sözlüksel/ Sözcüksel Olanlar	Yapısal Olanlar
Kesin tanımlama/açıklama bildiren sözler ve söz grupları (mevcudiyet ortaya koyan sözler ve söz grupları)	Dolaylı fiiller	Ayrılabilen yapılar
	Olgusal ögeler	Soru yapıları
	Durum değişikliği fiilleri	Zamansal zarf tümcecikleri
	Yargı filleri	Karşılaştırma yapıları
	Karşı olgusal (Olgusal olmayan) fiiller	Karşı olgusal yapılar
	Uzlaşımsal ögeler	Kısıtlayıcı olmayan cümleler
	Yineleme/tekrara bildiren ifadeler	

Varoluşsal Önvarsayımlar ve Tetikleyicileri

Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak

Korkma sözcüğü, bu şafaklar ve al sancak sıfat tamlamaları varoluşsal önvarsayım tetikleyicileridir.

Korkma>> korkan biri var, korkulan bir şey var.

Bu şafaklar>> şafaklar var, birden fazla şafak var

Al sancak>> rengi kırmızı olan sancak var

Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak

Yurdumun üstünde isim tamlamasında bulunan iyelik yapıları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir ve “Ben varım, yurdum var, yurdumun üstü var.” sözcelerini önvarsayar.

yurdumun üstünde>> ben varım, benim yurdum var, yurdumun üstü var

O benim milletimin yıldızıdır, parlayacak/O benimdir, o benim milletimindir ancak.

Her iki mısradaki o zamiri art gönderimli olarak ilk mısradaki al sancak’ı önvarsayar ve varoluşsal önvarsayım oluşturur. Yine milletimin yıldızı isim tamlaması varoluşsal önvarsayım sağlamaktadır. Benim ifadesi de sözceyi söyleyenin var olduğunu önvarsayan bir tetikleyicidir.

O>> al sancak var.

Milletimin yıldızıdır>> ben varım, benim milletim var, benim milletimin yıldızı var

Çatma, kurban olayım çehreni ey nazlı hilâl!/ Kahraman ırkıma bir gül... ne bu şiddet, bu celâl?

Çehresini çatan birinin ya da bir şeyin olması, kızgın bir varlığı da önvarsayar.

Çatma>> kızgın biri/ bir şey var

Çehreni ifadesinde yer alan ikinci tekil şahıs iyelik eki varoluşsal önvarsayım oluşturur.

Çehreni>> çehren var

Dörtlüğün ilk mısrasında nazlı hilâl olarak kast edilen “bayrak”, yani yukarıda bahsedilen “al sancak” olduğundan burada art gönderimin sağladığı varoluşsal bir önvarsayım mevcuttur. Kahraman ırkıma ifadesindeki iyelik ekleri de varoluşsal önvarsayım oluşturmuştur. Sonrasındaki soru yapısı ise yapısal önvarsayım tetikleyicisi olmasına karşın varoluşsal önvarsayımı da sağlamıştır.

Ey nazlı hilâl>> nazlı hilâl var

Kahraman ırkıma>> ben varım, benim bir ırkıma var, ırkıma kahramanlıkları var

Ne bu şiddet, bu celâl>> şiddet ve celâl var

Sana olmaz dökülen kanlarımız sonra helâl

Dökülen kanlarımız belirli söz grubundan “dökülen kanlar var” varoluşsal önvarsayımı sağlanmaktadır. Buradaki birinci çoğul şahıs iyelik eki art gönderimli olarak önceki satırlarda yer alan “kahraman ırkı”ı önvarsaymaktadır.

Dökülen kanlarımız>> biz (kahraman ırkı) varız, dökülen kanlarımız var

Hakkıdır, Hakk’a tapan milletimin istiklâl.

Hakk’a tapan milletimin hakkı isim tamlaması, “Hakk var”, “Hakk’a tapan milletim var” ve “Hakk’a tapan milletimin hakkı” var sözcelerini önvarsayar.

Hakk>> Hakk var

Hakkıdır, Hakk’a tapan milletimin>> Hakk’a tapan milletim var, Hakk’a tapan milletimin hakkı var

Hangi çılğın bana zincir vuracakmış? Şaşarım!

Hangi çılğın bana zincir vuracakmış soru tümcesi yapısal önvarsayım tetikleyicisidir fakat burada varoluşsal bir önvarsayım da sağlamıştır.

Hangi çılğın bana zincir vuracakmış>> bana zincir vurmaya isteyen bir çılğın var

Kükremiş sel gibiyim; bendimi çiğner, aşarım

Bendimi>> bendim var

Yırtarım dağları, enginlere sığmam, taşarım.

Dağları>> dağlar var

Enginlere>> enginler var

Garbın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvar

Bu mısradaki “Garbın âfâkı” ve “çelik zırhlı duvar” tamlamaları varoluşsal önvarsayım oluşturmaktadır.

Garbın âfâkı>> Garbın ufukları var

Çelik zırhlı duvar>> çelik zırhlı duvar var

Sarmışsa ifadesindeki –sa şart kipi eki karşı olgusal önvarsayım tetikleyicisi olarak görünmesine karşın burada varoluşsal önvarsayım sağlamıştır.

Garbın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvar>> Garbın afâkını saran çelik zırhlı duvar var

Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir îmânı boğar

Korkma>> korkan biri var, onun korktuğu bir şey var

Böyle bir iman>> böyle bir iman var

“Medeniyet!” dediğin tek dişi kalmış canavar

Medeniyet dediğin>> sen varsın, medeniyet dediğin bir şey var

Tek dişi kalmış canavar>> canavar var, canavarın dişleri var, canavarın dişlerinden kalan bir tane var

Arkadaş! Yurduma alçakları uğratma sakın

Arkadaş hitabında bu hitabın muhatabı olan bir arkadaşın varlığı önvarsayılmaktadır. Burada da şiirin ilk mısrasındaki gibi emir yapısı ile varoluşsal önvarsayım sağlanmıştır. Yurduma ifadesi de birinci tekil şahıs iyelik eki ile varoluşsal bir önvarsayımı sağlamaktadır. Bahsedilen yurt, önceki mısralarda geçen ırkın yurdu, yani Türk ırkının yurdudur.

Arkadaş>> arkadaş var

Alçakları>> alçaklar var

Yurduma>> yurdum var

Siper et gövdeni, dursun bu hayâsızca akın

Gövdeni>> gövden var

Bu hayâsızca akın tamlaması varoluşsal önvarsayım sağlamaktadır.

Hayasızca akın>> hayasız bir akın var

Doğacaktır sana va'dettiği günler Hakk'ın...

Va'dettiği günler>> vaat edilen günler var

Bastığın yerleri “toprak!” diyerek geçme, tanı!

“Bastığın yerler” tamlaması varoluşsal önvarsayım sağlar.

Bastığın yerler>> bastığın yerler var

Düşün altındaki binlerce kefensiz yatanı.

Binlerce kefensiz yatanı>> binlerce kefensiz yatan (şehitler) var

Sen şehit oğlusun, incitme, yazıktır atanı

Sen>> sen varsın

Şehit oğlusun>> şehit var, şehidin oğlu var

Atanı>> sen varsın, senin atan var

Verme, dünyâları alsan da bu cennet vatanı

Bu cennet vatanı>> cennet gibi vatan var

Şühedâ fışkıracak, toprağı sıksan, şühedâ

Şühedâ fışkıracak toprağı>> şehitlerin fışkıracığı toprak var

Cânı, cânânı, bütün varımı alsın da Hudâ

Bu mısradaki bütün sözcüğü niceleyici bir varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir.

bütün varımı>> birden fazla şeyim var

Hudâ sözcüğü de art gönderimli olarak ikinci dürtlüğün sonundaki “Hakk”ı önvarsaymaktadır.

Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ.

Vatanımdan>> vatanım var

Ruhumun senden, ilâhî, şudur ancak emeli

şudur sözcüğü ön gönderimli olarak sonraki cümleyi işaret etmektedir. -Dİr ancak yapısal önvarsayım tetikleyicisi ise “emeli” ifadesi ile birleşerek “bir tek amacı var” sözcüsünü önvarsayar. Bu iki önvarsayım tetikleyicisi birleşerek “Benim

ilâhî'den istediğim bir şey var." varoluşsal önvarsayımını sağlamaktadır. İlâhî sözcüğü art gönderimli olarak daha önceki mısralarda yer alan "Hakk" ve "Hudâ"yı önvarsayar.

Ruhumun senden, ilâhî, şudur ancak emeli>> İlâhî var, benim ilâhî'den istediğim bir şey var

Değmesin mabedimin göğsüne namahrem eli

Mabedimin göğsü>> mabedim var, mabedimin göğsü var

Namahrem eli>> namahrem var, namahrem eli var

Bu ezanlar-ki şehâdetleri dinin temeli

Bu ezanlar>> ezanlar var

Şehadetleri>> ezanların şehadetleri var

Dinin temeli>> din var, o dinin temeli var

O zaman vecd ile bin secde eder –varsa- taşım

Taşım ifadesindeki iyelik eki varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir fakat bu ifadeden önce gelen varsa şartlı yapısı taşın varlığı konusunda bir belirsizlik ortaya koyduğundan buradaki iyelik yapısı varoluşsal önvarsayımı ortaya çıkarmaz. Bu sözcüden anlaşılacağı üzere önvarsayım tetikleyicileri her zaman bir önvarsayımı ortaya çıkarmayabilir. Sözcenin bütünü ve bağlamı önvarsayımın oluşmasında bir etken olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Her cerihamdan, ilâhî, boşanıp kanlı yaşım

Her niceleme ifadesi varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir.

Her cerihamdan>> birden fazla ceriham (yaram) var

Fıskırır rûh-i mücerred gibi yerden na'sım

Na'sım>> naaşım var

O zaman yükselerek Arş'a değer, belki başım.

Arş>> arş var

Başım>> ben varım, benim başım var

Sözlüksel Önvarsayımlar ve Tetikleyicileri

Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak/Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak.

Dörtlüğün ilk mısrasındaki sönmez sözcüğü sözlükteki temel anlamı dışında, "varlığını devam ettirir" manasıyla kullanılmıştır ve sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir. Bayrağın ve bayrağın temsil ettiği devletin varlığını devam ettireceğini önvarsayar.

Sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak>> bu şafaklarda yüzen al sancak var olmaya, dalgalanmaya devam eder.

Bu şafaklarda ifadesindeki bu işaret sıfatı "başka şafaklar da var" sözcüsünü önvarsayar.

Bu şafaklarda>> başka şafaklar var

al sancak söz grubu sözlüksel önvarsayım tetikleyicilerinden uzlaşımsal tetikleyicidir ve "Türk bayrağı" nı önvarsayar. Toplumsal uzlaşma neticesinde, sancağın "al" olması o sancak uğruna dökülen kanları da önvarsayar.

Al sancak>> uğruna dökülen kanlarla kırmızı olan bayrak, Türk bayrağı

Toplumsal uzlaşma ile Türk milletinin belleğinde sancak, orduların sancaklarının olması sebebiyle "ordu"yu önvarsayar. Aynı şekilde ocak da "milleti"ni önvarsayar. Biri olmadan diğeri olmaz. Yurdun üstünde tüten en son ocak, yani tek bir Türk kalmayana kadar sancak dalgalanmaya devam edecektir.

Al sancak>> Türk bayrağı, Türk ordusu

Ocak>> Türk milleti

Sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak;/Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak.>> Tek bir Türk kalmayana kadar sancak dalgalanmaya devam edecektir.

O benim milletimin yıldızıdır, parlayacak

Milletimin yıldızı isim tamlaması varoluşsal önvarsayım sağlamakla beraber uzlaşımsal olarak "Türk bayrağını" da önvarsaymaktadır. Aynı ifade art gönderimli olarak ilk dörtlükteki "al sancak"ı da önvarsaymaktadır.

Milletimin yıldızı>> devletimin bayrağı, Türk milletinin bayrağı, al sancak

Parlayacak ifadesi burada "parla-" sözcüğünün sözlük anlamı dışında "varlığını devam ettirme" anlamıyla kullanılan ve "-acak" gelecek zaman yapısıyla bir araya gelerek kendinden önce gelen milletimin yıldızı ifadesi ile bayrağın, yani devletin varlığını devam ettireceğini, bayrağın indirilemeyeceğini önvarsayan sözlüksel bir önvarsayım tetikleyicisidir. Şiirin yazıldığı dönemde devlet, Osmanlı'dır ve Osmanlı Devleti'nin kullandığı bayraklar arasında ay ve yıldız olan bayraklar vardır. III. Mustafa döneminden itibaren ay ve yıldız, devlet sembolü olarak kullanılmıştır (Çetin, 2022: 84).

O benim milletimin yıldızıdır, parlayacak>> devlet varlığını devam ettirecek

O benimdir, o benim milletimindir ancak.

ancak sözcüğü sözlüksel önvarsayım tetikleyicilerindedir ve “başka milletin değildir, başkası ona sahip olamaz” sözcüsünü önvarsayacak şekilde kullanılmıştır.

benim milletimindir ancak>> başka milletin değildir, başkası ona sahip olamaz.

Çatma, kurban olayım çehreni ey nazlı hilâl!

Bu mısradaki nazlı hilâl, Türk bayrağını sözlüksel olarak önvarsayar. Türk bayrağındaki hilâl, İslâm’ın sembolü olduğundan uzlaşımsal olarak “İslâm” da önvarsayılmaktadır. Bu ifade art gönderimli olarak ilk dörtlüğün birinci mısrasındaki “al sancak”ı da önvarsaymaktadır.

Nazlı hilâl>> al sancak, Türk bayrağı, İslâmiyet
Kahraman ırkıma bir gül... ne bu şiddet, bu celâl?

Burada kahraman ırk uzlaşımsal olarak “Türk ırkı”dır. Türkler tarih boyunca pek çok devletle mücedaleye girmiş ve galip gelmiştir. Alınan her galibiyet bir kahramanlık olarak görülmekte ve bu ifadede uzlaşımsal olarak bu galibiyetlerin hepsi önvarsayılmaktadır.

Hakkıdır, Hakk’a tapan milletimin istiklâl.

Hakk, İslâm dininde yaratıcı olan “Allah”ı önvarsaymaktadır.

Hakk>> Allah

Hakk’a tapan millet ile Türk milleti önvarsayar. Türklerde tarih boyunca din, milletin yaşamından ayrılmaz bir parça olmuş ve devlet yönetimine de etki etmiştir. 11. yüzyıldan beri İslâm dinini benimsemiş olan Türk milleti, halifeliğin Osmanlı’ya geçmesi ile de onun resmi temsilci olmuşlardır. Bu uzun süreçte din ve kültür iç içe geçmiş ve neticede “Türk Müslümanlığı” ortaya çıkmıştır. Bu kavram, Türklerin anlayış ve görüşlerini yansıtan bir Müslümanlığı ifade etmektedir (Açıkgöz, 2000: 39-42). Hakka tapan millet ile de bu kavram önvarsayılmaktadır.

Bu sözce, “özgürlüğün Allah’a inananların hakkı olduğunu” uzlaşımsal olarak önvarsaymaktadır. Hud suresinin 2. ve 26. ayetleri, Rad suresinin 36. ve Ankebut suresinin 56. ayetleri Allah’tan başkasına kulluk etmemek gerektiği üzerindedir (kuran.diyaret.gov.tr. 2003). Müslüman, Allah’tan başka kimseye kulluk etmez, bağımsızdır.

Hangi çalgın bana zincir vuracakmış? Şaşarım!

Burada soru yapısıyla birleşen şaşarım ifadesi “kimse özgürlüğüme engel olamaz” sözcüsünü önvarsayar.

Hangi çalgın bana zincir vuracakmış, şaşarım>> kimse özgürlüğüme engel olamaz

Kükremiş sel gibiyim; bendimi çiğner, aşarım

Uzlaşımsal olarak buradaki bent “düşman kuvvetleri/ İtilaf Devletleri”dir ve sözlüksel bir önvarsayım sağlamaktadır.

Bent>> düşman kuvvetleri

Yırtarım dağları, enginlere sığmam, taşarım.

Yırtarım dağları ifadesi “Türklerin Ergenekon’da demir dağı eriterek aşması” olayını uzlaşımsal olarak önvarsaymakta ve sözlüksel önvarsayım oluşturmaktadır. Bu, önvarsayımların kültürel kodları barındırması ve taşımaları görebilmek açısından dikkate değer örneklerden biridir.

Garb’ın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvar

Bu mısradaki Garb sözcüğü yön anlamının dışında “Batı medeniyeti” manasıyla kullanılmıştır. Uzlaşımsal olarak sanayileşme ve makineleşme ile ilerleyen Batı devletlerini, yani bağlam göz önüne alındığında İtilaf Devletleri’ni önvarsayan sözlüksel bir önvarsayım tetikleyicisidir. Çelik zırhlı duvar ile de “sanayileşme ve makineleşme, bunun beraberinde getirdiği güçlü silahlar” önvarsayılmaktadır.

Garb>> Batı medeniyeti, İtilaf Devletleri

Çelik zırhlı duvar>> sanayileşme ve makineleşme, bunun beraberinde getirdiği güçlü silahlar

Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imanı boğar

Ulusun ifadesi sözlüksel tetikleyici olarak “yücesin, büyüsun” anlamıyla “Türk milleti/ırkı yücedir” sözcüsünü önvarsayar, üçüncü tekil şahıs emir kipi eki almış bir ifade şeklinde değerlendirildiğinde “Batı medeniyeti, İtilaf Devletleri köpektir, ulur” sözcüsünü uzlaşımsal olarak önvarsaymaktadır. Akif, ifadeyi her iki anlama da gelecek şekilde kullanarak iki farklı durumu önvarsaymış ve anlatımına güç katmıştır.

Ulusun>> Türk milleti yücedir

Ulusun>> Batı medeniyeti köpek gibidir, ulur

“Medeniyet!” dediğin tek dişi kalmış canavar.

Medeniyet dediğin ifadesi bir önceki mısradaki yer alan “Garb” sözcüğünü art gönderimli olarak önvarsaymakla beraber “Batı, medeniyetle eşdeğerdir.” sözcüsünü de önvarsaymaktadır.

Medeniyet dediğin>> Garp (bağlamsal olarak İtilaf Devletleri)

Medeniyet dediğin>> Batı medeniyetle eşdeğerdir.

Bu mısra bir tamlamadır ve bütün olarak Osmanlı Devleti'ni işgal eden İtilaf Devletleri'ni sözlüksel olarak önvarsayan uzlaşmsal bir tetikleyicidir. İtilaf Devletleri savaşın başlarında oldukça kalabalıktır. Osmanlı'yı paylaşmak isteyenlerin ve savaşılanların sayısı da fazladır: İtalyanlar, Fransızlar, İngilizler, Yunanlar, Ruslar ve Ermeniler. Millî Mücadele ile bu devletler teker teker yurttan atılmış ve geriye Batı Cephesi'nde mücadele edilen Yunanlar kalmıştır. Bu durumda, uzlaşmsal olarak, canavar ile önvarsayılan İtilâf Devletleri'dir. Bu canavarın dışları ile önvarsayılan İtalyanlar, Fransızlar, İngilizler, Yunanlar, Ruslar ve Ermeniler iken kalan tek dış ile önvarsayılan Yunanlardır.

Canavar>> İtilaf devletleri

Tek dış>> İtilaf Devletleri içinde Millî Mücadele'nin son anına kadar savaşılan Yunanlar

Arkadaş! Yurduma alçakları uğratma sakın

Arkadaş sözü sözlüksel önvarsayım sağlar. Bağlamı düşündüğümüzde metin, Millî Mücadele döneminde oluşturulmuştur ve arkadaş, savaşan Türk milletinin ordusu, ordudaki askeridir.

Arkadaş>> ordu/asker

Alçaklar ifadesi uzlaşmsal olarak "işgal kuvvetleri/İtilaf Devletleri" önerisini önvarsayar.

Alçaklar>> düşman, işgal kuvvetleri/İtilaf Devletleri

Siper et gövdeni, dursun bu hayâsızca akın

mısrasındaki dursun sözcüğü durum değişikliği fiilidir ve sözlüksel önvarsayım sağlayan bir tetikleyicidir. Bu sözlüksel tetikleyici aynı zamanda varoluşsal önvarsayım da sağlamıştır.

Dursun bu hayâsızca akın>> hayâsızca akın var ve devam ediyor

Hayâsızca akın ifadesi "savaş ahlakının olmadığı"ni uzlaşmsal olarak önvarsaymaktadır. Savaşlarda savaş ahlakına uyulması gerekirken Millî Mücadele'de İtilâf Devletleri'nin buna uygun savaşmadıkları önvarsayılmaktadır.

Hayâsızca akın>> savaş ahlakından uzak bir akın gerçekleşiyor

Doğacaktır sana va'dettiği günler Hakk'ın

Va'dettiği günler tamlaması uzlaşmsal olarak Kur'an'ın Tevbe suresi 111. ayeti olan "Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır. Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah'tan daha fazla sözüne bağlı olabilir!" ayetini önvarsaymaktadır (kuran.diyar.net.gov.tr 2023). Burada metnin dışında başka bir metne gönderimde bulunulduğundan dış gönderim de mevcuttur.

Kur'an'daki birçok ayette¹ Allah'ın, kullarına vermeyi va'dettiği her mükâfatı vereceğine ve bundan şüphe edilmemesi gerektiğine dair ifadeler yer almaktadır. Vatanını ve dinini namahremden korumaya çalışanlar için de va'dedilen gün, mücadelenin kazanılacağı gündür. Bu bağlamda doğacaktır sana va'dettiği günler ifadesi "Şüphesiz, kurtuluş günü gelecek" sözcesini önvarsayar.

Doğacaktır sana va'dettiği günler>> Şüphesiz, kurtuluş günü gelecek.

Kim bilir, belki yarın... belki yarından da yakın.

Belki sözlüksel önvarsayım tetikleyicisi "kesin olarak bilinmez" önerisini önvarsayar.

Belki yarın>> yarın olmayabilir

Belki yarından da yakın>> yarından yakın olmayabilir

Düşün altındaki binlerce kefensiz yatani.

Kefensiz yatani söz grubu "şehitler"i önvarsayacak şekilde kullanılmış toplumsal uzlaşıya dayalı sözlüksel bir önvarsayım tetikleyicisidir. Savaş sırasında şehit düşen birçok askerimizin kefeni dahi olmamıştır ve bu, toplumsal hafızada yer edinmiştir. Aynı ifade "vatan uğruna can veren/verecek bir millet"i de önvarsaymaktadır.

Kefensiz yatani>> şehitler, vatan uğruna can veren bir millet

Câni, cânânı bütün varımı alsın da Hüdâ/ Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ.

Buradaki tek edatı "sadece" anlamındadır ve kendinden önceki mısra ile aynı bağlamda düşünüldüğünde önceki mısradaki de bağlacının da etkisiyle yaratıcıdan istenen tek şeyin vatandan ayrı düşünülmemek olduğu, bunun dışındaki her şeye razı olunduğu önvarsayımını ortaya çıkarır.

Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ>> Yaratıcıdan istediğim tek şey beni vatanımdan ayrı düşürmemesidir ve bunun dışındaki her şeye razıyım, yaratıcı her şeyimi alabilir.

¹ Âli İmran: 9, 194; Nisâ: 122; Yunus: 4,55; Hûd: 45; İsrâ: 108; Meryem: 61; Kasa: 13; Rûm: 6,60; Fâtır: 5; Zümer: 20; Mü'min: 55. <https://www.kuranvemeali.com/vaad-ile-ilgili-ayetler> E.T: 18.10.2023.

Ruhumun senden İlâhi, şudur ancak emeli

mısrasında ancak sözcüğü sözlüksel önvarsayım tetikleyicidir. Burada “*ruhumun ilâhiden bir tek isteği var*” sözcüsünü önvarsayar.

Ruhumun senden İlâhi, şudur ancak emeli>> ruhumun ilâhiden bir tek isteği var.

Değmesin ma’bedimin göğsüne nâ-mahrem eli

Nâ-mahrem ifadesi art gönderimli olarak garp sözcüğünü önvarsayar. Yani nâ-mahrem ifadesi ile Müslüman olmayan Batı milletleri, metnin bağlamını düşünürsek İtilâf Devletleri önvarsayılır.

Nâ-mahrem>> İtilaf Devletleri

Mabedin göğsünün olmasından onun bir kadın olarak tasvir edildiği anlaşılmaktadır. İslam’da kadın namustur ve ona değen namahrem eli, namusa saldırıdır. Bu mısra nâ-mahrem ile mahrem olanı da hatırlatıp ikisini karşılaştırarak “dinsel farklılık”ı da önvarsaymaktadır.

Değmesin ma’bedimin göğsüne nâ-mahrem eli>> düşman namusa saldırıyor

Nâ-mahrem>> Müslüman olanlar ve olmayanlar, dinsel farklılık

Bu ezanlar-ki şehâdetleri dînin temeli

Şehâdetleri dinin temeli ifadesi manevî uzlaşmaya dayalı olan sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir. “*İslâmın beş şartından biri şehadettir ve şehâdetle Müslüman olduğu için bu, dinin temelidir.*” sözcüsünü önvarsayar.

Şehâdetleri dînin temeli>> İslam’ın beş şartından biri şehadettir ve şehâdetle Müslüman olduğu için bu, dinin temelidir.

O zaman yükselerek Arş’a değer, belki başım

Arş’a değer belki>> değmeyebilir de

Olsun artık dökülen kanlarımın hepsi helâl.

Artık sözcüğü yinelemeli/tekrar bildiren sözlüksel önvarsayım tetikleyicileri içinde yer alır ve daha önce kanların helâl olmadığını önvarsayar.

Olsun artık>> daha önce olmadı

Yapısal Önvarsayımlar ve Tetikleyicileri

Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak/ Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak.

-mAdAn zarf-fiil yapısı sözcüye öncelik sonralık ilişkisi katan zarf tümcecigidir ve yapısal bir önvarsayım sağlamıştır.

Sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak;/Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak.>> yurdumun üstünde tüten en son ocak sönünce al sancak söner.

Ben ezelden beridir hür yaşadım, hür yaşarım.

-den beridir zamansal tümcecik önvarsayım tetikleyicisidir ve “daha önce de hür yaşıyordum”u önvarsayar. “Ezel” ile birleşerek de öncesi ve sonrası belli olmayan bir zamandan, yani ruhların yaratıldığı ve Allah’tan başkasına kul olmayacaklarına dair söz verdikleri zamandan beri hür yaşandığı önvarsayımını sağlamıştır.

Hangi çılgın bana zincir vuracakmış? Şaşarım!

Hangi çılgın bana zincir vuracakmış soru tümcesi yapısal önvarsayım tetikleyicisidir ve “özgürlüğüme engel olmak isteyen çılgındır”ı önvarsayar.

Hangi çılgın bana zincir vuracakmış>> özgürlüğüme engel olmak isteyen çılgındır

Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imânı boğar/ “Medeniyet!” dediğin tek dişi kalmış canavar?

Buradaki soru yapısı, yapısal önvarsayım tetikleyicisidir.

Nasıl böyle bir imânı boğar,/ “Medeniyet!” dediğin tek dişi kalmış canavar?>> medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar böyle bir imânı boğamaz.

Doğacaktır sana va’dettiği günler Hakk’ın...

Doğacaktır ifadesindeki -Dir bildirme kipi yapısı “kesinlikle doğacak” sözcüsünü önvarsayar.

Doğacaktır>> kesinlikle doğacak

Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki fedâ?

Kim -mAz ki yapısı burada “ol-” fiili ile birleşerek sözcüde yapısal önvarsayım tetikleyicisi olarak kullanılmıştır.

Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki fedâ?>> Herkes bu cennet vatan uğruna feda olur.

Olgusal Olmayan Önvarsayımlar ve Tetikleyicileri

Hangi çılgın bana zincir vuracakmış? Şaşarım!

vuracakmış ifadesindeki -miş yapısı, burada geçmiş zamanı işaret etmez. -AcAk ve -miş ekleri beraber kullanıldıkları zaman, bağlam gereği uzlaşimsal olarak “küçümseme, inanmama” anlamlarını da içinde barındırır. Aynı zamanda

gerçekleşmemiş bir durumu da ifade eden bu ek olgusal olmayan önvarsayım tetikleyicisi olarak “Kimse bana zincir vuramaz/vuramadı.” sözcesini önvarsayar.

Hangi çilgin bana zincir vuracaktı? Şaşarım!>> Kimse bana zincir vuramaz/vuramadı.

Bastığın yerleri “toprak!” diyerek geçme, tanı!

Bu mısradaki geçen diyerek zarf-fiili yapısal önvarsayım tetikleyicisi olarak sınıflandırılmış fakat burada bu tetikleyici olgusal olmayan bir önvarsayımı sağlamıştır.

Bastığın yerleri “toprak!” diyerek geçme>> Bastığın yerler sıradan toprak değil.

O zaman vecd ile bin secde eder –varsa- taşım

Bu mısradaki varsa sözcüğü yapısal tetikleyicilerden karşı olgusal önvarsayım tetikleyicisidir fakat olgusal olmayan bir önvarsayım sağlamıştır. Çünkü önceki dörtlüklerde şehitlerden bahsedilirken onların kefensiz yattıkları durumu, bir mezarlarının bile olmadığı önvarsayılmıştır. Burada da şehitler adına bir konuşma vardır ve “mezar taşım yok, olsa bin secde eder.” önvarsayımı sağlanmıştır.

O zaman vecd ile bin secde eder –varsa- taşım>> Taşım/mezarım yok.

Karşı Olgusal Önvarsayımlar ve Tetikleyicileri

O zaman vecd ile bin secde eder –varsa- taşım/... O zaman yükselerek Arş’a değer belki, başım.

O zaman tamlaması bir önceki dörtlükte yer alan “Değmesin ma’bedimin göğsüne nâ-mahrem eli! / Bu ezanlar-ki şehâdetleri dînin temeli / Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli.” mısralarına art gönderimde bulunmanın dışında karşı olgusal bir önvarsayımı tetikler.

O zaman ...bin secde eder/arşa değer>> başka zaman/bunlar olmazsa bin secde etmez, başka zaman/bunlar olmazsa başım arşa değmez

Tartışma

Çalışmada, daha önce bu konu ile ilgili yapılan çalışmalardan Karaoğlu’nun çalışmasında (2021) olduğu gibi Yule’nin önvarsayım türleri esas alınmış olmakla beraber Meibauer’in tasnifine de değinilmiş; kavramsal çerçevede, önvarsayım türleri veya tetikleyicileri içinde sayılmasa da önvarsayım oluşturduğu bilinen gönderim öğelerine de yer verilmiştir.

Önvarsayım konusu ile ilgili Türkçe alanyazında bu çalışma dışında belirlenebilen metin temelli çalışma sayısı sınırlıdır: Karaoğlu (2021) ve Aydoğdu (2023). Aydoğdu’nun (2023) çalışması, bu çalışmanın bildiri olarak sunulmasından sonra yayımlanmıştır.

Önvarsayım konusuyla ilgili çalışmalar genellikle sözcükler üzerinden (Korkut 2012) veya kavramsal çerçeve üzerinden (Yılmaz 2021) yürütülmüştür. Bu çalışmanın metin üzerinden yürütülmesi, birçok yapı biriminin ve sözcüğün hangi şekillerde, hangi önvarsayımları sağlayabildiğini göstermesi, metindeki tek tek önvarsayımların yanında birçok ifadenin sağladığı genel önvarsayımları ortaya koyması ve bu önvarsayımlardan genel bir iletiye ulaşılması bakımından önem arz etmektedir.

Uzlaşım tetikleyicilerin sağladığı önvarsayımlarda, önvarsayımın tespit edilmesi sözcenin ya da metnin ait olduğu toplumun tarihî, sosyal, kültürel, ekonomik vb. yönlerine hâkim olunmasını gerektirmektedir. Bu nedenle bu tetikleyici ve ortaya çıkardığı önvarsayımlar başlı başına bir çalışmanın konusu hâline getirilebilir.

Sonuç

İletişim sırasında açıkça söylenmeyen ve örtük olarak sözcede var olan bilgileri niteleyen önvarsayımlar, iletişimin sağlıklı olabilmesinin bir ön koşuludur. Önvarsayım sadece semantik ve sentaktik yapıdan çıkarılabileceği gibi bağlam da önvarsayım için önemli bir etkidir.

Millî Mücadele yıllarında yazılan ve bu bağlamın izlerini taşıyan İstiklâl Marşı’nda, *varoluşsal* (50), *sözlüksel* (42), *yapısal* (6), *olgusal olmayan* (3) ve *karşı olgusal* (2) önvarsayım türleri bulunmaktadır. Dış gönderim (2), art gönderim (10) ve ön gönderimlerin (1) de önvarsayım sağladığı görülmüştür. Marşta en fazla *varoluşsal* önvarsayım ve tetikleyicisi bulunurken en az bulunan önvarsayım türü *karşı olgusal*’dır. En az karşı olgusal önvarsayım olması, metnin dönemin gerçeklerini yansıtacak şekilde yazılmış olmasına bağlanabilir.

Uzlaşım önvarsayım tetikleyicileri, tarihsel olayların ve durumların aktarımıyla kültürel kodların taşıyıcılığında temel önvarsayım tetikleyicisidir ve İstiklâl Marşı’nda yirmi dört yerde bu tetikleyicinin sağladığı önvarsayımlar mevcuttur. *Milletimin yıldızı* tamlamasının Türk bayrağını, *çiğnenip aşılması gereken bendin, alçaklar, nâmahrem* ifadelerinin düşman kuvveti olan İtilâf Devletleri’ni, *yırtarım dağları* tamlamasının Ergenekon’da Türklerin demir dağı eritmesini, *kefensiz yatanların* şehitleri önvarsayması Türk milletinin tarihini ve kültürünü ortaya koyan, uzlaşya dayalı unsurlara örnek gösterilebilir. Bu önvarsayım tetikleyicisinden hareketle şiirde genel bir “Türk milleti/ırkı/yurdu”, “Müslüman”, “düşman”,

“bağımsızlık”, “savaşın amacı” önvaryımlarına ulaşılır: “Al sancak, ocak, milletimin yıldızı, kahraman ırkım, Hakk’a tapan milletim, ulusun, yurduma, , bastığın yerleri toprak diyerek geçme, cennet vatan, vatanımdan, yurdumun üstü, ırkıma yok izmihlâl, hür yaşamı bayrağım” ifadeleri *Türk milleti/ırkı/yurdu’nu*; “Hakk, Hakk’a tapan millet, iman dolu göğsüm, böyle bir iman, va’dettiği günler Hakk’ın, kefensiz yatan, şehîd oğlu, şühedâ, Hüdâ, İlâhî, mabedimin göğsü, ezanlar, şehâdetleri dinin temeli, bin secde eder,” ifadeleri *Müslümanlığı*; “Hangi çılgin, Garp, ulusun, medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar, alçaklar, hayasızca akın, nâ-mahrem eli” ifadeleri *düşman olan İtilâf Devletleri’ni*; “sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak, benim milletimin yıldızıdır parlayacak, benim milletimdir ancak, Hakkıdır Hakk’a tapan milletimin istiklâl, ezelden beridir hür yaşadım, hangi çılgin bana zincir vuracakmış şaşarım, enginlere sığmam taşarım, dursun bu hayasızca akın, doğacaktır sana va’dettiği günler Hakk’ın, verme dünyaları alsan da bu cennet vatani, ebediyen sana yok, ırkıma yok izmihlâl, hür yaşamış bayrağım” ifadeleri *bağımsızlığı*; “sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak/sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak, nazlı hilâl, dökülen kanlar, hangi çılgin bana zincir vuracakmış, yurduma alçakları uğratma, dursun bu hayasızca akın, kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda, etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ, değmesin ma’bedimin göğsüne nâ-mahrem eli, ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli, hakkıdır hür yaşamış bayrağımın hürriyet” ifadeleri ise *bağımsızlığa, vatana, namusa bir tehdit olduğu ve bunları koruma amacıyla bir mücadelenin gerçekleştiği* önvaryımını uzlaşımalsal olarak ortaya çıkarır.

Sancak ve ocak ifadelerinin önvaryımları “ordu” ve “millet”tir. Sancağı olan bu ordunun ocağı, asker ocağıdır. Bu ifadeler Türklerin her bireyinin bir asker olarak görüldüğü, her birinin devletin ve vatanın varlığı için mücadele etmekten geri durmadığı, durmayacağı "ordu millet anlayışı" nı önvaryımlarındadır.

Art gönderim ve ön gönderimlerle şiir içindeki bağdaşıklık sağlanmıştır. Şiirin dokuzuncu bendinde yer alan *o zaman* tamlaması bir önceki dörtlükte yer alan *“Değmesin ma’bedimin göğsüne nâ-mahrem eli! / Bu ezanlar-ki şehâdetleri dinin temeli / Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli.”* mısralarına art gönderimde bulunur ve şiirin anlamsal bütünlüğünün sağlanmasında en belirgin örnek olarak gösterilebilir.

Önvaryım tetikleyicileri, her zaman sınıflandırıldığı gruptaki önvaryımı sağlamayıp bir tetikleyici bazen başka bir önvaryımı ortaya çıkarmaktadır. *Ne bu şiddet, bu celâl?* ifadesi bir soru yapısıyken yapısal önvaryım yerine varoluşsal önvaryım; *Hangi çılgin bana zincir vuracakmış* soru tümcesi yapısal önvaryım tetikleyicisidir fakat burada “bana zincir vurmak isteyen bir çılgin var” sözcüsünü önvaryımla varoluşsal bir önvaryım ortaya çıkarmıştır. *Şühedâ fıskıracak toprağı sıkıksan, şühedâ* şartlı yapısı normalde “toprağı sıkımsan şühedâ fıskırmayacak” şeklinde karşı olgusal bir önvaryım oluşturacak yapısal önvaryım tetikleyicisi olmasına karşın burada bu önvaryım ortaya çıkmamaktadır.

Şiir boyunca belli hitaplar ve bunların önvaryımları mevcuttur. Bu önvaryımlar, şiirin kimler için yazıldığına ortaya konması adına önem arz eder. *Korkma* ifadesi başta şairin kendisi olmak üzere “Türk milleti”ni önvaryımlar. Şiirde iki yerde geçen bu ifadede önvaryımlar aynıdır: korkan biri var ve korkmamalı, korkulan bir şey var. *Çatma, ey nazlı hilâl ve sana* ifadeleriyle uğruna mücadele verilen “bayrak”; *arkadaş* ile “Türk askeri/Mehmetçik”, *Bastığın yerleri toprak diyerek geçme, tanı, sen şehîd oğlusun* ifadeleriyle “Türk gençliği”, *İlâhî* ile “Müslümanların yaratıcısı olan Allah” önvaryımlanmaktadır. Buradan da İstiklâl Marşı’nın “geçmişten geleceğe Türk milletinin tüm bireylerine hitap ettiği, bu milletin Müslüman olduğu” genel önvaryımına ulaşılır.

Belirlenen önvaryımlar ile İstiklâl Marşı’nın iletisinin *“Türk milleti yüce ve bağımsızdır, kimse onun bağımsızlığına engel olamaz. Eğer biri bu bağımsızlığa engel olmak isterse Türk milleti vatani, bayrağı ve dini için korkusuzca savaşır, savaşmalıdır.”* ifadesi olduğu ortaya çıkar.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları [Yusuf Söylemez (YS), Berrin Kasımoğlu Sönmez (BKS)]: Fikir-YS; Tasarım-YS, BKD; Denetleme-YS; Kaynaklar-BKD; Veri Toplama ve/veya İşleme-BKD; Analiz ve/veya Yorum-YS, BKD; Literatür Tarama-BKD; Yazıyı Yazan-BKD; Eleştirel İnceleme-YS, Diğer, BKD

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions [Yusuf Söylemez (YS), Berrin Kasımoğlu Sönmez (BKS)]: Concept -YS; Design-YS, BKD; Supervision-YS; Resources-BKD; Data Collection and/or Processing-BKD; Analysis and/or Interpretation-YS, BKD; Literature Search-BKD; Writing Manuscript-BKD; Critical Review-YS; Other-BKS

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

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

Kaynaklar

- Açıkgöz, Ö. (2000). *Türk Müslümanlığı*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. İstanbul.
- Aksan, D. (2015). *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. TDK Yayınları.
- Aksan, D. (2021). *Anlambilim, anlambilim konuları ve Türkçenin anlambilimi*. Bilgi Yayınevi.
- Alan, N. (2022). Vesîletü'n-Necât'ta bağımsız gönderim öğeleri. *Disiplinlerarası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 1-17.
- Aydın, H. (2011). "Dilde en az çaba ilkesi" üzerine. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi (IUSES)*, 1(1), 1-6.
- Beaver, D. I., Geurts, B. & Denlinger, K. (2021). Presupposition. Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, (Spring 2021 Edition) içinde (s.1-68).
- Brinton, L. J., & Brinton, D. M. (2010). *The linguistic structure of modern English*. Philadelphia John Benjamin's Publishing Company.
- Çetin, E. (2022). Osmanlı bayraklarında ay ve ay yıldız. *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, (83), 81-105.
- Demirci, K. (2015). En az çaba yasası ve Kazak Türkçesindeki yaygın örnekleri. *Bilig, Kış* (72), 25-42.
- Gemalmaz, E. (1982). *Standart Türkiye Türkçesi (STT)'nin formalarının enformatif değerleri ve du değerlerin ihtiyaç halinde bu dilin gelişimine muhtemel etkileri*. Erzurum.
- Günay, V.D. (2007). *Metin bilgisi*. Multilingual Yayınları.
- Günay, V.D. (2018). *Söylem çözümlemesi*. Papatya Yayıncılık Eğitim.
- Güneş, A. (2021). Eleştirel söylem analizi çerçevesinde metin çözümlemesi: İstiklâl Marşı örneği. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 8 (1), 152-168.
- İmer, K., Kocaman, A. ve Özsoy, A. S. (2011). *Dilbilim sözlüğü*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Karaağaç, G. (2015). *Türkçenin ses bilgisi*. Kesit Yayınları.
- Karaca, H. (2021). En az çaba yasasının dil alanlarında işleyişi. *Turkish Studies-Language*, 161(1), 359-370.
- Karaoğlu: (2021). Risâletü'n-Nushiyye'de önvarsayım tetikleyicilerinin çözülmesi. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22 (Özel sayı), e-ISSN: 2667-8683.
- Karttunen, L. (2016). Presupposition: What went wrong?. *Proceedings of Salt*, 26, 705-731.
- Khaleel, L. M. (2010). An analysis of presupposition triggers in English journalistic texts. *J. Of College of Education for Women*, 21(2), 523-551.
- Kıran, Z. (2002). *Dilbilime giriş*. Seçkin.
- Korkut, E. (2012). Bile: Kullanım değerleri bile kullanımında önvarsayımlar ve imalı anlamlar. *Turkish Studies*, 7(4), 145-162.
- Koşaner, Ö., & Oktar, L. (2006). Önvarsayım tetikleyicileri olarak önce ve sonra. Y. Çotuksöken & N. Yalçın (Ed.), *XX. Dilbilim Kurultayı Bildirileri* içinde (s.381-391). TC. Maltepe Üniversitesi Yayınları.
- Kumova, Metin: (2008). Türkçede kullanılan işlev kelimelerin Zipf 1. Kanunu esasında değerlendirilmesi. *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 23(2), 467-475.
- Levinson: C. (2008). *Pragmatics*. New York: Cambridge University Press.
- Meibauer, J. (2001). *Pragmatik*. Tübingen: Stauffenberg Einführungen.
- Polat, M. (2020). Is The semantics-pragmatics distinction a stipulative distinction? *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 19(3), 885-904.
- Sander, T. (2021). Understanding Frege's notion of presupposition. *Synthese*, 199, 12603-12624.
- Saltuklu, Z. (2019). Türklerin devlet anlayışı. *AUSBD*, 2(4), 2-12.
- Simons, M. (2006). Presupposition without common ground. Carnegie Mellon University, September, 1-26.
- Simons, M. (2010). Presupposing. *Carnegie Mellon University*, June, 1-19.
- Wolf, U. (1985). *Eigennamen: Dokumentation einer kontroverse*. Berlin: Suhrkamp.
- Yılmaz, E. (2014). *Temel dilbilgisi terimleri sözlüğü*. Pegem Akademi.
- Simons, M. (2021). Önvarsayım (Presupposition) konusuna edimibilimsel yaklaşım. A. Celepoğlu, A. Doğan, A. Gençtürk Demirel, M. N. Doğan ve R. Özyürek (Ed.), *XVI. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri Kitabı* içinde (112-118)
- Yule, G. (1996). *Pragmatics*. Oxford University Press.
- https://www.tccb.gov.tr/assets/dosya/istiklalmarsi_metin.pdf E.T: 22.08.2023
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/tevbe-suresi-9/ayet-111/kuran-yolu-meali-5> E.T: 29.08.2023.
- <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/safa.celebi/133717/Metin%20Bilgisi%20Kavramlar%C4%B1.pdf> E.T: 01.09.2023.

Structured Abstract

A common knowledge between the speaker/writer and the speaker/listener/reader is necessary for the health and continuity of communication. While this information is sometimes explicitly stated in the utterance, it is usually not explicitly included in the utterance. The implicit knowledge known by the sender and the receiver during the construction of the utterance is called presupposition. Presupposition can be defined in more detail as "all the information that the speaker/writer does not explicitly mention in the utterance, but which emerges depending on the lexical and syntactic structure of the utterance, and which the listener/reader accepts that he/she knows for sure". When classifying presuppositions, they are usually classified according to their triggers. A presupposition trigger is each unit of speech, each structure in a sentence that is the source of the presupposition, that is, each unit of speech that realizes the presupposition.

This study discusses the presuppositions and triggers of these presuppositions in the National Anthem, which was adopted by the Turkish Grand National Assembly on March 12, 1921, and became the national anthem of the Turkish nation and has an important place for the Turkish nation. The study aims to determine the presuppositions and presupposition triggers of this text, which has a unifying and integrating effect on the people from the time of the National Struggle to the present day and contains the common memory of a nation, and to emphasize the messages that the poem conveys through presuppositions as well as its carrier of historical and cultural codes. The entire National Anthem was analyzed in the study. This study was conducted according to qualitative research methods. The data of the study were collected by document analysis method and the data obtained were analyzed by descriptive analysis method. The National Anthem, which was written during the years of the National Struggle and bears the traces of this context, contains existential (50), lexical (42), structural (6), non-factual (3), and counterfactual (2) types of presupposition. Among the types of references, which are one of the important elements of the principle of cohesion in linguistics, it was observed that external references (2), post-references (10), and preliminary references (1) also provided presuppositions. While the anthem contains the most existential presuppositions and triggers, the least type of presupposition is counterfactual. The fact that there are the least counterfactual presuppositions can be attributed to the fact that the text was written to reflect the realities of the period.

Identifying the presupposition in the presuppositions provided by consensual presupposition triggers is an element that requires a command of the political, cultural, historical, social, etc. aspects of the society to which the word or text belongs. The fact that the expression "Yırtarım dağları" presupposes the "Ergenekon incident", those lying without shrouds presuppose "martyrs", and the expressions "Western civilization and the Entente" presuppose "Western civilization and the Entente States" clearly shows this aspect of the consensual presupposition. The presuppositions generated by this trigger can be the subject of a study in itself.

Considering the text as a whole, it has been determined that expressions or structures in different places reveal general presuppositions when they come together. These general presuppositions are as follows: "Turkish nation/race/nation", "Muslim", "enemy", "independence", and "purpose of the war". In addition, there are "addressed persons or entities" throughout the poem, and it has been observed that these are also statements that reveal presuppositions. The addressees and their presuppositions are as follows: The expression "do not be afraid" presupposes the "Turkish nation", especially the poet himself. The phrases "don't be afraid, O crescent moon and you" presuppose the "flag" for which a struggle is waged; the phrase "friend" presupposes the "Turkish soldier/Mehmetçik"; the phrase "don't pass the ground you tread by calling it soil, recognize that you are the son of a martyr" presupposes the "Turkish youth"; and the phrase "God, the creator of Muslims" presupposes the "God". When these are brought together, the general assumption is reached that the National Anthem "addresses all members of the Turkish nation from the past to the future and that this nation is Muslim".

Since presuppositions are an important element in communication to fully convey and understand the message, based on all these presuppositions, it can be concluded that the message of the Turkish National Anthem is "The Turkish nation is supreme and independent, no one can prevent its independence. If anyone wants to prevent this independence, the Turkish nation will and must fight fearlessly for its homeland, flag, and religion."



Kuyucaklı Yusuf'ta Toplumsal Eşitsizlik Bildiren Dil Birimleri

Language Units Reporting Social Inequality in Kuyucaklı Yusuf

Yusuf Kamil ÖZDAĞ¹ 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa,
Türkiye

Bursa Uludağ University, Institute of Social
Sciences Turkish Language and Literature,
Bursa, Türkiye

ykozdag0616@gmail.com

Doğu ÖZKAN² 

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa,
Türkiye

Bursa Uludağ University, Institute of Social
Sciences Turkish Language and Literature,
Bursa, Türkiye

doguozykan1992@outlook.com



Öz

Sabahattin Ali'nin Kuyucaklı Yusuf romanı toplumsal eşitsizlik teması üzerine kurulmuş bir eserdir. Yazar, Osmanlı'nın son yıllarında Anadolu'nun bir kasabasında yaşanan olayları anlatırken toplumda görülen aksaklıklara da ışık tutmaktadır. Halkın, dönemin bürokratları ve kasabanın ileri gelenleri tarafından ezilmesi, adaletsizlik ve yozlaşma nedeniyle toplumda oluşan eşitsizlikler gözler önüne serilir. Eserde toplumsal eşitsizliğin statü, cinsiyet ve ekonomik durum olmak üzere üç temel farktan kaynaklandığı görülmüştür. Yazarın bunu iki ayrı yolla yansıttığı söylenebilir. Bunlardan ilki romanın geneline yayılan ve yazarın söz aldığı bölümlerdir ki burada yazar toplumsal eşitsizliği oldukça ölçülü ve tematik biçimde ele alır. İkincisi yazarın kahramanları konuşturduğu bölümdür ki burada eşitsizliğin dil birimleri üzerinden somutlaştırıldığı belirlenmiştir. Bu aşamada yerel ağız özellikleri ve deyimlere sıklıkla rastlanmaktadır. Ayrıca dil birimlerinin bir kısmı doğrudan eşitsizliği yansıtırken bazı sözcüklerin roman özelinde dolaylı yoldan bir eşitsizlik kodlayıcısı olarak kullanıldığı görülmüştür. Romandan anlaşılan, yazarın derin bir gözlem gücüne ve bu gözlemleri yerel ağız özellikleri ile harmanladığı yalın bir anlatıma sahip olduğudur. Bu iki özellik, romanda baskın biçimde görülen toplumsal eşitsizlik kavramını tematik açıdan desteklemenin yanı sıra sözü edilen kavramı ifade etmek amacıyla pek çok dil malzemesinin kullanılması adına itici güç oluşturmuştur. Bu durum, toplumsal eşitsizliğin yansıtılması için tercih edilen sözcük ve sözcük öbeklerinin belirlenmesine katkı sağlamış; dönemin dil özellikleri ve duygu ve düşüncenin sunulma biçimi hakkında ipucu vermiştir. Dolayısıyla romana, yalnızca tematik (bu konu özelinde toplumsal eşitsizlik) değil, dil bilimsel açıdan da yaklaşmak zorunluluk olmuştur. Bu çalışmada Kuyucaklı Yusuf romanında anlatılan ve toplumsal eşitsizlik kaynağı olarak görülen statü, cinsiyet ayrımı ve ekonomik farkları ortaya koyan dil birimleri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Toplum, eşitsizlik, statü, cinsiyet, ekonomi

Abstract

Sabahattin Ali's novel Kuyucaklı Yusuf is a work based on social inequality. While the author describes the events that took place in an Anatolian town in the last years of the Ottoman Empire, he also sheds light on the disruptions seen in the society. The inequalities in society due to the oppression of the people by the bureaucrats of the time and the notables of the town, injustice, and corruption are revealed. In the work, it has been seen that social inequality stems from three main differences: status, gender, and economic. It can be said that the author reflects this in two different ways. The first of these are the chapters spread throughout the novel and where the author speaks, in which the author deals with social inequality in a very measured and thematic way. The second is the section where the author makes the heroes talk, where it has been determined that inequality is embodied through language units. At this stage, local dialect features and idioms are frequently encountered. In addition, while some of the language units directly reflect inequality, it has been seen that some words are indirectly used as an inequality encoder in the novel. It is understood from the novel that the author has a deep power of observation and a simple narrative that blends these observations with local dialect features. These two features, in addition to thematically supporting the concept of social inequality, which is dominant in the novel, also created an impetus for the use of many language materials to express the aforementioned concept. This situation contributed to the determination of the preferred words and phrases to reflect social inequality; and gave clues about the language characteristics of the period and the way of presenting feelings and thoughts. Therefore, it has become imperative to approach the novel not only from a thematic point of view (social inequality in particular) but also from a grammatical point of view. In this study, language units that reveal status, gender discrimination, and economic differences, which are described in the novel Kuyucaklı Yusuf and seen as sources of social inequality, are presented.

Keywords: Society, inequality, status, gender, economy

Geliş Tarihi/Received 24.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted 14.03.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atf

Özdağ, Y. K & Özkan, D. (2024). Kuyucaklı Yusuf'ta Toplumsal Eşitsizlik Bildiren Dil Birimleri, *Turcology Research*, 80, 202-213.

Cite this article

Özdağ, Y. K & Özkan, D. (2024). Language Units Reporting Social Inequality in Kuyucaklı Yusuf, *Turcology Research*, 80, 202-213.



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

Giriş

Sabahattin Ali'nin Kuyucaklı Yusuf romanı 1936-1937 yıllarında Tan gazetesinde bölümler halinde yayımlandıktan sonra 1937'de kitaplaştırılan bir eserdir. Ali'yi yakından tanıyan Pertev Naili Boratav, sanatçının üç eserden oluşan bir seri ortaya çıkarmayı tasarladığını ve söz konusu romanın, bu üçlemenin ilki olduğunu belirtir (1986: 295). Her ne kadar diğer iki romanı yazamasa da sanatçının bu eseri üslup ve içerik açısından Türk Edebiyatının klasikleri arasında görülmektedir. Bu görüşün önemli destekçilerinden biri olan Berna Moran şu ifade ile desteklemektedir:

"İkinci ve üçüncü ciltler de yazılmış olsaydı Kuyucaklı Yusuf'a eşkiya romanı olarak da yaklaşılabılır ve bu açıdan bakınca roman Köroğlu, Yalnız Efe, Çakırcalı Efe ve İnce Memed gibi eşkiya romanlarının dörtlü kalıplarına göre kurulduğunu belirtmek yerinde olur." (1991: 35).

Geniş bir kişi kadrosuna sahip olan romanda olaylar daha çok Yusuf, Kaymakam Salahattin Bey, Muazzez, Şahinde, Şakir, Ali, Hacı Etem, Hilmi Bey, Kübra ve Kübra'nın annesi vd. kahramanlar üzerinden ilerlemektedir. Romanın baş kahramanı olan Yusuf'u merkeze alarak Anadolu'nun bir kasabasında yaşanan adaletsizlik, ahlaksızlık gibi toplumsal sorunları işleyen yazar; Yusuf'un kendisini ait hissetmediği bu yere ve insanlara karşı isyanını oldukça etkili biçimde anlatmıştır. Bu çalışmada "toplumsal eşitsizlik" konusunun işleme biçimi ve yöntemi üzerinde durulacağı için romanın içeriğinden kısa ve yüzeysel olarak söz etmenin, daha sonra verilecek bilgi ve örneklerin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

"Kuyucak köyünde yaşayan bir karı kocanın eşkiyalar tarafından öldürüldüğü ihbarı üzerine olay yerine giden Kaymakam Salahattin Bey, ölenlerin dokuz yaşındaki oğlu Yusuf'a sahip çıkar ve onu evlatlık alır. Kaymakam'ın karısı Şahinde, bu durumu istemese de kabul etmek zorunda kalır. Aradan bir yıl geçtiğinde Kaymakam'ın tayini çıkması nedeniyle aile Edremit'e taşınır. Yusuf'tan biraz daha küçük bir kızları daha olan ailede Salahattin Bey, karısının her şeye söylenen tavrı yüzünden evin tüm sorumluluğunu Yusuf'a yükleyerek kendini içkiye vermiştir. Aradan biraz daha zaman geçer; Yusuf on dokuz yaşına gelirken evin küçüğü Muazzez de genç bir kız olmuştur. Bir bayram günü, kasabanın önde gelen zenginlerinden Hilmi Bey'in oğlu Şakir, Muazzez'i rahatsız edince Yusuf'la Şakir kavga ederler. Bu olaydan sonra Şakir, Yusuf'u cezalandırmak için Muazzez'le evlenmek ister. Bu amaçla Şakir, babasının yardımıyla Kaymakam Salahattin Bey'i büyük bir borca sokarak onu, Muazzez'le evlenme isteğini onaylamaya zorlar. Bu arada Muazzez'de gönlü olan Yusuf'un arkadaşı Ali, Salahattin Bey'in borcunu ödeyerek Muazzezle evlilik hazırlığına başlar. Bunu öğrenen ve Muazzez'le bir şekilde evlenmeyi aklına koyan Şakir, bir düğünde Ali'yi öldürür. Ancak ailesi Edremit'in nüfuzlu insanları olduğu için gerekli kişilere rüşvet vererek ceza almaktan kurtulur. Üvey ağabeyi Yusuf'u seven Muazzez, duygularını ona açar, Yusuf da bu sevgiye karşılık verince evlenirler. Yusuf'u tahrirat kâtibi olarak yanına alan Kaymakam Salahattin Bey aradan bir süre geçtikten sonra kalp rahatsızlığından dolayı ölür. Bu sırada Şakir ve babası Hilmi Bey, yeni gelen Kaymakam İzzet Bey'le aralarında iyi ilişkiler geliştirerek Yusuf'u süvari tahsildarı yaptırır ve onun evden uzaklaşmasına neden olur. Yusuf'un, işi gereği günlerce eve uğramadığı zamanlarda bu insanlar onun evinde içki alemneleri düzenler. Yusuf, Muazzez'in değişen tavırlarından kuşkulananarak beklenmedik bir vakitte eve gelince gördüğü durum karşısında çıldırıp her bir tarafa rastgele ateş eder. Odada Muazzez dışında yaşam belirtisi olmadığını anlayınca onu da alarak kaçmaya başlar. Yolda Muazzez'in de ağır yaralı olduğunu anlar. Sabaha karşı Muazzez de ölünce onu gömer ve atını dağlara doğru sürer." (Özdağ, 2022: 9)

Yalnızca romanın özetine bakıldığında Yusuf'un, annesi ve babası eşkiyalarca öldürülen küçük bir çocuk olarak Kaymakam tarafından evlat edinilmesi ve Kaymakam'ın eşinin bu duruma tepki göstermesi; Şakir'in cinayet işlemesine karşın ceza almaması, yine Şakir'in yalnızca Yusuf'u cezalandırmak için Muazzez'le evlenmek istemesi gibi, anlatılan dönem ve coğrafyadaki toplumsal eşitsizliği yansıtan pek çok ifade, durum ya da olay görülmektedir. Eser ayrıntılı incelendiğinde yazarın bu konuyu bilinçli ve planlı bir biçimde işlediği, romanın geneline yaydığı söylenebilir. Romanda işlenen toplumsal eşitsizlik teması sözcük seçimi ve cümle kurgularıyla belirginleşmiştir. Bu düşüncüyü destekleyen örneklere geçmeden önce "Toplumsal Eşitsizlik" kavramının sosyolojik karşılığına kısaca değinmek gerekir. Böylece eser üzerinden verilen örnekler sağlam temellere oturacak, çalışmanın kapsam ve çerçevesi netleşecektir.

Toplumsal eşitsizlik, bir toplumun bileşenleri arasında kendini gösteren statü, ekonomi, cinsiyet, eğitim durumu, ırk gibi konularda eşit olmama, eşit fırsat ya da ödüllere sahip olmama durumu olarak tanımlanabilir (Marshall, 1999: 210). Gerçekten de insanlık tarihine bakıldığında toplumlarda belirli haklar ve yaşam standardı bakımından birtakım eşitsizlikler yaşandığı, bazı topluluklar daha "şanslı" bir yaşam sürerken bazılarının çeşitli nedenlerle pek çok yaşam konforundan yoksun kaldığı görülmektedir. Eşitsizliğin temelinde kaynaklara ulaşmak, bir diğer deyişle ekonomik gücün yattığını varsayarsak "Eski Mısır, Yunan, Roma toplumlarında kölelik düzeni bulunduğu, zamanla köleliğin ortadan kalktığı bunun yerine toprak sahibi beyler ile toprağı işlemekle yükümlü, toprağına bağlı olan ve topraktan ayrılma özgürlüğü olmayan 'serflerin ortaya çıktığı tarih belgeleri ile gözlemlenmektedir. Daha sonra kapitalist ve neoliberal ekonomilerde de yine eşitsizlikler isim değiştirerek aristokrat, din adamı, şövalye, zanaatkâr, işçi,

devlet elitleri ya da iş adamları adları altında devam etmekte, yine kimi insanların diğerlerine göre daha avantajlı konumlara sahip olduğu görülmektedir.” (Erdendoğdu, 2014: 4). Denebilir ki bu durum, toplumsal eşitsizliğin oldukça uzun bir hikâyeye sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu konu üzerine pek çok düşünce insanı çalışma yapmış ve pek çok fikir ortaya atmıştır. Bunların başında Rousseau'nun 1755'te yayımlanan 'İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı' adlı yapıtı gelmektedir. Rousseau'ya göre doğal/fiziki ve siyasal/ahlaki olmak üzere iki çeşit toplumsal eşitsizlikten bahsetmek mümkündür. Elbette o doğadan yana taraf olduğu için insandan doğan eşitsizliğe odaklanır ve özel mülkiyetten kaynaklanan eşitsizliğin, sorunun temelini oluşturduğunu düşünür: "Her kim ki 'Bu topraklar benimdir.' diye ilan etmiş ve etrafında naif insanlar bulabilmiştir, işte özel mülk sahibi olan o ilk kişi, sivil toplumun da gerçek kurucusu unvanını hak etmiştir." sözüyle durumu özetlemektedir (Erdendoğdu, 2014: 5). Toplum içinde yaşanan eşitsizliğin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal tabakalaşmanın temelinde de ekonomik nedenler yatmaktadır ki bu durum tabakalaşmanın sınırlarını ve katmanlarını belirler. Zira toplumsal tabakalaşma; statü, prestij, otorite/güç gibi ölçütlere göre toplumun ayrılması, hiyerarşik konumların oluşmasıdır (İnce, 2017: 295).

Kuyucaklı Yusuf romanına bakıldığında sözü edilen toplumsal eşitsizliğin pek çok yönüne eserde rastlamak mümkündür. Romanda özellikle statü, cinsiyet ve ekonomik durum açısından yaşanan eşitsizliklerin bir tür toplumsal tabakalaşma eğilimi göstermesi nedeniyle eser, bu üç başlık altında değerlendirilecektir.

Statü

Kuyucaklı Yusuf'ta toplumsal eşitsizliğin temelinde statü farkı yatmaktadır. Gerek cinsiyet ayrımı gerek ekonomik farkı ortaya çıkaran neden budur. Zira eser boyunca sınırları keskin biçimde çizilmiş iki ayrı yapı bulunmaktadır: Bürokrasi/eşraf ve ezilen halk. Her ne kadar tartışmaya açık olsa da romana Marksist anlayışla yaklaşıldığında dönemin burjuva toplumunun yaşadığı yozlaşmanın, ahlaki zayıflığın ve adalet tanımaz tavrın gözler önüne serildiği görülecektir (Şeker, 2019: 878). Dolayısıyla olayların anlatıldığı yer için "Batı Anadolu'nun bir kasabasında, Edremit'te geçen romanda, şehir/köy çatışması, romantik edebiyatın işlediği doğa/toplum düzeni ikileminde ifade ediliyor. Fakat bu kasaba, ahlâksızlık, yolsuzluk ve sömürünün hâkim olduğu, hükümet kurumları tarafından desteklenen güçlü ve zengin bir azınlığın hiçbir cezadan korkmadan halkı baskı altında tuttuğu yerdir." (Şeker, 2019: 874) demek, statüden kaynaklanan toplumsal eşitsizliği anlatmakta yeterli olacaktır. Romanda statü kaynaklı eşitsizlik öncelikle kasabanın çocukları üzerinden belirginleşmeye başlar.

Yapıtta geçen "Burada çocukların büyük adamlar gibi, muhtelif sınıfları, muhtelif grupları vardı ve bu tasnifte büyüklerinkinden çok farklı esaslar gözetiliyordu." sözüyle bu ayrımın vurgulandığı görülmüştür. Ancak yetişkinler ile çocukların tasnif ölçütlerinin birbirinden ayrılması ilginçtir. Zira çocukların sınıflandırıldığı bölümlerde de tıpkı yetişkinlerde olduğu gibi statünün esas alındığı anlaşılmaktadır. İnsanlar arasında görülen statüleşmenin/tabakalaşmanın hayatın olağan akışında bir karşılığının olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bunun ayrıntılı izahı sosyolojinin konusu olsa da sözü edilen kavramların romanda, çocuklar arasında belirgin biçimde görülmesi sorunun derinliği konusunda ipucu vermektedir. Bir başka deyişle şu ya da bu şekilde toplumda yer edinmiş tabakalaşmanın, ekonomik güce sahip olmayan (bu açıdan dezavantajlı kesimi olan) çocuklar arasında dahi hissedilmesi sorunun büyüklüğünü yansıtırken dönemin yaşam koşullarına karşı pesimist bir tablo çizmektedir.

1. "En itibarlı ve en sözü geçen sınıf, kabadayı, aynı zamanda ağırbaşlı olanlardı: Bunlar çok kere orta halli veya fakir, fakat namuslu ailelerin çocuklarıdır ya bir esnafın yanında çıraklık yahut da babalarına yardım ederler." (Ali, 2014: 20)
2. "Bunlardan sonra terbiyeli ve kendi halinde çocuklar gelir. Bunların hemen hemen hepsi mektebe gider ve çalışkandır. Kimseye çatmazlar. Kendilerine çatılsa bile mukabele etmezler ve yollarına giderler. Taarruz daha ileri giderse ağlayarak babalarına şikâyet ederler." (Ali, 2014: 20)
3. "Bir de haylaz, kavgacı, insafsız kabadayılar vardır. Bunların da gözleri hiçbir şeyden yılmaz; fakat diğerleri gibi ağırbaşlı değildirler. Durup dururken, kavga, vukuat çıkarırlar, işleri güçleri ördek dövüştürmek, boncuk oynamak yahut komşu bahçelerinden dut taşlamaktır. Mahalle bunlardan yaka silker ve uslu çocukların en yıldıkları bunlardır." (Ali, 2014: 20)
4. "En istihfaf edilenler, yüzüstü, korkak, yılışık ve haylaz olan bir sınıftır ki, bunların çoğunu memur çocukları teşkil eder. Usulsüz bir terbiye ile evde mütemadiyen dayak yiyen izzetinefis namına bir şeyleri kalmayan ve mektep kaçkınlığını itiyat eden bu çocuklar, hakiki kabadayılar tarafından daima hor görülür." (Ali, 2014: 20)
5. "En sonra, korkak ve suya sabuna dokunmayan zavallı bir-takım çocuklar gelir ki, kimse bunlarla meşgul olmaya tenezzül etmez; herkes tarafından rahat bırakılırlar, çünkü bunlar, feleğin sillesini yemiş, ya boğaz tokluğuna bir nalbant veya kahveci yanında çalışan ve böylece günün on sekiz saatini işbaşında geçiren fukaralar yahut da yazın tarlada, kışın zeytinde çalışıp anasını beslemeye uğraşan yetimlerdir; herkes bunlara merhamet ve çekingenlikle bakar." (Ali, 2014: 21)

Birinci örnekte "orta halli veya fakir, fakat namuslu ailelerin çocuklarıdır" cümlesiyle; dördüncü örnekte "Bunların çoğunu memur çocukları teşkil eder" sözüyle ve son örnekte "Boğaz tokluğuna bir nalbant veya kahveci yanında çalışan ve böylece günün on sekiz saatini işbaşında geçiren fukaralar yahut da yazın tarlada, kışın zeytinde çalışıp anasını beslemeye uğraşan yetimlerdir" ifadesiyle aslında belirli bir statünün gözetildiği anlaşılmaktadır.

Romanda çocuklar üzerinden dolaylı yoldan yansıtıldığı gözlenen statü ayrımının, yetişkinler anlatılmaya başlandığında doğrudan ve toplumsal eşitsizliğin ve adaletsizliğin vurgulanarak anlatıldığını söylemek mümkündür. “Memleketi asil idareleri altında bulunduran” eşraftan biri olan Hilmi Bey ve Edremit Kaymakam’ı arasında yaşananlar bu durumu açıklar niteliktedir. Oğlunu Kaymakam’ın kızı ile evlendirmek isteyen Hilmi Bey’in başta yaşadığı tereddüt,

“Babası evvela bunu dinlemek bile istemedi. Oğluna bir memur kızı almayı, (bu memur kim olursa olsun) aklından bile geçiremezdi.” sözüyle anlatılır. Burada statü sahibi birinin “Bir ilçede devleti temsil eden en yetkili yönetim görevlisi¹” olan Kaymakam’ı kendine denk görmediği anlaşılmaktadır.

Daha sonra Hilmi Bey’in, oğlu Şakir’in ısrarı ile bu evliliği onayladıktan sonra Kaymakam’ı da buna ikna etmek için giriştiği yollar, statü farkının belirginleştiği anlardır:

“Memleketin bütün sözü geçen takımı seferber hale gelerek Salâhattin Bey’i sıkıştırmaya başladı. İlk zamanlarda rica ve kandırma yolu tutan bu adamların sözleri Salâhattin Bey’in mütemadi retleri karşısında yavaş yavaş bir tehdit kılığı alır oldular.” (Ali, 2014: 56)

Bu aşamada daha önceden tecrübe ederek edindiği bilgileri hatırlama vakti gelmiştir Kaymakam için:

“Memleketi asil idareleri altında bulunduran bu adamların karşısında bir hükümet memurunun ne kadar az kıymeti olabileceğini; bir kaymakamın, aşağı yukarı, kendisine itibar edilen, fakat işlerine engel olmaya başlayınca derhal tüydürülen bir kukla olduğunu bildiği için, vaziyetten tamamen ümidi kesmiş gibiydi.” (Ali, 2014: 56)

Bu sözler hem eşrafın kasabadaki gücünü hem de -Kaymakam dahi olsa- toplumsal düzen karşısında yaşanan eşitsizliği, adaletsizliği yansıtmaktadır. Romanın çeşitli yerlerinde “Memleketi asil idareleri altında bulunduran bu adamların” halkı nasıl ezdiği, halk karşısında nasıl zorba oldukları anlatılmaya devam etmektedir. Ancak romanda, toplumsal düzende yaşanan bu bozulma bir adım daha ileri taşınır. Muazzez’in, Ali ile evleneceğini öğrenen Şakir; bunu kabullenemediği için Ali’yi, başka bir arkadaşının düğününde, onca insanın gözü önünde öldürür. Olayı gören pek çok insan olmasına rağmen Şakir’in ceza almamasında eşrafın ve yozlaşmış devlet görevlilerinin yoğun çabası söz konusudur:

“Güya gizli olarak yapılan bu müsaadeyi kaymakam, müddei-umumi ve ceza reisine kadar herkes biliyor ve bir şey demiyordu. Çünkü başka türlü olmasına imkân yoktu. Bu böyle gelmiş, böyle gidiyor ve kasabanın başında bulunanların akli bile, hürriyete ve onun getirdiği birkaç müsavat fikrine rağmen, Hilmi Bey’in oğlunun sahiden hapsedilebileceğini kabul etmiyordu. Hapishane ancak serseriler, köylüler ve aşağı tabakadan insanlar içindi; bir Hilmi Bey’in oğlu, adam öldürse bile, onlarla bir tutulamazdı. Değil böyle mahkûm olacağı şüpheli kimseler, on beş seneye mahkûm edilmiş eşrafzadeler bile, cürümlerinin cezasını çok kere yan yarıya evlerinde çekiyorlardı.” (Ali, 2014: 96)

Romanda statüden kaynaklanan toplumsal eşitsizliğin yalnızca eşraf ile sıradan halk arasında değil, halkla toplumsal düzendeki dezavantajlı gruplar arasında bulunduğu görülmektedir. Daha önce sözü edilen, kasabanın gençleri arasındaki statü farkına benzeyen bu durum romanda meslek grupları ya da birtakım sözcükler yoluyla okuyucuya iletilir.

“Kaymakam’ın karısı Şahinde Hanım, eve bir ‘köylü piçinin’ getirilmesinden hiç de memnun olmadı ve bunu çocuğun yanında bağıra bağıra söylemekten çekinmedi.” (Ali, 2014: 11)

“Sen bilirsin. Fakat bu ahlaksız mahalle piçi hep böyle kopuklukta devam ederse, ben kızımı alır giderim; sen sevgili Yusuf’unla otur ondan sonra.” (Ali, 2014: 17)

Örnek cümlelerde geçen “piç” sözcüğü yalnızca bir aşağılamayı (Terbiyesiz, arsız çocuk²) değil; avantajlı bir grubun (Kaymakam’ın karısı Şahinde Hanım), dezavantajlı başka bir grup üzerinde kurmaya çalıştığı üstünlüğü yansıtmaktadır. “Köylü piçi” sözünden bu üstünlük çabasını şehirli-köylü ayırımından vurgulamaya çalıştığı görülmektedir ki bu durum, Şahinde’nin bakış açısında statü ölçütlerinden bir diğerini oluşturmaktadır.

“Yusuf anlamadığını gösteren bir tavırla omuzlarını silkti: ‘Peki ama, ben ne yapayım seni? Benim işçim tamam.’ ‘Aman ağam, kulun olayım, beni ters yüzüne çevirme! Kızcağızımla ikimiz ortalarda kaldık!’”

“Kendi kendime: ‘Şurada gayretle çalışıp kendimi efendilere beğendirsem ömrümün sonuna kadar otururum.’” (Ali, 2014: 42)

İki örnek cümlede geçen sırasıyla “ağa”, “kul” ve “efendi” sözleri; toplumda insanlar arasındaki eşitsizliği anlatan karakteristik sözcüklerdir. Kendinden yaşça küçük birine (Yusuf) “ağa” diyen kadının (Kübra’nın annesi) toplumsal düzendeki yeri belirginleşir.

¹ <https://sozluk.gov.tr/>

² <https://sozluk.gov.tr/>

Aynı kadının, evinde çalıştığı insanlardan “efendi” diye bahsetmesi açık bir saygıdan ziyade işçi-patron ya da ezilen-ezen ilişkisini yansıtmaktadır. Zira Kübra’nın annesi, bu sözden önce söylediği, “*Ne yalan söyleyeyim, iş biraz ağırcaydı ama, karnımız tok, sırtımız pekti. Ne de olsa insan yavaş yavaş alışıyordu.*” (Ali, 2014: 42) ve sonrasında söylediği “*Kim bilir, damat belki çok hayırlı çıkar da beni de yanına alır, ben de el evinde çalışacağıma, kızıyla damadıma saçımı süpürge ederim.*” (Ali, 2014: 42) cümleleri işçi-patron ilişkisini yansıtırken Hacı Etem’e tepki gösterirken “*Kasabanın meydanına çıkıp ümmeti Muhammed’e bağıra bağıra her şeyleri söylerim, her şeyleri diyorum, anlıyor musun? Helbet bize de inanan iki Müslüman bulunur. İsterseniz ondan sonra bizi öldürün, yapmadığınız bir bu kaldı, onu da yapın!*” (Ali, 2014: 43) sözüyle ezilen-ezen bağına ortaya koymaktadır.

Statü temelinde yaşanan toplumsal eşitsizliğin meslekler üzerinden anlatıldığı örnekler de bulunmaktadır. Burada toplumun mesleklerle yüklediği değerler ile ekonomik kazancın miktarı etkili olmaktadır.

“*Bir bakkala da kız verecek değiller ya?’ diyordu. ‘Beş on kuruş paramız var diye biz de kendimizi adamdan sayıyoruz...’*” (Ali, 2014: 72)

“*Şakir gitgide azıyordu. Bir kere akli Muazzez’e saplanmıştı, mütemadiyen onu görüyor ve nazarları Ali’ye iliştiğiçe hakikaten içinde kaynar sular köpürüyormuş gibi oluyordu. Bu korkak, bu miskin bakkalın kendisi gibi bir fabrikatör oğluna, bir beye üstün tutulmasına akli ermiyor ve bütün bunların mesuliyetini bu anda Ali’de buluyordu.*” (Ali, 2014: 90)

“*Salâhattin Bey de Yusuf’un ne kadar üzüldüğünü seziyor ve bunun sebeplerini bir dereceye kadar tayin de ediyordu. Alevi köyünde Yusuf’la konuşurken söylediği gibi, bir çift atla bir yaylı araba almayı düşündü. Fakat kızını bir arabacı karısı yapmaya Şahinde’yi razı edemezdi ve bunu kendisi de pek istemiyordu.*” (Ali, 2014: 148)

İfadelerde geçen “bakkal” ve “arabacı” sözcüklerinden yola çıkarak bu mesleklerin başka mesleklerle kıyaslandığında görece alt sınıfa ait olduğu anlatılmaktadır. Kazanç durumu ayrı tutulursa aslında aynı sınıf içerisindeki iki ayrı grup arasında dahi algısal statü farkının yaşandığı; en azından toplum içinde böyle bir düşüncenin var olduğu görülmektedir. “Fabrikatör” sözcüğünde ise durum iyice netleşir ve tümüyle bir statü farkının vurgulandığı anlaşılmaktadır.

Romanda, statüden kaynaklanan toplumsal eşitsizliği yansıtan dil birimleri aşağıda sıralanmıştır. Bu yapıların bazıları her koşulda toplumsal eşitsizlik belirleme işlevinde kullanılsa da Kuyucaklı Yusuf’ta söz konusu görevi yansıtmak amacıyla işaretlendiğini belirtmek gerekir³.

Adamdan say-: “*Bir kimseye gereğinden fazla değer vermek, saygı duymak*”

“*Beş on kuruş paramız var diye biz de kendimizi adamdan sayıyoruz... Koskoca kaymakam bu...*” (Ali, 2014: 72)

Ağa: “*Halk arasında sayılan ve sözü geçen erkeklere verilen unvan*”

“*Kadın, kızına:*

“*Haydi Kübra, doğrul azıcık, Yusuf Ağa geldi!*” dedi.” (Ali, 2014: 37)

(Kadının, kendinden yaşça küçük olmasına karşın, yardım aldığı ve emrinde çalıştığı için Yusuf’a “ağa” diye hitap etmesi nedeniyle)

Asil: “*Soylu, iyi tanınmış, köklü bir aileden gelen (kimse), necip, kişizade*”

“*Şehrin zengin ve asil bir ailesinin oğlu, herhalde reddedileceğini düşünerek babasını böyle yollara sevk etmiş olamazdı.*” (Ali, 2014: 51)

Bakkal: “*Yiyecek, içecek vb. maddeleri perakende olarak satan kimse*”

“*Bir bakkala da kız verecek değiller ya?’*” (Ali, 2014: 72)

Belediye reisi: “*Belediye başkanı*”

“*Bunlar şehirdeki nüfuslarının bir kısmını da kendileri gibi iflas etmeyip akıllı davranarak mevkilerini sağlamlaştırmış akrabalara borçluydular. Kimisi belediye reisi, kimisi fabrikatör olan bu adamlar, bu kopuk akrabaları ile pek yakından temasa gelmek istemezlerse de evdeki kadınların tesiriyle birçok ehemmiyetli vakalarda onları müdafaaya mecbur olurlardı.*” (Ali, 2014: 34)

Bey: “*Zengin, ileri gelen kimse, bay*”

“*Fakat nasıl? Muazzez’i kim isteyebilir, kim alabilirdi? Ona göz koyup almaya kalkanların hali meydandaydı. Şakir Bey ise, elini, kolunu sallayıp serbest serbest ortalıkta dolaşıyordu.*” (Ali, 2014: 110)

(Babasından kaynaklanan bir statü göstergesi. Romanda “Bey” diye hitap edilmesini sağlayacak herhangi bir maddi-manevi avantajı belirtilmemiş)

Bey çocukları: “*Zengin, ileri gelen kimselerin çocukları*”

“*Bir sürü ‘kıvrır zıvrır’ bilgi sahibi olmak için o ‘bey çocukları’ ile düşüp kalkamayacağını söylüyordu.*” (Ali, 2014: 17)

Efendi: “*Sözü geçen kimse*”

“*Kenarlara dizilmiş olan ağaç kütüklerinin üzerinde kasabanın ileri gelen delikanlılarının hemen hepsi mevki almıştı.*”

³ Dil birimlerinin tanım ya da açıklamasında Güncel Türkçe Sözlük esas alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://sozluk.gov.tr>

Mavi çuha elbiseli kabadayılardan, nefti şeytan bezi giymiş efendilere kadar, İhsan'ın bütün dostları gelmişlerdi.” (Ali, 2014: 88)

Emir ver-: *“Buyurmak, buyruk vermek”*

“Merdivenin altındaki bir tahta ambarın üstüne ilişen İhsan'ın annesi bile, hizmetçilere emir vermeyi bırakmıştı, tasvip eden gözlerle oyunu takip ediyor ve aslan oğluna layık bir gelin aldığını düşünüyordu.” (Ali, 2014: 87-88)

Eşraf: *“Bir yerin zenginleri, sözü geçenler, ileri gelenler”*

“Şehrin en iyi aileleri arasında bile bunların istedikleri zaman alamayacakları kız yoktu. Adeta bütün eşraf aileleri arasında ezelden beri mevcut, değişmez bir mukavele vardı ve buna, harici şeklin değişmesine, vaziyetin tamamen başka olmasına rağmen, daima riayet ediliyordu.” (Ali, 2014: 33)

Fabrikatör: *“Fabrikacı başkanı”*

“Bu korkak, bu miskin bakkalın kendisi gibi bir fabrikatör oğluna, bir beye üstün tutulmasına aklı ermiyor ve bütün bunların mesuliyetini bu anda Ali'de buluyordu.” (Ali, 2014: 90)

Garip: *“Kimsesiz, zavallı olan”*

“ ‘O da bir Allah'ın garibi, Muazzez.’ dedi. ‘O da çok çekmiş, yüzüne bir baksana!’ ” (Ali, 2014: 53)

Hanım: *“Toplumsal durumu, varlığı iyi olan, hizmetinde bulunulan kadın”*

“Bir gün hanım, beni yanma çağırdı. ‘Cennetayağı’ndaki bağa eşya taşınıyor, arabalarla git de öteberiyi yerleştir!” dedi.” (Ali, 2014: 63)

İmtiyazlı: *“Ayrıcalıklı”*

“İçlerinde bazı imtiyazlıları ve usulları vardı ki, babaları ile tekkeye girmeye, hatta bazen zikre katışmaya mezun idiler.” (Ali, 2014: 29)

İtibarlı: *“İtibarı, değeri olan, saygın. Gözde olan, önemli sayılan”*

“En itibarlı ve en sözü geçen sınıf, kabadayı, aynı zamanda ağırbaşlı olanlardı.” (Ali, 2014: 20)

Maiyet (Maiyetine gel-/gir-): *“Üst görevlinin yanında bulunan kimseler, alt kademedekiler”*

“Eğer kavga filan edip ayrıldınızsa niçin Yusuf'un maiyetine girinceye kadar onların zeytinliğinde çalışıyordunuz?” (Ali, 2014: 60)

Kabadayı: *“Kendine özgü namus kurallarını esas alıp toplum kurallarının dışına çıkarak zorbalık yapan, etrafa meydan okuyan kimse; bıçkın, dayı, efe”*

“Bir de haylaz, kavgacı, insafsız kabadayılar vardır. Bunların da gözleri hiçbir şeyden yılmaz; fakat diğerleri gibi ağırbaşlı değildirler.” (Ali, 2014: 20)

Kaymakam: *“Bir ilçede devleti temsil eden en yetkili yönetim görevlisi, ilçebay”*

“Bir kaymakam, bazen zengin bir eşraf kızından daha çok işe yarayabilirdi.” (Ali, 2014: 56)

(Romanda kasabanın önde geleni olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmıştır)

Kaymakam'ın evlatlığı: *“Bir ilçede devleti temsil eden en yetkili yönetim görevlisi tarafından küçük yaşta eve alınıp yetiştirilen kimse”*

“Kaymakam'ın evlatlığı otuzuna kadar, boşa gezip hazır ekmek yemekte devam mı edecekti?” (Ali, 2014: 106)

Kaymakam'ın oğlu: *“Bir ilçede devleti temsil eden en yetkili yönetim görevlisinin oğlu”*

“İhtimal Yusuf un Kaymakam'ın oğlu olması (onu burada birçokları böyle biliyordu) biraz daha ihtiyatlı hareket etmelerine ve beklemelerine sebep oluyordu.” (Ali, 2014: 34)

Kov-: *“Sert veya küçük düşürücü sözlerle gitmesini söylemek, savmak, defetmek”*

“Gün geçtikçe Şakir Bey işi azıttı. Evde başkaları da duyup bir şey sanacak, beni de, anamı da evden kovacaklar diye yüreğim titriyordu.” (Ali, 2014: 63)

Köylü p*çi: *“Terbiyesiz, arsız çocuk”*

“Kaymakam'ın karısı Şahinde Hanım, eve bir ‘köylü piçinin’ getirilmesinden hiç de memnun olmadı ve bunu çocuğun yanında bağıra bağıra söylemekten çekinmedi.” (Ali, 2014: 11)

(Romanda “köylü” sözcüğü ile küçümseme bir derece daha arttırılmıştır.)

Kul ol-: *“Aşırı derecede bağlanmak, boyun eğmek”*

“Aman ağam, kulun olayım, beni ters yüzüne çevirme! Kızcağızımla ikimiz ortalarda kaldık!” (Ali, 2014: 35)

Mahalle pi*i: *“Terbiyesiz, arsız çocuk”*

“Sen bilirsin. Fakat bu ahlaksız mahalle piçi hep böyle kopuklukta devam ederse, ben kızımı alır giderim sen sevgili Yusuf'unla otur ondan sonra.” (Ali, 2014: 17)

(Romanda “mahalle” sözcüğü ile küçümseme bir derece daha arttırılmıştır)

Mevki: *“Makam”*

“Bunlar şehirdeki nüfuzlarının bir kısmını da kendileri gibi iflas etmeyip akıllı davranarak mevkilerini sağlamlaştırmış

akrabalara borçluydular.” (Ali, 2014: 34)

Nüfuz: *“Söz geçirme, güçlü olma, erk”*

“Bunların aileler arasında da çok şiddetli nüfuzları vardı.” (Ali, 2014: 33)

Söz geçiren: *“Kendisini kabul ettirmiş olan, hatırı sayılan sınıf/kişi topluluğu”*

“Yusuf, kimse farkında olmadan evin en sözü geçen adamı oluvermişti.” (Ali, 2014: 27)

Şan: *“Ün, gösteriş, gösterişlilik”*

“Gülüşerek masanın etrafına toplandılar. Kendi şanlarıyla mütenasip olmayan bu oyunu yarı şaka telakki ediyorlardı.” (Ali, 2014: 46)

Ülen çingene: *“Bu topluluktan olan kimse, Çingen, Kıpti, Roman”*

“Ülen çingene,’ dedi. ‘Ben de oradaydım, bütün vukuatı gördüm. Her şey benim anlattığım gibi oldu. Eğer başka türlü ifade verip yalancı şahitlik edersen, leşini sererim!’ ” (Ali, 2014: 95)

(Romanda küçümseme amacıyla kullanılmış, “ülen” ve “leşini yere ser-“ sözleriyle küçümseme bir derece daha arttırılmıştır)

Yabani çocuk: *“Görgüsü olmayan, kaba ve hoyrat çocuk”*

“Bu yabani çocuğa evvela ehemmiyet vermediler; fakat asıl ve hakikaten ehemmiyet vermeyenin bu yabani çocuk olduğunu fark edince onunla alay etmek, onu kızdırmak istediler.” (Ali, 2014: 21)

Cinsiyet

Kuyucaklı Yusuf, topluma hâkim olan cinsiyet eşitsizliğini yalın ve doğrudan bir yolla sunar. Yalnızca Sabahattin Ali'nin dahil olduğu bölümlerde değil, yazarın kahramanları konuşturduğu kısımlarda da bu durum açıkça görülmektedir. İlkinde toplumsal yapı tasvir edilirken ikincisinde kahramanların seçtiği kelimeler yoluyla özellikle “kadının erkek karşısındaki pozisyonu” oldukça belirgin biçimde yansıtıldığı görülmektedir.

“Şehrin en iyi aileleri arasında bile bunların istedikleri zaman alamayacakları kız yoktu.” (s.33)

Romanda “evlenmek” anlamında kullanılan *al-* eyleminin toplumda görülen cinsiyet eşitsizliğine başlı başına bir örnek olduğu kabul edilebilir. Zira bu, toplumun ya da toplumun bir kesiminin psikolojisini yansıtır. Söz konusu kullanımın bu bağlamla her toplumda karşılık bulmayışı, eylemin bu anlamsal ilgisine aynı toplumsal yapı içerisinde -tercih edilme, onaylama ya da reddetme olmak üzere- farklı tepkiler verilmesi *al-* eyleminin bu kullanımının cinsiyetçi ya da ayrıştırıcı bir tercih olduğunu düşündürmektedir. Bu yönüyle romanda bu eylemin yer alması anlaşılabilir bir durumdur denebilir. Ancak romanda Şakir'in yine *evlen-* eylemini anlatış biçimi daha serttir:

“O kızı, karı diye alıp evime götürmezsem, anam avradım olsun. Şakir'in kim olduğunu belletmek o yabancının Yusuf'una!” (Ali, 2014: 55)

Örnek cümlede geçen *al-* eylemi, bahsedildiği üzere *evlen-* eyleminin yerine kullanılmıştır. Ancak bu eylemin öncesi ve sonrasında tercih edilen sözcükler yazarın söz aldığı kısımlara göre oldukça sert, aşağılayıcı ve kadının toplumdaki yerini yansıtması açısından düşündürücüdür. Zira yalnızca “kadın” değil “yaşlı, ihtiyar⁴” anlamına gelen “karı” sözcüğü ve “Birini kesin olarak inandırmak için söylenen çok kaba bir ant sözü” anlamına gelen “anam avradım olsun” ifadesi açık birer toplumsal eşitsizlik kodlayıcılarıdır.

Romanda *al-* eylemi üzerinden yansıtılan bu durum, kahramanların ağzında daha belirgin ve aşağılayıcı bir hal almıştır. Eğer bir ortamda “satın alan” birileri varsa “satın alınan” birileri de vardır. İşte bu “alışveriş” anlatması için kadınlar konuşturulmuştur. Yusuf, babası Salahattin Bey'in borcunu ödeyebilmek için arkadaşı Ali'den yardım ister ve bunun karşılığında Muazzez'in onunla evleneceğini vadeder. Durumu öğrenen Muazzez'in tepkisi hem Yusuf'a olan ilgisinden dolayı duygusal hem de ortada dönen para alışverişinden kaynaklı olarak serttir:

“Ağabey beni kaçta sattınız? Daha doğrusu beni kaçta sattın?”

“Ne demek istiyorsun?”

“Ne mi? Bugün annem hepsini anlattı... Babamın borcundan tut da...”

“Peki ne olmuş? Nesi var Ali'nin? Beğenemedin mi?” (Ali, 2014: 77)

Yusuf'la Muazzez arasında geçen konuşmada *sat-* eylemiyle kadının tümüyle bir eşya gibi görüldüğü açıkça vurgulanmaktadır. Bir insan için bu eylemin kullanılması toplumsal cinsiyet eşitsizliğini göstermektedir. Ancak eşitsizliğin derecesi bununla kalmaz. Muazzez'in kendisinin satılacak bir eşya gibi görülmesine tepki göstermesine Yusuf'un yanıtı oldukça umarsızdır. Bu durumu gayet

⁴ <https://sozluk.gov.tr/>

olağan görmüş olacak ki “Peki ne olmuş? Nesi var Ali’nin? Beğenemedin mi?” cevabını vermekten geri durmaz. Roman özelinde düşünüldüğünde Yusuf’un kendine en yakın gördüğü, en çok değer verdiği varlık olan Muazzez’e karşı böyle umursamaz olması bir çelişki gibi görülebilir ancak Yusuf nihayetinde bu toplumsal yapının bir şekilde parçasıdır ve üzerinden atamadığı düşünce yapısı oldukça yalın biçimde ortaya çıkar. Bu örnekten romanda kadının yalnızca bir meta olarak görüldüğü düşünülmemelidir. “Öte yandan roman kadın kahramanları toplumdaki halleriyle erkeğe bağımlı, güçsüz ve zayıf sosyal tipler olarak oluşturulmuştur. Bu temsiller, dönemin toplumsal yapısı içinde kadın sorunsalının boyutlarını vermesi bakımından anlamlıdır.” (Aziz Şeker, 2019: 868).

“Kendisine karşı yapılan muamelelere aldırış ettiği yoktu. Bir evde sözü geçecek, hükmü yürüyecek yegâne adam o evin erkeği olduğuna ve bu erkek de kendisini istediğine göre, Şahinde Hanım’ın sözlerinin bir kıymeti olamazdı.” (Ali, 2014: 15)

“Kendisine karşı bazen pek edepsizleşen kadına: ‘Karı kısmının sözüne bakılmaz, herhalde senin aklın pek yerinde olmamalı!’ demek isteyen gözlerle bakar; yalnız, Salâhattin Bey’in bu çenesi gevşek karyı ne diye kolundan tutup kapı dışarı etmediğine hayret ederdi.” (Ali, 2014: 16)

Statü temelli toplumsal eşitsizliğin cinsiyet üzerinden işletildiği bu örnek, Yusuf’un kadına bakış açısını yansıtmaktadır. Kendi ailesinde tecrübe ettiğini bu yeni ailesinde göremeyince oldukça şaşırılmaktadır. Zira “Anasıyla babası arasında da kavga olurdu ama, bunlara kavgadan ziyade babasının herhangi bir şeye kızıp acısını anasından çıkarması demek daha doğrudur.” (Ali, 2014: 15) Bu ifadeden cinsiyet eşitsizliğinin toplumun pek çok yerinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle evde sözü geçen, “aile reisi babadır” düşüncesi toplumun geneline yayılmıştır. Buradan, daha önce sözü edildiği gibi kadınların zayıf, dezavantajlı görüldüğü ve bunun da sert bir ön kabulde cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklandığı söylenebilir.

Romanda bu konuda daha somut sorunlar yaşamış karakterler de bulunmaktadır. Kübra’ya tecavüz eden Şakir ne toplum tarafından dışlanmış ne de yasal yolla ceza almıştır. Bunun nedenini kocası tarafından terkedilen, kızıyla ayakta kalmaya çalışan Kübra’nın annesi çok acı bir biçimde dile getirir:

“...Parası olanın ırzı da tamam, namusu da!” Yazara göre hem fakir hem de kadın olunca eşitsizlik katlanarak artmaktadır. Kadınlar dayak, tecavüz ve ekonomik bağımlılık nedeniyle toplumda ayrımcılığa uğrayan; zeytinliklerde işçilik, evlerde hizmetçilik yapan figürler haline gelen insanlardır (Aziz Şeker, 2019: 875).

Yazarın konuyu ele alış biçimi cinsiyetçi olmasa da konunun içeriği bunun tersini yansıtır. Bir başka deyişle Kuyucaklı Yusuf cinsiyetçi değil, cinsiyet eşitsizliğini yalın ve etkileyici biçimde sunan bir romandır. Kadınların, az önce sözü edilen dezavantajlarının yanında ve belki de bunların neticesinde belirli kusurları bulunmaktadır:

“Ne yazık ki kadınlar kendilerinden kötülük beklenen varlıklar olarak karakterize edilirler. Yani cahil, kurnaz, korunmasız, iğneleyici, ilgiye muhtaç, kendine hâkim olamayan, dedikoducu, arkadan dolap çeviren ve bencil... Sonuçta Kuyucaklı Yusuf’ta, yazıldığı toplumun gerçeklerini aktaran yazar, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin duvarlarıyla hapsettiği kadınların psikososyal gerçekliğini görmek adına birçok sosyal veriyi sunmaktadır.” (Aziz Şeker, 2019: 877).

Romanda, cinsiyet ayırımıyla kaynaklanan toplumsal eşitsizliği yansıtan dil birimleri aşağıda sıralanmıştır. Bu yapıların bazıları her koşulda toplumsal eşitsizlik belirleme işlevinde kullanılmasa da Kuyucaklı Yusuf’ta söz konusu görevi yansıtmak amacıyla işaretlendiğini belirtmek gerekir⁵.

Al-: Erkek, kadınla evlenmek

“Bu muydu benden sakladığın kız? İşte onu evime avrat diye götürüyorum!” diyecekti ve başka bir şey istemiyordu. Babası evvela bunu dinlemek bile istemedi. Oğluna bir memur kızı almayı, (bu memur kim olursa olsun) aklından bile geçiremezdi.” (Ali, 2014: 56)

(Oldukça işlek olan al- eylemi burada bir insanın, başka bir insan tarafından alınan, hakkında karar verilen ve değerlendirme yapılabilen bir “meta” olarak kullanılması nedeniyle yer almıştır)

Aklı er-: “Anlamak”

“O (Muazzez) ne bilecek... Aklı erer mi?” (Ali, 2014: 70)

Anam avradım olsun: “Birini kesin olarak inandırmak için söylenen çok kaba bir ant sözü”

“O kızı, karı diye alıp evime götürmezsem, anam avradım olsun. Şakir’in kim olduğunu belletmek o yabancının Yusuf’una!” (Ali, 2014: 55)

Çenesi gevşek karı: Geveze, boşboğaz

“Salâhattin Bey’in bu çenesi gevşek karyı ne diye kolundan tutup kapı dışarı etmediğine hayret ederdi.” (Ali, 2014: 16)
 (“karı” sözcüğü ile hakaret cinsiyetçi bir nitelik almıştır)

⁵ Dil birimlerinin tanım ya da açıklamasında Güncel Türkçe Sözlük esas alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://sozluk.gov.tr>

İşportaya kon-: “Değerini yitirmek, herkes tarafından kullanılmak”

“Anası onu gezmeye götürürken bir saat saçlarını düzeltmeye uğraştığı halde ne anasının ne babasının aklına bu kafanın içi ile de bir parça meşgul olmak düşüncesi gelmemişti. Onlar işportaya konan bir elma gibi onu süsleyip temizlemişler, parlatmışlar, sonra yağlı bir müşteriye okutmuşlardı. Kız yetiştirmekten de gaye bu değil miydi?” (Ali, 2014: 13)

Karı kısmı: “Yaşlı, ihtiyar”

“Kendisine karşı bazen pek edepsizleşen kadına: ‘Karı kısmının sözüne bakılmaz, herhalde senin aklın pek yerinde olmamalı!’ demek isteyen gözlerle bakar; yalnız, Salâhattin Bey’in bu çenesi gevşek karıyı ne diye kolundan tutup kapı dışarı etmediğine hayret ederdi.” (Ali, 2014: 15-16)

(Bu söylemle küçümseme, ayırıştırma ve cinsiyetçi bir yaklaşım gözlemlenmiştir)

Kahpenin Kızı: “Ahlaksız kadın, döneke”

“Biz belayı Yusuf’un başına sardırırım derken, kahpenin kızı mostrayı meydana vurdu, ne edeceğimi şaşırımdı.” (Ali, 2014: 68)

(Romanda ikinci anlamda kullanılmıştır. Ancak cinsiyetçi bir hakaret söz konusudur)

Kızı yirmisine kadar evde tutup kocakarı yap-: “Aksi, suratsız, geçimsiz, yaşlı bir kadın gibi olma”

“Fakat herhalde kızı yirmisine kadar evde tutup kocakarı yapmaya niyetin yoktur.” (Ali, 2014: 50)

O da erkek: “Yetişkin adam, bay, er kişi. Koca”

“İlle ve lâkin, o da erkek, lafına daha çok karşı koyamazsın ki!..” (Ali, 2014: 39)

(Romanda üstünlük belirtmek amacıyla kullanılmıştır)

Sat-: “Bir değer karşılığında bir malı alıcıya vermek”

“Ağabey beni kaçta sattınız? Daha doğrusu beni kaçta sattın?”

“Ne demek istiyorsun?”

“Ne mi? Bugün annem hepsini anlattı... Babamın borcundan tut da...”

“Peki ne olmuş? Nesi var Ali’nin? Beğenemedin mi?” (Ali, 2014: 77)

(Romanda sözü edilen bir kişi (Muazzez) olduğu için küçümseme amacıyla kullanılmıştır)

Ekonomik Durum

İnsanlar arasında yaşanan eşitsizliğin özünde ekonomik farkların olduğu yaygın bir görüştür. Zira insanlar, zengin ve fakir olarak ikiye ayrıldığında ilki gücü eline alıp “efendi” olurken diğer taraf bu güç karşısında ezilebilir. Bu görüş üzerinden Kuyucaklı Yusuf incelendiğinde benzer bir yapının, olayın yaşandığı dönem ve yerde olduğu görülmektedir. Yine daha önce örneği verildiği üzere Çinelî Kübra’nın annesinin Hilmi Bey ve çevresindeki “efendiler” için söylediği “Parası olanın ırzı da tamam, namusu da!” sözü bu duruma en somut örnek oluşturmaktadır. Ancak romanın pek çok yerinde ekonomik güç kaynaklı toplumsal eşitsizliğin vurgulandığı görülmektedir.

“Şakir’in kendisine benzeyenlerden ibaret bir partisi vardı. Ne candarma ne hükümet bunlara karışmazdı. Çünkü, parayı bolca oynatıyorlardı.” (Ali, 2014: 33).

Cümlede ahlaken bozuk bir yapıya sahip, şımarık ve umursamaz bir hayat yaşayan Şakir’in bu sorunlu hayatını şekillendiren tek unsurun para olduğu vurgulanmaktadır. Romanın belirli yerlerinde Şakir’in karakterinden kaynaklanan sorunların ekonomik güçle çözüldüğü görülmektedir. Adaleti ve toplumsal eşitliği sağlamakla görevli kolluk kuvvetleri ve hükümet yetkililerinin bu sorumluluğu yerine getirmesini engelleyen motivasyon da budur. Bu durum öyle bir hal alır ki İhsan’ın düğününde Ali’yi öldüren Şakir, kolluk güçlerinden bir yetkiliye rüşvet vererek pek çok kişinin şahit olduğu suçtan ceza almadan kurtulabilmektedir. Dolayısıyla denebilir ki kasabanın zenginleri halk üzerinde baskı kurmakta, haksız kazanç elde etmekteyken yerel bürokrasi bu haksızlıklar karşısında ekonomik güce sahip olanlardan yana taraf olmaktadır. Hulusi Bey’in bu kesim için söylediği, “Paraları var, efendim, paraya karşı kimin gücü yeter ki!” (Ali, 2014: 171) sözü, durumu gayet açık anlatmakla birlikte toplumun içselleştirdiği eşitsizliği vurgulamaktadır. Yusuf’un ise romanın başlarında bu eşitsizliği sorguladığını ama bir isyan duygusuna sahip olmadığı görülmektedir.

“Sonra bu fakir işçilere bu köpek muamelesini yapmaya neden lüzum görüyorlardı? Evet, Allah onları bir kere fukara yaratmıştı, bunda kimsenin kabahati yoktu, fakat onlar böyle yaratılmışlar diye niçin tepelerine binmeli, onları adam yerine koymaktan niçin çekinmeliydi?” (Ali, 2014: 27)

Bu düşüncelerin dile getirilmesi Yusuf için henüz bir durum tespitinden başka bir şey değildir. Ancak ilerleyen süreçte ve özellikle Muazzez’in para karşılığı evlendirilmesi ihtimalinde Yusuf’ta bir değişim gözlenmekte ve romanın o hareketli finalinde tüm toplumsal eşitsizliğe bir meydan okunduğu anlaşılmaktadır. Zira toplumsal eşitsizlik üzerinden tabakalaşan halkın sessizliği, Yusuf’un roman sonunda yaşadığı duygu patlamasının bireysel bir çığlıktan çok daha fazlası olduğunu göstermektedir.

Romanın geneline bakıldığında başkahraman Yusuf'un, ezilen halkın yanında olduğu, haksızlık ve zulme isyan ettiği, yaşadığı dönemde görülen toplumsal değer, görüş ve eşitsizliği eleştirdiği söylenebilir (Moran, 1990: 44).

Romanda, ekonomik durumdan kaynaklanan toplumsal eşitsizliği yansıtan dil birimleri aşağıda sıralanmıştır. Bu yapıların bazıları her koşulda toplumsal eşitsizlik belirleme işlevinde kullanılsa da Kuyucaklı Yusuf'ta söz konusu görevi yansıtmak amacıyla işaretlendiğini belirtmek gerekir⁶.

Ambar memuru: "Ambarcı" (romanda ekonomik durumunun kötü olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmıştır)

Beş on kuruş: "Az sayıda, biraz (para)"

"Beş on kuruş paramız var diye biz de kendimizi adamdan sayıyoruz... Koskoca kaymakam bu..." (Ali, 2014: 72)

Boğaz tokluğuna: "Karın tokluğuna"

"Çünkü bunlar, feleğin sillesini yemiş, ya boğaz tokluğuna bir nalbant veya kahveci yanında çalışan ve böylece günün on sekiz saatini işbaşında geçiren fukaralar yahut da yazın tarlada, kışın zeytinde çalışıp anasını beslemeye uğraşan yetimlerdir; herkes bunlara merhamet ve çekingenlikle bakar." (Ali, 2014: 21)

Eline bak-: "Bir kimsenin yardımıyla geçinmek"

"Bir zeytinlik ile yanındaki bir tarla üç kişiyi senenin bir ayında bile doyurmazdı. Yusuf'un eline bakmak ise, hepsinden ağırdı." (Ali, 2014: 111)

Fakir: "Geçimini güçlkle sağlayan, yoksul, fukara, zengin karşıtı"

"Ne diye saklamak, siz artık fakir bir aile sayılırsınız." (Ali, 2014: 170)

Fukara: "Yoksul, fakir. Zavallı"

"Evet, Allah onları bir kere fukara yaratmıştı, bunda kimsenin kabahati yoktu, fakat onlar böyle yaratılmışlar diye niçin tepelerine binmeli, onları adam yerine koymaktan niçin çekinmeliydi?" (Ali, 2014: 27)

Hali vakti yerinde ol-: "Paraca durumu iyi, zengin"

"Pek hali vakti yerinde olmadığı halde, herkesten iyi giyinir, herkesten paralı gezerdi." (Ali, 2014: 32)

Memur kızı: "Devlet hizmetinde aylıkla çalışan kimsenin kızı"

"Oğluna bir memur kızı almayı, (bu memur kim olursa olsun) aklından bile geçiremezdi." (Ali, 2014: 56)

(Romanda ekonomik durumunun kötü olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmıştır)

Parayı bolca oynat-: "Para vermek, işini yaptırmak için rüşvet vermek"

"Şakir'in kendisine benzeyenlerden ibaret bir partisi vardı. Ne candarma ne hükümet bunlara karışmazdı. Çünkü, parayı bolca oynatıyorlardı." (Ali, 2014: 33)

Züğürt: "Parasız, yoksul, meteliksiz olan (kimse)"

"Kaymakam'ın, hepsi memur olan arkadaşları da kendi gibi züğürttü." (Ali, 2014: 66)

Sonuç

Toplumsal eşitsizliğe isyan eden bir gencin yaşadıklarının anlatıldığı Kuyucaklı Yusuf'ta eşitsizliğin kaynağı olarak olayların yaşandığı dönem ve yerde görülen statü, cinsiyet ve ekonomik durumdan doğan farklar göze çarpar. Roman bu üç alt başlık altında irdelenirken dönemin toplum ve adalet anlayışı sorgulanır. Bunu yansıtmaya sürecinde kahramanların konuştuğu kısımlarda daha belirgin, konunun özünü somutlaştıran bir dil hakimken yazarın söz aldığı bölümlerde daha temkinli ama açık bir dil dikkat çeker. Toplumsal eşitsizlik bir tema olarak romana yayılırken bunun birtakım dil birimleri yoluyla bir derece daha somutlaştığı gözlemlenmiştir.

Romanın ayrıntılı incelemesi sonunda elde edilen bilgiler şöyle sıralanabilir:

- Doğrudan sözcükler yoluyla toplumsal eşitsizliğin vurgulandığı ya da sezdirildiği kavramlar belirlenmiştir: kahpe, itibar, imtiyaz, fakir, fukara, eşraf, piç, asil, zengin, garip, köylü, mevki, nüfuz, şan, yabani, züğürt vb.
- Toplumun mesleklere yüklediği değerler ile ekonomik kazanç miktarının, statünün belirlenmesinde etkili olduğu görülmüştür. Doğrudan meslek adları üzerinden iletinin alıcıya aktarıldığı söylenebilir: bakkal, arabacı, hizmetçi, memur, fabrikatör, kaymakam, avukat vb.
- Toplumsal eşitsizliği yansıtan deyimler tespit edilmiştir: kul olmak, akli ermek, sözü geçmek, hüküm yürütmek, para oynatmak, eline bakmak, hali vakti yerinde olmak vb.
- Etnik gruplar üzerinden toplumsal eşitsizliğin yansıtıldığı anlaşılmaktadır: çingene vb.

⁶ Dil birimlerinin tanım ya da açıklamasında Güncel Türkçe Sözlük esas alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://sozluk.gov.tr>

⁷ Sözlük karşılığı bulunmadığı için romandaki anlamı korumak koşuluyla tanım yapılmıştır

- Bazı eylemlere olumsuz anlam yüklemek yoluyla toplumsal eşitsizliğin sezdirildiği gözlemlenmiştir: almak, satmak eylemleri vb.
- Eylemlere herhangi bir olumsuz anlam yüklenmemesine karşın eylemin doğrudan kendi anlamından toplumsal eşitsizliğin anlaşıldığı örnekler tespit edilmiştir: emir vermek, kovmak vb.
- Kaba ya da Argo yoluyla kişinin, başka birine karşı üstün olduğu sezdirilmektedir: karı, anam avradım olsun, ülen vb.
- Hitap ya da unvan sözcükleriyle yoluyla doğrudan statünün kodlandığı dil birimleri bulunmaktadır: bey, ağa, efendi, hanım, beyefendi vb.

Yazarın toplumcu gerçekçi bir anlayışla ele aldığı romanda toplumsal eşitsizliğin vurgulanması anlaşılabilir bir durum gibi görünse de eşitsizlik kaynaklarının (statü, cinsiyet, ekonomik durum) kategorik biçimde sunulması dikkat çekicidir. Bu durum, belirli bir sırayla değil, iç içe geçmiş olaylar arasına dağıtılan, amaca uygun dil birimleri vasıtasıyla yansıtılmıştır. Bir başka deyişle okuyucunun, roman sonunda hissettiği toplumsal eşitsizliğe karşı isyan duygusunu belirleyen tüm argümanlar roman geneline yayılan, toplumsal eşitsizliğin üç ana ayağı üzerine oturtulmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları [Yusuf Kâmil Özdağ (YKO)- Doğu Özkan (DO)]: Fikir-YKO-DO; Tasarım-YKO-DO; Denetleme-YKO-DO; Kaynaklar-YKO-DO; Veri Toplama ve/veya İşleme YKO-DO; Analiz ve/veya Yorum-YKO-DO; Literatür Tarama-YKO-DO; Yazıyı Yazan-YKO-DO; Eleştirel İnceleme-YKO-DO

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions [Yusuf Kâmil Özdağ (YKO)- Doğu Özkan (DO)]: *Concept -YKO-DO; Design-YKO-DO; Supervision-YKO-DO; Resources-YKO-DO; Data Collection and/or Processing-YKO-DO; Analysis and/or Interpretation-YKO-DO; Literature Search-YKO-DO; Writing Manuscript-YKO-DO; Critical Review-YKO-DO; Other-YKO-DO*

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

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

Kaynaklar

- Ali, S. (2014). *Kuyucaklı Yusuf*. Yapı Kredi Yayınları (68. Baskı).
- Aydın, K. (2018). Max Weber, Eşitsizlik ve Toplumsal Tabakalaşma. *Journal of Economy Culture and Society*, 57, 245-267. <https://doi.org/10.26650/JECS414077>
- Bottomore, T. B. (2000). *Toplumbilim*. Der Yayınevi.
- Cuff, E. C., Sharrock W. W. & Francis D. W. (2013). *Sosyolojide Perspektifler*. Ü. Tatlıcan (Çev.), Say Yayınları.
- Demirgöz Bal, M. (2014). Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Genel Bakış, *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi*, 1(1), 15-28.
- Erdendoğdu, F. (2014). *Sosyal Tabakalaşma ve Eşitsizlik*. Pamukkale Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
- İnce, M. (2017). Toplumsal Tabakalama ve Eşitsizlik. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19 (1): 294-319.
- Laslo, F. A. & Özkırımlı, A. (1986). Pertev Naili Boratav, Sabahattin Ali'nin Hikayelerinin Hikayesinden Çizgiler. In *Sabahattin Ali*, ss. 295.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yay.
- Moran, B. (1990). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, In *Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*. İletişim Yayınları.
- Moran, B. (1991). Soylu Vahşi Olarak Kuyucaklı Yusuf, In *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. (2. Basım). İstanbul, ss. 35.
- Naci, F. (1990). *100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*. (2. Baskı). Gerçek Yayınevi.
- Ozankaya, Ö. (1991). *Toplumbilim*. Cem Yayınevi.
- Özdağ, Y. K. (2022). *Sabahattin Ali'nin Kuyucaklı Yusuf Adlı Romanında Biçim Birimsel, Sözlüksel ve Söz Dizimsel Çatı*, [Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Tez No. 744677]. Bursa
- Şeker, A. (2019). Kuyucaklı Yusuf Romanının Kadın Kahramanlarını Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Psikososyal Yönleriyle Ele Almak. *İnsan & İnsan*, 6 (22), 865-881. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.521714>

Structured Abstract

Sabahattin Ali's novel Kuyucaklı Yusuf is a work based on social inequality. While the author describes the events that took place in an Anatolian town in the last years of the Ottoman Empire, he also sheds light on the disruptions seen in the society. The inequalities in society due to the oppression of the people by the bureaucrats of the time and the notables of the town, injustice, and corruption are revealed. In the novel, it is seen that social inequality stems from three main differences: status, gender, and economic status. It can be said that the author reflects this in two different ways. The first of these are the chapters spread throughout the novel and where the author speaks, in which the author deals with social inequality in a very measured and thematic way. The second is the section where the author makes the heroes talk, where it has been determined that inequality is embodied through language units. In addition, while some of the language units directly reflect inequality, it has been observed that some words are indirectly used as an inequality encoder in the novel. In this study, language units that reveal status, gender discrimination, and economic differences, which are described in the novel Kuyucaklı Yusuf and seen as sources of social inequality, are presented.

In the novel, which has a large cast of characters, the events are mostly Yusuf, District Governor Sabahattin Bey, Muazzez, Şahinde, Şakir, Ali, Hacı Etem, Hilmi Bey, Kübra and Kübra's mother etc. It moves through the character. Focusing on Yusuf, the protagonist of the novel, the author deals with social problems such as injustice and immorality in a town in Anatolia; He described Yusuf's rebellion against this place and people, where he did not feel himself, quite effectively.

To reflect this, it was seen that the author was very meticulous in choosing the language. In the sections where he emphasizes gender inequality, he presents the feelings and thoughts encoded in the social subconscious through certain words. The fact that a woman describes her marriage situation with the actions of "taking" or "giving" both serves the purpose above of the author and reveals the perception of "seeing women as a commodity", which continues even today.

It is quite understandable that the author emphasizes occupations (civil servants, grocers, manufacturers, etc.) in the sections where he describes the social inequality arising from status. Accordingly, the author did not neglect to establish an organic relationship between status and economic situation. Because, as the source of status in society, economic power constitutes an important argument. The fact that words such as "manufacturer, gentry, agha" are concepts that derive their power from the economy supports this. However, it should be noted that examples of pure status, which are described with words such as "mayor, district governor, prison chief", are also included in the novel. There are also status elements arising from the State Level or not based on economic power. These are concepts that are formed by social dynamics and very few of them are based on economy. These concepts, which are reflected by words such as "gypsy, bully, entourage", are also a sign of status and a value gained or given by the social structure. So, it can be said that the author has created a layered structure while describing the inequality seen due to status in society and has spread this throughout the novel.

While examining the novel under the three sub-titles mentioned before, the author questions the understanding of society and justice of the period. In the process of reflecting on this, he uses a more specific language that embodies the essence of the subject in the parts where he makes the characters talk. But he uses a more cautious but clear language in the parts where his own speaks. Sabahattin Ali, while processing social inequality as a theme in the novel, embodied it to a higher degree through some linguistic units. Although emphasizing social inequality in the novel, in which the author deals with a socialist realist approach, seems understandable, it is remarkable that he tries to present the sources of inequality (status, gender, economic situation) categorically. Rather than presenting it in a certain order, he reflected it through the appropriate language units that he distributed among intertwined events. In other words, all the arguments that determine the sense of rebellion against the social inequality that the reader feels at the end of the novel are based on the three main pillars of social inequality that spread throughout the novel.



Türkçe Mesnevilerin Toplu Yemek Törenlerinde Kültür, Kimlik ve İktidar

At the Collective Dinner Ceremonies of the Turkish Masnavis Culture, Identity and Power

Sevda ÖNAL KILIÇ ^{ID}

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

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

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Türkiye

sevdaonal@atauni.edu.tr



Öz

İnsan ve hayata dair her durum ve olayın tahkiye edildiği mesneviler, ortaya çıktığı toplumların duygu, düşünce ve yaşam hikâyelerini anlatan metinlerdir. Özellikle iki kahramanın romantik hikâyesi etrafında kurgulanan aşk mesnevilerinde yer alan ziyafet tasvirleri, Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel dünyasını yansıtmaları bakımından dikkat çekici unsurlar barındırır. Bu nedenle, gerek Osmanlı yönetici sınıfının kamusal törenlerini anlatan metinlerde, gerekse yüksek sınıfın oluşturduğu kurgusal metinlerde yer alan yemek sofralarının, ziyafet sahibinin zenginlik, güç ve iktidarını yansıttığı görülmektedir.

Bu çalışmada, klasik Türk edebiyatı sahasından seçilen örnek mesnevilerde betimlenen geniş katılımlı eğlence ve ziyafet sofralarının, özellikle yemek kültürü üzerinden, dönemin kimlik, iktidar ve sosyal hiyerarşilerini okuma denemesi gerçekleştirilecektir. Çalışmada elde edilen bulguların yer aldığı metinler, farklı yüzyıllardan seçilen Kutadgu Bilig, Süheyl ü Nevbahâr, Âlî Sûrnâmesi, Hüsrev ü Şîrîn, Ferhâd ü Şîrîn, Vîs ü Râmîn, Şem ü Pervâne ve Nâbî Sûrnâmesi isimli mesnevilerde yer almaktadır. İncelenen metinlerde sunulan yemek kültürü, yazıldıkları döneme tanıklık etmekte ve yiyeceklere yüklenen sembolik anlamlar ve kültürel kodlar hakkında ipuçları barındırmaktadır. Bu sembolik anlamların incelenmesi ve kültürel kodların okunması, edebi metinlerde bahsedilen sosyal sınıfın yaşam tarzı ve kültür dünyasının yanı sıra toplumsal kimlik tanımları ve sosyal hiyerarşi kavramları hakkında da birtakım değerlendirmeler yapabileme imkânı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mesnevi, yemek, kültür, kimlik, ziyafet.

Abstract

Masnavis, in which every situation and event related to humans and life are narrated, are texts that tell the emotions, thoughts, and life stories of the societies in which they emerged. Especially, the depictions of feasts in the Love Masnavis, which are fictionalized around the romantic story of two protagonists, contain remarkable elements in terms of reflecting the socio-cultural world of Ottoman society. For this reason, it is seen that the dinner tables in the texts describing the public ceremonies of the Ottoman ruling class and the fictional texts created by the high class reflect the wealth, power, and power of the banquet owner.

In this study, the identity, power, and social hierarchies of the period, especially through the food culture, of the large-participation entertainment and banquet tables, are depicted in the sample masnavis selected from the field of classical Turkish literature. The texts containing the findings obtained in the study are included in the masnavis named Kutadgu Bilig, Süheyl ü Nevbahâr, Âlî Sûrnâmesi, Hüsrev ü Şîrîn, Ferhâd ü Şîrîn, Vîs ü Râmîn, Şem ü Pervâne and Nâbî Sûrnâmesi selected from different centuries. The food culture presented in the analyzed texts bears witness to the period in which they were written and contains clues about the symbolic meanings and cultural codes attributed to food. Examining these symbolic meanings and reading cultural codes will provide the opportunity to make some evaluations about the lifestyle, and cultural world same time definitions of social identity and social hierarchy concepts of the social class mentioned in literary texts.

Keywords: Masnavi, food, culture, identity, banquet.

Geliş Tarihi/Received 22.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted 13.03.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Önal Kılıç, S. (2024). Türkçe Mesnevilerin Toplu Yemek Törenlerinde Kültür, Kimlik ve İktidar. *Turcology Research*, 80, 214-224

Cite this article:

Önal Kılıç, S. (2024). At the Collective Dinner Ceremonies of the Turkish Masnavis Culture, Identity and Power. *Turcology Research*, 80, 214-224



Giriş

İnsan hayatı için temel yaşam unsuru olan yemek, toplumsal çerçevede kazandığı yeni anlamlarla birlikte kültürel bir kavrama dönüşmüştür. Yiyecek malzemenin temini; taşınma, saklanma, pişirme pratikleri; sunum, ikram, ziyafet ortamları, sofra ritüelleri ve yiyeceklere yüklenen sembolik anlamlar, yiyecek ve yemek kavramlarını kültürel bir çerçeveye taşımıştır. Bu nedenle, “temininden tüketim sürecine kadar yemekle ilgili bütün toplumsal davranışlar kültürün bir parçasıdır” (Beşirli, 2010: 168) ve bu toplumsal davranışlar ait olduğu topluluğun yemek kültürünü ortaya çıkarır.

Yemek yemenin biyolojik zorunluluğu, kazandığı kültürel çerçeve ile birlikte, yemek kavramını bireysel ve kolektif kimliğimizi yansıtan göstergeler hâline de getirmiştir. Bundan dolayı neyin, nasıl ve ne şekilde yenildiği, kültürleri ve yaşam tarzlarını belirlemede yani kimlik tanımlamasında ayırt edici unsurlar olarak ön plana çıkmaktadır.

Toplumsal çerçevede, yiyecek çeşitleri ve yemeklere sosyo-ekonomik, siyasal ve dinsel açıklamaları olan farklı simgesel anlamlar da yüklenmiştir. Bu anlamlar, özellikle kamusal ziyafetler çerçevesinden bakıldığında, toplumsal hiyerarşi ve iktidar-itaat süreçlerinin göstergeleri olarak kabul edilir. Birçok kültürde yenilen yemek, ait olduğu kültürün toplumsal sınıflarını, sosyal hiyerarşilerini, güç ve iktidar ilişkilerini yansıtan simgesel anlamlar taşır.¹ Sofrada oturma düzeni, yemeğin belirlenen parçasını yeme ve takdir edilen sırada hizmet görme gibi ritüellerle ortaya çıkan bu sosyal hiyerarşi, tarihsel süreçte güç, iktidar ve statünün sunum alanına dönüşmüştür. “Aynı kültür kodlarına sahip olan bireylerin davranışlarının şekillenmesi, sosyal ve siyasal duruşlarının belirlenmesi ve toplumsal hiyerarşideki yerlerinin ortaya çıkması bu anlam kodları esasında biçimlenmektedir” (Beşirli, 2010: 160).

Yiyecek çeşitleri ve yemek süreçlerindeki simgeselliğin çözümlenmesi ise söz konusu toplumsal kimlik, kültür ve iktidar (sosyal hiyerarşi) kavramlarının çözümlenmesinde etkili araçlar olarak kullanılabilir. “Avrupa ve Asya’nın başat toplumlarının mutfak kültürlerinin belirgin bir özelliği hiyerarşiyle ilişkileridir. Bu farklılaştırmanın en uç biçimi belli yemeklere belli roller, makamlar ya da sınıflar atanmasıdır” (Goody, 2013: 131). Yiyecek çeşitleri ve çeşitli yemek pratiklerinde olduğu gibi sunum ortamı da hem sunucunun hem de katılımcıların güç, statü ve iktidar ölçütlerini yansıtan sosyolojik, ideolojik ve sembolik anlamlar barındırır. “Birçok kültürde ziyafetler, ziyafeti düzenleyen toplumsal statüsünü gösterir” (Beşirli, 2010: 87). Bütün bu belirleyici unsurlar dikkate alındığında, özellikle gelenekli toplumlarda, yemek ziyafetlerinin bir anlamda toplumsal kimlik tanımlarının, güç, iktidar ve hiyerarşik yapılanmaların sergilendiği kamusal törenler olarak işlev kazandığı görülür.

Yemek kültürünün bu geniş anlam çerçevesi, farklı disiplinlerin çalışma sahalarını yakından ilgilendirmiş ve yeni değerlendirmelere kapı aralamıştır. Edebiyat biliminin çerçevesinden bakıldığında, edebiyat metinlerini ait olduğu toplumun bir ifadesi olarak görmek ve bu bağlamda toplumsal çözümlenmeler yapmak mümkündür (Moran, 1999: 85). Bu düşünceden yola çıkarak hazırlanan bu çalışmada, klasik Türk edebiyatının uzun anlatı metinleri olan mesnevilerde tasvir edilen ziyafet sofralarını, kültür, kimlik ve iktidar (sosyal hiyerarşi) kavramları çerçevesinde bir okuma denemesi yapmak amaçlanmaktadır.²

Mesneviler, Osmanlı toplumunun yemek kültürü çerçevesinde sosyo-kültürel ilişkilerinin izlerinin takip edilebileceği zengin bir içerik barındırmaktadır.³ Bu çalışmada, klasik Türk edebiyatı mesnevileri içerisinde seçilen *Kutadgu Bilig* (XI. yy., Yusuf Has Hacib); *Süheyl ü Nevbahâr* (XV. yy., Mesud bin Ahmed); *Âlî Sûrnâmesi* (XVI. yy., Gelibolulu Mustafa Âlî); *Hüsrev ü Şîrîn* (XVI. yy., Ahmed-i Rıdvân); *Ferhâd ü Şîrîn* (XVI. yy., Lâmiî); *Vîs ü Râmin* (XVI. yy., Lâmiî); *Şem ü Pervâne* (XVI. yy., Zâtî) ve *Nâbî Sûrnâmesi* (XVII. yy., Nâbî) mesnevileri ele alınmıştır. Seçilen eserlerde metin analizi yöntemiyle konuyla ilgili içerikler tespit edilerek inceleme yapılmıştır. İncelenen metinlerde sunulan yemek kültürü, yazıldıkları döneme tanıklık etmekte ve yiyeceklere yüklenen sembolik anlamlar ve kültürel kodlar hakkında ipuçları barındırmaktadır. Bu sembolik anlamların incelenmesi ve kültürel kodların okunması, edebî metinlerde bahsedilen sosyal sınıfın yaşam tarzı, kimlik ve sosyal hiyerarşi kavramları hakkında birtakım değerlendirmeler yapabilme imkânı sağlayacaktır.

Törensel Yemek-Ziyafet Sofraları

Toplu yemek ritüelleri, toplumsal, dinsel, ideolojik altyapıları olan kolektif bir birlikteliğin sergilendiği sunum alanlarıdır. Devlet geleneğinde bu sunum alanı, siyasal erkin sergilendiği bir güç ve otorite tablosunu ortaya çıkarır.

Klasik Türk edebiyatı sahasında kaleme alınmış olan mesnevilerde yemek kültürü, çoğunlukla kahramanların üzüntülerinden

¹Modern öncesi toplumlarda ve günümüzün gelenekli büyük mutfaklarında, yemek üzerinden somutlaştırılan sosyal hiyerarşi için bk. (Haviland vd. 2008: 390); Fransız mutfağı üzerine bir deneme için bk. (Bessiere, 1998: 23).

²Osmanlı toplumunun yemek alışkanlıkları ve pratikleri üzerine yapılmış çalışmalar çoğunlukla saray mutfağı üzerindedir. Bunlardan en eski ve ilginç olanı Muhammed bin Mahmûd Şîrvânî (1375-1450) tarafından kaleme alınan yemek kitaplarıdır: (Kut, 2005: 347-360), (Argunşah & Çakır, 2005). Osmanlı saray mutfağının sosyolojisi üzerine değerlendirmeler içeren bir çalışma olarak (Yerasimos, 2007) ve edebiyat metinleri üzerinden Osmanlı yemek kültürü üzerine okuma denemesi olarak, (Dursteler, 2012: 143-160) ve (İşkorkutan, 2017: 117) künyeli çalışmalara bakılabilir.

³Ayrıca, Osmanlı edebiyatı metinlerinin sosyal ve maddesel boyutunu ele alan çalışmalarda da Osmanlı yemek kültürü hakkında birtakım bilgiler bulunmaktadır: (Özkan, 2007; Kurnaz, 1987; Aybet, 1989).

kurtulmak ya da mutlu bir olayı kutlamak için düzenledikleri “bezm” ya da “meclis” de denilen geniş katılımlı eğlence ve ziyafet sofraları üzerinden aktarılmıştır.⁴ Mesnevilerde eğlence ve kutlama ortamı olarak tasvir edilen bu ziyafet sofralarının kökeni, eski Türk kültürünün iktidar göstergesi olan “toy”⁵ geleneğine dayanır. Türk tarihinin en eski ritüellerinden olan “toy”lar, sadece yemek yeme ve eğlenme ortamları değildir. Toy ve şölenler aynı zamanda iktidarı elinde bulunduran hakanın gücünü meşrulaştıran ve halkın itaat sürecini ortaya çıkaran kamusal törenlerdir. “Aslında Türklerin ananevi toyu, ilk önce bireylerin ihtiyaçlarına cevap veren yemeğin zamanla, grup yapısının temel bir unsuru, bir kimlik alameti ve düşünceyi ifade eden sembolik bir aracı olduğu gerçeğine başka bir örnektir” (Ünsal, 2008: 182). Bu durum, klasik Türk edebiyatı metinlerinin ilk ürünlerinden itibaren, Osmanlı kültürünün “toy” ritüelleri olarak değerlendirilebilecek bezm ya da şölenler⁶ aracılığıyla okuyucuya aktarılmıştır.

Türk kültüründe hükümdar başta olmak üzere, yönetici sınıf ve elitin halkı doyurması ve çeşitli ikramlarda bulunması iktidarın temel prensiplerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁷ Eski Türklerde siyasi iktidar anlamına gelen ve “kut” (Kafesoğlu, 1998: 248) olarak ifade edilen idare yetkisinin temel şartlarından biri halkı doyurmaktır. Dağınık Türk boylarını toplayıp nüfusu çoğaltmak, halkı giydirmek ve doyurmak “kut”un gerektirdiği sorumluluklardandır. Bu kültürel kabul, İslami dönem Türk devlet geleneğinin de tartışmasız temel ilkelerinden biri olarak varlığını devam ettirmiştir. Devlet geleneğinin ve iktidarın bu belirleyici prensibi, İslami dönem Türk edebiyatının ilk metinlerinden biri olan ve “kut” lu olma bilgisi temalı içeriğiyle bir toplumsal ahlak ve siyaset kitabı olan *Kutadgu Bilig* (Arat, 2008: 554-555)’in mukaddimesinde “hazine neye gerek, çok asker gerek; beyin zenginliği gereksiz, halk tok olmalı, dünya beylerinin eli açık olursa, onlar her iki dünyada başköşeye oturur” şeklinde ifade edilmiştir:

*Hazîne nerek köp er at çok kerek
Begi bay kereksiz bodun tok kerek*

*Akı bolsa elgi ajun begleri
İkigü ajunnurig bu boldı töri* (KB: 3031-3034)

Halkı doyurma ve ikramda bulunmanın yöneticide bulunması gereken bir özellik olması prensibi, klasik Türk edebiyatının ilerleyen yüzyıllarında kaleme alınan mesnevilerinde de aktarılmaya devam etmiştir. Bu dönemde kaleme alınan mesneviler, büyük oranda Osmanlı elitinin yaşam tarzını ve toplumsal ilişkilerini yansıtan metinlerdir. Bundan dolayı, mesnevilerde ana kahramanın, düzenlediği ziyafet sofraları vasıtasıyla katılımcıları doyurması ve ikramda bulunmasını, Osmanlı seçkin sınıfının güç ve iktidarının sergilendiği etkinlikler olarak okumak mümkündür.

Mesud Bin Ahmed, *Süheyl ü Nevbahâr* isimli eserinde halka ikramın, ululuk ve büyüklüğün gereği olduğunu, kamuya “bağışta bulunmak” ve “toylama”nın ululuk âdeti olduğunu belirtir:

*Ulu kiçi kamuyu sağışladı
Dükeline toyınca bağışladı*

*Çü kamusu lutf u atâ buldılar
Gönülüp dua vü senâ kıldılar*

...

*Ulu kiçi bay yohsılı toyladı
Bağışladı çün âdeti eyledi* (SN: 1268-1271)

Ahmed-i Rıdvân’ın *Hüsrev ü Şîrîn* mesnevisinde Hüsrev’in seçkin sofrası, şölen niteliğinde bir ziyafet olarak tanımlanmıştır. Bu ziyafetin ayrıntıları arasında, eski Türk kültürünün başka bir iktidar göstergesi olan “yağmalı toy”⁸ geleneği göze çarpar. Ahmed-i Rıdvân, yağma geleneğini, “sultanın sofrasının çanak, tabak, tepsi ve sahanlarının hepsi bakır değil, gümüş ve altındandır; o yemekten kimin önüne konya kişiye emekten kurtarmaktadır çünkü sofraya koyulduktan sonra katılımcılar yemeklerini yer kaplarını

⁴ “Bezm” hakkında bk. (Ünver, 1986: 453; İnalçık, 2011: 190).

⁵ Eski Türklerde kağanın güç ve iktidarını göstermek amacıyla düzenlenen ziyafetin yani “toy” un kuralları belli hükümlere bağlanmıştır. Türk kültüründe toy ve şölen adabı hakkında bk. (Kafesoğlu, 1998: 239- 401; İnalçık, 2011).

⁶ Osmanlı dönemi şölen, düğün ve şenlikleri için bk. (And, 2000: 16).

⁷ Saygınlık kazanma, otoriteye vurgu yapma ve iktidarı sergileme bağlamında, yönetici sınıfın sahip olduğu artı değeri çevreye dağıtması anlamına gelen potlaç geleneğinin, çeşitli kültürel yapılarda aynı amaçla ortaya çıktığı ve farklı ritüellerle kurumsal törenlere dönüştüğü bilinmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Haviland vd. 2008: 389).

⁸ Yağma, yağmalı toy, çanak yağması, eski Türklerde “potlaç”, *Divan-ü Lügat-it-Türk*’te “kençliyu” (Bozkurt, 2012: 222). Farsça manzum ve mensur metinlerde yer aldığı şekliyle “hân-ı yağma” (yağma sofrası). Türklerde hükümlerlik gereği sayılan ve devlette idari sorumluluk taşıyan herkesin katılması mecburi büyük resmî ziyafetlerde, umumiyetle hakan sofrasının halka açık tutulması ve hatta yemekteki sofraya takımlarının davetliler tarafından “yağma” edilmesi” anlamına gelen bir ritüeldir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Kafesoğlu, 1998: 248; Sümer, 1972: 412).

götürürlerdi” şeklinde anlatır:

*Bularun gibi envâ’-ı ni’amlar
Çekilürdi şehe hân-ı keremler*

*Çanağile tabak tebsi sahanlar
Bakır kısmı degül heb sîmidi zer*

*Kimün önine konsa ol yemekden
Halâs eylerdi ol şahsı emekden*

*Koyururdu işini bitürürdi
Ka’âmın yir de kabın götürürdi (HŞ: 4072-4099)*

Osmanlı kurumsal törenleri ve şenliklerinde yeniçeri ve halka “çanak yağması” adıyla uygulanan bu ritüel, padişah için ikram, güç ve iktidar, yeniçeriler içinse itaat sembolü olarak değerlendirilmiştir (Arslan, 1991: 54-57; Arslan, 2008: 231; Can, 2020: 150-162). Osmanlı saray düğünleri ve şenliklerini konu edinen sûrnâmelerde muhtelif yağma sahnelerine yer verilmesi, metinlerin yazıldığı dönemde, bu geleneğin yöneticiler tarafından devam ettirilen bir iktidar göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır. III. Murat’ın (Saltanat Dönemi: 1574-1595) oğlu III. Mehmet (Saltanat Dönemi: 1595-1603) için 1582 yılında düzenlenen sünnet törenini anlatan *Âlî Sûrnâmesi* (Arslan, 2008), yemekler, tatlılar, içecekler ve bunların isimleri ile özelliklerinin anlatılması açısından önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu düğünde katılımcılara ve halka ikram edilen binlerce kâse yemeği ve sayısız yemek çeşidini, sultanın zenginlik ve haşmetini yansıtan güç ve iktidar sembolleri okumak mümkündür. Âlî’nin tasvirine göre, “sanki (sunulan) çeşitli yemekler, tanelerinin kubbelerinin düzen verdiği bir şehirdir. Yiyecekler deniz, ekmek sahil olmuştur. O meydanda bazen üçer bazen de beşer bin kâse yağmalanmıştır. Gün olmazdı ki üç bin kâse yemek, yüce şahın sofrasında yağmalansın. Binlerce nefis çanağın her birisi renkli topluluklar gibidir”:

*Sanki bir şehri idi envâ’-ı ta’âm
Dânenün kubbeleri virdi nizâm*

*Ni’met deniz oldu nân sâhil
Sâhilde kemük çoğ olsa kâbil*

*Üçer bin gâh beşer bin kâse ni’met
Olinurdu ol ortalıkta gâret*

*Gün olmazdı ki üç bin kâse ni’met
Olunmaya cenâb-ı şehde gâret*

*Tokuz oldu ta’âm-ı tahtânî
On iki dürlü bişdi fevkânî*

*Ya’ni nice bin çanak nefâyis
Her birisi revnak-ı mecâlis (ÂS: 224, 2108, 2123, 2128, 2137, 2328)*

Âlî, *Sûrnâme’de* (Arslan, 2008: 356), padişahın çanak (yemek) yağmasına ferman verişinden ve binlerce kâse yemeğin yağmalanışından bahseder. “Yağmada amaç, yemek ve doymak değildir. Bir şölen atmosferinde düzenlenen bu yağma ritüelinde amaç, eğlenmek ve güzel vakit geçirmektir”:

*Cümâde’l-evvelün nisfından ol şân
Yemek yağmasına itmişdi fermân*

*Gün olmazdı ki üç bin kâse ni’met
Olunmaya cenâb-ı şehde gâret (ÂS: 2127-2128)*

Âlî’ye göre “her ziyafette yemek yağmaları olmakta ve her yağmada üçer, beşer bin kâse nimet yağmalanmaktadır”:

*Üçer bin gâh beşer bin kâse ni’met
Olunurdu ol ortalıkta gâret*

*Gürisne yogidi meydanda amma
Garaz lu’b idi yağmadan hem âna*

*Oldı kimine bu bezm-i yağma
Ni'met revîşine turfe deryâ*

*Bundan garaz inî'dâm-ı gamdur
Hem def-i kasâvet-i elemdür (ÂS: 2123, 2124, 2348, 2349)*

Nâbî Sûrnâmesi'nde (Arslan, 2008: 643) yer alan, yemeklerin ve şekerden yapılan tasvirlerin padişahın izniyle yağmalanışının anlatıldığı sahnelerden, yağmalı toy geleneğinin XVII. yüzyıla kadar devam ettiğini öğreniyoruz. *Sûrnâme*'de yağma sahnesi ayrıntılarıyla şöyle betimlenmiştir: "Düğün alanına halka ait yemekler döşenip fakirler (o yemekleri) yağmaladıktan sonra şeker yağmasına izin verilmiştir. Yasak okları nişan tahtasına atılınca yağmacı eller yüz parça olmuştur":

*Döşenüp sûr-gehe ni'met-i âm
Fukarâ eyledi yağma-i ta'âm*

*İdicek arsa-i sûr içre güzer
Buldılar ruhsat-ı yağma-yı şekker*

*Olinup nâvek-i nehye âmâc
Oldı sad pâre-i dest-i târâc (NS: 427, 463, 465)*

Bu tarz kurumsal yemeklerde ikram edilen yiyeceklerin çeşitleri, bu yiyeceklerin belli kısımlarının kime sunulacağı ve oturma düzeni de katılımcıların sosyal ve siyasal statüsüne yani toplumsal hiyerarşiye göre şekillenirdi.⁹ Yöneticilerin ziyafet sofralarının anlatıldığı metinler, barındırdığı çeşitli güç ve iktidar göstergelerinin yanı sıra zengin yiyecek çeşitleri, sunum ve ikrama dair aktarımlarıyla da, Osmanlı yüksek sınıfının yaşam tarzını ve kültürünü ortaya koymaktadır. Klasik Türk edebiyatının ilerleyen dönemlerinde yazılmış edebî metinlerde bu durum renkli edebî tasvirlerle okuyucuya aktarılır. Bu sofraların en belirgin özelliği, zengin yiyecek çeşitliliği ve sunumdaki seçkin ayrıntılardır. Mesnevilerde, sofranın seçkinliği ve zenginliği öncelikle başlıklardaki tanımlamalarla ortaya koyulur. Ahmed-i Rıdvân, *Hüsrev ü Şîrîn* mesnevisinde, "Hüsrev'in Altın Sofrasının Özelliklerini" (Tavukçu, 2020: 468) anlatmaya başlarken, "göklerde ve yerde yenilebilecek ne varsa bu sofrada yer almaktadır" diyerek Hüsrev'in sofrasının zenginliğini ifade eder. Lâmiî, *Ferhâd ü Şîrîn* mesnevisinde sayamayacağı kadar çok çeşitli yiyeceğin olduğu sofrayı "hân-ı azîm" (Esir, 1998: 310) olarak tanımlar.

Mutfağın hiyerarşisini, sadece kurumsal törenlerle ve resmî kimlikle ilişkilendirmek elbette sınırlı bir yaklaşım olacaktır. Yemek kültürünün önemli unsurları arasında yer alan sunum uygulamaları ve malzemeleri de o mutfağın ait olduğu sosyal kimliğin belirlenmesine yardımcı olacak araçlardır. "Toplumların mutfaklarında görülen farklılaşma, aynı toplum içinde, farklı sosyal sınıflarda ve tabakalarda da görülebilir. Bu hiyerarşik olarak bir farklılaşmadır. Elit mutfak nosyonu, müşterek yiyecekler, tabaklar, çatal bıçaklar ve normlara ilişkin uygulamalar ile elit olamayan mutfaktan farklılaşmaktadır" (Beşirli, 2010: 164). Mesnevilerde tasvir edilen ziyafet törenlerinde kullanılan sunum ve ikram malzemeleri dikkatle incelendiğinde, söz konusu davet sahibinin sosyal kimliğine dair birtakım ipuçlarına ulaşılabılır. Lâmiî'nin eserinde, sofranın düzenlenmesi ve sunum malzemeleri gösterişli ve renklidir. Güzellerin sunduğu "mehtaba benzeyen peşgirler", gökkuşağı gibi altın renkli sofraya bezleri, altından tabaklar, gümüş sini ile omuzda taşınan ve sofrayı süsleyen çiniler ziyafet sahibinin zenginliğini ve ait olduğu yüksek sosyal sınıfı ortaya koymaktadır:

*Semen-ber dil-rübâlar nâzük ü ter
Sunup pîş-gîrler mehtâba benzer*

*Çekerler kehkeşân-veş zer simâtı
Ki reşk eylerdi gerdûnun bisâtı*

*Güneş gibi tutar meh-çihreler hoş
Tabaklar kâseler zerrîn ü dil-keş*

*Şeker-handeyle her bir çâşnî-gîr
Nazardan meclis erbâbın kılur sîr*

⁹ Eski Türklerde bir ziyafete davet edilme, katılımcıların davette oturacakları mevki (orun) ve bu mevkiye sahip kişiye yiyeceklerin hangi kısımlarının ikram edilmesi gerektiği (ülüş) kavramları, kurumsal hükümlere bağlanmıştır. Abdulkadir İnan, bu konuyu ele aldığı çalışmasında, orun ve ülüş meselesinin Anadolu'daki Oğuz boyları arasında XV. yüzyıla kadar yaşadığını belirtir. (İnan, 1931: 121-123). Mesnevilerde anlatılan ziyafet sofralarının oturma düzeni ve katılımcılara statü farklarına göre ikramın hangi kısımlarının sunulduğu konusu ise başlı başına bir incelemeye tabi tutulmalıdır. Bu hususta, Vehbi *Sûrnâmesi* ve *Hâfız Mehmed Sûrnâmesi*'nde yer alan minyatürler üzerinden dönemin sosyal hiyerarşilerini açıklama amacıyla yapılmış bir çalışma için bk. (İşkorkutan, 2017: 121).

Semen-sîmâlarun başında sînî
Müzellef hûblar dûşında çînî (FŞ: 4591-4595)

Lâmîî, benzer tasvirlerle *Vîs ü Râmin* mesnevisinde de yer verir. Ay yüzlülerin elinde tuttuğu gümüş ve billur kâseler, zebercet tabaklar, gümüş siniler, çiniler, renkli örtüler ve sürahiler, anlatılan sofranın gösterişli sunum malzemeleridir:

Elinde her mehûñ bir sîm kâse
Güneş nûrnı gelmiş iktibâsa

Sehî kad serviler destinde yekser
Çenâr-âsâ zebercedden tabaklar

Semen sîmâ gümüş sinîlerle
Zümürüd hâşiyet çînilerile

Nücûm-âyin tâşındı nukl-ı terler
Ser-â-ser bezm içi toldı güherler

Sinîler sahn-ı gevher-rîze döndi
Cevâriş ferş-i reng-âmîze döndi

Münevver girdeler mânend-i kâfûr
Şu resme nerm idi san sîne-i hûr

Hezârân meh gibi sîmîn küliçe
Şekerden kurs-ı zerrîn niçe niçe

Tabaklar sîm ü zerden mihr ü mehveş
Billûri kâseler mahbûb-ı dil-keş

Seher gibi sürâhîler cihân-tâb
Şafak-mânend cânı pür mey-i nâb

Dizildi iki koldan sağ u sola
Hezârân âferînler ol usule (VR: 2752-2764)

Yiyecek Çeşitleri

Toplumların yemek kültürü, yaşanan fiziki ve kültürel coğrafyayla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda Osmanlı toplumunun yemek kültürünü ve yiyecek çeşitlerini değerlendirirken dikkate alınması gereken unsurların başında, yaşanan beşerî coğrafya ve bu coğrafyada şekillenen kültür ve yaşam koşulları yer almalıdır. Bununla birlikte toplumun sosyo-ekonomik yapısı ve gündelik hayat pratikleri de yemek kültürünü etkileyen unsurlardır. Bu kapsamda değerlendirildiğinde, Osmanlı yemek kültürünün ana çerçevesini, Türk mutfağının başlıca besin unsuru olarak bildiği et, süt ve süt ürünlerinin oluşturduğu görülür. Aynı zamanda İslam dininin temel prensipleri dikkate alınarak içki ve haram olarak değerlendirilen yiyeceklerden uzak durulmaya dikkat edilmiş, yaşanan kültür coğrafyasının etkisiyle İran, Arap ve Akdeniz mutfaklarından özellikle tatlı çeşitleri, birtakım baharatlar ve deniz mahsulleri öğrenilmiştir. “Osmanlı’nın başkenti İstanbul, Orta Çağ’da Mısır yemeklerinin en itibarlı dönemi bittikten hemen sonra Orta Doğu mutfağının yurdu oldu. Zenginlerin temel yiyeceği etti, özellikle de koyun ve tavuk eti tüketilirdi, sığır eti küçümsenirdi. Zenginlerin yemekleri daha fazla baharat içeriyordu, ekmekleri daha rafineydi” (Ahsan, 1979: 155; Goody, 2013: 168).

Bütün gelenekli mutfaklarda olduğu gibi Osmanlı mutfağında da halkın mutfağı ve seçkinlerin mutfağı, geleneksel yemekler hususunda ortaklıklar göstermekle birlikte birtakım farklılıklar içermiştir. Yüksek mutfak, temini zor ve pahalı yiyecek çeşitlerini de kapsayan zengin bir içeriğe sahiptir. Söz konusu çeşitlilik, kavramsal bir zenginliğe de yol açmış ve Osmanlı ziyafet sofralarında belirli yiyeceklerle çeşitli sembolik anlamlar yüklenmiştir. “Orta Çağların sembolize edici akli yemek konusunda da devreye girmiş ve pek çok sembolik anlamı yemek konusuna da yüklemiştir. Temsil ettiği hakikatlerin soyut doğası sembolleştirmelerde farklı gerçekliklere bais olmuştur” (Çetin, 2006: 115).

Şeker ve tatlı çeşitleri ile av hayvanları bu yiyeceklerin en önemlilerindedir. Tatlı yiyecekler, Türk kültüründe ve İslami gelenekte mutlulukla ilişkilendirilmiştir. Çeşitli ritüeller ve dinî merasimlerde tatlı sunumunun “tatlılık ve huzur” getireceğine olan inanç, tatlı ikramının önemini pekiştirir. Mesnevilerde tasvir edilen ziyafet sofralarında birbirinden farklı, çok sayıda tatlı çeşidinden bahsedildiğini görürüz. Bu durum, tatlı yiyeceklerin gerek taşıdığı sembolik anlamla gerekse iktidar ve zenginlik göstergesi olmasıyla yakından ilişkilidir. O dönem için çok pahalı bir tüketim malzemesi olan şekerli yiyeceklerin böylesine çeşitli ve bol miktarda ikramı

âdeta ziyafet sahibinin güç, iktidar ve zenginliğinin sergilendiği bir gösteri alanına dönüşmüş gibidir.¹⁰ Şekerkamışının Mısır'dan ve Kıbrıs'tan az miktarda getirildiği ve bu nedenle büyük bir lüks olarak değer kazandığı (Faroqı, 2011: 254) dönemlerin edebi metinlerinden *Ferhad ü Şirin*'de 12 çeşit, *Şem ü Pervâne*'de ise 5 çeşit tatlı, helva ve şekerli yiyecekte bahsedilmesi bu durumu doğrular niteliktedir. Lâmiî'nin eserinde, tatlı çeşitlerinin sayıca fazlalığı, ziyafetin zenginliğini ve ihtişamını ortaya koymaktadır. Güllaç, kadayıf, memuniye, lokma, palude, senbuse, zülbiye, peşmine helvası, çöre, kursa ve mürebba bu sofranın tatlı ikramlarıdır:

Leb-i şîrîni anma gülâcun

Ki 'itrî sîr ider cânın yüz acun

Semen-ber bir perîdür nâzûk ü ter

Sirişti müşk ü mâ-verd ile sükker

Hayâlât-ı katâyif 'akla sıgmaz

Dil ile ol letâyif nakle sıgmaz

Ne diyem kûy-ı me'mûniyyeden şerh

Beyân çevgânın eyler fikreti tarh

Gülâb-âmîz sükker lukmelerdür

Safâ-engîz cevher tu'melerdür

Dilini revgan-ı bâdâm idüp mûm

Şeker pâlûdelerdür peyk-i hulkûm

Tolup pisteyle hoş senbûse-i ter

Leb-i dilber gibi pür-şehd ü şekker

İdüp zülbiyyeler hoş şemseler zeyn

Görüp levzîneler kılmış güher zeyn

Uran peşmîne helvâsına dişî

Yolarlar dest-i hayret birle rîşî

'Alâdînî vü sâbûnî vü kâhî

Hacil itmîş nücûm u mihr ü mâhî

Nukuller kâlebî işler şekerden

Çörekler kursalar yâkût u zerden

Mürebâlar kim şemsî vü nârî

Na'îm-i 'Adn-veş yokdur şümârî

(Lâmiî: FŞ: 4615-4626)

Zâtî'nin tasvir ettiği ziyafet sofrasının tatlı çeşitleri zerde, gülice, helva, şerbet ve pişmaniye helvasıdır. Bu ziyafetlerle ilgili dikkat çeken bir başka husus ise çeşitli meyve şuruplarının ikramıdır:

Getürdi bir gülice mihr-i rahşân

Belürsiz oldu ol dem gûşe-i nan

O bezmün oldu şîrîn-kârî helvâ

Görenler didiler şîrîn temâşâ

Safâ vü zevk ile çün yindi ni'met

Revân sular bigi nûş oldu şerbet

Ya rengin bir tabak kâğîda güyâ

Konılmış hûb u ter pişmânî helvâ

(ŞP: 2430-2442;2471-2473)

¹⁰ Şekerin o dönem için oldukça pahalı bir tüketim malzemesi olduğu saray mutfağı üzerine yapılan çeşitli çalışmalarla ortaya konulmuştur. XVII. yüzyıl Osmanlı saray mutfağı üzerine yapılan bir çalışmada yer alan "Et, pirinç ve yağ miktarı yaklaşık 2000 kişiye yetecek miktarda olsa da ne şeker ne de kümes hayvanları, hiçbir şekilde buna erişemiyordu." (Reindl-Kiel, 2003: 81; Ünsal, 2008) ifadeleri, şekerin et ve yağ gibi pahalı yiyeceklerden bile az miktarda olduğunu doğrular niteliktedir.

Tatlı çeşitleri kadar, yemek sırasında ve/veya sonrasında sunulan ikramlıkların sayıca fazlalığı da ikram sahibinin sosyo-ekonomik statüsünü yansıtan göstergeler olarak değerlendirilebilir. Ziyafetin bu aşamasında tuzlu fındık, darı, arpa, şeker, çerez, elma, armut, nar, şeftali ve kiraz sofraya getirilir. Sunulan ikramlıkların o dönem için oldukça pahalı sayılabilecek ürünler olması dikkat çekicidir. Bu durum, incelenen metinlerde tasvir edilen mutfağın zengin bir sosyal sınıfa ait olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır:

*Agulu fınduk anun armağânı
Revân eyler yiyenler tatlu cânı*

*Yiriken erzenün Yûsuf bigi çâh
Çıkup ol oldu Mısr-ı ragbete şâh*

*Varup arpa salıcıya ser-â-ser
Bize arpa salı vir dirdi iller (ŞP: 2824-2883)*

*Getürdi ni'meti kullar ser-â-ser
Dökildi ol simata nukl u şekker*

*Dökildi dürlü dürlü mîve-i ter
Kim anun her biri lezzetde şekker*

*Yanağı kıpkızıl olmuşdı sîbün
Ruh-ı gül-gûnı gûya kim habîbün*

*Cülâb ile tolu emrud-ı nâzûk
Dökilmişdi o meclis içre yük yük*

*Enârun dürci la'l ile pür olmuş
İçi âşik bigi kan ile tolmuş*

*Olıcak sânesi hançerle teşrîh
Olur ol ehl-i iyşa la'l teşbîh*

*Pür itmiş dehr şeftalüye kandı
Anı görenlerün agzı sulandı*

*Karâr u sabrın olmuş cümle nasun
Ruh-ı dil-ber bigi âbı kirâsun (ŞP: 3415-3423)*

Buraya kadar ortaya koyulan metinlerle, Osmanlı seçkinlerinin mutfak kültürünün, kullanılan yemek malzemeleri, yiyecek çeşitleri, ikramlıklar, tatlı çeşitleri ve sunum malzemeleri ile yüksek mutfaqlara has bir içerik sergilediği görülmektedir. Bununla birlikte, incelen metinlerde geleneksel Türk mutfağına ait çok sayıda yemek çeşidinin de ikram edildiğini görüyoruz. “Yüksek mutfak ulusal bakış açısından köylülerin yöresel yemeği ile egzotik yabancıların yemeklerini de birleştirir ve dönüştürür; sınıf ve yemek pişirme yöntemleri bakımından hiyerarşide en üstte duran, en geniş kapsama sahip ve bakış açısı en geniş olandır” (Goody, 2013: 139). Lâmiî, *Ferhâd ü Şîrîn* mesnevisinin sofrası tasvirinde, tarhana, büryan, pilav, nohutlu erişte, mantı, nohut, piyaz, borani, turşulu yahni, keşkek ve herise gibi yöresel mutfağa ait oldukça fazla yemek çeşidini sayar ve bu yemeklerin içeriklerinden bahseder:

*Pilâvun sofrası sahnında kılâli
Kurılmış hayme-i gerdûn misâli*

*Hilâlî riştelere târ u pûdı
Kevâkib gibi içinde nohûdı*

*Olan mantûlarından çâşnî-gîr
Toyar gönli gözi cânı olur sîr*

*Nohûd âbı durur sarrâf-ı mâhir
Tabak sahnını itmiş pür-cevâhir*

*Piyâz ol cevher içün rişte olmuş
Eritmiş bagrını sergeşte olmuş*

Karıymış şîr ü hurmâ bal ile yag

Yogurd ile bôrânîler yüzi ag

*Bu gamdan kalyeler düşmiş turş-rû
Yanınca saht olmuş bile yahnû*

*Kılup pür-halka kaddin mâr-girdâr
Müşevveş zihni gûyâ turra-i yâr*

'Aceb mi yağı bagrınun erise

Ki çokdan köfte-dildür herîse (FŞ: 4598-4599, 4603, 4606, 4607, 4611-4613)

Adı geçen yemeklerin birçoğunun, Anadolu mutfağına ait olsa da halkın mutfağı için lüks sayılabilecek malzemeler içermeleri, Lâmiî'nin tasvir ettiği sofranın seçkin bir ziyafet olduğu noktasında şüpheleri ortadan kaldırır. Örneğin pirinç, XVI. yüzyılda hâlâ lüks bir üründür. Sadece hâli vakti iyi olanlar pirinci bilmektedirler (Faroqı, 2011: 250). Lâmiî, yukarıdaki beyitlerle bize, adı geçen yemek çeşitlerinin fazlalığı, kapsamı ve içerdiği malzemelerle de seçkin bir sosyal sınıfın mutfağının kapılarını aralar. Görüntüsünü ay ve güneşe benzettiği zerde ve pilavdan bahsettiği beyitte, pilavı sedefli bir başlığa benzetir ve pilavın pirinçten yapıldığının ipuçlarını vererek bir kez daha bu ziyafet sofrasının yüksek mutfağa ait olduğunu ortaya koyar:

Pilav zerde idi sîm ile zer

Anunçün anı tolaşmışdı ejder (ŞP: 1022)

Felek sofrasına vakt-i seherde

Getürdi bir tabak mahbûb zerde (ŞP: 2430)

Pilav ol şemseler altında ey yâr

Kalenderdür başında san sade f var (ŞP: 2450)

Sonuç

Gelenekli toplumlarda yemek ziyafetleri, toplumsal kimlik tanımlarının, güç, iktidar ve hiyerarşik yapılanmaların sergilendiği kamusal törenler olarak işlev kazanmıştır.

Eski Türk kültürünün törensel yemekleri olan toylar, Osmanlı kültüründe "bezm" denilen eğlence ortamlarıyla ve şölenlerle devam ettirilmiştir. Bu geleneğin aktarımını, Türk edebiyatı metinleri üzerinden okumak mümkündür. Klasik Türk edebiyatının uzun anlatı metinleri olan mesneviler, Osmanlı toplumunun yemek kültürü çerçevesinde, sosyo-kültürel ilişkilerinin izlerinin takip edilebileceği zengin bir içeriğe sahiptir. Bu çalışmada, incelenen mesnevilerde yer alan yemek kültürü üzerinden, yiyecek ve yemek çeşitlerinin içerdikleri kültürel kodlar ve sembolik anlamlar da göz önüne alınarak, metinlerin yazıldığı ve okunduğu sosyal sınıfın kimlik, yaşam tarzı ve sosyal hiyerarşilerini okuma denemesi gerçekleştirilmiştir.

Edebî metinlerde, sosyal hiyerarşilerin sergilendiği en önemli sunum ortamı bezm ya da meclislerdir. Ana kahramanın düzenlediği ziyafet sofraları vasıtasıyla katılımcıları doyurması ve ikramlarda bulunması, Osmanlı seçkin sınıfının güç ve iktidarının sergilendiği etkinlikler olarak mesnevilerde işlev kazanmıştır.

Mesnevilerde aktarılan yemek kültürü üzerinden okuyabileceğimiz bir başka iktidar göstergesi ise "yağmalî toy" ritüelidir. İncelenen metinlerde yağmalî toy sahnelerinin ayrıntılı ve geniş anlatımı, metinlerin kaleme alındığı dönemde, bu geleneğin hem Osmanlı yöneticileri hem de Osmanlı seçkinleri arasında hâlâ devam eden bir güç ve iktidar gösterisi olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Osmanlı Dönemi metinlerinde anlatılan ziyafet sofraları, güç ve iktidarın sergilendiği etkinlikler olarak, parlak kumaştan peşkirler, altın tabaklar, gümüş siniler, zebercet tabaklar, billur kâseler gibi seçkin sunum malzemeleri ile de ziyafet sahibinin ait olduğu sosyal sınıfa dair birtakım değerlendirmeler yapma imkânı doğurmaktadır.

İncelenen metinlerde yer alan yemek ve tatlı çeşitleri ile çerez ve meyve gibi o dönem için lüks sayılabilecek yiyeceklerin çeşitliliği ve sayıca fazlalığı da zengin ve kentli Osmanlı elitinin oldukça gelişmiş bir mutfak kültürüne sahip olduğunu ortaya koymaktadır. O dönem için oldukça pahalı tüketim malzemeleri olan şeker, pirinç ve çeşitli ikramlıklar, ziyafet sahibinin sosyo-ekonomik konumunu yansıtmaktadır. Sadece incelenen metinlerde adı geçen on beşten fazla tatlı çeşidi, ondan fazla ikramlık ve çok sayıda meyve bu gerçeği doğrular niteliktedir.

Osmanlı yemek kültürü, yaşanan beşerî coğrafya ve bu coğrafyada şekillenen kültür ve yaşam koşullarına bağlı olarak, Türk toplumunun geleneksel, yöresel yemeklerine ilave olarak yaşanan coğrafyanın çok kültürlü yapısını ortaya çıkaran zengin malzemeli çeşitli yemekler ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı, incelenen metinlerde tasvir edilen mutfak, kapsama alanının genişliği ve çeşitliliği itibarıyla, yüksek kültüre ait seçkin bir gastronomi anlayışına sahip görünmektedir.

Bütün bu değerlendirmeler doğrultusunda, klasik Türk mesnevilerinde tasvir edilen ziyafet sofralarında yer alan yiyecek çeşitleri,

ikramlıklar, tatlı çeşitleri ve sunum malzemeleri dikkate alındığında, Osmanlı seçkin sınıfının yüksek mutfaqlara has bir yemek kültürüne sahip olduğu söylenebilir. Aynı zamanda, sosyal hiyerarşiler açısından Osmanlı yöneticileri ve seçkinlerinin, konuklarına ve halka verdikleri bu toplu yemek ziyafetlerini bir kut göstergesi ve gücün sergilendiği bir iktidar alanı olarak değerlendirmek de mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar

- Ahsan, M. N. (1979). *Social Life under the Abbasids*. London.
- And, M. (2000). *40 Gün 40 Gece, Osmanlı düşünleri şenlikleri geçit alayları*. Toprakbank Yayınları.
- Arat, R. R. (2008). *Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig*. Kabcacı Yayınları.
- Argunşah, M., & Çakır, M. (2005). *15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*. Gökkuşbu Yayınları.
- Armutlu (1998). *Zât'ın Şem ü Pervânesi (İnceleme-Metin)*. (Doktora Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arslan, M. (1991). Osmanlı Saray Düşünlerinde Yağma Geleneği. *Millî Folklor*, 10 (Yaz), 54-57.
- Arslan, M. (2008). *Osmanlı Saray Düşünleri ve Şenlikleri I Manzum Surnâmeler*. Sarayburnu Kitaplığı.
- Aybet, N. (1989). *Fuzuli Divanı'nda Maddi Kültür*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bessiere, J. (1998). Local Development and Heritage: Traditional Food and Cuisine as Tourist Attractions in Rural Areas. *Sociologia Ruralis*, 38 (1), 21-34. <https://doi.org/10.1111/1467-9523.00061>
- Beşirli, H. (2010). Yemek, Kültür ve Kimlik. *Millî Folklor*, 87 (Güz), 159-169.
- Bozkurt, F. (2012). *Dîvânü Lugat-it-Türk Türk Dili Divanı*. Eğitim Kitabevi.
- Can, M. (2020). Osmanlı Devleti'nde Eski Bir Türk Geleneği: Çanak Yağması. *Millî Folklor*, 125 (Bahar), 150-162.
- Çetin, A. (2006). Memluk Devletinde Yemek Kültürüne Genel Bir Bakış. *Millî Folklor*, 18 (72). 107-117.
- Dilçin, C. (1991). *Mesud bin Ahmed, Süheyl ü Nevbahar İnceleme-Metin-Sözlük*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Dursteler, E. R. (2012). Infield Foods: Food and Identity in Early Modern Ottoman Travel Literature. *Osmanlı Araştırmaları*, 39 (39), 142-160.
- Esir, H. A. (2017). *Lâmîî Çelebi, Ferhâd ü Şîrîn*. [Elektronik Sürüm]. (ET. 08.04. 2022). <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195825/lamii-celebi-ferhad-ile-sirin.html>
- Faroqhi (2011). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Orta Çağ'dan Yirminci Yüzyıla*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Goody, J. (2013). *Yemek, Mutfak, Sınıf Karşılaştırmalı Sosyoloji Çalışması*. Pinhan Yayınları.
- Haviland, W. A., Prins, H. E. L., Walrath, D. & McBride, B. (2008). *Kültürel Antropoloji* (İ. D. Erguvan Sarioğlu, Çev.). Kaknüs Yayınları. (ET. 22.04.2022). <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-265522/husrev-u-sirin-ahmed-Rıdvân.html>
- İnalçık, H. (2011). *Has Bahçede Ays u Tarâb Nedimler Şairler Mutribler*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnan, A. (1931). Orun ve Ülüş Meselesi. *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1, 121-128.
- İşkorkutan, E. (2017). 1720 Şenliği'nde Yemek Üzerinden İfade Edilen Sosyal Hiyerarşileri Anlama. *Osmanlı Araştırmaları*, 50 (50), 117-152.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk Milli Kültürü*. Ötüken Neşriyat.
- Kurnaz, C. (1987). *Hayâlî Bey Divanı Tahlili*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kut, G. (2005). 13. Yüzyıla Ait Bir Yemek Kitabı. *İçinde Yazmalar Arasında Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları-1*. (s. 347-360). Simurg Yayınları.
- Moran, B. (1999). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İletişim Yayınları.
- Özkan, Ö. (2007). *Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı*. Kitabevi Yayınları.
- Öztürk, M. (2020). *Lâmîî Çelebi, Veyse vü Râmin*. [Elektronik Sürüm]. (ET. 22.04. 2022). <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-277418/lami39i-veyse-vu-ramin.html>
- Reindl-Kiel, H. (2003). "The Chickens of Paradise: Official Meals in the Mid Seventeenth Century Ottoman Palace": Faroqhi, C. Neumann, The Illuminated Tablet the Prosperous House.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tavukçu, O. K. (2020). *Ahmed Rıdvân, Hüsrev ü Şîrîn*. [Elektronik Sürüm]. (ET. 22.12.2022). <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78414/ahmed-ridvan---husrev-u-sirin.html>
- Ünsal, A. (2008). *Siyasi Güç, Statü, Meşruiyet, İtaat ve Otorite Mücadelesinin Göstergesi Olarak Yemeğin Sembolizmi*. (Ö. Samancı & A. B. Arslan (Ed.), *İçinde Türk Mutfağı* (s. 179-195). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ünver, İ. (1986). Mesnevi. *İçinde Türk Dili Dergisi Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*. (s. 430-564) Ankara: TDK Yayınları.
- Yerasimos, M. (2007). *500 Yıllık Osmanlı Mutfağı*. Boyut Yayınları.

Structured Abstract

The biological necessity of eating, together with the cultural extent it has gained, has made the concept of food indicators that reflect our individual and collective identity. In many cultures, the food eaten carries symbolic meanings that reflect the social classes, social hierarchies, power, and power relations of the culture to which it belongs. Masnavis, which began to be the first known example in Turkish literature 11th century written until the end of the 19th century, it became one of the literary genres that met the narrative needs of a wide cultural geography, especially in Anatolia. Masnavis contains a rich content where the traces of the socio-cultural relations of the Ottoman society can be followed within the framework of the food culture. Especially, the depictions of feasts in the Love Masnavis, which are fictionalized around the romantic story of two protagonists, contain remarkable elements in terms of reflecting the socio-cultural world of Ottoman society. For this reason, the ceremonial meals in the texts describing the public ceremonies of the Ottoman ruling class and the fictional texts created by the high class, the abundance of the food served in number and variety, the presentation materials, the variety of the treats and the various rituals performed during the dinner ceremony reflects his power. In this study, the identity, power, and social hierarchies of the period, especially through the food culture, of the large-participation entertainment and banquet tables, also called bezm or assembly, depicted in the sample masnavis selected from the field of classical Turkish literature, mostly organized to get rid of the sadness of the heroes or to celebrate a happy event. This study aims to attempt to read the banquet tables depicted in Masnavis, which are long narrative texts of classical Turkish literature, within the framework of the concepts of culture, identity, and power (social hierarchy). Kutadgu Bilig (XI. century, Yusuf Has Hacib); Süheyl ü Nevbahâr (XV. century, Mesud bin Ahmed); Âlî Sûrnâme (XVI. century, Mustafa Âlî from Gallipoli); Hüsrev ü Şîrîn (XVI. century, Ahmed-i Rıdvân); Ferhâd ü Şîrîn (XVI. century, Lâmiî); Vîs ü Râmin (XVI. century, Lâmiî); Şem ü Pervâne (XVI. century Zâtî) and Nâbî Sûrnâme (XVII. century, Nâbî) masnavis sample texts used in the study. The banquet, in other words, the culinary culture of the Ottoman period, is a show of power, power, and celebration, which has its origins in the "toy" rituals of the ancient Turks in the historical process. Another power indicator that we can read through the food culture conveyed in the masnavis is the "plundered banquet" ritual. The detailed and extensive narration of the plundered toy scenes in the analyzed texts reveals that this tradition was still an ongoing show of power and power among both Ottoman rulers and Ottoman elites at the time the texts were written. The main protagonist's feeding and catering to the participants through the banquet tables she organized in mesnevi functioned as events where the power and power of the Ottoman elite class were exhibited. The variety and abundance of foods that could be considered luxury for that period, such as the variety of meals and desserts, and snacks and fruit in the texts examined, also reveal that the rich and urban Ottoman elite had a highly developed culinary culture. Sugar, rice, and various treats, which were very expensive consumables for that period, reflect the socio-economic position of the banquet owner. More than fifteen types of sweets, more than ten treats, and a large number of fruits mentioned only in the analyzed texts confirm this fact. In terms of social hierarchies, it is possible to evaluate these communal banquets given by the Ottoman rulers and elites to their guests and the public as a sign of celebration and an area of power where power is displayed.



Şeyh Rûzbihân-ı Baklî'nin Hüsn/Tecelli Anlayışında “Türk” Kavramına Yüklene İçsel Anlam

The Internal Meaning Attributed to the Concept of “Turk” in the understanding of Beauty/Emanation of Sheikh Rûzbihân al-Baqlî

Adem URHAN 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Bilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Atatürk University Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye

adem.urhan@atauni.edu.tr



Öz

Bu makale, Şiliğin Zeydiyye koluna mensup Deylemli bir aile içerisinde dünyaya gelen Sünni mutasavvıf Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) eserlerinde “Türk” algısının nasıl olduğu üzerinde durmuştur. Bazı kaynaklarda Abbasiler zamanında paralı asker olarak görev yapan Türkler ile hicri üçüncü yüzyılda İslam'ın İran'ın kuzeyinde bulunan Deylem Bölgesi'ne girmesiyle Müslüman olan Deylemliler arasında yer yer çekişmelerin olduğu müşahede edilmiştir. Nitekim bu çatışmanın sebeplerinden birisinin de paralı askerlik yaparak geçimini sağlayan mezkûr kabilenin, önceleri de farklı devletlerde aynı orduda görev aldıkları Türkleri kendilerine rakip olarak görmeleri olmuştur.

Bu çalışma Rûzbihân-ı Baklî'nin Türkler hakkında Deylemlilerin aksine bir görüş sergileyip sergilemediğini ortaya koymayı, Rûzbihân-ı Baklî'nin eserlerinde “Türk” kelimesini tasavvufi açıdan nasıl ele aldığını ve bu kavramı tercih etmesinin sebeplerini tetkik edip bilimsel çalışmaların istifadesine sunmayı hedeflemektedir.

Makalede ele alınan konun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için ilk önce Deylem Kabilesi, bunların Türkler ile olan ilişkisi ve Rûzbihân-ı Baklî hakkında kısa bilgi verilmiş, Farsça eserlerde “Türk” kavramına hangi manaların yüklendiği hususu ele alınmıştır. Akabinde makalenin asıl konusunu oluşturan Rûzbihân-ı Baklî'nin kitaplarında “Türk” kelimesine yüklediği anlam “tecelli” ve “hüsn” terimleriyle birlikte işlenmiştir. Son olarak Rûzbihân-ı Baklî'nin ilahi aşkı anlatırken Türk kavramını tercih etmesinin nedenleri tespit edilip aktarılmaya çalışılmıştır.

Nihai olarak Türklerle ciddi çekişmeler yaşayan Şii Zeydi bir aile içerisinde dünyaya gelen Rûzbihân-ı Baklî'nin, kabilesinin aksine bir tavır sergilediği, eserlerinde Türkleri güzellik, kahramanlık motifleriyle tasvir ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkler, Deylemliler, Tasavvuf, Rûzbihân-ı Baklî, Hüsn, Tecelli.

Abstract

This scholarly article delves into the representation and portrayal of the term "Turk" within the literary works of Rûzbihân al-Baqlî, a Sunni mystic who hailed from a Deylemi family affiliated with the Zaydiyya sect of Shiism. Historical records indicate intermittent conflicts between the Turks, who functioned as mercenaries during the Abbasid era, and the Daylamites, who embraced Islam following its introduction to the Daylem region in the northern part of Iran during the third century of the Hijri calendar. Indeed, a prominent factor contributing to this conflict stemmed from the fact that the Daylamite tribe, who relied on their livelihood through mercenary service, perceived the Turks, who had formerly served alongside them in various military capacities within distinct states, as their adversaries.

This study, aims whether to reveal Rûzbihân al-Baqlî has a contrary view about the Turks than the Deylemites, How Rûzbihân al-Baqlî handled the word “Turk” in his works from a mystical point of view and aims to examine the reasons for preferring this concept to make available of scientific studies.

In order to provide a better understanding of the subject discussed in the article, firstly, a brief information was given about the Daylem Tribe, their relationship with the Turks and Rûzbihân al-Baqlî, the issue of which meanings are attributed to the concept of “Turk” in Persian works has been discussed. Subsequently, the meaning attributed to the word “Turk” in the books of Rûzbihân al-Baqlî, who constituted the main subject of the article, was processed together with the terms “tecelli and husn”. Finally, the reasons why Rûzbihân al-Baqlî preferred the concept of Turk while describing divine love were determined and tried to be conveyed.

In conclusion Rûzbihân al-Baqlî's, who was born inside of a Shiite Zaidi family who had serious conflicts with the Turks, exhibited an attitude contrary to his tribe, it has been determined that he depicts the Turks with the motifs of beauty and heroism in his works.

Keywords: Turks, Deylemites, Sufism, Rûzbihân al-Baqlî, Beauty, Emanation.

Geliş Tarihi/Received 15.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted 07.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf

Urhan, A. (2024). Şeyh Rûzbihân-ı Baklî'nin Hüsn/Tecelli Anlayışında “Türk” Kavramına Yüklene İçsel Anlam. *Turcology Research*, 80, 225-234

Cite this article:

Urhan, A. (2024). The Internal Meaning Attributed to the Concept of “Turk” in the understanding of Beauty/Emanation of Sheikh Rûzbihân al-Baqlî. *Turcology Research*, 80, 225-234



Giriş

Sonradan bulunduğu bölgeye katılan topraklar nedeniyle sınırları tam olarak belirlenemeyen Deylem, İran'ın kuzeyinde Hazar Denizi'nin güneybatı köşesinde yer alan Gilan şehrinin büyük bir çoğunluğunu teşkil eden, şehrin sahil şeridinin güneyinde doğu-batı yönünde uzanan Elburz Dağları'nın yamaçlarına ve burada yaşayan kavme verilen addır (Beşşârî, t.y.: 353). Nitekim bu coğrafyada hayatlarını devam ettiren Deylemlilerin hemen hemen tamamı Taberistan Zeydilerinin liderlerinden Hasan el-Utrûş'un (304/917) gayretleri sonucunda Müslüman olmuştur (Hamza el-İsfahânî: 181).

Rûzbihân-ı Baklî'nin mensup olduğu Deylem Kabilesinden Büveyh b. Fennâ Hüsrev'den adını alan Büveyhi hanedanının atası Hüsrev'in bu zaman diliminde putperestlik inancını bırakıp Şiiliğin Zeydiyye (Gökalp, 2013) koluna intisap ettiği rivayet edilmektedir (Batır, 2022: 539-556). Büveyhiler, (320/932) yılında kurulmuş olup, Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in (447/1055) senesinde Bağdat'a girmesiyle yaklaşık olarak 123 yıl süren hâkimiyeti sona ermiştir (İ. İsfahânî: 9-10).

Topraklarının genişlemesiyle imparatorluk hâline dönüşen Selçuklu Devleti, eyaletlere bölünmüş ve bu eyaletlerin idarelerine emirler tayin edilmiştir. Fakat emirler, zaman zaman devlete karşı ayaklanmışlardır. Bu isyanlar neticesinde Selçuklu Devleti; Irak ve Horasan Selçukluları (1194), Kırman Selçukluları (1092-1187), Suriye Selçukluları (1092-1117) ve Anadolu Selçukluları (1092-1308) şeklinde dört kısma ayrılmıştır. (Köymen, 1979: 69) Rûzbihân-ı Baklî'nin gençlik yıllarına denk gelen bu dönemde Fars eyaleti de 70 yıl Selçuklu Devleti'nin belirledikleri emirler tarafından yönetildiği için bu kargaşalı süreçten nasibini almıştır. (Hoca, 1971: 7-8) Nitekim Rûzbihân-ı Baklî'nin yaşadığı zaman diliminde İran Fars bölgesi, Türk-İslam hanedanı yirmi dört oğuz boyundan biri olan Salgurlular'ın (1148-1286) (Merçil, 1975: 27) hâkimiyeti altında olmuştur.

Selçuklular, İslam dünyasının siyasi liderliğini ele aldıktan sonra Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete dayalı tasavvuf anlayışını koruma ve gelişmesine yardım etme hususunda gayret göstermişlerdir. Tuğrul Bey'den itibaren Selçuklu sultanları mutasavvıflara karşı büyük saygı göstermiştir (Ocak, 2009: 375-377). Selçuklu sultanlarının genellikle Sufilere karşı saygı göstermeye çalışması, İslam'ın hikemî boyutta yaşanmasını öngören mutasavvıfları çoğu zaman himaye etmesi, (Özköse, 2007: 87) zaviyeler yaptırıp vakıflar tahsis etmesi ve halkın tasavvufa yönelmesi, o devirdeki sultanların da tasavvufi hayata ve bu hayatı yaşayan mutasavvıflara verdiği önemi açıkça göstermektedir.

Bu çalışma Rûzbihân-ı Baklî'nin Türkler hakkında Deylemlilerin aksine bir görüş sergileyip sergilemediğini ortaya koymayı, onun eserlerinde "Türk" kelimesini tasavvufi açıdan nasıl ele aldığını ve bu kavramı tercih etmesinin sebeplerini tetkik edip bilimsel çalışmaların istifadesine sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca onun kabilesinden farklı bir tutum benimsemesinde o devirdeki sultanların zaviyeler yaptırıp vakıflar tahsis etmesi, tasavvufi hayata ve bu hayatı yaşayan mutasavvıflara önem vermelerinin etkisinin olup olmadığını tespit etmek makalenin amaçları arasındadır.

Ülkemizde konuyla ilgili yapılan çalışmalar tetkik edildiğinde "Türk" kelimesinin yeteri kadar olmasa da edebi ve tarihi bağlamda ele alındığı tasavvufi yönden kaleme alınmadığı müşahede edilmektedir. Bu makale İranlı Sufi Rûzbihân-ı Baklî'nin eserlerinde mecazi aşktan ilahi aşka doğru yapılan yolculuk serüvenini anlatırken "Türk" kelimesini nasıl kullandığını, bu hususu hangi tasavvufi kavramlar üzerinden anlatmaya çalıştığı ve Türklerle aynı orduda yer alıp sürekli çatışma halinde olan Deylem Kabilesi'ne mensup birisinin "Türk" kavramını tercih etmesinin sebeplerini ortaya koyması ve bilimsel alanda yapılacak çalışmalara ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Makale, giriş ve üç temel başlık üzerinden işlenmeye çalışılmıştır. Giriş kısmında Rûzbihân-ı Baklî'nin ilahi aşkı anlatırken Türk kavramını neden zikrettiğini ve eserlerinde nasıl işlediğini daha iyi anlatmak ve anlaşılır hâle getirmek için onun mensup olduğu Deylem Kabilesi'nden, kendisinin yaşadığı topraklarda bir müddet hükümlük süren Selçuklulardan ve onların Sufilere karşı tutumlarından bahsedilmiştir.

Akabinde konuya dikkat çekmek, makaleyi sağlam bir zemine oturtmak ve elde edilen bulguları daha kavi bir hâle getirmek için Türkler ile Deylem Kabilesi arasındaki ilişki ve Farsça eserlerde "Türk" kavramına hangi manaların yüklendiği hususu ele alınmıştır. Makalenin asıl konusunu oluşturan Şeyh Rûzbihân'ın kitaplarında "Türk" kelimesine yüklediği anlam "tecelli" ve "Hüsn" terimleriyle birlikte işlenmiştir. Son olarak Baklî'nin ilahi aşkı anlatırken Türk kavramını tercih etmesinin nedenleri tespit edilip aktarılmaya çalışılmıştır.

Türkler ile Deylem Kabilesi Arasındaki İlişki

Türkler ile Deylem Kabilesi farklı devletlerin ordularında birlikte görev alıp paralı askerlik yaparak geçimlerini sağlamışlardır. Nitekim Türklerle ilk temasları, dört halife devrinde İslam ordularının Arap Yarımadası dışında fetihlerde bulunup İran topraklarına girişiyle sağlanmış ancak Türkler Emevilerden ziyade Abbasiler döneminde orduda etkin rol oynamışlardır. Özellikle Hârûnürreşîd'in (170/786-193/809) evlatları Emîn (193/809-198/813), Me'mun ve Mu'tasım-Billâh (218/833-227/842) devirlerinde Abbasi ordusunun büyük çoğunluğu Türk birliklerinden oluşturulmuş ve bunlar arasından

mühim kumandanlar seçilmiştir (Batır, 2022: 539-556)¹.

Büveyh b. Fennâ Hüsrev'in çocuklarından İmâdüddele adıyla tanınan Ali b. Büveyh, Şiraz'ı hâkimiyeti altına alıp Büveyhilerin Fars eyaletini kurduktan sonra devletin kurumlarını da oluşturmaya başlamış ve bir müddet ordunun asli unsuru Deylemliler ve Gilanlılar olmuştur. Ancak sonraki evrelerde orduya Türkler, Araplar ve Kürtler de ilhak edilmiştir (Mneymneh & Akarsu, 2021: 212).

Türkleri kendilerine rakip olarak gören Deylemliler, onların Büveyhi ordusunda bulunmasından rahatsız olmuşlardır. Ayrıca Büveyh b. Fennâ Hüsrev'in Türk birliklere çokça ikramda bulunması Türklerin, Deylem ordusuyla çekişmelerine sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte Büveyh b. Fennâ Hüsrev'in Türklerle karşı bu ihsanı, hazine üzerindeki külfeti fazlaştırmış ve bu olay Deylemlilerin maaşlarını geç almasına neden olmuştur. Bu sebeple de Deylemliler, 334 (946) yılında Irak'ta küçük çaplı bir isyan çıkarmışlardır. (İbnü'l-Esîr: 388) Nihai olarak Deylemlilerin haklarının korunmaması ve kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak hâle gelmeleri, iki grup arasında fitnenin büyümesine neden olmuştur (İbn Miskevayh: 498).

Farsça Eserlerde "Türk" Algısı

Farsça lügatlerde Türk kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

"Türk-i çîn' Dünyayı aydınlatan güneşten kinâye, (Burhân, 1393: 487-488) 'Türkiştân-şâh' Saray ve güzellerin olduğu yer, (Servet, 1379: 113-114) 'Türk' güzel yüzlü, maşûk, yağmacı, savaşçı ve kavgacı, (Enverî, 1312: 276-277) maşûktan kinâye, beyaz çehreli ve güzeldir. Bu yüzden güzel yüzlülerden kinâyedir (Şemîsâ, 1387: 275-278). Nitekim Derî Farsçası ile birlikte "Türk" sözü "güzel insan" ve "sevgili" ile eş anlamda mecâzî bir kavram hâline gelmiş, insandaki fizik güzelliğini ifade eden bir ölçü teşkil etmiştir. "Mahbûb" ile "maşûk" aynı kavram içinde birleşerek Türk ismi, etnik manasının ötesinde *Fars dilinde "güzel/sevgili" sözü yerine geçen bir kelime olmuştur.*" (Armutlu, 2020: 69).

İlk Farsça şiirlerde de "Türk" kavramının zikredildiği dikkat çekmektedir. Bunun temelini Abbasi devri Arap şiirlerinde teşekkül ettirilen ve bu kavrama yüklenen "güzel, savaşçı, asker" gibi anlamlara dayandığı rivayet edilmektedir. (Armutlu, 2020: 64) Öyle ki ilk dönem Fars şairlerinden Rûdekî (ö. 941), Türk kavramına yüklenen bu tarz izlenimleri bir kasidesinde şöyle aktarmaktadır:

خسرو بر تخت پیشگاه نشسته
شاه ملوک جهان، امیر خراسان
ترک هزاران به پای پیش صف اندر
هر یک چون ماه بر دو هفته درفشان
هر یک بر سر بساک مورد نهاده
روش می سرخ و زلف و جعدش ریحان
باده دهنده بتی بدیع ز خوبان
بچه خاتون ترک و بچه خاقان
از کف ترکی سیه چشم پریروی
قامت چون سرو و زلفکانش چوگان
زان می خوشبوی ساغری بستاند
یاد کند روی شهریار سجستان

"Dünya hükümdarlarının şâhı, Horasan emiri baştaki tahta oturmuş. Binlerce Türk ayakta saf bağlamış, her biri ayın on dördü gibi parlak. Her birinin başlarında güllerden yapılmış taç, dudakları kırmızı şarap gibi, saçları ve kâkülleri reyhan kokulu. Meclisin sakisi de olağanüstü güzellerden bir Türk; Türk hâton ve hakanın çocuğudur. Siyah gözlü, peri yüzlü, boyları servi, zülüfleri çevgan gibi (olan) Türkün elinden güzel kokulu şaraptan bir kadeh alınca, Sicistan şâhını anar." (Armutlu, 2020: 65)

X. yüzyılın başlarıyla birlikte şairler, şiirlerinde âşık oldukları Türklerin güzellik ve çekiciliklerini nitelemişlerdir. Böylece onların kaside ve gazellerindeki şekiller, Hallâclı maşukların, Hitâlî dilberlerin, Tırazlı ve Yağmalı güzel yüzlülerin sıfatlarıyla haddinden fazla çoğalmıştır. Dolayısıyla bu kölelere/gulamalara ve cariyelere karşılık nakledilen aşk oyunları ve gönül kaptırmaları da mezkûr manzum tarzlarını içerik bakımından zenginleştirmiştir (Zebîhullâh-i Safâ: 569).

Rûzbihân-ı Baklî de ilk dönem Farsça şiirlerinde olduğu gibi Türkleri anlatırken onları "güzel Türk, doğunun güneşi, Melikin bahçesinin bilge kuşu, yüce göğün ayı, delicesine sevginin tedavisindeki aşkın sırrı, hakikat nurlarının güneşi" olarak nitelemektedir (Baklî, 'Abherü'l-âşıkîn).

¹ Ayrıca bk. (Ağırakça, 2015: 16)

Rûzbihân-ı Baklî'nin Hayatı

Rûzbihân-ı Baklî, Kirman Selçukluları döneminde, hayatının büyük bir kısmını İran sınırları içerisinde yer alan Şiraz'da geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi farklı ilmi alanlarda temeyyüz etmiş bir Sufi olan Rûzbihân-ı Baklî, Fars eyaletinin Fesa Kasabası'nda Deylem Kabilesi'ne mensup tarım ve ticaretle uğraşan bir ailenin arasında doğmuştur. Paul Ballanfat eserinde, onun ailesinin Şii Zeydi eğilimli bir yapıya sahip olduğu için bazı hususlarda ailesiyle farklı düşündüğü hatta onlara karşı çıktığı belirtmiştir (Ballanfat, 1998: 17).

Rûzbihân-ı Baklî'nin ismi, kaynakların çoğunda; "Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî" şeklinde, bazılarında ise "Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî el-Fesevî eş-Şîrâzî (Şîrâzî, 1328: 243) ve el-Mısırî" (Baklî, *Taksîmü'l-havâtır*) şeklinde zikredilmektedir.

Henüz küçük yaşta birtakım ruhi hâller yaşadığını söyleyen Rûzbihân-ı Baklî, genç yaşta Şeyh Cemalüddîn b. Halil el-Fesâvî'ye intisap etmiş, 25 yaşlarına geldiğinde ise Şeyh Siracuddîn Mahmud b. Halife b. Abdusselam b. Ahmed b. Salbeh'e (ö. 562 /1166) biat etmiş ve kendisinden hırka giymiştir (Baklî, *Keşfü'l-esrâr ve mükâşefetü'l-envâr*). Ancak Rûzbihân-ı Baklî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde ve yaşadığı coğrafyada büyük bir öneme haiz olan ve şeriatın hükümlerine bağlılığıyla tanınan sufi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf ed-Dabbî eş-Şîrâzî'nin (ö. 371/982) ve kendisine nispet edilen Haffiyye tarikatının etkisi olmuştur (Tarı, 1955: 64).

İnsanî Aşkta İlahî Aşka Yapılan Yolculuğun Anlatılması ve Anlaşılmasını Sağlayan İki Anahtar Kavram "Tecelli-Hüsn"

Rûzbihân-ı Baklî, Türk'lere dâir düşüncelerini daha çok tecelli ve hüsn kavramları ekseninde nakletmeye çalışmıştır. Rûzbihân-ı Baklî'nin eserlerinde Türk kavramının nasıl işlendiği hususuna geçmeden önce konuyla bağlantılı olması hasebiyle onun hüsn ve tecelli terimleri hakkındaki görüşlerini aktarmanın mevzunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı mülhaza edilmektedir.

Tecelli

Lügatte; "belirmek, ortaya çıkmak, görünmek" gibi anlamlara gelen tecelli kavramı, tasavvuf terminolojisinde ise gaybi nurların salikin kalbine doğması ve Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerinin kalpte zuhur etmesine denir. "*İlham, varidat, levaih, telvihât, vakiat kelimeleriyle de ifade edilen*" (Ceyhan, 2011) tecelli kavramının manalarından biri de sâlikin benliği üzerinde Hak Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerinin ortaya çıkmasıdır.

Rûzbihân-ı Baklî'ye göre tecelli, Allah'a yönelenlerin kalplerine Hakk'a yönelik nurlarının doğmasıdır. (Baklî, *Meşrebü'l-ervâh* 130) Hak Teâlâ'nın tecellisi varlık, kalp gibi çeşitli alanlarda meydana gelir. Rûzbihân-ı Baklî'nin eserlerinde de tecelli, görünmek manasında kullanılır. Aslında tecelli tarifte de olduğu gibi nurlar demektir. Bu noktadan hareketle tecelli, Hakk'ın saf hâle getirilmiş olan gönüllerde parlaması olduğu söylenebilir.

Nitekim tasavvufun ilk devirlerinde keşf ve şühud ile birlikte kullanılan tecelli terimi, ilk dönem tasavvuf kaynaklarında olduğu gibi Rûzbihân-ı Baklî nezdinde de istitâr kavramı karşısında ele alınır ve ona göre zât, sıfat ve fiillerin tecellisi üç mertebeyi kapsar. Öyle ki o, Hakk'ın fiillerinin tecellisi anında yaşadığı mükâşefelerinden biri hakkında yapmış olduğu yorumunda tecelli ve setr kavramlarına işaret ederek şöyle der: Kalbim ilahi fiiller denizinde boğuldu, körlük içinde körlüğün dışında başka bir şey bulmadım. Sonra daldım ve özel fiiller âlemine ulaştım. O yerde istitâr ve tecelli arasındaydım. Hak Teâlâ kudret âleminden bana zahir oldu (*Baklî Keşfü'l-esrâr ve mükâşefetü'l-envâr* 183).

Hüsn

Arapça kelime anlamı olarak "güzellik" manasına gelen hüsn kavramı, Allah Teâlâ'dan başkasında bulunmayan kemaldır. Öyle ki varlık âlemindeki güzelliklerin kaynağı O'ndan (CC)'dir. Güzel de âşık da Hak (CC)'tir (Uludağ, 1995: 176).

Tasavvufi gelenekte, Cenâb-ı Hakk'ın eşsiz güzellik ve mükemmellik anlamındaki sıfatları, celal ve cemel olmak üzere iki kısımda kategorize edilir. Celal ve azamet sıfatları Allah Teâlâ'nın bizden ve âlemden yüce oluşuna işaret ederken Hakk'ın sonsuz güzellik, merhamet ve şefkatini ifade eden cemel sıfatları ise O'nun (CC) bize çok yakın olduğuna delâlet eder. Bu gerçek, genellikle güzel ve sevimli olanın çekiciliğiyle ilişkilendirilir (Koç, 2008: 55).

"Aşk ile güzellik, yani hüsn ve cemel kavramları arasındaki münasebet, tasavvufta aşk yolunu tercih edenlerce oldukça önemsenmiştir. Bu sebeple aşk mektebinin bir diğer adı da cemel mektebidir. Bu anlamda aşk bir ateş olarak kabul edilecekse, onu tutuşturan kıvılcımın güzellik olduğu söylenebilir." (Baltacı, 2014)

Rûzbihân-ı Baklî'ye göre hüsn, Hak Teâlâ'nın sıfatlarından olduğu için ezeldir. "Rabbimi en güzel surette gördüm" ve

“Allah güzeldir, güzelliği sever” (Müslim, “îmân”, 147)² gibi hadis-i şerifler de bu hakikate işaret eden ifadelerdir. Aşk ve Hüsn ayrılması mümkün olmayan ezeli iki sıfattır. O, bu sıfatlarda ayrılık olamayacağına vurgu yaparak bunlardan birisi olmadan diğerinin insanda zuhur etmesinin imkânsız olduğunu ifade eder (Baklî, 1389: 132). Bu anlamda aşk hüsn ile birlik olmuştur. Aşkın ziyadeliği ve noksanlığı hüsnün ziyadeliği ve noksanlığına bağlıdır. Aynı şekilde aşkın bekası da hüsnün bekasıyla mümkün olur (Baklî, 1389: 132).

Rûzbihân-ı Baklî'nin Eserlerinde “Türk” Kavramına Yüklene İçsel Anlam

Rûzbihân-ı Baklî, Türk kavramını eserlerinde işlerken genelde nazm bazen de nesir metodunu kullanmıştır. Türk'ün güzelliği üzerinden ilahi aşkı hüsn (güzellik) ve tecelli (yansıma) kavramları çerçevesinde anlatmaya çalışmıştır. Öyle ki o, ezeli cemal hazinesinin anahtarı olan hüsn nurları ile kalpte ortaya çıkan muhabbet, şevk (arzu) ve onların bir ileri aşaması olan aşk ile bağlantı kurmaktadır.

Ona göre Allah Teâlâ kulun kalbini ele geçirmeyi istediği zaman hüsn nurları ile kalbine tecelli eder ve kalbine hüsn sıfatından meydana gelen muhabbet ve aşk şarabı tattırır. Hüsn rü'yeti arttığında aşk da artar. Çünkü aşk ve muhabbet, âşığı ezeli güzelliği görme hususunda akrabadırlar. (Baklî, 1389: 132)

Rûzbihân-ı Baklî, Âdemoğlunun kalbinde ezeli hüsn ve sevgiden meydana gelen insani güzelliğe karşı makbul bir aşk zuhur ettiği ve Hakk'ın (CC) hüsn sıfatlarıyla âşıkı tecelli ettiği zaman insani aşkın ruhunu aşka dönüşeceğini ve yükseleceğini vurgular. (Baklî, 1389: 132) Nitekim o, insani aşkın ilahi aşka evrilişini Türk'ün güzelliği üzerinden şöyle anlatır: Seni gördüğümde ey yüce göğün ayı (Türk)! Ruhumun yüzünü zahiri kıbleden çevirip senin özel fiillerinin tecellisi olan özel kıblene yöneldim. Çünkü o âlemde şeriat ve hakikat kıblesi birdir. Şayet yüce Kur'ân'ı biliyorsan Hak Teâlâ bize “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır.” (el-Bakara 2/115) ayet-i kerimesini oku. Rabbim! Bize cemal sıfatının tecellisi olan ezeli bir çehreye sahip yaratılmışların yüzünü göster ki o kalbimi yağmalayan Türklere (güzellere) saf aşkın ordusu içerisinde hizmetkâr olayım. Ruh-i ruhani ile rabbani şiir tarzını görmek için acilen insan kalıbından çık (Baklî, ‘Abherü'l-‘âşıkîn 83).

Yukarıdaki metinden de anlaşılacağı üzere Şeyh Rûzbihân'a göre aşk ve hüsn ayrılması mümkün olmayan ezeli iki sıfattır. O, bu sıfatlarda ayrılık olamayacağına vurgu yaparak bunlardan birisi olmadan diğerinin insanda zuhur etmesinin imkânsız olduğunu ifade eder (Baklî, 1389: 132). Bu anlamda aşk hüsn ile birlik olmuştur. Aşkın fazlalığı ve noksanlığı hüsnün fazlalık ve noksanlığına bağlıdır. Aynı şekilde aşkın bekası da hüsnün bekasıyla mümkün olur. O, güzelliğin bozulup yok olmasıyla aşkın etkisini kaybedeceğini, dolayısıyla da aşkın sonsuzluk kazanabilmesi için ezeli bir güzelliğe sahip olan Hak Teâlâ'ya ihtiyaç duyduğunu belirtir (Baklî, ‘Abherü'l-‘âşıkîn 35).

Nitekim “Sen onları yüzlerinden tanırısın.”(el-Bakara 2/273) âyet-i kerimesinde insanların yüzlerinde Hakk'ın tecellisinin müşahede edilebileceğine işaret edildiğini (Baklî, 2008a: 116) ifade eden Rûzbihân-ı Baklî, Âdemoğlunun çehresinin O'nun (c.c) cemali ile süslendiğini hatta ruhunun tamamının Allah Teâlâ'nın boyası ile boyandığını ve âlemde her ne güzellik varsa Zâtın cemalinin tecellisi olan cennetü'l-firdevs ve insanın güzelliğinden etkilendiğini belirterek fitri güzelliklerin, kendilerinde tezahür eden hüsn-i kadim sebebiyle âşıkların ruhlarını ödünç aldığını zikreder.³

Öyle ki Rûzbihân-ı Baklî, Türk'ün çehresinde tecelli eden ezeli güzellik sebebiyle elinde olmadan ona kapıldığını ve bu durumdan kurtulmanın imkânsız olduğunu şöyle anlatmaktadır: Peki sevinçli gönül gözümü nasıl yağmaladığını ve kendi cemali ile aşkımin (maşukunu) seyrettiği evimi nasıl imar ettiğini görmedin mi? Bu çok hatalı olan konuşmamda çabamın sırtı eğildi. Çünkü aşkın elinden kaçıp gizlendim. Onun aşk bekçisi kalbimi muhafaza ettiği için o aşıklık sıfatıyla Türk'ün (maşukun) elinde çaresiz kaldım (Baklî, 1987: 37-38).

Rûzbihân-ı Baklî'ye göre tabii yaratılmışlık özelliklerinden temizlenen kul, Âdem (a.s), Yûsuf (a.s), Mûsâ (a.s), İsâ (a.s) ve Muhammed (s.a.s) gibi dünyada Allah Teâlâ'nın cemal ve güzellik aynasıdır. Çünkü onlar, Hakk'ın (c.c) güzelliğinin asli madenleridir. Onların ezeli güzellikleri istila (ele geçirme) edilmiş, Hak Teâlâ dünyada onların aracılığıyla kendi hüsnünü aşıkâr etmiştir. Onların bu güzellik mirası dünya ve ahirette cemal sahipleri içindir (Baklî, 1389: 132).

Bir beytinde ise maşuka yani Hak Teâlâ'ya işaret etmesi sebebiyle Türk'ü⁴ âlemin aydınlığı olarak adlandırdığını ve ona kavuşmanın imkânsız olduğunu vurgulamak için ölümümüz hayat olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir:

² Hadis değerlendirmesi için bk. (Agitoğlu, 2018)

³ Baklî, Hz. Peygamber'in (SAS), Hakk'ın insanın ruhu ve bedeni üzerindeki tecellisini *gördüğünde “Allah âdemi kendi suretinde yarattı.”* şeklinde buyurduğunu vurgular. *Bk.* (Baklî, 1987: 30) Ayrıca Gazzâlî, Âdemoğlunun “Hakk'ın suretinde” yaratıldığını bildiren mezkûr hadis-i şerifi *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde geniş bir şekilde değerlendirmektedir. *Bk.* Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* 62-71.

⁴ Jaakko Hameen'in, Baklî'nin eserlerinde Türk kavramına yüklediği anlam dışında bir görüş belirttiği müşahede edilmektedir. Onun bu hususta serd ettiği yorum şöyledir: “Rûzbihân, birçok defa Tanrı'yı güzel bir insan suretinde, diğer insanları ise genç bir Türk şeklin de Âdem ya da Yûsuf olarak görür. *Bk.* (Anttila, 2022: 235)

*Ey güzel Türk (maşuk), seni âlemin şem'î olarak adlandırırım.
Senin vuslâtını ölümsüz hayat şeklinde isimlendiririm. (Baklî, 1987: 121)*

İnsan, âlemdeki eşya ve renklerin güzelliği arasındaki ayrıma dikkat çeken Rûzbihân-ı Baklî, insanın güzelliğinin diğer varlıkların güzelliğine karşı olan üstünlüğünden bahsetmektedir. Zira ona göre insanın güzelliği Cenâb-ı Hakk'ın Zât'ının tecelli nurlarından, eşyanın güzelliği ise Hakk'ın fiillerinin güzelliğinden meydana gelmektedir. Bu nedenle de zahitlerin kiblesi âlemi seyretmek, âşikların kiblesi ise Âdem'e bakmaktır (Baklî, 1389: 132). Ayrıca o zahitlerin, kendilerinde aşk kabiliyeti olmaması sebebiyle Türk yârinin saçlarındaki tecelliyi görememelerini kınamaktadır (Baklî, 1987: 30).

Sufiler ilahi aşkı, insanların fahmedeceği bir şekilde aktarmak için bazı benzetmeler yapmış ve duyular âleminden örnekler vermişlerdir. Mum-ateş-pervâne, kadın, bade ve bülbül-gül gibi semboller ifade edilen en önemli örnekler arasında yer almaktadır.

“Öteden beri mutasavvıflar ya konusu kadın ve beşerî aşk olan şarkı ve gazelleri ilahi aşka uygulamışlar veya ilahi aşkı doğrudan beşerî aşk şeklinde tasvir etmişlerdir. Bu sebeple konusu Allah aşkı olan gazel, kaside ve mesnevilerde dilberlerin yüz, göz, kaş, yanak, zülûf, gamze, boy, işve ve cilve gibi hoşça giden yanları, hâl ve hareketleri sembolik ve mecazi anlatım unsurları olarak bol bol kullanılmıştır.” (Uludağ, 1991).

Güzelliğin, aşkın özelliklerinden olduğunu söyleyen Baklî, Hakk'ın hüsn sıfatının tecellisini ancak Allah Teâlâ'ya yapılan seyrde nihayete ulaşan kimselerin müşahede edebileceğini, aşta seyrin tamamlandığında ise bütün güzellikler içerisinde sadece O'nun (c.c) güzelliğini göreceğini ifade eder. Şeyh Rûzbihân, Hakk'ın cemal sıfatının güzel bir Türk'ün suretinde tecelli ettiğini söyler ve genellikle kendi maşukuna “Türk” diye hitap eder. Nitekim o, bir sözünde bu durumu şöyle dile getirmektedir:

*Ey güzel Türk! Senin yüzünde Hakk'ın özel fiilleri tütsülenmiştir.
Ezeli müşahedenin ülfet şarabı senin temiz ruhûn kadehindedir.*

Başka bir söylemlerinde de benzer bir durum görülmektedir:

Güzel Türk'ün (maşukun) kalbimi nasıl gasp ettiğini ve güzel yüzünün bahçesinin yaprakları altında insanı kendinden geçirip öldürmek için doğal hırsızları iyi kokulu siyah saçlıların eline verdiğini görmedin mi? Peki görmedin mi ki güzel gözler ile cananını (maşukunu) talep edipte bulamayıp divane gibi dolaşan perişan ruha ferahlatıcı aşkın şarabın nasıl verdi? (Baklî, 1987: 82).

İlk bakışta kişide hem cinsine karşı heyecan ve cezbenin zahir güzellik sonucunda meydana geldiği düşünülür fakat gerçekte gönülleri tecelli ettiği varlıkla kendisine çeken Allah Teâlâ'dır. Çünkü suret güzelliğinin kaynağı Hakk'ın ezeli güzelliğidir (Baklî, 1987: 30). Hâl böyle olunca da bu tür söylemler cemali ve şahidbazi şeklinde adlandırılan yani Hakk'ın cemal ve güzelliğine ayna olması hasebiyle güzel yüz düşkünlüğü hususunu gündeme getirmektedir.

Rûzbihân-ı Baklî, yanlış anlaşılması durumunda tehlikeli sonuçlara sebebiyet veren bu hususun zararlarını en aza indirebilmenin yolunun ciddi anlamda tasavvufi eğitimden geçmek olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre imtihan, bela ve cefalardan geçtikten, insani tabiatın özelliklerinin ateşlerde yanmasından sonra öyle bir mertebeye ulaşılır ki artık güzel yüze bakmak günah olmaz (Halil Baltacı, 2014: 37). O, hüsn konusunda: “Güzel yüze bakmak, gözü parlatır.” (İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî: 380), “Üç şey göze kuvvet verir: Yeşile, güzel yüze ve akan suya bakmak” (Aclûnî, 1951: 373) hadis-i şeriflerini naklederek, bu hususu desteklemektedir.

Öyle ki Rûzbihân-ı Baklî, Türk beldelerini görmüş gibi olduğunu, doğudan Hak Teâlâ'nın tecellisinin kendisine onların elbiseleri ile zuhur ettiğini belirtmektedir (Baklî, 1393: 129). Yine Rûzbihân-ı Baklî yaşadığı zuhurat hâlinde, meleklerin komutanlarının Cebrâil'in (a.s), Mikâil (a.s) ve İsrâfil'in (a.s) olduğunu söyler ve bunları da Türk komutanlara benzetir:

Muhakkak gaybın derinliklerinden çıkan melekler ordusu görülür. Onların komutanları Türkler gibi Cebrâil (a.s), Mikâil (a.s) ve İsrâfil (a.s)'dir. Onların perçemleri, kadınların perçemleri gibidir. Allah Teâlâ inci ve gülleri enbiyaları, melekleri ve dört halife üzerine saçtı. Sonra Peygamber (a.s), benimle konuştu ve yüzümü öptü. Aynı şekilde diğer peygamberler de yüzümü öptü. Akabinde Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e (a.s) ve diğer peygamberlere beni övdü ve onlara dedi ki ben kulum Rûzbihân'ı ezeli saadet, velayet ve keramet (lütf) için seçtim ve ayrılık ahkâmından sonra ecrini vermek için kendisine ilmimin ve sırrımın kaplarını yarattım. Onu istikamet ve temkin ehli kıldım. Onu bana isyan etmekten korudum ve artık o, dünyada ve âlemlerde benim halifemdir. Her kim onu severse beni sever. Kimde ona düşmanlık ederse bana düşmanlık etmiş olur. Hiç kimse benim hükümümü geri çeviremez ve o emrin meydana gelmesine engel olamaz. “Muhakkak ki ben, istediğimi yaparım. (el-Hûd 11/107.)

Yine Rûzbihân-ı Baklî, *Seyrül-ervâh* adlı eserinde bu tür söylemlerinden farklı bir yaklaşım sergilemiş ve Türk yöneticilerle sohbet etmeyi nefsin kusurları arasında zikretmiştir. Rûzbihân-ı Baklî, nefsin bu tür kusuru ve tedavisine dair şu sözleri

nakletmiştir:

Nefsin ayıplarından bazıları da şunlardır: Tüccarlarla, Türk emirleriyle, ümeranın çemberinin içerisinde hapsolmuş mahkûmlarla ve dünyalık menfaat için onların işleri ile meşgul olan kimselerle sohbet etmek, dostluk kurmaktır. Bu kötü hasletin tedavisi ise şudur: Zahit ve takva sahibi kimselerle sohbet etmek ve zalimlerin çeşitli azaplarla azaplandırıldığı kıyamet ahvâlini hatırlamaktır.” (Baklî, 1428: 129).

“Güzel bir suret, hoş bir ses, bir nâme, muvazene ya da ritim şeklinde âlemin farklı suretlerinde, hususiyetle insanda tecrübe edilen bu güzellik; yoğun, karmaşık tasavvufi tecrübeler için adeta bir başlangıç noktası ve basamak olur. Cemal-i ilahinin üst düzeyde, latif bir surette teması ise vecd, huzur ve fena hâli olmak üzere tasavvufi deneyimin kompleks yapısı içerisinde gerçekleşir.” (Baltacı, 2014: 99-124).

Rûzbihân-ı Baklî'nin Allah'ın (c.c.) Cemal Sifatının Tecellisi Olan İnsanın Güzelliği Üzerinden İlâhî Aşkını Anlatırken “Türk” Kavramını Tercih Etmesinin Nedenleri

Köprülü'ye göre Horasan, İslamiyet'ten sonra tasavvufi etkilerin esas merkezi olma görevini üstlenmiştir. Akabinde ise İslamiyet, Horasan vasıtasıyla Maverâünnehir'den Türkistan'a geçmiştir. Öyle ki Türklerin İslam'ı seçmelerinde İranlıların etkisi olmuştur (Köprülü, 1976: 17-18). O, eserinde, Maverâünnehir'in birçok büyük merkezlerinin dahi manen “Türk” olmaktan ziyade “İran” olduğunu, bu sebeple de İslamiyet'ten evvel de tanıştıkları için Türklerle yabancı gelmeyen İranlılar, İslam medeniyeti dairesine girmek için yine onlara yol gösterdiklerini belirtmiştir (Köprülü, 1976: 21).

Hicri 9. yüzyıldan sonra İslam dünyasının sınır bölgesi durumunda olan Türkistan, Türklerin Müslümanlığı kabulünden sonra “Pir-i Türkistan” olarak anılan Ahmed Yesevî (öl. 562/1166) gibi tasavvuf âleminin mühim şahsiyetlerinin yetiştiği bir bölge hâline gelmiştir. Tarikatlar, bu yörenin tarihinde, “gayri müslim”lerin saldırılarına karşı İslam'ı muhafaza etmek ve onlar arasında bir misyonerlik icra etmek suretiyle büyük rol oynamışlardır. Nitekim mutasavvıfların göstermiş oldukları bu faaliyetler sayesinde İslamiyet, yerleşik hayat süren ve göçebe olan Tacikler ile Türk boyları arasında derin bir şekilde kök salmıştır (Demirci, 2016).

Mezkûr coğrafya, Sufiler için ayrı bir öneme sahiptir ki bunun en güzel örneği Ebü'l-Hasen el-Harakânî'nin (ö. 425/1033) şu sözlerinde müşahede edilmektedir: *“Türkistan'dan Şam'ın kapısına kadar olan sahada birinin parmağına batan diken benim parmağıma batmış demektir. Birinin ayağı taşa çarpsa acısını ben duyarım.”* (Attâr, 1983: 684)⁵.

Rûzbihân-ı Baklî'nin, *“Tarîkû's-sâlikân”* adlı eserlerini Türkistan'daki müritler için yazması, eserde nefis, akıl, kalp, ruh, marifet gibi hususların yanı sıra kendisine yöneltilen sorular üzerine aşk konusuna da yeterli ölçüde değinmesi, onun maşukuna olan aşkını ele alırken niçin Türk kavramını tercih ettiğini gösteren en önemli amillerdendir.

Nitekim Rûzbihân-ı Baklî'nin müritlerinden ticaret için Türkistan'a giden Cemaleddîn Ebü'l-Ferec tarafından nakledilen şu rivayet bu söylemleri destekler mahiyettedir:

“Bir zaman Türkistan şehirlerinden birine vardım. Birkaç gün orada kaldıktan sonra şehir ahalisinin tamamının bir çöle doğru gittiklerini gördüm. Onlara bunun sebebini sorduğumda şöyle dediler: Yedi yıldır bu dağda Hakk'ın evlialarından bir Türk durur. Bu sürede hiç kimseden bir şey almaz ve de hiçbir kelime konuşmaz. Şehir ehli her yıl bir kez onu görmeye giderler, o da onlara nazar eder, böylece yaralı olanlar iyileşir, hastalar sağlığına kavuşur. Ben de bunun doğru olup olmadığını görmek adına çöle doğru gittim. Bu yere ulaştığımda hoş simalı bir Türk gördüm. Birkaç saat sonra o Türk insanlara baktı, hepsi tevazu ile başlarını öne eğdi ve yalvarır bir dille dua ve sena ettiler. O anda hastalara sağlık libasının giydirildiğini ve görmeyenlerin gözlerine nur sürmesi çekildiğini gördüm. Eliyle bana işaret etti. Orada hazır olanlar buna şaşırıldılar. Yanına vardım. Rûzbihân-ı Baklî'nin ahvalini bana sordu. Ben de bir şeyler söyledim. Ancak o anda benim şeyhimin Türkistan'a gelmediği aklıma geldi. Acaba bu zât Şiraz'a mı gelmiş diye düşündüm. Şeyh feraseti ile içimden geçeni bildi ve ne ben Şiraz'a gelmişim ne de Rûzbihân Türkistan'a gelmiş dedi. Uzun bir süre Fars tarafından yüce göğe doğru bir nurun uzadığını gördüm. Bu nur kimdir diye sorduğumda; dostumuz Rûzbihân'ın kendisidir diye bana bir hitap geldi. Ben senin şeyhini ondan dolayı tanıdım. Onun hizmetine ulaştığında selâmımızı iletirsin... O vakit Şeyh Rûzbihân'ın sözlerinden oluşan bir kitap benden istediler ve ben de bunu acilen getirmek için Şiraz'a gitmeye karar verdim. Şiraz'a geldiğimde şeyhin ribatına gittim. Bu hâdiseyi ona anlatmadan önce bana şöyle buyurdu: Ebü'l-Ferec dostumuz Türkü gördün mü? diye sordu. Akabinde bende Horasan, Türkistan ve Maverâünnehir'e gitme arzusu hâsıl oldu. Şeyhten onlara lâyük yararlı bir şeyler yazmasını istedim. O da ... eserini yazdı.” (Rûzbihân-ı Sâni, 700: 75).

⁵ Geniş Bilgi için bk. (Kara, 2001)

Rûzbihân-ı Baklî'nin Türkler ile olan ilişkisini gösteren en önemli hususlardan birisi de Şemseddin Türkî ile aralarında geçen diyalogdur. Nitekim hakkında pek fazla malumat bulunmayan bu zatın bir gün, Abdullâh b. Hafîf'in kabri başında büyük ve seçkin bir topluluğun da hazır bulunduğu bir ziyaret esnasında, Baklî'ye bir soru sorduğu rivayet edilmektedir. (Rûzbihân-ı Sâni, 700: 26) Hoca, mezkûr durumun, Şemseddin Türkî'nin ona verdiği ehemmiyeti gösterdiğini ifade etmektedir. (Hoca, 1971: 37) Ancak soru sorma hususunun tam olarak Rûzbihân-ı Baklî'ye önem verildiğine işaret ettiğini söylemek doğru olmayabilir. Söz konusu olayın sadece görüşmenin yapıldığına delalet ettiğini ifade edebiliriz.

Sonuç

Türklerle ciddi çekişmeler yaşayan Şii Zeydi bir aile içerisinde dünyaya gelen Rûzbihân-ı Baklî, kabilesinin aksine bir tavır sergilediği, eserlerinde Türkleri güzellik, kahramanlık motifleriyle tasvir ettiği müşahede edilmiştir. Onun böyle bir davranış benimsemesinde Sünni ve mutasavvıf oluşunun temel etken olduğu söylenebilir.

Rûzbihân-ı Baklî'nin ilahi aşkı anlatırken "Türk" kavramını tercih etmesinin sebeplerinden birisinin de tasavvuf âleminin mühim şahsiyetlerinin yetiştiği bir bölge hâline gelen Türkistan'ın kendisinden önceki Sufilerde olduğu gibi Baklî açısından da farklı bir öneme sahip olmasıdır. Diğer bir nedenin ise ilk dönem Farsça şiirlerinde güzellik, kahramanlık temasının "Türk" kavramı üzerinden anlatılmasıdır.

Sufiler ilahi aşkı, insanların fahmedeceği bir şekilde aktarmak için bazı benzetmeler yapmış ve duyular âleminden örnekler vermişlerdir. Rûzbihân-ı Baklî'nin de kâinatın özü olan insanın Hakk'ın cemalinin tecellisi olduğunu ifade ederek ilahi aşkı insanın güzelliğinden yani Türklerin güzelliği üzerinden anlatmaya çalışmıştır.

Öyle ki Rûzbihân-ı Baklî, insanın güzelliğinin diğer mevcudatın güzelliğine karşı olan üstün olduğunu ve insanın güzelliğinin Cenâb-ı Hakk'ın Zât'ının tecelli nurlarından, eşyanın güzelliği ise Hakk'ın fiillerinin güzelliğinden meydana geldiğini ifade etmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar

- Agitoğlu, N. (2018). Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması-‘Allah Güzeldir, Güzelliği Sever’ Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme. *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7(8), 345-356.
- Ağırakça, A. (2015). *Abbasi Devletinde Türk Kumandanlar*. Akdem Yayınları.
- Anttıla, J. H. (2022). *Hak Sarhoşları: Tasavvuf Düşüncesine Giriş* (E. Naskali & M. Sümer, Çev.). Fidan Yayınevi.
- Armutlu, S. (2020). Fars Şiirinde “Türk” Kelimesine Yüklenen Anlamlar. *Doğu Esintileri*, 12, 51-90.
- Attâr, F. (1983). *Tezkiretü'l-evliyâ* (S. Uludağ, Çev.). Seha Neşriyat.
- Baklı, R. *Keşfü'l-Esrâr ve Mükâşefetü'l-Envâr* (M. Hâcevî, Çev.). 1393. İntişârât-ı Movlâ.
- Baklı, R. *Meşrebü'l-ervâh* (Kâsim Mir Âhirî, Çev.). 1389. İntişârât-ı Âzâdmehr.
- Baklı, R. (1987). *‘Abherü'l-‘âşıkîn*. Kitâhâne-i Moissonneuve.
- Baklı, R. (2008a). *‘Arâisü'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur’ân-1*. Dârü'l-kütubu'l-‘ilmiyye.
- Baklı, R. (2008b). *Takşîmü'l- havâtır*.
- Baklı, R. *el-Misbâh fî Mükâşefâti ba’si'l-ervâh, Şerhu'l-hucüb ve'l-estâr fî makâmâti ehli'l-envâr ve'l-esrâr (Kitâbü'l-İğâne), Levâmi’u'l-tevhîd, Mesâlikü't-tevhîd*. 1428. Dârü'l-kütubi'l-‘ilmiyye.
- Ballanfat, P. (1998). *Quatre Traités Inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*. Institut Français de Recherche en Iran.
- Baltacı, H. (2014). Aşkın Kazandığı tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklı ve Irâkî Çizgisi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 34(2).
- Batır, İ. B. (2022). Büveyhiler Döneminde Türkler ve Deylemliler Arasında Ortaya Çıkan Çatışma: Rûzbehân ed-Deylemî Örneği. *Türkiyat Mecmuası*, 32(2), 539-556.
- Beşşârî, B. el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî. (t.y.). *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma’rifeti'l-Ekâlim*. Berlin Matbaası.
- Burhân, M. b. H. (1393). *Burhân-ı Kâtî’-1*. ntişârât-ı Emîr Kebîr.
- Ceyhan (2011). Tecelli. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*-40. TDV Yayınları. 241-243
- Demirci, M. (2016). Müslüman Türklerde Tasavvuf. *Yeni Türkiye*, 22(91), 145-156.
- Enverî, H. *Ferheng-i Kinâyât-Suhen-1*. 1312. İntişârât-ı Suhen.
- Gökâl, Y. (2013). Zeydiyye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*-44. TDV Yayınları. 328-331.
- Hamza el-İsfahânî (1961). *Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ*. Dâru mektebeti'l-hayât.
- Hoca, N. (1971). *Rûzbehân-ı Baklı ve Kitâbu Keşfü'l-Esrâr’ı ile Farsça Bazı Şiirleri*. Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem* (K. Burslan, Çev.). 2016Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. *El-Kâmil fî't-târîh* (A. Özyayın, Çev.). 1991. Bahar Yayınları.
- İsfahânî, İ. (1900). *Kitâbü Târîhi devleti Âli Selcûk*. Kütübü'l-‘arabiyye.
- İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-hafâ’-2*. 1951. Dârü'l-ehâdisi't-türâsi'l-‘Arabî.
- Kara, M. (2001). Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bir Bakış. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 9-32.
- Koç, T. (2008). *İslam Estetiği*. İsam Yayınları.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köymen, M. A. (1979). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Kuruluş Devri*. Türk Tarih Kurumu.
- Merçil, E. (1975). *Fars Atabegleri Salgurlular*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mneymneh, H., & Akarsu, T. (2021). *Büveyhiler Devleti Tarihi*. Selenge Yayınları.
- Ocak, A. (2009). Selçuklular (Dinî, İlmî, Fikrî ve tasavvufi Hayat). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*-36. TDV Yayınları. 375-377.
- Özköse, K. (2007). “Selçuklu Toplumunda Tasavvufi Hayatın Sosyokültürel, Siyasal ve Dini Sahaya”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(18), 87.
- Rûzbehân-ı Sâni, Ş. *Tuhfetü'l-‘irfân* (M. T. Dânişpejûh, Ed.). 700. Enümen-i âsar-ı Millî.
- Servet, M. *Ferheng-i Kinâyât*. 1379. İntişârât-ı Suhen.
- Şemîsâ. *Ferheng-i İşârât-ı Edebiyât-ı Farsî* (C. 1). 1387İntişârât-ı Mîtrâ.
- Şîrâzî, E.-K. M. C. b. M. (). *Şeddü'l-izâr fî haqqi'l-evzâr ‘an züvvâri'l-mezâr*. 1328. Çaphane-i Meclisi.
- Tarı, A. S. (1955). *Ebü'l-Hasan ed-Dailamî Sîret-i Ebû ‘Abdullâh İbn el-Hafîf eş-Şîrâzî*. TTK Basımevi.
- Uludağ, S. (1991). Aşk. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*-4. TDV Yayınları, 11-17
- Uludağ, S. (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Marifet Yayınları.
- Zebîhullâh-ı Safâ. *Târîh-i Edebiyât der İrân* (C. 1). 1351. İntişârât-ı Emîr Kebîr.

Structured Abstract

This scholarly article delves into the representation and portrayal of the term "Turk" within the literary works of Rûzbihân-ı Baklî, a Sunni mystic who hailed from a Daylemi family affiliated with the Zaydiyya sect of Shiism. Historical records indicate intermittent conflicts between the Turks, who functioned as mercenaries during the Abbasid era, and the Daylamites, who embraced Islam following its introduction to the Daylem region in the northern part of Iran during the third century of the Hijri calendar. Indeed, a prominent factor contributing to this conflict stemmed from the fact that the Daylamite tribe, who relied on their livelihood through mercenary service, perceived the Turks, who had formerly served alongside them in various military capacities within distinct states, as their adversaries. So much so that the Daylemites, who saw the Turks as their rivals, they were have been disturbed by the fact that they were in the Buwayhi army. In addition, Bûveyh b. The fact that Fennâ Hüsrev offered many treats to the Turkish troops has caused the Turks to conflict with the Daylem army.

Daylem, whose borders cannot be determined exactly due to the lands that were later included in the region, is located on the slopes of the Elborz Mountains, which extend in the east-west direction in the south of the coastline of the city, which constitutes the majority of the city of Gilan, located in the southwestern corner of the Caspian Sea in the north of Iran, and is given to the people living here is the name. As a matter of fact, almost all of the Daylamites who continued their lives in this geography became Muslims as a result of the efforts of Hasan al-Utruş (304/917), one of the leaders of the Zaydis of Tabaristan.

The Seljuk State, which turned into an empire with the expansion of its territory, was divided into provinces and emirs were appointed to the administrations of these provinces. But emirs rebelled against the state from time to time. As a result of these rebellions, the Seljuk State; It is divided into four parts: Iraq and Khorasan Seljuks (1194), Kirman Seljuks (1092-1187), Syrian Seljuks (1092-1117) and Anatolian Seljuks (1092-1308). During this period, which coincided with Rûzbihân-ı Baklî's youth, the Fars province also had its share of this turbulent period, as it was governed by the orders determined by the Seljuk State for 70 years. As a matter of fact, during Baklî's lifetime, the Persian region of Iran was under the rule of the Salgurlular (1148-1286), one of the twenty-four Oghuz tribes of the Turkish-Islamic dynasty.

After the Seljuks took over the political leadership of the Islamic world, they made an effort to protect and help develop the understanding of Sufism based on the Holy Quran and Sunnah. Starting from Tuğrul Bey, Seljuk sultans showed great respect towards Sufis. The fact that the Seljuk sultans generally tried to show respect towards the Sufis, that they often patronized the Sufis who envisioned Islam to be lived in a spiritual dimension, that they built lodges and allocated foundations, and that the people turned towards Sufism, clearly shows the importance that the sultans of that period gave to the Sufi life and the Sufis who lived this life.

This study, aims whether to reveal Sheikh Rûzbihan has a contrary view about the Turks than the Daylemites, How Baklî handled the word "Turk" in his works from a mystical point of view and aims to examine the reasons for preferring this concept to make available of scientific studies. In addition, it is among the goals in its adoption a different attitude from his tribe, the sultans of that period had zaviyes built and to allocate foundations to determine whether it has any effect giving importance to the mystical life and the mystics who live this.

When the studies on the subject in our country are examined, it is observed that the word "Turk" is considered in a literary and historical context, although it is not enough, and it is not written in terms of Sufism. This article how the Iranian Sufi Sheikh Rûzbihan used the word "Turk" while describing his journey from metaphorical love to divine love in his works, and through which mystical concepts he tried to explain this issue and revealing the reasons why a member of the Daylam Tribe, who is in the same army with the Turks and is in constant conflict, prefers the concept of "Turk" and it is important in terms of shedding light on the studies to be done in the scientific field.

In order to provide a better understanding of the subject discussed in the article, firstly, a brief information was given about the Daylem Tribe, their relationship with the Turks and Baklî, the issue of which meanings are attributed to the concept of "Turk" in Persian works has been discussed. Subsequently, the meaning attributed to the word "Turk" in the books of Sheikh Rûzbihan, who constituted the main subject of the article, was processed together with the terms "tecelli and husn". Finally, the reasons why Baklî preferred the concept of Turk while describing divine love were determined and tried to be conveyed.

In conclusion Sheikh Rûzbihan's, who was born inside of a Shiite Zaidi family who had serious conflicts with the Turks, exhibited an attitude contrary to his tribe, it has been determined that he depicts the Turks with the motifs of beauty and heroism in his works. In the against the background of his adopting such behavior his of being a sunni sufi and it can be said that may have effect Turkistan, which has become a region where important personalities of the Sufi world grew up, the fact that it has a different importance for Baklî as it was for the Sufis before him. In addition, the reasons why Baklî preferred the Turkish concept when describing divine love were tried to be determined and conveyed.



Oryantalizm ve Oksidentalizm Paradigmasının Ötesine Geçme: Nurettin Topçu'nun Ahlak Nizamı

Going Beyond Orientalism and Occidentalism Paradigm: Moral Order of Nurettin Topçu

Sefa MERTEK ¹

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Samsun, Türkiye

Department of Political Science and Public Administration, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Samsun, Türkiye

sefamertek@gmail.com

Adem YILMAZ ²

Bağımsız Araştırmacı, Samsun, Türkiye

Independent Researcher, Samsun, Türkiye

yilmazadem@yahoo.com



Öz

Doğu ve Batı hakkında konuşmak, çoğu zaman, karşıtlık üzerinden kurulan ve birinin tercih edilmesini gerektiren oryantalizm ya da oksidentalizm paradigmasının bir parçası olmaya yol açar. Bu tercih ise düşüncelerin inşa edilmiş yapıların içine hapsedilmesiyle sonuçlanır. Yeni bir söz söyleyebilmek için bu paradigmayı aşmak ve onun ötesinde düşünmek gereklidir. Türk siyasal hayatında oldukça özgün bir yere sahip olan Nurettin Topçu da zaman zaman Oryantalizm ve Oksidentalizm paradigmasına hapsedilmektedir. Kimi yazarlar Nurettin Topçu'yu oryantalist değerlendirirken kimileri oksidentalist olarak nitelemektedir. Dahası oryantalizm ve oksidentalizmi de aşarak İslamcı, milliyetçi, muhafazakâr, sosyalist ya da anti modernist olarak tanımlayanlar da vardır. Bu çalışma, Nurettin Topçu'nun eserlerine yansıyan 'özgünlük' vurgusu ile oryantalizm ve oksidentalizm paradigmasının ötesine geçmenin imkanını sorgular ve alternatif bir okuma önerisi sunmayı amaçlar. Özetle, Nurettin Topçu'nun —niyet etmemiş bile olsa— hareket felsefesi, ihyacı din anlayışı, Anadoluçuluk ve Müslüman Anadolu sosyalizmi üzerine inşa ettiği ahlak nizamı düşüncesi ile Oryantalizm ve oksidentalizm paradigmasının ötesine geçmenin imkanını oldukça kuvvetli bir şekilde gösterdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, Oryantalizm, Oksidentalizm, Özgünlük, Ahlak Nizamı.

Abstract

Talking about East and West often leads to being part of a paradigm of Orientalism or Occidentalism, which is built on opposition and requires one to be chosen. This preference results in thoughts being imprisoned within the constructed structures. To be able to say a new word, it is necessary to transcend this paradigm and think beyond it. Nurettin Topçu, who has a very unique place in Turkish political life, is sometimes imprisoned in the paradigm of Orientalism and Occidentalism. While some authors consider Nurettin Topçu an Orientalist, others characterize him as an Occidentalist. Moreover, some go beyond Orientalism and Occidentalism and define him as an Islamist, nationalist, conservative, socialist, or anti-modernist. This study questions the possibility of going beyond the Orientalism and Occidentalism paradigms with the emphasis on 'originality' reflected in Nurettin Topçu's works and aims to offer an alternative reading proposal. In summary, it has been concluded that Nurettin Topçu has strongly demonstrated the possibility of going beyond the paradigm of Orientalism and Occidentalism with his philosophy of action, his understanding of revivalist religion, and the moral order he built on Anatolianism and Muslim Anatolian socialism.

Keywords: Nurettin Topçu, Orientalism, Occidentalism, Originality, Moral Order.

Geliş Tarihi/Received 26.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted 21.03.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Mertek, S. & Yılmaz, A. (2024). Oryantalizm ve Oksidentalizm Paradigmasının Ötesine Geçme: Nurettin Topçu'nun Ahlak Nizamı. *Turcology Research*, 80, 235-291.

Cite this article:

Mertek, S. & Yılmaz, A. (2024) Going Beyond Orientalism and Occidentalism Paradigm: Moral Order of Nurettin Topçu. *Turcology Research*, 80, 235-291.



Giriş

Nurettin Topçu, Osmanlı'nın son yıllarında dünyaya gelmiş, modernleşme ve onun çıktılarıyla doğrudan irtibatlı olmuş bir düşündürdür. Topçu, modernleşme karşısında toplumun Batı'yı olduğu gibi ithal etmesine karşı çıkararak yaşadığı toplumun eksik ve aksayan yanlarını merkeze alan bir yaklaşımla Batı'ya ve Doğu'ya yaklaşmıştır. Zira Topçu, Batı'nın maddeciliğine karşı maneviyatı ve ruhçuluğu merkeze alan hareket felsefesinin savunucularındandır. Aynı zamanda düşüncelerini 1939 yılından vefat ettiği yıl olan 1975'e kadar kesintisiz bir şekilde yayımladığı *Hareket Dergisi'*ndeki yazılarında açıklamıştır.

Batılılaşma ile birlikte taklitçilik tartışmaları da başlamıştır. Çünkü Batı'da olan teknik üstünlük Doğu tarafından elde edinmek istenmiştir. Batı'nın teknik yönünün alınması ama ahlakının terk edilmesi düşünceleri sadece Osmanlı aydınları tarafından benimsenen bir düşünce değil, Cumhuriyet aydınları tarafından da genel olarak benimsenen bir düşünce olmuştur. Türkiye'de modernleşme hakkında konuşmak zorunlu olarak Doğu/Batı ve oryantalizm/oksidantalizm tartışmalarını beraberinde getirmektedir. Çünkü Türkiye'de modernleşme çoğunlukla Batılılaşma ile aynı anlamda ele alınan bir kavram olmuştur. Oysa modernleşmenin Batılılaşma ile aynı anlama gelmediğini savunan yaklaşımlar da mevcuttur (Eisenstadt, 2000: 593).¹

Oryantalizm kısaca Batılı gözlüklerle Doğu hakkında elde edilen iktidar aracılığıyla hakikat ve bilgi üretme olarak değerlendirilebilir; daha derin düzeyde ise kendisini hükümlan özne ve "işaretlenmemiş" bir merkez kılan Batı'nın Doğulu'yu kendisi hakkında konuşma, kendisine dair bilgi üretme kapasitesinden yoksun, dolayısıyla da salt bir bilgi nesnesi olarak ele alınmaya mahkûm bir gerçeklik olarak işaretlenip inşa edilmesini ifade eder (Mutman, 2002: 190-193). Bu bağlamda oryantalizmin Foucaultcu bir yanının olduğundan bahsedilebilir. Oksidentalizm ise oryantalizmin olumsuzlanmasıyla ortaya çıkan Doğulu gözlüklerle Batı'yı değerlendirme, onu Doğulu bir perspektife sabitleme olarak düşünülebilir. Bu bakımdan oryantalizm ile oksidentalizm, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi birbirini tanımlamaktadır (Ahıska, 2003: 365-367). Başka deyişle aralarında, birbirlerine dair hakikat çerçevesi üretme ve bunu sabitleme anlamında organik bir bütünlük olduğu ifade edilebilir.

Aslında Topçu'nun oryantalist ve oksidentalist paradigmaya hapsolmasına onun ideolojik akım ve düşüncelere dâhil edilmesi neden olmaktadır. Literatürde bir yönüne odaklanarak Topçu üzerine yapılan çalışmalar —kasıtlı ya da değil— onu sosyalist (Akan, 2019), milliyetçi (Demirel, 2011; Kara, 2017; Koca & Selçuk, 2022; Öğün, 1992), İslamcı (Derin, 2012; Durmaz, 2022), muhafazakâr (Akin & Meşe, 2013; Yaşlı, 2015) ve anti modernist (Suveren, 2014) olarak sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Bu dâhil etmenin neticesinde seçmeci bir usulle Topçu'nun bir yönünü ele alarak ondan bir oryantalist veya oksidentalist çıkarmak olası hale gelmektedir. Bu bağlamda onun bir yönüne odaklanan ideolojik sınıflandırmaya ek olarak Batı eleştirisinin oksidentalist ya da Doğu eleştirisinin oryantalist paradigmalara hapsolması söz konusu olabilmektedir. Örneğin Duran ve Aydın, Batı eleştirisi üzerinden hareket ederek Topçu'yu oksidentalist olarak tanımlama yoluna gitmiştir (Duran & Aydın, 2014).

Topçu'nun düşünceleri ne Batı ne de Doğu düşmanlığı olarak değerlendirilebilir. Nevi şahsına münhasır, tepkisel olmaktan öte düşüncelere sahiptir. Topçu, her ne kadar Batı'da eğitim alsada da Batılı gözlüklerle Doğu'yu değerlendirmeyip Anadolu coğrafyasına, bu coğrafyada vücut bulan tarihe ve İslam dinine ayrı bir vurgu yapmaktadır. Bu vurgusunun temelini Batı karşıtlığı oluşturmamaktadır. Aynı şekilde Topçu'yu oksidentalist olarak da değerlendirmek doğru değildir. Çünkü Batı'da eksik gördüğü noktaların yanı sıra Doğu'da da eksik gördüğü noktalar, Topçu'nun hareket noktasını oluşturmaktadır. Aynı zamanda Topçu, Batı'da olumlu gördüğü yanları övmektedir. Örneğin, Topçu'nun ahlak nizamına giden yolda başvurduğu ruhçu sosyalizm, Anadoluçuluk gibi kavramlar Rönesans'a ayrı bir önem atfetmiştir. Çünkü Topçu, Batı'nın ilerlemesinin başlıca sebebi olarak Rönesans'ı görmüş ve ona atıf yaparak Müslümanların Anadolu'da İslam'ı yeniden canlandırmasıyla beş aşamadan oluşan bir Rönesans yapabileceklerini belirtmiştir (Topçu, 2018b: 100-115).

Topçu hem Batı hem de Doğu'da yanlış gördüğü noktaları sadece eleştirmekle kalmayıp bu hususlara dair kendine özgü çözümler de sunmaktadır. Bu açıdan Doğu ve Batı'yı aşarak yeni bir nizam kurma amacındadır. O nedenle Topçu'yu salt oryantalist ve oksidentalist etiketlemeler üzerinden değerlendirmem gerekir. Ancak kendi toplumu yani bir başka deyişle, Doğu toplumu hakkında konuşmak da Topçu'yu doğal olarak Batı hakkında da konuşmaya sevk etmiştir. Sonuçta Doğu ve Batı eleştirisi de onlar hakkında konuşmayı zorunlu olarak var eder. Topçu'nun Batı üzerine konuşması, onu salt konu edinmesi bir tür oksidentalist bir tavır olarak görülebilir. Öyle ki *Batı* adlı olguyu, dünü, bugünü ve yarınıyla değerlendirme çabasının kendisi bizzat bir tür oksidentalizm olarak görülebilir (Hanefi, 2004: 276). Fakat bir ele alma çabası olarak oksidentalizmi, Batı'yı klişelere hapsederek, bu hapsedişin zeminindeki karşıtlıkla kendini var etme girişiminden ayırmak gereklidir. Nitekim tek başına bir değerlendirme çabası olarak oksidentalizm ile *bir aşağılanma ve yenilgi duygusunun* ifadesi olarak

¹ Shmuel Noah Eisenstadt, çoklu moderniteler kavramını kullanarak modernleşme ile Batılılaşmanın birbirlerinin aynısı olmadığını ifade etmektedir.

oksidantalizm arasında etkin bir düşünme çabası ile bir hıncın, tepkisel bir ters çevirmenin dışı vurumu şeklindeki ayrıma tekabül eden karakteristik bir fark söz konusudur (Buruma, 2004: 281). İlk nitelikteki oksidentalizm, bir olgu üzerine düşünme hâlinin karşılığı iken ikinci türdeki oksidentalizm kendi yıkıcılığı içinde, eleştirdiğinin yörüngesinden çıkamayan, aksine onu besleyen bir hıncı pratiğidir. Biz bu bağlamda, Topçu'nun düşüncesinde onun, oryantalizmi besleyen bir oksidentalist söylemin parçası olmaktan öte bir yerde olması itibarıyla bu hıncın uzağında bir var olma çabası görmekteyiz. Topçu'yu salt *oksidentalist* olarak işaretlemek, onun düşüncelerine sızmış derinliği göz ardı etmek olacaktır. Bu uğraşı, aşağıda da değinilecek olan, Topçu'nun *niyet edilmemiş* özgünlüğünün kanıtıdır ki, bizim öncelikli amacımız bu *niyet edilmemişliğe* sahip çıkmak, onu görünür kılmak olacaktır.

Nitekim Topçu'nun eserlerine bütüncül bir şekilde yaklaşıldığında ahlak nizamı olarak adlandırdığı yeni bir düzen kurma çabasında olduğu açık bir şekilde görülür (Topçu, 2017a: 13). Anadolu'nun kurtuluşu için tasavvur ettiği düzenin basamaklarını ise şu şekilde ifade eder (Topçu, 2017r: 181):

“Yarın için Anadolu'nun kurtuluş çaresini araştırırken bunun, üç safhalı bir planın gerçekleşmesinde bulunacağını söylemiştik. Önce sosyalist bir cemiyet düzeninin kurulması lazımdır. Sonra halka sistemli ve inanılmış bir medeni terbiye aşısı yapılmalıdır. Nihayet İslam kültür ve ahlakının, kaynaklara inmek suretiyle ve gerçek bir din anlayışı halinde canlandırılması, gaye olan selameti getirecektir.”

Bu satırlarında, Topçu'nun üç basamaklı yeni bir nizam düşüncesinin olduğu anlaşılmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse Topçu'nun üç aşaması, sosyalist bir sistem, ahlaki bir sistem ve İslam dininin, onu her daim etkin bir kavrayışla benimsemeyi ihmal etmeyecek şekilde, *doğru* anlaşılmasıdır. Üç basamağa Doğu ve Batı eleştirisinin bir sonucu olarak ulaşan Topçu'nun düşüncesinde bu aşamalar birbirini tamamlayan, bütünlük oluşturan unsurlar konumundadır. Bu bağlamda Topçu, Doğu'nun içinde bulunduğu din anlayışını eleştirirken, Batı'nın iktisadi sistemini tenkit etmekte ve Batı'nın bu sistemle emek sömürsü yaptığı üzerinde durmaktadır. Aslında Topçu'nun neden bu aşamaları birbirini tamamlayan aşamalar olarak kurguladığını anlamak için benimsediği hareket felsefesine de odaklanmak gerekmektedir. Hareket felsefesi sayesinde ruhçu ve maneviyatçı bir anlayışa sahip olan Topçu'nun nihai gayesi Anadolu'da ahlaki bir nizam tesis etmektir. Bu bakımdan onun düşüncesinde vücut bulan İslam anlayışı, taklitçiliğe karşı olması, aklı ön plana çıkarması, orijinal kaynaklara dönme isteği gibi nedenlerle ihtiyacıyla yakın bir konumdadır. Topçu'nun milliyetçilik anlayışı ise Anadolu merkezlidir. Ziya Gökalp'in maddi milliyetçiliğine karşı manevi milliyetçiliği savunmaktadır. İktisadi anlayışı, Anadolu sosyalizmi kavramında somutlaşır. Topçu hem kapitalist sistemin ferdiyetçiliğine hem de komünizmin maddeciliğine karşıdır. Bütün bu düşüncelerini de İslam ekseninde ele almaktadır. Din anlayışının yanında milliyetçilik ve iktisadi anlayışı da İslam ve ahlak temellidir. Ona göre ancak bu sayede Anadolu'nun kurtuluşu gerçekleşecektir. Topçu'ya göre *“bizim varlığımızı selamete kavuşturacak olan, hayatın değerine inandıracak ve birlikte el ele yaşamayı sevdirecek bir ahlak nizamıdır.”* (Topçu, 2017k: 206). Bu bakımdan Topçu'nun bütün meselelere İslami ahlak ekseninde yaklaştığı ifade edilebilir.

Araştırma sorusu, Doğu ve Batı hakkında konuşurken oryantalizm ve oksidentalizm paradigmasının ötesine geçmenin mümkün olup olmadığını Nurettin Topçu özelinde sorgulamaktır. Bu çalışmanın amacı, Topçu'nun üç basamaktan oluşan ahlaki nizamını *onun niyet edilmemiş özgünlüğünü* de ifade edecek şekilde, oryantalizm ve oksidentalizm paradigmasını aşma çabası olarak hareket felsefesi temelinde ele almaktır. Bu bağlamda ilk olarak çalışmanın teorik çerçevesini çizilecektir. İkinci olarak ise, hareket felsefesine değinilecektir. Daha sonra, İslam anlayışı, milliyetçilik anlayışı ve Anadolu sosyalizmi düşüncesi üzerinde durulacaktır. Ahlak nizamını bu üç aşamada ele almamızın nedeni, yukarıdaki satırlarda açıkça gösterildiği üzere Topçu'nun kendi tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Sonuçta hareket felsefesinin etkisiyle Topçu'nun Batı ve Doğu'yu değişmez sabiteler olarak yorumlamaktan ayrı bir yol olarak bir ahlak nizamı peşinde olduğu ve bu nedenle de onun düşüncesini bir karşıtlığa dayanan oryantalist veya oksidentalist paradigmaya hapsederek ele almanın çok da isabetli olmadığı sonucuna varılmıştır.

Oryantalizm – Oksidentalizm İkiliğini Topçu ile Birlikte Düşünmek

Akeel Bilgrami, Edward Said'i andığı yazısında özgünlük meselesine değinir. Ona göre özgünlük *niyet edilebilen* bir şey değildir; aksine *“bir kişinin söylemeye niyet edebileceği ve ettiği şeyleri içerebilen (ya da içermeyebilen) başka şeylerin yan ürünü olabilir.”* (Bilgrami, 2011: 45). Bu anlamdaki özgünlük, dile getirdiklerimizin edilgin bir eklentisi olarak zuhur eder. Bir başka ifadeyle, düşünsel sürecin dinamiği içinde kendiliğinden ortaya çıkar, bu sürece eşlik eder. Oryantalizm söz konusu olduğunda, kanaatimiz odur ki olası bir özgünlük beklentisini de bu bağlamda ele almak gerekir. Nitekim Bilgrami'nin aynı yerde ifade ettiği üzere burada konu edilen özgünlüğün imkânsızlığı değildir, onun *niyet edilebilen* bir olgu şeklinde tahayyül edilmesidir. Nurettin Topçu'nun düşüncesini yalnızca oryantalizme ya da Batı'ya bakışı üzerinden yorumlamak da böylesi bir *niyet edilebilirliği* başlangıçta dışarıda bırakır. Dolayısıyla Topçu'nun düşüncesinin özgünlüğü bizim açımızdan oryantalist

tahayyülün ötesine geçme bağlamında, onun *niyet etmediği* fakat düşünsel sürecine içkin olduğu ölçüde kıymetlidir. Öyle ki oryantalizm tartışmalarının ve bazı bakımlardan onun tersine çevrilmesi olarak işleyen oksidentalist yaklaşımların boşuculuğundan böylesi bir *özgünlük* takıntısının yokluğu bizi kurtaracaktır.

Bu noktada biz oryantalizmi “(...) basitçe stereotiplerden ve hemen düzeltilebilir yanlış fikirler” olarak değil, “‘merkezi’ ve ‘çevresel’, ‘Batılı,’ ve ‘Doğulu’ özneleri birbirleriyle ilişkisi içinde kuran temel öneme haiz bir ideolojik süreç (italik yazarlara ait)” olarak tanımlıyoruz (Keyman et al., 1996: 14). Topçu’nun düşüncesi de bu sürecin farkındalığında Batılı ve Doğulu öznelerin ilişkiselliğinde bir kırılma yaratma potansiyelini açığa çıkaran bir rotaya sahiptir. Nitekim Topçu’nun bu öznelliklere olan bakışı ne birini ne diğerini yerme ya da yüceltme gibi kaygılardan azadedir. Bu bakımdan, özgünlük takıntısının yokluğu ile birlikte düşünüldüğünde Topçu’nun düşüncesinin, eleştiride bulunduğu yaklaşımların bir nesnesine dönüşmediğini, eleştirdiği öznelliği yeniden üretecek şekilde işlemediğini belirtmek gerekir. Bir diğer ifadeyle Topçu’nun düşüncesi Doğu’ya ve Batı’ya, bu ikisinin zeminini teşkil ettiği öznelliklere olan bakışı, onların hükmünde bir edilginliği kapılmayı reddeden direnç noktalarından müteşekkildir. Bu direnç noktalarının bir araya geldiği manzarayı sosyalist bir düzenin ahlaki bir kaygıyla ve İslâmiyet’in doğru bir tasavvuru, ona dair doğru bir kavrayışın eşliğinde gerçekleşmesi oluşturmaktadır. Topçu’nun ortaya koyduğu bu manzara, onu salt Doğulu ya da Batılı öznelliklerin olumsuz eleştirisine kapılmış bir figür olmaktan kurtarır ki onun *niyet edilmemiş* özgünlüğü de burada yatmaktadır. Bu yönüyle de eleştirdiği zeminin bir uzantısı olmaktan, klişeleşmiş görünüşleri yeniden üreten edilgin bir eleştirelilikle yetinme hâlinde çıkmaktadır.

Topçu’nun düşüncesinin eleştireliliği bir düşmanlığın beslediği ve aynı esnada onu besleyen bir edilginliği reddeder. Edward Said, *öteki* temalı bir söyleşisinde, düşünceye sızan bu edilginlikten şu şekilde yakınır: “Bu, ihmalkarlığımızın, zayıflığımızın, entelektüel durgunluğumuzun, dünyanın diğer bölgelerine karşı ilgisizliğimizin göstergesidir. Kendi yaptığımız, zihnimizde dövdüğümüz bu kelepçeyi kırmalı ve dünyanın geri kalanına bakmalıyız- eşiti olarak onunla ilgilenmeliyiz. Haddinden fazla bir mağduriyet duygusu var.” (Barsamian, 2003: 284). Said’in özeldir Filistinlilerin genelde de Arap dünyasının entelektüel durgunluğu bağlamında dile getirdiği bu satırlardaki iki hususa dikkatinizi çekmek istiyoruz. Bunlardan ilki, *dünyanın geri kalanını*, bir başka ifadeyle bizim gibi olmayı anlama ve adlandırma kudretine yapılan vurgudur. Oryantalizmin Doğu öznesini yaratan, onu kuran bir Batı tarzı olduğu (Said, 2013: 13) göz önünde bulundurulduğunda bu vurgunun anlamı daha da belirginleşir: Doğu’ya *sen Doğusun* diyen bir başlangıcın hükmünde Doğu, kendisinin ne ya da kim olduğuna dair bir soruyla yüzleşmiş durumdadır. Bir başka ifadeyle *Doğu* olarak işaretlenen coğrafya, güç ilişkilerinin asimetrik karakteri nedeniyle kendisine, hükmedici özne tarafından dayatılan bir tanımlama kaygısıyla karşı karşıya kalmıştır. Said’in açıklamasında öne çıkardığımız bu ilk husus bu tanımlama ihtiyacının edilginliğinden ve tepkiselliğinden kurtulma çağrısıdır. Bununla bağlantılı olan ikinci husus ise *eşiti olarak* dünyanın geri kalanıyla ilgilenme talebidir. Said dünya ile eşit olmaktan söz eder, ki bunun anlamı, edilginliğin reddi ve öncelikli olarak kendini tanımlamayı etkin bir hâl olarak deneyimlemektir.

Said’in *mağduriyet duygusu* olarak kodladığı olgu kendini ve ötekini tanımlama ihtiyacı ile eşit bir ilişki üzerinden düşünüldüğünde oryantalizmin, muhatabını ne denli bir edilginliğe hapsedtiği görülür. Spinozist (Spinoza, 2018: 198) bir çerçevede edilginlik içinde bulunduğu hâlin *birebir nedeni* olmamayı ifade eder: Edilginlik, mevcut hâl ile bu hâlin muhatabı arasındaki uyumsuzluğun deneyimidir. Said’in *haddinden fazla* gördüğü mağduriyetin kaynağı da bu uyumsuzluktur. Oryantalist bakış açısının hükmünden, onun tanımlamalarından kurtulmak bu uyumsuzluğun yarattığı edilginlikten çıkmakla mümkündür. Topçu’nun düşüncesinde bu uyumsuzluk, oryantalist tahayyülün ve bu tahayyülün iki unsurunu yüceltme/yerme çabasının yeni bir öznelliğin inşası ile ikame edilişi ile aşılır. Bir başka deyişle Topçu, oryantalist tahayyülü onu düşmanlaştırarak da olsa beslemekle ilgilenmez. Onun derdi, mevcut durumun ve bu duruma dair tahayyüllerin eleştirisi ile yeni bir tanımlama girişiminde bulunmaktır. Bu elbette onun *niyet edilmemiş* özgünlüğünün kanıtıdır.

Oksidentalizm söz konusu olduğunda dile getirilecek bir değerlendirme, bir tavır ya da düşüncenin oryantalist olduğunu söylemekten çok daha zordur. Nitekim oksidentalizm, muarızı olmaya çalıştığı oryantalizmin açıklığına, belirginliğine, kesin sınırlarına ve onun somut gerçekliğine sahip değildir (Ning, 1997: 66). Aslında salt karşı koymaya çalıştığı için edilgin bir varoluşun göstergesidir. Oryantalist tahayyülü tersine çeviren bir anlayışın ürünü olarak oksidentalizm (Buruma & Margalit, 2004: 10) *Batılı* ve *Doğulu* özneler arasındaki ilişkideki belirleyici rolü *Doğulu* özneye hasretme çabasıdır. Bu bağlamda bir “*zihin durumu*” (Ning, 1997: 66) olarak kendisini *Batılı* özneye olan karşıtlığı üzerinden kurar. Buradaki trajik nokta bir fail olma çabasının, karşıtlıktan beslendiği için, karşı çıktığı şeyin uzantısına dönüşüyor olmasıdır. Bir başka ifadeyle, iki *özne* arasındaki ilişkinin etkin bir unsuru olma girişimi, karşıtlığın dışında kendisini tanımlayamadığı için edilginliğini sürdürür. Bu noktada oksidentalizmin, Said’in sözünü ettiği *mağduriyet duygusunu* besleyen, kendi yarasını kendi kanatan bir *zihin durumunu* ifade ettiğini düşünüyoruz.

Topçu’nun düşüncesi yer yer bu karşıtlığı besliyor gibi görünse de onun öncelikli ve temel kaygısı *Doğulu* ve *Batılı* özneler arasındaki ilişkideki belirleyici rolü birinden diğerine geçirmek ya da bir tersine çevirme çabasıyla oryantalist tahayyüle

malzeme sağlamak değildir. Topçu'nun düşüncesine zuhur eden fail, oryantalist tahayyüle karşıtlık üstünden yeni klişelerle bezeli bir oksidentalizmin edilginleştirici karakterine bürünmez. O, yeni bir failliğin olanakları üzerine düşünmenin, karşıtlıktan beslenmekten çok daha önemli olduğunun farkındadır. Bir tanımlama çabasının, *mevcut ideolojik süreci*, oryantalist beslemekten kaçınarak var olması; bunu yaparken Doğululaşma ve Batılılaşma gibi kaygıları geride bırakmaya çalışması ve bu sebeple de bu karşıtlığın beslediği kesimlerden dışlanması (bazen salt bu dışlanma hâli bile yeterlidir), bu çabanın oksidentalist gürültünün ötesine geçmeyi kendisine yol bildiğinin kanıtıdır.

Topçu'nun Düşlediği Ahlak Nizamı

Topçu, içinde bulunduğu toplumun sorunlarını giderme ve onlara çözüm bulma gayesinde olmuştur. Kurtuluş yolu olarak ise ne Doğu'yu ne Batı'yı tek başına bir rehber olarak görmüştür. İkisinin de olumsuz yönlerini eleştirmiştir. Bununla birlikte Topçu, Doğu ile Batı'nın sentezini yapma peşinde de *değildir*. Topçu, eleştirilerinden yola çıkarak kendine özgü çözüm yolları geliştirmektedir. Çözüm yollarının sonucunda ise ahlaki bir nizam kurmak istemektedir. Doğu ve Batı hakkındaki düşünceleri tam bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Topçu, eleştirilerini yaparken Doğu'da ya da Batı'da olumsuz olarak işaretlediği konular üzerinde durmaktadır. Bir başka deyişle Topçu'nun çıkış noktası, Doğu ve Batı eleştirisidir. Böylece ahlak nizamının ilk aşamasını bu eleştiriler oluşturmaktadır. Topçu'nun eleştirileri üç noktada yoğunlaşmaktadır. İlki, içinde bulunduğu toplumun din anlayışıdır. Topçu, İslam dininin taklitçiliğin ve hurafelerin hükmündeki benimsenişinde yanlış olarak gördüğü uygulamaların eleştirisini yaparken bir bakıma Doğu'nun eleştirisini yapmaktadır. İkincisi, Anadolu milliyetçiliğidir. Topçu, bu hususta özellikle Ziya Gökalp'in maddi milliyetçiliğini eleştirmektedir. Milliyetçilik konusunda Doğu ve Batı eleştirilerini görmek mümkündür. Son olarak ise iktisadi sisteme yönelik eleştirileridir. Bu konuda Topçu hem kapitalizmi hem de komünizmi eleştirmektedir. Burada sert bir Batı eleştirisini görmek mümkündür. Bu üç aşama yukarıdaki satırlarda açıklandığı üzere Topçu'nun ahlak nizamını oluşturan üç temel unsuru ifade etmektedir.

Topçu'nun İhyacı Din Anlayışı

Modernizm ile birlikte İslam toplumları, Batı'ya karşı genellikle üç farklı tutum benimsemişlerdir. İlki, Batı'yı üstün görüp her haliyle kabul etmek; ikincisi, Batı'yı her haliyle düşman görüp reddetmek ve üçüncüsü, kabul ve reddetmenin karşısında Batı'nın iyi yönlerini alıp kötü yönlerini reddetmedir (Hunter, 2009: 14-15). İslam'da ihya ve yenilenme olarak adlandırılan husus, bazen üçüncüsünden bazen de bunlardan ayrı kendine özgü çözüm yöntemlerinden kaynaklanmaktadır.

İslam dünyasında fikri alanda ihya hareketlerinin öncüleri Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'tur. Onlar da dinin benimsenmesi ve inancın tecrübe edilmesi noktasında *yanlış* olan şeyleri çıkarmak amacıyla çağdaşlaşmayı savunmuşlardır. Bu bağlamda Afgani, sözü edilen *yanlış* kuran taklitçiliğini eleştirmiştir (Keddie, 1983: 120-122). Bunu yaparken Afgani, İslam'ın modern bir yorumunun yapılmasını savunarak Müslüman birliğini sağlamayı amaçlamıştır (Keddie, 1972: 395-396). Bu doğrultuda Afgani, felsefeye ayrı bir önem atfetmiştir. Afgani'den sonra ihyacı perspektifi devam ettiren ve Afgani'nin öğrencisi olan Abduh, taklit (Arabi, 2001: 24), akli kullanma (Moaddel, 2005: 90) gibi birçok konuda hocasıyla aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Genel olarak ifade etmek gerekirse Afgani ve Abduh, Kur'an'a dönmeyi savunmaktadırlar. Çünkü Kur'an'ın indirilişinden beri bir sürü fıkıh hükmü verilmiştir ve gelenek adı altında bu hükümlere sorgusuzca, yer yer onların ne dediğini anlama kaygısını bile göz ardı eden bağlılık söz konusudur. Topçu da burada belirtilen özelliklere sahip—hurafeleştirilmiş, şekilcilğe dalmış ve dinin özünü yansıtmayan—fıkıh hükümlerine karşıdır. Yalnız Topçu bunu yaparken *fıkıh* kavramını değil, *şariat* kavramını kullanmaktadır.

Topçu, Afgani ve Abduh gibi İslam toplumlarının gelişme kudretini yitirmesinin, zayıflamasının nedenini sorgulamaktadır. Bu sorgulamasında Topçu, İslam'ın *ruhunu kaybettiği* üzerinde durmaktadır. Yalnız Topçu, geleneksel yorumları bütünüyle mahkûm etmez. O tarihsel birikim olarak gördüğü değerleri, İslam ve toplum için referans noktası olarak görmektedir. Topçu'ya göre düzeltilmesi gereken şey, şariat uygulamalarıdır. Çünkü sadece *şariat* başlığından ibaret görülen din, özellikle de otorite konumunda olan din adamlarınca istismara açık hâle gelmektedir. Spinozacı bir şekilde ifade etmek gerekirse Topçu'nun ana eleştirisi, *hurafeleştirilmiş dinin* hakiki din olarak görülmesidir (Spinoza, 2016: 45). Zira Topçu'ya göre din, şariat hükümlerinden ibaret değildir. Dini yalnızca şariat hükümlerinden ibaret görmek, onlara sorgusuzca bağlılık göstermek İslam toplumlarını zayıflatmaktadır (Topçu, 2017e: 91). Topçu, şariata iki yönden karşı çıkmaktadır: *"Birincisi Topçu için şariat, dini hayatın kaynaklarından birisi değildir. Topçu'nun şariata ikinci eleştirisi ise, dinin formel yönleri ve ritüellerinin dinin aslı imiş gibi gösterilmesi, bu tür bidatleri şariat adına din adına yapmaları yönündedir. Bu bağlamda şariat da zaten salt maddi, şekilci, kaideci unsurlardan ibarettir."* (Yıldırım, 2006: 186). Bazı din adamlarının şariat başlığı altında bu şekilciliği kullanmasını Topçu şu sözlerle eleştirmektedir (Topçu, 2017e: 91-92):

“Maddi şekillerle ilahi aşk arasındaki namütenahi mesafe, gururlarıyla cehaletlerine gömüldükleri halde kendilerini gerçekten İslam’ın sahibi sayan bu insanları putperestvari sapkınlıkların envainına batırdı: Bunlar, cam arkasından sakal öperek, hırka takdis etmede dindarlık var sandılar. İnsan nefesinden şifa umdular. Medeni nikâhı eksik bulup imam nikâhında keramet aradılar. Tespih sayısında hikmet buldular. Günahlarını rakamla ölçtüler. Duaları avaz ile yaptılar. Merasimle ruhlarını tatmin ettiler. Böylelikle eşyanın hayatına sayıları tatbik etmekle muazzam bir dini matematik sistemi meydana çıktı. Bu matematiğe sadakat, imanın şartı oldu. Dinden, bütün ruh sıyrılarak, kendisi ile hiç alakası kalmayan bir iskelete iman adı verildi.”

Bu bakımdan Topçu, şeriat hükümlerinin şekilciliğe indirildiğinden, hatta bütününü ondan ibaret görüldüğünden şikâyet etmektedir. Oysa şeriat, onun düşüncesinde, dinin özüne ulaşmak, ona dair etkin bir kavrayış geliştirmek için araç olmalıdır. Başka bir deyişle Topçu’ya göre şeriat hükümleri, din ile özdeş kılınarak salt itaat edilmesi gereken bir amaç değil; dinin esasını duymak için bir vesile olmalıdır.

Nurettin Topçu, Batı’da aldığı eğitim ve felsefe ile yakından irtibatlı olmasından olsa gerek İslam konusunda farklı bir yorum anlayışına sahiptir. Topçu, kendi toplumuna bakarak İslam’ın deneyimlenmesinde *yanlış* gördüğü şeylerin tenkidini yapmanın ötesine geçme ve doğru olarak işaretlediği bir yol gösterme gayretindedir. Ona göre İslam toplumlarının içinde bulunduğu durumun temel sebebi, İslam’ın ve Kur’an’ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasıdır (Topçu, 2017h: 91-97). Bu bağlamda İslam toplumlarının zayıflayışı İslam’ın özüne ulaşma gayretinden yoksun insanların, kendilerine eleştiriye kapalı biçimde sunulan ikincil hükümlerle yetinmesinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda Topçu bize, eleştirel düşüncenin İslam toplumlarında gözden yitildiğini söylemektedir. Ona göre *“tenkit yetisini kullanamayan zihin, her adımda yanılmaya mahkûmdur, o adeta yanılmak için yaratılmıştır. Dıştan gelen tesirlere yazılı ve sözlü yayınlara, propagandalara uzatılmış bir av gibidir... Şüphe yok ki tenkit, hakaret veya küçük düşürme gayreti değildir; fikirleri eleme, değerlendirme ve onları hakikatin güneşinde yıkama yetisidir.”* (Topçu, 2017d: 48). Topçu tenkidin yok olmasının İslam’ın ruhunun kaybetmesine neden olduğu düşüncesindedir. Bunların asıl nedeni de Müslümanların düşünmeyi terk edip Aristo felsefesinin benimsenmesiyle İslam felsefesinin ölmesidir. Topçu’ya göre Müslümanlar,

“İslam’ın ruhunu hiç anlamayarak onun şekline bağlanıp, yüzyıllarca bu şekilleri Aristo’nun koyduğu kıyas mantığı ile geliştirme gayretleri, sonunda din diye bir ucubeyi karşımıza çıkardı. Beden hareketleri ile mükâfatlanarak cennete gireceklerine inananlar, gök diye bir mavi tasın bulunmadığı pekiyi bilindiği bir zamanda bile, dinin sembollerini bayağı maddi gerçekler diye anlamakta devam ettiler. İslam’ın büyük ruhunu maddenin sefaletlerinde eritip yok ettiler... Bunlar felsefeyi kaldırmakla İslam’da düşünceyi yok etmişlerdi. Bunu yapanlar, kolayca hazır buldukları Aristo’nun kıyas mantığını almakla sapıklığın asıl yoluna girdiler ve bunun farkında olmadılar. Çünkü düşünmek felsefe yapmaktır. Onlarsa düşünmenin yolu olan felsefenin kaynağını önceden kurutmuşlardı (Topçu, 2017d: 45).”

Topçu’ya göre *“İslam’da esas olan yine düşünen insandır.”* (Topçu, 2017f: 65). İnsan, akli sayesinde düşünerek anlama kavuşmaktadır. Aynı zamanda düşünme etkinliği dine ruhunu kazandırmakta, onun esasını etkin bir şekilde duymanın önünü açmaktadır. *“Dinin ruhu olan düşünceyi çıkarırsanız hareket ve ibadetlerin hepsi manasını kaybeder.”* (Topçu, 2017f: 66).

Bu *mana yitimine* neden olan düşünmeyi terk etmek doğal bir sonuç olarak taklidi ortaya çıkarmıştır. Dikkat edilecek olursa düşünme, ibadetin ve hareketin etkin farkındalığını beraberinde getirecektir. Bunun yokluğunda elde kalan, kendi benzerinin yaptığını yapmak, onun sözünü kendi sözü gibi dile getirmek olacaktır. Nitekim Topçu, İslam’ı anlama ve yaşama pratiğine, onun düşünsel ve somut deneyimine yayılmış olan taklitten son derece rahatsızdır. *Kaidecilik* olarak da adlandırdığı taklitçiliğin İslam’ın özünü anlamadan, ona dair etkin bir kavrayış geliştirmekten yoksun bir şekilde birtakım eylemlerde bulunmak olduğunu vurgulamaktadır.

“Asırlar arasında İslam’ın ruhu, katı kaidecilikle, taassubun tehditleriyle, saltanat ve merasim gurur ve tahakkümleriyle eritildi. Dini müesseseler, dinin ruhandan tamamen sıyrıldı; din elbisesine bürünmüş, dini kaidelere bezenmiş devlet ve dünya müesseseleri halini aldı. Bunların yanında istismarcı bir din adamları sınıfı teşekkül etti. Bu adamlar, içyapısını yüzyılların yıpratıldığı devlette el ele verdiler ve onun manevi kudreti halinde sömürme sahalarını mütemediyen genişlettiler. Bunlar, Hac emrinden Cennet vaadine, Miraç olayından Kur’an’ın kutsallığına kadar bütün İslam inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla, mana âleminden sıyrıp madde dünyasına aktardılar, hepsi hakkında maddi izahlar yaptılar. Böylelikle din içinde en kaba maddeciliğe bağlanmış oldular (Topçu, 2017i: 24-25).”

Taklitçilikle birlikte hurafecilik İslam inanışını benimsemiş toplumlarda yaygın bir şekilde deneyimin yegâne formu hâline gelmiş ve varlığını muhafaza etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da şekilcilik yaygınlık kazanmıştır. Bu bakımdan Topçu, İslam’ın taklit ve hurafenin karakterize ettiği kavranışında bir şeylerin *yanlış* olduğu düşüncesindedir.

Topçu’ya göre İslam’ın ruhunu idrak edip İslam toplumlarının da gelişmesini isteyenlerin onun, her şeyden önce bir *insan*

davası olduğunu bilmeleri gerekmektedir. Bu yöndeki bir kavrayış elzemdir; çünkü “İslam ideali, insan idealidir. İnsan ideali, kalp tekniğine muhtaçtır.” (Topçu, 2017i: 29). İnsana sadece insan olduğu için değer verilmelidir. Topçu’nun tasavvuf düşüncesine verdiği önem burada açığa çıkar. İslam’daki mistisizm anlamına gelen tasavvuf, “Kur’an’dan kalp ilmini çıkaran felsefedir. İlahi Varlığa iştirak denemesini yaparak ahlaklanma yoludur. İlahi tecrübeyi kalp yolundan geçerek yapmak, İslam’ın gerçeğini yaşamaktır.” (Topçu, 2017t: 137). Topçu’ya göre her ne kadar şeriat taraftarları tasavvufu yok sayarsalar da tasavvuf ehli, şeriatı kabul etmektedir. Bu açıdan tasavvuf ehli, şeriatı kopuk değildir. Dahası “tasavvuf dinin özü ve çekirdeği, şeriatı onun meyveyi muhafaza eden kabuğudur.” (Topçu, 2017t: 137). Fakat felsefenin terk edilmesiyle ahlak, kendisini canlı kılan ruhu yitirmiştir. Buna ek olarak Topçu’nun düşüncesinde ahlak ve din iç içedir. “Zira ahlak esasında dini olgunluktan ayrı bir şey değildir.” (Topçu, 2017h: 95). Zaten Topçu’nun benimsediği hareket felsefesi din ile ahlakı doğal olarak ayrılmaz bir bütün olarak görmektedir. İnsanın hareketlerinin amacı, tabiatüstü bir eylemliliktir. Tabiatüstüne yönelmek de dini beraberinde getirmektedir. İslam dini ise zaten ahlaki bir toplum için vardır. Çünkü “ahlak, İslam dininin özü, esas ve bizzat kendisidir.” (Topçu, 2017h: 96). Bu bakımdan Topçu’nun din anlayışı, düşüme etkinliğini muhafaza eden ahlaki bir zeminde anlam kazanmaktadır.

Topçu’nun İslam dininin taklit ve hurafelerle bezeli edilgin kavranışına dair eleştirisi, esasında Doğu’nun *yanlış din* kavrayışına dair bir eleştiridir, diyebiliriz. Topçu, taklitçilikten bahsederken Doğu toplumlarının İslam’ın ruhunu kaybetmelerinden ve anlamını dahi bilmedikleri, anlamı idrak etme yönünde etkin bir kaygı duymaktan yoksun davranışları din başlığı altında tecrübe ettiklerinden yakınmaktadır. Etkin bir kavrayış kaygısının yokluğunda olağanlaşan *yanlış* inanışlar, dinin istismar edilmesi yönünde tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Toplumu etkileme ve yönlendirme kudretine sahip insanlar, hemen her ölçekte, taklit ve hurafelerin pratiğine sıkıştırılmış bir anlayışla dini, kendi kesimsel ve dönemsel çıkarları yönünde araçsal kılabilirler. Topçu, bu doğrultuda, Doğu toplumlarının, taklit eğilimiyle ve hurafelerle zedelenmiş din anlayışına karşı çözüm yolu olarak ihyacı, İslam’ın esasında var olan, fakat unutulmuş ve terk edilmiş felsefi sorgulamayı yitirmeyen bir anlayışı gündeme getirmektedir. Bu anlayış İslam toplumlarının kendilerini tanımlama hususunda etkin bir tutum almalarının önünü açacaktır. Hâliyle, kendi inancını salt taklit etmekle yetinmeyen bir toplum kendine dair tasarımları oluştururken sadece karşıtlıklar üzerinden hareket etmekle kalmayacaktır. Keza oryantlizmin esası, yukarıda da değindiğimiz gibi, Doğu toplumlarının kendileri hakkında konuşma ve yazmadan, kendilerine dair bilgi üretme kapasitesinden yoksun olduğu varsayımına dayanır. Topçu’nun düşünme etkinliğini, felsefi sorgulamayı dinsel pratiğe ekleme hamlesi bu açıdan kendi sözüne sahip olamayan oryantlist Doğulu imgesini parçalamaktadır.

Anadolu Milliyetçiliği: Anadoluçuluk

Osmanlı Devleti’nin son yıllarında devleti kurtarmak için öne çıkan akımların en büyük özelliği İslam ile milliyetçiliği öne çıkarmasıdır (Atabay, 2008: 515). Anadoluçuluk düşüncesi, I. Dünya Savaşı’ndan sonuna doğru mevcut düşünce akımları olan Osmanlılık, Turancılık ve İslamcılığa alternatif olarak Anadolu’yu merkeze alan düşünce akımıdır. Topçu, Anadoluçuluk düşüncesiyle kültür ve medeniyet kavramları üzerinde durmuştur. Buna mukabil Hilmi Ziya Ülken, Anadoluçuluğa kültür perspektifinden yaklaşmış ve Anadoluçuluk yerine memleketçilik kavramını kullanmıştır (Ülken, 1979: 477). Ancak Mehmet Halit Bayrı, Anadolu vurgusunu en iyi Anadoluçuluk kavramının sağlayacağını belirtmiştir (Üstel, 1993: 52). İslam ve Turan düşüncesinin merkezî bir konumu işgal ettiği anlayıştan ziyade burada coğrafyası, tarihsel ve kültürel sürekliliği ile Anadolu ön plana çıkarılmaktadır. İslam ve milliyetçilik unsurları da bu öne çıkarmaya, onu karakterize edecek şekilde eşlik etmektedir. Anadoluçuluğa göre coğrafya, Türk ulusunun gerçek vatanıdır. Çünkü Anadolu coğrafyası, üzerinde yaşayanların, hem dinsel ve ulusal pratiklerine, geleneğine ev sahipliği yaptığı için milletin kurucu unsurudur.

Anadoluçuluk, *Hareket* dergisi çevresince de işlenmiştir. *Hareket* dergisinde, Anadoluçuluk daha çok Türk-İslam sentezinin bir somutlaşması şeklinde ele alınmıştır (Alver, 2006: 258). Bu somutlaşma, hareket felsefesi bağlamında bir kavrayışla inşa edilmiştir. Çünkü dergide İslami ve dolayısıyla *ruhçu* bir özellik ön plana çıkarılmaktadır. Anadolu’nun kültür beşiği olduğunu inkâr etmeyen Topçu, bu doğrultuda, İslam dini sayesinde Anadolu’nun bir ruha kavuştuğunu belirtmiştir. Kavuşmanın gerçekleşmesi nedeniyledir ki Anadolu, Türklerin 1071 Malazgirt Savaşı ile *anlam kazanmaya* başlamıştır. Türklerden önceki medeniyetler, İslam kimliğine sahip olmadığı için *ruhsuz* bir Anadolu var olmuştur. Topçu’ya göre Türk milleti, İslam ile bütünleşmiş Anadolu sayesinde anlam kazanmıştır (Topçu, 2018a: 120). “Bu birleşimde İslamiyet, Türk’e ilahi ruhu bağışladı. Türk, İslam’a kendisini verdi” (Topçu, 1978d: 25).

Öte yandan Topçu’ya göre din ve kültür birbirinden ayrılmamaktadır. Çünkü kültür, dinin etkisinde yoğun bir şekilde kalmaktadır. Topçu, kültür ve din ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir (Topçu, 2018e: 22):

“Büyük dinler, milletlerin kuruluşundan önce var olarak, bu kuruluşu hazırladılar. Milletlere, ruhun yapısında bulunan ahlak ve inanışları, ideallerin kaynağını verdiler. Bugün Fransız ve İtalyan milliyetini Katolik inancından, Türk’ü Müslümanlıktan ayırmak imkânsızdır. Bu suni ve zoraki bir tasavvur olur. Denemelerin muvaffakiyetsizliği de meydandadır. Çünkü İslam,

yalnız secde halinde değil, secdeye eğilen başımızdadır. Yalnız camide değil, ezan sesleriyle dolan evlerimizdedir. Yalnız Kur'an'da da değil, onunla nurlanan yüzlerimizdedir."

Bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi Topçu'da din ve kültür düşünsel ve somut deneyimin ayrıntılarına sızacak denli ayrılmaz bir bütün konumundadır. Ona göre ruhunu İslam'da bulan Anadolu, kültürel anlamda da kendini İslam'ın hükmüne göre biçimlendirmiştir.

Topçu, kültürü ele alırken esasında Batı eleştirisinden hareket etmektedir. Topçu'ya göre Avrupa'nın teknik bakımdan ilerleyişi insanları kendi varoluşlarına yabancılaştırmakta, özlerini, *ruhlarını* kaybettirmekte ve makineleştirmektedir. Bilim, hakikatin esasını ortaya çıkarma eğilimindeyken teknik, içsel mantığı ve işleyişi ile kendisini adeta harici bir konuma çıkarmıştır. Başka bir deyişle bilim, hakikatin esasını kavrama yönünde, *ruhu* güçlendiren bir araç iken teknik, kendisini bir amaç hâline getirmiştir. Bu yönüyle Batı'nın tekniğini benimseme eğilimi, beraberinde makineleşmeyi getirme riski ile karşı karşıyadır (Uçan, 2006: 86): *"makineye olan hayranlık, insanı küçültmüştür."* Hâliyle Batı'nın tekniğini, özdeşleştiği makineleşme ile bir tutmamak Topçu'nun aslı uyarılarından birini oluşturur. Topçu, bu doğrultuda, makineleşmeye yönelen teknik kavrayışından kurtuluş yolu olarak kültürü önermektedir. Topçu'ya göre *"bir milletin kültürü, onun bütün fertlerinin sahip olduğu, hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir."* (Topçu, 2018e: 20). Burada dikkat edilmesi gereken husus, *duyuş şekli* vurgusudur ki bunun anlamı, insanın teknik karşısında kendisini *küçük görmemesi*, aslı olanın bizatihi insan olduğunu unutmaması ve böylelikle tekniği, kendi duyumu çerçevesinde kullanabilmesidir.

Kültür, daima medeniyet kavramıyla birlikte ele alınmıştır. Bu noktada Topçu, düşüncesinde medeniyeti teknik ile paralel ele alırken kültürü ahlak ile paralel ele alır. Bilim ve tekniği birbirinden ayıran Topçu, Batı'yı tekniğinden ötürü eleştirmektedir (Topçu, 2018c: 37): *"Biz Batı'nın iki şeyini yanlış anladık; iki yüzünü tersinden gördük. İlimini ve ahlakını. Batılılaşmak isterken onun ilmini alıp ahlakını almamak kararını verdik. İlimle ahlakın aynı kökten çıktığını bilemedik."* Aslında Topçu, bu sözleriyle Batı'nın tekniğini alalım, ahlakını almayalım tarzı düşünceleri de eleştirmektedir. Topçu'nun hakikat düşmanları olarak tanımladığı pozitivizm, pragmatizm ve sosyolojizm eleştirileri de burada anlam bulmaktadır. Ona göre bu üç ideolojik yaklaşım, Batı tekniğini etkilemesinin yanı sıra düşünme tarzını da etkilediğinden ahlaki yapısını doğal olarak şekillendirmekte ve adeta birer hakikat kaleleri gibi görülmektedir (Topçu, 2018d: 73-78).

Ziya Gökalp'in hars (kültür) ve medeniyet kavramlarını eleştirisi de bu minvalde ele alınabilir. Gökalp'e göre hars, millete özgü iken medeniyet, milletlerarası bir özelliktir. Gökalp'e göre çeşitli ülkelerin kültürleri toplamı ortak bir medeniyetten bahsetmek mümkündür ve Batı medeniyeti de bu şekilde ele alınabilir (Gökalp, 1995: 18-19). Topçu, Gökalp'in bu düşüncesiyle sosyolojik bir hataya düştüğünü belirtmektedir (Topçu, 1978a: 80). Zira Topçu'ya göre kültür ve medeniyet, birbirlerini tamamlayan ve iç içe geçmiş kavramlardır. Bu sebeple Gökalp'in ikircikli tanımlamasını benimseyip Batı medeniyetine hayran olunmasını şu sözlerle eleştirmektedir (Topçu, 2018e: 24): *"medeniyet, satın alınır zannettik, elbiseyi aldık, insanı göremedik bile ve hazır aldığımız bu teknik, sahibi tarafından kullanılmayan, sahibine yabancı bir gizli el tarafından sahibinin hesabına ve onun varlığından kullanılan bir bıçak gibi benliğimizde yaralar açtı."* Topçu, Batı medeniyetinin tekniğinin alınmasının yol açtığı ya da açabileceği sorunlardan kurtuluşu ise Anadolu'da görmektedir. Ona göre Anadolu çocuğunu içine düştüğü Batı hayranlığından kurtarmak ve yeni doğan güneşe teslim etmek gerekir. Bu bakımdan Topçu, Anadoluçuluk düşüncesi ile tasavvur ettiği kurtuluşu sağlama amacındadır. Başka bir deyişle Anadoluçuluk, tekniğe hayranlığı engelleyecek ve karşılaştıkları karşısında kendi kudretini yitirmeyecek; başka bir deyişle, tepkisel bir tutumda yitip gitmeyecek bir medeniyet anlayışıdır.

Topçu, bir milletin *anlam* sorununun yanıtını tarihte bulabileceğini düşünmektedir. Ona göre *"mazisinden ilham alamayan ve kültürünü yoğuracak kuvvete sahip olmayan millet, insanlığın büyük hareketlerine de uzanamıyor."* (Topçu, 1978b: 72). Bir başka ifadeyle tarih, anlamın etkin muhafazası yönünde bir topluluğa şuur kazandırmaktadır. Bu bakımdan tarihin, Topçu'nun Anadoluçuluk düşüncesi açısından önemi üst seviyededir. Tarihi de kültür ile ele alan Topçu'ya göre *"millî kültürümüzü ırkımızın tarihimizin mayasıyla yoğurmaya, dinimizin ruhuyla doldurmaya ve vatan topraklarında beslemeye mecburuz. Anadolu'nun topraklarından kan, İslam'dan ruh ve Türkün tarihinden hayat almayan Türk kültürü olamaz. Kültür taklit edilmez, kopya edilmez, medeniyet aletleri gibi satın alınmaz, kaçak eşya gibi gümrükten kaçırılmaz."* (Topçu, 1978b: 76). Bu alıntının altını çizmek gerekiyor. Nitekim burada Topçu tarihten beslenen şuurun, *ithal edilen* teknik karşısında kendi 'ne'liğini yitirmeyeceğini belirtmektedir. Kendi *taklit edilemezliğini* koruyan topluluk, Topçu'da bu koruma işleminin adı *kültürdür*, Batı karşısında ne toptan reddiye gibi bir tepkisel ne de bütünüyle benimseme gibi mutlak edilgin bir konuma hapsolür.

Topçu, bununla birlikte, Anadoluçuluğu ve dolayısıyla milliyetçilik anlayışını ırk gibi maddi unsurlar üzerine temellendirmemektedir. Bu açıdan Topçu maddi milliyetçilik olarak nitelendirdiği Turancılığa karşıdır: *"Ziya Gökalp Turancılık davasını ortaya attığı zaman, bu hareketi ümmetçilikten milliyetçiliğe geçiş olarak adlandırdı. Aslında, din adamlarının kapkara taassubuna ve kara cahilliklerine zorunlu bir tepki olan bu hareket ruhçu milliyetçilikten, maddeci milliyetçiliğe geçiş*

yolunda atılan ilk adımdı." (Topçu, 2017o: 171). Topçu, maddi unsurlara karşı manevi unsurları öne çıkarmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda üzerinde durduğu önemli konulardan birisi, tarihsel kader birliğidir. Ona göre *"ırk sadece kendi varlığı ile birlik yapamaz. Maddi unsurların esaslı karakteri, daima bölünebilmek, sonsuz parçalara ayrılabilir. Ruh cevherinin temel yapısı birliktir, çokluk içinde birlik yaşatmaktır."* (Topçu, 1978d: 27). Ona göre bu birlik, maziden güç almaktadır. Topçu, bu ruha maziden daha vurgulu bir şekilde İslam'ı eklemektedir. Çünkü ona göre milliyetçilik İslam'la ve İslam'da anlam bulmaktadır. Bu bağlamda belirtilmesi gerekir ki Topçu'nun kullandığı Türk kavramı salt bir şekilde ırk gibi maddi unsurlara dayanmamaktadır. Zira Topçu'ya göre, *"Anadolu'nun coğrafyasında İslam'ın ruhunu yücelten ve toprağın çehresine İslam'ın ruh ve karakterini sindiren ruhçu bir milliyetçilik davasına bağlanıyoruz."* (Topçu, 1978c: 36). Bu bağlamda Topçu'nun Türk kavramı ile nitelenmek istediği aynı mazi içinde, aynı kader birliğini yaşamış, Anadolu coğrafyasında yaşayan ve İslam'ı benimsemiş Müslüman halk olduğu söylenebilir.

Topçu için her alanda olduğu gibi Anadolu'da da ruh önemlidir. Çünkü ruh sayesinde millet *anlam* bulacak, kendi *şuurunu* sürekli kılacaktır. Dolayısıyla Topçu'nun milliyetçilik anlayışı da bu ekseninde gelişmiştir ve her türlü maddi milliyetçilik şekillerine karşı çıkmıştır. Onun için daima önemli olan husus, maneviyattır. Bu yüzden Topçu, milliyetçiliği Osmanlı'nın son dönemlerinden ya da Cumhuriyet ile birlikte başlatmamaktadır. O, milliyetçiliği 1071 Malazgirt Savaşı ile başlatmaktadır. Topçu, milliyetçilik anlayışını altı maddede ele almaktadır (Topçu, 2017n: 323):

1- *Büyük vatan, Anadolu toprağıdır.*

2- *Soyumuz, Oğuz çocuklarının, Anadolu'nun dokuz yüz yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.*

3- *Dilimiz, bu ülkede yüz yıllar boyunca devam edegelen tarihi olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdi dileklerin icadı olan mücerret ve hayatsız dil, millî dil olamaz.*

4- *Devlet, büyük çoğunluğu, köylü olan kütlenin iradesini yaşatan otoriteli devlettir.*

5- *İktisadi sistemimiz, halkın bütün içtimai ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlakıyla seferber eden ruhçu sosyalist sistemdir.*

6- *Millet dini, onun ahlakını, örflerini ve kalbini yoğurmuş olan İslam dinidir."*

Milliyetçilik anlayışını şekillendiren altı maddeyi sıralayan Topçu, resmî ideolojinin altı ilkesine nazire yapıyor gibidir (Topçu, 2017o: 172): Topçu'ya göre bunların *"hepsinde şema ve kalıp var, hiçbirinde fikir ve dava yoktu."* Bu bağlamda Topçu'nun benimsediği bu altı ilkenin *"Cumhuriyet ideolojisinin altı okuna nispet"* olduğu da ifade edilmektedir (Şakar, 2006: 272).

Topçu'ya göre *"Anadolucular, gerçek milliyetçiliğimizi bin yıllık tarihimizden çıkararak onun kalbine İslam'ı koydular. Turancuların maddeci ütopyasının ve altı okluların kaba maddeci realizmine karşılık Anadoluculuğun getirdiği ruhçu idealizm, coğrafyanın gerçeğinde ebediliğe göz koyan ruhların selamet davasını yaşıyordu. Evvelkiler gibi o bir inkâr davası değildi."* (Topçu, 2017o: 172). Topçu'nun milliyetçilik anlayışı, *"hoyrat ve kaba bir şovenizm yerine, kaynağını önce insana, sonra İslam'a dayayan spritüalist bir milliyetçiliktir."* (Okay, 1992: 150).

Kısaca belirtmek gerekirse Topçu, Anadolu'da İslam ile Batı'ya olan hayranlığı eleştirmektedir. Buradan hareketle yeni bir kültür ve medeniyet terbiyesi yolunda ilerlemektedir. Milliyetçiliği de ırkçılıktan ayırarak Anadolu, mazi ve İslam üzerine temellendirmektedir. Böylece Doğu içerisinde cereyan eden maddi milliyetçilik, teknik ve ruh ayrımı, medeniyet tasavvuru gibi düşünceleri de eleştirmektedir. Anadolu'da, Topçu için, bir medeniyet tasavvurudur, bir kurtuluştur. Burada aynı zamanda Anadolu'da düşüncesinin Batı ile eşit düzeyde bir ilişki kurduğunu söylemek mümkündür. Bir kere Batı'nın kavramsal tahliline girişirken hangi unsurunun ne anlama geldiğini işaretlemektedir. İkinci olarak kendini tanımanın verdiği özgüvenle, bu coğrafyanın ruhunun ihtiyacı olan unsuru alabilmesinin önünü açmaktadır. Vurgulanması gereken bir diğer nokta ise Anadolu'da düşüncesinin ne salt Doğu'yu yüceltmek ne de Batı'yı eleştirmekle ilgilenmesidir. Böylesi tepkisel bir eğilimden ziyade Anadolu'da düşüncesi, tekil bir medeniyet tasavvuru olarak yeni bir öznenin inşasına gönderme yapmaktadır. Bu yönüyle Topçu'nun medeniyet tasavvuru, Edward Said'in İslam toplumlarının mustarip olduğu entelektüel durgunluk ve dünyanın geri kalanıyla eşit bir tutumla ilişki kurabilme şeklinde tanımladığı kapasiteye de sahip olduğunu belirtmeliyiz.

Müslüman Anadolu Sosyalizmi

Topçu, Batı'yı iktisadi anlamda da bir sorgulamaya tabi tutmaktadır. Bu bakımdan Topçu, kapitalizmi ve komünizmi sert bir şekilde eleştirmekte, sosyalizmi savunmaktadır. Ancak Topçu'nun sosyalizmi Marksist içerikli, bütünüyle *ithal edilmiş* bir sosyalizm değildir. Topçu, sosyalizme müdahalelerde bulunarak onu Anadolu kültürünü ve İslam'ı içerecek şekilde revize etmiştir. Bu bakımdan onun sosyalizmi, düşüncesinin temel izlediği olan ruhçu ve maneviyatçı özellikleri barındırmaktadır.

Topçu'nun tanımına göre "sosyalizm, 19. asırda doğan ve büyük sanayi işçilerinin yaşama şartlarıyla refah vasıtalarında cemiyetin diğer fertleriyle eşitlik temini için ortaya konulmuş olan ekonomik doktrinlerin umumi adıdır. Sosyalizm şekilleri pek çoktur. Hepsinde müşterek olan taraf, istihsal vasıtalarıyla geçim şartlarının fertlerden alınıp toplumun eline verilmesidir." (Topçu, 2017s: 259). Topçu, sosyalizmi genel olarak bölüşüm odaklı ve modern sosyalizm olarak ikiye ayırmaktadır. Kolektivizm üzerinde de duran Topçu, "biri spiritüalist (ruhçu), öbürü materyalist (maddeci), biri devletçi, öbürü ihtilalci, biri muhafazakâr, öbürü devrimci" olmak üzere kolektivizmin ikiye ayrıldığını ve ilkinin sosyalizm, ikincisinin ise komünizm olduğunu belirtmektedir (Topçu, 2017s: 263). En genel anlamında Topçu'nun sosyalizm düşüncesi, "eşitlik, miras, emek, özyönetim, toprak reformu, kooperatifçilik, bölüşüm ve adil dağıtım" odaklanmaktadır (Mollaer, 2006: 26). Bununla birlikte Topçu'nun sosyalizme ulaşmasının kapitalizm eleştirisinden kaynaklandığı da söylenebilir. Nitekim Topçu'ya göre "eşitlik, merhamet davasıdır. Malların adetçe sayılıp dağıtılmasıyla değil de hakların kanun ve vicdanla her birine bağlanması ile" ilgilidir (Topçu, 2017b: 40). Bu bağlamda Topçu, eşitlik konusunda eğitim-öğretim, toprak ve sağlık hizmetleri üzerinde durmaktadır. Özel mülkiyete karşı olmayan Topçu, emek sahiplerinin mülkiyete ortak olmasını istemektedir. "Mülk sahibi olmayan fert, hür şahsiyetiyle işinin sahibi olamaz. Olsa olsa işine kul, başkasına köle olur... Bu sebepten işinin sahibi denebilmek için amelenin de herhangi bir nispette fabrikanın kazancına ortak edilmesi lazımdır." (Topçu, 2017c: 50). Topçu'nun bu ifadeleri emekle, mülkiyetle ve özyönetimle doğrudan ilişkilidir. Kazancın ortaklığı ile de emek sömürsünün önüne geçilebilir. Toprak reformu konusunda ise Topçu'ya göre "her memlekette, hayata temel sayılan çalışmanın sahibi olan çiftçiye, muhtaç olduğu kadar toprak mülkiyeti verilmelidir." (Topçu, 2017c: 50). Topçu, bu düşüncelerinin kökenini sosyalizm içerisinde bulmaktadır.

Topçu'ya göre Anadolu'nun meselelerini "kaba maddeciliğin eliyle değil de insanlığa inanan ruhun ve Allah'a çevrilen imanın eliyle halledilmesini istiyorsak, bunları kendi meselelerimiz olarak ele almamız." (Topçu, 2017g: 30). Bu bakımdan öncelikle insana değer verilmelidir. Çünkü ona göre Kur'an insanı eşref-i mahlûkat saymaktadır. Zira Topçu'ya göre ahlaki sağlamanın en önemli basamaklarından birisi, insanın her şeyden daha değerli olduğunu kabul etmektir. Böylece Topçu, kapitalizmin savunduğu bireycilik yerine şahsiyetçiliği öne çıkarmaktadır. Şahsiyetçilikle yalıtılmış, kendi çıkarının peşinde koşan birey yerine insanın sırf insan olduğu için bir değeri olduğu düşüncesini yerleştirmeye ve insanın şerefli bir varlık olduğunu unutmayan şahsiyetlerin birlikteliğinde toplumsal menfaati öne çıkarmaya çalışmaktadır. Topçu'ya göre bu düşünce sayesinde Anadolu insanının bireyciliği ve şahsi çıkarlarının yerine toplumun menfaati öne çıkacaktır.

Topçu, kapitalist bireyciliğin kökenini oluşturan ve şahsiyetçiliğe de zarar veren kazançlardaki adaletsizliklerin sebebini iş bölümüne bağlamaktadır. İş bölümü neticesinde farklı iş kolları türemiş ve kimi iş kolları hafifken kimi iş kolları ağır durumda olmuştur. Bunun bir sonraki aşaması ise emeğin değerinin emek olduğu için değil iş koluna göre belirlenmesidir. Topçu'ya göre "tabiat, çok yerde verimsizdir. Bu yüzden bir yıl topraklarla didişmenin mahsulü, şehirdeki terzinin bir günlük emeğine ve bir düşün salonu sahibinin bir gecelik karına değişiyor. Bunlar tabii karşılıyor ve istismar sayılmıyor." (Topçu, 2017j: 43). Topçu, gelir dağılımındaki adaletsizliği, kendi sosyalizm anlayışına oldukça ters görmektedir. Aslında Topçu'nun bu sözleriyle kapitalizmin benimsediği arz-talep teorisini eleştirdiği söylenebilir. Çünkü arz-talep teorisi emeğin değerini talebe göre belirlemektedir. Oysa çiftçinin, işçinin yaptığı iş daha ağırdır ve kendiliğinden bir değere sahip olmalıdır.

Gelir dağılımındaki eşitsizliği eleştirmeyi sürdüren Topçu'ya göre "devrimizde dünyanın mutlak hâkimi olan büyük sermaye, serbest iktisat rejiminin tabii çocuğudur." (Topçu, 2017k: 201). Serbest piyasada insanlar, bireysel menfaatlerini ön plana alarak hareket ettikleri için güçlü olanın zayıf olanı ezmesi söz konusudur. Zira üretimin sürekli artması da toplumsal düzeni sağlamamaktadır. Buna karşılık "devletçi iktisat, üretimi toplumun ihtiyacıyla denkleştirmek suretiyle fazla üretim buhranlarını önleyebilir." (Topçu, 2017k: 205). Toplumsal düzeni sağlayacak denkleştirmenin özünde ise, nasıl ferdi iktisadın maddecilikten kurtulması gerekiyorsa devletçi iktisadın da maddecilikten kurtulması yatmaktadır. "Ancak devlet gücüyle gerçekleştirilip düzenlenen bir iktisat cihazı, ruha değer verdiği ve ahlaki değerlere bağlandığı nispette hayatı gerçek gayesine yaklaştırabilir." (Topçu, 2017k: 206). Bu sebeplerden dolayı Topçu, "her tarafı yaralı bir millet vücudunun parlak görünüşlerine aldanmayarak onun tedavisine el uzatmak için, sosyalizmin milliyetçi ve ruhçu şeklinin en iyi çare olduğuna" inanmaktadır (Topçu, 2017p: 187). Burada Topçu, serbest piyasa rejimini eleştirirken devletçi bir iktisat rejiminin ruhçu bir şeklini savunmaktadır.

Topçu, sermaye sahiplerini eleştirirken aynı zamanda Yahudi eleştirisi yapmaktadır. Yahudileri sermayenin sahipleri olarak görmektedir. Bu bağlamda para ve Yahudi'nin birbirlerini kullandıklarını belirtmiştir. Ona göre "esasen insanoğlunun iki düşmanı, iki şeytani vardır: Para ve Yahudi" (Topçu, 2017q: 235). Paraya sahip olmanın bir uzantısı olarak emek sömürsünün kaynağı, bu bağlamda, Yahudilerdir. Bu şekilde Topçu, çoğu aksaklığın nedenini Yahudilerin ekonomik piyasaya hâkim olmasına ve ekonomik piyasada yaptıklarına bağlamaktadır. Bu bağlamda Topçu'da Yahudi karşıtlığı had safhadadır.

Topçu, komünizme de Amerikancılığa da son derece karşıdır. "Komünizmin kaba maddeciliği gibi kapitalizmin maddeyi tanımlayan değerleri ile inhisarcı iktidarını büyük insanlığa karşı koyan ilerleyiş bir an evvel durdurulmalıdır. Her ikisinin de kökleri vatan dışındadır." (Topçu, 2017g: 30). Batı'nın iktisadi sistemlerinin eleştirisinden hareketle Topçu, Anadolu'ya ve

İslam'a özgü bir iktisadi sistem peşindedir. Topçu'nun aklındaki Anadolu Sosyalizmini gerçekleştirmektir. Topçu, yeni bir toplum düzeni kurmak için Anadoluculuğu ve sosyalizmi birleştiren bir düşüncesinin peşinde olmuştur (Gündoğan, 2000: 104). Aslında Topçu'nun sosyalizmi Anadoluculuğun bir devamı niteliğindedir. Bu bağlamda Topçu'nun sosyalizm düşüncesi, maneviyatçılığı merkeze alan ve sosyal adalet eksenlidir (Perşembe, 2002: 95).

Topçu, komünizm ile sosyalizmi birbirinden farklı şekilde ele almaktadır. Ona göre komünizm oldukça zararlı bir düşünceyken sosyalizm ekonomik açıdan bir kurtuluş reçetesi durumundadır. Topçu, komünizmde özellikle üç hususu eleştirmektedir: ilki, *"komünizmin ruhi varlığını ve inançlarımızı reddetmesi"*, ikincisi, *"komünizmin ferdi iradeyi, onun seçim ve karar hürriyetini tanımaması"* ve üçüncüsü ise *"komünizmin insanlar arasında eşitlik kurmak bahanesiyle, ferdi hürriyetini elinden alması"*dır (Topçu, 2017l: 265-266). Bir bakıma komünizm, ferdi ruhunu ve bu ruha göre hareket etme potansiyelini soğurmaktadır. Oysa Topçu'nun benimsediği hareket felsefesi bizatihi ruh temellidir. O nedenle Topçu için ruhi inançlar oldukça önemlidir. Topçu'ya göre *"tam ve tereddütsüz bir spiritüalizm (ruhçuluk) ile komünizmin maddeci yangınına karşı gelebileceğiz."* (Topçu, 2017m: 342). Bu bakımdan Topçu'nun komünizmi, aşırı bir şekilde maddeci olarak gördüğünden bahsedilebilir.

Topçu'nun sosyalizm düşüncelerini Anadolu ve Müslümanlıkla birleştirmektedir. Böylece sosyalizme ruh kazandırıldığı da ifade edilebilir. Ona göre;

"Müslüman Anadolu sosyalizmi demek, İslam'ın ruh ve ahlakına sahip olacak Anadolu'nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaatlerle ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altında, millet selameti yolunda toplulukla seferber etmek demektir. Komünizmi bertaraf edecek ve Siyonizm'i toprağa gömecek tek kuvvet budur; öbür adı milliyetçiliktir. Zira, toplumun malı olmayan milliyetçilik olmaz (Topçu, 2017g: 29)."

Bu bakımdan Topçu, sosyalizm düşüncesinde bulunduğu eşitlik, adil dağıtım, toprak reformu gibi ilkeleri Anadolu ve Müslümanlık içerisinde harmanlamaktadır ve Anadolu'nun iktisadi anlamda kurtuluşunu Müslüman Anadolu Sosyalizminde görmektedir.

Sonuç

Modernleşme ile Batı'nın teknik bakımdan üstün konuma gelmesi, Batı ve Doğu hakkında tartışmaları başlatan önemli bir mihenk taşıdır. Oryantalizm tartışmaları da bu ekseninde düşünülmelidir. Batı, teknik üstünlüğünü göz önünde bulundurarak Doğu hakkında bilgi üretmektedir. Buna karşılık Doğu da Batı'ya karşı cephe alıp oksidentalizmi kendisine siper etme eğilimi göstermiştir. Son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet aydınları bu tartışmalar ekseninde genellikle Doğu ya da Batı tarafında yer almışlardır. Başka bir ifadeyle Doğu ve Batı çerçevesinde gelişen entelektüel tartışmalar birinin ya da diğersinin cephesinde yer almanın olağanlaştığı bir seyir izlemiştir. Buna mukabil bu olağanın ötesine geçme çabasında bulunan aydınlar ve düşünsel yaklaşımlar da söz konusudur. Salt karşıtlıkla kendini tanımlayan bir konumlandırmanın ötesine geçebilen aydınlardan biri de Nurettin Topçu'dur. O, sadece Batı ya da Doğu olduğu için eleştirilerde bulunmamakta, Doğu'da ve Batı'da eksik ve yanlış gördüğü noktaları eleştirmektedir. Bunun da ötesine geçerek eleştirdiği noktalara çözümler geliştirmeye çabalamakta, Anadolu'ya yönelik bir medeniyet tasavvuru inşa etmektedir.

İslamcılık, milliyetçilik, muhafazakârlık, sosyalizm ve anti-modernist düşünce içerisinde biri ya da birkaçı içinde ele alınan Topçu, esasında, dâhil edilmeye çalıştığı akımlara çeşitli eleştiriler getirmektedir. Bu yönüyle de ne İslamcı kesim içinde bir "İslamcı" ne de milliyetçi literatür içinde bütünüyle "milliyetçi" kabul edilmektedir. Topçu'ya göre Doğu toplumlarının Batı karşısında geri kalmalarının başlıca nedenlerinden birisi, İslam dinini kaideciliğe ve şekilciliğe indirgemeleridir. Topçu'ya göre Müslümanlar, İslam'ın ruhunu taklitçiliğe ve hurafelere kendilerini teslim ederek yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ruhuna ulaşma kaygısından uzaklaşmış bir din, ona göre her türlü istismara açık hâle gelmektedir. Dini istismar eden din adamlarının, siyasetçilerin dini araç haline getirmesinden oldukça yakınmaktadır. Bu bakımdan Topçu, İslam toplumlarının düşünsel ve maddi anlamda zayıflayışının başlıca nedenini karşı tarafta değil, içeride görmektedir. Doğu toplumlarının arzuladıkları kurtuluşa erişebilmeleri, İslam'ın özünü ve bu öze ulaşmalarını mümkün kılacak felsefeyi yeniden canlandırmaları ile mümkündür. İhya etmek budur; felsefe İslam coğrafyasına ithal edilecek bir olgu değil, onun ruhunun muhafazasına yardımcı olan, onun kendi özüne işaret eden bir olgudur. Milliyetçilik açısından Topçu, ırka dayanmayan Anadolu merkezli bir anlayışı savunmaktadır. Yani maddi milliyetçilik anlayışından manevi milliyetçilik anlayışına geçilmesini istemektedir. Öte yandan "taklit" eleştirisi, dinsel deneyimin yanı sıra Batı ile karşılaşmalarının niteliğinde de kendisini göstermektedir. Bu bağlamda kültür kavramını milliyetçilik içerisinde değerlendiren Topçu, Batı'nın tekniğinin birebir taklit edilmesine oldukça karşıdır. Ona göre bu teknik, ruh kazandırılarak bir anlam bulacaktır. Yoksa insanlar, Batı'nın maddeci düşüncelerine köle olmaktadır. Bunun anlamı tarihten beslenen şuur ile deneyimlenen ruhun karşılaştığı her olguyu, Batı'nın tekniği gibi, kendi ölçeğinden geçirmesi ve onu kendi emelleri uğruna kullanabilme kapasitesine sahip olmasıdır. Sosyalizm açısından ele

alınacak olursa Topçu, bir kapitalizm eleştirisi sunma çabasında olmakla birlikte komünist iktisadi de benimsemeyi reddetmektedir. Kapitalizme karşı olduğu kadar komünizme de karşı olan Topçu, kurtuluşu sosyalizmde, Anadolu coğrafyasının kültürünün kendine göre biçim verdiği (*az önce değinildiği gibi, onu olduğu gibi değil, kendi ölçeğinde almaktadır*) bir sosyalist tahayyülde görmektedir. Onun sosyalizm anlayışı, insanların emeğine değer verilmesini ve kazanç ortaklığı içinde adil bir toplulukçu düzen arayışından ibarettir.

Topçu, belirli kavramlara yeniden içerik kazandırmaktan çekinmeyen bir düşünürdür. Bu yönüyle, belirli kavram dogmalarından beslenen ideolojik ve entelektüel tarafdırlıktan, düşünsel durgunluktan uzaktır. Onun *niyet edilmemiş* özgünlüğünü görebilmek, bu uzaklığı göz önünde bulunduran bir okumanın ürünü olacaktır. Gilles Deleuze'ün Friedrich Nietzsche'yi okuma bağlamında dile getirdiği gibi, bir düşünceye ya da bir metne yaklaşmak ve ondan bir anlam ya da anlamlar çıkarmak her şeyden önce bir kuvvet sorunudur (Deleuze, 2009: 396). Bizim açımızdan Topçu'daki *niyet edilmemiş* özgünlüğü görmek, onda bu özgünlüğü açığa çıkaran anlamı bulmak da bir kuvvet sorunudur. Tıpkı Nietzsche'yi okurken bir faşisti görebileceğiniz gibi, Topçu'yu okurken de salt bir antisemit portresi ile karşılaşabilirsiniz. Sorun, bu görme ve karşılaşma biçimlerini karakterize eden unsurun, ona yaklaşan kuvvetin sorunu olduğunun unutulmamasıdır. Topçu'nun düşüncesindeki fail olma arayışını açığa çıkarmak, bu bağlamda, onun bu arayışına dâhil olmak da ona hangi kuvvetle yaklaşıldığına dair bir sorundur. Nitekim onun düşüncesi, bu coğrafyayı ve onun üzerindeki insanları bir *fail* kılma arzusu ile bezelidir. Öyle ki bu fail, kendini tanımlama kudretine sahip hem Batı hem de Doğu'yla eşit ve eleştirel bir ilişki kurabilen, böylelikle de kendine özgü olanı tercih ederken ruhunu da ihmal etmeyen bir şura sahiptir. Kaidecililiğin reddini, teknik eleştirisini ve sosyalizm tanımını bu doğrultuda okumak oryantalist ve oksidental perspektiflerin ötesine geçme imkânı sağlamaktadır. Bir diğer ifadeyle, Topçu'nun düşüncesini oryantalist/oksidentalist eksene hapsedmek de ondaki özgünlüğü keşfetmek de bir okuma tercihi meselesidir. Bizim okumamız, bu metnin her satırının kanıtlamaya çalıştığı üzere, bu *özgünlüğü* görünür kılma yönündedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları [Sefa Mertek (SM), Adem Yılmaz (AY): Fikir-SM, AY; Tasarım-SM; Denetleme-SM; Kaynaklar-SM; Veri Toplama ve/veya İşleme SM, AY; Analiz ve/veya Yorum-SM, AY; Literatür Tarama-SM, AY; Yazıyı Yazan-SM, AY; Eleştirel İnceleme-SM, AY

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions [Sefa Mertek (SM), Adem Yılmaz (AY): Concept-SM, AY; Design-SM; Supervision-SM; Resources-SM; Data Collection and/or Processing-SM, AY; Analysis and/or Interpretation-SM, AY; Literature Search-SM, AY; Writing Manuscript-SM, AY; Critical Review-SM, AY; Other-SM, AY

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

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

Kaynaklar

- Ahıska, M. (2003). Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern. *The South Atlantic Quarterly*, 102, 351-379.
- Akan, A. (2019). İsyân Ahlakından Anadoluçu Sosyalizme: Topçu ve Hareket Felsefesinin Etik-Politikliği. *Felsefelogos*, 2(73), 67-103.
- Akın, M. H., & Meşe, E. (2013). Türkiye'de Muhafazakârlığa Nurettin Topçu'nun Eleştirel Katkısı. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 10(37), 141-154.
- Alver, K. (2006). Anadoluçuluk ve Nurettin Topçu. *Hece*, 109, 258-265.
- Arabi, O. (2001). *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*. Kluwer Law International.
- Atabay, M. (2008). Anadoluçuluk. In T. Bora & M. Gültekinçil (Eds.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*. İletişim Yayınları.
- Barsamian, D. (2003). Ötekine Bir Yer Vermenin Bir Yolu Olmalı. *Cogito*, 37, 276-287.
- Bilgrami, A. (2011). Bir Ayrımı Yorumlamak (çev. H. Doğan). In H. Bhabha & W. J. T. Mitchell (Eds.), *Edward Said ile Konuşmaya Devam* (ss. 41-52). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Buruma, I. (2004). Oksidentalizmin Kökenleri. *Cogito*, 40, 278-285.
- Buruma, I., & Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. The Penguin Press.
- Deleuze, G. (2009). Göçebe Düşünce (çev. F. Taylan). In D. Lapoujade (Ed.), *İssız Ada ve Diğer Metinler* (ss. 390-404). Bağlam Yayıncılık.
- Demirel, İ. (2011). Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Felsefe-Milliyetçilik Geçişmeleri ve Millet, Yurt, Din Sferleri. *Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 30(1), 1-22.
- Derin, F. G. (2012). İslami Özcülüğün Üç Ayrı Görüntüsü: Klasik, Kültürel ve Yeni-Özcüler. *Bilgi*, 14(1), 18-34.
- Duran, B., & Aydın, C. (2014). Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West, and Modernity. *The Muslim World*, 103(4), 479-500.
- Durmaz, İ. (2022). Three Generations, Three Perspectives: Islamists' Discussions on "Islamic Civilization" in Türkiye. *International Journal of Social Inquiry*, 15(2), 263-276. <https://doi.org/10.37093/ijisi.1124717>
- Eisenstadt: N. (2000). The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of Multiple Modernities. *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), 591-611.
- Gökâl, Z. (1995). *Hars ve Medeniyet*. Toker Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2000). Nurettin Topçu. *Doğu Batı*, 11, 89-106.
- Hanefi, H. (2004). İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu? *Cogito*, 40, 269-277.
- Hunter: T. (2009). *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. M. E. Sharpe.
- Kara, B. (2017). Dinsel Milliyetçilik. *Electronic Turkish Studies*, 12(2), 121-138. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11405>
- Keddie, N. (1972). *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*. University of California Press.
- Keddie, N. (1983). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"*. University of California Press.
- Keyman, F., Mutman, M., & Yeğenoğlu, M. (1996). Giriş: Dünya Nasıl 'Dünya' Oldu? In F. Keyman, M. Mutman, & M. Yeğenoğlu (Eds.), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (ss. 7-23). İletişim Yayınları.
- Koca, B., & Selçuk, E. K. (2022). Soğuk Savaş Sürecinde Türk Sağ Düşüncesinde Aydın İmgesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(1), 223-244. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.953827>
- Moaddel, M. (2005). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. The University of Chicago Press.
- Mollaer, F. (2006). Türk Sosyalizmine Bir Katkı. *Hece*, 109, 23-41.
- Mutman, M. (2002). Şarkiyatçılık-Oryantalizm. In T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (ss. 189-211). İletişim Yayınları.
- Ning, W. (1997). Orientalism versus Occidentalism? *New Literary History*, 28(1), 57-67.
- Okay, O. (1992). Bir İdealistin Ölümü. In *Nurettin Topçu'ya Armağan*. Dergâh Yayınları.
- Öğün: S. (1992). *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. Dergâh Yayınları.
- Perşembe, E. (2002). Nurettin Topçu'da 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi. *İslamiyat*, 2, 93-100.
- Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık* (çev. B. Ülner). Metis Yayınları.
- Spinoza, B. d. (2016). *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. C. B. Akal & R. Ergün). Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. d. (2018). *Ethica* (çev. Ç. Dürüşken). Alfa Yayınları.
- Suveren, Y. (2014). Cumhuriyetçi Radikal Modernizme Karşı Anti-Modernist Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(2), 23-44.
- Şakar, C. (2006). Topçu'da Türk-İslam Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik. *Hece*, 109, 266-273.
- Topçu, N. (1978a). Avrupa. In E. Erverdi & M. Doğan (Eds.), *Milliyetçiliğimizin Esasları* (ss. 78-85). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1978b). Millî Kültürümüz ve Garplılığa Meselesi. In E. Erverdi & M. Doğan (Eds.), *Milliyetçiliğimizin Esasları* (ss. 65-77). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1978c). Milliyetçilik. In E. Erverdi & M. Doğan (Eds.), *Milliyetçiliğimizin Esasları* (ss. 32-37). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1978d). Türk-İslam Harikası. In E. Erverdi & M. Doğan (Eds.), *Milliyetçiliğimizin Esasları* (ss. 24-31). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017a). Ahlak Nizamı. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 15-22). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017b). *Ahlak Nizamı*. Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017c). Aradığımız Nizam. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 46-53). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017d). Bilmek ve Düşünmek. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *İslam ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf* (ss. 44-49). Dergâh Yayınları.

- Topçu, N. (2017e). Din Hayatı. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 87-95). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017f). Düşünen İnsan ve İslam. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *İslam ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf* (ss. 63-69). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017g). İktisadi ve İctimai Nizam. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 28-35). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017h). İslam Ahlakı. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *İslam ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf* (ss. 91-113). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017i). İslam ve İnsan. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *İslam ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf* (ss. 23-29). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017j). İstisarı Kaldıran Adalet. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 41-45). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017k). Kapitalizmin Dünyası. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 201-206). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017l). Komünizm. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 264-267). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017m). Komünizmin Karşısında Yeni Bir Nizam İdeali. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 340-343). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017n). Milliyetçiliğimizin Karşısında Komünizm. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 320-323). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017o). Milliyetçilik Muamması. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 170-175). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017p). Ne İçin Sosyalizm? In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 187-193). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017q). Para ve Yahudi. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 235-239). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017r). Sosyalist Cemiyet Nizamı. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 181-186). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017s). Sosyalizm ve Şekilleri. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Ahlak Nizamı* (ss. 259-263). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017t). Tasavvuf. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *İslam ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf* (ss. 135-140). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018a). Benliğimiz. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Yarınki Türkiye* (ss. 116-130). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018b). Bizde Rönesans. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Yarınki Türkiye*. Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018c). Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlak Görüşü. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Kültür ve Medeniyet* (ss. 36-55). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018d). Hakikat Düşmanı Üç Felsefe: Pozitivizm-Pragmatizm-Sosyolojizm. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Yarınki Türkiye* (ss. 73-78). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018e). Kültür ve Teknik. In E. Erverdi & İ. Kara (Eds.), *Kültür ve Medeniyet* (ss. 19-30). Dergâh Yayınları.
- Uçan, H. (2006). Nurettin Topçu'nun Düşlediği Ahlâk ve Toplum. *Hece*, 109, 84-91.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Ülken Yayınları.
- Üstel, F. (1993). Türk Milliyetçiliğinde Anadolu Metaforu. *Tarih ve Toplum*, 109, 51-55.
- Yaşlı, F. (2015). Türkiye'de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm: Nurettin Topçu. *Alternative Politics / Alternatif Politika*, 7(3), 645-664.
- Yıldırım, E. (2006). Mistisizme Koşut Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu'da İslâm Düşüncesi. *Hece*, 109, 178-199.

Structured Abstract

The discourse on East and West has long been entangled within the confines of the Orientalism and Occidentalism paradigm, a framework that perpetuates a binary opposition and forces individuals to align with one side or the other. This dualistic perspective has, more often than not, stifled the emergence of fresh ideas and limited intellectual discourse to the boundaries it has imposed. Nurettin Topçu, a prominent figure in Turkish political life, has, at various junctures, found himself ensnared within the web of Orientalism and Occidentalism. Some scholars have labeled him an Orientalist, while others categorize him as an Occidentalist. Yet, there are those who transcend these labels and identify him as an Islamist, nationalist, conservative, socialist, or anti-modernist. This study endeavors to challenge the notion of whether it is possible to break free from the shackles of the Orientalism and Occidentalism paradigm, placing a particular emphasis on the notion of 'originality' that permeates Nurettin Topçu's works. It aims to propose an alternative reading, one that goes beyond the binary division of East and West.

The East-West binary has been a persistent construct, often framed in terms of opposition, thus compelling individuals to adopt a polarized stance. This division has tended to restrict intellectual thought, effectively imprisoning it within the confines of this rigid paradigm.

Nurettin Topçu occupies a unique position within the landscape of Turkish political thought. However, his classification as either an Orientalist or an Occidentalist remains a subject of continuous scholarly debate. These differing interpretations underscore the limitations inherent in the Orientalism and Occidentalism paradigms, which tend to reduce complex thinkers like Topçu into simplistic categories.

This study places a spotlight on the theme of 'originality' as it is articulated in Nurettin Topçu's body of work. His philosophy of action, which emphasizes the importance of personal agency and initiative, challenges the deterministic underpinnings of Orientalism and Occidentalism. Furthermore, his approach to religion as a source of revival and rejuvenation provides an alternative lens through which to view the East-West divide. Finally, his moral framework, grounded in the principles of Anatolianism and Muslim Anatolian socialism, offers a distinctive perspective that transcends the limitations of the East-West binary.

The 'originality' inherent in Nurettin Topçu's works serves as compelling evidence of his capacity to move beyond the confines of the Orientalism and Occidentalism paradigm. His philosophy of action advocates for a proactive and self-determined approach to navigating the complexities of the modern world, free from the deterministic constraints of East or West. His revitalization of religion positions spirituality as a dynamic force capable of transcending the cultural and geographical boundaries imposed by the East-West paradigm. Additionally, his moral framework, rooted in Anatolianism and Muslim Anatolian socialism, provides a coherent ethical perspective that extends beyond the limitations of the binary division.

In summary, this study concludes that Nurettin Topçu has, through his philosophy of action, his revitalization of religion, and his moral framework rooted in Anatolianism and Muslim Anatolian socialism, convincingly demonstrated the potential to transcend the Orientalism and Occidentalism paradigm. Nurettin Topçu's body of work serves as a powerful testament to the possibility of transcending the Orientalism and Occidentalism paradigm. His emphasis on 'originality' in thought, action, and morality offers a refreshing departure from the confines of East and West, presenting a more inclusive and expansive worldview. His philosophical stance, his approach to religion, and his moral framework collectively demonstrate the potential for individuals and societies to break free from the restrictive chains of binary oppositions and embrace a more holistic and transcendent perspective on the world. Nurettin Topçu's legacy beckons us to consider the transformative power of 'originality' in thought and action as we navigate the complex and interconnected realities of the 21st century.



Şair/Müşahit Gözüyle Bir Tarihî Vakanın Değerlendirmesi: 1822 Hatay Depremi

Evaluation of a Historical Event from the Eyes of a Poet/Observer: 1822 Hatay Earthquake

Halime ÇAVUŞOĞLU 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of Turkish Language and Literature,
Erzurum Technical University, Faculty of Letters,
Erzurum, Türkiye

cavusogluhalime@erzurum.edu.tr



Öz

Geçmişte olduğu gibi bugün de meydana geldiği coğrafyayı ve o coğrafyada yaşayan toplumu derinden etkileyen doğal afetlerden biri olan depremler, geniş Osmanlı coğrafyası üzerinde yer alan pek çok bölgede etkili olmuştur. Bu bölgelerde yer alan çoğu deprem yıkıcı etkileri nedeniyle kayda geçmiştir. Osmanlı coğrafyasındaki yıkıcı depremlerden biri de kaynaklarda son beş yüz yıl içerisinde meydana gelmiş en büyük ve en yıkıcı deprem olarak ifade edilen 1822 yılında Hatay, Halep, Gaziantep, Kilis şehirleri başta olmak üzere pek çok bölge ve şehirde hissedilen ve hasarlar meydana getiren depremdir. Bu depreme dair tarihî belgelerde ve tarihsel süreçte meydana gelen depremlere dair bilimsel makalelerde bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilere ek olarak o dönemde bölgede bulunan yerli ve yabancı devlet adamlarının ve seyahatçilerin gözlemleri de ayrı bir kaynak olarak dikkati çekmektedir. İlgili kaynaklarda sadece depremin zamanına, meydana geldiği bölgeye ve yıkıcılığına değinilmemiş; depremin bölge insanı üzerindeki maddî ve manevî etkilerine de dikkat çekilmiştir. Bu bilgilerin yanı sıra depremin çok geniş bir coğrafyada Kıbrıs'tan Gazze'ye hatta Karadeniz kıyılarına kadar pek çok sahada hissedildiğine ve bu bölgelerin büyük bir bölümünde ciddi hasarların meydana geldiğine değinilmiştir. Bu çalışmada ele alınacak tarih manzumesi ise 1822 Hatay depremi üzerine kaleme alınmış bir manzumedir. Manzume bu tarihî olaya şair gözüyle bir bakışı aktarmaktadır. Bilimsel kaynaklarda yer alan bilgilerle de örtüşen manzume, depremi bizzat yaşayan şairin bölgedeki insan ve insan üzerindeki etkilerine dair tespitlerini ele alması açısından önemlidir. Çalışmada öncelikle depreme dair tarihî belgelerde, bilimsel kaynaklarda ve dönem seyyah ve devlet adamlarının gözlemlerinde yer alan bilgilere dikkat çekilecek, akabinde manzume üzerine değerlendirmelerle sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâfi Efendi, Tarih Manzumesi, Doğal Afet, 1822 Hatay Depremi.

Abstract

Earthquakes are one of the natural disasters that deeply affect the geography in which they occur, and the society living in that geography, as in the past, was effective in many regions in the wide Ottoman geography. Most earthquakes in these regions have been recorded due to their devastating effects. One of the devastating earthquakes in the Ottoman land is the earthquake of 1822, which is stated in the sources as the largest and most destructive earthquake to have occurred in the last five hundred years, and was felt and caused damage in many regions and cities, especially in the cities of Hatay, Aleppo, Gaziantep and Kilis. There is information about this earthquake in historical documents and scientific articles about earthquakes that occurred in the historical process. In addition to this information, the observations of local and foreign statesmen and travelers who were in the region at that time also attract attention as a separate source. In the related sources, not only the time of the earthquake, the region where it occurred, and its destructiveness were mentioned; Attention was also drawn to the material and spiritual effects of the earthquake on the people of the region. In addition to this information, it was mentioned that the earthquake was felt in a wide geography, from Cyprus to Gaza and even to the Black Sea coast, and serious damage occurred in most of these regions. The chronogram to be discussed in this study is a poem written on the 1822 Hatay earthquake. The poem conveys a look at this historical event from the poet's perspective. The poem, which overlaps with the information in scientific sources, is important in terms of discussing the observations of the poet, who personally experienced this event, about the people in the region and its effects on people. In the study, first of all, attention will be drawn to the information contained in historical documents, scientific sources, and the observations of travelers and statesmen of the period, and then evaluations will be made on the poem.

Keywords: Nâfi Efendi, chronogram, natural disasters, 1822 Hatay Earthquake.

Geliş Tarihi/Received 26.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted 18.04.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Çavuşoğlu, H. (2024). Şair/Müşahit Gözüyle Bir Tarihî Vakanın Değerlendirmesi: 1822 Hatay Depremi. *Turcology Research*, 80, 292-306.

Cite this article:

Çavuşoğlu, H. (2024). Evaluation of a Historical Event from the Eyes of a Poet/ Observer: 1822 Hatay Earthquake. *Turcology Research*, 292-306.



Giriş

Meydana geldiği coğrafyada yaşayan toplumu derinden etkileyen ve toplum hafızasında yer edinen doğal afetlerden biri olan depremler, tarih boyunca insan yaşamını etkilemiştir. İnsan ve çevresi üzerinde derin izler bırakan bu hadisenin önlenmesi için dünden bugüne meydana gelen depremler ve etkilerinin de ortaya konulması önem arz etmektedir. Yaşadığımız coğrafyanın konumu itibarıyla depremlere maruz kalması kaçınılmazdır. Son dönemlerde meydana gelen depremler ve meydana geldiği bölgede açtığı yaralar da bunun en önemli göstergesidir. Tarih boyunca bu coğrafya üzerinde pek çok yıkıcı depremin meydana geldiği tarihî bilgi, belge ve gözlemlerle ortaya konulmaktadır. Osmanlı coğrafyası içerisinde meydana gelen bu yıkıcı depremlerden bir tanesi de 13 Ağustos 1822 tarihinde Halep ve Antakya civarında meydana gelen ve kapanması zor yaralar açan büyük felakettir. 13 Ağustos 1822 tarihli deprem üzerine o dönem ve sonrasında orada bulunan yerli ve yabancı devlet adamlarının, seyyahların gözlemlerinde ve onların resmî veya özel olarak paylaşmış oldukları belgelerde pek çok bilgi bulunmaktadır. Arşiv belgeleri ve tarih metinlerinde de yer alan bilgiler olayın vahametini gözler önüne sermektedir. Depremin yıkıcılığından, hissedildiği sahanın genişliğine ve toplum üzerindeki etkisine kadar birçok bilginin bulunduğu bu belgelerin yanında çağdaş akademik çalışmalarda da depreme dair veriler bulunmaktadır. Çalışma konusu tarih manzumesine geçmeden önce 13 Ağustos 1822 tarihli deprem hakkında var olan bilgilerden bazılarını aktarmak yerinde olacaktır.

Deprem hakkındaki belgelerde yer alan bilgilerde, daha çok Halep ve Antakya merkezli tespitler yapılmış ve depremin yıkıcılığına dair gözlemlere yer verilmiştir. Bu bilgiler depremin yıkıcılığına, kapsamına ve insan üzerindeki etkilerine dair önemli tespitler içermektedir. O dönemde Halep muhafızı olan Behram Paşa'nın gözlemlerinin yer aldığı Osmanlı arşiv belgelerindeki bilgileri Ekin şu şekilde aktarmaktadır:

“Behram Paşa'ya göre deprem o kadar korkunçtur ki babanın oğlunu, annenin kızını tanıyamayacak derecede büyük kargaşaya neden olmuştur. Deprem olur olmaz vaziyeti anlamak amacıyla emrindeki görevlileri ellerinde meşalelerle şehrin içlerine gönderen Paşa, canlarını kurtarmak için sağa sola kaçışan insanların yarattığı hengâme nedeniyle bunun mümkün olmadığını bildirmektedir.” (2007: 37).

1822 yılında deprem bölgesinde ikamet eden İngiliz elçisi Edward Barker depremin tarihi, saati ve etkilediği alanlara kadar pek çok bilgiyi şöyle aktarmaktadır:

“13 Ağustos 1822'de akşam saat dokuz buçuk civarında Halep, Antakya, İdlip, Reehah, Derkuş, Armanas, paşalığın her köyü ve her bir evi ayrıca Şam ve Mezopotamya'daki bazı kasabalar ve Bağdat'a kadar olan bölge, on veya on iki saniye içinde depremle tamamen harap oldu, bölge taş ve moloz yığını haline geldi. En düşük ihtimalle, nüfusun onda biri olan yaklaşık yirmi bin insan hayatını kaybetti ve aynı sayıda insan sakatlandı ya da yaralandı. Şok, Kıbrıs'ın iki mil yakınında denizde o kadar şiddetli hissedildi ki bir geminin karaya oturduğu sanıldı. Gece boyunca çeşitli zamanlarda dolunay ışığını andıran volkanik ateş parlamaları görüldü” (Barker, 1876: 321-322).

Deprem esnasında Antakya'daki Asi Nehri'ne bakan evlerindeyken kendisi ve eşinin de evlerinde mahsur kaldığını ifade eden Barker, enkaz altındaki insanların çığlıklarını ve çaresizliğini anlatırken günün aydınlanması ile birlikte yaşanan bu acı olayın boyutlarının daha çok farkına varıldığını da dile getirir. Barker, Müslümanların, Hristiyanların, Yahudilerin veya putperestlerin farklılıklarını unutarak aynı paydada buluştuğunu belirtir ve kısa süre içerisinde acı gerçeğe yüzleştiklerini dile getirir, bu felaketi yaşayanların ruhsal durumlarına dair gözlemlerini aktarır:

“O uzun gecenin korkunç karanlığı, kısa aralıklarla devam eden en şiddetli sarsıntılar, yıkılan duvarların çökmesi, çığlıklar, inlemeler, çekilen acı ve umutsuzluklar tarif edilemezdi. Nihayet sabahın aydınlanması ve güneşin doğuşu, insanların mucizevi bir şekilde kurtuldukları noktadan ayrılmasına izin verdiğinde, son derece etkileyici bir sahne ortaya çıktı. Dua etmeye alışkın olmayan birçok kişinin dizlerinin üzerine çöktüğünü ve yaratıcılarına secde ettiğini, diğerlerinin ise birbirlerinin kollarına koştuğunu görebilirdiniz. Her yüzde bir neşe ve kardeşlik havası vardı.” (Barker, 1876: 328).

“Bu sevinç, yerini en derin acılara bırakmıştı. Evler, arkadaşlar, ebeveynler, çocuklar, kocalar, eşler kaybedilmişti. Ayakta kalanların ayaklarının altında sarsılan toprak, 13 Ağustos'tan 9 Ekim'e kadar süren, elli altı gün ve gece boyunca karanlık bir dönemi canlı tuttu ve geride kalanlar her an yer sarsıldığında son anları olacağından endişesi içerisindeydiler. Çok fazla insan yaralıydı ve kırık kemiklerinden dolayı acı çekmekteydi. Hayatta kalanlar ise ölümlerin defnedilmesiyle tam zamanlı olarak meşguldüler.” (Barker, 1876: 324).

İngiliz seyyah George Robinson, İslam dünyasına dair gözlemlerini aktardığı eserinin Halep şehrini anlattığı bölümde 1822 depreminin şehir üzerindeki etkilerine de değinmiştir:

“Hiçbir şey, 1822'de şehrin büyük bir bölümünü enkaz haline getiren bir depremin her yerde kendini gösteren yıkımının

görüntüsünden daha hüzünlü olamaz. Duvarlarda büyük çatlaklar beliriyor ve sanki bir ipe bağlıymış gibi asılı duran dev taşlar, gelip geçenleri yok etmekle tehdit ediyor gibi görünüyor.” (Robinson, 1837: 295).

Yine 1822’de Halep’te bulunan Fransız elçiliği tercümanı kendi gözlemlerini aktararak felaketin büyüklüğüne dikkat çekmiş, bölgedeki pek çok şehir ve kasabanın tahrip olduğunu ifade etmiştir: *“Lazkiye, İskenderun, Cessa, 50 fersahlık bir alan içindeki bütün kentler, bütün köyler kısmen ya da tamamen yıkıldılar.” (Vogt, 2001: 17).*

Tarih-i Cevdet’te ise depremin yer, zaman ve şiddetine ilişkin bilgilere yer verilmiş, haberin alınmasından sonra yaşanan hüznün derinliğinden bahsedilmiştir: *“Zilhiccenin altıncı gecesini saat üç kararlarında Haleb’de ve Kilis ve Antakiyye ve civarlarında bir şedit zelzele vuku bulmuş, pek çok ebniye münhadim ve pek çok âdem telef olmuş idüğü haberi lede’l-vürud mucib-i ekdar-ı na-mahdud oldu.” (Ahmet Cevdet, 1891: 45).*

1822’de meydana gelen depremin Halep üzerindeki etkilerinin yer aldığı bir başka çalışmada şehrin ve surlarının büyük bir tahribata uğradığına değinilmiştir: *“Şehrin uzun tarihinde daha önce de deprem felaketleri yaşanmıştı; ancak bunların hiçbiri 1822’deki kadar büyük oranda insan kaybına ve maddi hasara yol açmamıştı.” (Eldem; Goffman & Masters, 2003: 71). “Şehrin zaten onarım isteyen surları 1822 depremiyle büyük hasar gördü ve bir daha hiç tamir edilmedi.” (Eldem; Goffman & Masters, 2003: 72).*

1822 depreminin son beş yüzyıl içerisinde meydana gelmiş en büyük deprem olduğunu, depremin çok geniş bir alanda hissedildiğini ve çok büyük bir yıkıma neden olduğunu ifade eden tarihsel deprem uzmanı Ambraseys, deprem üzerine pek çok bilgi aktarır:

“Bu deprem, son beş yüzyıl içinde Ölü Deniz Fay Hattı ile Doğu Anadolu Fayı’nın kesişim noktasında meydana gelen en büyük depremdir. Deprem, Karadeniz kıyısından Gazze’ye kadar hissedilmiş ve uzun bir artçı sarsıntı dizisi tarafından takip edilmiştir. Sarsıntı, neredeyse Gaziantep ile Antakya arasındaki bölgeyi ve kuzeybatı Suriye’deki Halep ile Han Şeyhun’u tamamen yok etmiş ve çok sayıda insanın ölümüne neden olmuştur.” (2009: 633).

Ambraseys, tarihi ve çağdaş bilgilerin ışığında depremde hayatını kaybedenlerin sayısına dair bilgileri de şöyle açıklar:

“Bu depremde ölen toplam insan sayısını belirlemek mümkün değildir. Çağdaş tahminler 30.000 ile 60.000 arasında değişmektedir, ancak daha makul tahminler toplam ölü sayısını 20.000 olduğunu ve bir o kadar da yaralıyı öngörmektedir. Bununla birlikte, iç kanıtlar, yıkımın ve yaşam kaybının oldukça büyük olabileceğini göstermektedir.” (2009: 634).

Yine çağdaş araştırmacılarından Knost ise depremin tarihi, şiddeti meydana geldiği alana ilişkin şu bilgileri verir:

“13 Ağustos 1822’de (Hicri takvime göre 25 Zilkade 1237’de) Suriye’nin kuzeybatısının tamamı merkez üssü Halep’in yaklaşık kırk beş kilometre kuzeyindeki küçük Afrin kasabası yakınında olan, tahmini büyüklüğü yaklaşık 7,4 olan güçlü bir depremle sarsıldı. Bu kasaba depremden özellikle etkilendi ve birçok bina yıkıldı. Çağdaş gözlemciler, şehrin dörtte birinin enkaz halinde olduğunu bildirdi.” (2010: 293).

Yer sarsıntılarının kırk gün devam ettiğini ifade eden Knost, depremin yaz mevsiminde meydana gelmesinin depremin sonuçlarının daha ağır olmasının önüne geçtiğini, depremden kurtulanların ahşap kulübe çadırlarda yaşamaya başladığının bilgisini verir:

“Deprem sıcak bir yaz akşamında, insanların evlerinin damlarında ya da avlularında oturduğu sırada meydana geldi ve pek çok kişi evlerinin altında kalmaktan kurtuldu; aksi takdirde kurbanların sayısı oldukça yüksek olabilirdi... Depremin yarattığı yıkımın yanı sıra belki de daha fazla yıkıcı etkileri olan başka sonuçları da vardı. Toprak, kırk gün boyunca sallanmaya devam etti. Korkmuş olan kent sakinleri evlerini terk etti ve ahşap kulübelere, çadırlara ve bazı durumlarda barınaksız bir şekilde çevredeki bahçelere yerleştiler.” (2010: 294-295).

Çok büyük yıkımın meydana geldiğine dair bir başka bilgide ise yine depremin çok geniş bir sahada hissedildiğine değinilmiş, deprem sonrası tespit edilen yeryüzü çatlaklarına dikkat çekilmiştir:

“Türkoğlu-Antakya segmentinde, 1822 yılında, kuzeyde Karadeniz kıyılarından güneyde Gazze’ye kadar çok geniş bir bölgede hissedilen çok şiddetli yıkıcı bir deprem olmuştur. Depremde Gaziantep’ten Antakya’ya ve Halep’e kadar olan bölgede çok büyük yıkım meydana gelmiştir. Depremde 7000 kişi hayatını yitirmiştir. Deprem Amik Ovası’nda yüzey kırıkları ve sıvılaşmalara neden olmuştur.” (Demirtaş; Erkmen, 2019: 3).

Yukarıdaki bilgilerin ışığında da ifade edilebilir ki 1822 Halep-Antakya depremi yıkım ve kaybı çok büyük olan tarihsel bir depremdir. Bu deprem özelinde yapılan çalışmalarda da buna dikkat çekilmektedir:

“Deprem nedeniyle Halep’te meydana gelen yıkım söz konusu olduğunda binaların çoğu ve birçok cami minareleriyle beraber

yıkıldı şeklinde genel ifadeler kullanılmaktadır. Şehrin neresinde, hangi binaların yıkıldığı hakkında ayrıntılı bir döküme henüz rastlanılmamış olmakla birlikte, merkeze gönderilen raporlardan ve Barker'ın anlattıklarından bazı kısmî gözlemler elde etmek mümkün olabilmektedir. Bu durum, depremden en az Halep kadar etkilenmiş olan Antakya, Ayıntab, Lazkiye, Trablusşam ve Maarratünnuman kentleri için de geçerlidir." (Ekin, 2007:39).

Çalışma konusu olan tarih manzumesi Gaziantep özelinde bir gözlemi içermektedir. Gaziantep'te de yıkıcı etkileri olan deprem üzerine Osmanlı arşivlerinde belgeler bulunmaktadır. Depremin Gaziantep üzerindeki etkileri ise bu belgelerde şu şekilde ifade edilmektedir:

"Bu kulları bâ-berât-ı şerîf-i âlişân idâre-i hizmet-i dizdârlıg ile memûr olduğum medîne-i Ayıntâb kal'asının emr-i muhâfaza ve hizmet-i lâzimesinde tıbk-ı memûriyetim üzre mukîm olub bikazaenillahi ve bikaderihi teâlâ işbu sene-i mübâreke-i zilka'idetü'ş-şerîfesinin yigirmi yedinci gicesi belde-i mezbûrede vukua gelen zelzele-i azîmeden kal'a-i mezkûrede dahi ziyâdesiyle vukua gelüb derûnunda olan büyüüt külliye münhezim ve altında kalan ahâlisinden nice ricâl ve nisâ ve sıbyân helâk ve mecrûh ve nefis-i kal'anın burc u bârûları dahi münhezim ve harâb olmagla bu bâbda idâre-i aliyye ne gûne taalluk buyrulacağı içün ifâde-i hâl lazime-i gerdem-çâker-i yetim olduğuna binâen vukû-ı hâl pâye-i serîr-i a'lâyâ arz ve i'lâm olundu bâkî emr ü fermân der-'adlındır." (BOA, HAT, 534-26272-C).

"... mâh-ı zî'l-kâidetü'ş-şerîfenin yigirmi yedinci gicesi sâ'at iki buçukda bikazaenillâhi teâlâ beldemiz Ayıntab'da bir zelzele-i azîme vukûa gelüb nice cevâmi ve mesâcid-i şerîfe ve minâre ve medrese-i münîfeler ve büyüüt beldede katı külliyyetle münhezim ve altında kalmış olan nice nice ricâl ve nisâ ve sıbyan helâk ve niceleri dahi mecrûh olub bâkî ebniye büyüüt dahi şakka şakka olduğundan kâbil-i süknâ olmamagla ahâlî ve neferâ kulları taşra hurûc ve hayme-nişîn olub kal'a ise hâneleri ve burûc u bârûları bütün bütün münhezim ve harâbe ve ahâlîsinden katı külliyyetlisi helâk mecrûh olub ..." (BOA, HAT, 534-26272-D).

Şehrin yerleşim yerlerinin ve şehir halkının içinde bulunduğu durumun zikredildiği bu tarihi belgelere ek olarak deprem sonrası yaşananlara dair de bilgiler bulunmaktadır:

"Neredeyse yılın en sıcak döneminde gömülemeyen çok sayıdaki ceset çevreye koku ve öldürücü mikroplar yaydığından şehrin sakinleri mal ve mülklerini kurtarma ümidi olmaksızın isteksiz bir şekilde ikamet ettikleri yerleri terk ve başka yerlere göç etmeye mecbur kalmıştı." (Ekin, 2007: 44).

Depreme ilişkin verilen bilgilerde iki buçuk yıl boyunca artçı sarsıntıların devam ettiği ifade edilirken Gaziantep ili özelinde depremin etkilerinin net bir şekilde tespit edilemediği belirtilmektedir:

"13 Ağustos 1822 depremi son 500 yılda bu bölgenin en şiddetli depremidir. Deprem, kuzeyde Karadeniz kıyılarından güneyde Gazze'ye kadar geniş bir alanda hissedilmiştir. Artçı şoklar 2,5 yıl sürmüştür. Gaziantep'ten Antakya'ya ve Halep'e kadar olan tüm bölge tamamıyla yıkılmıştır... Ana şok Halep, Antakya ve Gaziantep'te evlerin hemen hemen tamamının yıkımına, çok sayıda insan kaybına neden oldu. Cami, medreseler, eski şatolar ve çevresindeki köyler büyük can kaybıyla birlikte yıkıldı. Geride kalanlar depremden sonra uzun süre açık alanlarda beklettiler." (Ersoy, 2009: 16).

"Depremde ölenlerin toplam sayısını bilme olanağı yoktur. 30000 ile 60000 arasında değişmektedir. En akılcı tahminler 20000 dolayında ölü ve çok sayıda yaralının olduğu bilançolardır. Örneğin Gaziantep'te deprem etkileri iyi bilinmez. Fakat depremden sonra çok sayıda miras konusu ortaya çıkmıştır. Bu, kayıpların fazla olduğunun kanıtıdır." (Ersoy, 2009: 17).

Aktarılan belgeler ve ilgili çalışmalardan hareketle, depremin Gaziantep ve civarını da çok derinden etkilediği tarihsel bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tarihsel ve bilimsel gerçeklikleri destekler nitelikte kaleme alınmış olan çalışma konusu manzumede, yaşananlar şairane bir üslupla dile getirilmekte, depremin insan ve çevresi üzerindeki etkilerine şair gözüyle dikkat çekilmektedir.

Manzume Üzerine Değerlendirmeler

Doğumlara, ölümlere, evlilik ve düğünlere, saray, han, hamam, cami, medrese, çeşme gibi binaların inşası ve onarımına, mansip ve tayinlere, savaş ve kazanılan zaferlere, sosyal ve siyasi hadiseler, doğal afetlere ebcet hesabı vasıtasıyla düşülen tarihleri barındıran edebi türler, tarih manzumeleri olarak adlandırılır. Bu sayılan konu başlıklarının dışında şairin tercihiyle bağlı olarak hayata dair herhangi bir konuya (birinin sakal bırakması, bir kedinin ölümü gibi) tarih düşülebilir. Bir edebî sanat olarak değerlendirilen tarih düşürme bu sanatı icra edebilecek maharetli sanatkâr elinde şekillenir ve maksadına ulaşır. Tarih düşürme sanatını icra eden şairlerden birisi de 19. yüzyıl divan şairlerinden Nâfi'dir. Divan'ında, şahit olduğu sosyal ve siyasi meselelerden sıradan olaylara kadar pek çok konuya tarih düşen şair, tarihi önemi haiz birçok konuyu da kayda alarak bir nevi unutulmasına engel olmuş, bu olayları şair gözüyle bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu manzumelerden biri de

Divan'ındaki yetmiş adet tarih manzumesinden biri olan "Otuz Yeddi Târihinde Haleb ve Etrâfında Vâki' Olan Zelzele-i 'Azîme Ayıntabda Dahî Vâki' Olmanın Anın Târihidir." başlıklı manzumedir.

Otuz yedi beyitten oluşan manzume şekil özellikleri dikkate alındığında kaside nazım şeklinin özelliklerini taşımaktadır. Klasik kaside nazım şeklinin nesîb/teşbîb, medhiye, fahiye bölümlerini barındırmayan manzume, tevhid bölümü ile başlar. Maksûd ya da maksad olarak isimlendirilebilecek olan asıl bölümle devam eder ve klasik kaside nazım şeklinin temel bölümlerinden olan dua bölümü ile de son bulur. Tematik olarak tarihî ve sosyolojik bir konu etrafında yazılan manzumenin şekil olarak böyle bir özellik taşıması da ayrıca ele alınması gereken önemli bir mevzudur. Zira kasideler temel olarak övgü maksadıyla kaleme alınan manzumeler şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

"Kaside denince akla gelen ilk şey övgüdür (medhiye). Bu, zamanla kaside ve medhiye kavramlarının yakınlaşmasına sebep olmuş ve kasidelerde asıl konunun işlendiği bölüm "medhiye" olarak adlandırılmıştır. Ancak övgü amacı gütmeyen, beyit sayısı ve kafiye düzeni kasideyle aynı olan şiirler de divanlarda "kasâid" bölümlerinde yer almıştır. Bu tür kasideler, yaygın olanın dışında, mesneviye benzeyen ve çoğu didaktik şiirlerdir. Genellikle maksûd ve duâ bölümlerinden oluşan bu kasidelerden bazıları müstakil bir eser sayılabilecek niteliktedir." (Çakıcı, 2021: 194-195).

Bu noktada kasidelerde işlenen konuya ve kasidenin tertip şekline odaklanmak yerinde olacaktır. Bir tarih manzumesi olan eser, matla ve makta beyitleri bulunan bir kaside olarak karşımıza çıkmaktadır.

Manzumenin 1-8. beyitleri arasındaki bölüm, işlenen konu münasebetiyle tevhid olarak değerlendirilmelidir. Allah'ın varlığının, birliğinin, yüceliğinin anlatıldığı bu bölümün ilk beytinde Allah'ın Kâdir, Kayyûm, Azîz, Vehhâb, Kâbız, Bâsıt, Zül-Batş, Kavi, Tevvâb isimleri zikredilmiştir ve akabindeki beyitlerde de Allah'ın kuvveti, kudreti, lütuf ve kahrına değinilmiştir. Yedinci beyitte Allah'ın bir vesile ile kullarını imtihan edeceği, bir alametle onları korkutacağı ifade edilirken aslında kulların başına gelenlerin Hakk'ın hükmünün icrası olduğuna dikkat çekilmiştir.

*"Hükmi bir emre ta'alluk idicek 'âlemde
İder elbette anî hûkmünü icrâ icâb" (B.7)*

(O'nun hükmü alemde bir emre taalluk edince elbette O'nun hükmünü icra etmek icap eder.)

Aynı zamanda bu ifadelerle maksûd bölümüne geçmeden önce kulların başına gelenlerin Allah'ın izni ve iradesiyle gerçekleştiği gerçeğine atıfta bulunulmuştur. Tevhid niteliğindeki bu giriş bölümü manzumenin dokuzuncu beyti olan girizgâh beyti ile asıl bölüme bağlanmıştır.

"Ya'ni ez-cümle bu nev-sâl-i pür-endûh içre

N'oldı izn-i Hağ ile diñle bu şehri-i 'Ayntâb" (B.9)

(Tıpkı bu hüznü yıl içerisinde Allah'ın izniyle Gaziantep şehrine olanlar gibi. Bu şehre ne olduğuna kulak ver.)

Bu beyitte yani ifadesiyle aslında yukarıdaki sekiz beyitte anlatılanların bir örneği olarak Gaziantep şehrinde meydana gelen felaket ve etkilerinin manzum olarak aktarımına başlanmıştır. Şair, "ya'ni, ez-cümle, n'oldı, dinle" ifadelerini de kullanarak metne bir konuşma havası katmış ve birebir şahit olduğu felakete dikkat çekmiştir.

Manzumenin 10-29. beyitleri arası asıl konunun işlendiği, maksûd/maksad bölümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölüm, bu felakete şahit olan bir şairin gözlemlerinin birincil ağızdan aktarılması bakımından önemlidir. Özellikle onuncu ve yirmi üçüncü beyitler, yukarıda verilen tarihsel bilgilerle bire bir örtüşmekte depremin saati ve hissedildiği bölgeye dair bilgiler barındırmaktadır. Onuncu beyitte şair ilk olarak felaketin zamanına dikkat çekmiştir. İnsanlar bu afete, çarşamba gecesini saat iki buçukta, kimisi uyanık kimisi de uyku halinde iken yakalanmıştır.

"Erba'a gicesi sa'at iki buçukda hemân

Kimi bî-dâr idi halkın kimisi de der-ğ'âb" (B. 10)

(Dördüncü gece (çarşamba gecesini) yaklaşık saat iki buçukta Gaziantep halkının kimi uykuda idi kimisi de uyanık idi.)

Manzume ile kaynaklarda verilen bilgi karşılaştırıldığında, manzumede ifade edilenlerin tarihsel gerçeklikle bire bir uyduğu görülmektedir. Kaynaklarda da ifade edildiği gibi deprem gece saatlerinde meydana gelmiştir. Fakat kaynaklarda giriş bölümünde de zikredildiği gibi tam tarih ile ilgili farklı görüşler vardır. Zira kimi kaynaklarda depremin zilkadenin 26. gecesini meydana geldiği kimi kaynaklarda ise zilkadenin 27. gecesini meydana geldiği ifade edilmektedir. Bu farkın takvim-saat farkından kaynaklandığını belirten Ekin, bu duruma ilişkin şöyle bir açıklamada bulunur:

"Geleneksel saate göre günün başlangıcı göz önüne alındığında bütün sorun çözüme kavuşmaktadır. Alaturka saat olarak da bilinen geleneksel saatte (ezanî saat, gurubî saat) gün, güneşin batışıyla başlar ve bir sonraki güneş batışına değin sürer. Bir günü oluşturan iki güneş batışı arasındaki zaman dilimi iki adet 12 saate ayrılır. Güneşin batışı yıl içinde sürekli değiştiğinden

saatlerin günbegün ayarlanması gerekir ve ifade edilen saat kesin değil yaklaşıktır. Bu durumda belgelerde geçen 26 Zilkade 1237 tarihinin 13 Ağustos 1822'ye denk geldiği ortaya çıkmaktadır. Güneş Halep'te 13 Ağustos'ta yaklaşık olarak 18.40'ta batmaktadır ve belgelerin tümünde alaturka saate göre gece saat 3 raddelerinde depremin olduğu belirtilmektedir. Bu da Barker'in ifadesine paralel olarak depremin 22.00-22.30 sıralarında gerçekleştiğini ortaya koymaktadır." (2007: 35-36).

Onuncu beyitte depremin saatine ilişkin tarihsel kaynaklarla örtüşen bilgiler veren şair, yirmi üçüncü beyitte de depremin hissedildiği alana dikkat çekmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Halep ve Antakya'da yoğun olarak hissedilen deprem civar illerde de hissedilmiş fakat kaynaklarda bu bölgelerdeki yıkım ve ölümlere ilişkin net bir bilgi paylaşılmamıştır. Şair de sadece depremin, yaşadığı şehir olan Gaziantep'i değil civar şehirleri de etkilediği ve buraları da harabeye çevirdiğini şu beyitle ifade etmiştir:

"Yalnız belde-i 'Ayntāba degildir bu keder

Şehr-i Antākiye Killiz Haleb oldur yebāb" (B. 23)

(Bu keder sadece Gaziantep beldesine değil, (bu depremlerle) Antakya, Kilis, Halep de harap oldu.)

Tarihsel bilgilerle örtüşen bilgiler, manzumenin bir yönünü oluştururken manzumenin büyük bir bölümü depremin oluş şekline, insan ve çevre üzerindeki etkilerine yöneliktir. Depremi yaşayan biri olarak şairin, gözlemleri ve bunları aktarış şekli oldukça etkilidir. Şairane bir üslubun hâkim olduğu bu bölümde, felaketin sosyolojik ve psikolojik boyutu da açık bir şekilde ortaya çıkmakta, depremin tarihsel kaynaklarda da yer yer ifade edilen insani boyutu okuyucunun dikkatine sunulmaktadır.

On ikinci beyitte depremin Huda'nın bir gazabı olduğunu belirten şair, depremin insanlar üzerindeki etkisine dikkat çekerek insanların yaşadığı korku, dehşet ve şaşkınlığı aktarmıştır. Zira deprem o kadar şiddetli olmuştur ki yeryüzündeki bütün varlıklar tıpkı sel suyunun üzerindeki hava kabarcıkları gibi oradan oraya savrulmuştur:

"Muẓtarib oldı bu ecrām u zemīn bi'l-cümle

Nitekim seyl-i revān içre olan cām-ı ḥabāb" (B. 11)

(Yerde ve gökteki canlı-cansız bütün varlıklar coşkun akan sel suyunun üzerindeki hava kabarcıkları gibi çirpınıp durdu.)

"Ġazab-ı ḥavf-ı Hudāyı göricek ḥavfindan

Oldılar vālih ü ḥayrūn ḫamu şeyḫ u şebāb" (B. 12)

(Hüda'nın gazabına uğrama korkusuyla genç-yaşlı herkes, şaşırıp kaldı.)

Kentin binaları, evleri harabeye dönmüş; köyleri, kasabaları yıkılmaya yüz tutmuştur. Harabeye dönen kentte ahalinin yerini, baykuş ve kargalar almıştır:

"Hedm olub bir niçe ma' mūreleri 'Ayntabū

Niçe biñ ḥāneleri oldı ber-endāz-ı ḥarāb" (B. 13)

(Gaziantep'in nice bayındır yapıları yıkıldı, nice yapıları ise kullanılamaz hale geldi.)

"Niçe ma' mūr ḫurā oldı ḥarābe-müşrif

Ḫondı dihḫān yerine ḫāife-i būm u ḫurāb" (B. 14)

(Nice mamur köy harabeye döndü, ahalinin yerini baykuşlar ve kargalar aldı.)

Mescitler, medreseler virane olmuş, minareler sanki dehşete kapılmış bir ejderhanın kanatlanması gibi başını taştan taş vurmıştır. Nice evler, köşkler yerle bir olmuş, hatta iki bin yıldır ayakta duran tarihi kale bile hisn-ı gurāb ya da kal'atū'l-gurāb olarak adlandırılan karga kalesi (kaynaklarda Kilis Kalesi için bu isim kullanılır¹) gibi harabeye dönmüştür ya da gurāb kelimesinin tevriyeli kullanıldığı düşünüldüğünde kale, kargalara ev sahibi olmuştur:

"Daḫı çok mescid ile medrese vīrān oldı

Ḫaldı cāyında anıñ var ise şimdi miḫrāb" (B. 18)

(Çok mescit ve medrese dahi viran oldu, geriye sadece var ise mihrapları kaldı.)

"İki biñ sāl ḫuran ḫışn-ı ḫaşn-i ḫal'a

Hedm olub cümle esāsıyla mişāl-i gurāb" (B.19)

(İki bin yıldır ayakta duran sapsağlam kale (Karga Kalesi), karga yuvası gibi temelinden yıkıldı.)

¹ <http://www.kilis.gov.tr/kurumlar/kilis.gov.tr/DigerDosyalar/Tarihce/kiliste-16yyda-iktisadi-ve-sosyal-hayat.pdf> E.T.: 17.10.2023

“Çok mināre çaluben başını taşdan taşa

Şanki bir ejder-i medhūş iderdi pertāb” (B. 20)

(Çok minare, başını taştan taşa vurup sanki dehşete kapılmış bir ejderha gibi yerinden oynadı.)

“Niçe biñ hānelerin geçdi zemīne saķfi

Ber-hevā oldı niçe kaşr da mānend-i seħāb” (B. 21)

(Nice evlerin çatıları yerle bir oldu, nice köşkün başını (toz) bulutlar(ı) sardı.)

Genç yaşlı pek çok insan enkaz altında kalmış, geride kalanların da hüzünlerinden ciğerleri dağlanmış. Manevi kayıpların yanı sıra olayın maddi boyutları da vardır. Tıpkı şair gibi depremi yaşayan herkes, malını mülkünü kaybetmiş ellerinde avuçlarında hiçbir şey kalmamıştır:

“Hāb-ı nāzı niçe meh-pāre-i nāzik bedenīñ

Ol şeb-i fire vü tār içre olub zār-i turāb” (B. 15)

(Nice nazik bedenli ay parçaları, naz uykusundayken o karanlık gecede toprağın altına geçti.)

“Tābiş-i āteş-i kahr u ğazabı Mevlānıñ

Ciğerin eyledi çok kimseniñ ol şebde kebāb” (B. 16)

(O gece, Mevla'nın kahr ve gazap ateşinin alevi çok kimsenin ciğerini kebab eyledi.)

“Kaldı şifrü'l-yed üşüb içre niçe şāhib-i māl

Şol günehkār gibi kim ‘arz olunub aña hesāb” (B. 22)

(Nice varlık sahiplerinin elleri, mahşer günü kendisine hesap sorulan bir günahkār gibi boş kaldı.)

Her şeyini kaybeden bu insanların sığınacak yerleri kalmamış, yukarıda depreme ilişkin kaynaklarda da ifade edildiği üzere bu felakete uğramış insanların kimisi çadırlara sığınmış kimisi de memleketlerinden göç etmiştir:

“Münhedim oldı ‘imāretleri ol beldenīñ

Kalmadı hiç ahālīsine merci‘le me‘āb” (B. 24)

(O beldenin bütün imaretleri harap oldu, ahalinin sığınacağı hiçbir yer kalmadı.)

“Kimisi eyleyüb eṭrāf ile naşb-ı hıyām

Kimisi de idüben şayf u şitā içre şitāb” (B. 25)

(Kimisi etrafa çadırlar kurdu kimisi de yaz kış demeden orayı terk etti.)

Hiç kimsede sabır ve sükûnet bırakmayan bu olay, şairin ifadesiyle yüzlerce yıldır bir dolap misali dönen bu evrendeki yıldızların dahi buna benzer bir bela görmediği bir olaydır:

“Görmemiş dīde-i encüm buña mānend belā

Çok zamandır tolaşur çerh mişāl-i dolāb” (B. 27)

(Çok zamandır dönme dolap misali dolaşıp duran gökyüzündeki yıldızlar böylesi bir bela görmemiştir.)

Maksût bölümü ile dua bölümü arasında bir geçiş beyti olan yirmi dokuzuncu beyitte ise şair, insanların başına gelen bela ve musibetlerin müsebbibinin yine insan olduğu ifade edilmiştir:

“Hāşılı bunca kazāyāya dūcār oldığımız

Keşret-i ma‘şiyet ü fişk u fücūr u eznāb” (B. 29)

(Sözün özü bunca sıkıntıya düşmemizin nedeni günahın, isyanın ve ahlaksızlığın çokluğudur.)

Şair, sonraki beyitlerde insanları duaya ve tövbeye davet ederek onları doğru yola yönlendirmiş ve aslında bunu, sıkıntılardan kurtulmak için bir vasita olarak görmüştür. Çünkü Allah tövbe edenleri bağışlayandır:

“Geliñ ey zümre-i İslām niyāz-ı Hāķķ idüb

Ṭutalım şıdķ u hulūş ile hemān rāh-ı şavāb” (B. 30)

(Ey Müslümanlar, gelin Allah'a dualar edip ihlasla, sadakatle hemen doğru yolu tutalım.)

“Ṭutıcak şıdķ ile elbette tañķ-i Hāķķı

Oluruz vāşıl-ı me‘mulle me‘mün-ı ‘ıķāb” (B. 31)

(Elbette doğruluk ile Hakk'ın yolunu tutacak olursak arzularımıza ulaşip tehlikelerden, korkulardan emin oluruz.)

“Sâlik-i şâh-reh-i Hağ olalım bi’l-cümle

Ğafarallahu limen tâ be minezzenb ü tãb” (B. 36)

(Cümlemiz Hakk’ın selamet yolunun yolcusu olalım, zira Allah tövbe edenleri bağışlar.)

Manzumenin son beyti olaya, tarihin düşürüldüğü beyittir. Beyitte de ifade edildiği üzere olaya tarih türlerinden tam tarih ile tarih düşürülmüştür. Beytin ikinci mısraındaki bütün harfler ebcet alfabesindeki sayı değerleri dikkate alınarak toplandığında olayın hicri takvime göre meydana geldiği yıl olan 1237 tarihi tespit edilmektedir ki bu da miladi takvime göre 1822 tarihini karşılamaktadır.

“Nâfi’â düşdi bu nev vağ ‘aya târih-i tamâm

‘Ayntabı bu gece zelzele kıldı bî-tãb” (B. 37)

(Nâfi’ bu yeni vakaya tam tarih düştü, Gaziantep’i bu gece zelzele yorgun bıraktı.)

Sonuç

İnsan hayatını ve toplumsal yaşamı derinden etkileyen doğal afetlerden birisi depremlerdir. Tarih boyunca geniş Osmanlı coğrafyası içerisinde coğrafi konumu sebebiyle pek çok deprem olmuş, bu felaketlerin sonucunda insan ve yaşadığı çevresi derinden etkilenmiştir. Pek çok insan bu felaketler sonucunda hayatını kaybetmiş, hatta kimi şehirler harabeye dönmüş, tarihten silinmiştir. Sonuçları ve etkileri uzun yıllar sürecek olan bu depremler, yaşandığı bölgede sosyoekonomik, kültürel, mimari, tarihî vb. yönlerden ciddi tahribatlara neden olmuşlar, iyileştirilmesi zor yaralar açmışlardır. Yine bu felaketler sırasında kaybedilen yaşamlar, felaketler sonrası yaşanan göçler, kıtlık ve salgın hastalıklar nedeniyle meydana gelen ölüm vakaları bölgenin nüfusunu da etkilemiştir. Osmanlı coğrafyasını etkileyen en büyük felaketlerden birisi 1822 Hatay depremidir. Bu deprem yukarıda belirtildiği üzere çok fazla can kaybına neden olmuş, deprem sonrası felaket bölgesinden başka bölgelere göçler yaşanmış, kıtlık ve salgın hastalıklar bölgede baş göstermiştir. Tarihî belgeler, sahada yazılmış bilimsel kaynaklar ve o dönemde bölgede bulunan devlet adamlarının ve seyyahların gözlemleri vasıtasıyla depreme ilişkin birçok bilgi elde edilebilmektedir. Fakat bu gibi felaketlerin bir de toplumsal ve insana dönük bir yüzü bulunmaktadır. Bu dikkatle 19. yy divan şairlerinden Gaziantep’li şair ve alim Nâfi’nin 1822 tarihli deprem üzerine kaleme aldığı manzume önem arz etmektedir. Şair Nâfi’yi, yazmış olduğu tarih manzumeleri dikkate alındığında bir tarih üstadı olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Tarih düşürme edebiyatımızda bir sanat olarak karşımıza çıkmaktadır ve edebiyat, matematik, tarih, sosyoloji gibi pek çok bilimin iç içe yer aldığı tarih düşürme sanatını icra eden sanatçının bu alanda mahir, sanatını icra etmede kabiliyetli olması gerekmektedir. Olayın sanatçı boyutunun diğer tarafında anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan okuyucunun da belirli bir birikime sahip olması önemlidir. Tarih düşürme sanatının şairlik boyutunda iyi bir gözlemci olarak karşımıza çıkan şair Nâfi’nin dönemindeki tarihî, siyasi, sosyal olaylara ya da gündelik yaşama kayıtsız kalmadığı bu konuları estetik bir zevkle yoğurarak şiirinin bir malzemesi haline getirdiği muhakkaktır.

Nâfi’nin *“Otuz Yeddi Târihinde Haleb ve Etrâfında Vâki’ Olan Zelzele-i ‘Azîme Ayıntabda Dahî Vâki’ Olmağın Anın Târihidir”* başlığıyla kaleme aldığı manzume, bu tarihî vakaya bizzat şahit olmuş bir şairin, şair hassasiyeti ile gözlemlediği bu olayı şairane bir üslupla kaleme alması ile oluşmuştur. Kaside nazım şeklinin özelliklerini taşıyan manzume tevhid, maksûd ve dua bölümlerinden oluşmaktadır.

Manzume tematik olarak değerlendirildiğinde çalışmanın giriş kısmında depreme dair verilen bilgilerle manzumede yer alan bilgilerin uygunluk taşıdığı, son beyitte düşürülen tarihin de depremin meydana geldiği tarih olan H. 1237/M. 1822 tarihine karşılık geldiği tespit edilmiştir. Hatta tarih söylemede mahir olan şairin manzumenin uzunluğu ile, ilgili olayın tarihine de bir göndermede bulunduğu dikkat çekmektedir. Olay, H. 1237 tarihinde meydana gelmiştir ve manzume de 37 beyitten oluşmaktadır. Manzumenin başlığında *“otuz yedi”* tarihinin zikredilmesi ile şairin tasarrufunda olan metnin uzunluğunun da 37 beyitten oluşması bir rastlantı olmasa gerekir. Bu bilgilerin dışında manzumeye asıl önem atfeden hususun, depremin insan ve insan üzerindeki etkileri olduğu kanaatine varılmıştır. İnsanların bir gecede canlarından olduğu, geride kalanların da kaybettiklerinin acısının yanı sıra evlerini, yurtlarını kaybettikleri, bir kısmının çadırlarda ikamet etmeye başladığı bir kısmının da mecburen göç ettiklerine değinen şair, kendisinin de diğer depremedeler gibi elinde avucunda bir şeyin kalmadığını ifade etmiş, hatta bunun için *“sıfrü’l-yed”* ifadesini kullanmıştır. Ayrıca depremin hissedildiği saha ve artçıların uzun süre devam ettiğine dair de tarihsel bilgilerle örtüşür bilgilerin verildiği tespit edilmiştir. Bu felaketten sadece insan değil tarihî önemi haiz camiler, köşkler, binalar da nasibini almıştır. Hatta manzumede zikredilenlere binaen 6 Şubat 2023 depreminde zarar gören Gaziantep Kalesi’nin iki yüz yıl önceki bu depremde de zarar gördüğü belirlenmiştir. Bu değerlendirmeler ışığında, bir tarih manzumesi olan metnin sadece bir edebî metin olmanın ötesinde tarih, sosyoloji, psikoloji, mimari ve sanat tarihi gibi bilim alanlarını da etkileyecek ve destekleyecek bilgiler barındırdığı kanaatine varılmıştır.

**OTUZ YEDDİ TÂRİHİNDE HALEB VE ETRÂFINDA VÂKİ' OLAN ZELZELE-İ
'AẒİME 'AYINTABDA DAHI VÂKİ' OLMAĞIN ANIŃ TÂRİHİDİR**

Fe' ilā tūn Fe' ilā tūn Fe' ilā tūn Fe' ilūn

Fā' ilā tūn Fa' lun

1 *Hāzret-i Kādīr ü Kayyūm u 'Azīz ü Vehhāb*

Ķābız ü Bāsıt [u] Zū'l-Batş [u] Ķaviyy ü Tevvāb

(Hazreti Kâdir, Kayyûm, Azîz, Vehhâb, Kâbız, Bâsıt, Zül-Batş, Kavi, Tevvâb.)

2 *'Ālem-i kevni iden ketm-i 'ademden ibdā'*

Ĥüs-n-i tanzīm ile virmişdir aña revnaĶ u tāb

(Kâinatı yokluk aleminden var eden (Allah), güzel bir tanzim ile ona hoşluk ve letafet vermiştir.)

3 *LuĶ'u Ķahrını idüb biribirine tev'em*

Bendegān üzre gehī luĶ'ider gāh 'itāb

((O Allah ki) Lütuf ve kahrını birbirine eş edip kullarına gâh lütuf gâh azar eder.)

4 *Sāĥa-i luĶ'u 'ināyātına yoĶdur gāyet*

Şiddet ü Ķahrına da yoĶ raĶam [u] ĥadd ü ĥesāb

(O'nun lütuf ve ihsanına bir son yoktur. O'nun şiddet ve kahrına da bir sınır ve son yoktur.)

5 *Ķudret-i bāhire ile yaradub ekvānı*

Ķuvvet-i Ķahiresiyle daĥi eyler nā-yāb

((Allah) Apaçık bir kudret ile alemleri yaratıp kahreden kuvvetiyle de alemleri yok eder.)

6 *BaĶlamışdır seni lā yūs'el 'ammā yef'al*

Ķimseniñ ĥaddi degildir ki vire aña cevāb

(Allah lā yūs'el 'ammā yef'al hükmüyle seni baĶlamıştır. Kimsenin ona cevap vermek haddi değildir.)

7 *Hükmi bir emre ta'alluĶ idiceĶ 'ālemde*

İder elbette anıñ ĥükmini icrā ĩcāb

(O'nun hükmü alemde bir emre taalluk edince elbette O'nun hükmünü icra etmek icap eder.)

8 *'Ādet-i cāriye-i Hāzret-i HāĶdır bu kim*

Bir 'alāmetle ider Ķulları her dem irhāb

(Yüce Allah'ın adeti budur ki her zaman bir işaret ile kullarını korkutur.)

9 *Ya'ni ez-cümle bu nev-sāl-i pür-endūh içre*

N'oldı izn-i HāĶ ile diñle bu şehr-i 'Ayntāb

(Tıpkı bu hüzünlü yıl içerisinde Allah'ın izniyle Gaziantep şehrine olanlar gibi. Bu şehre ne olduğuna kulak ver.)

10 *Erba'a gicesi sa'at iki buçuĶda hemān*

Ķimi bī-dār idi ĥalkıñ kimisi de der-ĥāb

(Dördüncü gece (çarşamba gecesini) yaklaşık saat iki buçukta Gaziantep halkının kimi uykuda idi kimisi de uyanık idi.)

11 *Muztarib oldu bu ecrām u zemīn bi'l-cümle*

Nitekim seyl-i revān içre olan cām-ı ĥabāb

(Yerde ve gökteki canlı-cansız bütün varlıklar coşkun akan sel suyunun üzerindeki hava kabarcıkları gibi çırpınıp durdu.)

12 *Ķāzab-ı ĥavf-ı Ĥudāyı göriceĶ ĥavfindan*

Oldılar vālih ü ĥayrān Ķamu şeyĥ u şebāb

(Hüda'nın gazabına uğrama korkusuyla genç-yaşlı herkes, şaşırıldı kaldı.)

² Manzume, "Halime ÇavuşoĶlu, Nâfi Arab Tâhir Efendi-zâde'nin Hayatı, Edebî kişiliĶi ve Divanı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin), [Yayımlanmamış Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü], 2012. 416-420." künyeli çalışmadan alınmıştır.

³ "Allah, yaptıĶından sorumlu tutulamaz." Enbiya/23 (<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enbiya%C3%A2-suresi/2505/22-23-ayet-tefsiri>)

13 Hedm olub bir niçe ma' mureleri 'Ayntabn

Niçe biñ haneleri oldı ber-endāz-ı harāb

(Gaziantep'in nice bayındır yapıları yıkıldı, nice yapıları ise kullanılamaz hale geldi.)

14 Niçe ma' mūr kurū oldı harābe-müşrif

Ƙondı dihkân yerine tū ife-i būm u ğurūb

(Nice mamur köy harabeye döndü, ahalinin yerini baykuşlar ve kargalar aldı.)

15 H'āb-ı nāzı niçe meh-pāre-i nāzik bedeniñ

Ol şeb-i fire vü tār içre olub zīr-i turāb

(Nice nazik bedenli ay parçaları, naz uykusundayken o karanlık gecede toprağın altına geçti.)

16 Tābiş-i āteş-i Ƙahr u ğazabı Mevlāniñ

Ƙigerin eyledi çok kimseniñ ol şebde kebāb

(O gece, Mevlā'nın Ƙahr ve gazap ateşinin alevi çok kimsenin ciğerini kebab eyledi.)

17 'Ālemi ğarƘ idicek mevce-i fū fūn-ı belā

Eşk-i çeşm-i zu'afā eyledi dehri seyl-āb

(Bela tufanının dalgaları alemi ğarƘ edince ğariplerin gözyaşlarıyla dünya sel sularına ğarƘ oldu.)

18 Dağı çok mescid ile medrese vīrūn oldı

Ƙaldı cāyında anıñ var ise şimdi mihrūb

(Çok mescit ve medrese dahi viran oldu, geriye sadece var ise mihrapları kaldı.)

19 İki biñ sāl turan hısn-ı haşn-i Ƙal'a

Hedm olub cümle esāsıyla mişāl-i gurūb

(İki bin yıldır ayakta duran sapasağlam kale (Karga Kalesi), karga yuvası gibi temelinden yıkıldı.)

20 Çok mināre çaluben başını taşdan taşa

Şanki bir ejder-i medhūş iderdi pertāb

(Çok minare, başını taştan taşa vurup sanki dehşete kapılmış bir ejderha gibi yerinden oynadı.)

21 Niçe biñ haneleriñ geçdi zemīne saƘfi

Ber-hevā oldı niçe Ƙaşr da mānend-i seħāb

(Nice evlerin çatıları yerle bir oldu, nice köşkün başını (toz) bulutlar(ı) sardı.)

22 Ƙaldı şifrū'l-yed üşüb içre niçe şāhib-i māl

Şol günehkār gibi kim 'arz olunub aña hesāb

(Nice varlık sahiplerinin elleri, mahşer günü kendisine hesap sorulan bir günahkār gibi boş kaldı.)

23 Yalūnız belde-i 'Ayntāba degildir bu keder

Şehr-i Anṯākiye Killiz Haleb oldur yebāb

(Bu keder sadece Gaziantep beldesine değıl, (bu depremlerle) Antakya, Kilis, Halep de harap oldu.)

24 Münhedim oldı 'imāretleri ol beldenin

Ƙalmadı hiç ahālisine merci'le me'āb

(O beldenin bütün imaretleri harap oldu, ahalinin sığınacağı hiçbir yer kalmadı.)

25 Kimisi eyleyüb etrāf ile naşb-ı hıyām

Kimisi de idüben şayf u şitā içre şitāb

(Kimisi etrafa çadırlar kurdu kimisi de yaz kış demeden orayı terk etti.)

26 Cümleñ bu hareket şabr u sükūnun aldı

Ƙaldılar şubh u mesā zār ile mānend-i zubāb

(Bu hareket herkesin sabır ve sükunetini aldı, sinek gibi sabah akşam sızlanıp durdular.)

27 Görmemiş *dīde-i encüm buña mānend belā*

Çok zamandır tolaşur çerh mişāl-i dolāb

(Çok zamandır dönme dolap misali dolaşıp duran gökyüzündeki yıldızlar böylesi bir bela görmemiştir.)

28 *İşbu yıl zāhir olan vākı‘a-i ‘uzmādan*

Çalmadı zerre kadar hiç kuşūr-ı aḥbāb

(Bu yıl meydana gelen bu büyük olaydan dolayı dostlardan kimse kalmadı.)

29 *Hāşılı bunca kazāyāya dūçār oldıgımız*

Keşret-i ma‘şiyet ü fişk u fücūr u eznāb

(Sözün özü bunca sıkıntıya düşmemizin nedeni günahın, isyanın ve ahlaksızlığın çokluğudur.)

30 *Geliñ ey zümre-i İslām niyāz-ı Hakk idüb*

Tutalım şıdık u ḥulūş ile hemān rāh-ı şavāb

(Ey Müslümanlar, gelin Allah’a dualar edip ihlasla, sadakatle hemen doğru yolu tutalım.)

31 *Tutıcağ şıdık ile elbette tañk-i Hakkı*

Oluruz vāşıl-ı me‘mulle me‘mūn-ı ‘ıķāb

(Elbette doğruluk ile Hakk’ın yolunu tutacak olursak arzularımıza ulaşip tehlikelerden, korkulardan emin oluruz.)

32 *Ey ki maşnū‘ı bu ecrām-ı zemīn-i süffī*

V’ey ki kudret ile mebdū‘ı olan seb‘-i kıbāb

(Ey suçluluk dünyasının yaratıcısı ve ey kudretiyle yedi kat semayı meydana getiren!)

33 *Hāzret-i faḥr-i cihān ḥürmetine yā Mevlā*

‘Afv u ğufiānıñla kıılma bizi ehl-i ‘azāb

(Ya Mevlā, cihanın övüncü Hz. Muhammed hürmetine bağışlayıcılığınla bizleri azap ehli eyleme.)

34 *Bir yaña tutdı cihānı ğazab u ḥışm-ı Hudā*

Bir yaña cümle ‘ibād üzre sitem buldı nişāb

(Cihanın bir yanını Huda’nın hisim ve gazabı tuttu bir yanında da bütün kullar üzerine sıkıntı, eziyet pay oldu.)

35 *Ser-be-ser cevır ü fesād ile to lunca dünyā*

Āteş-i fitne cihānı idüben isti‘āb

(Dünya baştan başa eziyet ve fenalık ile dolunca fitne ateşi her tarafı kaplar.)

36 *Sālik-i şāh-reh-i Hakk olalım bi’l-cümle*

Ġafarallahu limen tāb minezzenb ü tāb

(Cümlemiz Hakk’ın selamet yolunun yolcusu olalım, zira Allah tövbe edenleri bağışlar.)

37 *Nāfi‘ā düşdi bu nev vaķ‘aya tāriḥ-i tamām*

‘Ayntabı bu gece zelzele kııldı bī-tāb [1237]

(Nāfi‘ bu yeni vakaya tam tarih düştü, Gaziantep’i bu gece zelzele yorgun bıraktı. [1822])

EK-1

او تو زید تر تاریخده حب و اطرافده واقع اولار زلزله عظیمه عینتاً بدو دخی واقع اولغون آنک یار کئید

حضرت قادر و قیوم و عزیز و دوتاب	قائض و باسط ذو البطش قوی و تواب
عالم کون ای دن کیم عدوت ابداع	حسن تنظیمه و بر مشدرا کاره نوق و تواب
لطف و قهرینی ایروب بری برینه توأم	بنده کان اوزره کهی لطف ایدرگاه عتاب
ساده لطف و عنایاتنه یوقدر غایت	شدت و قهرینه ده یوق رقم حد و حساب
قدرت باهره ابله بر ادوب اکوانی	قوت قاهره سیکه دخی ایلر نایاب

بغلمشدر

بغلمشدر سنی لایسل عقی یفعل	کینه ک حدی دکله رکه ویره اکه جواب
حکیم بر امره تعلق ایدر یکت عاملده	ایدرا بسته آنک حکمنی اجرا ایجاب
عادت جاریه حضرت حقدر بو کیم	بر علائمه ایدر قولدی هر دم ارباب
یعنی ارنجمله بو نوسا پراندوه ایچره	نولدی اذن حقه دکله بو شهر عینت
اربع کیمه سی ساعت ایلکی بو حقه	کیچی بیدار ایدی خلق کیم سیده دجواب
مضطرب اولدر بو اجرام زمین باجمده	نه کیم سیل روان ایچره اولار جام حساب
غضب خوف خدایه کوریک خوفدن	اولدیرواله حیران قوشیخ و شباب
هدم اولوب برینجه معموره لری عینت باک	قوزدی دهقان یرینه طائفه بوم و غراب
زینجه معمور قرا اولدی خرابه مشرف	زینجه بیک خانه لری اولدر برانداز خواب
خواب نازی نینجه مهباره نازک بدنک	اول شب تیره و تار ایچره اولوب زرتاب
تایش اش قهر و غضبی مولا ناک	جدین ایلدی چوق کینه ناک او شبنده
عالمی غرق ایدر یکت موجه طوفان بلا	اشک چشم ضعف ایلدر دهری سیداب
دخی چوق مسجد اینه مدرسه و یران لوی	قالدی جاننده آنک وار ایشمه محراب
ایکی بیک ساک طوران حصن حصین قلعه	هدم مجنده سا سیکه شاک کوراب
چوق ناره چالوبن پاشنی طاشندن	صانکه بر اژدر مد هوش ایدر در پرتاب

۸۷

<p>بر هوا اولدر نیچه خضرده مانند سحاب شور کنه کار کبی کیم عرض اولنوب اکه حساب شهر انطایکه کلتیز حلب اولدر بیاب قالدر بیج اهلایسنه رجعه ما مکیده ایدوبن صیف وشتایا پجیره قالدر صبح و سارایمه مانند ذباب چوق مانند طولاشدر چوق شای دولاب قالدر ذره قدر بیج قصور اجاب کثرت عیبت فسق و فحور اذتاب طوبه لم صدق و خلوصیله همان راه صواب اولورز واصل مائولله مائون عتاب ویکه قدرت ایله بدوعی اولورز بیج قیاب عفو و غفرانکه قیلمه بزی اهل عذاب بریکاجله عباد اوزره ستم بولدر نصیاب آتش فتنه جهان ایدوبن استیغاب</p>	<p>نیچه بیک خانه اگ کچدر زیننه سقفی قالدر صفر ایدو شوب پجیره نیچه صاحب ماگ یا کز بلده عیبت به دکدر بو کدر منهدم اولدر عمارتاری اول بلدانک کسی ایلوب اطرافله نصب خیمام جمدنک بو حرکت صبر و سکون آدر کورمش دیده انجم بوکده مانند بلا اش بو بیل ظاهر اولورز واقعه عظمی دن حاصل بو کجه قضایایه دوچار اولدیغیز کلک ای زمره اسلام نیاز حق ایدوب طوبت حق صدقه البته طریق حقی ای که مصنوعی بو اجرام زمین سفل حضرت فخر جهان حرمتینه یا مو لا بریکاطوبتد جهان غضب خشم خدا سبر سر جور و فسادله طولونجه دین</p>
---	---

ساکت

ساکت شاهه حق اوله لم باجمده
غفر الله لمن تاب من الذنب وطاب
نافع دوشدی بو نوو قعیه تاریخ تمام
عیشتابی بو کجه زلزله قیلمه بتاب

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar

- Ahmet Cevdet Paşa. (1891). *Tarihi Cevdet*. 12. Matbaa-i Osmaniye: İstanbul.
- Ambraseys, N. N. (2009). *Earthquakes in The Eastern Mediterranean and the Middle East*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Barker, E. (1876). *Syria and Egypt Under the Last Five Sultans of Turkey-1*. London.
- Çakıcı, B. (2021). Medhiye Olmayan Kasideler ve Kasidenin Bölümlerine Bir Bakış. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 71, 193-203. <https://doi.org/10.32925/tday.2021.59>
- Çavuşoğlu, H. (2012). *Nâfi Arab Tâhir Efendi-zâde'nin Hayatı, Edebî kişiliği ve Divanı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.]
- Demirtaş, R., Erkmen, C. (2019). *Doğu Anadolu Fay Sistemi Deprem Etkinliği, Gelecek Deprem Potansiyeli*, *Research Gate*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.24235.49449>
- Ekin, Ü. (2007). "1822 Halep-Antakya Depremi ve Bölgeye Etkileri". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. 17, 29-50.
- Ersoy, Ş., (2003). Doğunun Kraliçesi Antioch Antakya'nın depremleri devam edecek mi? Antakya ve Osmaniye'nin Depremselliği ve Kentleşmeye Etkileri. 26-27 Haziran 2003. *TMMOB JMO 30. Yıl Etkinlikleri. Konferanslar Dizisi 1* (pp.19-37). Ankara, Turkey.
- Eldem, E.; Goffman, D. & Masters B. (2003). *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep, İzmir ve İstanbul*. Çev. S. Yalçın. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Knost, S. (2010). The Impact of the 1822 Earthquake on the Administration of Waqf in Aleppo. *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule*. Ed. Peter Slugged, Stefan Weber. Brill: Leiden. 293-305. https://doi.org/10.1163/9789004191044_016
- Robinson, G. (1837). *Three Years in the East: Being the substance of a journal written during a town and residence in Greece, Egypt, Palestine, Syria, and Turkey, in 1829-1830, 1831, and 1832*. London.
- Vogt, J. (2001). "Osmanlı Topraklarında Tarih Boyunca Depremsellik, Batılı Kaynaklardan ve Tanıkların İfadelerinden Örnekler". *Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğal Afetler*. Ed. E. Zachariadou. Çev. G. Çağalı Güven & S. Öztürk. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. 13-59. <http://www.kilis.gov.tr/kurumlar/kilis.gov.tr/DigerDosyalar/Tarihce/kiliste-16yyda-iktisadi-ve-sosyal-hayat.pdf> E.T. 17.10.2023 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Enbiy%C3%A2-suresi/2505/22-23-ayet-tefsiri> E.T. 15.10.2023.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri

BOA, HAT, 534-26272-C; BOA, HAT, 534-26272-D

Structured Abstract

Earthquakes, which deeply affect human life, are natural disasters that have been effective in many regions of the world at various periods of history. Due to its location in the vast Ottoman geography, earthquakes have occurred in many regions for centuries, and the great destructions resulting from these disasters have left deep scars on people and their environment. One of these earthquakes was the great earthquake centered in Aleppo-Hatay in 1822. In this study, the chronogram written by Nâfi, one of the poets from Gaziantep of the period, on the 1822 Hatay earthquake was taken as basis and the effects of the earthquake on the people of the period and their environment were tried to be touched upon in the light of historical and scientific sources regarding the earthquake. The study consists of three parts.

In the introduction, part of the study, evaluations of the 1822 Hatay earthquake are included in the light of historical and scientific sources. In historical sources and relevant academic studies, there is information about the intensity of this earthquake, the losses and destruction it caused, and the area where it was felt. Information about this earthquake, which is described in the sources as the biggest earthquake of the last five hundred years, is included not only in historical and scientific sources but also in texts that convey the observations of local and foreign statesmen and travelers of the period who were on duty in the region at that time. In these sources, not only the time of the earthquake, the region where it occurred, and its destructiveness are mentioned; Attention was also drawn to the material and spiritual effects of the earthquake on the people of the region. In these observational and scientific sources, attention is generally drawn to the effects of the 1822 earthquake around Aleppo and Hatay. In addition to this information, it was mentioned that the earthquake was felt in a wide geography, from Cyprus to Gaza and even to the Black Sea coast, and serious damage occurred in most of these regions. Scientific data shows that approximately 20,000 people died and the same number of people were injured in this earthquake, which was felt over a wide area. Documents reveal that, in addition to deaths, the earthquake also caused socioeconomic, demographic, cultural, architectural, and historical destruction that would last for years in the regions where it was felt strongly. People who survived in the region after the earthquake experienced serious difficulties in sheltering and sustaining life, in addition to experiencing the pain of their relatives. Some of them migrated from their hometowns, while others tried to continue their lives in tents and gardens. Apart from Hatay and Aleppo, where the severe consequences of the earthquake were experienced, there is limited information in the sources about other regions. Gaziantep is one of the cities that felt the earthquake strongly. There is information about the damage and losses suffered by Gaziantep after the earthquake in Ottoman archive documents and various scientific studies. This information is important in that it coincides with the information given in the text to be discussed in the study. Because the chronogram discussed in the study is a poem written specifically for Gaziantep. According to the recorded information, many historical buildings in the city were destroyed and houses, mansions, mosques, and madrasas turned into ruins due to the earthquake. In addition to material losses, studies have recorded that many children, women, and men living in the city lost their lives.

In the second part of the study, the historical text dealing with the 1822 Hatay earthquake specifically in Gaziantep was evaluated. Chronograms contain the dates deduced through abjad calculation for births, deaths, marriages and weddings, construction and repair of buildings such as palaces, inns, baths, mosques, madrasahs, fountains, rank and appointments, wars and victories, social and political events, and natural disasters. They are defined as literary genres. Nâfi, one of the 19th-century Divan literature poets, is a poet skilled in writing chronograms and he included many historical poems about social, political, historical, and daily life in his Divan. One of these poems is the poem titled "Otuz Yeddi Târihinde Haleb ve Etrâfında Vâki' Olan Zelzele-i 'Azîme Ayıntabda Dahı Vâki' Olmanın Anın Târihidir". In this poem, the poet gives information that is compatible with the information in historical and scientific sources and focuses on the person who experienced the earthquake and his environment in a poetic sense. The poem is written in verse form and consists of three parts. The first part of the poem is the tawhid, followed by the purpose and the last part is the prayer part. The first part of the poem, the tawhid section, is the section where the existence, unity, and majesty of Allah are explained. In this introduction, the poet introduces the main topic by mentioning that God will test people with various tests. The second part of the poem contains information about the earthquake moment and its aftermath, which the poet himself experienced. While the poet expressed his feelings about the incident in a poetic style, he also included realistic observations from time to time. In addition to the information given specifically for Gaziantep, the poet mentioned that the earthquake affected a very wide area, especially when he drew attention to the losses in the cities of Antakya, Aleppo, and Kilis. It is stated that the earthquake felt in this wide geography turned Gaziantep into ruins, as well as the material losses and the extent to which it affected the people of the region is mentioned in a poetic style. The poet, who was caught in Gaziantep, where he experienced the earthquake, conveyed what happened from the perspective of an observer. According to the poet, even the sky that has been revolving for hundreds of years and the stars shining in it have never witnessed such a disaster. So much so that all the buildings were destroyed and the people living in the region were left with nothing. Some of them shouldered their pain and migrated to other lands, while others were left homeless or homeless on the streets in their hometowns. In the prayer section, which is the third part of the poem, advice was given to the people of the region who experienced these disasters and people were invited to prayer and repentance. Because the poet mentioned that this event was a test for people.

The third part of the study includes how historical information and information obtained from the poem overlap. In light of the studies on the poem, it was concluded that the text, which is a chronogram, is not only literary, but also contains information that will affect and support scientific fields such as history, sociology, psychology, architecture, and art history. How a historical event is reflected through the eyes of a poet and the effects of the earthquake on people and their environment have been revealed through the study conducted in light of the information obtained.



Makber Poemi Ekseninde Abdülhak Hâmid'de Tezatların Varlığı ve Öznellik İlişkisi

The Existence of Contrasts and Subjectivity in Abdülhak Hamid in the Axis of Makber Poem

Fatma Şeniz FEYZİOĞLU 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Millî Eğitim Bakanlığı, Erzurum, Türkiye

Ministry of National Education, Erzurum, Türkiye

fatmasenizfeyzioğlu@gmail.com



Bu makale "19. Asır Türk Edebiyatında Jean Jacques Rousseau Tesiri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Geliş Tarihi/Received 23.12.2023

Kabul Tarihi/Accepted 29.03.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Feyzioğlu, F. Ş. (2024). Makber Poemi Ekseninde Abdülhak Hâmid'de Tezatların Varlığı ve Öznellik İlişkisi. *Turcology Research*, 80, 307-318

Cite this article:

Feyzioğlu, F. Ş. (2024). The Existence of Contrasts and Subjectivity in Abdülhak Hamid in the Axis of Makber Poem. *Turcology Research*, 80, 307-318

Öz

Romantik söylemin en belirgin vasıflarından biri olan öznellik, çok kez tezatların varlığından beslenir. Romantik metafizik bağlamında insan için ilksel tezat, ben ve ben olmayan'ın amansız çatışması üzerine kurulur. Buna göre insan, özünün derinliklerinde yer alan 'ben'i dolaysız tanıyamaz, onun farkına varamaz. Ben olmayan'ın perdelediği reel saha, ben'e direnen bir varlık alanıdır ve aralarında yaşanan çarpışma sonrası ben'lik ortaya çıkar. Nihayetinde varılmak istenen yer geleneğin, aklın kayıt altına aldığı sahadan, kayıt-dışı, sınırsız hürriyet sahasına geçiştir. Tanzimat devri Doğu ve Batı medeniyetlerine ait fikirlerin uzlaşılmasında da buna benzer bir tezat yaşanır. Bu manada en büyük sorun; ben ve ben olmayan ayrışımının nasıl yapılacağı, hangisinin ben'e, hangisinin ben olmayan'a ait olduğunun idrakidir. Bu tezat metafizik manada bir ilksel tezat olarak kabul edildiğinde, çarpışma ve sonrasında kayıt-dışı sahaya taşınmalar, hürriyet, öznellik ve görelilik kavramlarının da Türk edebiyatına girişinin zeminini hazırlar. Bu makalede, on dokuzuncu asırla beraber Osmanlı topraklarında siyasi ve içtimai sahada tesirini arttıran romantik söylemin Türk edebiyatındaki ferdiyetçi tezahürleri; hem bir geçiş süreci olan Tanzimat devrinin tezatlarını besleyen düalist (doğu-batı sentezi) uzlaşım çabasının ürünü, hem de Abdülhak Hâmid'in mızacıdan beslenen tezatlarla beliren, öznel temayül çerçevesinde ele alınmıştır. İncelememize konu olan Abdülhak Hâmid, kendine dair şahsi tecrübeleri, asrına ait siyasi çözüm çarelerinden daha çok önemseyen romantik bir özne gibidir. Hâmid, Batılı düşün ile zorunlu olarak yüz yüze gelen Tanzimat devri Osmanlı kimliğinin, iki farklı medeniyeti uzlaştırma tezatının tam da ortasında kalmış, kafası epeyi karışık kimliklerden biridir. Bu bağlamda onun izini takip ettiği Namık Kemal'i örnek aldığına fakat çok kez kalemini, vatan ve hürriyet kavramları haricinde kullandığına da şahit oluruz. Bu nedenle de Hâmid, Namık Kemal'den farklı olarak, iç dünyası ile var olma çabasıyla özellikle metafizik meseleleri daha ziyade kurcalar. İncelememizde Hâmid'in söz konusu meseleleri; ferdi tezatlarının gölgesinde, ait olduğu geleneğin hadlerini zorlayarak okurları ile paylaştığı en belirgin eseri olan Makber seçilmiştir. Bu uzun poem ekseninde şairin; his-his ve akıl-his tezatlarının izleri sürülerek, açığa çıkan ferdi duyuş ve düşünüşü besleyen tezat kaynağının; romantiklerde sınırsız hürriyetle eşdeğer algılanan, ben' ile dolaysız temasa geçme talebinden mi yoksa öзде sadece ait olduğu geleneğin etrafını kuşatan, Batılı düşünün açığa çıkardığı tezatlarla beslenen öznenin zorunlu, köksüz bir savruluşundan mı ibaret olduğu sorusuna cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abdülhak Hâmid, Romantizm, Doğu-Batı Sentezi, Tezat, Özne, Öznellik, Ölüm

Abstract

Subjectivity, one of the most distinctive characteristics of Romantic discourse, is often nourished by the existence of opposites. In the context of Romantic metaphysics, the primordial antithesis for human beings is founded on the relentless conflict between the "I" and the "non-I". Accordingly, human beings cannot directly recognize the "I" deep within their essence and cannot become aware of it. The real field that is veiled by the "non-I" is a field of existence that resists the "I", and the "self" emerges after the collision between them. In the end, the desired destination is the transition from the domain captured by tradition and reason to the uncharted, unlimited realm of freedom. The Tanzimat Period also witnessed a great contrast in the reconciliation of the ideas of Eastern and Western civilizations. In this sense, the biggest problem is how to make the distinction between the "I" and the "non-I", and how to perceive which belongs to the "I" and which belongs to the "non-I". When this contradiction is accepted as a primordial contradiction in the metaphysical sense, the collision and the subsequent overflow into the unregistered field prepare the ground for the introduction of the concepts of freedom, subjectivity, and relativity into Turkish Literature. In this article, the individualistic reflections of the romantic discourse in Turkish literature, which increased its influence in the political and social field in the Ottoman lands during the nineteenth century, are discussed within the framework of both the product of the dualist (east-west synthesis) reconciliation effort that fed the contradictions of the Tanzimat Period, which was a transition period and the subjective tendency of Abdülhak Hamid, which emerged through the contradictions fed by his temperament. Abdülhak Hamid, the subject of our analysis, is like a romantic subject who cares more about his personal experiences than the political solutions of the century he lived in. Hamid is one of the most confused literary identities of the Ottoman identity of the Tanzimat Period, which necessarily came face to face with Western intellectuality, caught in the middle of the contradiction of reconciling two different civilizations. In many matters, we witness that he modeled the example of Namık Kemal, whom he followed in his footsteps, but that he often used his pen outside the concepts of homeland and freedom. In this context, unlike Namık Kemal, Hamid, in his endeavor to exist with his inner world, is more concerned with metaphysical issues. In our analysis, Makber's poem which is the most prominent work in which he pushes the boundaries of the ancient literary tradition to which he belongs and shares it with his readers in the shadow of his contradictions, has been chosen. In the axis of the poem in question, by tracing the poet's contradictions of feeling-intention and reason-intention, an answer has been sought to the question whether the source of contradiction that feeds the emerging individual feeling and thinking consists of the demand for direct contact with the "I", which is perceived as equivalent to unlimited freedom in romantics, or whether it consists of a compulsory, rootless drift of the subject fed by the contradictions revealed by the Western intellectuality that surrounds the tradition to which it belongs.

Keywords: Abdülhak Hamid, Romanticism, East-West Synthesis, Contrast, Subject, Subjectivity, Death.



Giriş

Tanzimat Devri Türk edebiyatının en garplılaşmış şahsiyeti olarak bilinen Abdülhak Hamid'in, var oluşsal tezatlarda üzerinde yükselen ferdî duyuş heykelinin kaideleri, aslında Hamid'den çok önce inşa edilmeye başlar. Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile tescillenen zorunlu modernleşme teşebbüsü, yüz yıllarca farklı kıymetler manzumesine sahip ve bu nedenle de birbiri ile mücadele hâlinde olan iki medeniyet dairesini karşı karşıya getirir. Bu nedenle de Tanzimat Devri aynı zamanda, Osmanlı aydınını ziyadesiyle meşgul eden tezatlarda meselesinin de Türk kültür hayatına gözlerini açtığı bir devirdir.

Siyasi Tanzimat'ın ilk vazifesi, dağılma endişesi taşınan imparatorluk unsurlarını, yeni yasalar etrafında toplamaktır. Devlet icraatını, Osmanlı'nın geleneksel yönetim ideolojisi ile pek uyuşmasa da Batılı esaslar zemini üzerinde yeniden yorumlayarak Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında düzen ve intizamı tesis etmektir. Başlangıç itibarıyla Osmanlı yönetiminde yer alan seçkin bir yönetici topluluğunun tercihine dayalı şekillenen Tanzimat Fermanı, halkın yaşam pratiklerinde karşılığı bulunan gönüllü bir yenileşmeden ziyade, İmparatorluğun bekası için duyulan derin bir endişenin eseri olarak tarih sayfalarındaki yerini aldı.

Bu geçiş süreci boyunca cevabı aranan en temel soru; Osmanlı'nın ait olduğu İslam medeniyetinden Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile ayrılıp Batı medeniyetine sağlıklı bir şekilde geçip-geçemeyeceği meselesiydi. Söz konusu sorun sathi manada ele alındığında bu soruya evet karşılığı verilebilir, lakin seçkin yöneticilerin ve özellikle de halkın beslendiği yüzyıllık kolektif hafıza düşünöldüğünde, aslında yenileşme teşebbüsü başlığı altında sadece iki medeniyet arasında bir uzaktan bakışmanın gerçekleşmiş olabileceği tespiti hakikatle daha uyumlu görünmektedir. Şöyle ki; elbette insanlık tarihinde medeniyetler arasında teorik ve pratik manada bilgi geçişleri hep var olagelmıştır, yani medeniyetler için gelişmenin şartı, durağanlıktan ziyade diğer medeniyetlerle etkileşim hâlinde olmakla, dinamiklik esasını önceler. Ancak karşı karşıya gelen iki medeniyetin münasebeti dâhilinde, toplu hâlde yani siyasi, dinî, içtimai sahalarda tüm kimlik unsurları geride bırakılarak maddi ve manevi unsurların geçişinin izine, tarih boyunca hiçbir medeniyette rastlanmaz. Başka bir deyişle, medeniyet daireleri arasındaki alışverişlerde, bakış açıları derinden bir değişime uğramazken medeniyetlere ait öz benlik, medeniyetin muhafızları diye nitelendirilebilecek okur-yazar şahsiyetler tarafından muhafaza edilmeye çalışılır. Bu bağlamda Türk- İslam Medeniyeti dairesinde yer alan Osmanlı İmparatorluğu'nda da Batı medeniyeti karşısında öz benliği muhafaza görevi, 18. asra gelinceye dek geleneğin bilgi ve görgüsünden beslenen münevverlerden, 19. asır Osmanlı zorunlu modernleşme teşebbüsü ile Batılı karşılığına tam manasıyla sahip olmasa da kendilerini aydın kavramı ile karşılayan şahsiyetlere devredilir. Bu manada yeni aydın kimliği; İmparatorluk sınırları dâhilinde, iki farklı medeniyet dairesi arasında gidip gelen tezatlarda yumağı ile çepeçevre sarılmış yeni bir insan profiline de kaynaklık teşkil eder.

Başlangıçta var olan Osmanlı reformcu bürokratlarından sonra, ikinci kez daha güçlü bir şekilde doğan Tanzimat aydını, tecedüd talepleri ile yöneldiği Batı'nın siyasi ve içtimai yapılanmasını keşif ile işe başlar. Kadim Osmanlı kimliği karşısında başlayan bu yeni dönem, Osmanlı aydınının kutsal bir misyon olarak idrak ettiği, idealist ve gönüllü olarak üstlendiği bir terakki ve çağdaşlaşma teşebbüsüdür. Bu kutsal vazifeyi ifa edenlerin, çok kez başvurdukları vasıta ise edebiyattır. Batılı fikir yapısının neredeyse tam karşısına konumlandırabileceğimiz 19. asır Osmanlı kültürüne yeni fikirlerin geçişinde oldukça temkinli davranmak zorunda olan aydın zümresi, yaptığı tercüme faaliyetleri esnasında ait olduğu medeniyet dairesinin kıymetlerini odağına almak zorundadır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun mutlaklığının iyiden iyiye zaaf düştüğü söz konusu asırda, içtimai yapıyı bir arada tutan ve mutlaklığın garantisi olan padişahın boşluğunu, bir nevi fikir mürebbisi misyonu ile aydın dolduracaktır.

Son asırda imparatorluğun tecrübe ettiği bu üst düzey siyasi otorite kaybı; siyasi gücü temin etmede, otoritenin dayandığı ideolojiyi yeniden üretme işlevine sahip olan klasik edebiyatı da sarsacaktır. Bu manada söz konusu asrın ilk yarısında Türk edebiyatında yaşanan yenileşme teşebbüsü, asra ait siyasi ve içtimai söylemlerdeki kırılmalar üzerinden okunduğunda; imparatorluğun varoluş zemininde yer alan mutlaklık dizgesinin çözülmesine paralel olarak beliren, Doğulu ve Batılı kıymetler paradoksunun tam ortasında adeta çırılçıplak kalmış bir silüet gibi şaşkın, muğlak, kolektif hafıza ile uyumsuz, gelenek tarafından hastalıklı addedilebilecek ikinci bir kimliğe de gebe dir. Başka bir deyişle, son asır Osmanlı topraklarında zorunlu olarak geleneğin çizdiği yekpare mutlaklık rotasından sapan bilinçsiz ferdî teşebbüs, geçmişten miras aldığı yüklü kolektif hafızaya rağmen, bilinç seviyesinde kimliksiz kalmış ve tabiri caizse el yordamı ile bağlanabileceği yeni bir kimlik arayışı içindedir.

Tanzimat Devri'nde çözüm üretilmeye çalışılan en mühim meselelerden biri olan bu yeni kimlik sorunu, Türk edebiyatının hakiki müceddidi vasfını taşıyan İbrahim Şinasi Efendi'nin de ziyadesiyle gündemindedir. Osmanlı kimliği için yapılacak yeni bir düzenlemede, ewela geleneksel olan kimliğin mercek altına alınıp tetkik edilmesi gerektiğini düşünen Şinasi Efendi'ye göre, Geleneksel Osmanlı kimliği Orta Çağ zihniyeti bağlamında kâfidir lakin Aydınlanma sonrası beliren çağdaş kıymetlere cevap vermede yetersizdir. "İstanbul sokaklarının tenviri ve tathiri hakkındadır." adlı makalesinde "Şehrimiz bir payitahttır ki, yalnız başına bir devlete değer ve ona mâlik olanlar ise, bir sâhib-i hurucun kavlince, cihana hükmetmeğe muktedir olabilir. Öyle bir dârü'l-mülk ki, zamanımızda Asya'nın aklı-pirânesi Avrupa'nın biki-fikri ile izdivaç etmek için bir haclegâh olmuştur." (Kaplan vd., 1988: 521) teklifi ile tam teşekküllü bir medeniyet için sadece aklın ve bilimin yeterli olmadığı çıkarımına ulaşırız. Doğu'nun maneviyat ve hikmetten yoksun bir Batı'ya entegrasyonunu doğru bulmayan Şinasi'nin bu terkiyle Aydınlanmanın tek tip akılcı söylemini eleştiren romantik kavrayışa yaklaştığını söylemek de mümkündür. Nitekim Şinasi'yi fikir planında samimi bir şekilde takip eden, Yeni Osmanlılar

Cemiyetine mensup Namık Kemal ve Ziya Paşa'da geleneksel Osmanlı kimliği üzerinden eklektik tarzda ürettikleri bir kurtuluş reçetesi ile sürece dâhil olurlar. 'Osmanlı kimliği çağın gerisinde kalmıştır, Avrupa'ya eklenme sürecinde özde yine Osmanlıya ama bu defa yenilenen, terakki hamleleri ile çağa ayak uydurmak için çabalayan yeni Osmanlılar' alt mesajını içeren bu söylem, eski ve yeni kimliğin uzlaştırılması prensibine dayandırılarak Osmanlı idrakinde kendine bir zemin bulmaya çalışır.

19. asrın ikinci yarısında işlevini yitirmeye başlayan siyasi ve içtimai kodların varlığıyla, kendini tarih sahnesine zorunlu olarak dâhil eden siyasi Tanzimat, içeriğinde içtimai sahaya temel söylemini tanıttık edebî Tanzimat'a da gebece. Bu asırda, edebî geleneğin sunduğu mazmunlar ve hayal dünyasının işleniş haddini bulur ve siyaset, edebiyatın güzergahını belirleyen en mühim rehberlerden biridir. Öte yandan Garp medeniyeti tesiriyle, Osmanlı topraklarında sadece idari saha değil, edebi teceddüd de yeni kimlik arayışıyla beliren hürriyet fikrinin inşa ettiğı, bakir duyuş imkânlarının yolunu açan arayışlar içerisindedir. Böylelikle Osmanlı edebî geleneğinin sınırları dışına taşan bu yeni ihtimaller, bir geçiş süreci olarak değerlendirilebilecek Tanzimat'ın düalist fikir zemini üzerinde, Doğu ve Batı medeniyetlerine ait kıymetler manzumesinin uzlaştırılması çabasının beslediğı tezatların gölgesinde şekillenir. Menşeyi ontolojik sahadan alan bu tezatları, derinleştirirken daha da girift bir hâle sokan varoluşsal meseleler, rasyonalist temayüle sahip Şinasi ve siyasi sahaya ait meseleleri daha ziyade kurcalayan Namık Kemal'in fikir zemininde pek fazla itibar görmezken *Terci-i Bend*'inde akıl ve his tezadı arasında gidip gelerek mütemadiyen sorgulayan, bedbin, mütereddit ruhu ile Ziya Paşa ve *Makber* poemi ekseninde duyuş ve düşünüşünün içerdiği yoğun tezatlarla, ısrarla özne olmayı tercih eden Abdülhak Hâmîd'de zıt kutupların meydan muharebesine dönüşür. Öznelliğin işin içine dâhil edildiğı, göreliliğe kapı aralayan bu teceddüd ihtimali ile de edebiyatımız, menşeyi Osmanlı kültürüne ait geleneksel teolojik kâinat kurgusunun tezahürü olarak yorumlanabilecek kadim edebiyatımızla arasındaki mesafeyi daha da açarak akıl ve his çatışması ekseninde tezatların beslediğı idealist, romantik öznenin eserleri ile serüvenine devam eder.

Makber Poemi Ekseninde Tanzimat İkili Fikir Zemininin Doğurduğu Varoluşsal Tezatların Beslediğı Öznellik:

Abdülhak Hâmîd, Şinasi ve Namık Kemal'in Doğu- Batı medeniyetlerine ait kıymetlerin terkibi ile teklif ettiğı, siyasi ve içtimai yeni Osmanlı kimliğini benimsemiş görünse de aslında bu kimliği, çok kez ait olduğu medeniyet kıymetlerinin uzağından seyreder. Çünkü Hâmîd, yaşadığı asırda sayıları artan Batı tesirinin yoğun olarak yaşandığı okullarda okur ve hayatının büyük bir kısmını Batı ülkelerinde geçirir. Nitekim o, Türk edebiyatında planladığı hür ve yeni teşebbüsler için kullanabileceğı bir zemini zaten hazır olarak bulur; Şinasi ve Namık Kemal hanedanlığı ile Osmanlı topraklarına dâhil olan yeni bir havadan beslenir, bu yeni düşünce iklimi ile kendine ait yetileri ve hususiyetleri idrak eder. Bu bağlamda Tanzimat I. nesilde hâlâ tesirini koruyan edebî geleneğin çizdiği yasak sınırlar nedeniyle beliren üstü örtülü müphem teşebbüsler, Hâmîd'in devrinde kaleme daha ziyade hürriyet imkânı veren muayyen bir hâl alır. Başka bir deyişle; yeni Türk edebiyatı için ilklerin hazırladığı yeni edebî imkânlar zemini, sonradan gelenler için üzerindeki örtüleri kimildatılmış ham fikirlerle daha özgür bir eda ile oynama hürriyetini sağlar. Şüphesiz ki sonradan gelenler arasında geleneğin çizdiği haddi en ziyade zorlayanlardan biri de Abdülhak Hâmîd'dir.

Hâmîd, gelenek ile arasına koyduğu uzak mesafe ve bu bağlamda fikirlerini üzerine inşa ettiğı tenkidini, Şinasi ve Namık Kemal'de olduğu gibi sanatın dili vasıtası ile cisimleştirir. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı* adlı şümüllü eserinde Hâmîd'in hür teşebbüslerini, ferdiyetçi kimliği zemininde analiz eden Tanpınar'a göre; Hâmîd, sahip olduğu öznel duyuşuyla örtüşmeyen geleneğin kayıtlı sahasından, geleneği inkâr ederek kayıt dışı sahaya rahatlıkla geçebilecek kadar devrinin en fütursuz adamlarından biridir. (Tanpınar 2013: 497) Bu bağlamda Tanzimat I. nesil aydınının Garplılaştırma serüveninin sekteye uğramasındaki temel amillerden biri olan, farklı iki medeniyet dairesini uzlaştırma çabası doğan fikir düalizmi düşünüldüğünde, Hâmîd'in yeni Türk edebiyatını, bir hamlede Orta Çağ'dan 19. asra taşıdığı yaygın yorumunun geri planında, Tanpınar'ın da işaret ettiğı gibi onda var olan geleneğe uzak, öznel idrak ve fütursuz kimlik zemininin payının olup olmadığı da sorgulanmaya muhtaç bir meseledir. Çünkü öz benliği ihtiva eden edebî gelenek, yadsınıp bir kenara itildiğinde artık ortada uzlaştırılabilecek olgular kalmadığı gibi daha da kötüsü, köksüz bir hâlde garplı duyuş ve düşünüşü anlamlandırmaya çalışmak gibi tuhaf bir teşebbüsün varlığı da dikkate alınmak zorundadır.

Geleneğe kayıtsız tavrının bir nevi manzum hâli olan *Bir Şairin Hezeyanı* adlı şiirinde Hâmîd, eski edebî üslûbun kendinde var olan noksanlığının farkındadır ve bundan rahatsızlık duymadığını da şu şekilde ilan eder;

*"Olmadım sarf u nahve ben âgâh
Gramerden de anlamam billâh
Ulemâ benden etsin istikrâh"*

Nâ-kâfi şiirinde ise edebî gelenek karşısındaki kayıtsız tavrını, eski şiire dair tenkidi eşliğinde şöyle aktarır;

*"Evet tarz-ı kadîm-i şî'ri bozduk herc ü merc ettik
Bu yolda nakd-ı vakti cem'-i kuvvet birle harcettik
Nedir şî'r-i hakiki safha-i irfana dercettik
Bize gelmişti zira meslek-i ecdâd nâ-kâfi". (Kaplan vd. 1997:236)*

Bu mısralarında da teşhis edilebileceği üzere o kadim edebiyatın üslûbunu bozarak, darmadağın ettikleri şeklindeki çoğul ifadesi ile kendinden evvel bu yolda ilham aldığı şahısların varlığını da işaret eder. Şinası'nın dilde sadeleşme teklifi ve özellikle de Namık Kemal'in, kadim edebiyatın Batı edebiyatının tesiri ile gün yüzüne çıkan hakiki irfanın yoksunluğu ve gerçek yaşama dokunamadığı tezine sadık kalan Abdülhak Hâmid, na-kâfi sözcüğü ile sembolik manada bozduğu ecdadının usulünü yetersiz kabul eder. Ancak çok tuhaftır ki, Hâmid'in kadim edebiyatımızı bu türlü tahrif ederek ondan uzaklaşma çabasına rağmen eserlerinin çoğunda, şuur seviyesinde sistematik bir şekilde olmasa da geleneğin derinden gelen güçlü tesirini de teşhis ederiz. Neticede, bir yandan edebiyatı cedide için heyecanla kollarını sıvayan Abdülhak Hâmid, beri yandan geleneğin diline de hayır diyemez ve en büyük tezadın tam da odağına yuvarlanır. Yani Hâmid, bir yandan şakirdi olduğu Namık Kemal'in kendisine gönderdiği hususi mektuplarında, geleneğin dili ve onun uzağında tahayyül ettiği ve şakirdine teklif ettiği; *"Gönümce güzel lâfız, frenk gelinlerinin "tül" fistanı gibi gayet sade, gayet tabii olmalı."* (Tansel, 1949: 22) tasvirinde özlemi duyulan; sade ve tabii dilin tesiriyle nesre benzeyen bir şiirin peşine düşüp, eski mısraı derinden yıkmaya çalışırken beri yandan da pek çok eserinde bu türden sade dil çabaları ile hiç uyumlu olmadığını teşhis edebileceğimiz, halkın dilinden uzaklaşan ve Asım Bezirci'nin *"Farsça ve Arapça kurallarıyla yapılmış isim ve sıfat tamlamalarıyla yüklüdür."* (Bezirci, 1991: 55) şeklinde nitelediği; tutarsız, özensiz ve kadim edebî dili alt üst eden karışık bir dil de kullanır. Tanpınar'ın *"Makber'in ve Eşber'in, devirlerinde sevilen birçok yerleri eski belâğatin kaidelerine harfi harfine bağlandığı yerlerdi. Buna mukabil garbî göz önünde tuttuğu zamanlar ise çok defa muhtevanın peşinde yürümekle yetinmiştir."* (Tanpınar, 2013: 504) dikkatleriyle de Hâmid, birbirine tamamen tezat teşkil eden, kadim geleneğin dili ile Avrupalı şiir dilini âdeta iç içe geçirmeye çalışır. Kaçınılmaz çatışmayı imkân dairesine taşıyan bu tezatlar, gelenek ve Batılı fikirleri uzlaştırma gayreti içerisinde olan tüm Tanzimat ehlinde olduğu gibi Abdülhak Hâmid'de de adeta sınırları belli olmayan, bu nedenle de bilinmeyen bir yola girildiğinin işareti mahiyetindedir.

Bu bağlamda Tanzimat ehli ve Abdülhak Hâmid'in, romantik metafizik temeller üzerinde yükselen muhteva geçmişi yönünden olmasa da şekil itibarıyla gelenek ve Aydınlanma fikirleri ile arasına belirgin bir mesafe koyan, kayıtlı saha olarak niteledikleri klasisizme karşı başkaldıran romantiklerle benzer bir med-ceziri yaşadığını söylemek de mümkündür. Ancak bu noktada nesiller arası farkı görmek için bir parantez açmakta da fayda vardır, çünkü Tanzimat I. neslin romantizme yönelişi, şuurlu bir yönelişten ziyade devrin şartları dâhilinde beliren siyasi zaruri bir çıkış yolu arayışının mahsulü şeklinde okunabilecekken Abdülhak Hâmid'in, hem Batılı muhtevayı hem de kadim edebî üslubu aynı anda kullanmaya dair paradoksu; şuuraltı kaynaklı eskiye, geleneğe doğru bir savruluş tezi haricinde, romantiklerde olduğu gibi bir şairin, tezatların gölgesinde ferdi hürriyet sahasını genişletmek bağlamında yöneldiği, sancılı bir arayış sürecinin varlığını da işaret edebilir. Nitekim Tanpınar Hâmid ile alakalı; *"Dili sadeleştirmekle işe başlayan Hâmid bir müddet sonra kendisini doğrudan doğruya dilin üstünde görür. Onun için dil değil, üç dilden alınmış, karışık ve keyfi bir lügat vardır."* (Tanpınar, 2013: 503) yorumuyla da onda, edebiyatın en önemli bahsi olan dilin kullanımı hususunda dahi, mutlaklık gibi bir endişenin var olmadığı tespitinde bulunur. Tanpınar'ın bu yorumuna dair bir alt okuma yapılırsa Hâmid'de, eskinin tesirinden tamamen sıyrılmayan Namık Kemal'deki dili sadeleştirmek yönündeki çabanın, farklı bir dönüşüm macerası içine atılarak kaidelere dayalı edebî gelenek için kayıt dışı olanı imkân dairesine taşımak türünde bir gayretin varlığı ihtimali de belirir. Başka bir deyişle bu teşebbüsün ardında, eski dili tahrif edip kimliksiz kılarak aslında sahip olmak isteği hürriyet sahasını genişletme amacının varlığından bahsetmek de mümkündür.

Yaşadığı sırada özneliğe imkân vermeyen içtimai ve edebî geleneğe rağmen *Makber* poeminde, medeniyetine ait tartışılmaz ön kabulleri bile tanımaya çalıştığı 'ben'i ile karilerinin huzurunda sorgulayacak kadar cesur davranan Hâmid'in, Batılı manada romantik bir şair olup olmadığı meselesine gelince; *Abdülhak Hâmid'in Romantizmi* adlı eserinde Orhan Okay romantizmin, klasisizmin sanatçının duyusuna izin vermeyen hakikat yolunda başat yeti olarak gördüğü katı akılcılık karşısında, bir duygu hürriyeti ve muhayyileyi tekrar canlandırma mücadelesini kazandığını hatırlattıktan sonra, *"Aklın hâkimiyetinin karşısında ise muhayyilenin ve duyguların serbest tezahürlerini görürüz. İşte Hâmid'in romantizmi bu noktada başlar."* (Okay, 1971: 1) tespiti ile Hâmid'in coşkulu bir şekilde sürüklendiği farklı edebî bir konumlanışı işaret eder. Bu hususta akıllara gelen ilk soru ise; hâlihazırda tartışılan bir mevzu olan kadim edebiyatımızın, Batılı manadaki klasikler gibi algılanıp algılanamayacağıdır. Evet, Hâmid'de öznenin duyusuna çok kez müsaade etmeyen, bu nedenle de kayıtlı saha olarak algılanan kadim edebiyatımızdan özgürleşme talebi mevcuttur; fakat acaba söz konusu gelenek, Batılı manadaki klasiklere ait akıl merkezli kriterlerle mi, yoksa Doğu'nun kendi medeniyet dairesi içerisinde geliştirdiği kendine has akl-ı selim kriterleri bağlamında mı ele alınmalıdır? Hakikatte Aydınlanmanın akıl ve mantık hudutları dışında olana şüpheli yaklaşan kritik etme esasına dayalı tavrı, İslam medeniyetine ait sezgi gücünün de iştirak ettiği, akıl ve hissin birlikte dengeli hâlde kullanımını önceleyen idrakten daha farklı söylemler üretmiştir. Bu nedenle Hâmid'in incelememize de konu olan *Makber* poemi, varoluşsal meselelerde akl-ı selim ile romantik ferdiyetçi sorgulamalar esnasında, derinleşen tezatların varlığı zemini üzerinden okunmaya çalışılacaktır.

Kadim edebiyatımızda şair, metafizik sahaya ait varoluşsal meselelere; ancak evvelinde belirlenmiş inanca dair ön kabullerin sınırları dâhilinde girilebilirdi. Bu hadleri oldukça belirgin metafizik saha, aynı zamanda ölüm ve ruhun ölümsüzlüğü zemininde, Tanrı karşısında insanın konumunu sorgulayan akl-ı selimin de hadlerini belirlerdi. Bu bağlamda *Makber* poeminde gelenek ve akl-ı

selimin çizdiği hadleri zorlayan Hâmid, ıstırabının kesafeti ölçüsünde poem boyunca belirgin hâle gelen kıymetler çatışmasının tam ortasında kalmış, iç bunaltısı ile yaşanan sancılı bir varoluş serüveninin baş kahramanı gibidir.

*“Ya bir kulu sevmiyor musun sen?...
Ya böyle ölüm değil mi erken?
“Yok ben bu tahavvüle dayanamam,
Ben böyle hakikate inanamam.” (Tarhan, 1982: 50)*

beyitlerinde melâlin kesafeti altında, geleneğe ait teslimiyet ve ön kabullerin sınırlarını zorlayan Hâmid,

*“Mir’atı mıyım celâlinin ben?...
Ya aksi miyim cemâlinin ben?” (Tarhan: 58)*

sualleri ile geleneğin zıtları birbiri içinde eriten, varlığa yekpare bakışının aksine Tanrı nazarında kendine yine tezatlar dâhilinde varoluşsal bir çıkış yolu arar.

Ölümü, ait olduğu medeniyet dairesinin beden ve ruh kavramlarına yüklediği mana haricinde idrak etmeyi tercih eden Hâmid,

*“Olmazsa vücûd ile beraber,
Ben neyleyeyim bekâ-yı rûhu?” (Tarhan: 66)*

beyitiyle ruhun fani bedenden daha ziyade ehemmiyet kazandığı uhrevi bir idrak yerine, dünyevi olanı göz ardı etmeyerek beden varlığını da önceler. Eşi Fatma Hanım’ın ruhunu ait olduğu beden içinde görememenin ıstırabını yaşar.

Tezatların birbirini takip ettiği *Makber* poeminde şairin, geleneğin hududuna dayanmış bu sorgulayan, şüpheli ve huzursuz ruh hâlleri yanında, kısa süreli de olsa yardıma çağrılan, akıl ile izah edilemeyen hatta yüreğin dahi aciz kaldığı ölüm ve sonrası hakkında;

*“Sen Hâlik’ımızın, ettik imân,
Bir sende bulur bu ye’s pâyân.” (Tarhan: 60)
“Mümkün mü o Kibriyâ-yı mutlak,
Mahkûm-ı hayal-i âdem olmak? ...” (Tarhan: 73)*

benzeri beyitlerde geleneksel inancın ön kabullerine dayalı, teslimiyet muhafazasına büründüğüne de şahit oluruz.

Öte yandan *Makber* poeminin bütünü dikkate alındığında Hâmid’in, yakın durduğu inanç tasarımıyla reyini medeniyetine ait özellikle cemiyetin genel temayülüne hitap eden; sorgulanamaz, aşkın, mekanikleşen ritüeller hâlini almış Tanrı idraki yerine, romantiklerin duyusuna daha yakın; içkin Tanrı tasarımı ile öznenen sonsuzluğa yönelen, zengin sezgi ve hissi tecrübe içeriğine sahip sûfi söylemden yana kullandığını da teşhis ederiz;

*“Kim olmalıdır cihanda, Yarab,
Ben olmaz isem Senin karinin? ...”*

bu beyitlerin devamında ise Hâmid’in, sûfilik deneyiminde henüz ham olduğunu itiraf eden;

*“Toprak iken benim zuhûrum,
Toprak görüp artıyor fütûrum.
Bildim ki bu çektğim cezâdır,
Bilmem ki nedir fakat kusûrum!” (Tarhan: 89)*

beyitleri gelir. Bu bağlamda Hâmid’in öznelliğinin bir yansıması olan muhayyile gücünün genişliğinin batılı manada bir serüveni var mıdır? Yoksa ait olduğu medeniyet dairesinin muhayyile gücüne katkısı daha mı fazladır? Sualine cevaben: Orhan Okay’ın Hâmid ile ilgili, *“Birincisi muhitin ve kültürün an’anesinin tesiridir... İkinci tesir, Batının, bilhassa romantiklerin tesiridir.”* (Okay, 1971: 52) tespitine katılmamak mümkün değildir. Belki bu tespitin sınırları, an’anedeki karışanların miktarının daha ziyade olduğu şeklinde de genişletilebilir. Şöyle ki sadece *Makber* poeminde değil, *Hacle* ve *Ölü*’de de geleneğe ait sûfi söylem dairesini hiç terk etmeyen Hâmid, arada bir cesurca ayağını dairenin dışına çıkararak *ben*’inin şüphe krizleri ile beliren agnostik bir ruh hâline bürünse de Tanrı’ya zahire şartlı bir zihinle yönelttiği soruların cevabını alamayacağını fark edip, bir müddet sonra ait olduğu sûfi inanç dairesine geri döner. Peki, böyle bir tablo içerisinde onun eserlerinde tezahürlerine sıklıkla rastladığımız tezatlardan beslenen özne olma çabası nasıl okunabilir? Bu bağlamda Hâmid’in eserlerinde yer alan geleneğin metafizik meselelerde yasakladığı özne muhayyile muhtevasını, acaba daha evvel geleneğin dilini özgürleştirirken yapmaya çalıştığı gibi, özne duyus dairesi içinde farklı bir yorum denemesi olarak mı okumalıyız? Aslında onun edebi sahaya dair bu türden yeni teşebbüslerinde, kadim geleneğin hududunu zorlayan aykırı formüller, tuhaf terkipler hep var olmuştur.

Hâmid’in eserlerinde Fransız klasikleri ve Fransız romantiklerinin ortak tesirlerini teşhis eden Cevdet Perin, onun geliştirdiği bu

formül için “romantizme biraz daha fazla pay vermek şartıyla, Hâmid’e bir ‘néo-classico-romantique’ (yeni- klasik-romantik) diyebiliriz.” (Perin, 1946: 60) yorumunda bulunur. Bu formül aynı zamanda şairin güzergâhını belirleme noktasında, kafasının ziyadesiyle karışık olduğunu da gözler önüne seren bir formüldür. Öte yandan Romantizmin sanatçıya kayıt koymama ve özgürlük sahasını geniş tutma vasfına rağmen bütün bütün kuralsız olmadığı, bir sistematığe sahip olduğu ve bunun klasisizm akımı içinde geçerli olduğu muhakkaktır. Yani sahip olduğu farklı sistematik yaklaşımlar nedeniyle söz konusu akımların, rastgele ve aykırı formüllere müsaade etmeyeceği de Hâmid’in büyük bir ihtimalle, teorik edebi ve felsefi alt yapı eksikliği nedeniyle ihmal ettiği bir diğer hakikattir.

Tüm bu tespitlere dayanarak Hamid’in romantik temayülünün kuvveden fiile çıkmasında, medeniyetlere ait asli kıymetler çatışmasının husule getirdiği tezatların, temel failer arasında yer aldığı aşikârdır. Başka bir deyişle Hâmid’in ferdî planda derinleşme serüveni, yaşadığı asırda yöneldiği farklı iki medeniyet dairesindeki tezatların, hissî mizacından beslenen ruhu üzerindeki psikolojik tezahürleri gibidir. Son kertede bir benzerini Ziya Paşa’nın *Tercî-i Bend’inde* de genel hatlarıyla da olsa sarîh bir biçimde izlediğimiz kıymetler çatışması, Hâmid’de daha da ileri taşınarak öznenin yoğun his dili ekseninde görünür kılınır.

Makber Poemi Ekseninde Romantik Öznenin Beslediği Tezatlar:

Abdülhak Hâmid’de varoluşsal tezatların kaynağının en dış halkasında, yaşadığı asırda belirginleşen gelenek ve Batılı fikirler, özellikle de romantik duyuş arasında tecrübe ettiği med-cezirlerin olduğu muhakkaktır. Ancak onun romantik temayülünü benliğinden eserlerine taşıran asıl amil, şahsiyetinin derin dehlizlerinden bir nevi insiyakî olarak neşreden tezatlardır. Bu bağlamda verilebilecek en çarpıcı örnek Hâmid’in *Ölü* şiirinde kendi şahsiyetine dair yaptığı,

“Hakikaten iki şahısım ben, itikâdimca
Biri hemîşe mübeşşer, biri mükedderdir! (Tarhan, 1982: 161)

analizidir. Bu teşhisi ile o, kendinde akıl-his çatışmasından evel, yerlerini birbirine terk eden menfi ve müspet yönde okunabilecek his ikiliğinin de farkındadır. Özellikle eşi Fatma Hanım’ın ölümü sonrası daha da dayanılmaz hâle gelen ıstırabının, ondaki hissi tezatları ziyadesiyle girift hâle getirdiğini *Makber Mukaddimesi’nde* “Kederimin artması için, sevinmek isterim. Bunu kimselere anlatamam. Bu hissî lisanı anlaşılmaktan berîdir. Sükût edelim.” (Kaplan vd.: 232) ifadeleri ile de işaret ettiği gibi sevincin kederi besleyen bir kaynağa dönüştüğü paradoksuyla da teşhis ederiz.

Hâmid’i yakından tanıyan Rıza Tevfik, onda var olan farklı duyuş hâllerinin menşeiini “Hâmid’in şahsiyet-i mâneviyesi gayet mu’dil (complexe)dir. Bu adam “politypique” bir fitratın pek güzel bir timsalidir.” (Rıza Tevfik, 1984: 40) analiziyle, zeminde yatan girift kişilik yapısının varlığına bağlar. Benzer kişilik yapısına, çok kez içinde yaşadığı cemiyetin tabii olmayan kaideleri nedeniyle akıl ve his arasında sıkışıp kalan, hissi duyuşu ağır basan romantik Rousseau’da da rastlarız. Rousseau iki uçta seyreden bu ruh hâllerini *İtirafnar* adlı eserinde şöyle tarif eder: “Nasıl olduğunu bilemiyorum fakat bende birbiriyle hemen hemen uzlaşmaz iki şey birleşmiştir. Bir yanda çok ateşli bir mizaç, canlı ve taşkın ihtiraslar, öte yanda ağır uyanan, bir türlü karışıklıktan kurtulamayan ve ancak iş olup bittikten sonra kendilerini gösteren fikirler. Denebilir ki kalbim ve zihnim aynı insanın malı değildirdir.” (Rousseau, 1991: 171). Rousseau’nun kalbinin ve aklının aynı insana ait olamayacağı tespiti beraberinde, akıl ve his yetilerinin birbiriyle uzlaşmadığı, sürekli birbirleri ile ters düştüğü ve bu nedenle de derin tezatlara gebe olacakları çıkarımını getirir.

Rousseau’da da teşhis edilebileceği gibi romantizmin temel vasfı olan özneliğin esas kaynağı, *ben’i* arayış sürecinde beliren tezatlardır. Bu tezatların membaı ise temel sorun olarak addedilen insan zihninin ayrıştırdığı ideal ve reel olan varlık sahaslarının, hakikatte bir ve aynı olduğu inancıdır. Romantik şairlerin, varoluşsal sancısı olarak nitelendirilebilecek tezatlarla ulaşmak istenilen nihai nokta, ideal ve reel varlık sahasının yekpare idrakine sahip *ben* ile temasa geçmektir. Bu bağlamda romantiğin tüm teşebbüsleri, çok kez şuurlu bir şekilde olmasa da insan zihninin ayrıştırma yoluna gittiği bu yekpare varlık sahasını, hissi duyuş tecrübeleri ile yeniden bütün hâliyle hissedebilmektir. Başka bir deyişle, romantik için *ben*, zihin tarafından kirlenilmiş ve ayrıştırılmış varlık sahasını hâlâ yekpare olarak idrak edendir. Böylece romantiğin *ben’i* keşfine giden bu huzursuz, çetin serüveninde, tezatlar birbiri içinde eriyip, yekpare varlığı oluşturan dek zıtların bu amansız çarpışması da sahnelenmeye devam eder. *Makber’i* şairinde de romantik metafiziğe ait *ben* ve *ben olmayan* ayırımını, yaratım ilhamında farkında olamadığı derin *ben’i* sesini, *Makber mukaddimesi’de* geçen “*Makber, gönlümden doğmuş bir teessürü havi iken, bazı taraflarınca benim, rivayet olunan, şairliğimle ecnebidir. Okuyan birbirine benzemez iki lisan bulur ki, Makber’in belki iki adam tarafından yazıldığına zâhib olur. Hele yazdığım şeylerin bazısı o kadar benim değildir ki, manalarını kendim de anlayamam.*” (Kaplan vd., 1997: 232) analizi ile teşhis ederiz. Söz konusu ifadelerinde şahsiyetinde birbirinden farklı iki benin varlığını teşhis eden Hâmid, haberdar olmadığı ve adını koyamadığı hâlde diline aktarılan sözcüklerin esas sahibinin, derinlerinde kendisine ilham eden *ben’i* his düzeyinde de olsa farkındadır.

Kişiyi *ben* ile temasa geçirmede, duyarlı mizacın kâfi gelmediğini; “*Bize gerçekten kendi varlığımızın tadını çıkartan yürek duygusu tabiatın eseri yahut belki de uzviyetimizin bir mahsulü olmakla beraber hiç şüphesiz kendisini geliştirecek birtakım durumlara muhtaçtır.*” (Rousseau, 1991: 157) tespiti ile ifade eden Rousseau, içsel zemini besleyip açığa çıkaracak *ben olmayan’a* ait yaşamdaki haricî uyarıcıların ehemmiyetine de dikkat çeker. Nitekim Hâmid *Makber* eseri için yazdığı mukaddimedede, *Makber’i*

kaleme almasına sebep olan hâli vaka-yı müdhişe olarak tasvir eder, söz konusu güçlü haricî muharriki kendinde, “*Dediğim inkılâb, semâ ile mezarın müsademe edecekleri bir noktada yahut bir fezâ-yı nâmütenâhide bulunmaktadır. Kalbim müddetlerce bu iki kuvve-i harikuladenin arasında kaldı. Bunlar yaklaştıkça ben tesliyet bulur, ayrıldıkça nevmid olurum. Nihayet birleştiler ben ezildim. Makber çıktı.*” (Kaplan vd., 1997: 234) ifadeleri ile teşhis eder. Ahmet Hamdi Tanpınar da “*hiçbir zaman büyük bir hassasiyetin adamı değildi. Çok dimağı bir ilhamı vardı; bu dimağı adam, yalnız bir noktada şiirin asıl kaynağı olan heyecanı buldu: O da ölüm düşüncesiydi.*” (Tanpınar, 2014: 261) yorumuyla *Makber* poemi ile hassasiyet taşımayan, zihnî ilham ile yol aldığını ifade ettiği Hâmid’in, sevdiği bir varlığı kaybetmenin zihnine özellikle yüreğine bıraktığı büyük ıstırap yükü ile ölümün aşılmaz sırrı ile yüzleşmek zorunda kaldığını, başka bir deyişle Hâmid’in hakiki şairlik serüveninin *Makber* poemi ile sürüklendiği hissi yoğunluk ile başladığı tespitinde bulunur.

Romantik terminolojideki karşılığı ile güçlü hissi kasırgalar sonrası *ben’in ben olmayan’dan* ayrışma sürecinde, varlığın neliğini idrak etmede beliren yol ayırımında ‘reel’ aklî olana ‘ideal’ ise hissî olana denk gelecek şekilde düşünülürse, romantığın yaşadığı en önemli tezat, his lehine sonuçlandırılmaya çalışılan akıl ve his çatışmasıdır. Akıl yetisi tabiatı gereği, kişiye mantık ile sınırlar getiren kuru ve soğuk bir iklim yaratırken his kalıplara sığmayan, temin ettiği geniş hürriyet sahası ile şairi adeta bilinmez sınırlarına taşır ve kayıt dışı olan ile temasa geçmesini sağlar. Bu bağlamda Berlin’in yorumuyla hisleri zemine alan, hürriyet talebinde kayıt tanımayan romantığın vaazı; “Her zaman, kafese sokulamayacak olanı kafese sokmaya kalkmak, herhangi bir hakikatin bulunmadığı yerde gerçeği aramak, sürekli olarak akanı durdurmak, durulmayı kullanarak devinimi yakalamak, uzam amacıyla zamanı, karanlık aracılığıyla ışığı yakalamak”dır (Berlin, 2010: 145). Başka bir deyişle; romantiklerin hakikat tekil midir? Çoğul mudur? Sınırlı mıdır? Sınırsız mıdır? sorgulayışlarıyla, özneye ait duyuya bir namütenahilik kazandırmak için verdikleri mücadelenin sonucunda, gerçekdışılık ve fantezinin kapıları da ardına dek açılır.

Bu bağlamda Hâmid’in, çok kez şuur dışı bir öne atılış ile *ben’ini* bulmak, *ben- olmayan’dan* özgürleşmek maksatlı metafizik sahayı tezatlar eşliğinde her sorgulayışı, bize romantik varoluşun çizdiği güzergâhı da hatırlatır.

“Nedir lüzumû zuhûrum bu hâk-i esfelde
Gârik olup gideceksem muhît-i nisyâna?
Hayır, giden ebedîdir zalâm-ı mâziye
Evet, gelen ezeldir fezâ-yı devrâne” (Tarhan, 1982: 153)

Ölü adlı eserinden alıntılanan bu mısralarda, ölüm kavramı ile beliren insana yasaklanmış sırrın büyüüne kendini kaptıran Hâmid, ölü ve ölüm kavramları bağlamında varoluş gayesini sorgular. O bu mısraları vasıtasıyla, geleneğin fani olarak nitelediği insanın en girift meselesi olan, yaşam ve ölümün manası zemininde beliren, ince ve kırılğan çizginin üzerinde gidip gelir. *Makber* poemi boyunca, bir yandan faniliğin getirdiği sınırlı idrakin çaresizliği zemininde, aklıma ait dediği ve bir çıkış yolu olarak sıkı sıkıya sarıldığı, ebediyeti kucaklarken diğer yandan yüreğinin tatminsizliğini;

“Çık Fâtıma lahdan kıyâm et,
Yâdımdaki hâline devam et
“Makber mi, nedir şu gördüğüm yer?
Ya böyle revâ mı câ-yı dilber?” (Tarhan: 46)

beyitleriyle gözler önüne serer. Hâmid’in bu beyitlerinde, Fatma Hanım’ın yokluğuna dair tecrübe ettiği derin ıstırapın geri planında, eşini yalın ruh ile değil, dünyevi manada yani ancak beden içinde kabullendiği bilgisi de mevcuttur. Yine Hâmid’e;

“Dünyadan edip de sözde nefret,
Ukbâ denecek olursa dehşet
Sevmek yine ekl ü şürubu, yahut,
Ummak yine başka zevk u lezzet” (Tarhan: 79)

beyitlerini yazdıran ilham, ölüm tehdidi ile karşı karşıya kalan, zahirî olan ile eşdeğer idrak ettiği dünyevi meyli ile de ilişkilendirilebilir.

Öte yandan Hâmid, poemin devamında ölüm ekseninde zihnini kurcalayan hilkat meselesine dair şüphelerinin kaynağını, makbere giren ölümlerin bilinmeyen hâline de bağlar:

“Benlik acaba kalır mı ol dem,
Sönmüş erimekte nûr-ı didem.” (Tarhan: 70)

beyitinde geçen benlik kavramı sorgulandığında, akla gelebilecek ilk ihtimal; Fatma Hanım’ın ölümü üzerinden, en nihayetinde Hâmid’i de bekleyen bilinmezlerin tehdididir. Makbere girince acaba insan yaşarken hissettiklerini hissetmeye devam eder mi? Hâmid için bu soruların cevabı evet ise kişi hem dünyadan kopuşunun ıstırapını hem de geleneğin aktardığı kadarıyla kabirde kendini

bekleyen, bedene dair dehşet verici sonu tekrar tekrar duyumsayacaktır. Söz konusu benlik kavramına yüklenebilecek manalardan bir diğeri ise ruh kavramına karşılık kullanılmış olabileceğidir. Nitekim Hâmid ölüm ve sonrasında sadece eşi üzerinden değil, yüz yüze geldiği kendi ölümüne dair endişesi üzerinden;

“Yeksan edecek bizi, o var bir,
Bilmem niçin ürkerim ecelden? ...”
“İnsan olamaz zevâle kail,
Zirâ yaşayamaz o hâle kail.” (Tarhan: 59)

beyitleriyle de sorguya açar. Bu zeminde şüphelerini ve tezatlarını besleyen esas endişe, ölümün bir yok oluş olup olmayacağı meselesidir. Neredeyse tüm poem boyunca,

“Ben rûha nasıl derim ki mefkud,
Hissettiğim ıztrâbım mevcût.” (Tarhan: 69)

türünden ruhun sonsuz olduğuna dair sunduğu akli ve hissi deliller yanında,

“Sen varken olur mu âhiret yok,
Yok şüphe ki sende mağfiret çok.” (Tarhan: 61)

beyitleriyle inanç bağlamında da şüphelerinden kurtulmaya çalışır. *Makber* poemının derin mana katmanları arasında Hâmid’in, ölüm bir yok oluş olabilir mi? Suali etrafında beliren şüphesini muhafaza etmekle beraber yok olmak ihtimali karşısında, ruh seviyesinde de olsa sonsuza dek yaşamak ümidine sınıksız sarıldığına da şahit oluruz.

Özne Abdülhak Hâmid’in, ait olduğu gelenele olan mesafesini açtığına dair en müşahhas delilleri, özellikle ölüm ve Tanrı kavramına yüklediği manalarda görürüz. Ölüm sonrası gizem, divan geleneğinde Tanrı’nın sonsuz ilmüne ve kudretine teslimiyet içeriğiyle, bir dogma olarak sorgu sahasına kapatılırken Hâmid’de söz konusu saha, bireysel acı ve metafizik bir varoluş serüveninin kaynağı mahiyetine bürünür. Bu nedenle de “Eskilerin ‘iman’a bağlı ‘rıza’ (hoşnutluk) ile karşılıkları ölümü o üzüntü, korku, umarsızlık, başkaldırı ve inanç gibi birbirini izleyen değişik duygusal ve düşünsel davranışların konusu yapar.” (Bezirci, 1991: 54) metafizik sorgulayışını beraberinde getiren özneye ait bu türden med-cezirler, pek çetin varoluşsal bir süreci de imler.

Geleneğin uzağında, akıl yetisini metafizik meseleleri bir nevi *ben*’ine temas etmek maksatlı seferber eden Hâmid,

“Ben akıldan isterim delâlet,
Aklım bana gösterir dalâlet.” (Tarhan: 83)

itirafı ile akıl yetisinin sınırları dolayısıyla, ebedi gizemi kavrayamamanın verdiği gittikçe derinleşen tezat girdapları içinde çaresizce çırpırır. Öte yandan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “*muâkale ile meseleyi hâlle çalışacaktır; hâlbuki kendisi de bilir ki bu muâkalelerin dayandığı hesap, kendisine ait bir hesaptır. Dışarıdan bir şeye dayanmaz.*” (Tanpınar, 2013: 527) tespiti, *Makber* poeminde metafizik sahaya dair sorulan soruların benzerlerinin başkaları tarafından daha önce de sorulduğunu; lakin Tanpınar’ın da altını çizdiği gibi bu defa verilmeye çalışılan cevapların, ziyadesiyle kendi olan, huzursuz ve mütereddit özne Hamid’in, tezatlarla dolu duyuş ve düşünüş imbiğinden şüphe, kelâl ve melâl eşliğinde süzüldüğüdür.

Bu bağlamda Ziya Paşa’nın, Hâmid’den evvel Terci-i Bend’inde sorguya açtığı hilkate dair meseleler bahsi üzerinden, Tanrı’yı sorgulama üsluplarına göre iki şair arasında Tanpınar’a (2013) göre belirgin bir üslup farkı da mevcuttur. Ziya Paşa, sadece bir kısım Batılı fikirlerin harekete geçirdiği hâlâ Müslüman şarkken Hoca Tahsin’in talebesi olan Hâmid, metafizik meseleleri bir bilinmezcilik ve şüphe ekseninde öznel duyuşu ile sorgular. Tanpınar’ın Ziya Paşa’nın üslubunu nitelerken kullandığı aydınlanma fikirleri ile harekete geçen Müslüman Şark ifadesiyle, inanca dair yapılacak bir sorgulamada Tanrı’nın varlığına dair zihinsel bir sorguya başvurulmazken, teceddüdün en güçlü taraftarı olarak bilenen Hoca Tahsin’in talebesi ile imlenen üslup, Hâmid’in sorgu oklarını en kutsala yani Tanrı’ya dahi çevrilebileceğini işaret eder. (s. 515).

Nitekim Hâmid’in ait olduğu medeniyetin kayıtlı sahasını bütün bütün terk ettiğini düşündüren;

“Çıktın mı huzur-ı Kibriyâya
Bildin mi nedir o tıfl-ı ekber”. (Tarhan: 65)

beyitinde Tanrı’yı büyük bir çocuk gibi kavrayışı, geleneğin küfür ile eşdeğer idrak ettiği, şiddetle yasakladığı bir üsluptur. Rıza Tevfik; “Cereyan-ı hâdisâtta nizam (ordre) ve mükevvenâtta ma’kûl ve muayyen bir maksat ve merâm bulamayınca, yani illet-i gaiyye (cause finale) meselesinde şüpheyi düşünce, yine o çocuk ruhundan istimdâd ediyor: Allah’ı “tıfl-ı ekber” haysiyetiyle tasavvur ve tavsife o sebeple mecbur kaldığında şüphe yoktur.” (Tevfik, 1984: 43) yorumuyla Hâmid’in Tanrı’yı; kâinatı elinde oyuncak etmiş, maksatsız her şeyi kırıp dökerken eğlenen ve yaptıklarından sorumlu tutulamayacak bir çocuk gibi kurguladığını ve Hâmid’in bu üslubunu, akli ile bulduğu cevaplardan tatmin olmayan bir nevi geriye ket vuran, yani çocuk saflığı ile teselli bulmaya

çalışma çabasına indirger. Ancak şuurlu bir fiil olmasa da Hâmid'in bu duyuş şekli; geleneğin ve Aydınlanma Çağ'ının *dış gerçeklik* olarak kabul ettiği hakikati, karşı kutba *iç gerçeklik* söylemi ile taşıyan romantikleri de çağrıştırır. Hâmid'in bu üslubunu, özellikle panteist Tanrı tasarımı benimsen geç dönem romantiklerinde var olan, öznenin derinlerinde yer aldığı inanılan yaratıcı kabiliyetin kutsanışı ile ilişkilendirmek de mümkündür. Buna göre makro kozmos olan evrenin sırrı, mikro kozmos olarak nitelenen insandır. Şerif Mardin'e (1991) göre bu yaklaşım; romantiklerin felsefi düşünüş sahasına radikal bir görelilik de bahşetmiştir. (s.262) Kayıt dışı sahanın şaire açıldığı bu serüvende, Mardin'in altını çizdiği diğer bir kavram ise meşruiyet kazandırılan *daemonic güç*'tür. Şerif Mardin'in; "bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır." (Mardin 1991: 262) şeklinde tarif ettiği ve Orta Çağ boyunca gelenek karşıtı şeytani bir güç olarak nitelendirilen *daemonic güç*, romantik sanat ve edebiyatta özgün eserler için güçlü bir ilham kaynağı olarak öncelenir. Bu bağlamda beşer olan Hâmid'in Tanrı'ya dair had aşan teşbihlerinin ilham kaynakları arasında, yaratıcı ve kahredici olarak nitelendirilen *daemonic güç*'ün tesirinden bahsetmekte mümkündür. Başka bir deyişle eşini kaybetmiş Hâmid'in çıktığı bu ıstırap yüklü serüvende, Tanrı'yı insan gibi idrak eden bu türden çıkarımlarını, şuurlu yahut şuursuz bir hâlde kendi *ben'* ine temas etme gayretinde vasıta kıldığı ihtimalinden de söz edilebilir. Böylelikle onun, medeniyetin inanç ve ahlak ile kayıt altına aldığı sahanın çok uzağında, *ben'*ine ait tekinsiz ve en katışıksız duyuşsal *daemonic güç*'ün tesirinde kalmış olabileceği de muhtemeldir. *Makber* poeminin son bölümlerine dek akıl-his çatışması dâhilinde bilgelik ve derin deneyim yoksunluğu ile beliren şüpheli, huzursuz ruh hâllerinin, Hâmid'de birbirini kovaladığına ve onu mütereddit bir ruha dönüştürdüğüne şahit oluruz. Bu bağlamda Rıza, Tevfik mutlak bilinmeyi; hissiye (sensualisme), yakîniyye (dogmatisme), lâedriye (agnosticisme), ihtimaliye (probablisme), hisbâniyye (scepticisme), hâdisiyye (phénoménisme), leysiyye (nihilisme), enfüsiyye (subjectivisme), akliyye (rationalisme), ilâhiyye (théisme), ilhâdiyye (athéisme) gibi düşünce ekollerini sürekli kurcalayıp bir çıkış yolu arayan Hamid'in, tezatların tazyiki altında şekillenen zihin ve yürek bulanıklığını; "Onun için daima bî-karar ve şüphelerle bizâr olan ruhun âmâlini terennüm ederken, tıpkı bir sâzende-i hünver üstâdâne bir 'taksim', fakat bir 'taksim-i felsefî' yapmıştır. Şarklı bir musikişinâs, taksim yaparken ta'bir-i ma'rûfu üzre, nasıl 'altmış iki makamı dolaşıp da bir karar verir' se, Hâmid dahi mülâhazât-ı felsefiyesiyle fezâ-yı mübhemâtta gezinirken, hemen başlıca 'makâmât-ı itikâdiye'yi dolaşmış; nihayet 'imân-ı Hakk' üzre karar vermiştir." (Tevfik, 1984: 103) yorumuyla, Türk musikisinde bir form olan taksime benzetir. Türk Musikisinde *taksim*, herhangi bir saz veya ses tarafından musikideki bir usule bağlı kalınmadan bir veya daha çok makamda, icracının o andaki ilham ile irticali olarak yaptığı melodik seyre verilen addır. Bu bağlamda taksim en belirgin hususiyeti, öznelliğe, duyuş hürriyetine müsaade eden irticali oluş vasfıdır. Rıza Tevfik'in, Hâmid'in uslamlamalara dayalı felsefi düşünüşün uzağında seyreden, kayıt dışı hissi felsefesini yorumlarken yaptığı Türk musikisine ait taksim benzetmesi, belki de yapılabilecek en isabetli benzetmedir. Çünkü Hâmid, gerçekten de öznel duyuş zemininden beslenen med-cezirlerini tıpkı taksimde olduğu gibi türlü türlü fikir çeşnileri ile temellendirmeye çalışır. Netice itibarıyla Hâmid'in "*Makber bir feryad-ı tahassürü şamildir ki, hiçliğe müstenid olduğu için mütalaasından hâsil olacak netice de hiçtir; lâkin bence bir şeydir.*" (Kaplan vd. 1997: 231) ifadelerine de istinaden poemi, aralarında gezintiye çıktığı tezatlarla yüklü öznel, kayıt dışı, hür duyuş manasında bir şeydir ama aynı zamanda hiçtir, çünkü insana yasaklanmış metafizik sahaya ait gizemin örtüsünü dahi üzerinden kımıldatamamış beyhude teşebbüslerdir. Hâmid'in bulduğu aklını ve yüreğini tatmin etmeyen yarım yamalak cevapları ise yine kendine ait "Makber, nûr-ı ilâhînin indiği, fikr-i insanînin çıkamadığı bir minber olmalıydı." (Kaplan vd.: 233) çıkarımı dâhilinde; aradım ama yüreğimi ve aklımı tatmin edecek bir cevap bulamadım, çaresizliği ve nedameti şeklinde okuduğumuzda, tıpkı taksimlerde irticali duyuş hürriyeti serüveninin sonuna geldiğini işaret eden karar sesi benzeri ifadelerle, tekrar hududu çizilmiş inanç dairesine geri döndüğünü teşhis ederiz.

Abdülhak Hâmid'in *Makber* poeminde Tanrı karşısında inanç dairesine geri dönüşü şuurlu bir teslimiyetin, içselleştirilmiş bir kabulün eseri midir? Sualine gelince Sahra'da dile getirdiği,

"Hâliki belledim fakat özümü

Bilmeğe mazhar olamadım hâlâ!" (Tarhan, 1991: 60)

beyiti bir nevi itiraf niteliğinde değerlendirilebilir. Bu beyitin mana yükünün *Makber*'in zeminde de varlığını koruduğu düşünülürse, Hâmid için en büyük tezatın hâlâ devam ettiği söylenebilir; çünkü sadece semavi inançlarda değil, Rousseau'nun önderliğini yaptığı romantiklerin doğa dininde bile işleyen hakikat; Tanrı'yı bilmenin yolunun, insanın özünü tanımasından geçtiği ortak beyanıdır. Bu bağlamda, kendine ait özü bilmediğini ifade eden Hâmid'in Tanrı'yı bellediğini dile getirmesi, onda Tanrı kavramı ve bu başlık altında sıralanan meselelere dair inancın içselleştirilememiş, sathi manada kalmış ön kabullerden ibaret olduğunun da itirafıdır.

Sonuç

On dokuzuncu asır, Osmanlı İmparatorluğu'nda artık hiçbir şeyin tam manasıyla eskisi gibi olamayacağını, gürültülü bir dönüşümle beliren zihin ve yürek bulanıklığı ile davet eden bir asırdır. Edebiyatımızda yaygın bir şekilde kullanılan geçiş dönemi tanımı ile Tanzimat devrinin belirgin bir hâlde yüz yüze getirdiği, birbirine neredeyse tamamen zıt iki medeniyetin kıymetler manzumesinin tam ortasında kalmış Osmanlı münevveri, artık aydın kimliğine evirilmek zorundadır. Aydınlanma Çağı'nın tüm dünyaya hediye ettiği bu yeni kimlik, Osmanlı'nın akl-ı selim diye tanımladığı; iman-ahlak ve ilim üçlemesinden oldukça farklıdır. Eleştirel akıl ile imlenen Aydınlanma Devri'nde, geleneğe ait olan tüm ön kabuller, aralarında kutsalların olduğu metafizik saha da olmak üzere, her şey kritik akıldan nasibini alır. Bu Batılı dönüşüm serüveni, katı akılcılığın karşısına geçip dur işareti yapan romantizm, sahneye dâhil olana dek devam eder. Romantik, kendisine teklif edilen tek tip akıl yetisinin, varlık dünyasını idrak etmede özellikle de var oluşa temas etmede yetersiz kaldığının altını belirgin bir şekilde çizerek, his ve sezgi yetisini yeniden canlandırmak için kolları sıvar. Aydınlanmış aklın ve bilimin temsil ettiği gerçek dünyanın bunaltıcı katılığı yerine romantik, din ile eşdeğer algıladığı sanatı yerleştirir.

Romantik için metafizik manada ilksel tezat olarak tanımlanan 'ben' ve 'ben olmayan' mücadelesinde, 'ben olmayan' saha olarak ön görülen objektif, katı uslamalar ve görüngü dünyasına dair tecrübe sahası 'ben'e ulaşmak için bir vasıta niteliğindedir. Merkeze alınan söz konusu çatışma, 'ben' ile beraber öznellik, görelilik ve kayıt-dışı saha ile sınırsız hürriyetin de kapılarını aralar.

İncelememize konu olan Abdülhak Hâmid'in de Osmanlı topraklarında kök salan fikir düalitesi nedeniyle yaşanan kafa karışıklığından nasibini aldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Hâmid, *Makber* poemi ekseninde ele aldığı ölüm ve ruhun ölümsüzlüğü meselesinde; Tanrı karşısında insanın konumunu tayin etmekte sadece hissi varlığı ile değil, felsefi sorgulamaları eşliğinde aklı da devrede tutar. O, pek çok eserinde kimi kez Fransız klasiklerine, kimi kez de romantiklere göz kırpar. Romantizmin en belirgin karşılığının, klasisizm akımı ile giriştiği amansız mücadele olduğu hatırlandığında, Hâmid'in kafa karışıklığı veya bu işi sistematik bir hâlde neden yapmadığı da gün yüzüne çıkacaktır. Öte yandan Hâmid, Batılı manada bir romantik özne olamamıştır çıkarımı üzerinden, onu yargılamanın da adil olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Hâmid'in beğendiği ve yakından takip ettiği Fransız romantikler, hiçbir zaman iki medeniyet dairesi arasındaki med-cezirlere ve bunların beslediği tezatlarla maruz kalmamışlardır. Romantizmin fikir mimarı olan Jean Jacques Rousseau ile başlayan romantik hareket, ortak mazi ve geleneğe sahip Batı medeniyetinin geleneği ve Aydınlanma ile beliren tek tip akıl hükümlerine karşı getirdikleri eleştiri üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda romantik öznenin açığa çıkış serüveni, tabii koşullar dâhilinde tarih sahnesinde yerini almıştır. Nitekim Tanpınar da (2016) on dokuzuncu asır Türk şair ve yazar eserleri arasında *Vatan yahut Silistre'yi*, *Makber'i*, *Rûbab-ı Şikeste'nin*, yaşanan devrin siyasi ve içtimai çerçevesinin dışında tutulamayacağını ve tam manasıyla ferdi ürünler olarak değerlendirilemeyeceğini vurgular. Hatta yoğun ferdî dokusuna rağmen Makber'in bile çok kez devrinin tezatlarla gebe teamülünü yansıtmakla yetinen, bir ayna konumuna indirgenebileceğinin altını çizer. (s.110)

Peki bu durumda Hâmid'in eserlerinde sürekli tekrar eden özne olma çabasının, acaba kendi şahsi hususiyetlerinden mi, yoksa içine gözlerini açtığı toprakların sınırlarını çizdiği zorunlu tezatların varlığından mı beslendiği nasıl belirlenebilir? Bu soruya tam manasıyla cevap vermek oldukça güç görünmektedir. Ancak her iki hâlde de kayıt dışı sahanın cazibesine kapılan Hâmid, Batılı manada bir romantik özne değildir, fakat şahsiyet zemininde böyle bir temayüle sahiptir. Başka bir deyişle *Makber* poeminde ait olduğu geleneğin *ben* kavramına bakış hadlerini fazlasıyla zorlayan Hâmid, geleneğin yasaklanmış sahaya ait kabul ederek dışsallaştırdığı ölüm kavramı ve onunla gelen metafizik ön kabulleri, karşı kutba iç gerçeklik olarak taşır ve onda romantik özneye aralanan kapı tam da burada karşımıza çıkar.

Öte yandan *Hâmid'in Makber* poeminde tercih ettiği inanç tasarımı, panteist romantik söyleme yakın olan sûfi kavrayıştır. Yaşadığı asırda benzerine rastlanmayan bir tavır ile karilerinin önünde cesurca yaratılış meselelerini, kadim geleneğin çizdiği hadlerin dışına taşarak, kendince akıl ve his çatışması çerçevesinde sorgulayan Hâmid'de, sonsuzluk kavramına temas edebilme endişesi üzerinden beliren bu temayüller romantik özneye ait, *ben'in ben* olmayandan ayrıştırılma çabasının varlığına delil niteliğinde okunabilir. Ancak bu tezatların varlığı ile belirginleşen özne olma serüveninde, Hâmid'in tarzına getirilebilecek eleştiriler de mevcuttur. Bunların içinde en önemlisi kuşkusuz; Tanzimat devrinde uzlaştırılmaya çalışılan farklı iki medeniyet dairesinin kıymetleri bağlamında, Hâmid'in söz konusu kıymetler hakkında malumatının ve nüfuzunun ne seviyede olduğu suali etrafında belirir. Onun *Makber* poeminde sorguya açtığı metafizik meseleler dâhilinde, Tanrı'ya dair inancını ön kabuller seviyesinden, ben seviyesine henüz yükseltemediği çıkarımı ile ait olduğu geleneğin ana dokusuna tam manasıyla nüfuz edemediği aşikârdır. Öte yandan Avrupalı fikir serüvenine ait sistematik işleyişin getirdiği sınırları, eserlerinde sanat akımları ile oluşturduğu kolajlar nedeniyle ihlal ettiği de bir diğer hakikattir.

Son kertede Hâmid, geç dönem romantiklerinin özünü bulmak ve aydınlanmak için lüzumlu görüp daldığı bilinmeyenlerle dolu, karanlık iç dünya yerine ön kabullere dayalı inancın, huzur ve güven veren dünyasını tercih eder. Shils (2003) romantiğin hakiki 'ben' e ulaşmak için, dürtüsünü bilinç seviyesine çıkarması haricinde, bu dürtüyü destekleyen derinleşen bir deneyimin

varlığını da önceler. (s.109). Bu nedenle de Hâmid'in *Makber* poeminde yer alan geleneğe tezat oluşturan öznel sorgulamalarının varlığını, romantizmde olduğu gibi *ben'e* derinleşmiş, kuşatıcı bir sezgi yetisiyle yükselmekten ziyade, geleneğin ön kabullerinin ötesinde hür bir sahada, ıstırabın yoğunluğu ölçüsünde yüzeye çıkan, nihayetlendirilememiş dürtüsel bir tecrübe olarak okumak daha çok mümkün görünmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Berlin, İ. (2010). *Romantikliğin kökleri*, İstanbul: Yapı Ve Kredi Yayınları.
- Bezirci, A. (1991). *Abdülhak Hâmid*, İstanbul: Altın Kitaplar
- Kaplan, M, Enginün İ, Emil B. (1988). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-I*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yay.
- Kaplan, M., Enginün, İ & Emil B. (1997). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi IV*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Makaleler-3 Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, M. O. (1971). *Abdülhak Hamid'in Romantizmi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Perin, C. (1946). *Tanzimat edebiyatında Fransız tesiri*, İstanbul: Pulhan Matbaası.
- Rıza Tevfik, (1984). *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazat-ı Felsefiyesi*, Haz. A. Uçman, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay.
- Rousseau, J. J. (1991). *Batı klasikleri İtirafı-I*, Çev. R. N. Güntekin, Ankara: MEB Yayınları.
- Shils, E. (2003). Modernliğin gölgesinde gelenek, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Kasım
- Tanpınar, A. H. (2013). *On dokuzuncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2014). *Edebiyat üzerine makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2016) *Hep aynı boşluk*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tansel, F. A. (1949). *Hususî mektuplarına göre Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid*, Ankara: Güneş Matbaası.
- Tarhan A. H. (1982). *Abdülhak Hâmid Tarhan bütün şiirleri 2 (Makber/ Ölü/ Hacle/ Bâlâdan Bir Ses)*, Haz. İ. Enginün, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan A. H. (1991). *Abdülhak Hâmid Tarhan bütün şiirleri 1 (Sahra /Divaneliklerim/ Bunlar O'dur)*, Haz. İ. Enginün, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Structured Abstract

The nineteenth century was a century that invited that nothing in the Ottoman Empire would ever be exactly as it had been, with a noisy transformation and a clouding of the mind and heart. The Ottoman Intellectual Scholar, who was caught in the middle of the values of two almost opposite civilizations, which were brought face to face by the Tanzimat Period with the definition of the transition period commonly used in our literature, now has to evolve into an intellectual identity. These new identity orientations gifted to the whole world by the Age of Enlightenment, it is quite different from the trinity of faith, morality, and science, which the Ottomans defined as the wisdom of reason. From the Enlightenment critique, which is signaled by critical reason, all presuppositions belonging to the tradition, including the sacred and the metaphysical, are subjected to critical reasoning. This adventure of Western transformation continues until Romanticism enters the scene, confronting rigid rationalism and signaling a stop. The Romantic, underlining the inadequacy of the single type of faculty offered to him/her in comprehending the world of existence, especially in contacting existence, sets out to revitalize the faculty of feeling and intuition. Instead of the depressing rigor of the real world represented by reason and science, Romanticism puts art into place, which it perceives as equivalent to religion.

In the contrast between the "I" and the "non-I", which is defined as the primordial contrast in the metaphysical sense for the Romantic, the collision of objective, rigid reasoning, which is foreseen as the field of the "non-I", and the field of experiments in the world of phenomena is a means to reach the "I". This conflict opens the door to subjectivity, relativity, and unlimited freedom with the "I" and the unregistered field.

It is possible to say that Abdülhak Hâmid, who is the subject of our analysis, also had his share of confusion due to the duality of ideas in the Ottoman lands in the century he lived in. In this context, in his poem *Makber*, Hâmid not only uses his senses to determine the position of the human being in the face of God on the issue of death and the immortality of the soul but also uses reason with his philosophical inquiries. In his other works, he sometimes refers to the French Classics and sometimes to the Romantics. When it is remembered that the literary equivalent of Romanticism was its relentless struggle with the classicism movement, it is seen that Hâmid was confused or did not systematically do this work. On the other hand, we believe that it would not be fair to judge Hâmid based on the conclusion that he could not be a romantic subject in the Western context. That is to say, the French Romantics, whom Hâmid admired and followed closely, had never experienced the ebb and flow between the two civilizations and the contradictions they fostered. The Romantic Movement, which started with Jean Jacques Rousseau, the architect of Romanticism, was built on the tradition of Western civilization, which has a common history and tradition, and the criticism they brought against the rule of uniform reason that emerged with the Enlightenment. In this context, the adventure of the emergence of the romantic subject has taken its place on the stage of history within natural conditions. Tanpınar (2019) emphasizes that among the works of nineteenth-century Turkish poets and writers, *Vatan yahut Silistre*, *Makber*, *Rûbab-ı Şikeste* (*The Broken Lute*) cannot be kept outside the political and social framework of the period and cannot be considered as purely individual creations. In this regard, he underlines that even *Makber*, despite its dense individualistic texture, can be reduced to the position of a mirror, which is contented with reflecting the contradictory conventions of its time.

In this case, how can it be determined whether Hâmid's recurring endeavor to be the subject in his works is fueled by his characteristics or by the existence of the necessary contrasts drawn by the boundaries of the land in which he opened his eyes? It seems quite difficult to answer this question precisely. However, in both cases, it is possible to say that al-Hâmid pushes the limits of the ancient tradition's view of the concept of the "I" too far, and it is precisely here that the door to the romantic subject emerges. Hâmid, who is attracted to the unrecorded field, is not a romantic subject in the Western context, but he has such a tendency on the grounds of his personality. To put it differently, in the poem *Makber*, the concept of death, which is considered forbidden by tradition, and the metaphysical presuppositions that come with it, are carried to the opposite pole as internal reality.

On the other hand, the fact that his preferred belief design in the poem *Makber* is similar to the Sufi conception, which is close to the pantheistic romantic discourse, and that he bravely questions the issues of creation in front of his wives with an attitude unprecedented in the century he lived in, by going beyond the limits drawn by the ancient tradition, within the framework of the mind-sense conflict, can be read as evidence for the existence of the effort to separate the "I" from the "non-I", belonging to the romantic subject mentioned above. Nevertheless, some criticisms can be made against Abdülhak Hâmid's style in the adventure of becoming a subject, which is characterized by the existence of these contrasts. The most important of these criticisms is undoubtedly the following: In the context of the values of two different civilizational circles that were tried to be reconciled during the Tanzimat Period, the answer to the question of the depth of Hâmid's knowledge and influence on these values.

We shall examine this issue through an example with a wide scope: There is a confessional couplet uttered by Abdülhak Hâmid in *Sahra* before the poem *Makber*.

"I have recognized the Creator,
but I have not yet been able to know myself!" (Tarhan, 1991: 60)

Considering that the burden of the meaning of the related couplet is preserved in the ground of *Makber*, it can be said that the greatest contradiction continues because the truth that operates not only in celestial beliefs but also in the religion of nature of the romantics led by Rousseau is the common declaration that the way to know God is to recognize the essence of man. In this perspective, the fact that the human being, who states that he does not know his essence, expresses that he knows God is an admission that the concept of God and the belief in the issues listed under this heading are not internalized and consist of superficial presuppositions. This is also a tendency rejected by the civilization to which Hâmid belongs, due to the essence of Islam, in making sense of existence from the viewpoint of the subject.

When we consider the concept of "Self" in the relevant couplet as the "I" sought by the romantic subject, Hâmid's repeated returns to the traditional beliefs of his civilization in the poem *Makber* can also be read through his anxiety of being lost in torment in the dark abysses of the unrecorded field, which he dives into by succumbing to his doubt and curiosity, lacking the wisdom and depth to guide himself, rather than an internalized individual choice. According to this inference, Hâmid prefers the peaceful and reassuring world of faith based on presuppositions instead of the dark inner world full of unknowns that the late romantics deemed necessary for finding the essence and enlightenment. In this framework, Shils (2003) identifies the qualities of the act that enable the true 'I' as the expression of the impulse to the level of consciousness and one-to-one deepening experience rather than deep thinking (p. 109). Based on this interpretation, it seems more possible to read the existence of such subjective questioning in Hâmid's poem *Makber* which contradicts the tradition, as an unfinished impulsive experience that surfaces in a free field beyond the presuppositions of the tradition, to the extent of the intensity of his anguish, rather than ascending to the "I" with a deepened, encompassing intuition as in Romanticism.



Azerbaycan Edebiyatında Eleştirel Realizm Akımı ve Temsilcileri

The Critical Realism Movement and its Representatives in Azerbaijani Literature

Elif KOÇ 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Literature, Erzurum, Türkiye

elif.kolikpinar@atauni.edu.tr



Öz

Azerbaycan edebiyatında, Çarlık Rusyası döneminde ortaya çıkmaya başlayan eleştirel realizm, çoğunlukla toplumsal yapıda meydana gelen problemleri ifade etmek için kullanılan edebî bir akımdır. 19. yüzyıl başlarında Azerbaycan'da ilmi, edebî ve felsefi yapının gelişmesine ve Mirza Fetali Ahundov'un sanatsal faaliyetlerine bağlı olarak Azerbaycan edebiyatında kendini göstermeye başlayan bu edebî akım, Celil Memmedguluzade ve Mirza Elekber Sabir ile en etkili ve en parlak dönemini yaşamıştır. Bu akımda, mizahi bir üslup kullanılmış ve özellikle eğitim, dil, din, kadının toplumdaki yeri ve cehalet gibi konularda ortaya çıkan toplumsal meseleler üzerine eleştirel eserler kaleme alınmıştır. Basın ve yayın organlarında neşredilen yazılarda da büyük ölçüde etkili olan eleştirel realizm edebî akımı, Azerbaycan Edebiyatında "tenkidi realizm", "maarifçiper ver realizm" ve "20. asır realizmi" gibi çeşitli terimlerle isimlendirilmiştir. Bu akım, 19. yüzyılın sonlarına doğru önemli derecede gelişme kaydetmiş, özellikle 1905'ten sonra bu gelişim giderek ivme kazanmış ve edebiyat sahasında etkili olmaya başlamıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise eleştirel realizm, Azerbaycan tenkidinin en geniş ve en güçlü kolu olarak karşımıza çıkmıştır. Buna bağlı olarak bu yüzyılda eleştirel realizm edebî akımı etrafında toplanan Abdürrahim Bey Hakdediyev, Necef Bey Vezirov, Memmed Said Ordubadi gibi birçok yazar, eserlerinde devamlı olarak demokratik temellere dayanan bağımsız devlet fikrini öne sürmüş, köylü ve işçinin haklarını savunmuş, ilmin ve eğitimin önemini vurgulayarak dini fanatizmi ağır bir şekilde eleştirmişlerdir. Eleştirel üslubun güçlü olduğu bu edebî akım, edebiyat ve sanatta sosyalist realizm varlık gösterinceye kadar etkili bir şekilde devam etmiştir. Çalışmamızda eleştirel realizmin Azerbaycan edebiyatındaki yeri ile bu akımın önemli temsilcileri olan Mirza Fetali Ahundov, Celil Memmedguluzade ve Sabir gibi aydınlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan edebiyatı, Eleştirel realizm, Mirza Fetali Ahundov, Celil Memmedguluzade, Sabir.

Abstract

Critical realism, which began to emerge in Azerbaijani literature in the period of Tsarist Russia, is a literary movement that is mostly used to express the problems occurring in the social structure. In the early 19th century, due to the development of scientific, literary, and philosophical structure in Azerbaijan and the artistic activities of Mirza Fetali Akhundov, this literary movement, which began to manifest itself in Azerbaijani literature, experienced its most effective and brightest period with Jalil Mammadguluzade and Mirza Elekber Sabir. In this movement, a humorous style was used and critical works were written on social issues such as education, language, religion, the place of women in society, and illiteracy. The literary movement of critical realism, which had a great influence on the writings published in the press and broadcasting organs, was named with various terms such as "tenkidi realism", "maarifçiper ver realism" and "20th-century realism" in Azerbaijani literature. This movement made significant progress towards the end of the 19th century, especially after 1905 this development gained momentum and began to be effective in the field of literature. By the 20th century, critical realism emerged as the largest and most powerful branch of Azerbaijani criticism. Accordingly, many writers such as Abdürrahim Bey Hakdediyev, Najaf Bey Vezirov, and Mammad Said Ordubadi, who gathered around the literary movement of critical realism in this century, constantly put forward the idea of an independent state based on democratic foundations in their works, defended the rights of peasants and workers, emphasized the importance of science and education and severely criticized religious fanaticism. This literary movement with a strong critical style continued effectively until the emergence of socialist realism in literature and art. In our study, the place of critical realism in Azerbaijani literature and important representatives of this movement such as Mirza Fetali Akhundov, Jalil Mammadguluzade, and Sabir will be discussed.

Keywords: Azerbaijani literature, Critical realism, Mirza Fatali Akhundov, Jalil Mammadguluzade, Sabir.

Geliş Tarihi/Received 28.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted 01.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 20.05.2024

Atıf:

Koç, E. (2024). Azerbaycan Edebiyatında Eleştirel Realizm Akımı ve Temsilcileri. *Turcology Research*, 80, 319-326.

Cite this article:

Koç, E. (2024). The Critical Realism Movement and its Representatives in Azerbaijani Literature. *Turcology Research*, 80, 319-326.



Giriş

Eleştiri, “Grekçe “kritikos” sözcüğünden türemiştir. ‘Yargılama’ anlamına gelir. Gerçekten de eleştiriye birtakım ölçütlere, yöntemlere, görüşlere ve verilere dayanarak yargı verme, daha doğrusu, değer biçme eylemi saymak yanlış olmaz.” (Bezirci, 1996: 18). Buna bağlı olarak realizm akımı içinde ortaya çıkarak gelişmeye başlayan eleştirel realizmi de bir yargı verme veya değer biçme eylemi olarak nitelendirmek mümkündür.

“Eleştirel realizm, her şeyden önce, sosyal bilimlerin fen bilimleri karşısında ‘doğası gereği’ daha az bilimsel olduğu yargısına karşı geliştirdiği savlar nedeniyle önemsizliği gerektiği kabulünden hareket edilmiştir.” (Türk, 2012: 190) Realizmden hareketle gelişim gösteren bu akımın merkezinde olanı biteni bilimsel bir açıdan incelemek ve belgelendirmek gayesi bulunmaktadır. Ancak bu akımda, her ne kadar nesnel olmak istenirse de eleştiri yapıldığı için öznellik söz konusudur.

Eleştirel realizm, ilk olarak 19. yüzyılın ilk yarısında Fransa’da ortaya çıkmıştır. Hem Batı Avrupa’da hem Rusya’da realizm akımının gelişmesine önemli katkı sağlamış olan bu akım, toplumun ihtiyaçlarına göre gelişerek edebî sahada daha da etkili bir şekilde varlığını göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda, Ali Erol’un ifade ettiği gibi, Fransız ihtilalinden sonra bütün Avrupa’yı etkisi altına alan yeni fikirleri kendi insanlarına anlatma gayreti içine girmiş olan yazarlar, yıllardır din istismarcılarının sebep olduğu içtimai çarpıklıkları ortadan kaldırarak; modern anlayışa dayalı sosyal bir düzen kurmayı amaçlamışlardır (2015: 415).

Azerbaycan edebiyatında 19. yüzyılın başlarında etkisi hissedilmeye başlanan eleştirel realizm edebî akımı, “tenkidi realizm”, “maarifçi perver realizm” ve “20. asır realizmi” gibi muhtelif istilahlarla kullanılmıştır. Bu terimler çoğunlukla Azerbaycan realizminin geçirmiş olduğu bir dönemi temsil etmiştir (Karayev, 1980: 24). Yaşar Karayev ayrıca, Azerbaycan Realizminin Merhaleleri adlı eserinde Azerbaycan realizmini, realizm akımının ilk dönemlerinin rolünü dikkate alarak şu şekilde sınıflandırmıştır:

- Maarifçi Realizm: Azerbaycan realizm tarihinde en önemli dönemdir. Daha doğrusu, bu realizm Mirza Fetali Ahundov’un üslubu, edebî yönü ve geleneklerini içine alan dönemdir.

- 20. Asır Tenkidi Realizm (Eleştirel Realizm): 19. yüzyılın sonundan 20. yüzyıllara kadar devam eden realizmi ihtiva eden dönemdir. Bu devrin en önemli isimleri Celil Memmedguluzade ve Mirza Elekber Sabir’dir.

- Sosyalist Realizm (1980: 24) 1932’de ismini almış olan Sosyalist realizm, Proletar Yazarlar Birliği çatısı altında bütün Sovyetlerde yapılan edebî çalışmaları, faaliyetleri kontrol eden edebî akımdır.

Yapılan tasnife göre realizm akımı içerisinde konumlanmış olan eleştirel realizm edebî akımı, özellikle 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına kadar Azerbaycan edebiyatı içerisinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu görüş doğrultusunda verilen eserlerde çoğunlukla kara mizah yapılmış ve toplumsal meseleler çarpıcı bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Eleştirel Realizm Akımında Öne Çıkan Yazarlar

Mirza Fetali Ahundov (1812-1878)

Azerbaycan edebiyatı ve tiyatrosunun önemli isimlerinden biri olan Ahundov, 1812’de Şeki’de dünyaya gelmiştir. Çocukluk döneminde ailesinde yaşanan problemler sebebiyle annesi Ahundov’un de alarak, amcası Ahund Elesker’in yanına gitmiş ve Erdebil’de yaşamaya başlamışlardır. Ahundov burada, Farsça, Arapça, edebiyat ve din üzerine eğitim almıştır. 1832’de Ahund Molla Hüseyin’den mantık ve fıkıh dersleri görmüş, daha sonra Mirza Şefi Vazeh’in talebesi olmuştur. Eğitimini tamamladıktan sonra 1834’te Tiflis’te doğu dilleri tercümanı olarak göreve başlamıştır. 1836-1840 yılları arasında Tiflis’te Azerbaycan Türkçesi ve Farsça öğretmenliği yapmıştır. 1842’de Ahund Elesker’in kızı Tubu Hanım ile evlenmiştir. 1850’de ilk eseri olan Hikayeti Molla İbrahimhelil Kimyager adlı komedisini kaleme almıştır. 1851’de Rus Cemiyeti Kafkas şubesinin üyesi seçilmiştir. 1856’da Aldanmış Kevakib adlı eserini yazmıştır. Eser, Rusça ve Farsçaya tercüme edilmiştir. 10 Mart 1878’de vefat etmiştir. (Abbaszade, 1987: 3-6).

Sabir (1862-1911)

Sabir mahlasıyla ünlenen halk şairi Elekber Tahirzade, 1862’de Şamahı’da dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasından alan şair bu vesileyle dini şiirler okumayı öğrenmiş ve daha sonra eğitimine devam etmesi için molla haneye gönderilmiştir. Ancak yazar, medresede karşılaştığı birçok haksızlık nedeniyle Seyid Azim Şirvani tarafından açılan Usul-i Cedid (1835-1888) mektebinde eğitim almaya başlamıştır. Burada aldığı eğitimler sayesinde şairliğe daha da ilgisi artmıştır. Eğitime ve edebiyata olan ilgisi nedeniyle bilhassa babasıyla problemler yaşamaya başlayan yazar, dini merkezleri ziyaret etme bahanesiyle 1884’te yola çıkarak Horasan, Buhara, Semerkant, Merv ve Aşkabat gibi şehirlere seyahatlerde bulunmuştur. 1896’da evlenmiştir. 1906’da Molla Nasreddin dergisinde şiirleri yayımlanmaya başlamıştır. 1908’de birtakım aydınların yardımıyla Ümid adında mektep açmıştır. Ancak şair, faaliyetlerini yürütmekte zorlandığı için 1909’da mektebi kapatmıştır. 1910’da Bakü’ye taşınan Sabir, Balahani bölgesinde Azerbaycan Türkçesi ve din üzerine ders vermeye başlamıştır. Ancak hastalığı nedeniyle 1911’de vefat etmiştir (Ahmedov, 1958: 9-45).

Celil Memmedguluzade (1869-1932)

1869'da Nahcivan'da dünyaya gelmiştir. 1873-1878 yılları arasında molla haneye giden yazar, burada Arapça, Farsça, tarih ve edebiyat gibi dersler almıştır. 1882'de Gori Öğretmenler Okulunda eğitimine devam etmiştir. Mezun olduktan sonra 1887-1897 yılları arasında Nahcivan'da öğretmenlik yapmıştır. 1896'da Nekrem köyünde öğretmenlik yaptığı sırada ilk evliliğini yapmıştır. 1889'da ilk dram eseri Çay Desgahı'nı kaleme almıştır. 1897'de ilk eşi Halime Hanım vefat etmiştir. 1901'de Nazlı Hanım ile ikinci evliliğini yapmıştır. Ancak bu aile hayatı da uzun sürmemiş Nazlı Hanım 1904'te vefat etmiştir. 1906'da Molla Nasreddin dergisini çıkarmıştır. 1907'de Karabağ'ın meşhur Hanlarından Ahmedbey Cavanşir'in kızı Hamide Hanımla üçüncü evliliğini yapmıştır. 1905-1918 yılları arasında Dellek, İran'da Hürriyet, Fatma Hala, Gurbaneli Bey, Konsulun Arvadı gibi eserlerini yazmıştır. 1926'da Azerbaycan Merkez Yönetim Kurulu üyesi olmuştur. Azerbaycan basın yayın hayatında önemli bir yere sahip olan yazar, 1932'de vefat etmiştir (Habibbeyli, 2004: 6-11).

Azerbaycan Edebiyatında Eleştirel Realizm Edebî Akımının Genel Görüntüsü

19. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın Rusya hakimiyetine girmesi, toplumun iktisadi, kültürel ve sosyal hayatında değişikliklere neden olmuştur. Bu dönem, Azerbaycan'da ilmi, edebî ve felsefi yapının hızla gelişmesiyle karakterize olmuştur. Kamal Talibzade'nin ifade ettiği gibi, Rus ve Avrupa kültürüyle tanışmaya başlayan Azerbaycan medeniyetinin ileri gelen aydınları, millî unsurlar çerçevesinde dönemin edebiyatına, bilim ve felsefesine yön vererek, Azerbaycan'da edebî fikir yapısının seyrini değiştirmeye başlamışlardır (2015: 48-49). Bu bağlamda, 19.yüzyılın ilk yarısında bilim, felsefe, edebiyat ve sanat; dinin ve skolastik düşüncenin etkisi altında kaldığı için, eserlerdeki hicivlerin ekserisi şahsi veya önemsiz konulara yönelik olmuştur. Ancak, Abbasgulu Ağa Bakıhanov, Mirza Şefi Vazeh ve Zeynalabidin Şirvani gibi yazarlar tarafından sosyal ve siyasi yapıya dokunan eserler de kaleme alınmıştır (Celal, 2004: 18). Maarifçi realizm etrafında birleşen bu aydınlar, sıklıkla edebî meclisler düzenlemiş ve burada yeni bir edebî oluşumun müzakerelerini gerçekleştirmişlerdir. Düzenlenen bu edebî meclisler, Mirza Fetali Ahundov gibi yazarların edebî sahada etkin olmasında önemli rol oynamıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Azerbaycan'ın siyasi yapısında meydana gelen değişikliklere paralel olarak düşünsel yapı da değişmeye başlamış; yeni felsefi görüşler ortaya çıkmış, edebiyatta şekil, üslup, fikir ve ideoloji noktasında çeşitlilikler kaydedilmiştir. Mirza Fetali Ahundov, bu dönemin fikir yapısının şekillenmesi ve gelişmesinde büyük bir öneme sahiptir. Yazar, edebî faaliyetleriyle, siyasi ve felsefi görüşleriyle Azerbaycan edebiyatına önemli derecede yön vermiştir. *"Mirza Fetali Ahundov, Azerbaycan realizminin temelini teşkil etmektedir. Yazarın çizmiş olduğu bu edebî yol, eleştirel realizmin matbuat içerisinde de gelişmesine olanak tanımış; Ekinçi, Ziya ve Keşkül gibi basın yayın organları eleştirel realizm çerçevesinde yayınlar yapmışlardır. Ayrıca 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başları eleştirel realizm tarihinde önemli bir devredir. Bu dönemde F. Köçerli, S. Hüseyin, E. Ağayev, E. Hüseyinzade gibi tenkitçiler yetişmiştir."* (Salamoğlu, 2018: 109-110). Buna bağlı olarak, Azerbaycan edebiyatında temelini Mirza Fetali Ahundov'un atmış olduğu eleştirel realizm edebî akımı, 19. yüzyılın sonlarına doğru önemli ölçüde gelişme kaydetmiş, bilhassa 1905'ten sonra bu gelişim giderek ivme kazanmış ve edebiyat sahasında etkili olmaya başlamıştır. Öyleki, 20. Yüzyıl Azerbaycan tenkidinin de en geniş ve en güçlü kolu bu edebî akım olmuştur.

Eleştirel realizm, Azerbaycan'da realist edebiyat içerisinde konumlandırılmış ve 20. yüzyılın düşünsel yapısına uygun olarak iki kola ayrılmıştır. Bunlardan birincisi maarifçi realist bakış açısı, diğeri ise tenkidi realizmin prensiplerini benimseyen eleştirel bakış açısıdır. *"Bu iki eleştirel akım, edebî meselelerin ele alınışı bakımından birçok ortak özelliğe sahip olsalar da bazı noktalarda birbirlerinden ayrılmışlardır."* (Talibzade, 2015: 131). Eleştirel realizm edebî oluşumu içerisinde, demokratik fikir yapısı savunulmuş, edebî eserlerin değerlendirilmesinde halkın talep ve istekleri öncelikli kılınmıştır. *"19. yüzyıl ve 20. yüzyıl ilk yıllarında edebî eserler içerisinde zengin ile köylü, çiftçi ile bey, cahil ile kültürlü, fanatik ile aydın arasındaki zıtlıklar sıklıkla ele alınırken, 20. yüzyılın ilk yıllarından sonra artık, siyasi hayattaki çatışmaların tüm yönleri ve toplumun bütün tabakaları edebiyatta yer almaya başlamıştır."* (Celal, 2004: 51). Bu doğrultuda cehalet, yoksulluk, inanç istismarı, kadın-erkek ayrımı, batıl inançlar gibi temaların eleştirel realizmin merkezine oturduğunu söylemek mümkündür.

20. yüzyıldan evvel özellikle Rusya'da büyük bir etkiye sahip olan marksist anlayış, Azerbaycan edebiyatında tam anlamıyla geniş yer tutmamış, *"...demokratik düşünce içerisinde karışmış olan marksizm, edebiyat ve sanat meselelerinde zayıf kalmış; edebî sahada meydana gelen boşluk, eleştirel realizm akımı ile doldurulmaya başlanmıştır. Böylece, toplumun ihtiyaç duyduğu konulara daha geniş bir şekilde yer veren bu akımın birçok bakımdan öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu durum dönemin karakterine aykırı bir durum değildir."* (Talibzade, 2015: 133). Çünkü eleştirel realizm edebî akımında ortaya koyulan fikirler, ekseriyetle toplumsal problemler, demokrasi ve bağımsızlık mücadelesi ideolojisi etrafında gerçekleştirilmiştir. *"Demokrasi ve bağımsızlık mücadelesi ideolojisi ise, 1906'da Molla Nasreddin dergisinin yayın hayatına girmesiyle tam olarak şekillenmeye başlamış ve bu süreçte eleştirel realizmin, maarif yönünün nispeten zayıfladığı, tenkit yönünün daha da güçlenmeye başladığı görülmektedir."* (Talibzade, 2015: 133). Dünya görüşü olarak eleştirel realizme yakın aydınlar, siyasi kuruluşlara, modern yaşam tarzına ve insan ilişkilerine dair meselelerde ağır tenkitlerde bulunmaya başlamışlardır. *"Hatta doğuyla sınırlı kalmayıp, batının sömürgeci politikalarına da sıklıkla*

yüklenmişlerdir.” (Rzayev, 2005: 124). Yazarlar bu eleştirileri yaparken, maarifçi üslubun islah gayesini dikkate almayarak eleştirel realizm akımına yeni perspektifler kazandırmışlardır.

1905 yılına kadar maarifçi realizm ilkelerini benimseyerek tek koldan devam eden eleştirel realizm edebî akımı, Mirza Fetali Ahunzade'nin edebiyat ve fikir hayatında etkili olan çalışmaları neticesinde yön değiştirmiş, özellikle 1905 inkılabından sonra, Celil Memmedguluzade ve Sabir gibi yazarlar bu akımın gelişimini hızlandırmışlardır. Bu durum, “...eleştirel realizm edebî akımının, dönemin edebî ihtiyaçlarını daha sistematik bir şekilde karşılamasını ve hayata dair unsurlar edebî olarak ifade edilirken farklı tipolojik hususlar oluşturmasını sağlamıştır.” (Salamoğlu, 2018: 9). Ancak bu akım tamamen eleştirel bir nitelik taşıdığı için gerçeklik, sadece inkâr yönüyle edebî bir ifadeye dönüştürülmüş ve estetik her anlamda “tenkit” unsuru olarak kullanılmıştır. Bu durum, eleştirel realizm akımını bir yönüyle tartışmaya açık hâle getirmiş ve bilimsel gerçeklikten uzaklaştırmıştır. Bilimsel gerçeklikten uzak olma durumu ise, 20. yüzyıl eleştirel realizm edebî akımının en ayırt edici özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber, eleştirel realizm etrafında toplanan yazarların- Celil Memmedguluzade, Abdürrahim Bey Hakdediyev, Necef Bey Vezirov, Memmed Said Ordubadi, Sabir, Möcüz, Gemküsar vd.- eserlerinde devamlı olarak demokratik temellere dayanan bağımsız devlet fikrini öne sürmeleri, köylü ve işçinin haklarını savunmaları, ilmin ve eğitimin önemi vurgulamaları ve dini fanatizme ağır eleştiriler yönelmeleri ise, 20. yüzyıl eleştirel realist aydınların edebî ve siyasi ideolojilerinin temelini oluşturmuştur. Böylece, Çarlık Rusyası döneminde edebiyat ve sanatta yer almaya başlayan eleştirel realizm edebî akımı, savunduğu ilkeler doğrultusunda, sosyalist realizm edebî akımı edebiyatta yer bulana kadar etkili bir biçimde devam etmiştir.

Eleştirel Realizm Akımın Azerbaycan Edebiyatındaki Temsilcileri

Eleştirel realizmin Azerbaycandaki en önemli temsilcileri Mirza Fetali Ahundov, Sabir ve Celil Memmedguluzade'dir. Buna bağlı olarak eleştirel bakış açısıyla eserler veren ilk isim Mirza Fetali Ahundov'dur.

Azerbaycan edebiyatının önemli isimlerinden biri olan yazar, edebî faaliyetleriyle edebiyatın yönünü değiştirmiş; eleştirel realizm çerçevesinde Azerbaycan edebiyatına önemli eserler kazandırmıştır. “Faaliyet sahasının genişliği, ele aldığı meselelerdeki ısrarı ve kararlılığı ile dikkat çeken Ahundov, Avrupalı Azerbaycan edebiyatının nazariyesini oluşturmakla yetinmemiş, bu tarz edebiyatın ilk önemli eserlerini de yazmaya muvaffak olmuştur.” (Akpınar, 1988: 1). Yazar'ın Rus edebiyatıyla yakından ilgilenmesi, batı edebiyatı hakkındaki düşüncelerini derinleştirmiş ve bu durum Ahundov'un yenilikçi ve eleştirel bir tutuma sahip olmasını sağlamıştır. Kendisini siyasi bir mücadeleden uzak tutan yazar, halkın siyasetten çok eğitim alanında ilerlemesi gerektiğini düşündüğü için, tiyatro eserlerinde maarifçi realist bir tavırla bu alandaki eksiklikleri ortaya koymaya çalışmıştır (Kolikpınar, 2015: 550-551).

Batı edebiyatındaki fikir yapısının değişiminde eleştirinin önemli bir yere sahip olduğunu düşünen Ahundov, eleştirinin gücünden yararlanarak doğuyu silkelemeye ve buradaki düşünsel yapıya tesir etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Ahundov, “Temsilat adlı altı piyesten meydana gelen eserinde ticaret, büyü, falcılık, kadın gibi birçok toplumsal unsuru ele almış ve bu konular üzerinden bireyi ve toplumu menfi olarak etkileyen tüm gelenekleri eleştirmiştir.” (Koç, 2022: 73). Bu piyeslerinden Hikâyet-i Mollahelil Kimyager'de, hurafeler ve batıl inançlar; Hikâyet-i Mösyö Jordan Hekim-i Nebatat ve Derviş Mesteli Şah Cadukun-i Meşhur'da, falcılık ve büyücülük; Hikâyet-i Hırsı Guldurbasan'da, kadınların zorla evlendirilmesi; Sergüzeşt-i Vezir-i Han-ı Lenkeran'da, çok eşlilik: Mürafie Vekillerinin Hikâyet-i (Şehr-i Tebriz'de)'de, kadınların zorla evlendirilmesi ve kurnazlık; Sergüzeşt-i Merd-i Hesis (Hacı Gara)'da, cimrilik ve güvenlik problemi gibi konulara ağırlık vermiştir. Yazar, bu konular üzerinden toplumsal yapıyı mizahi bir tutumla eleştirmiştir. Ahundov, ayrıca Kemalüddövlü Mektubları adlı eserinde de sanatın toplum hayatı içerisinde yer almasını istemeyen ve bunun karşısında duran din adamlarını eleştirerek, sanatın insanın yeteneklerinin gelişmesinde önemli rol oynadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Burada belirtilmesi gereken en önemli husus, Ahundov'un eleştirilerinin maarifçilik ile sınırlı kalmış olmasıdır. Nitekim edebî eserleriyle paralel olarak edebî görüşleri de bu yönde olan yazar, eser kritiklerinde dahi maarifçi bir tutum sergilemiştir. Kamal Talıbzade'nin ifade ettiği gibi, Ahundov, bir eserin, genel eleştiri ideolosinden ziyade yazarının ideolojisine ve maarifçiliğine hizmet etmesi gerektiğini düşünmektedir (2015: 75). Bu çerçevede değerlendirildiğinde Ahundov için eleştirel realizmin temelini atmış, maarifçi yönüyle daha fazla ilgilenmiştir demek mümkündür. Eleştirel realizm akımını Mirza Fetali Ahundov'dan sonra devam ettiren ve önemli ölçüde gelişimini sağlayan bir diğer önemli yazar Celil Memmedguluzade'dir.

Celil Memmedguluzade, 20. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının fikir hayatında önemli bir etkiye sahip olmuş ve eleştirel realizmin bu yüzyıldaki seyrini değiştirmiş önemli isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Yaşar Karayev'in de ifade ettiği üzere, Azerbaycan realizmi, Celil Memmedguluzade ile en zirve dönemini yaşamıştır (1980: 169). Eserlerinde eleştirel tutum sergileyen ilk yazar Ahundov olsa bile, toplumsal ve siyasi konulu edebiyatı ileri süren isim, Celil Memmedguluzade olmuştur (Celal, 2004: 52). Yazar, Azerbaycan nesir ve dramasında ortaya koyduğu eserler ve Molla Nasreddin dergisindeki çalışmaları ile eleştirel realizmin gelişmesini ve edebî sahadaki etkisinin derinleşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, Memmedguluzade, Anamın Kitabı ve Deli Yığıncağı gibi bir çok sembolik eserinde toplumsal yapıya yönelik gerçekleştirdiği eleştirilerle, eleştirel realizmin yeni formunun edebî sahada oluşmasına ön ayak olmuştur. Zira, Ahundov'un eserlerinde saflık ve sadelik göze çarparken, Celil Memmedguluzade'nin

eserlerinde insanın derinlerine inme söz konusudur. “Önceki realizmde eleştirinin odağında kahramanın günlük faaliyetleri bulunurken, Celil Memmedguluzade daha çok kahramanın toplum içerisindeki tutumunu hedef almıştır.” (Karayev, 1980, 170). Ayrıca Mirza Fetali Ahundov’un Temsilat’ında mizah, saf bir komedi unsuru ortaya çıkarmış ve olaylar dramatize edilmemiştir. Celil Memmedguluzade’nin mizahı ise daha sert, ironik, derin ve karmaşık bir yapıdadır. Örneğin, yazar, Ölüler adlı tiyatro eserinde, yakınlarını kaybeden insanların, onların tekrar dirilmelerinden korkmaları durumunu ele almıştır. “Çünkü diriler ölüleri aldatmışlardır. Herkesin borçlu olduğu, aldattığı, istismar ettiği bir yakını vardır. Günün birinde bu ‘alacaklı’ gelirse insanın hâli ne olur?” (Akpınar, 1994: 61). “Hacı Behşeli (Sinirli bir şekilde öne doğru yürüyüp, Kerbelayı Veliye) Nasıl bu kadar? Peki anneni niye yazdırmıyorsun? Peki annen ölmedi mi? Geçen yıl kadını döve döve öldürdün! Yoksa, gidip hükümete şikayet eder, seni hapishaneye atarlar diye dirilmesinden korkuyor musun? He... niye yazdırmıyorsun?” (Memmedguluzade, 2004: 414). Ayrıca, “20. yüzyılın başlarında Azerbaycan toplumunun maruz kaldığı dilde ve kültürde yabancılaşma sorunlarına duyarsız kalmayan Celil Memmedguluzade” (Uygur, 2005: 1), bir başka tiyatro eseri olan Anamın Kitabı’nda ise kültür ve kimlik bilincinin önemini eleştirel bir şekilde işlemiştir. Tüm bunlar, eleştirel realizmin 20. yüzyıl da edebî gelişim bakımından önemli ölçüde değişiklik yaşamaya başladığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Memmedguluzade, yeni kahraman tipleriyle de eleştirel realizmin gelişmesini desteklemiş, “Çağdaş edebî düşüncede ‘ızdırıp edebiyatı’ denilen kahraman tür ve üslubun temelini atmıştır. Dram sanatında Mirza Fetali Ahundov tiplemesine, savaşçı beylere ve maarifçi aydınlara, kaygısız, iyimser, sade insanlara karşı, acılı, kederli trajik ironi ve parodileri, ‘sahte köylü’ karakterlerini ortaya çıkarmıştır. ‘Bilge aydın’ ile ‘cahil halk’ çatışmasını değil, ‘cahil entellektüel’ ile ‘bilge halk’ arasındaki çatışmayı nesirde ve sahnede esas çatışmaya dönüştürmüştür.” (Karayev, 1999: 194). Toplumunu özellikle gençliği gericiğe sürükleyen bağnaz düşüncelerin daima karşında yer alan yazar, 19. yüzyıl Rus edebiyatının önemli yazarlarından Tolstoy, Gogol, Şedrin ve Nekrasov gibi yazarlara benzer olarak insanın ve toplumun düştüğü buhranı gösteren, feodalizme ve kapitalizme karşı okuyucu/seyircide eleştirel bakışı güçlendiren metot olan eleştirel realizminden sıklıkla yararlanmıştır. Bu bağlamda Celil Memmedguluzade, din sömürüsü, kadının toplumdaki yeri ve cehalet gibi konulara yönelmiştir. Dram eserlerinin yanı sıra Molla Nasreddin dergisinde de bu konularda yazılar kaleme aldığı görülmektedir. Yazar, Molla Nasreddin dergisinin on üçüncü sayısındaki “Ebdürrehim Efendi” başlıklı yazısında, Rus İmparatorunun Japonya ile girdiği savaştan galip çıkması için muska hazırlayan Hacı Abdürrahim Efendinin, vaaz verdiği esnada Rus okullarına yönelik sert söylemlerde bulunmasından hareketle, molların halk üzerinde uyguladıkları inanç istismarını gözler önüne sermiştir. “Ey, çocuklarını Rus okullarına gönderenler! Bilinki, cehennem olacak ahirette sizin mekanınız” (Mirehmedov, 1996: 102). Din sömürüsünün yanı sıra kadın mevzuu da yazarın yoğunlaştığı konular arasındadır. Kadının toplum içinde söz sahibi olamaması ve erkek hegemonyası altında hayatını sürdürmek zorunda kalması gibi temel problemler Celil Memmedguluzadenin eserlerine veya yazılarına yansımıştır. Ayrıca, eserlerinde insan ve insana dair meselelere dikkat çekmiş, tarihi konulara değinmemiştir. Kahramanları, tarihi şahsiyetler değil, modern yaşamın içinde yer alan sıradan insanlardır. Esasen, modern toplumun ıslahı ve bağımsızlığına dikkat çeken eserler verdiği için, yazarın bu konulara yönelmesi şaşırtıcı değildir (Celal, 2004: 26). Azerbaycan edebiyatına eleştirel realizm çerçevesinde kazandırmış olduğu eserlerin yanı sıra, basın ve yayın hayatında da önemli faaliyetlerde bulunan yazar, Molla Nasreddin dergisi ile büyük kitlelere ulaşmayı başarmış, eleştirilerini ekseriyetle toplumsal ve siyasi yapıya yönelik gerçekleştirmiştir.

Celil Memmedguluzade’nin kurucusu olduğu Molla Nasreddin (1906-1931), Azerbaycan’da bağımsızlık ruhunu taşıyan en önemli dergilerden biri olarak ifade edilebilir. Bu dergide daima, gericiğe karşı hiciv yazıları ve satirik eserler yayımlanmıştır. “Ey benim Müselman gardaşlarım sizi deyim gelmişem!” (Mirehmedov, 1996: 2) hitabı ile söze başlayan ve okuyucular arasında büyük üne kavuşmuş olan dergi, kısa sürede hiciv çemberini genişleterek Azerbaycan dışında da gericiğe karşı mücadele etmeye başlamıştır. “Derginin ana dil, kadın, eğitim, din sömürüsü ve kötü idarecilik gibi konularda toplumun her kesimini korkusuzca ve sert bir şekilde eleştirmesi, ‘İstanbul, Tahran, Tebriz, Aşkabat ve Merv gibi bir çok şehirde lanetlenmesine ve yazarlarının kafirlikle suçlanmasına yol açmıştır.” (Celal, 2004: 62). Ancak, başta Celil Memmedguluzade olmak üzere derginin yazar kadrosunda yer alan Ömer Faik Nemanzade, Memmed Said Ordubadi, Cafer Cabbarlı, Samed Mansur, Elabbas Müznib, Eli Nezmi ve Salam Mümtaz Eskerov gibi aydınlar, toplumun bilinçlenmesi adına daha da azimli bir şekilde hiciv yazıları yayımlamaya devam etmişlerdir. “Döneminin önemli yazar, şair ve ressamlarını bünyesinde toplayan Molla Nasreddin, Azerbaycan edebiyatında ve basınında yeni bir ekolün başlangıcı olmuştur. Molla Nasreddin Edebî Ekolü, bugün de Azerbaycan mizah edebiyatında etkisini göstermektedir.” (Adıgüzel, 2007: 4).

Molla Nasreddin dergisinin yazarları arasında yer alan ve satirik şiirleri ile öne çıkan Mirza Elekber Sabir, Azerbaycan edebiyatında eleştirel realizmin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen bir başka isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

20. yüzyılın başlarında Azerbaycan tenkidinin merkezinde yer almış önemli edebî simalardan biri olan hiciv şairi Sabir, çağdaşlarından farklı olarak şiirle ilgilenmiş; edebî kariyerinin ilk yıllarında gazel, kaside vs. türlerde eserler vermiştir. Ancak şair, şiirin klasikleşmiş bu türlerinin ifade tarzı ve konularının sınırlı olması nedeniyle retorik bakımından yeni arayışlara yönelmiştir. Buna bağlı olarak toplumsal meselelere karşı hassas olan Sabir, şiirlerinde idarecilik, siyasi kuruluşlar, atalet, cehalet ve din gibi bir çok

konuyu satirik bir şekilde ele almıştır (Salamoğlu, 2018: 140). Sabr eyle adlı şiirinde bu satirik ifadesi açıkça görülmektedir:

*“Fəqət bir iş də görmək istər isən, gör müsəlman tək!
Təhəmmül eylə cövri-mülkədarə, işlə heyvan tək!
Çalış, ək, biç, aparsın bəy, evin qalsın dəyirman tək!
Aylma, haqqını qanma, xəbərdar olma insan tək!” (Sabir, 1960: 117).*

Şair, eleştirel bir tutumla kaleme almış olduğu eserleriyle, Azerbaycan şiirinde yeni bir üslubun temelini atmış ve klasik şiirin eski formlarını modernize etmiştir. Nitekim Sabir’in koşma, muhammes, gazel vs. türlerinde yazmış olduğu bir çok eseri, çoğu zaman üslup bakımından klasik şiir formlarından ayrılmıştır (Celal, 2004: 146-149). Klasik şiirdeki aşık ve maşuk lirizmi, Sabir’de komik ve satirik bir form kazanmıştır (Kareyev, 1999: 218).

*“Ey pul! Ey zövgü dil ruh-ı ten ü qüvvəti can
biebbi ente ve ümmi sene canım qurban...
Bir günüm sensiz eğer keçse, min efgan ederem.
Senden ötrü nütün övladımı gıryan ederem” (Sabir, 1960: 44).*

Sabir’in şiirleri, kahraman tipi bakımından da klasik şiirlerden ayrılmaktadır. *“Lirik gazelde kahramanlar, ruhi durumun, manevi, ahlaki ve sosyal gerçekliğin trajik izahıyken, Sabir’in şiirlerinde satirik teşrihi, ifşası, tezkibi aracıdır.” (Karayev, 1999: 217).* Bu bağlamda, Pul, Ekinçi, Fehle, Satıram, Uşagdır gibi şiirlerinde yer alan molla, bey, yaşlı vs. tiplerini çoğu zaman cehaletin bir simgesi olarak karşımıza çıkmış; bu tiplerin cahil fakat kendinden emin olmaları durumu, gülünç bir olay olarak aksettirilmiştir.

Sabir, satirik üslubu ve ele aldığı konular bakımından Azerbaycan edebiyatında asırlarca devam eden edebî bir ekol meydana getirmiştir. Şairin güçlü satirik ifadesi ve zengin edebî materyalleri, bir çok şairi etkilemiş ve satirik şiir tarzının şairler arasında yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu durum Sabir’in şöhretinin Azerbaycan sınırlarını aşmasına neden olmuş ve özellikle Orta Doğu ülkelerinde Sabir’in izinden giden şairlerin yetişmesine vesile olmuştur (Memmedov, 1992: 13). Sabir’in şiirinin güçlenmesinde, satirik üslubunun şekillenmesinde ve edebî sahada bu denli etkili olmasında Molla Nasreddin dergisinin önemli rolü bulunmaktadır.

Şair, Molla Nasreddin dergisinde neşredilen yazıları ile, 20. yüzyıl Azerbaycan şiirinin teşekkülüne büyük katkılar sağlamış; burada kaleme almış olduğu şiirlerinde *“...mizahi bir anlatımla din adamlarının ikiyüzlülüğünü, servet sahiplerinin acımasızlığını, aydınların halktan uzaklaştığını, millet adına konuşanların sahtekârlıklarını ve millî hislere yabancılığını çok keskin, kelimenin tam anlamıyla ateş gibi yakan sözlerle anlatmıştır. Eşitlik, gerçekçilik, hayatilik, inandırıcılık, cesaret ve ifşacılık, çalışkanlık, bilimsellik, insancılık gibi pek çok meziyeti bünyesinde toplayan bu şiirler halkı en derin şekilde etkilemiş ve eğitmiştir.” (Taşkesenlioğlu, 2013: 104).* Bu şiirlerden biri, Molla Nasreddin dergisinde neşredilen Daş gelbli insanları neylerdin, ilahi adlı eseridir. Şiirde sadece Azerbaycan halkının değil tüm insanlığı ilgilendiren problemlere dikkat çekmiştir (Hüseynov, 2012: 132).

*Bir dövrdə kim, sidgü sefa galmayacaqmış,
Bilmem bele devranları neylerdin, ilahi?
Mezlumların gözyaşı derya olacaqmış
Deryaları, ümmanları neylerdin, ilahi?
...Hökm eyleyeceqmış bütün âlemde cehalet,
Dildadeyi-irfanları neylerdin, ilahi? (Sabir, 1960: 93).*

Molla Nasreddin dergisinin Sabir’in şiirlerine zengin materyaller kazandırması gibi, Sabir de vatan, millet, bağımsızlık gibi motiflerle kaleme aldığı şiirleri vasıtasıyla Molla Nasreddin dergisinin ideolojik taraflarını güçlendirmiş; derginin etki alanının genişlemesine büyük katkılar sağlamıştır. Böylece matbuat faaliyetleri ve edebî eserleriyle Sabir, bilhassa şiir türünde Azerbaycan eleştirel realizminin en önemli temsilcisi konumuna yükselmiştir.

Sonuç

Azerbaycan edebiyatında Çarlık Rusyası döneminde şekillenmeye başlayan eleştirel realizm edebî akımı, gerçeği, nesnel bir üslup zemininde eleştirel bakış açısıyla yansıtmayı benimsemiş olsa da, tenkit söz konusu olduğu için kendi içerisinde bir öznellik barındırmaktadır. Bu bakımdan eleştirel realizm tam olarak realizm akımından beslenmemiş, daha çok mizahla temas hâlinde olmuştur.

Eleştirel realizmle yazılan edebî eserler ekseninde, eleştirilerin çoğunlukla toplumsal yapıya yönelik olduğu yargısına varılmaktadır. Kötü gidişatın farkında olan aydın kesim, toplumsal buhranı azaltmak veya bu duruma son vermek adına sosyolojik meselelere dikkat çekmişlerdir. Buna bağlı olarak eleştirel realizm edebî akımının ilkeleri doğrultusunda eserler kaleme almış olan yazar veya şairlerin dil, din, eğitim, kadın ve kötü idarecilik gibi temel problemler üzerinde durarak

toplumsal bir bilincin tezahürü için mücadele verdikleri tespit edilmiştir. Bu yazarların başında Mirza Fetali Ahundov gelmektedir. Yazar, özellikle Temsilat adlı komedileriyle eleştirel realizmin temelini atmıştır. Piyeslerinde mizahi bir tutum sergileyen Ahundov'un, sadece Azerbaycan Türklerinin değil tüm Türk dünyasında vuku bulmuş temel sorunları ele aldığı gözlemlenmiştir. Evrensel problemleri eleştirel bir tutumla inceleyen Ahundov, kendisinden sonra gelen birçok yazar ve şairi etkilemiş, bu durum eleştirel realizm akımının Azerbaycan edebiyatında önemli bir konuma sahip olmasını sağlamıştır.

Ahundov'un izinden giden en önemli eleştirel realizm edebî akımı temsilcileri; Celil Memmedguluzade ve Mirza Elekber Sabir'dir. Hem Celilmemedguluzade hem de Mirza Elekber Sabir, Molla Nasreddin dergisiyle üne kavuşmuş ve eleştirel realizm akımının Azerbaycan edebiyatındaki zirve isimleri olarak kabul edilmiş şahsiyetlerdir. Celil Memmedguluzade çıkarmış olduğu Molla Nasreddin dergisinde her fırsatta eleştirel bir tutum sergilemiş; kadının toplumdaki yeri, eğitim, din, ana dil gibi toplumsal yapının temel taşlarını oluşturan konularda köşe yazıları kaleme almış, ayrıca birçok edebî türde yine bu bakış açısıyla çok sayıda eser vermiştir. Mirza Elekber Sabir ise hem halk edebiyatı türlerini hem de klasik şiir türlerini kara mizah olarak adlandırılan eleştirel söylemle harmanlayarak dikkatleri üzerine çekmiş ve eleştirel realizm edebî akımının Azerbaycan edebiyatında etkili bir şekilde devam etmesi yönünde büyük katkılar sağlamıştır.

Eleştirel realizm edebî akımı, söz konusu bu yazar ve şairlerin faaliyetlerine yönelik olarak 1920 yılına kadar romantizm ve realizmle iç içe bir şekilde devam etmiş ve Azerbaycan edebiyatında sosyalist realizm etkili olmaya başlayınca kadar, güçlü bir edebî akım olarak varlığını sürdürmüştür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author have no conflicts of interest to declare.

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

Kaynaklar

- Abbaszade, H. vd. (1987). *Mirza Fetali Ahundov Bedii ve Felsefi Eserleri*. Bakı: Yazıcı.
- Adıgüzel, S. (2007). Tiflis Edebî Muhitinde Molla Nasreddin Dergisi ve Dergide Tartışılan Konular. *Bilig*-41. 1-21.
- Ahmedov, A. (1958). *Sabir*. Bakı: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı.
- Akpınar, Y. (1988). *Komediler (Temsilat)*. Bornova-İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Akpınar, Y. (1994). *Azerbaycan Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bezirci, A. (1996). *Sosyalizme Doğru Geçmişten Geleceğe: II*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Celal, M. (2004). *Azerbaycan'da Edebî Mektebler*. Bakı: Ziya Nurlan.
- Erol, A. (2015). *Çağdaş Azerbaycan Edebiyatı*. Yeni Türkiye Kafkaslar Özel Sayısı-VI, 413-426.
- Habibbeyli, İ. (2004). *Celil Memmedguluzade Eserleri*. I. Cilt. Bakı: Önder Neşriyat.
- Hüseynov, S. (2012). *Edebiyyat*. Bakı: Araz Yayınları.
- Karayev, Y. (1980). *Azerbaycan Realizminin Merheleleri*. Bakı: Elm Neşriyatı.
- Karayev, Y. (1999). *Belli Başlı Dönemleri ve Zirve Şahsiyetleriyle Azerbaycan Edebiyatı*. İstanbul: Ötügen.
- Koç, E. (2022). *Azerbaycan Edebiyatında Tiyatro*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Kolikipınar, E. (2016). *Azerbaycan Edebiyatında İlk Mizah Dergisi Molla Nasreddin Üzerine Bir İnceleme* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Memmedov, M. (Ed.) (1992). *Mirza Elekber Sabir-Hophopname*. Bakı: Yazıcı.
- Mirehmedov, E. (Ed.) (1996). *Molla Nasreddin Dergisi*, Bakı: Azerbaycan Devlet Neşriyyatı.
- Rzayev, A. (Haz. A. Acaloğlu) (2005). *Azerbaycan Türkçesinin Söz Varlığı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sabir, M. E. (1960). *Hophopname*. Bakı: Azerbaycan Devlet Neşriyatı.
- Teyyar, S. (2018). *Azerbaycan Tengidi Realizminin Estetikası* (C. Memmedguluzade & M. E. Sabir Yaradıcılığı Esasında). Bakı: Orhan Neşriyat.
- Talibzade, K. (2015). *Azerbaycan Edebî Tenkidinin Tarihi (1800-1920'li Yıllar)*. Bakı: Şerg-Gerb
- Taşkesenlioğlu, L. (2013). Azerbaycan Edebiyatı Millî Şairi Mirza Elekber Sabir ve Hophopname. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 96-132. <https://doi.org/10.7884/teke.210>
- Türk, D. (2012). *Eleştirel Gerçekçilik Üzerine*. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi. 189-217.
- Uygur, E. (2005). Celil Memmedguluzade'nin Anamın Kitabı Piyesinde Dil ve Kimlik Şuuru. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi-Turkish Journal of Social Research*. (3). 9-18.

Structured Abstract

At the beginning of the 19th century, the Russian domination of Azerbaijan led to changes in the economic, cultural, and social life of the society. This period was characterized by the rapid development of scientific, literary, and philosophical structure in Azerbaijan; The intelligentsia, united around the realism of educationist realism, often organized literary assemblies, where they discussed a new literary formation. These literary assemblies played an important role in the literary activity of writers such as Mirza Fetali Akhundzade. In the second half of the 19th century, in parallel with the changes in the political structure of Azerbaijan, the intellectual structure also began to change; new philosophical views emerged, and diversity in form, style, ideas, and ideology was recorded in literature. Mirza Fetali Akhundzade has great importance in the shaping and development of the intellectual structure of this period. The writer, with his literary activities, and political and philosophical views, significantly shaped Azerbaijani literature. The literary movement of critical realism, the foundation of which was laid by Mirza Fetali Akhundzade in Azerbaijani literature, had a significant development towards the end of the 19th century, especially after 1905, this development gained momentum and became influential in the field of literature. This literary movement became the largest and most powerful branch of Azerbaijani criticism of the 20th century.

Until 1905, the literary movement of critical realism, which continued in one branch by adopting the principles of educational realism, changed direction as a result of Mirza Fetali Ahunzade's influential works in literary and intellectual life, especially after the 1905 revolution, writers such as Jalil Mammadguluzade and Sabir accelerated the development of this movement. Critical realism is positioned within realist literature in Azerbaijan and divided into two branches by the intellectual structure of the 20th century. The first of these is the educationalist realist point of view and the other is the critical point of view that adopts the principles of critical realism. However, the fact that this movement was completely critical, that reality was transformed into a literary expression only in terms of denial, and that aesthetics was used as an element of "criticism" in every sense made this movement open to discussion and distanced it from scientific reality. This is the most distinctive feature of the 20th-century literary movement of critical realism. However, the fact that the authors gathered around critical realism - Jalil Mammadguluzade, Abdürrahim Bey Hakdediyev, Najaf Bey Vezirov, Mammad Said Ordubadi, Sabir, Möjüz, Gemküsar, etc. - constantly put forward the idea of an independent state based on democratic foundations in their works, defended the rights of peasants and workers, emphasized the importance of science and education, and heavily criticized religious fanaticism, formed the basis of the literary and political ideology of the 20th-century critical realist intellectuals.

The most important representatives of critical realism in Azerbaijan are Mirza Fetali Akhundzade, Sabir, and Jalil Mammadguluzade. Accordingly, Mirza Fetali Akhundzade is the first name who gave works with a critical point of view. Akhundov, who is one of the important figures of Azerbaijani literature, changed the direction of literature with his literary activities and brought important works to Azerbaijani literature within the framework of critical realism. Akhundov, who thought that criticism had an important place in the change of the intellectual structure in Western literature, tried to shake the East and influence the intellectual structure here by using the power of criticism. In this context, Akhundzade, in his work consisting of six plays called Temsilat, dealt with many social elements such as trade, magic, fortune-telling, and women and criticized all traditions that negatively affected the individual and society through these issues. Akhundzade also criticized the clergymen who did not want art to take place in social life and stood against it in his work titled Kemalüddövlə Letters and tried to reveal that art plays an important role in the development of human talents.

Another important writer who continued the movement of critical realism after Mirza Fetali Akhundzade and ensured its significant development is Jalil Mammadguluzade. With his works in Azerbaijani prose and drama and his works in Molla Nasreddin magazine, the author ensured the development of critical realism and the deepening of its influence in the literary field. In this context, Mammadguluzade paved the way for forming a new form of critical realism in the literary field with his criticism of the social structure in many of his symbolic works such as *The Book of My Mother* and *The Mad Stack*. Because, while Akhundov's works are characterized by purity and simplicity, in Jalil Mammadguluzade's works there is a deep penetration into the human being. In addition to the works, he contributed to Azerbaijani literature within the framework of critical realism, the author, who also carried out important activities in the press and publishing life, managed to reach large masses with *Molla Nasreddin* magazine, and his criticisms were mostly directed towards the social and political structure. Sabir, among the authors of *Molla Nasreddin* magazine and expanded the magazine's sphere of influence with his satirical poems, is another name accepted as one of the most important representatives of critical realism in Azerbaijani literature.

In the early 20th century, the satirical poet Sabir, one of the important literary figures who were at the center of Azerbaijani criticism, unlike his contemporaries, was interested in poetry; in the early years of his literary career, he produced works in the genres of ghazal, ode, etc. However, due to the limited expression style and subjects of these classical forms of poetry, the poet turned to new searches in terms of rhetoric. Accordingly, Sabir, who was sensitive to social issues, dealt with many subjects such as administration, political organizations, inertia, ignorance, and religion in a satirical way in his poems.



Fransız Şarkiyat Kurumu Inalco'daki Türkçe Dil Eğitiminin Arka Planı ve Türkoloji Çalışmaları

The Background of Turkish Language Education at Inalco: The French Institute of Oriental Languages and Cultures and Turcology Studies

Hakan TEMİR ^{ID}

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye

Department of Islamic History and Arts, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Tokat, Türkiye

h.temir@hotmail.com



Öz

Türk dili, Balkanlar'dan Çin'e kadar çok geniş bir alana dağılmış, akraba diller ile birlikte milyonlarca insanın konuşma ve yazı dilidir. Uray-Altay dil ailesinin Altay koluna mensup olan Türkçe, geniş bir alanda kullanıldığından, temel itibarıyla Doğu ve Batı Türkçesi şeklinde tasnife tutulur. Günümüzde kullanılan Türkiye Türkçesi tarihsel hattı içerisinde bu tasnifin Batı tarafına aidiyet taşımaktadır ve tarihsel macerasında Selçuklu siyasasını temsilen Eski Anadolu Türkçesi, Osmanlı Devlet-i Âliye geleneği içerisinde Arapça ve Farsça ile biçimlenen Osmanlı Türkçesi, nihayetinde Batılılaşma tesiriyle Modern Türkçe oluşmuştur. Dilde sadeleşme ve yenilik amacıyla II. Meşrutiyetten itibaren bu yeni versiyon kullanılsa da dilin Batı'ya etkisi Osmanlı dönemine denk düşer. Osmanlının cihan devleti, Türkçe'nin de hâkim dil olduğu dönemde İngiliz ve İspanyol rekabetiyle mücadele eden Fransa, Avrupa'da nüfuzunu artırmak ve ticaret yollarını kontrol altında tutmak amacıyla yeni ittifaklar ve stratejiler arayışındaydı. Ülkesini daha ileriye taşıma niyetinde olan I. François (ö. 954/1547), 16. yüzyılda çağdaşı Kanuni Sultan Süleyman'la (ö. 974/1566) ilk diplomatik ilişkiyi başlattı. Bu ilişki ağının 17. yüzyılda hızlanarak devam etmesi üzerine Fransız yetkililer Türk kültürünü ve dilini daha yakından tanımak istediler. İki ülke arasında gelişen bu olumlu atmosfer, Fransa'da Türkçe dil eğitiminin başlamasını da beraberinde getirdi. Fransız devlet adamları 16. yüzyıldan itibaren başta Osmanlı olmak üzere Doğu dillerinde uzmanlaşmış diplomat, tercüman ve öğretmen yetiştirme işini gündemlerine aldıklarında birçok kanun teklifini yürürlüğe koydular ve dil okullarının açılmasını hızlandırdılar. Bu okullar içerisinde kuruluşu 17. yüzyıla kadar giden Inalco'nun yeri ve ciddiyeti farklıdır. Kapsamlı bir dil okulu ve Şarkiyat Kurumu olan bu okulda Türkçe dil eğitiminin başlaması, Türk kürsüsünün tarihi serüveni, Türkçe dersi veren öğretmenlerin niteliği ve burada üretilen Türkçe eserlerin özelliği bir araştırma konusu olmayı hak etmektedir. Böylesi bir araştırma günümüz Türkçe eğitimine de katkı sağlayacaktır ve aynı zamanda dil üzerindeki din ve kültüre müdahalenin nasıl yapıldığını aydınlatacaktır. Türkoloji sahasına giren konuları aydınlatmayı hedefleyen bu çalışmada Inalco'da yapılan araştırma ve izlenimlerimizin yanı sıra nitel araştırma yöntemleri kullanılarak cevabı beklenen sorular ve problemler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili, Türkçe Dil Eğitimi, Gramer, Inalco, Paris, Türkoloji, Osmanlı Türkçesi

Abstract

The Turkish language, belonging to the Altai branch of the Ural-Altai language family, is spoken and written by millions of people across a vast area stretching from the Balkans to China, along with its cognate languages. Due to its extensive usage, Turkish is generally classified into Eastern and Western Turkish. The contemporary Turkish used in Turkey falls under the Western category in its historical context. Throughout its historical journey, Turkish evolved from Old Anatolian Turkish, which represented the Seljuk political sphere, to Ottoman Turkish influenced by Arabic and Persian within the tradition of the Ottoman Empire, and finally developed into Modern Turkish under the influence of Westernization. Although the transition to this new version of the language began around the Second Constitutional Era (Meşrutiyet), the Western influence on the language dates back to the Ottoman period. During this era, when the Ottoman Empire was a global power and Turkish was the dominant language, France, in competition with England and Spain, was striving to increase its influence in Europe and control trade routes, seeking new alliances and strategies. François I (d. 1547), who had ambitions to advance his country, initiated the first diplomatic relationship with his contemporary, Sultan Suleiman the Magnificent (d. 1566) in the 16th century. As the diplomatic relations between the two countries intensified in the 17th century, French authorities developed a growing interest in understanding Turkish culture and language more closely. This positive atmosphere between the two countries also led to the commencement of Turkish language education in France. Starting in the 16th century, French statesmen focused on training diplomats, interpreters, and teachers specialized in Eastern languages, particularly Ottoman Turkish. They put numerous legislative proposals into effect and expedited the opening of language schools. Among these institutions, the importance and seriousness of Inalco, which dates back to the 17th century and is a comprehensive language school and Oriental Studies Institute, are distinct. The initiation of Turkish language education at Inalco, the historical journey of the Turkish chair, the qualifications of Turkish language instructors, and the characteristics of Turkish works produced here deserve further research. Such research will contribute to modern Turkish language education and shed light on how intervention in religion and culture is conducted through language. In this study aimed at shedding light on the topics related to Turcology, we will focus on the questions and problems that are expected to be answered, using qualitative research methods alongside our research and observations at Inalco.

Keywords: Turkish Language, Turkish Language Education, Grammar, Inalco, Paris, Turcology, Ottoman Turkish

Geliş Tarihi/Received 12.10.2023
Kabul Tarihi/Accepted 24.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf

Temir, H. (2024). Fransız Şarkiyat Kurumu Inalco'daki Türkçe Dil Eğitiminin Arka Planı ve Türkoloji Çalışmaları. *Turcology Research*, 80, 327-338

Cite this article:

Temir, H. (2024). The Background of Turkish Language Education at Inalco: The French Institute of Oriental Languages and Cultures and Turcology Studies. *Turcology Research*, 80, 327-338



Giriş

Avrupa’da Türkçe öğrenme fikri, Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa ile olan ilişkilerine matuf tarihsel olarak çok eskiye dayanır. Osmanlı İmparatorluğu, 14. yüzyılda Balkanlar’da ve daha sonra Avrupa’nın bazı bölgelerinde geniş topraklara sahipti. Bu durum, Osmanlı Türkçesi’nin Avrupalılar arasında merak uyandırdığı ve bu dili öğrenme ihtiyacı doğurduğu anlamına geliyordu. Türkçenin Avrupa’da resmî ve bilimsel bir dil olarak öğrenilmesi ve öğretilmesi, özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nun askerî ve siyasî etkisiyle arttı. Avrupalı devletler, Osmanlı İmparatorluğu ile siyasî ve ticarî ilişkiler kurduklarında, Osmanlı Türkçesi öğrenmek, diplomatik ve ticarî amaçlar için önemli bir avantaj hâline geldi. Osmanlı İmparatorluğu, coğrafi olarak Avrupa ile Asya arasında köprü olduğu için Doğu ve Batı arasında kültürel ve ticarî alışverişi kolaylaştıran önemli bir role sahipti. Bu da Avrupalıların Türkçeye olan ilgisini arttırdı ve aralarında Fransa’nın da bulunduğu birçok ülke Türkçe eğitimini resmî politika hâline getirdi.

Avrupa devletleri içerisinde hümanist fikirlerle erken tanışan Fransa, Türk kültürü, dil ve tarihi üzerine ilgi duyan bir ülkedir. Fransız araştırmacılar ve akademisyenler uzun süredir Türkiye’nin tarihi, dilbilimi, edebiyatı, sosyolojisi, politikası ve ekonomisi gibi çeşitli alanlarda çalışmalar yapmaktadır. Türkoloji, bu anlamda uzmanlaşan bir sahadır ve Fransa’da da aktif bir şekilde bu faaliyetler yürütülmektedir. Türk araştırmaları buradaki üniversiteler, araştırma enstitüleri ve kültürel kurumlar tarafından desteklenmektedir. Bu kuruluşların bazıları Türkçe öğrenme ve Türk kültürünü daha iyi anlama fırsatı sunan Türkoloji bölümleri veya programları sunmaktadır.

Fransa’da Türk araştırmalarının yapıldığı bazı önemli kuruluşların başında Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco) gelir. Ulaştığı son nokta itibarıyla bu kurum Doğu dilleri ve medeniyetleri üzerine araştırmalar yapan köklü bir enstitüdür. Türk dili ve kültürü ile ilgili çalışmalar burada yürütülmektedir. Bir diğer kurum École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)’dir. Sosyal bilimlerde uzmanlaşmış bu enstitü, Türkiye’nin sosyolojisi, siyaseti ve tarihi gibi konularda araştırmalar yapmaktadır. Centre d’Études Turques, Ottomanes, Balkaniques et Centrasiatiques (CETOBaC)¹ ise Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu, Balkanlar ve Orta Asya gibi bölgelerle ilgili çok disiplinli araştırmalar yapmaktadır. Collège de France’da aynı şekilde köklü bir eğitim ve araştırma kurumu, Türk edebiyatı ve kültürü üzerine düzenlenen konferanslar ve seminerlerle Türk araştırmalarına katkıda bulunan merkezdir. Fransız Arkeoloji Enstitüsü (Institut Français d’Études Anatoliennes- IFEA) ise Türkiye’nin arkeolojik mirası ve tarihi üzerine araştırmalar yapan önemli bir enstitüdür. Bu kurumların yanı sıra, Fransız üniversitelerinin diğer bölümlerinde de Türk araştırmaları yapan akademisyenler ve öğrenciler bulunmaktadır. Türk kültürüne ve tarihine olan ilgi, Fransız araştırmacılar ve öğrenciler arasında hâlâ canlıdır ve bu alandaki çalışmalar devam etmektedir.

Batı’da Türkoloji kürsüsünü ilk kuran devletlerden birisi olan Fransa Türk diline büyük katkılarda bulunmuştur (Şahin, 2017: 51). Fransızların Türkçeye ve Türk kültürüne ilgileri, uzman akademisyenlerin Türkiyat çalışmaları ve alana sundukları katkılar yakından takip edilmesi gereken bir husustur. Öncelikle dil eğitiminde yeni metotlar geliştirmeyi hedefleyen çağdaş dünyada Fransızların asırlar süren yabancı dil eğitim modelinin bilinmesi mutlak surette günümüz dünyasına katkı sağlayacak; sonrasında Türk dili üzerine yapılan saha çalışmalarını tanımayı kolaylaştıracaktır. Ancak burada onları Şarkiyat olarak algılayıp menfi yargılar peşine düşmek yerine kurumun çalışma esasını, usul ve mahiyetini kavramanın daha önemli olduğunu da unutmamak gerekir. Dolayısıyla bu araştırmada Fransız dil enstitüsü Inalco’daki Türkçe eğitiminin başlangıcı, kürsünün işleyiş şekli ve akademisyenlerin üretimleri üzerinde durulacaktır. Sosyal bilimlerin bilgi edinme sistemi olan kaynak tarama ve saha araştırmaları ile yetkililerle yapılan görüşmeler çalışmanın veri elde etme sistemini sağlayacaktır.

Inalco ve Türkçe Eğitimi

Ulusal Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü (Inalco),² Fransa’da Doğu dilleri ve medeniyetleri üzerine uzmanlaşmış önemli bir yükseköğrenim kurumudur. Kuruluşu resmî anlamda 1795 yılı olarak gösterilse de bu oluşumun ön adımları Collège de France’in kurulmasına kadar gider. Dönemin Fransa Kralı I. François’in (1494-1547) yüzyılın büyük güçleri olan devletlerin dillerini bilen tercümanlar yetiştirmek için koleji hızla faaliyete geçirerek ilk adımı atmış oldu (La Garanderie, 1988: 379). 1669 yılında bakan Baptiste Colbert’in (1619-1683) çabaları sonucu Kral XIV. Louis Genç Diller Okulu’nun (l’École des jeunes/Jeunes de Langues) kurulması da bunun bir devamı niteliğindedir (Leclant, 1995: 4). Böylelikle Doğu dillerini araştırıp öğreten özel bir okul istihdam edilmişti. Okul ilk açıldığında Paris’te Louis-le-Grand Koleji’ne bağlı bir okulda verilen başlangıç seviyesindeki eğitimin ardından “dil en iyi konuşulduğu yerde öğrenilir” anlayışıyla öğrencilerin ilgilendikleri dillere ait ülkelere

¹ Eski adı "Türk ve Osmanlı Araştırmaları" olan birim, Louis Bazin başkanlığındaki Türk Araştırmaları Enstitüsü’nün (Paris-III) 1990 yılındaki çalışmaları nihayetinde şekillenmiştir. Osmanlı tarihi merkezli Türk alanı EHESS’te Alexandre Bennigsen tarafından kurulmuştur. 2010’dan beri CETOBaC olarak adlandırılmaktadır.

² Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

gönderilmesi fikri hâkimdi. Okulda öğretilen ilk dil Türkçe olunca bu amaçla Türkçenin en iyi öğrenileceği coğrafya önem kazandı (Debout, 1982: 479).

Colbert'in önerisiyle 18 Kasım 1669 tarihinde, İstanbul ve İzmir'deki Kapusen³ Manastırlarına üç yılda bir dokuz veya on yaşlarında altı çocuğun gönderilmesine karar verildi. Bu çocuklara Dil Gençleri (Jeunes de Langues) deniyordu. İzmir'deki proje hiçbir zaman gerçekleşmedi ve sadece Pera'daki (Beyoğlu/İstanbul'da) okul faaliyete geçti. Kapusenlerin programı sadece Türk dilini öngörüyordu. Öğrencilerin bakımı Kapusen rahipleri tarafından sağlanıyordu, ancak Marsilya Ticaret Odası tarafından her öğrenci için belli bir miktar Kapusenlere tazmin ediliyordu (Labrousse, 1995: 21). Colbert'un yerinde öğrenim fikrini savunan kuruluşu, kısa bir süre sonra dinî misyonerlik düşüncesi etkisinde kaldı. Zira kendilerini misyonerliğe kaptıran Kapusenlerin dil eğitiminden çok din eğitime ağırlık vermeleri kaçınılmazdı. Burada yetişen öğrenciler, İngilizler tarafından Anglikan misyonerleri hâline getirilmek üzere İngiltere'ye götürüldü ve böylece amaçlanan hedefin aksine sonuçlarla karşılaşıldı. İstanbul'daki proje işe yaramayınca bu defa tersi bir eğitim modeli düşünüldü ve 1700 yılında on iki Ermeni çocuk Lycée Louis-le-Grand olarak adı değiştirilen koleje kabul edildi. Fakat bu öğrenciler de eğitimlerinin sonunda kendi ülkelerine dönmeyi istediler, hatta bir kişi Cizvit ve bir diğeri rahip oldu. Sonuç olarak, bu son girişim de beklenen sonucu vermedi. Edinilen olumsuz tecrübelerin nihayetinde 1721 yılında, Tercümanlık Okulu öğrencilerinin bundan sonra sadece Fransızlar arasından veya Fransa doğumlu çocuklardan seçilmesi kararlaştırıldı (Labrousse, 1995: 22). Aynı yıl Türk dilinin yanına Arapça ve Yunanca da eklendi. 1762'ye kadar, École des jeunes de langues okulunun altın çağıydı. 1763'te Collège Louis-le-Grand'a bağlandı ve öğretilen diller arasına Farsça da eklendi (Debout, 1982: 479).

1795 yılında eski rahip ve politikacı Joseph Lakanal'ın (1762-1845) ticaret ve siyasette çağı yakalamak için devlete ait özel bir dil okulunun kurulması gerektiğini bildiren raporu meclise sunmasıyla aynı yıl özel bir dil okulunun açılması onayı çıktı. Mart 1795 tarihli Kanun Hükmünde Kararnameyle Doğu Dillerinin Özel Okulu/L'École Spéciale des Langues Orientales/(Kısa adıyla "Langues O" kurulmuş oldu (Gabel, 1996: 1). Okul, faaliyetlerine Doğu bölgelerinde hâkimiyeti elinde bulunduran İslâm devletlerinin kullandığı Arapça, Farsça ve Türkçe eğitimi vermekle başladı (Debout 1982: 479). Türkoloji ilk defa bilimsel anlamda bu kürsü ile bir araştırma konusu oldu (Şahin, 2017: 51). Zamanla hedef alınan diller ve coğrafyalar genişletildi (Bergère ve Pino, 1995: 28). Okulun adı 1868'de Yaşayan Doğu Dilleri Özel Okulu (École Spéciale des Langues Orientales Vivantes)(Gabel, 1996: 1) 1914'te "Langues 'O" lakaplı Ulusal Yaşayan Doğu Dilleri Okulu (École Nationale des Langues Orientales Vivantes/kısaca ENLOV)(Labrousse, 1995: 34) ve 1971 yılında, Ulusal Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü/Institut National des Langues et Civilisations Orientales/Kısa adı Inalco (Labrousse, 1995: 35) olarak değiştirilse de süreç içerisinde sabit kalan hususlardan birisi Türkçe eğitimi oldu.

Fransızlar, Türkler ile aralarında bağ kurarak diğer milletlerle de doğal köprüler oluşturacaklarına inandıklarından Türkçe öğrenme işini sıkı tuttular (Gautier ve Testa 2013: 32). Bu amaçla kurulan Inalco, Türk araştırmaları alanında da önemli çalışmalar yürüttü. Kurum, Türkoloji'yi tüm yönleriyle ele alması; Türk dili, edebiyatı, tarihi, kültürü ve toplumsal yapısı gibi çeşitli konularda araştırmalar ve öğretim faaliyetleri gerçekleştirmesiyle ciddiyetini izhar etti. Türk araştırmaları alanında Inalco'nun sunduğu olanaklar ve yürüttüğü faaliyetler şu maddeler altında toplanabilir:

-Türk Dili Eğitimi: Inalco, Türk dili öğrenmek isteyen öğrencilere yönelik Türkçe dil kursları düzenler. Bu kurslar, Türkçe dil bilgisi ve iletişim yeteneklerini geliştirmek isteyen öğrencilere yöneliktir. Öğrencilere Türkçe konuşulan dünya çapında yazılı ve sözlü iletişim becerisi kazandırmayı amaçlar. Dil hâkimiyetinin yanı sıra edebiyat, tarih, kültür ve çağdaş toplumlar konularına da vurgu yapar. Amacı, kamu sektörü, ticaret ve sanayi gibi çeşitli kariyer olanaklarına giriş sağlamaktır. Öğrencileri, yüksek lisans eğitimi için giderek daha uzmanlaşmış metin ve belgelerin çevirisine hazırlar. Bu sayede mezunlar, iş hayatına veya yüksek lisans eğitimine devam etme imkânına sahip olurlar.

-Türk Edebiyatı ve Kültürü: Inalco, Türk edebiyatı ve kültürü üzerine araştırmalar yapar ve bu konuda çeşitli dersler ve seminerler düzenler. Türk edebiyatının klasik döneminden çağdaş döneme kadar farklı dönem ve yazarlar incelenir.

-Türk Tarihi ve Toplum: Inalco, Türkiye'nin tarihi, toplumsal yapısı, siyasi ve ekonomik gelişmeleri gibi konularda araştırmalar yapar. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihine yönelik çalışmalar da yer alır.

-Türkoloji Bölümü: Inalco bünyesinde Türkoloji bölümü bulunmaktadır. Bu bölüm, öğrencilere Türk dili ve kültürü üzerine uzmanlaşma fırsatı sunar. Türkoloji alanında lisans, yüksek lisans ve doktora programları da mevcuttur.

Yukarıda bahsedilen faaliyetler sayesinde Inalco, Fransız öğrenciler ve araştırmacılar ile Türkiye ile ilgilenen herkes için önemli bir bilgi kaynağı ve akademik platform sunmaktadır. Türk Araştırmaları, Türkiye-Fransa ilişkilerine katkıda bulunmak ve Türk kültürünü uluslararası düzeyde tanıtmak için önemli bir araç olarak kabul edilmektedir.

³ Capucins: 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarında misyonerlik hareketi Fransız Kapusen rahipleri tarafından üstlenildi. Bunlar papanın emri ile Anadolu coğrafyasındaki manastırlarda bölgeyi Hristiyanlaştırma faaliyetleri yürütüyorlardı (bk. Selim. 2022: 253-273).

Türkçe Dil Eğitiminin Arka Planı

Fransa'daki Doğu dilleri çalışmalarının 18. yüzyıl boyunca yaşadığı gerilemeyi resmî olarak doğrulayan en çarpıcı örnek, 1696'dan 1779'a kadar hiçbir Arapça satırın basılmamış olmasıdır. 1751 yılında, 16. Louis'in ağabeyi olan Burgonya Dükü'nün doğumu vesilesiyle, Ecole royale des Jeunes/Gençler Kraliyet Okulu öğrencileri, Latince, Yunanca ve Fransızca birkaç vesika şiir yayınladılar. Şiirin altında ise şu dörtlük yer almaktaydı: "Türkçe yazmadığımız için özür dileriz; Türkçe şiir sessizdir." Bu ifadelerin altındaki notta ise Paris'te Türkçe ve Arapça yazıların basılmadığı ifade edilmekteydi. Diğer taraftan Venedik bir asırdır Doğu dillerine okullar kurarak çalışmalarını başlatmıştı (Rothman 2021: 252). Bu nedenle, komşu ülkelerde kazanılmış olan bu Doğu dilleri çalışmalarının Fransa'da başlatılması gerekiyordu. L. Langlès tarafından 1790 yılında ulusal meclise sunulan bir bildiriye, canlı Doğu dillerinin öğretimine adanmış yeni bir okul kurma fikri ortaya atıldı. Kraliyet Koleji'nde verilen derslerin yetersiz olduğu belirtilerek, ticaret, siyaset ve bilim çıkarları açısından bir kurumun kurulması önerildi (*Notice historique sur l'École spéciale des langues orientales vivantes*, 1883: IV).

Doğu dillerine yönelik okulun açılması kararıyla Paris'te Arapça, Türkçe ve Farsça "kürsüler"inin (chaires) oluşturulması ve buraları yönetecek profesörlüklerin tayini konuşulmaya başlandı (*Notice historique sur l'École spéciale des langues orientales vivantes*, 1883: V). Zira dünya dilleri ve kültürleri üzerine uzmanlaşan bu kurumda dillerin ve kültürlerin araştırıldığı yahut öğretildiği kürsüler olmalıydı. Türkçe kürsüsü de Türk dili ve kültürü üzerine çalışmaların yapıldığı bir akademik birim olarak kararlaştırıldı. Kurum misyon ve vizyonu belirlenirken bu kürsülerin sıradan birilerine değil de uzun süre Asya'da doğal olarak yaşamış olan bilim adamlarına teslim edilmesi gerektiği de dile getirildi (*Notice historique sur l'École spéciale des langues orientales vivantes* 1883: V). Alınan kararlarla Türkçe dil kürsüsü ciddi bir şekilde yolculuğuna başladı. İlerleyen zamanlarda özellikle Fransa'nın sömürgeci tutumu ve Napolyon'un seferleri ile Champollion'un keşifleri sonucunda dil eğitimine duyulan ihtiyaç arttı ve daha ciddi adımlar atıldı (Hourcade, 1987: 1).

Dil Kürsüsünün İşleyiş Şekli

Inalco, resmî bir kurum olduğundan yönetim ve işleyiş yapısı kanunlarla belirlenmekteydi. İlk kurulduğunda sevk ve idaresi yönetici olarak adlandırılabilir "administrateurs"e bırakıldı. Yöneticilerin aynı zamanda öğretmenlik yaptıkları ve malî işlerle ilgilendikleri de göz önüne alınarak 1795 sonrası yardımcı yönetici (administrateur-adjoint) kadroları da ihdas edildi. Ancak yardımcıları, kurum 1971 yılında enstitü mahiyeti kazanana kadar aktif bir görev almadılar (Labrousse, 1995: 42). 1971'de yöneticiler başkanı "président" statüsünü kazandıklarında yardımcıları da aktif hâle geldi.

İdarî kadronun ardından eğitim kadrolarının işleyişi de belirlenmişti. Her kürsü etkili olduğu sahada uzmanlaşmış bir profesörün himayesinde faaliyetine başlamalı ve ihtiyaç hâlinde ilgili alana alt kadrolar da tayin edilebilmeliydi. Kürsülerin en üst sorumlusu olan profesörlerin öncelikli görevi ders vermek ve araştırma yapmaktır. Ancak Langlès, École'nin profesörlerinin sadece öğrettikleri dillerin prensiplerini açıklamak ve dilbilgisi zorluklarını açıklamakla yetinmemesi gerektiğini, aynı zamanda "bu dilleri konuşan halklarla olan politik ve ticari ilişkilerimizi geliştirmekle de görevli olduklarını" belirtmişti (Labrousse, 1995: 26). Onların tercümanlık, konsolosluk ve bir takım idari hizmetleri olduğu göz önüne alındığında derslerin aksamaması için dil okutmanları ve anlatıcıların ihdası kaçınılmazdı. Bu gerekçelerle kürsüler en az bir profesör ve ona bağlı çalışan okutmanlar vasıtasıyla idare edilir hâle geldi.

Dil Öğretmenleri ve Tarihi Süreçte Görev Alanlar

Profesör/Kürsü Başkanları

Dünya standartları gereği, dil kürsülerinin alandaki uzman kişiler yahut makam olarak en üst yetkililer tarafından idare edilmesi gerekir. 1795'te resmî anlamda faaliyete başlayan Inalco'daki dil kürsüleri de bu düzene uygun bir şekilde profesörler tarafından yönetilmiştir. Kurum profesör seçimini genellikle titizlikle uygulamış, seçim sırasında çeşitli kriterler dikkate almış ve bu kriterleri de genelde akademik politika ve mevzuata göre belirlemiştir. Ancak her ne olursa olsun profesör adaylarının, doktora derecesine sahip olmaları ve akademik alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmış olmaları şartı aranmıştır. Yine adayların, akademik ve mesleki referansları da göz önünde bulundurulmuştur. Tarihî süreç içerisinde artan personel sayısı bir kürsüde birden çok profesör istihdamı sağlansa da bir tanesi kürsü başkanı olmaya devam etmiştir. Bu bilgilendirmeyle birlikte asıl konumuza dönecek olursak Inalco'nun Türkçe kürsüsünün işleyişini anlamak için kürsüyü idare eden profesörlerin tespiti ve kısa biyografileri önem arz eder.

l'École Spéciale de Langues Orientales'in kuruluşu, 30 Mart 1795 tarihli yasayla oluşturulmuş olmasına rağmen, organizasyon süreci zaman aldığından, dersler ancak 22 Haziran 1796 tarihinde başladı. Dersleri duyuran afişte Arapça, Türkçe ve Farsça derslerinin öngörüldüğü belirtiliyordu. İçişleri Bakanlığı Türkçe için bir profesör seçme konusunda oldukça zorlandı, çünkü devrimci harekete destek vermeyen Genç Dilleri Okulu hocalarıyla çalışmak istemiyordu. Nihayetinde İçişleri Bakanı Pierre Benezec, 1796 yılında henüz bir sahibi olmayan Türkçe kürsüsüne geçici olarak 73 yaşındaki eski bir Keldani rahibi Joseph Behenam'ı getirdi. Mezopotamya'da doğmuş olan Behenam, Arapça konuşan ve aynı zamanda Türkçe bilen bir kişiydi (Bazin, 1995c: 89). Fransız Devrimi sırasında Ulusal Kütüphane'deki tercümanlık görevini kaybetmişti. (*Notice historique sur l'École spéciale*, 1883: XIII) Türkçe üzerine herhangi bir yazı bırakmamış olan bu yaşlı rahip aslında isabetli bir tercih olarak kabul edilmedi. Kısa bir süre görevin

ardından bu kürsü için aranılan kriterleri karşılayan başka bir aday bulundu. Bu kişi, İstanbul'daki Fransız elçiliğinin baş tercümanı ve Osmanlı uzmanı Venture de Paradis idi (Bazin, 1995b: 20, Rothman, 2021: 252). 18. yüzyılın sonlarına doğru yaşamış olan Paradis, Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat etmiş ve dilbilimsel çalışmalar yapmıştı. Osmanlı kültürü ve dilbilgisi hakkında önemli bilgiler sağlamıştı. Paris'e döndüğünde 1797 yılında Türkçe kürsüsüne profesör olarak atandı ve göreve başladı. Osmanlı elçisi es-Seyyid Ali Efendi'ye de eşlik eden Paradis, (Labrousse, 1995: 26) 1797 yılında başladığı görevini iki yıldan biraz daha az süre devam ettirdi. Mart 1799'da Akka'da bir dizanteri kaptı ve ordu ile Mısır'a geri çekilirken öldü.

Paradis'ten sonra yerine öğrencilerinden Amédée Jaubert (1779-1847) atandı. 1779 yılında Aix'de doğan Jaubert, Doğu Dilleri Okulunda Türkçe, Arapça ve Farsça öğrendi (Eyice, 2001: 23/576). Mısır Seferi için tercüman olarak işe alındığından 1798 yılında Napolyon'un ordusuyla Mısır'a gitti ve burada gösterdiği üstün hizmetle Napolyon'un en çok beğendiği şarkiyatçı, danışman ve dragoman/tercüman oldu. Napolyon'un güvenini kazanmasıyla birkaç defa daha elçilik makamına getirildi. Jaubert, sahadaki yeteneğini de kanıtladığından dolayı Paradis'in yerine 1800 yılında Türkçe profesörü olarak atandı.⁴ Bu görevin yanı sıra, hükümetin tercüman sekreteri olarak da görev yapıyordu. 1804 yılında III. Selim'in tahta geçişini tebrik için elçi olarak gönderildi (Eyice, 2001: 577). 1805 yılında gizli bir misyon için İran'a gitti, ancak Osmanlı sınır topraklarında ajan olduğu anlaşılınca zor bir esaret dönemi yaşadı (Yılmaz, 2014). Şans eseri 1806 yılında serbest bırakıldı ve 1807 yılında Prusya doğusundaki savaş alanlarında Napolyon'a katılmayı başardı. Fransa'ya döndükten sonra, Amédée Jaubert tekrar Türkçe profesörlüğü görevini yerine getirdi, ancak Temmuz Monarşisi'nin büyük ölçüde diplomatik personelini yenilemesiyle, Aralık 1831'de kralın tercümanı olarak emekliye ayrıldı. 1838 yılında, Silvestre de Sacy'nin yerine okulun yöneticisi olarak atandığında Fransız Koleji'ndeki Türkçe dersini Farsça dersine birleştirdi (Bazin, 1995: 991). Doğu Dilleri Okulu'ndaki görevini ise bırakmadı ve 1847'deki ölümüne kadar bu görevini sürdürdü (Bazin, 1995c: 91). Eyice'nin tespitlerine göre o, her ne kadar bir şarkiyatçı olarak tanınsa da akademik yönü çok güçlü değildir ve eserlerinde birçok hata tespit edilmiştir. Dolayısıyla onun siyasî yönü oldukça gelişmiştir ve diplomasideki yeri daha belirgindir (Eyice, 2001: 577).

Jaubert'in ölümünden sonra 1848 yılında yerine kısa bir süre, (L. Bazin, 1995, s. 991) Silvestre de Sacy'nin (1758-1838) öğrencisi Fransız oryantalist ve tercüman William McGuckin Baron de Slane (1801–1878) getirildi (Rothman, 2021: 253). De Slane, İrlanda'da doğdu, daha sonra Fransa'ya taşındı ve 31 Aralık 1838'den sonra Fransız vatandaşı oldu. İlk başta hukuk okudu, bu sırada, özellikle Arapçaya olan ilgisi gelişti. Arapça metinleri incelemeye ve çevirmeye kendini adadı. Avrupa'da Arap tarihini, kültürünü ve edebiyatını anlama konusunda önemli katkılarda bulundu. En önemli başarılarından biri, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini çevirmesidir. Kendisi bir Arapça uzmanıydı ve İstanbul, Cezayir gibi yerlerde bibliyografik görevlerin ardından Afrika Ordusu'nun baş tercümanı olarak atanmıştı (Bazin 1995c: 91). William de Slane'nin kısa vekâletinden sonra yerine çok uzun bir süre kalmayacak olan Louis Dubeux (1798–1863) geçti. Dubeux dil bilgini olarak çok fazla çalışmaya imza atmasa da 1856'da Jaubert'in Türk Dil Bilgisi üzerine incelemelerine ufak bir katkıda bulundu (Bazin, 1995c: 91). 1863 yılında 65 yaşında iken öldü.

Charles Barbier de Meynard (1826–1908), Türkçe, Farsça ve Arapça'da uzmandı (Rothman 2021: 253). Dubeux'tan boşalan koltuğa 37 yaşında, 1863 yılında Türkçe profesörü olarak atandı. 1878 yılında de Slane'in yerine geçti Académie des inscriptions et belles-lettres üyesi oldu. 1898'den 1908'e yani ölüm tarihine kadar süren görevi sırasında, Doğu Dilleri Okulu'nun tarihinde önemli bir rol oynadı. Okulun yeni bir bina ve vizyon edinmesinde katkıları büyüktü. Barbier de Meynard da ölümüne kadar (82 yaşında) görevine devam etti (Bazin 1995: 991). Türkçe'yi 45 yıl boyunca (1863-1908) öğretti ve dil bilimci Jean Deny'yi yetiştirmeye katkıda bulundu (Bazin, 1995c: 92).

Barbier de Meynard'ın halefi özellikle Farsça ve İran dilleri alanında yaptığı çalışmalarla tanınan aynı zamanda ünlü Türkolog Jean Deny (1879-1963) oldu. Fransız asıllı babasının görevinden dolayı Kiev'de dünyaya gelen Deny'nin çocukluğu Ukrayna'da geçti. 1897 Paris'te Louis-le-Grand Lisesi'nin felsefe bölümünü tamamladıktan sonra yükseköğrenime Hukuk Fakültesi ile eş zamanlı Doğu Dilleri Okulu'nda başladı (Akün, 1994: 159). Türkçeyi Barbier de Meynard'dan öğrendi. 1908 yılında hocasından boş kalan kürsüye öğretim görevlisi olarak atandı ve Maraş'taki Fransız başkonsolosluğunun yönetimine getirildi. Bu, Dışişleri Bakanlığı'ndaki son görevi oldu ve 1913 yılında onursal başkonsolos unvanını aldı. Jean Deny'nin çeşitli görevlerinde, o dönemde Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bulunan hepsinde, Türkçe ve Arapça dil bilgisini derinleştirmekten kaçınmadı. Ancak Türkçe, onun tercihiydi. Konsolosluk faaliyetleri sırasında yetkililerle olan ilişkilerinde, Arapça ve Farsça kelime dağarcığına sahip Osmanlı Türkçesi, çalışma dilini oluşturuyordu. Ancak o, aynı derecede halk arasında konuşulan Türkçe'ye de ilgi gösteriyordu, çünkü aldığı eğitim genellikle yazı dili olan Osmanlı Türkçesi üzerinedir (Akikî, 1980: 258). 1910 yılında profesör olarak atandı. Bu görevi 30 Eylül 1949 tarihine kadar sürdürdü ve ardından Sorbonne'da Türkoloji profesörlüğüne geçti (Rothman, 2021: 253).

Deny'den sonra öğrencisi Louis Bazin (1920–2011), 1949'da hocasından görevi alarak (Rothman, 2021: 254) 1949-1990 yılları arasında Inalco ve Paris'in önde gelen üniversitelerinde Türkçe profesörü olarak görev yaptı. Edebiyat lisans diplomasına ve gramer

⁴ Bu tarihin 1799 olduğu da belirtilir. Bk. Rothman 2021: 252

alanında yüksek lisans; ayrıca Türkçe diploması (Langues Orientales) ve doktora derecesine sahipti. 1945-1948 yıllarında Ankara'da görev yaptı (Bazin, 1995a: 95). Bundan sonra Inalco'nun kadrosu güçlendi ve Rémy Dor, (1989'dan beri) ve Michel Bozdemir (1982'den beri) gibi kimseler aracılığıyla Türkçe dil kürsüsü faaliyetlerini hâlâ devam ettirmektedir (Bazin, 1995a: 95).

Tekrarlayıcı/ Okutman ve Yabancı Asistanlar

Inalco'da verilen eğitim sadece temel dersler düzeyinde olduğundan öğretmenlerin hepsi konuşma pratiğine sahip değillerdi. Diğer bir ifadeyle dil sadece kitap ve gramer üzerinden öğrenilmeye çalışılıyordu. Bu yüzden öğrencilerin konuşma pratiğinin artırılması gerekmektedir. Barbier de Meynard, bu dezavantajın farkına vardığında bir "tekrarlayıcı" yani bugünkü tabiriyle bir dil okutmanından yardım almak gerektiğini düşündü ve bu statüye uygun bir görevli tayin etti. Bu dil okutmanı, sözlü pratik eğitimi sağlamanın yanı sıra öğretmenin dersine pratik alıştırmalarla eşlik etmekle görevliydi (Bazin, 1995a: 93). Bunlar ilk zamanlarda dillerini öğrettikleri ülkelerdeki öğretmenler ve tercümanlar arasından seçilse de giderek artan nitelikli eleman ile öğrenciler arasından seçilmeye başladı. Türkçe tekrarlayıcıların seçimi ise tek bir çizgide olmadı ve zamana göre değişti.

İlk zamanlar Avrupa'da açılan tekrarlayıcı pozisyonların hepsi Ermeniler tarafından doldurulmuştu (Bossart, 2017: 1). Böylece 1872'de Ohannes (Jean) Saghirian (1842?-1888), okuldaki ilk Türkçe dil okutmanı olarak göreve başladı (Charles, 2010: 128-31). Osmanlı Ermeni meslek sahipleri ve iş adamları da oğullarını Paris'te okutmaya önem verdiğinden bir düzine Ermeni, Osmanlı Döneminde Paris'teki Ecole Centrale'de okudu ve oradan da mezun oldu. Paris'teki Osmanlı Büyükelçiliği ateşesi de bir Ermeni'ydi. Dolayısıyla o dönemdeki alışlagelmiş uygulamaya uygun olarak Saghirian, Türkçe ve Fransızca konuşan Katolik Ermeniydi (Darina, 2017). Aynı dönemlerde Türkoloji hakkındaki notlarda neredeyse hiçbir şey yoktu. Ohannes Saghirian hızla Fransızcasını geliştirdi ve 1888 yılında erken yaşta ölümüne kadar, yani 1888'e kadar görev yaptı ve Paris'te defnedildi. Onun yerine İstanbul doğumlu Mihran Kalpakdjian, 1903 yılına kadar yani 1903'te Fransa'dan ayrılana dek onun yerini aldı (Bazin 1995a: 93). Garabet Sevdjian ise görevinde sadece altı yıl kaldı (1903-1909) ve sonra ayrıldı. Bu üç okutmanın ortak özelliği Ermeni olmalarıydı.

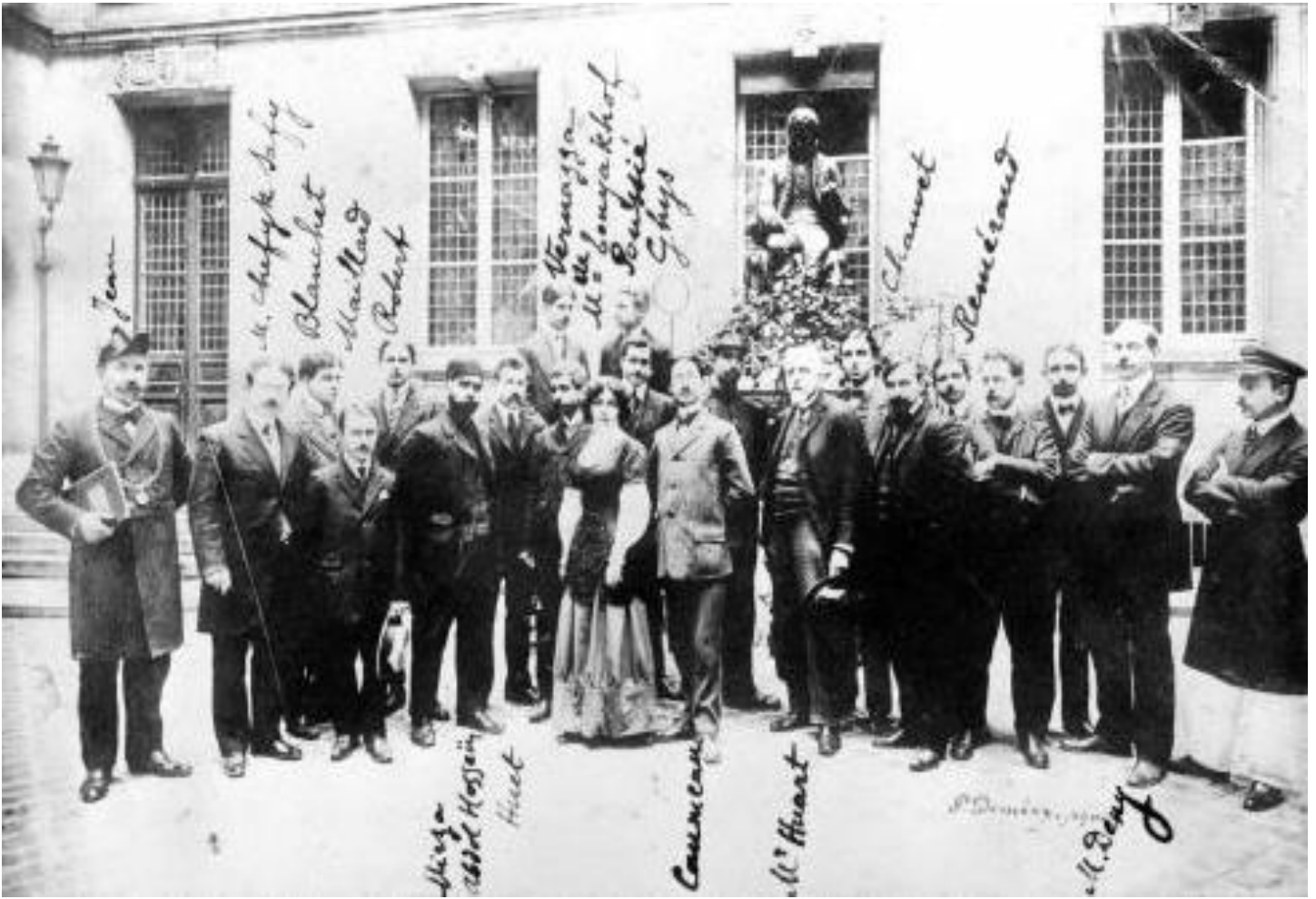
Paris'te, Ermeniler 35 yılı aşkın bir süre (1872'den 1909'a kadar) boyunca okutman pozisyonunu işgal ettiler (Bossart, 2017: 5). Sevdjian'ın ayrılmasından bir yıl sonra, Barbier de Meynard'ın ölümünün hemen ardından, Jean Deny tercihini bir Müslüman Türk'ten yana kullandı ve Şefik Safî'nin işe alınmasında ısrarcı oldu. Şefik Safî, Galata-Saray Fransız-Türk Lisesi ve Osmanlı İmparatorluk Sivil Okulu'ndan mezun olmuştu ve Ağustos 1909'un sonlarına doğru işe alındı. (Resim 1)



Resim 1: Jean Deny'nin Şefik Safî için yazdığı hizmet notu, 1910.⁵

Paris'te iki yıl kadar dil okutmanlığı yapan Şefik Safî (Resim 2), 1911 yaz tatilinde Türkiye'ye döndüğünde, Osmanlı zor günlerini yaşadığından bir daha Fransa'ya dönmeye fırsat bulamadı ve ertesi yıl bir mektup yollayarak yerine birinin seçilmesini teklif etti. 1912 yılında M. Niyazi olarak bilinen kişi onun yerini aldı (Bazin, 1995a: 93). Bazin'in tespitine göre okulunun arşivlerinde Niyazi Tefvik olarak geçmektedir ve hatta babasının adı Tefvik Bey'dir. İsimdeki ihtilaf bir yana, yeni atanan bu okutman Türkçe ve Ermenice konuşabilen bir Türk Müslümanıydı. Ankara'daki Ermeni Katolik okulunda Türkçe öğretmeni olarak görev yapmıştı. 1915 dönemi için de resmî olarak görevinde kaldı ve Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşına katılınca görevine devam edemedi (Bazin, 1995a: 94).

⁵ "Archives Nationales (France)", 24 juillet 1910, MIP, 20100053/54, [Jean Deny].



Resim 2: Inalco'da Türkçe ve Farsça dersi (Paris, 1910). Şefik Safî soldan ikinci, Jean Deny sağdan ikinci sırada.

Savaş sırasında Türkiye'deki Türk öğretmenlerin çağrılması mümkün olmadığından, tekrarlayıcı pozisyonuna yeniden bir Ermeni vatandaşı seçilmek durumunda kalındı. Türkçe ve Ermenice konuşan, daha önce Berbérian Koleji'nde Ermenice ve Türkçe öğretmeni olarak görev yapan ve Paris'e lisans okumak için gelen Devlet Kevorkian adlı bir Ermeni 1915 yılında okutman olarak atandı. Kevorkian, bu görevine 1930 tarihine kadar devam etti. Ancak o tarihte akıl sağlığıyla ilgili sorunlar yaşayınca tekrar Türk birisinin istihdamı gündeme geldi. Kevorkian'ın tam maaşlı bir izne çıkarılmasının ardından, Türkiye Cumhuriyeti'nin en önde gelen entelektüellerinden biri olan Adnan Adıvar 1 Mayıs 1930 iki aylık bir süre için geçici olarak atandı (Bazin, 1995a: 94). Ancak süre oldukça uzadı ve görevini 1939 yaz tatiline kadar sürdürdü.

1941'de, Mehmet İzzeddin, M. Adnan Bey'in yerine Türk dili için tekrarlayıcı olarak görevlendirildi ve bu görevi en uzun süre sürdüren kişi oldu. Ancak artık okutman kadrosunun tek başına yeterli olmadığı ve yeni kadroların da ihması gündeme gelmeye başladı. Tekrarlayıcı kadrosundan daha yüksek sıralamada yabancı asistan pozisyonları oluşturulduğunda, Mehmed İzzeddin, 1960 yılında bu terfiden ilk yararlanan kişi oldu. 27 yıllık aktif hizmetten sonra 1968 yılında emekli oldu (Bazin, 1995a: 94).

1968'den 1975'e kadar, tekrarlayıcı ve yabancı asistan pozisyonlarını, Türkçe ve Türk edebiyatı üzerine çalışan Abidine Diaio ile birlikte Fransa'ya yerleşmeden önce Ankara Üniversitesi'nde Fransızca ve Fransız edebiyatı dersleri veren Guzine Dino üstlendi (Bazin, 1995a: 94). Guzine Dino, sadece öğrencilere günlük Türkçe anlama ve kullanma pratiği yaptırmakla kalmadı, bu pratik aktiviteye Türk edebiyatının modern yönünü de dâhil etti. Türkçe için sesli ve pratik bir öğretim olan ses bantlarıyla laboratuvar derslerini başlattı. Ondan sonra okutmanların sayısı bir hayli arttı. Artık günümüzde birçok kişi tarafından bu dersler sürdürülmektedir.

Sonuç itibarıyla dil okulunda 1872'den itibaren yeni kadrolar tahsis edilerek Ermeni ve Türk asıllı tekrarlayıcılar ve asistanlar Türkçe'nin öğretilmesinde etkili oldular. Fransız hükümeti tercihini Ermeniler'den yana kullansa da profesörlerin daha ideal tutumları nedeniyle Türk ve hatta Müslüman olan kimseler de görev aldı. Bu arada Osmanlı Ermenileri Fransa'daki inşaat ve mimarlık işlerinde oldukça faal bir yer edinmelerine rağmen Türkler alt düzeyde kaldı. Ayrıca Ermeni ailelerinin hem Paris'le hem de Osmanlı topraklarıyla bağlarını sürdürmeye devam etmeleri de onları dil ve ticaret konusunda canlı tuttu.

Öğrenci Kabulü ve Dersler

Inalco öncelikle bir dil okulu olduğundan, kuruluşundan itibaren öğrenci alımında dil becerisi olan veya dil öğrenmeye istekli olan kimselerin tercih edilmesine dikkat edildi. Diplomasideki eksiği hızla gidermek için ilk başlarda Ermeni asıllı kimseler tercih edilse de kurumsallaşmayla birlikte Fransız asıllı gençlerin istihdamı önem kazandı. Elbette dil eğitiminde temiz bilgiye müsait bir hafızanın önemi tartışmasız bir gerçek olduğundan öğrenci yaş ortalaması genelde gençlerden oluşturuldu.

Inalco'daki Türkçe eğitimi Türkçe konuşulan dünyaya entegre olma, onlarla yakın diyaloga girme ve gündelik hayatın gerekliliklerini tazmin etme niyetlerine dayandığından okulda temel başlangıç derslerinden üst düzey derslere kadar sürekli eğitim sunulur. Okul üniversite statüsünü elde ettiği günden itibaren Fransız lise diploması veya eşdeğer bir diplomaya sahip olanlar okula kaydını yaptırabilmektedir. Buradaki Türkçe kürsüsünün hedef kitlesi, Fransızca ve Türkçe konuşan öğrencilerin yanı sıra uluslararası öğrencilerdir. Inalco'da ilk yıl temel eğitimden geçen öğrencilerin ikinci yılından itibaren dil öğretimi, uluslararası ticaret, uluslararası ilişkiler, iletişim ve kültürlerarası eğitim gibi meslekî dallardan birini seçerek uzmanlaşması mümkündür. Dolayısıyla lisansta temel derslerle başlayan sağlam bir Türkçe eğitim bloğundan sonra, Türk dilini ve edebiyatını öncelikli olarak içeren dört farklı program bulunur. Bunlar, Türkiye'nin toplumu, kurumları, tarihi ve Doğu Türk dünyası ile ilgili dersleri içerir. Yüksek lisans ve doktora derecelerine kadar uzanan eğitim teklifi, çeşitlendirilmiş bir kitleyi hedefler.

1795 yılında resmî olarak açılan Doğu Dilleri Okulu'nun dersleri başlangıçta ulusal kütüphaneye bağlı mütevazı bir alanda gerçekleştirilmekteydi (Bazin, 1995b: 20). Daha sonra arkeoloji dersi için ayrılan salonda ve son olarak College de France'ın yöneticisi olan Stanislas Julien tarafından profesörlere tahsis edilen dairede yapıldı. Bu dönemde maalesef derslerde verilen bilgilerin pekiştirileceği yani Türklerin dilleri, dinleri, edebiyatları, tarihleri ve coğrafyalarıyla ilgili eserlerin hepsinin bir araya getirildiği bir kütüphanesi de henüz yoktu. 1867 yılında sadece bazı Arapça, Farsça ve Türkçe metinlerin açıklamaları için gerekli bazı eserlere sahipti ve profesörler ile öğrenciler bu tür eserlere sahip değildi (Lambrecht, 1897: V).

Charles Schefer'in yönetimi zamanında büyük gelişme ve aşırı zenginleşme dönemi yaşayan okul, 1874'te ve Rue de Lille'in köşesinde bulunan mekâna taşınma kararı aldı. Eski bir otelin yer aldığı binanın restorasyonu 1935'te tamamlandığında öğrenciler için yeni derslik ve kütüphane imkânı sunsa da artan dil ve öğrenci sayısı sebebiyle bir müddet sonra ihtiyaca cevap vermedi (Labrousse, 1995: 35). Ek bina arayışları kısmen karşılanırsa da ana bina için aynı olumlu şeyler söylemek mümkün değildi. 1975'ten itibaren bir değişiklik gerekli hâle geldi ve binalar yıkılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı (Debout 1982: 488-89). Nihayetinde Paris'in 13. bölgesinde, Seine Nehri'nin kıyısında yer alan eski bir un fabrikası yıkılarak Inalco'nun kampüsü oluşturuldu. 2000'li yıllarda tamamlanan inşaat sonrası giriş ve alt katlar kısmen Inalco ile entegre çalışan Bulac Kütüphanesi'ne tahsis edildi. Binanın geriye kalan altı katı akademisyen büroları, derslik ve laboratuvar olarak belirlendi.

Doğu Dilleri Okulu'nun Kütüphanesi bugün 500.000'den fazla kitaptan oluşmaktadır ve Doğu'nun dilleri ve tarihine dair kaydı içermektedir. İki kat, özel çalışma odaları ve laboratuvardan oluşan kütüphanede Türkçe eserlerin yer aldığı raflar mevcuttur. Bu raflarda Türk dili ve kültürüne ait binlerce eser yer almaktadır. Yine burada özel bir şekilde korunan bin adetten fazla el yazması içinde 173 Türkçe metin bulunmaktadır (Labrousse, 1995: 47). Bu kütüphane sadece profesörler ve öğrenciler tarafından değil, aynı zamanda Doğu bilimlerine hayatını adanmış olanlar tarafından da kullanılmaktadır (Lambrecht 1897: VI). Zaten kütüphanenin asıl amacı da Şarkiyatçılara, öğrencilere, profesörlere ve araştırmacılara çalışmalarında mümkün olduğunca yardımcı olmaktır.

Inalco eğitim politikasını devamlı geliştiren bir kuruluş olduğundan çağın şartlarına kendisini uyarlamayı da bildi. Sesli ve görsel medya unsurları geliştikçe bunları kullandı. Nitekim Guzine Dino, sadece öğrencilere günlük Türkçe anlama ve kullanma pratiği yaptırmakla kalmadı, bu pratik aktiviteye Türk edebiyatının modern yönünü de dâhil etti. Türkçe için sesli ve pratik bir öğretim olan ses bantlarıyla laboratuvar derslerini başlattı. Türk edebiyatında ilk defa (Türkçe olarak) bir edebiyat dersini üstlendi ve ses bantları aracılığıyla çağdaş en büyük şairlerin (Orhan Veli, Nazım Hikmet, Oktay Rifat gibi) sesli antolojisini kaydetti (Bazin, 1995a: 95). Pandemi dönemi şartları ve medya oynatıcı sitelerin gelişmesiyle uzaktan eğitim modelini de ihmal etmedi. Şu an birçok dersi Youtube üzerindeki resmî kanal ile açık erişime sunmuş durumdadır.

Kürsüde Yazılan Türkçe Dil Bilgisi Kitapları

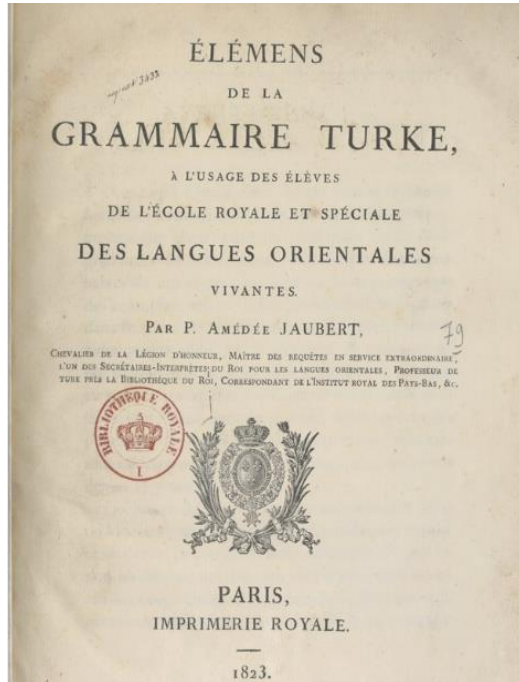
Fransa'da 1795'ten beri aralıksız Türkçe öğreten Inalco'daki "Türkçe" uzmanlığı, Türkçe dil kursları ve dil öğretiminde kullanılan materyallerle mümkün oldu. Bir dili öğrenmede iki temel faktör vardır. Birincisi dilin telaffuz ve inceliklerini öğretecek eğitmen, diğeri ise dilin gramer kaidelerini gösteren kitaplardır. Kitabın öğrencinin konuştuğu dil ile bakışlımlı veya açıklamalı olması öğrenci için avantaj iken okutulan kaynağın bizzat dersi veren kişi tarafından kaleme alınmış olması da hoca için bir avantajdır. Inalco'daki Türkçe dil eğitimi tam da bu esasları dikkate alarak hazırlanmıştır. Yani bir taraftan Türk dilini anlatabilen uzman kadro oluşturulurken diğer taraftan eğitmenler verdikleri derslere yönelik kendi Türkçe dil bilgisi kitaplarını kullanmışlardır. Elbette kendi yayınevi bulunan Inalco'da Türk dili ve kültürüne dair birçok eser basılmış olmakla birlikte burada tarihî süreç içerisinde eğitim veren uzmanlar tarafından kaleme alınan "Gramer" kitapları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Türkoloji konusunda ilk defa bilimsel anlamda bir kürsü oluşturulan Inalco'da Türkçe eğitim en başlarda hoca merkezli

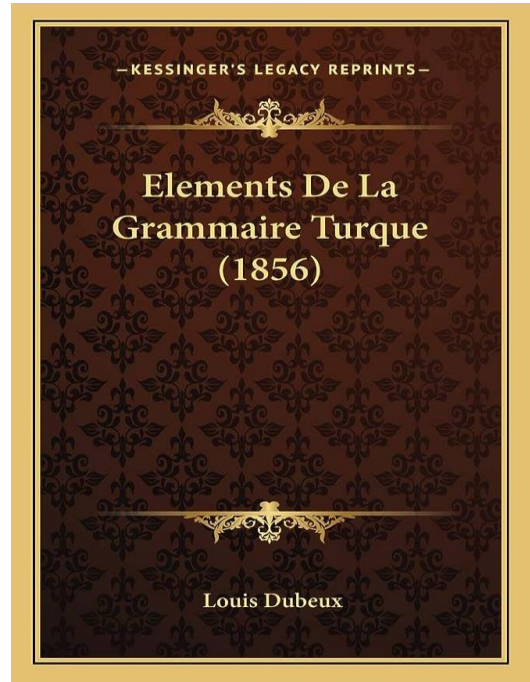
yürütülmüştür (Şahin, 2017: 51). Öğretmenlerin edindikleri tecrübe ve kaidelere göre dil eğitimi yapılırsa da bu alanda Fransızca bir materyale ihtiyaç olduğu kesindi. Zira Arapça, Farsça ve Türkçe (o dönemlerde Osmanlıca) Latin harflerinden farklı bir yazıma sahipti. Günlük hayatta konuşulan Türkçe Arap alfabesindeki harflerle yazılmaktaydı. Dolayısıyla bunları Latinize eden kitaplara ihtiyaç vardı. Okul envanterine ilk giren ve muhtemelen tek başına öğrencilerin istifadesine sunulan ilk çalışmalardan birisi 1795 yılında Volney (1757-1820) tarafından *Simplification des langues orientales, ou Méthode nouvelle et facile d'apprendre les langues arabe, persane et turque/Oriental Dillerin Basitleştirilmesi, Yeni ve Kolay Bir Yöntem: Arapça, Farsça ve Türkçe Dillerini Avrupa Harfleriyle Öğrenme* (Constantin-François de Chasseboeuf, 1795) adlı transkripsiyon çalışması yayımlandı (Lambrecht, 1897: 5).

Türkçe dil kürsü başkanlarından Amédée Jaubert de Osmanlı Türkçesi öğretimini özenle yerine getirdiği gibi Türkçe, Farsça ve Arapçadan oluşan derlemelere önem vererek alana katkılarda bulundu (Bazin, 1995c: 91). *Éléments de Grammaire Turque* (Paris 1823)ve *Manuscrit turc en caractère ouigours* (Paris 1825) adlı eserleriyle İstanbul hakkındaki yazısı bunlardan bazılarıdır (Eyice, 2001: 577). Arap harfleri dışındaki alfabe ile yazılan bu eser Türkçe'nin Latin harflerine intibakına ve Avrupa dillerinin Türkçeyle olan münasebetine ışık tutar (Resim 3). Türk dilinin mahiyetini, söz dizimini, ses ve üslup özelliklerini anlatan bu eserin yazılış gayesi Doğu Dilleri Okulunda okuyan öğrencilere Türkçe öğretmektir. Fransızca kaleme alınan eserin 1823'te birinci, 1833'te ise ikinci baskısı yapıldı (Özveren, 2018).

Doğu Dilleri Okulu'nda Türkçe Kürsü Başkanı Louis Dubeux, dil bilgini olarak çok fazla çalışmaya imza atmasa da, 1856'da Jaubert'in Türk Dil Bilgisi üzerine incelemelerine ufak bir katkıda bulundu (Bazin, 1995c: 91). İmparatorluk ve Inalco Okulu öğrencilerinin kullanımı için Türkçe dil bilgisi unsurlarını içeren (*Éléments de la grammaire turque, à l'usage des élèves de l'École impériale et spéciale des langues orientales vivantes*, 1856) bir kitap (Resim 4) yazdı (Rothman, 2021: 253).



Resim 3: Jaubert'in Türkçe Dil Bilgisi Kitabı



Resim 4: Dubeux Türkçe Dil Bilgisi Kitabı

Dubeux'un yerine Türkçe kürsüsüne vekâlet eden Charles Barbier de Meynard Türkçe'yi 45 yıl boyunca (1863-1908) öğretti ve Türkçe konusunda uzmanlaşan dil bilimci Jean Deny'nin yetişmesine katkıda bulundu. Çeşitli görevlere ve çalışmalara rağmen döneminde önemli eserler bıraktı. Bunlardan birisi de Türkçe-Fransızca sözlük olan *Dictionnaire turc-français: Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour*dur (B. de M. Charles, 1881). Bu çalışma, 1901 yılında Şemseddin Sami Bey'in büyük Türkçe sözlüğü *Kamus-ı Türkî*'yi de geçmiştir ve "Türkçe Littré'si" olarak adlandırılmıştır (Bazin, 1995c: 92).

Ünlü Türkolog Jean Deny, Langues Orientales'teki öğretimi ve Fransa'daki Türk dil bilimine olan katkıları ile tanınır. Kürsüye geldiğinde Osmanlı Devleti devam etmekteydi ve gündelik hayatta Osmanlıca Türkçesi konuşuluyordu. O, halk arasında konuşulan Türkçeye de ilgi gösteriyordu, çünkü aldığı eğitim genellikle yazı dili olan Osmanlı Türkçesi üzerineydi. Bu sayede, yazılı dil ile konuşulan Türkçe arasındaki farkı fark etti. Özellikle halk arasında konuşulan Türkçeye büyük bir ilgi göstererek, canlı, sözlü Türkçe hakkında kapsamlı bir belgeleme yaptı. Bu belgeler, ünlü *Türk Dilinin Grameri* adlı eserinin temelini oluşturacaktır (Bazin, 1995c: 92). Uzun yıllar topladığı verileri 1921 yılında *Monumental Grammaire de la langue turque* (Dialecte Osmanli) adı altında bir araya getirdi (Akün, 1994: 160). Eseri yayımladığında, "Bu kitap, bir dil ustasının sözlü öğretimini yerine koyma iddiasında değildir ve bu

durumda en iyi öğretmen hâlâ Altın Boynuz'un feribotçusu veya İstanbul çarşısının misafirperver dükkân sahibidir." dedi (Rothman, 2021: 251).

Bu kitap modern Türk dil bilgisinin kapsamlı örneklerindedir. 1921 yılında yazılan kitap Fransa'da Türkçe öğrenmek isteyen öğrenciler için hazırlandı. Eser Türkçeye ilk defa Ali Ulvi Elove tarafından çevrilse de ancak harf inkılabından sonra 1946'da ancak basılabildi. *Türk Dili Gramerinin Temel Kuralları* adıyla 1995 yılında Oytun Şahin tarafından Türkçeye kazandırıldı. Yine 2009 yılında da *Türk Dil Bilgisi-Osmanlı Türkçesi*, Kabalıcı Yayınları tarafından yeni bir dille okuyucularla tekrar buluştu.

23 Nisan 1923'te Türk devletinin kuruluşu ve 1 Kasım 1928 tarihinde Harf İnkılabı'nın yapılması Deny için yeni bir sürecin başlangıcıydı. Türkoloji ve Türk dil bilimi alanlarında derinlemesine çalışmalar yaparken tam da Türkiye dil devrimini gerçekleştirmiş, eski Osmanlı edebi geleneğini terk ederek, konuşma diline dayalı veyahut sesli alfabeyle dayalı bir yazı dilini benimsemişti.

1949-1990 yılları arasında Türk kürsüsüne bakan şarkiyatçı ve Türkolog Louis Bazin, 1949'da öğretmeni Jean Deny emekli olduktan sonra profesör olmaya bir adım yaklaştı. 1957'de tam zamanlı profesör oldu ve 1980'den itibaren Sorbonne Üniversitesi'nde profesör olarak istihdam edildi. Birkaç alanda eser veren Bazin, *Introduction à l'étude pratique de la langue turque/Türk Dilinin Pratik Çalışmasına Giriş* (1987) ve Türkçe eserler ile Türkoloji alanına katkıda bulundu. Yine Michel Mevlüt Bozdemir ile Berk Kibele'nin ortak çalışmaları sonucu *Türkçe Metodu* (1991), *Fransızca-Türkçe Sözlük* (1999) *Grammar and Lexicon of Modern Turkish/Modern Türkçe Dil Bilgisi ve Sözlüğü* (2014) bu alandaki modern çalışmalar arasında yerini aldı.

Yukarıdaki eserlerden anlaşılacağı üzere Inalco'da Türkçe dil eğitimi her zaman önemsenmiş ve kürsü hem akademik hem de sosyal alanda yetenekli kimselere teslim edilmiştir. Hâl böyle olunca kürsü başkanı değiştikçe Türkçeye dair çalışmaların sayısı da artmıştır. Bu kitapları değerli kılan ise bir yabancı gözüyle Türkçeyi ayrıntılarıyla işlemesi ve örneklerini Türk dilinin konuşulduğu tarihi süreçteki farklı devirlerden alıntılarla oluşturmasıdır.

Sonuç

Balkanlar'dan Batı Çin'e uzanan geniş bir coğrafyada yaşayan 150 milyon konuşan nüfusuyla dünyada 12. sırada yer alan Türkçe, 17. yüzyıldan beri Fransa'da öğretilen ilk Doğu ve bir bakıma Asya dilidir. Osmanlı'nın güçlü olduğu dönemde dünyanın en büyük ekonomisine sahip olan Türk dünyası günümüzde de dünyanın en büyük 15. ekonomisini temsil eder. Dünya genelinde böyle önemli bir sıralama elde eden ve ekonomide karşılığı bulunan topluluklarla ilişki içerisinde olmak, karşılıklı ticari ilişkileri geliştirmek ve diplomatik faaliyetleri canlı tutmak öncelikle Türk dilini bilmekle mümkündür. Fransa bu gerçeği anladığında diploması ve ticarete kendilerine yardımcı olacak dil okullarını faaliyete geçirdi. En az dört asırlık tarihe sahip olan Inalco da bunlardan birisidir. Görünürde Inalco'nun kuruluşunda maddi nedenler ağır bassa da Fransız hükümeti bir millete sirayetini dil ile olacağını bildiğinden dil faaliyetlerini akademik düzlemde yürütmüştür.

Öncelikle Inalco salt dil öğrenimi üzerine kurulu bir okul değildir. Bu okul dil sayesinde ticaret ve diplomasiyi geliştirmeyi hedefler. Beklenen faydanın sağlanması dilin yanında kültürü tanımayı da gerekli kıldığından Inalco eğitimi dil ve kültür üzerine yoğunlaşmıştır. İlk başladığında dönemin şartları ve kurumsal tecrübenin eksikliğiyle işlevsel olarak geri planda kalsa da zamanla bu eksiklikleri gidererek artık çağdaş bir dil, kültür ve eğitim kurumu hâline gelmiştir. Kurumsallaşmayla birlikte dil eğitiminin sınırları, görevlilerin pozisyonları, öğrenci alımı ve dersler belli bir düzene girmiştir. Burada yürütülen dil faaliyetlerini inceledikten sonra onların dil eğitim politikalarını ve Türkçe dil faaliyetlerini şu maddelerde değerlendirebiliriz:

-18. yüzyılda devrim hareketini yaşayan Fransa, milliyetçilik fikrini dünyaya yayarken tabanda da bu tutumunu bozmamış ve eğitimde ulusalcılık fikrini hatta dinî hassasiyetini dahi devam ettirmiştir. Aynı tutum Fransız dil kurumu Inalco'da da net bir şekilde mevcuttur. Türkçe'nin öğretildiği dil kürsüsünü en iyi bir Türk'ün yönetmesi düşünülürken profesör seviyesinde ders veren öğretmenlerin Türk ve Müslüman olmaması önemsenmiştir. 1721 yılında alınan kararla Fransa asıllı ya da Fransa'da doğan kişilerin seçilmesi gerektiği özellikle belirtilmiş ve bu politikadan vazgeçilmemiştir.

-Millî duyguların esiri olup da dünyadan da kopmamaya gayret eden Fransa, kendince pratik çözümler üretmeyi de ihmal etmemiştir. Dil öğretimi konuşmaya dayalı olduğundan mutlaka bir Türk'ün istihdamı gerektiğinden üst kademedeki olmasa da okutman seviyesinde Türk ve Müslüman görevliler atamışlardır. Devletin kontrol mekanizmasının sağlandığı bu sistemle Fransa'da başka milletlerin hâkim kadrolara gelmesi de önlenmiştir.

-Dil eğitimi bir milletin uygar hâle gelmesinde tek başına yeterli gelmediğinden Inalco da kültür ve siyaset eğitimine önem verilmiştir. Bir milleti tanımak, onun hayata bakışını anlamlandırmak için her alanda etkinliğini bilmekle mümkündür. Dolayısıyla Inalco sadece dil öğretimi yapmamış, aynı zamanda Türk örf, âdet ve geleneklerini de tanımış ve tanıtmıştır. Böylelikle Türk diline nüfuz ettiği kadar Türk dünyasının ilerleyişinde söz sahibi olmuştur.

Dünyada Türkiye'nin yeniden güç merkezi hâline geldiği şu günlerde uzun müddet güçlü olmanın ve başka ülkelerle iletişime geçip onlar üzerinde etki sağlamanın yolunun dil ve kültür eğitiminden geçtiğini unutmadan bu alanda yapılacak çalışmaların ne kadar önemli olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Türk dünyasını ve Türk dilini güçlü kılmak için yolunun örf, âdet, inanç, gelenek ve görenekleri canlı tutmakla mümkün olacağı unutulmamalıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar

- Akîkî, N. (1980). *el-Müsteşrikûn*.
- Akûn, Ö. F. (1994). Jean Deny. In *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (C. 9). TDV Yayınları.
- Bazin, L. (1995). L'École des Langues orientales et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. In *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 983-996.
- Bazin, M. L. (1995a). Les Répétiteurs de Turc. In *Langues O' 1795-1995, Deux siècles d'histoire de l'École des Langues Orientales*. Éditions Hervas.
- Bazin, M. L. (1995b). Silvestre de Sacy. *Institut de France (Célébration du bicentenaire de l'École des Langues orientales)*, 1, 19-22.
- Bazin, M. L. (1995c). Turc. In *Langues O' 1795-1995, Deux siècles d'histoire de l'École des Langues Orientales*. Éditions Hervas.
- Bergère, M.-C., & Pino (d.), A. (1995). *Un Siècle d'Enseignement du Chinois à l'École des Langues Orientales (1840-1945)*. L'Asia thèque.
- Bossaert, M. (2017). La part arménienne des études turques. *Européen Journal of Turkish Studies*, 24, 1-34.
- Charles, B. de M. (1881). *Dictionnaire Turc-Français : Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour* (E. Leroux, Ed.). Libraire De La Société.
- Charles, M. S. (2010). *Nassif Malouf Dragoman and Orientalist (1823-1865)*. Isis Press.
- Constantin-François de Chasseboeuf, V. (1795). *Simplification des langues orientales, ou Méthode nouvelle et facile d'apprendre les langues arabe, persane et turque, avec des caractères européens*. Impr. de la Républ.
- Darina, M. (2017). A Gateway to the World: Jewish and Armenian Engineers of Ottoman Background at the École centrale des arts et manufactures (1853-1923). *Diasporas*, 29, 33-51.
- Debout, M. (1982). La bibliothèque de l'École des langues orientales. In *Bulletin des bibliothèques de France (BBF)* (ss. 479-490). no 8.
- Eyice, S. (2001). Pierre-Amédée Jaubert. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (C. 23, ss. 576-578). TDV Yayınları.
- Gabel, G. U. (1996). 200 Jahre Langues. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 146(2), 1.
- Gautier, A., & Testa, M. de. (2013). *Drogmans, diplomates et ressortissants Européens auprès de la Porte Ottomane*. Les Éditions Isis.
- Hourcade, B. (1987). Iranian Studies in France. *Iranian Studies*, 20(2/4), 1-51.
- La Garanderie, M.-M. de. (1988). Guillaume Bude, a Philosopher of Culture. *The Sixteenth Century Journal*, 19(3), 379-388.
- Labrousse D., P. (1995). *Langues O' 1795-1995, Deux siècles d'histoire de l'École des Langues Orientales*. Éditions Hervas.
- Lambrecht, E. (1897). *Catalogue de la Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes*. Ernest Leroux.
- Leclant, M. J. (1995). Discours. *Institut de France (Célébration du bicentenaire de l'École des Langues orientales)*, 1, 3-7.
- Notice historique sur l'École spéciale des langues orientales vivantes* (Bibliothèque nationale de France, département Littérature et art, 4-X-476). (1883). Bibliothèque nationale de France.
- Özveren, M. S. (2018). *Amédée Jaubert's Éléments de la Grammaire Turke'ü*. Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Rothman, E. N. (2021). Epilogue Dragomans and the Routes of Orientalism. In *the Dragoman Renaissance*. Cornell University Press.
- Kılıçoğlu, S. (2022). "Mamuratü'l-Aziz Vilayeti Yabancı Misyonu: Kapusenler (Capucins)." *Art-Sanat*, 17: 253-273.
- Şahin, H. (2017). Jean Deny. In A. Buran (Ed.), *Türk Diline Gönül Verenler- Yabancı Türkologlar*. Akçağ.
- Yılmaz, Ö. (2014). Diplomacy as A Source of Travelogues: The Case of Pierre Amédée Jaubert's Mission in Persia in 1805-1806. *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 2(26), 65-96.

Structured Abstract

Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco), officially established in 1795 in France, is an institution focused on language education and Oriental studies. The primary reason for the establishment of this institution was to keep up with the strengthening Islamic world in the East, especially the Ottomans, to establish closer ties with them, and to secure certain relationships. Determined to keep up with the times, French officials recognized that language would be crucial for success in trade and diplomacy, making it a priority for contemporary civilized states to learn the languages of other nations. This observation was also shared by intellectuals of the time. Therefore, with the guidance of both intellectuals and the king, French bureaucrats initiated the founding of Inalco.

Initially focusing on Turkish language education, the institution soon added languages with close connections to Turkish, such as Persian and Arabic. The shaping of language policies also determined the conditions, methods, and target audience for language education. Officials proposed sending young individuals who had received basic education in France to Ottoman territories to strengthen their speaking and communication skills. In the short term, after basic education, these students eventually settled with the Jesuits in Istanbul. However, challenges continued to arise. Due to the Jesuits' focus on religious propaganda and the influence of British missionary activities, the students' orientation shifted, and education deviated from its original purpose. While this situation worried the authorities, new solutions were promptly sought. Considering the developments, the idea of educating Armenian-origin children in France was considered, but it didn't yield the expected results. Ultimately, influenced by the rise of nationalism, a decision was made in 1721 to educate French-born or French-origin youths within the country's borders at Inalco. Moreover, this education would be provided through the Eastern Languages School in France and with teachers selected by the government. Each language's distinct nature was preserved, and corresponding departments were established.

During the period when solutions were being developed to make language education at Inalco functional, language departments began to take shape. Professors proficient in the languages to be taught were appointed to each department. This process, which started with Turkish, Arabic, and Persian, brought new employment opportunities as the institution expanded. The Turkish department began its service in 1796 with the appointment of Chaldean priest Joseph Behnam, approved and chosen by the Minister of Internal Affairs. After a year, Venture de Paradis took over the role, and the department was mainly managed by individuals who were French citizens but occasionally, when needed, by individuals from communities close to the French, such as Armenians or Chaldeans. When Barbier de Meynard took office from 1898 to 1908, he noticed pronunciation deficiencies in language education and proposed bringing in new instructors. Eventually, three Armenian instructors were hired consecutively for repetitive positions. As the Armenians didn't yield satisfactory results, there was a growing demand for Turkish-speaking individuals, leading to a new phase with the employment of Shafik Safi, who was both Turkish and Muslim. From then on, assistance was sought from those proficient in the target language.

Another crucial aspect of language education was the acquisition of resources and materials. Arabic, Persian, and Ottoman scripts were different from Latin letters. Recognizing this, in 1795, Volney wrote a grammar book encompassing the grammatical rules of the three languages. While Volney's initiative continued for a long time, the heads of departments with academic backgrounds didn't delay in writing their own books to deliver their lessons more consistently. In 1823, Amédée Jaubert authored a new Turkish grammar book, and this tradition led to the writing of grammar books every twenty to thirty years or even sooner. The ultimate goal of these efforts was to enhance relations with the vast and economically significant Turkic world, shaping its cultural codes and opening new doors in the pursuit of French national policy, including nationalism and colonial ambitions. As a result of this policy, the French established close relationships with the Turkic world, playing an influential role in the Ottoman Empire and the Republic of Turkey. This even allowed them to maintain connections with the remaining Turkic regions. Despite passive positions, the Turks experienced material and spiritual losses during this process; however, this oriental studies institution led to some gains as well. Most notably, they helped introduce the Turkish language to the world by Latinizing it. Amid the ongoing succession of department heads, each writing books to effectively teach their courses, a collection of these books served as a comprehensive grammar compilation. When these books are brought together, it becomes easier to trace the development and stages of the Turkish language.



The Renaissance of Turkish Drones: How Has Türkiye's Concept of Security Changed?

Türk İHA'larının Rönesansı:

Türkiye'nin Güvenlik Anlayışı Nasıl Değişti?

Tuğba KOÇ 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Istanbul Aydın University Institute of Graduate,
Studies, Political Science and International
Relations, İstanbul, Türkiye

*Istanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler,
İstanbul, Türkiye*

tugbakoc5@stu.aydin.edu.tr



Abstract

Unmanned aerial vehicles have many uses around the world. These vehicles, which are used in multidisciplinary fields, have brought along the tactical change in the counter-terrorism process of the Republic of Türkiye and have presented a great importance in terms of Türkiye's contribution to international security within the scope of the National Technology move. Ground breaking studies on this subject in the UAV/SIHA production process were developed by many governmental institutions and individual initiatives like BAYKAR and significant successes were achieved in cross-border operations led by Türkiye, and hence Türkiye played an important role in ensuring regional security. Since the data security of the devices and weapons purchased as a result of foreign dependency since the 1990s could not be ensured, the country has created its own defence industry strategy and the operations carried out with state-of-the-art warplanes and unmanned aerial vehicles which significantly restricted the mobility of the terrorist organizations capable of launching air-to-air missiles with a successful intelligence base are used against terrorist organizations, especially ISIL and made Türkiye an important player in the field of regional and international security. Nowadays, when the independence of countries cannot be limited only to the management of freedom and democracy, a country must be able to innovate and make progress, especially in the defence industry, for its own security. Unmanned aerial vehicle systems, which Turkey has gained significant momentum in recent years, have enabled the country to gain a new role in both state security and regional and international security. In other words, these vehicles have advantages such as cost effectiveness and low risk compared to traditional military aircraft, and Turkey's use of UAV/SIHAs in its own internal security operations and in areas such as border security has increased the strategic importance of this technology. Turkey's progress in this field can also be considered an important development in terms of international security policies and defence industry trends. Conducting a detailed analysis of how these technological developments affect Turkey's foreign policy and defence strategies can help us better understand the complexity of this issue.

Keywords: UAV, security, terrorism, counter-terrorism

Öz

İnsansız hava araçlarının dünya genelinde birçok kullanım alanı mevcuttur. Multidisipliner alanda kullanılan bu araçlar Türkiye Cumhuriyeti'nin terörle mücadele sürecinde taktiksel değişimi beraberinde getirmiş ve Millî Teknoloji Hamlesi kapsamında Türkiye'nin uluslararası güvenliğe katkısı açısından büyük öneme sahip olmuştur. İHA/SIHA üretimi sürecinde bu konuda çığır açan çalışmalar resmî kurumlar ve BAYKAR gibi şahsi girişimler tarafından geliştirilmiş ve Türkiye'nin liderlik ettiği sınır ötesi operasyonlarda önemli başarılar kat edilmiş ve bölgesel güvenliğin sağlanmasında Türkiye önemli bir rol oynamıştır. 1990'lardan bu yana yurtdışı bağımlılık neticesinde satın alınan cihaz ve silahların veri güvenliği sağlamadığından ülke kendi savunma sanayi stratejisini oluşturmuş ve başarılı bir istihbarı temel ile havadan havaya füze atma kapasiteli son teknoloji savaş uçakları ve insansız hava araçları ile yapılan operasyonlar başta DAESH olmak üzere terör örgütlerinin hareket kabiliyetlerini önemli ölçüde kısıtlamış ve Türkiye'yi bölgesel ve uluslararası güvenlik alanında önemli bir oyuncu hâline getirmiştir. Ülkelerin bağımsızlığının sadece özgürlük ve demokrasi yönetimi ile sınırlandırılmayacağı günümüzde bir ülkenin kendi güvenliği için özellikle savunma sanayisinde yenilikler yapıp ilerleme kaydedebilmesi gerekmektedir. Türkiye'nin son yıllarda önemli bir ivme kazandığı insansız hava aracı sistemleri hem devlet güvenliği hem de bölgesel ve uluslararası güvenlik hususlarında ülkenin yeni bir rol elde etmesini sağlamıştır. Bir başka deyişle bu araçlar geleneksel askeri hava araçlarına kıyasla maliyet etkinliği ve riskin az olması gibi avantajlara sahip olup ayrıca Türkiye'nin İHA/SIHA'larını kendi iç güvenlik operasyonlarında ve sınır güvenliği gibi alanlarda kullanması bu teknolojinin stratejik önemini artırmıştır. Türkiye'nin bu alandaki ilerlemesi, uluslararası güvenlik politikaları ve savunma sanayisi trendleri açısından da önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Bu teknolojik gelişmelerin, Türkiye'nin dış politika ve savunma stratejilerini nasıl etkilediği konusunda detaylı bir analiz yapmak, bu konunun karmaşıklığını daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Anahtar Kelimeler: İHA, SIHA, güvenlik, terör, terörle mücadele

Geliş Tarihi/Received 13.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted 05.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Cite this article:

Koç, T. (2024). The Renaissance of Turkish Drones: How Has Türkiye's Concept of Security Changed?. *Turcology Research*, 80, 339-351.

Atıf:

Koç, T. (2024). Türk İHA'larının Rönesansı: Türkiye'nin Güvenlik Anlayışı Nasıl Değişti? *Turcology Research*, 80, 339-351.



Introduction

In the context of international relations, the definition of security refers to the condition in which a state or group of states is free from threats to its survival, territorial integrity, sovereignty, and the well-being of its citizens. Security encompasses a wide range of concerns and can include various dimensions beyond just military threats. The concept of security in international relations is multifaceted and has evolved over time to encompass a broader range of challenges beyond traditional military threats. Different states and actors may prioritize different dimensions of security based on their unique circumstances and interests. As a result, discussions about security often involve a complex interplay of political, economic, social, and environmental factors, especially for states.

In relation to this complexity, state security which refers to measures taken by a government to ensure the safety and well-being of its citizens from threats can be analyzed in detail. The security of the states includes both internal threats, such as crime, social unrest, or economic instability, and external threats, such as military aggression from other nations or terrorist attacks. It also encompasses the protection of the state's institutions, ensuring they can function effectively to uphold law and order. State security also extends to protecting the state's sovereignty, meaning its right to govern its territory and people without external interference. This involves maintaining territorial integrity and political independence. Furthermore, state security involves ensuring economic stability, as economic disruptions can lead to social unrest and undermine the state's ability to provide for its citizens. A secure environment is conducive to economic investment and growth and this can be sustained domestically by maintaining societal harmony and managing divisions, or internationally, by protecting access to resources or maintaining strategic alliances. In essence, state security is a broad term encompassing the various measures a state takes to protect its citizens, institutions, and interests, maintain stability, and uphold its sovereignty.

State security primarily involves the protection of its political and social systems from threats that could destabilize or harm them. These threats can come in various forms such as military aggression, terrorism, cyber-attacks, espionage or even internal unrest and civil disobedience. Traditional understanding of state security, which is focused heavily on military power and interstate relations has broadened to include economic stability, environmental security and societal resilience, reflecting the increasingly complex and interconnected nature of contemporary global threats. However, the concept of state security has been evolving and expanding, particularly in the post-Cold War Era. More importantly, the specific strategies and priorities within state security now differ greatly between countries as they are shaped by each state's unique geopolitical context, internal political dynamics and perceived threats.

Among the states with this unique geopolitical context, as Türkiye has been exercising an influence on the other states, the country is focused on the security concept more than ever. Türkiye's concept of state and regional security is deeply rooted in its historical experiences, geopolitical position and evolving strategic priorities. Over the years, Türkiye's understanding of security has expanded beyond traditional military considerations to encompass a range of political, economic and social dimensions. This multidimensional approach reflects the complexities of modern security challenges and the dynamic nature of international relations. The country has been steadily increasing its position in the global defense industry, particularly throughout the past decade. The significant growth in various sectors including aerospace, naval systems and land vehicles is supported by the drone technology with remarkable successes in domestic and cross border operations.

As Türkiye navigates a changing global landscape, its approach to security continues to adapt, encompassing a wide range of factors that impact its stability, prosperity and influence. The foreign-source dependency in terms of defense industry is declined with the help of the UAVs which ensured an advantage to the country with its fight with terrorism in conjunction with the aim of providing domestic and regional security and brought a change in tactics. Hence, the new security concepts of Türkiye and the effectiveness of UAVs reflect a broader understanding of security that includes stability and cooperation. Türkiye faces challenges such as managing refugee flows, balancing relationships with global powers and navigating regional rivalries and the rise of its defense industry, particularly the success of Turkish drones, has provided new opportunities to enhance security capabilities.

The Relation between Security and States

The Definition of the Security

Security generally refers to a state or condition of being protected from harm, danger, or threats. It's a broad concept and can apply to various areas including personal safety, financial stability, cybersecurity, and national defense. In a personal context, security can involve measures taken to protect individuals from physical harm or crime, like home security systems or personal safety practices. In a financial context, security refers to measures taken to ensure financial stability and prevent losses, such as savings, insurance, and investments. It also refers to tradable financial assets like stocks and bonds. In terms of cybersecurity, security involves protecting digital information and systems from threats like viruses, hacking, and data breaches. This can include firewalls, encryption, and other protective measures. At a national level, security involves measures taken by a state to protect its

citizens and territory from external threats like war or terrorism, as well as internal threats like crime or civil unrest. In essence, security is about protection, stability, and resistance against potential harm or loss, and the specific meaning can vary depending on the context in which it is used.

Security is an important term for the people around the world. To live in a secured society does not mean only to be secured from terrorist attacks but to continue their daily lives in a peaceful atmosphere. Along similar lines, the definition of the term has changed especially after the Cold War. The states began to evaluate the security with the questions of what is security, what is a threat, against whom there is a threat and whose security to be maintained. As a result, the way to define the term of the security has been debated in recent years. *“The security of the state is connected with the protection of the fundamental values: territorial integrity, sovereignty, independence, constitutional and interior order etc. Scientists, philosophers and military experts since deep antiquity have emphasized that the main among all the reasons for a state coming into being is the need to guarantee the security (defense and public order) of society.”* (Stefanov, 2018: 592).

As a complicated term for the international relations studies, security can have different meanings for the states around the world. The underlying argument here is that the security does not have the same meaning for every state. While the traditional security concept is state centric in which the state is accepted as the ultimate power, the period after the Cold War changed the concept in different ways. *“During the Cold War years security challenges were shaped by competitive power relations between Soviet Union and the United States. On the other hand, after the end of the Cold War, global security was redefined and wide range of security challenges and threats occurred. After fragmentation of security threats, new threats emerged such as terrorist attacks, massacres which are made by humans’ own governments, chronic politic instabilities, environmental degradations etc.”* (Kocamaz, 2011: 467).

Reflecting the changing international context and the emergence of new security challenges, the concept of state security has seen significant shifts since the end of the Cold War. The post-Cold War era saw the rise of non-traditional security threats which include terrorism, cyber warfare, global pandemics, climate change and transnational crime. These threats are often transnational in nature, blurring the traditional distinctions between domestic and international security. Thus, the concept of security has broadened to include human security, which emphasizes the security of individuals in addition to the security of state. The challenges that is confronted by the states are often not limited by national borders, making them complex and challenging to address.

The process of globalization has also had significant implications for state security. On one hand, it has increased interdependence among states, creating new opportunities for cooperation. On the other hand, it has also created new vulnerabilities as challenges in one part of the world can quickly spread to others. Furthermore, in the post-Cold War era, there is recognition of the role of non-state actors including international organizations, NGOs and multinational corporations in security. Lastly, the post-Cold War era has seen the rise of regional powers and the shift of power from the West to the East. This has resulted in changing alliances and power dynamics affecting state security strategies. The end of the Cold War has led to a broader, more comprehensive understanding of state security, incorporating a wider range of threats and involving a more diverse set of actors. It is marked by an increased focus on non-traditional security threats, human security and the implications of globalization and technology.

Different from the traditional understanding of the security with the military power, the security concept in our century requires different arguments for the states. Actually, this discussion takes its roots from the theory of Realism, which focuses on states as the main actors in international politics. As it can be argued in the context of the Realist theory, which emphasizes the primacy of the state and the enduring nature of the international anarchy, states with more power, are better positioned to defend themselves, make alliances and influence global events. The concept of security of the state and the threats that are met can be argued in detail in the context of the Realist theory in full sense as the theory ensures a dominant theoretical perspective in the field of international relations that offers a unique lens through which to understand the concept of state security. *“The fact that each state tries to ensure its own security, which is one of the main points emphasized by the realist theory, also brings about the armament of every state. When one state takes up arms, the other/others can perceive a threat from it and take up arms, which creates a security dilemma. In addition, the perceived threat is not eliminated.”* (Şahin, 2016: 50). Overall, realist theory provides insights into why states prioritize armament and military development as a means to enhance their security and protect their interests in a world where power dynamics and self-interest play a crucial role.

Realism and the Concept of Security

Realism is a prominent theory in international relations that emphasizes the importance of power and self-interest among states. It posits that states are driven by the pursuit of security in an anarchic world where there is no central authority to enforce rules. Security, within the realist perspective, is seen as the primary objective for states, often defined in terms of military strength

and the ability to protect national interests. Realism views security as a central concern because it believes that states must protect themselves from potential threats and maintain a favorable balance of power to ensure their survival. This perspective assumes that states are rational actors seeking to maximize their own interests, which can lead to competition and conflict. Realists argue that international relations are characterized by a struggle for power and influence, and that states will use various means, including military force and alliances, to secure their interests. They often focus on the relative capabilities of states and the dynamics of their interactions to assess security situations.

While realism provides valuable insights into state behavior and the pursuit of security, other perspectives, such as liberalism and constructivism, offer alternative views. These perspectives may emphasize different factors, such as international institutions, economic interdependence, or norms and identities, in shaping security dynamics. It's worth noting that the concept of security is multifaceted and can include not only military security but also economic, environmental, and human security. Different actors, such as non-state actors and international organizations, can also play important roles in shaping security dynamics beyond the traditional state-centric realist framework. Security, particularly in the context of international relations and national defense, refers to the measures taken by states to ensure the safety of their territories, populations, interests from threats, which could range from conventional military threats to non-traditional security threats like terrorism, cyber-attacks and pandemics.

In the context of realism, the security of the state is paramount and therefore security becomes the most important objective for any state. This is often associated with military power and the concept of "self-help" where states must primarily rely on themselves for protection. Realists believe that in the absence of a global authority, states must be prepared to defend themselves and their interests and to do so; they need to amass and maintain power. Therefore, realists tend to prioritize national security and military strength, believing that it is only through power that states can ensure their survival in the international system. In summary, realists argue that states are sovereign entities with the right to make their own decisions without external interference. This sovereignty is maintained and defended through the accumulation of power.

Realism is based on the idea that in international system, the states are operating in Oakeshott's anarchy environment, which is a vast sea that does not reach the ground; therefore, their only goal is to survive and this can only be succeeded with armament (Yavuz, 2009: 139). Although seen as an old-world theory recently, the wake of 9/11 attacks highlighted the fundamental aspect of the theory, which is the need for states to secure their own interests. Security means the security of the nation, which can be sustained through military power. State is the rational actor and has the utmost importance. Realism presents a primitive but forceful interpretation of security, purposely defining the term narrowly, using the state as the only analytical reference point, and describing security threats exclusively in terms of military might (Hough, 2015: 14).

Within the realist perspective, security encompasses the military capabilities of states, their relative power position and the balance of power among them. The main objective of security, according to realism, is to ensure the survival and autonomy of the state in the face of potential threats or aggression from other states. These threats can be named as military threats, non-state actors, economic challenges and cyber threats. In essence, according to realism, threats to state security are predominantly viewed through the lens of power dynamics, with both external and internal factors playing crucial roles. As realism perceives the international system as anarchic with no overarching authority to enforce laws, leading to an environment characterized by self-help where states are primarily responsible for their own security, this situation makes security a matter of survival for states. In other words, in the world of power politics, as depicted by realism, security underpins all actions. States seek to amass power in different forms - military, economic, or diplomatic - as a means of safeguarding their interests, maintaining sovereignty, and ensuring survival. This power plays a crucial role in deterring potential threats and preserving a state's place in the international system, making security a cornerstone of state behavior.

Shifting Security Paradigm: The Example of Türkiye and the New Concept of Security

While defining the term of the security and how Türkiye analyses this concept, the reason behind this need of Türkiye to have a new concept of security should be analyzed in detail first. The method of the operations in Türkiye has changed in an enormous and unexpected way in the last century. The idea of the minimum risk of the loss of lives, the financial advantage of the less expenditures and the tactical practicality present a new model of security concept for the country. After the Cold War ended, the security concepts of the states have evolved into different perspectives. The question was if the security would be sustained in military, traditional or intelligence areas as well. When the cross-border military operations of Türkiye resulted in a success, the effectiveness of the UAVs, which were banned to be produced for a while and the country, was given HERONs, which were unarmed before, began to be discussed and the government forced the pace for development of the vehicles. During the counter-terrorism operations of the Turkish Republic in 1990s, the country was exporting the tactical vehicles and weapons from the countries like Germany. Since the countries, that the weapons are brought could see the codes on the products they sold, they were also sharing this data with the armed terrorist organizations that the country was fighting with. These organizations were

becoming capable of fighting back with these weapons, as they had already know the weak aspects of them. This situation was both misleading the country in its fight with terrorism, slowing down the process and caused enormous economic damage as the weapons became useless and ineffective.

The Cold War's vision of security was rather clear-cut and well defined, whereas the contemporary security context is extremely nuanced and multifaceted. While globalization has fundamentally altered how the world functions, the end of the Cold War has emerged as a constitutive event that has called into question some of the core tenets of conventional security thinking. According to Bill McSweeney, the difficulty with traditional security notion was that it not only overemphasized the military aspect of security to the exclusion of other aspects but also did it from a statist viewpoint (Ağır, 2014: 107). While traditional security is primarily state-centric and focuses on military threats, contemporary security is more comprehensive, encompassing a variety of threats that affect both states and individuals.

The shifting security paradigm globally involves moving beyond traditional military and geopolitical considerations to include non-traditional security threats like transnational terrorism, cyber-attacks and even climate change. Türkiye offers a compelling case study in how this new concept of security is being incorporated into national strategy. Historically, Türkiye has focused on traditional security threats, mainly from its neighbors and internal ethnic tensions. Today, Türkiye is grappling a wider array of threats such as cyber-attacks, transnational terrorism and refugee crises. The Syrian conflict has introduced new non-traditional challenges for Türkiye, notably the inflow of refugees and the risk of radicalization, which diverge from conventional warfare and demand comprehensive, multi-pronged solutions.

During the Cold War, Türkiye's understanding of security was influenced by its geopolitical position and the international climate. Türkiye shared borders with two communist countries — the Soviet Union and Bulgaria — and was in close proximity to the Middle East. Thus, its security understanding was largely shaped by the need to counter potential Soviet aggression and to maintain stability in its region. In this context, Türkiye became a key strategic ally of the West. It joined NATO in 1952, strengthening its ties with Western powers and serving as a bulwark against the spread of communism. Türkiye's location was particularly important given its control of the Bosphorus and Dardanelles straits, which were vital for Soviet access to warm water ports. The security threats perceived by Türkiye during the Cold War were predominantly external, focusing on military invasion or political subversion by communist powers. This was not uncommon for the time, as the period was characterized by heightened tensions between the two major blocs and fears of a global conflict.

Türkiye's stance in the Cold War period about the security was related to the importance of its geopolitical position as always. In the process of time, the transformation of the warfare of Türkiye brought the search for new alternatives for action to ensure both the domestic and the regional security from the conventional perspective to a comprehensive one. As a country located in an important area in geostrategic and geopolitical sides, Türkiye's fight with terrorism in the country with various groups that are either members of religious terrorism or ethnic groups, shaped the country's understanding of the security in the homeland first. To put it in a different way, the Balkans in the north, the northern Gulf in the south, the eastern Mediterranean in the southwest, and the Caucasus in the northeast make up a nearly entirely encircling area of instability for Türkiye. Given its immense extent, this multi-regional crescent of instability is unlike any other region in the world, not even northeast Asia (Sezer, 1999: 265).

The problem of the security in Türkiye was associated with the inadequacy of the education of the local people or the economic problems for a while. However, terrorist attacks of all stripes continue to push the edges of what may be seen, although this potential is usually only seen after the fact. As they challenged the preexisting theories and presumptions of terrorism prevention, it can be claimed that the events of 9/11 had long-lasting effects. Something that had been considered inconceivable, unthinkable, or beyond comprehension actually happened. (Heino, 2022: 35) Türkiye was no exemption to suffer from the results of these events as the country have always been the target of the terrorist organizations either because of the political issues or the international ties. Although there are some non-military threats for the security of a state like diseases or economic crisis, *"organized violence has been a central part of human existence for millennia and is likely to remain so for the foreseeable future. Not surprisingly, therefore, preparations for war have preoccupied organized polities throughout history."* (Walt, 1991: 213). Relatedly, Türkiye has been engaged in extensive counterterrorism efforts, both within its borders and beyond, especially in Syria, due to the country's complex geopolitical situation. This situation is complex due to country's location at the crossroads of Europe and Asia, as well as its proximity to several conflict zones and this has direct implications for its counterterrorism efforts. In response to the challenges like geographical proximity and refugees, Türkiye has undertaken military operations against terrorist organizations both within its borders and in Syria to maintain the security.

Türkiye's Fight with Terrorism and Counter Terrorism Efforts

Domestic Operations

Türkiye's strategic location in the Middle East and the demographic situation directed the country in a combat with terrorist

groups who were aiming an instable political atmosphere and chaos in the region. The history of the fight with terrorism of Turkish Republic begins at the early 1990s with the formation of PKK in the southeastern part of Türkiye by claiming freedom and independence. The fact that the aim of the terrorist organizations was not close to the welfare of the people living in the region made the Turkish government take military actions towards the terrorist organizations with armed force. Within the compass of the military power, the human force (soldiers) and the helicopters and fighter aircrafts were key concepts in this struggle.

However, there was an inconsistent situation with the purchase of this military equipment from the Western countries. In 2001, Türkiye made a deal with Israel about the HERONS, which were the technological UAVs of that time. It took nearly seven years for these UAVs to be bought and acted for the Turkish Army. However, the camera shots that were taken by the HERONS were being sent to Israel first and then the parts that were proven by the Israel Intelligence were shared with the Turkish Army, which was a waste of time. The UAVs were also directed late or even not directed before the military operations, as it was not approved by Tel Aviv. And what is worse, it was known by Türkiye that these countries were giving the confidential data of the weapons to the terrorist organizations also that the country was fighting with.

Before the use of the UAVs produced by Türkiye itself, the capacity of the aerial vehicles and the military tanks which were driven by soldiers were able to be active in certain parts. The Turkish soldiers were spending days and nights in the mountains without actually knowing from where the attack would come. The out of date tanks became disadvantageous by the time passes for Türkiye as the terrorist organizations also received help from the countries that Türkiye was fighting with. It was clear that these old-fashioned tanks could be used for the aim of defense, but just a small UAV can be enough to destroy a huge military tank. Therefore, Türkiye needed a new technology and a change in its strategy for the counter terrorism activities in its borders. The UAV technology was the answer for that need in various ways. *“While terrorist and insurgent use (and projected use) of UAVs is important for the Army’s homeland defense and defense support of civil authorities (DSCA) implications, it is also and quite possibly more importantly – likely to have great influence on the conduct of future forms of conventional warfighting.”* (Bunker, 2015: 2).

During the period in which the activities of the terrorist organizations in Türkiye rose to a level that some businessmen and journalists were captured and killed without any evidence, the country was unable to specify the activities because of the deficiency of an advanced technology. One of the most destructive attacks happened in Türkiye which made the country take aggressive actions was the one in Istanbul in 2003. *“The terrorist bombings in Istanbul in November 2003 brought Türkiye’s challenges with terrorism into sharp focus. Until these bombings, much of the external attention to the terrorist situation in Türkiye had lessened considerably with the capture of the separatist PKK’s leader, A. Ocalan, and the subsequent dip in the activities of his movement.”* (Cline, 2004: 321).

This success was important as the fight with the terrorist organizations has been carried out in many ways during the years in the country. This process was costing huge amounts of money besides the human force that was integrated within the military operations. The disadvantage of the vehicles like helicopters caused a need for a better technology which would secure the capability for manoeuvre in addition to the fuel efficiency and the hanging time of the UAVs because *“one of the greatest problems facing modern armies today is how to detect and destroy a target under both symmetric and asymmetric conditions. The most important issues in this regard are to limit loss of life and to avoid collateral damage as much as possible.”* (Eker, 2014: 101). Therefore, the technology that was sustained by the UAVs were very vital in order to prevent the casualty rates also.

Cross-Border Operations

Türkiye’s aim to keep potential threats away from its borders they share with Syria and Iraq especially made the country focus on the fight against terrorism. The goal of ensuring the regional stability was also important for the country. The military operations that Türkiye have been conducting are generally aimed at preserving its national sovereignty and territorial integrity. From a realistic point of view, such proactive interventions are necessary to keep possible threats a bay. In fact, Türkiye aimed at controlling internal turmoil and conflicts in neighboring countries with the help of these operations. The reasons like the border security, regional stability, geopolitical influence and national sovereignty have simultaneously influenced the decision-making process for cross-border operations especially after the Syrian War.

Historically, Türkiye has conducted several cross-border operations since 1995, largely focused on countering the PKK, which is based in northern Iraq where the group has a long-maintained presence. During the years of 1995-2008 Türkiye conducted these military operations mainly in Iraq to neutralize the PKK’s ability to conduct cross-border operations into Türkiye. In more recent years, Türkiye’s operations have expanded in scope to include Syria, primarily due to the Syrian Civil War and the rise of ISIS. Starting from 2016-2017 with the Operation Euphrates Shield, Türkiye aimed to clear ISIS from its border and prevent the Syrian Democratic Forces (largely composed of YPG) from controlling contiguous territory along the border. Along with the Operation Olive Branch (2018) and Operation Peace Spring (2019) Türkiye maintained an important development for its national security,

particularly in relation to the ongoing conflict with the PKK and the threat from ISIS.

Before the operations began, there was already a chaotic situation in the region Türkiye belongs. After the Saddam regime, many local people who were police and soldiers became unemployed in Iraq and Afghanistan. The political instability and the Western intervention were causing more chaos in the Middle East and the tension was rising. There were foreign fighters to interfere also. The rise of the Arab Spring protests was an important reason for this chaotic situation. The radical groups like Al-Nusra Front first and the ISIS (the Islamic State of Iraq and Syria) next were causing more chaos with the help of the social media and propaganda videos they were broadcasting via Internet. This chaotic situation was growing just besides the borders of Türkiye who would be affected by both military terms and social terms with the great number of people migrating to the country. It is known that the Arab Spring, which began in late 2010, sparked uprisings in several Middle Eastern and North African countries, leading to political instability and power vacuums in some areas. This situation was exploited by various armed groups, including ISIS, to extend their influence. ISIS, also known as the Islamic State of Iraq and Syria, took advantage of the chaos and social discontent that resulted from these uprisings. It was able to establish a strong presence in both Syria and Iraq and declared a caliphate in territories under its control.

Türkiye, which shares a long border with both Syria and Iraq, was heavily affected by this. The influx of refugees from both countries, coupled with the threat posed by ISIS, led to significant security concerns for Türkiye. In response, the Turkish government initiated cross-border operations. These operations aimed to accomplish several objectives. First, to combat ISIS directly and prevent the group's spread to Turkish territory. Second, to manage the refugee crisis by establishing safe zones within Syria itself. Third, to counter the influence of militias like the YPG, whom Türkiye considers a terrorist organization linked to the PKK. The decision of a series of cross border operations were objected by many countries and Türkiye was claimed to unbalance the regional stability. In analyzing this, it's important to consider the complexity and multiplicity of the issues at hand, and that each player - be it ISIS, Türkiye, the various groups involved in the Arab Spring, or the international community - has its own set of objectives and considerations.

As the ISIS grew more powerful and started conducting terrorist attacks inside Türkiye, the Turkish government took a more active role in fighting against the group. This change was marked by a suicide bombing in Suruç, near the Syrian border which killed 33 people in July 2015. This was followed by the deadliest terror attack in Türkiye's modern history, when twin suicide bombings killed over 100 people at a peace rally in Ankara in October 2015. In response, Türkiye allowed the US-led coalition against ISIS to use Incirlik Air Base for airstrikes. Turkish security forces also increased internal crackdowns on suspected ISIS cells throughout the country. ISIS was responsible for many deadly terrorist attacks around the world, utilizing a range of tactics, including suicide bombings, mass shootings, vehicle-ramming attacks and beheadings. The terrorist organization was also responsible for the death of 30 English tourists in Tunisia, the suicide attacks in Beirut, Ankara and 130 people in Paris. To put it another way, they were causing an international security problem but Türkiye was the worst-hit country to be affected by this security problem. All things considered, in order to create a region which is cleansed from terror, Türkiye pioneered for a series of operations in the region with the intent of providing both the domestic and international security.

Consequently, Türkiye is now attempting to directly intervene in the events from the outside after learning that the humanitarian disasters on her border directly affect her own nation. It took a while to find a solution to this issue, which has persisted for more than ten years and is predicted to do so, but when the situation began to take a dangerous turn, Türkiye was required by international law to act (Tunca, 2021: 137). With the help of the strategies like establishing buffer zones of control, Türkiye aims to create a buffer against the spillover of conflict and instability into other regions, which could have wider international implications. This is important for the international security as Türkiye's presence on the ground could provide valuable intelligence about extremist groups, human trafficking routes and other security concerns which can be shared with international allies.

The Emergence of Turkish Drones

Development of Defense Industry

"In the 1970s Soviet generals realized that America, with its lead in microelectronics, was racing ahead in the development of long-range precision weapons, sensors (such as satellites) to spot targets, and networks to connect the two. They gave this a grand name: the 'reconnaissance-strike complex'. Operation Desert Storm, America's swift and easy triumph over Iraq in 1991 seemed to offer further proof of the concept." (Economist, 2023: 3). It is a fact now that the electronic warfare is on the rise in the recent years. Electronic warfare is a continually evolving discipline as technologies advance and new vulnerabilities are identified. It is an integral part of modern military operations and is used in both defensive and offensive operations. Therefore, for the future of their security, states need the capabilities, which should involve a complex interplay of engineering, strategy and an understanding of the electromagnetic environment.

Based on the new strategies of other states with the help of the technology, Türkiye has taken actions on the advancement of defense plans. The development of the Turkish Defense Industry is marked by a strategic focus on self-reliance and technological innovation. In the past few decades, Türkiye has shifted from being a predominantly import-dependent country for its defense needs becoming an emerging player in the global defense industry. Initially, the Turkish industry was heavily reliant on NATO allies, particularly the United States, for military hardware and technology. However, a series of geopolitical events, including conflicts in neighboring regions and intermittent tensions with traditional allies, fueled a sense of urgency to develop domestic capabilities.

Starting in the 1980s and accelerating in the 2000s, Türkiye initiated several programs to modernize and localize its defense infrastructure. Agencies like the under secretariat for Defense Industries (SSM), and later its successor, the Presidency of Defense Industries (SSB), were established to oversee and coordinate the development of domestic defense technologies. Investment in research and development grew substantially, and partnerships were forged with private companies as well as universities. Today, Türkiye produces a wide array of military equipment, including drones, armored vehicles, and missile systems. Unmanned aerial vehicles like the Bayraktar TB2 and the Anka have gained international recognition for their performance and capabilities. The Altay tank, a domestically produced main battle tank, is another significant milestone in Türkiye's pursuit of self-reliance in defense production. Furthermore, Türkiye has also entered the global defense market as an exporter. Countries in the Middle East, Africa, and even some NATO allies have shown interest in or already purchased Turkish military hardware. This has not only boosted Türkiye's geopolitical influence but also helped to offset the significant costs associated with developing a domestic defense industry.

Türkiye's Self-Sufficiency and the Role of BAYKAR

Türkiye has made substantial strides towards self-sufficiency in its defense industry and Baykar stands as a prominent example of this trend. The development trajectory of Türkiye's defense industry can be attributed to a mix of geopolitical considerations, a desire for technological independence and the will to become a global player in the defense market. Türkiye historically relied on NATO allies, especially the United States, for much of its defense needs. However, conflicts in neighboring regions and a desire to assert greater independence led Türkiye to pursue domestic production capabilities. Investments in R&D, government support and partnerships with private industries have been key driving forces behind this as before the use of UAVs in the counter terrorism activities; Türkiye was dependable on the war crafts or helicopters, which had limited vision to target the denied area completely. When an area suspected to hold terrorist groups was bombed, it was hard to calculate in detail whether there was a school or hospital in the inner circle. A useful and helpful instrument for field investigations, the various acquisition techniques and the ability to get high spatial and temporal resolutions allow for the derivation of precise information on landscape evolution over large areas. In this situation, unmanned aerial vehicles (UAVs) provide new mapping opportunities and exceptional spatial resolution at local scales, where a survey may only span a few square kilometers and the utilization of aerial or satellite platforms may be deemed too costly (Giordan, 2017: 1).

It's necessary here to clarify exactly what is meant by the advantages of the UAVs to specify the target enemies as there is a possibility of the collateral damage. The risk of the damage of civilian zones was giving harm to the sensibility of the situation of the region that Turkish government was struggling to stabilize during that time. It's an obvious fact that the UAVs has the capability to specify the areas more clearly and on-target as the cameras can detect them in focus. As a matter of fact, without doubt, the course of the operations has changed. The minimum risk of the loss of lives or to be captivated brought a great advantage to the Turkish forces who uses the UAVs in an aggressive way, in a constant trace with a long altitude, in the combat against terrorism. In terms of the new methods for counter terrorism, it was a great development for the country to have "unmanned" vehicles which were making them be able to go for miles away that the land vehicles and the unarmed HERONS that were sold to the country could not succeed.

Türkiye's burden to sustain not only the individual security but the regional one also brought the need for new ways to fight with the terrorist groups in the country with an institutionalized system like the foundation of the defense industries and the companies like BAYKAR. "Many factors play a role in Türkiye's border security, such as its geopolitical position, the instability in neighboring countries and the increase in global threats due to these instabilities, the presence of terrorist groups, the interests of other actors in the region, the economic and social weaknesses in the region and the difficulty of geographical conditions (İstanbulu, 2022: 233). The states have a natural right to make changes in their security concepts, therefore the Republic of Türkiye found new ways of solution to the problem of terrorism by decreasing the external dependence for weapons and ammunition.

The success of Baykar's drones exemplifies Türkiye's broader ambition to become technologically independent. Producing engines, avionics and weapon systems domestically reduces reliance on foreign suppliers and mitigates vulnerabilities associated with geopolitical tensions. The ability to produce home-grown technologies like the Bayraktar TB2 has economic advantages as

well. It creates jobs, stimulates R&D and opens up export opportunities. Moreover, by demonstrating its military capabilities, Türkiye gains strategic leverage in the global arena. In fact, the success of Türkiye's defense industry can attribute to a combination of factors that span policy initiatives, technological advancements and geopolitical considerations. This is the reason why Türkiye has prioritized its defense sector as part of its broader national strategy.

The Turkish defense industry has shown an ability to adapt to changing circumstances, whether it be the fallout from international sanctions or the emergence of new technological trends like drone warfare. Political will and a nationalistic drive have been strong motivational factors. While the aim is self-sufficiency, Türkiye has also engaged in selective partnerships with other countries for technologies that are beyond its current capabilities, allowing it to leapfrog certain development stages. This aim reflects Türkiye's broader ambitions to be a self-sufficient and influential player on the global stage. The key here for Türkiye's advantage is the saving time of the delivery processes for the vehicles bought from other countries. As an important actor in the industry, Türkiye also created a diversity of the resources with the speed of the delivery of the UAVs to the countries like Libya, Ukraine and Azerbaijan.

The Cases of Azerbaijan, Libya and Ukraine

"On October 26, 2021 a TB2 had a strike on D-30 howitzer in Russia-occupied Donbas. The strike was Ukraine's first confirmed use of the now ubiquitous TB2, the Bayraktar – manufactured drone that the Turkish military has used to great tactical effect in Syria, Libya and Nagorno-Karabakh." (Stein, 2022: 2). Another key thing to remember was that before the chaotic situation in Ukraine started, there had been crisis in many regions in the Middle East that Bayraktar drones had already gained enormous success. Especially after the crisis in the Middle East that started with the Arab Spring effecting the countries like Libya, Syria, Tunisia and Jordan, the increasing chaos caused the terrorist organizations to make use of this instability to spread around the region and get organized. Among these countries, Libya had some hallmarks that made the country target of the Western countries. In fact, it is not surprising for Libya to encounter this chaotic situation as *"Libya is especially close to the European continent; besides it is a bridge between Europe and Africa, which increases the strategic importance of the country. Due to its geographical location, the country has faced some opportunities and threats. Libya is a country with rich oil deposits."* (Güneş, 2022: 193).

The US military used to be the only one with access to trustworthy and precise military drones. However, the technology has spread in popularity in recent years and is now a familiar sight on many battlefields in the twenty-first century. And the top supplier right now is Türkiye. Turkish Bayraktar drones have been spotted in Ethiopia, Azerbaijan, Libya, and Syria over the past two years in addition to Ukraine. (Perrigo, 2022: 2) When the Karabakh war started, no one expected the war to be won by Azerbaijan. However, the direction of the war changed when the Bayraktar UAVs started to operate and even Armenia made a call to NATO to make them stop the use of the Turkish drones. The game changing role of the Turkish UAVs would be on the field again when the crisis in Ukraine broke out but the victory in Azerbaijan was important for the stability in the region as it was important in Libya also. *"Their impact has been substantial. The drones played a central role in recent months in shifting Libya's civil war in favour of the Turkish-backed government based in the capital, Tripoli, and they helped Azerbaijan, an ally of Türkiye, prevail over Armenian forces in the fighting over the contested Nagorno-Karabakh region, according to military analysts."* (Fahim, 2020: 1).

Türkiye has always followed a peace process in both the domestic and international security as a strong NATO ally. In terms of the international agreements, Türkiye felt the responsibility to sustain stability as being the bridge and the key player in the region for the sake of international security. The success of the TB2 Bayraktar UAVs was pointing out a renaissance of the new security and defense strategies of Türkiye besides being the game-changer member of the international community anymore. In other words, *"air power has played an increasingly important role in the Libyan conflict. The relatively flat featureless desert terrain of the north and coast means that ground units are easily spotted, with few places to hide."* (Gatopoulos, 2020: 1).

Transforming Türkiye's Military Capabilities and The Importance of Intelligence in UAV Operations

"To be sure, national security, as Arnold Wolfers wrote many years ago, is an ambiguous symbol. Security is used to encompass so many goals that there is no uniform agreement on what it encompasses and hence no universal understanding of the concept. Certainly, it involves more than national survival." (Loffler, 1990: 144). The necessity to reevaluate and redefine the scope of national security strategies in contemporary nations has grown as a result of the scenario that has recently emerged in Europe and the rest of the world after the "cold war" ended (1990). It appears that it is now essential to create a new security structure in which the military factor's traditional function might be reduced (and the principle of armed security would not be the dominant force), and replaced by a wider adoption of common security measures (Grizold, 1994: 37).

"Intelligence and security issues are now more prominent than ever in Western political discourse as well as the wider public consciousness." (Scott, 2010: 139). The 9/11 attacks in the US proved this prominence as the bond between intelligence and

prevention of terrorist attacks are related in an undeniable way. The political instability around the world made the countries focus more on the intelligence and the technology. As a result of being a good NATO member, the Turkish army has never hidden the national armament politics of the country or refrain from developing technology to nationalize the weapons. Being one of the most powerful agencies in the world, The Turkish Intelligence Service has been changing its strategies in the last few decades. Although the aim of the service was to protect the political regime before, the demilitarization of the service brought a new perspective to the country's role in the region.

On the other hand, the fact that the intelligence is not enough by itself directed the country towards a new strategy of defense industry in the last few decades. *“Development, democracy and openness have positive influences in creating a more peaceful environment for countries that are a source of terrorism. But they also note that these same factors make a country more likely to be a target for terrorism.”* (Yıldırım, 2013: 198). There seems to be no compelling reason to argue that Türkiye is responsible not only for the national security but also the regional one because of the geostrategic reasons. It is claimed that Türkiye is struggling to achieve to some point in the defense industry because of an uncertainty in the region, however the main reason is the cyclical development.

Unmanned aircraft are nothing new. UAVs are now smaller, faster, more accurate, more dependable, and overall more powerful than they were in the past thanks to recent technology advancements (Renehan, 1997: 5). Türkiye was working on these vehicles for a time up until 1984 when BAYKAR was founded. With the help of the technology especially developed by the BAYKAR company and with a large scale of the area of use, the UAVs have become the milestones of a new age for the changing concept of the security for Türkiye. The BAYKAR UAVs, notably the Bayraktar TB2, have had a profound impact on Türkiye's security strategy and approach to modern warfare. Compared to traditional manned aircraft, UAVs generally offer a more cost-effective solution for surveillance and strike missions. This is especially valuable for prolonged conflicts where sustaining operations can be economically draining. In fact, the BAYKAR UAVs have not only reshaped Türkiye's military and security operations but have also had broader geopolitical implications. They symbolize Türkiye's ambition to be a significant player in the modern defense landscape and have certainly altered the regional security dynamics in its favor.

“Advances in communications technology, microprocessors, artificial intelligence and weaponry now permit unmanned systems at costs and lethality previously thought unattainable. Unmanned air vehicles (UAV) have been used for many years in warfare but only recently have demonstrated such enormous success in the intelligence, surveillance and reconnaissance (ISR) realm that their potential use in combat systems has gained real interest and momentum in the United States.” (Trsek, 2008: 1). The International Space Station (ISS) was characterized for the majority of the Cold War by a predominantly military agenda of nuclear weapons-related problems and a deeply ingrained belief that the Soviet Union posed a serious military and ideological danger to the West. As the nuclear relationship between the superpowers developed starting in the 1970s, the original scope of the term security started to reappear, creating pressure to broaden the international security agenda away from the military-political focus (Buzan, 2009: 2).

Traditionally, Türkiye had maintained a vast conscription-based army. Over the years, there has been a shift towards a more professional, technology driven force. Alongside its aerial capabilities, Türkiye has invested in its naval strength, aiming a blue-water navy that can project power beyond its immediate shores. Also, the country has invested in developing its cyber warfare capabilities, understanding the importance of the digital domain in modern conflicts. This transformation of Turkish military capabilities, especially in the realm of UAVs, has allowed Türkiye to exert greater influence in its region. The integration of intelligence into UAV operations has further magnified their effectiveness, solidifying the importance of technology and information in contemporary warfare.

Expanding Role in International Conflicts and Regional Influence Türkiye's Foreign Policy Goals and Regional Stability

Türkiye has been playing an increasingly assertive role in various international conflicts and regional issues. This includes its involvement in Syria, Libya, the Eastern Mediterranean and Nagorno-Karabakh among others. Indeed, Türkiye aims to safeguard its national interests, which often entails projecting power beyond its borders. For instance, its involvement in Syria is partly to combat groups it deems as terrorist organizations, thus maintaining border security. In this manner, by following an assertive manner, Türkiye enhanced its regional influence and secure its interests, and have stretched its military and economic resources. Overall, Türkiye's role in international conflicts is a complex interplay of strategic interests, ideological convictions and geopolitical considerations. Its assertiveness serves to advance its own interests but also contributes to regional instability.

Considering the fact that if a state does not have a strong army to back up its diplomacy, there can be no economic growth, territorial integrity or ideological spread, Türkiye focused on that a robust military can serve as a deterrent against threats and provide leverage in negotiations. However, military power should be used judiciously and in alignment with diplomatic efforts.

Having an important geographical advantage, Türkiye has an expanding role in international conflicts lately. Especially after the latest crisis between Russia and Ukraine, the country has been spending a strong effort for the regional stability. The diplomatic visits based on Türkiye have been contributing for the global crises to be negotiated to provide mutual security and strong alliances. Türkiye's role here is formed mostly by the defense industry in which the country became an important production and export center.

Türkiye has often attempted to position itself as a mediator in regional conflicts, such as between Iran and Saudi Arabia or between Russia and Ukraine. This role has its limits but allows Türkiye to exercise soft power and maintain a position of relevance. Türkiye's foreign policy, especially in the 21st century, has been shaped by a combination of its historical legacy, geopolitical considerations, domestic politics and global developments. Ensuring the safety of its borders and maintaining its territorial integrity remains a top priority for Türkiye, especially with ongoing threats from groups like the PKK and the dynamics of the Syrian conflict. Türkiye positions itself as a mediator in regional conflicts, given its unique position bridging Europe and Asia. In conclusion, Türkiye's foreign policy goals are multifaceted, reflecting its complex history, diverse challenges, and regional ambitions. While its actions and strategies can sometimes promote stability, they also carry the risk of exacerbating regional tensions. The balance Ankara strikes between its ambitions and the concerns of its neighbors will significantly determine the future stability of the region.

The Effect of UAVs and the Strategic Advantages

After the production of the small UAVs and the similar devices, Türkiye has pointed a new target for itself to develop the unmanned combat air vehicles to provide a new defense industry strategy. From a number of 56 companies in 2002 to 2700 defense industry companies today, Türkiye has proven that the country is ready to be the game changer factor in terms of international security. The military and intelligence operations towards the terrorist organizations were successful enough to take the UAV projects to the next level. *"New competition, increased digitization and accelerated procurement timelines will continue to weigh on incumbent players. To succeed in uncertain times, leadership teams must plot strategy to anticipate changes, rather than reacting to them."* (PWC, 2020: 5).

In a competitive world of defense industry, Türkiye seems to direct its strategy towards developing the UAVs they have produced to the first unmanned combat air vehicles like the Kızılelma which is produced by BAYKAR. The speed and the advantage of the not getting pointed by a radar, the air-to-air missile, Kızılelma, will open a new age for the Turkish defense systems. The next level that the country aims will be the development of the herd UAVs and the electronic combat strategies. The aerial superiority is the key concept of the new world military defense strategies and Türkiye's role as the leader of the region when analyses in the cases of Baku, Libya and Ukraine. All things considered, *"Türkiye's previous national role conceptions include Türkiye as a 'bridge between continents', 'gateway of civilizations', 'model country' and 'active independent country'. Further, there is a widely shared understanding of Türkiye's role that conceptualizes the country as a significant actor in all its regions – diplomatically, militarily, politically, and culturally."* (Neşet, 2021: 5).

Conclusion

"In a military operation in 2017 in Şırnak, a target of the terrorist organization is hit by ATAK helicopter with CİRİT missile with the help of Bayraktar IHA which pointed the target with laser." (Erboğa, 2019: 113). In an effort to leave the atmosphere of the external dependence for the defense industry behind, Türkiye has been in a race with the Western countries from which the country was buying the vehicles before. During the political crises in the countries like Azerbaijan, Libya and Ukraine, Türkiye took the responsibility to be the regional security actor to provide stability. This was the proof of the country's aim of affect without being affected. The UAVs produced by BAYKAR and before by the defense initiatives of the country proved the success of the new security concept of Türkiye to have the leading role of providing both domestic and international security.

In close relation with the successful foreign policy strategies of Türkiye, it is not surprising that the country is a strong candidate to become the leading security actor. It should be remembered that Türkiye is also important for the security of the European countries besides the Middle East and the Black Sea regions. This role of an international security provider is beyond the regional one anymore. The results of the actions of Türkiye in Azerbaijan and Libya and lately in Ukraine is the proof of an arbiter Türkiye in international community. The best help for this success came from the initiative of UAVs produced by Baykar as an indicator of a new renaissance in Turkish defense industry and regional and international security. The UAV initiative that the country started has both increased the self-confidence of the country in the international community and raised the domestic support of citizens with a strong Turkish national security strategy. This can be analyzed as the best outcome of Türkiye balancing the international security power with stronger and national defense industry.

References

- Ağır, B. S. & Arman, M. N. (2014). Deepening of Security Conception and Violent Non-State Actors as the Challengers of Human Security. *Adnan Menderes University Journal of Institute of Social Sciences*, 1(1), 105-116.
- Bunker, R. J. (2015). *Terrorist and Insurgent Unmanned Aerial Vehicles: Use, Potentials, and Military Implications*. Strategic Studies Institute, US Army War College Press.
- Buzan, B. & Hansen, L. (2009). *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817762>
- Cline, L. E. (2004). From Ocalan to Al Qaida. *Studies in Conflict & Terrorism*, 27(1), 321-335. <https://doi.org/10.1080/10576100490461105>
- Eker, A. A., Sallar, G. E. & Turan, Y. (2014). Use of Unmanned Aerial Assault Vehicles (UAAV) as an Asymmetric Factor. *Journal of Military and Information Science*, 2(4), 101-107.
- Erboğa, A. (2019). *Türkiye'nin Stratejik Silah Kapasitesi*. SETA Yayınları.
- Fahim, K. (2020, November 29). Turkey's military campaign beyond its borders is powered by homemade armed drones. *The Washington Post*.
- Ferah, A. & Tunca, H. Ö. (2022). Turkey's Preventive Operations against Terrorists across Southern Border. *International Journal of Politics and Security*, 4(1), 106-142. <https://doi.org/10.53451/ijps.1004432>
- Gatopoulos, A. (2020, May 28). 'Largest drone war in the world': How airpower saved Tripoli. *Aljazeera*.
- Giordan, D., Manconi, A., Remondino, F. & Nex, F. (2017). Use of unmanned aerial vehicles in monitoring application and management of natural hazards. *Geomatics, Natural Hazards & Risk*, 8 (1), 1-4. <https://doi.org/10.1080/19475705.2017.1315619>
- Grizold, A. (1994). The Concept of National Security in the Contemporary World. *International Journal on World Peace*, 11(3), 37-53.
- Güneş, A. (2022). *Arap Baharı Sonrası Dönemde Libya'da Yaşananlar ve Türkiye-Libya İlişkilerinin Analizi*. MSB Kara Harp Okulu Matbaası.
- Heino, O. (2022). Intelligent Terrorism as a Security Threat to Critical Infrastructure. *Security and Defense Quarterly*, 39(3), 33-44. <https://doi.org/10.35467/sdq/152422>
- Hough, Malik, S., Moran, A. & Pilbeam, B. (2015). *International Security Studies: Theory and Practice*. Routledge Taylor and Francis Group New York.
- İstanbullu, İ. & Emiroğlu, H. (2022). Sınır Güvenliği Mantığı. *Savunma Bilimleri Dergisi*, 42.
- Kocamaz, S. (2011). A New Form of Security Cooperation and Collective Conflict Management in the Post-Cold War International System. *International Journal of Social Sciences and Humanity Studies*, 3(1).
- Leffler, M. P. (1990). National Security. *The Journal of American History*, 77 (1), 143-152. <https://doi.org/10.2307/2078646>
- Neşet, S., Aydın, M., Balta, E., Ataç, K. K., Bilgin, H. D. & Strand, A. (2021). *Turkey as a regional security actor in the Black Sea, the Mediterranean, and the Levant Region*. CHR. Michelsen Institute.
- Perrigo, B. (2022, March 1). Ukraine's Secret Weapon against Russia: Turkish Drones. *Time*.
- PWC. (2020). *Defence trends 2020: Investing in a digital future* [Brochure].
- Renahan, J. N. (1997). *Unmanned Aerial Vehicles and Weapons of Mass Destruction: A Lethal Combination?* Air University Press.
- Scott, L. & Jackson: (2010). The Study of Intelligence in Theory and Practice. *Intelligence & National Security*, 19(2), 139-169. <https://doi.org/10.1080/02684520420003029>
- Sezer, D. B. (1999). Turkish Security Challenges in the 1990's. *Mediterranean Security into the Coming Millennium*, 11, 263-279.
- Stefanov, S., Terziev, V. & Banabakova, V. (2018). Levels of Security and Postmodern Society. *International E-Journal of Advances in Social Sciences*, 4(12), 588-596.
- Stein, A. (2022). *Turkey's Response to the Russia-Ukraine Crisis*. Foreign Policy Research Institute.
- Şahin, G. (2016). *Küresel Güvenlik ve NATO: Teori-Aktör-Tehdit-Risk*. Detay Yayıncılık.
- The Economist. (2023). *Special Report Warfare after Ukraine*. The Economist Special Reports.
- Trsek, R. B. (2008). *The Last Manned Fighter: Replacing Manned Fighters with Unmanned Combat Air Vehicles*. Air University Press.
- Walt, S. M. (1991). The Renaissance of Security Studies. *International Studies Quarterly*, 35 (2), 211-239. <https://doi.org/10.2307/2600471>
- Yavuz, B. (2009). Critical Security Studies and World Politics. *Uluslararası İlişkiler Akademik Dergisi*, 6(21), 139-145.
- Yıldırım, J. & Öcal, N. (2013). Analyzing the Determinants of Terrorism in Turkey Using Geographically Weighted Regression. *Defense and Peace Economics*, 24 (3), 195-209. <https://doi.org/10.1080/10242694.2012.695034>

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yapılandırılmış Özet

Devlet güvenliğinin temel amacı, sosyal ve politik yapılarını, onları zayıflatabilecek veya yok edebilecek dış etkilere karşı korumaktır. Bu tehlikeler; casusluk, siber saldırılar, terörist saldırılar, askeri saldırı, iç hoşnutsuzluk ve sivil itaatsizlik gibi birçok farklı biçim alabilir. Modern küresel zorluklar her zamankinden daha karmaşık ve iç içe geçmiş olduğundan, askeri güce ve devletlerarası ilişkilere güçlü bir vurgu yapan geleneksel devlet güvenliği anlayışı, ekonomik istikrarı, çevresel güvenliği ve toplumsal dayanıklılığı içerecek şekilde genişlemiştir. Ancak devlet güvenliği fikri özellikle Soğuk Savaş'ı takip eden yıllarda gelişmeye başlamıştır. Daha da önemlisi, her devletin kendine özgü jeopolitik arka planı, iç siyasi dinamikleri ve algılanan güvenlik tehditleri olduğundan, günümüzde devlet güvenliğine ilişkin spesifik stratejiler ve hedefler ülkeler arasında büyük farklılıklar göstermektedir. Türkiye'nin güvenliğe yaklaşımı ise değişen küresel ortamda istikrarını, zenginliğini ve etkisini etkileyen çeşitli konuları dikkate alarak sürekli olarak gelişmektedir.

Savunma sanayisi içerisinde geliştirilen İHA'lar sayesinde savunma sanayinin dışa bağımlılığı azalarak, terörle mücadelede ülkeye avantaj sağlanırken, aynı zamanda bölgesel ve ulusal güvenliğin desteklenmesi ve yeni stratejilerin devreye sokulması sağlanmıştır. Böylece, iş birliği ve istikrarı dikkate alan daha geniş bir güvenlik tanımı, Türkiye'nin yeni güvenlik konseptlerine ve İHA'ların verimliliğine de yansımıştır. Türkiye, mülteci akışını yönetmeli, büyük ülkelerle dengeyi sürdürmeli, bölgesel rekabetleri yönetmeli ve Türk insansız hava araçlarının popülaritesinde örnek olarak görülen savunma sektörünün büyümesiyle baş etmelidir. Esasen güvenlik kavramını tanımlarken ve Türkiye'nin bu kavramı nasıl analiz ettiğini belirlerken öncelikle Türkiye'nin yeni bir güvenlik kavramına sahip olma ihtiyacının arkasında yatan nedenin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Türkiye'deki operasyonların yöntemi son yüzyılda çok büyük ve beklenmedik bir şekilde değişmiştir. Can kaybı riskinin minimum olması, daha az harcamanın getirdiği mali avantaj ve taktiksel pratiklik düşüncesi ülkeye yeni bir güvenlik anlayışı modeli sunmuştur. Soğuk Savaş bittikten sonra devletlerin güvenlik anlayışları farklı bakış açılarına evrildiğinden Türkiye'nin güvenlik konusunu askeri ve geleneksel yöntemlerle sürdürüp sürdürmeyeceği sorusu gündeme gelmiştir. Savunma sanayisinin geliştirilme çabası da bu soruların ülkenin gündemine gelmesi ile başladığı bilinmektedir. Ülke içerisinde yürütülen terörle mücadele politikasının ardından ülke bölgesel çatışmalar odağında sınır ötesi operasyonlar içerisinde bulunmuş ve bu noktada en büyük katkı güçlü ve etkin istihbarat servisinin yanı sıra insansız hava araçları ve silahlı insansız hava araçlarının müdahil olması ile elde edilmiştir. Böylece Türkiye, tampon kontrol bölgeleri oluşturmak gibi stratejiler sayesinde çatışma ve istikrarsızlığın diğer bölgelere yayılmasına ve bunun uluslararası alanda daha geniş sonuçlara yol açmasına karşı bir tampon oluşturmayı amaçlamıştır. Bu, uluslararası güvenlik açısından önemlidir; çünkü Türkiye'nin sahadaki varlığı, aşırı gruplar, insan kaçakçılığı rotaları ve uluslararası müttefiklerle paylaşılabilir diğer güvenlik kaygıları hakkında değerli istihbarat sağlayabilmiştir. Bu bağlamda Türkiye BAYKAR gibi girişimler sayesinde bölgesel güvenlik hususunda önemli bir aktör haline gelmiştir.

Türkiye'nin sadece bireysel güvenliği değil bölgesel güvenliği de sürdürme zorunluluğu, ülkedeki terör örgütleriyle savunma sanayii kuruluşları ve BAYKAR gibi şirketler gibi kurumsallaşmış bir sistemle mücadele etmenin yeni yollarına olan ihtiyacı da beraberinde getirmiştir. Devletlerin güvenlik anlayışlarında değişiklik yapma hakkı doğal olduğundan, Türkiye Cumhuriyeti silah ve mühimmatta dışa bağımlılığı azaltarak terör sorununa yeni çözüm yolları bulmuştur. BAYKAR'ın insansız hava araçlarının başarısı, Türkiye'nin teknolojik açıdan bağımsız olma yönündeki daha geniş hedefine örnek teşkil etmektedir. Motorların, aviyoniklerin ve silah sistemlerinin yurt içinde üretilmesi, yabancı tedarikçilere olan bağımlılığı azaltır ve jeopolitik gerilimlerden kaynaklanan kırılganlıkları azaltmaktadır. Bayraktar TB2 gibi yerli teknolojilerin üretilebilmesinin ekonomik avantajları da vardır. İstihdam yaratmak, Ar-Ge'yi teşvik etmek ve ihracat fırsatlarının önü açılmıştır. Üstelik Türkiye, askeri yeteneklerini ortaya koyarak küresel arenada stratejik üstünlük kazanmaktadır. Aslında Türkiye'nin savunma sanayinin başarısı, politika girişimlerini, teknolojik gelişmeleri ve jeopolitik hususları kapsayan faktörlerin bir kombinasyonuna bağlanabilir. Türkiye'nin daha geniş ulusal stratejisinin bir parçası olarak savunma sektörüne öncelik vermesinin nedeni budur. İHA teknolojisindeki gelişmeler ülkenin hem askeri stratejisini hem de diplomatik ilişkilerini etkilemiş bölgesel bir güç olarak konumunu pekiştirmiştir. Son yıllarda özellikle Libya ve Suriye'de elde edilen başarılar BAYKAR tarafından üretilen İHA ve SIHA'ların Türkiye'nin çatışmanın seyrini değiştirmesinde kritik bir rol oynamasını sağlamıştır. Bu başarılar, Türkiye'nin savunma sanayisi ihracatını artırmış ve uluslararası sahnede Türkiye'nin askeri teknoloji alanındaki yeteneklerini sergilemesine katkıda bulunmuştur. Bu minvalde Türkiye, hava yeteneklerinin yanı sıra deniz gücüne de yatırım yaparak yakın kıyıların ötesine güç yansıtabilen bir açık deniz donanmasını hedeflemiştir. Ayrıca ülke, modern çatışmalarda dijital alanın önemini anlayarak siber savaş yeteneklerini geliştirmeye yatırım yaptı. Türk askeri yeteneklerinin, özellikle İHA'lar alanındaki bu dönüşümü, Türkiye'nin bölgesinde daha fazla nüfuz sahibi olmasına olanak sağlamıştır. İstihbaratın İHA operasyonlarına entegrasyonu, bunların etkinliğini daha da artırdı ve çağdaş savaşlarda teknoloji ve bilginin önemini pekiştirmiştir. Dolayısıyla, Türkiye'nin uluslararası güvenliği dengeleme stratejisi ve ulusal savunma kapasitesinin artırılması Türkiye'nin aktif çok boyutlu dış politikasını desteklemiş ve yapılan bölgesel ve küresel düzeydeki etkileşim ve iş birlikleri uluslararası barış ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Sonuç olarak Türkiye'nin uluslararası güvenliği dengeleme çabaları ve ulusal savunma gücünün geliştirilmesi çok yönlü yaklaşımının ve stratejik bir vizyonun doğal sonucudur.



Konya Gevale Kalesi Kazılarında Bulunan Temrenlerin Arkeometalürjik İncelemeleri

Archeometallurgical Investigations of Temren Found in Konya Gevale Castle Excavations

Erkan AYGÖR¹ 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Konya, Türkiye

Department of Art History, Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Konya, Türkiye

eaygor@erbakan.edu.tr

Aleyna BAYATLI² 

Konya Teknik Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Metalürji ve Malzeme Mühendisliği Bölümü, Konya, Türkiye

Department of Metallurgical and Materials Engineering, Konya Technical University, Faculty of Faculty of Engineering and Natural Sciences, Konya, Türkiye

abayatli@ktun.edu.tr

Mustafa KOCABAŞ³ 

Konya Teknik Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Metalürji ve Malzeme Mühendisliği Bölümü, Konya, Türkiye

Department of Metallurgical and Materials Engineering, Konya Technical University, Faculty of Faculty of Engineering and Natural Sciences, Konya, Türkiye

mkocabas@ktun.edu.tr

Geliş Tarihi/Received 07.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted 18.04.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Aygör, E., Kocabaş, M. & Bayatlı, A. (2024). Konya Gevale Kalesi Kazılarında Bulunan Temrenlerin Arkeometalürjik İncelemeleri. *Turcology Research*, 80, 352-361.

Cite this article:

Aygör, E., Kocabaş, M. & Bayatlı, A. (2024). Archeometallurgical Investigations of Temren Found in Konya Gevale Castle Excavations. *Turcology Research*, 80, 352-361.

Öz

Türkiye’de Orta Çağ kazılarında çıkarılan ve Orta Çağ’a ait temrenler üzerine çalışmalar oldukça sınırlıdır. Özellikle Orta Çağ’da, temrenlerin bilinmeyen yönleri bulunmaktadır. Bu bilinmeyenlerin ortaya çıkarılması için arkeometalürji çalışmaları günümüzde daha çok önem kazanmaktadır. Temrenlerde, diğer arkeolojik kazı buluntularında olduğu gibi etrafında bulunan diğer eserlerin varlığına veya katmanlarına göre dönem tespiti yapılmaktadır, ancak yaş tespiti dönemin üretim ve şekillendirme işlemleri hakkında bilgi vermemektedir. Bu anlamda, bu çalışmada Konya Gevale Kalesi bölgesinde bulunan temrenler arkeometalürjik yöntemlerle incelenmiştir. Konya Gevale Kalesi civarında bulunan temrenlerin farklı tipolojiye sahip olduğu ve temrenlerin tipolojisiyle kullanım amacı arasında bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. On üç yıllık kazılar sonrasında bulunan temrenler arasından i) yassı ve ii) dörtgen geometriye sahip iki farklı temren seçilerek analizleri yapılmıştır. Elde edilen kimyasal ve mikroyapısal analizler sonucunda temrenlerin ait olduğu dönemin üretim ve şekillendirme yöntemleri hakkında bilgi sahibi olunmuştur. Temrenlerin yüzey ve mikroyapı incelemelerinde taramalı elektron mikroskobu (SEM) ile elementel analiz spektroskopisi (EDS) ve optik mikroskop kullanılmıştır. Temrenlerin faz yapısı x-ışını kırınım (XRD) yöntemiyle incelenmiştir. Yapılan incelemelerle, o dönemin sahip olduğu teknoloji nedeniyle üretim ve şekillendirme için daha çok yumuşak çelik grubu kullanılmıştır. Aynı zamanda üretim sırasında izabe işlemlerinin yeterli ölçüde yapılamadığını ve bu nedenle çelik içerisinde istenmeyen elementlerin mevcudiyeti de gözlemlenmiştir. Öte yandan temren üretiminde genellikle döküm ve dövme yöntemlerinin kullanıldığı görülmüştür. Temrenler, uzun yıllar boyunca toprak altında kaldığı için buldukları ortamla etkileşime girerek homojen bir şekilde korozyona uğramıştır. Ancak buldukları ve maruz kaldıkları ortamda zaman içerisinde meydana gelen değişimler nedeniyle iç katmanlara doğru farklı korozyon ürünleri oluşumu söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Arkeometalürji, Gevale Kalesi, Ok, Temren

Abstract

Studies on medieval excavations and the temrens unearthed in the Middle Ages in Turkey are quite limited. Especially in the Middle Ages, there are unknown aspects of temren. The importance of archeometallurgical studies and experiments to reveal these unknowns is gaining importance today. As with other archaeological excavation finds, the period is determined according to the presence or layers of other artifacts found around them, but age determination does not provide information about the production and shaping processes of the period. In this sense, in this study, the temren found in the Konya Gevale Castle region were analyzed by archeometallurgical methods. It has been observed that the temrens found in the neighborhood of Konya Gevale Castle have different typologies and that there is a relationship between the typology of the temrens and their utilization. After thirteen years of excavations, two different temrens with i) flat and ii) quadrilateral geometries were determined and analyzed. As a result of the chemical and microstructural analyses, information was obtained about the production and manufacturing methods of the period to which the temrens belong. Scanning electron microscopy (SEM) and elemental analysis spectroscopy (EDS) and optical microscopy were utilized for surface and microstructure investigations. According to the investigations, due to the technology of that period, generally mild steel group was preferred for production and shaping. At the meantime, it was also observed that melting processes were not adequately carried out and therefore the presence of undesirable elements in the steel was also observed. On the other hand, it has been observed that casting and forging methods are generally adopted in the production of temrens. On the other hand, it has been observed that casting and forging methods are generally adopted in the production of temrens. However, due to changes in the environment in which they are located and exposed over time, different corrosion products are formed towards the inner layers.

Keywords: Archaeometallurgy, Gevale Castle, Arrow, Temren



Giriş

Günümüzde, özellikle arkeoloji alanında, Roma ve öncesine ait okların ucuna takılan genellikle madeni delici kısma bilimsel terim olarak “ok ucu” denilmektedir. Arkeoloji ana bilim dalları kendi terminolojisini ok ucu bölümleri için de tespit etmiştir ve bu terminolojiyi kullanmaktadır. Ancak Orta Çağ için terminoloji konusunda yeni çalışmalar halen yapılmaktadır. Orta Çağ’da ok uçları ile ilgili yazılı kaynaklarda bazı terimlerin kullanıldığı bilinmektedir. Yavaş, son kitabında terminoloji konusuna ayrıca değinmiş olup, bu konuda çalışan sanat tarihçilerinin, Orta Çağ ve sonrası için “temren” terimini tercih etmelerinin gerekliliği vurgulamıştır (Yavaş, 2020).

Çalışmamızda, Alptekin Yavaş’ın son çalışmasında önerdiği üzere, tarih içerisinde yukarıda gördüğümüz tanımları da dikkate alarak, “ok uçları” için “temren” teriminin kullanımı tercih edilmiştir (Yavaş, 2020: 69). Orta Çağ’daki temrenler göz önüne alındığında, bu temrenlerin bilinmeyen yönleri ve önemli boşlukları bulunmaktadır. Bu problemlerin çözülmesi için arkeometalurjik çalışmaların ve deneylerin önemi günümüzde artmıştır. Orta Çağ arkeolojisinde ok uçları metalürji çalışmaları oldukça sınırlıdır. Şimdiye kadar, Anadolu’da Orta Çağ dönemi içinde analiz ve deney çalışmaları, Konya Beyşehir Kubadâbâd Sarayı ok ucu buluntuları ve Samsat Höyük Selçuklu ok ucu örnekleri üzerinde yapılmıştır. Bu iki çalışmanın Gevale Kalesi ile benzerlikleri veya farkları ortaya konmak istenmektedir. Ülkemizde metalurjik anlamda Orta Çağ-Anadolu temrenlerini konu olan ilk çalışma Güder ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilmiştir (Güder ve ark., 2014). Bu çalışma hem sınırlı örnek üzerinden hem de temren dışında başka metal buluntular üzerinden yapılmıştır.

Orta Çağ temrenlerinin dünya genelindeki çalışmalarına bakıldığı zaman, Filistin Arsu’da yer alan Haçlı Kalesi temrenlerine yönelik metalurjik deneyler öne çıkmaktadır (Ashkenazi vd. 2013: 235-257). İngiltere’deki Orta Çağ temren deneyleri Starley tarafından yapılmıştır (Starley, 2001). Orta Çağ arkeolojisinin, Roma ve öncesine ait ok uçları çalışmalarında oldukça geride ve yetersiz kaldığı görülmektedir. Yurt dışında genellikle Bizans ve öncesi ile ilgili ok ucu çalışmalarına yer verilmiştir (Korfmann, 1972; Piaskowski, 1989; Sherby & Wadsworth, 2001). Son yıllardaki metal analiz çalışmalarına örnek olarak ise Umman’daki balta ve ok ucu deneyleri verilebilir (Aksoy, 2018). Bronz Çağ’ı ok uçları ile ilgili kimyasal ve izotop analizinin üç boyutlu görünümü çalışması, alana farklı bir bakış açısı sunmaktadır (Yahalom-Mack vd., 2020). Bronz Çağ’ı analizlerine ise Daskyleion’da kazılarda ortaya çıkarılan ok uçları farklı bir örnek olarak verilebilir (Kasar ve İren 2020). Bronz Çağ’ı için Polonya’daki bir makalede, ok uçlarına x-ışını floresansı (XRF) ve taramalı elektron mikroskop elementel (SEM-EDS) analizi yapılmıştır (Baron ve ark., 2020). Benzer bronz ok ucu deneyleri Ukrayna’da gerçekleştirilmiştir (Daragan & Romanenko, 2021). Bunun yanı sıra, demir cevherinin özelliklerinin irdelendiği, jeokimyasal araştırmalar bulunmaktadır. Ayrıca, Brixlegg’de bulunan arsenik ve antimuan içeren bakır halkalar ve çevrede yer alan bakırlı cürufaların benzer içeriğe sahip olduğunu ve çevredeki bakır yataklarının eski çağlarda işletildiğini ortaya koyan bir çalışma bulunmaktadır (Höppner vd., 2005).

Anadolu-Orta Çağ Temrenleri

Orta Çağ döneminde yazılan ok risalelerine bakıldığında iki tür ok tipolojisi (sınıflaması) karşımıza çıkmaktadır. Birincisinde meşk oku, pişrev oku, hedef oku, tirkeş oku gibi, okun hangi amaca hizmet ettiğini anlatan adlandırmalar vardır. İkinci temren tipolojisi söz konusu olduğunda üçgen, beşgen gibi geometrik isimlendirmeler görülür (Yücel, 1999:300). Bazen zeytunî (bitki), haydarî (hayvan), ya da pulâd peykân (çelik temren) gibi malzemeye dayalı isimlendirmelerle de karşılaşılır (Yücel, 1999:300). Alptekin Yavaş’ın son çalışmasında Orta Çağ temrenleri tasnif edilmiştir. Bu çalışmada dokuz farklı temren isimlendirilmiştir.

Bunlar sırasıyla;

1-Dörtgen biçimli tip

2-Üçgen biçimli tip

3-Yassı tip

4-Daire kesitli tip

5-V, Y veya hilal biçimli tip

6-Keski biçimli tip

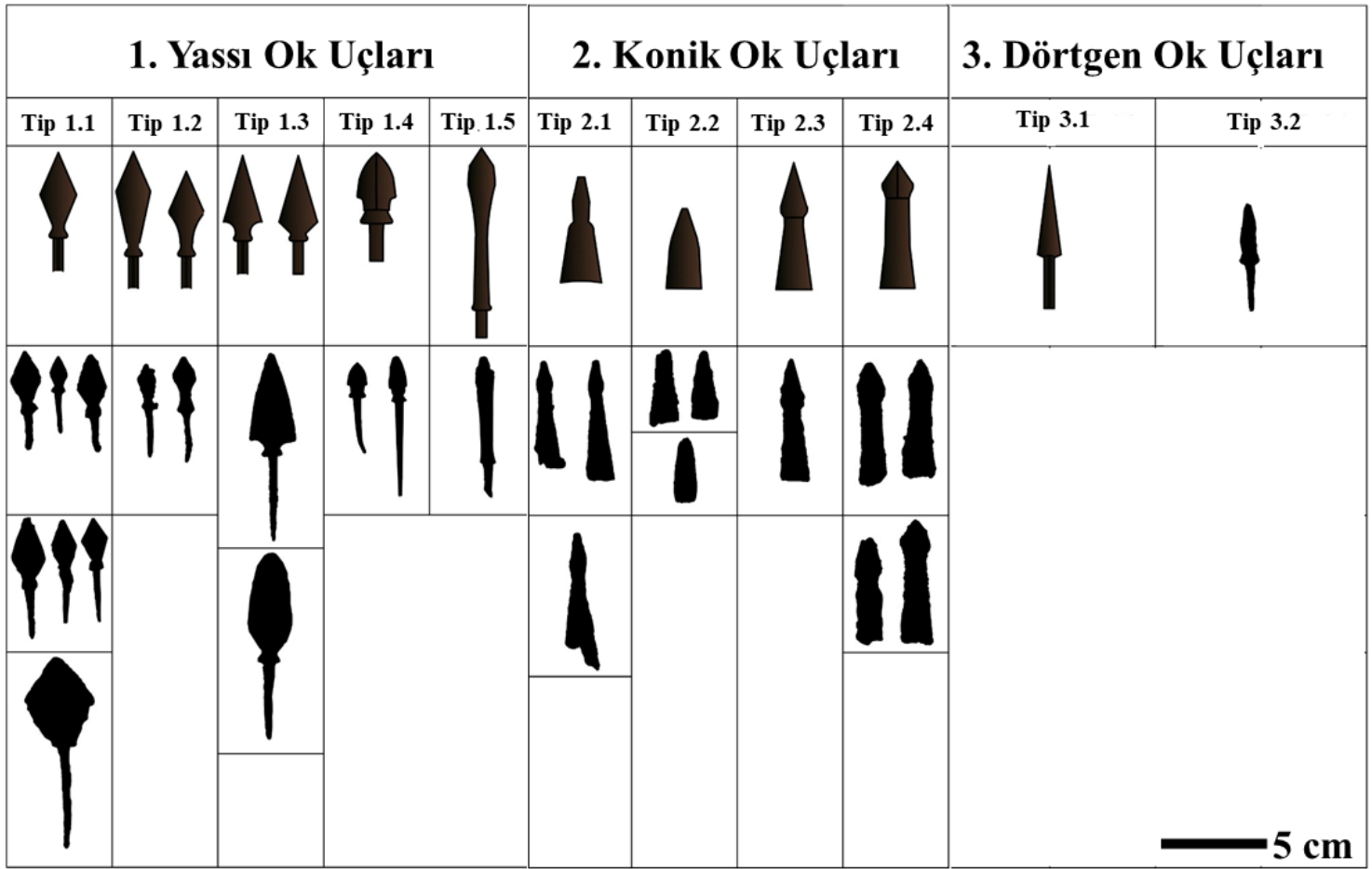
7-Kırlangıç kuyruğu veya kancalı/dikenli biçimliler

8-Bileşik tür

9-Çarh türü yaylarla kundaklı yaylarla atılan temrenler olarak tespit edilmiştir (Yavaş, 2020:119-146).

Konya Gevale kalesinde 2013 yılından beri aralıksız süren kazılarda yüzlerce ok ucu bulunmuştur. Tespiti edilen tipolojiye göre on bir farklı ok ucu tipi belirlenmiştir (Aygör, 2018). Yavaş’ın tipolojisi ile karşılaştırıldığında benzer ve farklı ok uçları kendini göstermektedir (Yavaş, 2020). Benzerlik en fazla Orta Çağ’a damgasını vuran yassı ve dörtgen temrenlerde görülmektedir. Bunlar arasında, yassı ve dörtgen temren en çok bulunan tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Gevale Kalesi’nin farklı örnekleri içerisinde konik

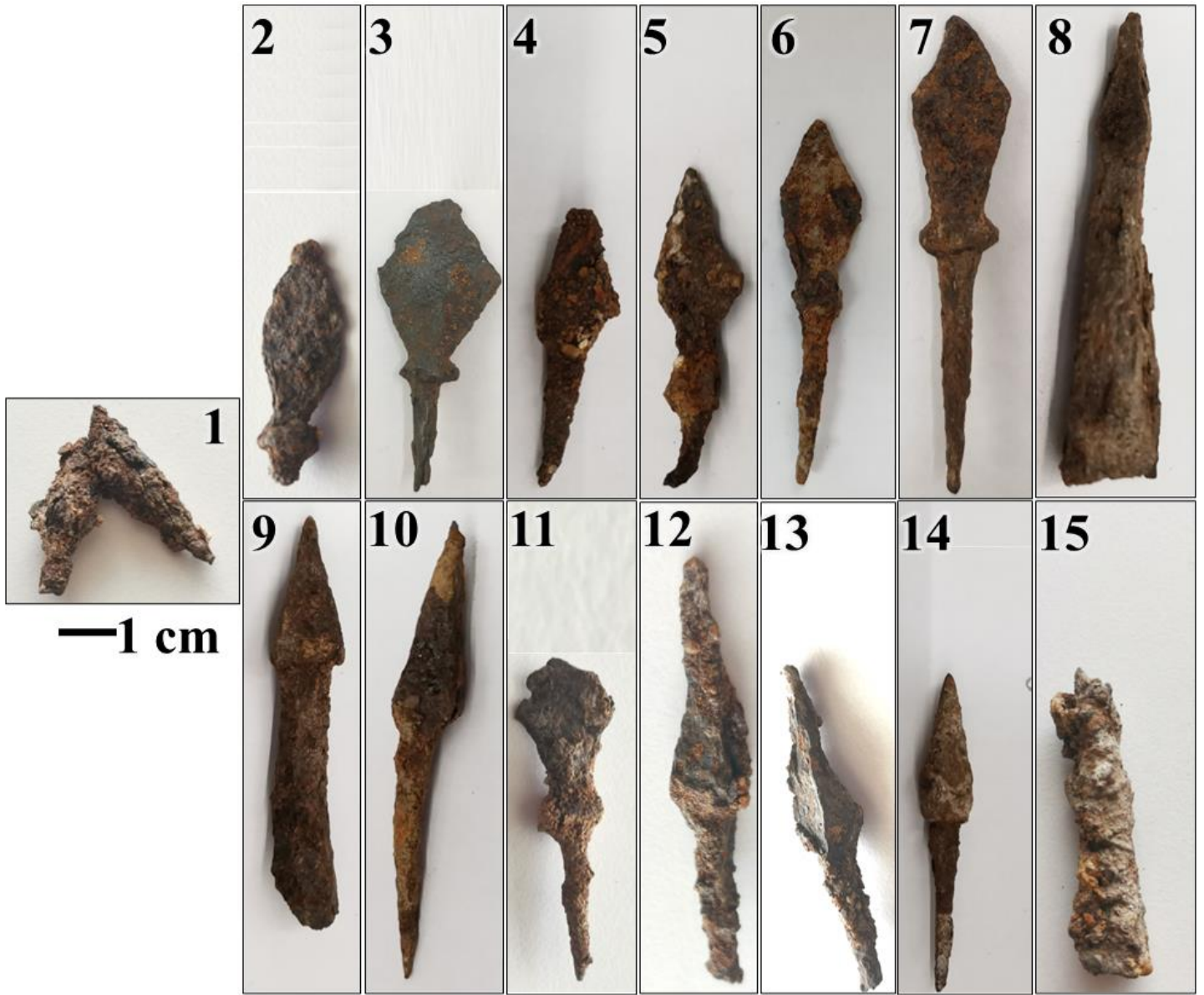
temrenlerde kendini göstermektedir. Bu türün en iyi benzer örnekleri Eskişehir Karacahisar Kalesi'nde bulunmuştur (Altınsapan, 2015). Diğer bir farklılık, yassı ok uçları içerisinde Tip 1.5 (Görsel 1) tiğ şeklindeki temrende görülmektedir. Yazılı kaynaklara göre bu temrenin kürklü hayvan avında kullanıldığı düşünülmektedir (Aygör, 2018).



Görsel 1- Gevale Kalesi ok ucu tipolojisi (Aygör, 2018)

Gevale Kalesi'nde bulunan konik temrenlerin bir kısmının Roma bir kısmının ise Haçlılara ait olabileceği düşünülmektedir. Ancak yaş tespiti yeterli deney ve analiz olmadığı için bu durum tahminden öteye geçememektedir. Bazı araştırmacılara ve incelenen kaynaklara göre bu konik temrenlerin atılabilmesi için "bir mekanizma (arbelet ve kuçingir) kullanılması gerekmektedir." görüşünü ileri sürmektedir (Baykan, 2017:55). Geometrisel olarak yorumlandığında ise; deneysel arkeoloji ve arkeometalurji ile kanıtlanabilen objektif sonuçlara ihtiyaç vardır. İkinci iğneli tiplerde ise aynı büyüklüğe sahip temrenlerin bağlı el yayı veya mekanizmalı bir aletle atıldığı konusunda bazı soru işaretleri bulunmaktadır. Ayrıca iğneli temrenlerin özellikle yassı ve dikdörtgen türünün; Bizans, Selçuklu ve Osmanlı'nın ilgili katmanlarında yapılan kazılardan elde edilen temrenlerde, bu temrenlerin aynı özelliklerde yapıldıklarını görülmektedir.

Bu çalışmada, Konya Gevale Kalesi'nde bulunan ok uçlarından on beş tanesi incelenmiştir. İncelenen ok uçlarının dijital fotoğrafları Görsel 2'de verilmiştir. Bulunan ok uçlarının ağırlıkları 2 ile 16 gram arasındadır. Bu ok uçlarının bazılarının toprak altında birbirine temas halinde olmasından dolayı birbirine kaynamış formda korozyona uğramıştır (Görsel 2: 1 numaralı ok ucu).



Görsel 2- Gevale Kalesi'nde bulunan ok uçlarının görselleri

Yapılan çalışmada kazılarda bulunan temrenlerden iki farklı geometri seçilerek ilerlenmiştir. Bunlar dörtgen (zırh delici) ve yassı temrenlerdir (Görsel 3a ve 3b). Orta Çağ'da en çok kullanılan iki temren çeşidi seçilen örneklerdir. Kazılarda ele geçen örnekler göre büyük bir olasılıkla bu iki türün, Selçuklu dönemi içinde en fazla tercih edilenler arasında olduğu yorumu yapılabilir. Özellikle Beyşehir Kubadâbâd, Samsat, Eskişehir Karacahisar ve Gevale temrenlerinde bu iki tip ön pladadır. Bu iki farklı geometriye sahip temrenlerin mikroyapısal incelemeleri yapılarak ait oldukları dönemin üretimdeki teknolojik seviyesi, o dönemde hangi üretim şekillerinin kullanıldığı ya da hammadde olarak kullanılan malzemelerin benzerliği ve farklılığı hakkında bilgi edinilmesi hedeflenmiştir. Bu kısma kadar anlatılan bilgiler ışığında, yapılan bu çalışma ile Konya Gevale Kalesi ok uçları yardımıyla bahsi geçen kültürlerin izlerinin incelenmesi; ok uçlarının, Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı şeklinde bizzat tespit edilmesine farklı bir bakış açısı kazandıracağı düşünülmektedir. Bahsi geçen medeniyetlere ait olduğunu düşünülen ok uçları olmasının yanında, farklı bir kültür unsuru olarak Haçlılara ait olduğunu düşünülen ok uçları da vardır. Yapılan bu çalışma ile Orta Çağ temrenleri hakkında bir bilgi birikimi oluşturularak, diğer Orta Çağ kazılarında bulunan temrenlerin karşılaştırılması yaş, teknik, malzeme gibi unsurlar hakkında daha sağlıklı yorumlama yapılması amaçlanmıştır.

Materyal ve Yöntem

Gevale Kalesi'nde bulunan temrenlerin deneysel çalışmalar öncesinde dijital fotoğraflaması yapıldıktan sonra ağırlıkları ölçülmüştür. Ardından, temrenlerin yapıldığı döneme ait malzeme bilgisi hakkında yorumlamalar yapabilmek adına GNR-S7 Metal-Lab-Plus cihazında optik emisyon spektrometrisi (OES) yöntemi kullanılarak elementel analizleri yapılmıştır. Sonrasında

temrenlerin mikroyapısı ve korozyona uğrayan bölgelerin elementel analizleri için enine kesitleri alınarak Nikon Eclipse-MA optik mikroskopuyla görüntüleri alınıp Zeiss-GeminiSEM-500 cihazında SEM-EDS ölçümleri gerçekleştirilmiştir. Son olarak, metalik bölgeye ait fazlar hakkında bilgi sahibi olunması için Panalytical Empyrean marka x-ışını difraktometresinde (XRD) 10-100° aralığında tarama yapılmıştır.

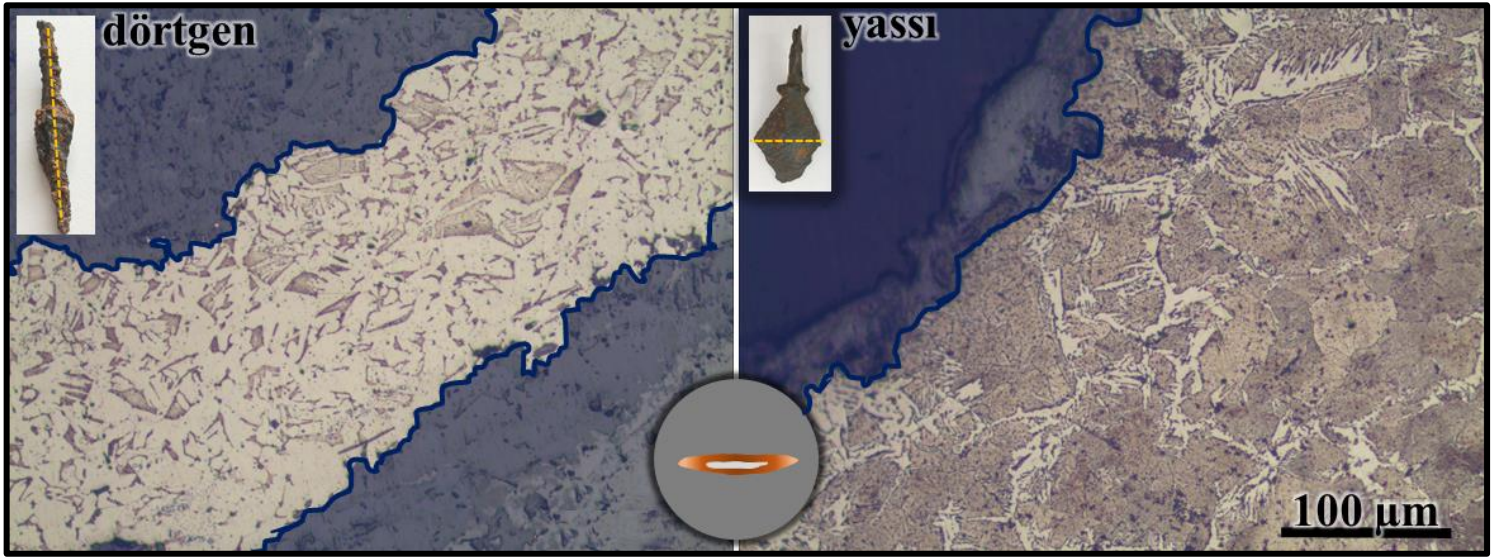
Deney Sonuçları

Bulunan temrenlerden dörtgen geometrisinde olan yaklaşık 6 cm; yassı temren ise 5 cm uzunluğundadır. Temrenlerin ağırlıklarına bakıldığında yassı temren 6,76 gram; dörtgen temren ise 5,42 gramdır (Görsel 3a ve 3b). Temrenlerin ağırlık ölçümü onların kullanımı sırasında hangi atış yöntemiyle kullanıldığı hakkında bilgi edinilmesini sağlamaktadır. Karpowicz'in yaptığı çalışmalarda klasik yayla ve kol gücüyle yapılan (bir mekanizma olmadan) ve savaşta kullanılan okların toplam ağırlığının 19,4 gr ile 42,1 gr arasında olduğunu belirtmektedir (Karpowicz, 2018: 218). Korfmann'a göre Arap atıcılık eğitimini konu alan kaynaklardan yararlanarak yaptığı tespitlere göre elle gerilerek yayla atılan bir temrenin en fazla 8,3 gr ağırlığında olabileceğini belirtmektedir (Güder ve ark., 2017). Böylece incelenen iki temren örneğinin, el ve kol gücü ile geleneksel yay kullanılarak atılmış olduğu düşünülmektedir. Ancak Yücel, Osmanlı temrenleri arasında 17-18 gr ağırlığında örneklerden bahsetmektedir. Gevale Kalesi örnekleri içerisinde Yücel'in söz ettiği ağır temrenler vardır. Bunlarda çarh türü mekanizmalar ile atılmış olduğu tahmin edilmektedir (Yücel, 1999). Özellikle Selçuklu döneminde çarh, zenberek ve kuşkencir adı verilen mekanizmalı büyük yay tasarımları ile yine büyük boyutlu okların kalelerden düşman üzerine atıldığı bilinmektedir (Duman, 2020: 171-173).



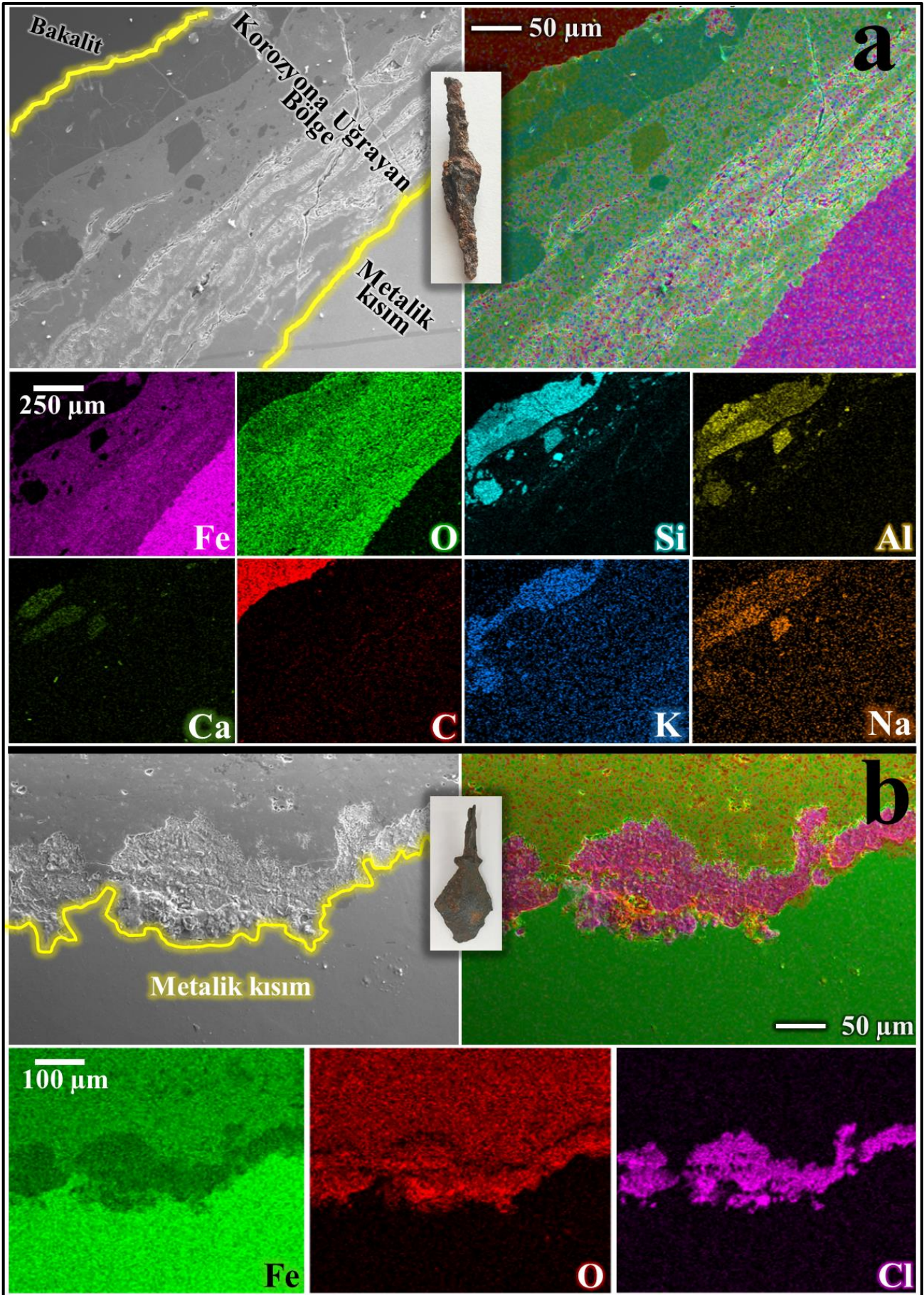
Görsel 3- a) dörtgen ve b) yassı temrenlerin dijital görüntüleri ve ağırlıkları

Seçilen temrenlerin dış kısımları korozyona uğramasına rağmen iç kısımları metalik yapısını korumuştur. Enine kesiti alınan temrenlerin metalik kısmının elementel bileşimini bulabilmek için yapılan optik emisyon spektroskopisi ölçümü sonuçlarına göre metalik kısım bileşiminde % 0,6 karbon (C), % 0,26 mangan (Mn), % 0,12 çinko (Zn), % 0,12 bakır (Cu), % 0,1 alüminyum (Al), % 0,05 nikel (Ni), % 0,02 seryum (Ce), % 0,03 kobalt (Co) ve % 98,7 demir (Fe) bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, temrenlerin bileşiminin orta karbonlu çelik grubunda olduğu tespit edilmiştir. Temrenlerin yapıldığı dönemde kullanılan cevhere ve saflaştırma işlemlerine bağlı olarak empürite elementlerin mevcudiyeti de söz konusudur. Temrenlerin mikroyapısını incelemek adına yapılan metalografik işlemlerin ardından elde edilen görüntüler Görsel 4'te verilmiştir. Temrenlerin enine kesitine çıplak gözle bakıldığında yaklaşık %60'lık bir kısmının korozyona uğradığı görülmüştür. Optik mikroskop görüntüleri incelendiğinde dörtgen temrenlerin ferritik-perlitik bir mikroyapıya sahip olduğu ve eş tanelerden oluştuğu görülürken, yassı temrenlerde dövme yöntemi ile şekillendirme nedeniyle ferrit tanelerinde morfolojisel değişimler gözlemlenmiştir. Bu durum, temrenlerin kullanıldığı dönemde hem döküm hem de dövme yöntemlerinin kullanıldığı ve dövme yöntemiyle daha delici temrenler elde edilmek istendiği şeklinde yorumlanabilir.



Görsel 4- Temrenlere ait enine kesit optik mikroskop görüntüleri

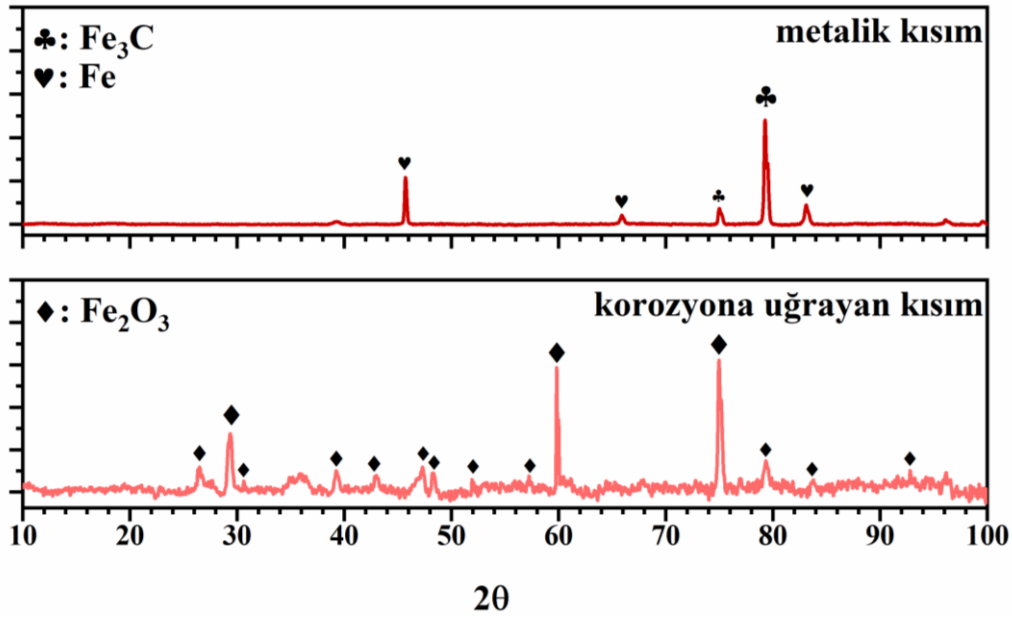
Temrenlerin içyapısı ve bileşimi hakkında daha detaylı yorumlama yapabilmek için SEM-EDS analizleri yapılmıştır. Görsel 5, yassı ve dörtgen temrenin enine kesit yüzeyinden alınan SEM-EDS analizini göstermektedir. Sonuçlar incelendiğinde, yassı temrenin metalik kısmında demir elementi baskın bir şekilde görülmektedir. Benzer şekilde korozyona uğrayan bölgede oksijen elementi yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Korozyon bölgesinde katmanlı bir yapı mevcuttur ancak bu bölgede karbon elementine rastlanılmadığı için bu katmanlı tabakaların Güder ve arkadaşlarının yaptığı çalışmadaki gibi bir karbürleme işlemi kaynaklı olduğu düşünülmemektedir (Güder, 2015). Dörtgen temrene ait sonuçlar incelendiğinde yine metalik kısımda baskın bir şekilde demir elementinin bulunduğu görülmektedir. Yine metalik bölgede karbonun görülmemesi o dönemde üretilen çeliklerin çoğunlukla orta-düşük karbon içeriğine sahip olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra yassı temrenlerde olduğu gibi tabakalı bir korozyon bölgesi gözlemlenmemiştir. Yassı temrenlerin katmanlı korozyon bölgelerinde Al, Si, Na, K ve Ca gibi elementler bulunmaktadır. Bu elementlerin varlığı, temrenlerin bulunduğu ortamla etkileşime girmesiyle oluşan korozyon ürünleri kaynaklı olması muhtemeldir. Bunun yanı sıra temrenlerin farklı bölgelere taşınımı sonucu içerik açısından farklı ve katmanlı korozyon ürünlerinin meydana geldiği düşünülebilir. Daha detaylı ve doğru yorumlamalar için temren ya da buluntuların alınmış olduğu topraklardan da numune alınması ve diğer analizlerle ile toprak içeriğinin de incelenmesinin bu tip buluntular için daha sağlıklı olacağı düşünülmektedir. Öte yandan, temrenlerin yapıldığı dönemde izabenin tam anlamıyla yapılmaması nedeniyle bileşimsel farklılıklar oluşumu da söz konusudur. Dörtgen temrenlerde gözlemlenen katmanlı korozyon tabakalarının oluşumuna benzer bir durum yassı temrenlerde gözlemlenmemiştir.



Görsel 5- a) dörtgen ve b) yassı temrene ait SEM-EDS analiz sonuçları

Temrenlerin metalik ve korozyona uğrayan kısımlarındaki fazları karakterize edebilmek adına XRD analizleri yapılmıştır. Elde edilen grafikler Görsel 6'da verilmiştir. Metalik kısımlarında beklenildiği gibi demir ve sementit (Fe_3C) pikleri açık bir şekilde görülmektedir. Korozyona uğrayan kısımda pik eşleştirilmesi yapıldığında tek tür oksit fazına ait piklerin olduğu görülmektedir. Oksit fazını maghemit ($\gamma\text{-Fe}_2\text{O}_3$) oluşturmaktadır. Burkett, yaptığı çalışmada düşük alaşımlı demir esaslı malzemelerin korozyona uğradıklarında iki tabakalı korozyon ürünlerinin oluşumundan söz etmektedirler (Burkett, 2018). İç tabaka daha dayanıklı bir yapı oluştururken dıştaki tabaka pul pul dökülen bir şekle sahiptir. Bu kırılmalı ve pulumsu tabakada lepidokrosit ($\gamma\text{-FeOOH}$), götit ($\alpha\text{-FeOOH}$), akajenit ($\beta\text{-FeOOH}$) ve feroksihit ($\delta\text{-FeOOH}$), maghemit gibi farklı demir esaslı korozyon ürünleri oluşmaktadır (Burkett, 2018). Bulunan temrenlerin dış kısmında XRD analizleri yapıldığı için daha çok dış kısımdaki gözenekli ve kırılmalı yapı hakkında bilgi edinilmiştir. Bu noktada temrenlerin en dış kısmındaki korozyon ürünlerinin homojen ve tek tipte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak enine kesit SEM analizleriyle kıyaslandığında, iç kısımlarda farklı korozyon ürünleri oluşması nedeniyle elementel farklılıkların gözlemlenmesi, temrenlerin zaman içerisinde farklı toprak tiplerine maruz kalması nedeniyle farklı korozyon ürünlerinin oluşmasına sebebiyet vermesi şeklinde yorumlanabilir.

Şiddet (a.u.)



Görsel 6- Temrenlerin metalik ve korozyona uğrayan kısımlarından alınan XRD sonuçları

Sonuç

Orta Çağ temrenleri hakkında sınırlı sayıda olan incelemeler göz önüne alındığında, yapılan bu çalışma ile arkeometalurjik araştırmalara farklı bir bakış açısı katılması, bu alanda yapılabilecek deneylerin artırılması ve nihayetinde mevcut bilgi birikiminin artırılması hedeflenmiştir. Bu çalışmada yapılan deneyler, bin yıllık süredir kalıntı halinde bulunan Orta Çağ dönemi temrenleri hakkında genel değerlendirmeler için yeterli görünmemektedir. Ancak elde edilen sonuçlar Gevale Kalesi özelinde malzeme üretimi ve şekillendirmesi ve ilgili dönemde kullanılan üretim teknikleri hakkında genel bir bilgilere ulaşılmasını sağlamıştır. Bu temrenler hakkında elde edilen bilgiler aşağıdaki gibidir:

1. Gevale'de bulunan temrenlerin orta karbonlu çelik sınıfına ait olduğu tespit edilmiştir. Dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda dövme yoluyla şekillendirme yapıldığı için daha yumuşak çelik kullanma eğiliminde olduğunu ancak izabe işlemlerinin istenilen verimlilikte gerçekleştirilemediği tespit edilmiştir.

2. Mikroyapısal olarak bakıldığında Damascus çeliğinde olduğu gibi katmanlı bir yapı gözlemlenmemiştir. Yüzey sertliğinin artırılması amacıyla karbürleme gibi işlemlerin de varlığına rastlanmamıştır. Temrenlerin yapım tekniği hakkında elde edilen bulgularda incelenen bölgelerde hem eş taneli hem de belirli yöne doğru yönelmiş taneler gözlemlenmiştir. Bu durum üretim açısından döküm ve dövmenin kullandığını göstermektedir.

3. Yassı temrenlerin en iç kısmından en dış bölgesine kadar farklı katmanlı yapılar gözlemlenmiştir. Bu bölgeler topraktan gelebilecek elementlere sahip olduğu görülmüştür. Bu durum da temrenlerin farklı ortamlara maruz kalması nedeniyle farklı korozyon ürünlerinin oluşumuna neden olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.

4. Temrenlerdeki mevcut fazların yapısı incelendiğinde metalik kısımda demir ve sementit pikleri görülürken korozyona uğramış en dış tabakada tek tip oksit oluşumu gözlemlenmiştir. Bu da temrenlerin homojen bir şekilde korozyona uğradığını

ancak elementel analizle karşılaştırıldığı en iç kısma doğru farklı elementlerin bulunması nedeniyle farklı bir durumun oluştuğunu göstermektedir. Bu durum da benzer şekilde temrenlerin uzun yıllar boyunca farklı bölgelere taşınımı ve maruz kaldığı ortamın şartlarının değişkenlik göstermesi şeklinde yorumlanmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları [Erkan Aygör (EA), Aleyna Bayatlı (AB), Mustafa Kocabaş (MK)]: Fikir-EA-MK-AB; Tasarım-EA-MK-AB; Denetleme-EA-MK-AB; Kaynaklar-EA-MK-AB; Veri Toplama ve/veya İşleme-EA-MK-AB; Analiz ve/veya Yorum-EA-MK-AB; Literatür Tarama-EA-MK-AB; Yazıyı Yazan-EA-MK-AB; Eleştirel İnceleme-EA-MK-AB

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions [Erkan Aygör (EA), Aleyna Bayatlı (AB), Mustafa Kocabaş (MK)]: Concept -EA-MK-AB; Design-EA-MK-AB; Supervision-EA-MK-AB; Resources-EA-MK-AB; Data Collection and/or Processing-EA-MK-AB; Analysis and/or Interpretation-EA-MK-AB; Literature Search-EA-MK-AB; Writing Manuscript-EA-MK-AB; Critical Review-EA-MK-AB; Other-EA-MK-AB

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

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

Kaynaklar

- Aksoy, Ö. C. (2018). Functions and Uses of Metallic Axe-Heads and Arrowheads from Safah, Oman : An Analysis of Metalwork Wear and Weapon Design. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 19, 727-752.
- Altınsapan, E., & Palalı, A. G. M. (2015). Eskişehir Karacahisar Kalesi Kazısında Bulunan ve Form Veren Ok Uçları Üzerine Tipoloji Denemesi. *The Journal of Academic Social Science*, 13(13), 1-15.
- Ashkenazi, D., Golan, O., & Tal, O. (2013). An Archaeometallurgical Study Of 13th Century Arrowheads And Bolts From The Crusader Castle Of Arsuf/Arsur. *Archaeometry*, 55(2), 235-257.
- Aygör, E. (2018). Konya Gevale Kalesi 2016 yılı Kazısında Bulunan Ok Uçları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(62), 283-306.
- Baron, J., Puziewicz, J., Nowak, K., Sych, D., Miazga, B., & Ziobro, M. (2020). Same But Different. Composition, Production and Use of Bronze Arrowheads from the Late Bronze Age Deposit from Wrocław-Widawa in SW Poland. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 32, 102459.
- Baykan, D. (2017). Nif Dağı Başpınar Kazılarında Ele Geçen Ok Uçları. *MASROP E-Dergi*, 10(14), 1-62.
- Burkett, D. A. (2018, November 13-17, 2017). Characterization of Corrosion and Scaling Products with Portable X-Ray Diffraction 15th Asia Pacific Conference for Non-Destructive Testing (APCNDT2017), , Singapore. www.ndt.net/app/APCNDT2017
- Daragan, M. N., & Romanenko, Y. N. (2021). Technique and Technology of Scythian Bronze Arrowhead Casting: Experimental and Metallographic Approach. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 37, 102919.
- Duman, İ. (2020). Büyük Selçuklu Ordusunda Kullanılan Savaş Aletleri, Selenge Yayınları.
- Güder, Ü. (2014). Orta Çağ Demir Temren Örneklerinin Sertlik Değerleri ve Sertleştirme Yöntemleri. *MASROP E-Dergi*, 8(10), 1-25.
- Güder, Ü., Yavaş, A., & Yalçın, Ü. (2015). Anadolu Selçuklu Dönemi Demir Aletlerinin Üretim Yöntemleri. *Turkish Studies*, 10(9), 193-212.
- Güder, Ü., Gates, M.-H., & Yalçın, Ü. (2017). Early Iron from Kinet Höyük, Turkey: Analysis of Objects and Evidence for Smithing. *Metalla*, 23(2), 51-65.
- Höppner, B., Bartelheim, M., Huijsmans, M., Krauss, R., Martinek, K., Pernicka, E., & Schwab, R. (2005). Prehistoric Copper Production in the Inn Valley (Austria), and the Earliest Copper in Central Europe. *Archaeometry*, 47(2), 293-315.
- Karpowicz, A. Osmanlı Türk Yayları İmalı ve Tasarım (çev. M. Y. Akbulut). 2018. Okçular Vakfı Yayınları.
- Kasar, Ö., & İren, K. (2020). Leaded Bronze Arrowheads at Daskyleion. *Adalya*(23), 175-204.
- Korfmann, M. (1972). Schleuder und Bogen in Südwestasien. Von den Frühesten Belegen bis zum Beginn der Historischen Stadtstaaten. *Archäologische Informationen*, 1, 89-91.
- Piaskowski, J. (1989). Phosphorus in Iron Ore and Slag, and in Bloomery Iron. *Archeomaterials*, 3(1), 47-59.
- Sherby, O. D., & Wadsworth, J. (2001). Ancient Blacksmiths, The Iron Age, Damascus Steels, and Modern Metallurgy. *Journal of Materials Processing Technology*, 117(3), 347-353.
- Starley, D. (2005). Metallic Surface Coatings on Arms and Armour: The Role of X-Ray Fluorescence Analysis. *Arms & Armour*, 2(2), 199-207.
- Yahalom-Mack, N., Herzlinger, G., Bogdanovsky, A., Tirosh, O., Garfinkel, Y., Dugaw, S., Lipschits, O., & Erel, Y. (2020). Combining Chemical and Lead Isotope Analyses with 3-D Geometric-Morphometric Shape Analysis: A Methodological Case Study of Socketed Bronze Arrowheads from the Southern Levant. *Journal of Archaeological Science*, 118, 105147.
- Yavaş, A. (2020). Orta Çağ Temrenleri : 'Anadolu Orta Çağı'nın 9-13. Yüzyıl Temren Teknolojisi Üzerine Kronolojik, Morfolojik, Terminolojik, Topolojik ve Metalurjik Bir Değerlendirme'. *Türkiye Bilimler Akademisi*.
- Yücel, Ü. (1999). *Türk Okçuluğu*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Structured Abstract

One of the prominent places where these cultures are known to intersect is “Konya”, which was the capital of the Anatolian Seljuk Empire. Hundreds of arrowheads have been found in the excavations that have taken place uninterrupted in Konya Gevale Castle from 2013 to 2022. These arrowheads (temrens) are divided into two groups: (i) conical and (ii) squared. Based on a set of data and comparisons, it is estimated that some of the conical temrens belonged to the Romans, while some belonged to the Crusaders. However, their aging does not go beyond estimation as there are insufficient experiments and analyses. According to some sources, it was needed to use a mechanism (crossbow, compound bow) for these conical temrens. It is seen that the explanation of the shapes of the temrens, on the other hand, needs provable and objective results in the fields of experimental archeology and archaeometallurgy.

There is also the question of whether the squared temrens were shot using conventional bows or tools with a mechanism. According to information gathered especially from excavations that date barbed arrowheads (tetragonal and oblate) to the Middle Ages, these arrowheads were used in the same forms in the Byzantine, Seljuk, and Ottoman eras. The information available today from known medieval excavations and respective layers reveals that similar arrowheads were used in battle by different states in the Middle Ages. For this reason, it is not possible to make a distinction based on culture and period. It appears to be a significant need today to classify medieval arrowheads and conduct experiments on them with the help of archaeometry and other sciences. Therefore, it is needed to create a data bank and classify arrowheads based on the period in which they were produced. In this context, in this study, archeometallurgical studies were carried out by classifying the arrowheads extracted from Konya Gevale Castle over a 13-year period.

Considering the limited number of studies on Middle Ages’ temrens, this study aims to add a different perspective to archeometallurgical research. In this study, different metallurgical methods were used to obtain knowledge about the period in which the temrens were made. The investigation was proceeded through two different geometries of temrens with i) flat and ii) quadrilateral geometry. The weight measurement of the temrens provides an insight into the throwing method used during their usage. It is therefore, the weights of the temrens were measured and it was interpreted that the two temrens examined were thrown using hand and arm power and a traditional bow. Information about the microstructure of the temrens was obtained using an optical microscope. When the optical microscope images were examined, it was seen that quadrilateral temrens had a ferritic-perlitic microstructure and consisted of equal grains, while morphological changes in ferrite grains were observed in flat temrens due to forging. It was determined that the temren found in Gevale belong to the medium carbon steel class by using the optical emission spectroscopy method. Considering the conditions of the period, it was determined that there was a tendency to use softer steels as shaping was done by forging, but the melting processes could not be carried out with the desired efficiency. Scanning electron microscope elemental analysis (SEM-EDS) was used to obtain information about the composition of the corroded areas of the temrens.

Phase analyses were investigated by x-ray diffraction (XRD) method. When the structure of the existing phases in the temrens was examined, iron and cementite peaks were observed in the metallic part, while uniform oxide formation was observed in the corroded outermost layer. This shows that the temrens are homogeneously corroded, but a different situation occurs due to the presence of different elements towards the innermost part when compared with elemental analysis. Similarly, this situation was interpreted as the transportation of the temrens to different regions for many years and the varying conditions of the environment to which they were exposed. Different layered structures were observed from the innermost to the outermost part of the flat temrens. These regions were observed to have elements that may come from the soil. This situation was interpreted as the formation of different corrosion products due to the exposure of the temrens to different environments. The experiments carried out in this study do not seem to be sufficient for general evaluations about the medieval temrens, which have been in ruins for a thousand years. However, the results have provided general information about the production and shaping of the material and the production techniques used in the relevant period in the Gevale Castle.

Umur Bey Camii Haziresindeki XIX. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları

XIXth Century Headgear Gravestones in Umur Bey Mosque Cemetery

Zerrin KÖŞKLÜ¹ 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi
Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of Art History, Atatürk University,
Faculty of Literature, Erzurum, Türkiye

zkosklu@atauni.edu.tr

Burak GÖKLER² 

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi
Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of Art History, Atatürk University,
Faculty of Literature, Erzurum, Türkiye

burak.gokler@atauni.edu.tr



Öz

Türk-İslam Sanatı ve şehirlerinin tarihi birer belge niteliğinde olan mezar taşları aynı zamanda plastik sanatların da önemli bir parçasını meydana getirmektedir. Kültürel yansımaları ve dönemsel üslupları bünyesinde barındıran mezarlar zengin bir terminolojiye sahip olup bölgelerin tarihine ve sanat anlayışına katkı sunmaktadır. Söz konusu durum devletlere başkentlik yapmış olan şehirler için daha da önem arz etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin önemli başkentlerinden birisi konumundaki Bursa'da tarihi mezar taşlarının varlığı, tespiti, incelenmesi ve değerlendirilmesi çalışmanın amacı oluşturmaktadır. Timurtaş Paşa'nın oğullarından Umur Bey'in yaptırmış olduğu yapılardan birisi olan Bursa Umur Bey Camii ve Türbesi Haziresinde yer alan mezarlar yerinde incelenmiştir. Kurulduğu dönemden itibaren genişleyen hazirede 122 adet mezarın varlığı tespit edilmiştir. Hazire de erken dönem özellikleri gösteren mezar şahideleri ile birlikte geç tarihli örnekler de bulunmaktadır. Bu örneklerden XIX. yüzyıla ait olan ve özellikleri bakımıyla diğerlerinden farklılaşan dokuz mezar ve şahidesi değerlendirilmiştir. Söz konusu mezarlar, öncelikle mezar tipi bakımından incelenmiş, alçak çerçeve ve kapak taşı olmak üzere iki farklı tipinin olduğu ortaya konulmuştur.

Mezar tiplerinden sonra şahideler gövde formları açısından irdelenmiş daha sonra kitabeleri detaylandırılmıştır. Ayrıca metinlerden ve başlık tiplerinden hareketle mezarlardan sekizinin erkeklere birinin ise kadına ait olduğu saptanmıştır. Cinsiyet dışında aile bildiren zâde, birader, oğlu gibi terimlerle birlikte mühürdar ve fabrikatör gibi meslek sınıfları mezarlıklarda bulunan kişilerin önemini ortaya çıkartmaktadır.

Metinler dışında şahideleri üstte tamamlayan serpuşlardan nezkeb, kâtibî kavuk, azizi fes, sarıklı fes, destarlı kubbeli kalafat ve hotoz başlık olmak üzere altı farklı serpuş detaylandırılmıştır. Son bölümünde ise incelenen mezarlar, başkent İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun diğer şehirlerindeki örnekler ile karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Mezar, Umur Bey, Bursa, Şahide

Abstract

The historical tombstones of Turkish-Islamic art and cities serving as very important documents also constitute an integral part of plastic arts. These tombs, which contain cultural reflections and periodical styles, have a rich terminology and contribute to the region's history and art. It is particularly important for cities that have served as capitals for states.

The existence, identification, examination and evaluation of historical gravestones in Bursa, one of the important capitals of the Ottoman Empire, constitutes the aim of the study. The graves in the Bursa Umur Bey Mosque and Tomb Treasury, one of the buildings built by Umur Bey, one of the sons of Timurtaş Pasha, were examined on site. The presence of 122 graves has been identified in the graveyard, which has been expanding since its establishment. There are grave markers showing early period features in the graveyard as well as late dated examples. Among these examples, nine graves and grave markers belonging to the XIXth century and differing from the others in terms of their characteristics were evaluated. The graves in question were first analyzed in terms of grave type, and it was revealed that there were two different types: low frame and cover stones.

After the grave types, the body forms of the graves were analyzed and then the inscriptions were detailed. In addition, based on the texts and headdress types, eight of the graves belonged to men and one to a woman. In exception to gender, family terms such as zâde, brother, son, and occupational classes such as sealer and fabricator reveal the importance of the people in the graveyards.

Beyond the texts, the headgears completing the tombstones were extensively discussed. Six different headgear types-nezkeb, kâtibî kavuk, azizi fes, sarıklı fes, destarlı kubbeli kalafat, and hotoz başlık-were described in detail. In the last section, the graves analyzed are compared with examples from other cities in Anatolia, especially the capital city of Istanbul.

Keywords: Art, Grave, Umur Bey, Bursa, Gravestone

Geliş Tarihi/Received 25.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted 12.03.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Köşklü, Z. & Gökler, B. (2024). Umur Bey Camii Haziresindeki XIX. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları. *Turcology Research*, 80, 362-380.

Cite this article:

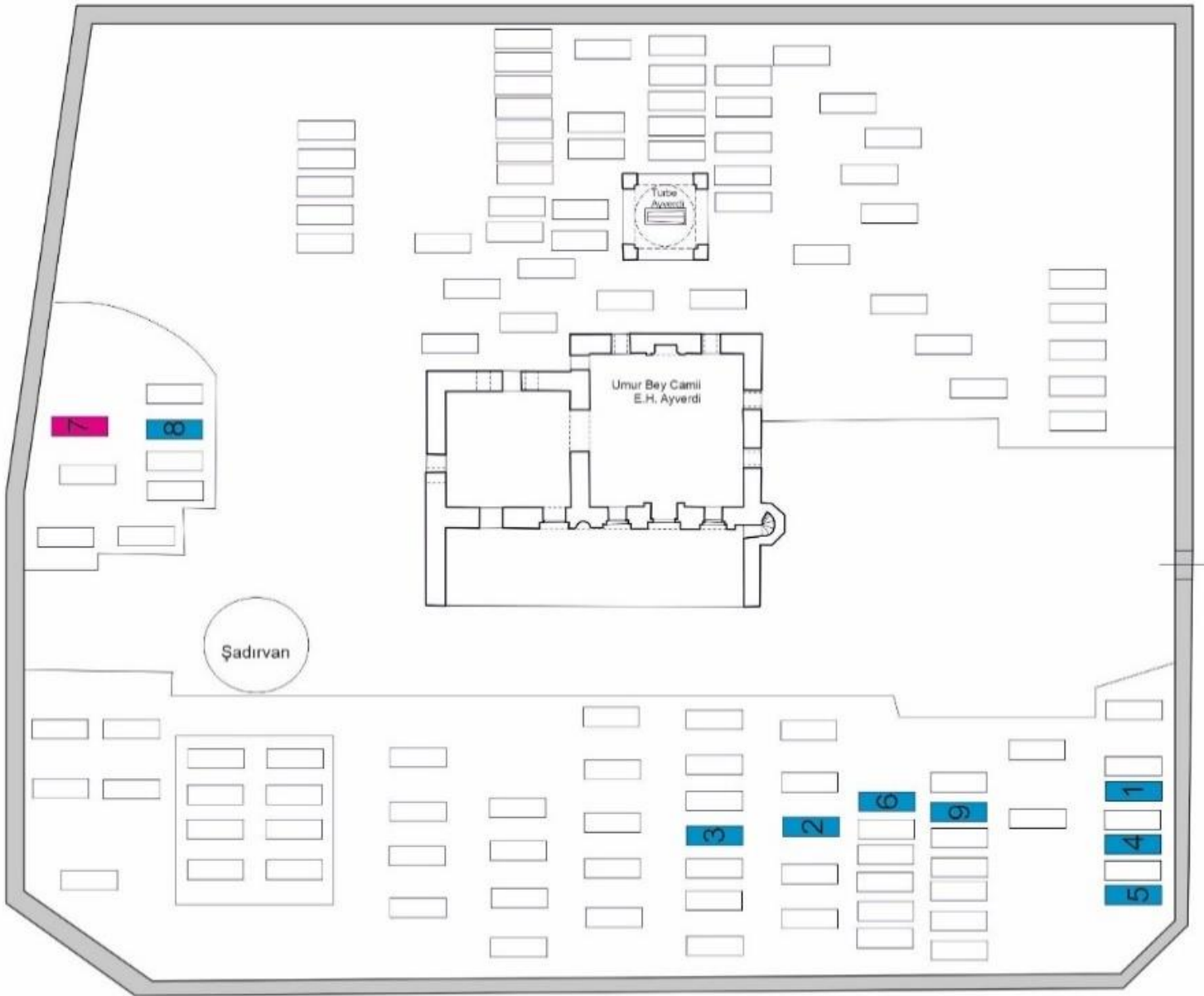
Köşklü, Z. & Gökler, B. (2024). XIXth Century Headgear Gravestones in Umur Bey Mosque Cemetery. *Turcology Research*, 80, 362-380.



Giriş

Toplumların geçmişle bağlantısını sağlayan tarihi birer belge niteliği taşıyan mezar taşları Osmanlı döneminde birikim ve zenginliği ile dikkat çekici bir gelişim göstermektedir.

Osmanlı döneminde ortaya konulan mezar ve şahideleri hiç şüphesiz yazı, tip, form, serpuş, bezeme ve üslup açısından zirve örnekleri oluşturmaktadır. Başta başkent İstanbul olmak üzere Edirne ve Bursa'da bulunan mezar taşları niteliği, çeşitliliği ve kalitesi ile önem teşkil etmektedir. Bu kapsamda Bursa'nın fethiyle başlayan ve XX. yüzyıla kadar gelen mimari yapılaşma sürecinde hazireler tarihi Bursa dokusunu tanımlayan özgün değerlerimizdendir. Bunların içerisinde Erken Osmanlı döneminde siyasi kimliği, imar faaliyetleri, kültür ve sanata verdiği değer ile tanınan Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey (Köşklü & Gökler, 2023: 237-268; Uzunçarşılı, 1985: 4454; Apak, 2002: 181-196; Keskin, 2018: 121-152; Turgut, 2018, 52-120; Erünsal, 2012: 159-160; Emecen, 2012: 185-186) tarafından yaptırılan cami- türbenin geniş haziresi önemli bir yer tutmaktadır. 122 adet mezarın tespit edildiği hazirede mezarlardan bazıları erken dönem özellikleri gösterirken, bazıları XVIII. (Köşklü & Gökler, 2013: 237-268) ve XIX. yüzyıla aittir. Bu çalışmanın konusunu XIX. yüzyıla ait mezar taşlarından klasik dönemden itibaren rütbe, meslek ve cinsiyet bildiren serpuşlu şahideler oluşturmaktadır. İncelenen toplam 9 adet mezarın haziredeki konumları aşağıdaki kroki üzerinde belirlenmiş ve tarih sırası gözetilerek tanımlanmıştır (Şekil 1).



Şekil 1. Haziredeki Mezarların Konumu

Mustafa Efendi'nin Mezarı

Umur Bey Camii'nin kuzeybatısındaki 1800 tarihli mezar, Orhan Gazi Vakfı'nın vergi toplayıcı olan Mustafa Efendi'ye aittir. 183,5 cm uzunluğunda 70 cm genişliğinde ve 13,5 cm yüksekliğindeki alçak çerçeveli mezar, baş ve ayak şahidelerinden müteşekkildir. Mezarın kısa kenar tarafında toprak içerisine yerleştirilen baş şahidesi, 89 cm yüksekliğinde 26,6 cm (üst), 13,5 cm (alt) genişliğinde ve 7,5 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdelidir. Şahidenin ön yüzüne oyma kabartma tekniğiyle işlenen altı satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi yatay ekseninde atılmış silmelerle belirgin hale getirilmiştir. Gövde, üstte uzun silindirik bir boyun kısmından sonra nezkeb serpuşu ile nihayetlendirilmiştir.

Mezarın 80 cm yüksekliğinde, 25,5 cm (üst), 20,5 cm (alt) genişliğinde ve 7,5 cm kalınlığındaki sivri tepelikli ayak şahidesi mermer malzemeli ve sade bir görünüm sergilemektedir (Şekil 2).

Günümüze Türkçesi

Hüve'l Bâki
Sultan Orhan
Gazi Câbisi merhum
Ve mağfurün leh Mustafa
Efendi ruhiyçün
El-Fâtiha sene 1215

Osmanlıca

هول باقی
سلطان اورخان
غازی جابیبی مرحوم
و مغفور له مصتفی
افندی رو حیچون
ال فاتحه سن ۱۲۱۵



Şekil 2. Mustafa Efendi'nin Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Kalaycızâde Mustafa Ağa

Caminin kuzeyindeki Mustafa Ağa'ya ait olan mezar 1810 tarihlidir. 180 cm uzunluğunda, 69,5 cm genişliğinde ve 10 cm yüksekliğindeki alçak çerçevesel mezar hem baş hem ayak şahidesine sahiptir.

Mezarın kuzeydeki kısa kenarından toprak içerisine yerleştirilen baş şahidesi, 85 cm yüksekliğinde 24,5 cm (üst) 22,5 cm (alt) genişliğinde ve 8,3 cm kalınlığında olup destarlı kubbeli kalafat kavuğu ile birlikte yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir gövde yapısı sergilemektedir. Şahidenin ön yüzüne oyma kabartma olarak işlenen altı satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesinin tarih satırı beyzi, diğer satırları ise dikdörtgen kartuşlar içerisine alınmıştır.

77 cm yüksekliğindeki, 14,5 cm (üst) 12, 5 cm (alt) ve 10 cm kalınlığındaki ayak şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan bir form gösterir. Bu form altta ve üstte üstüvani, gövde de ise dikdörtgen biçimdedir. Sade şahidenin alt kısmından sarkan püskül tek bezemesel ayrıntısıdır (Şekil 3).

Günümüze Türkçesi

Hüve'l Bâki
Kalaycızâde
Merhum ve mağfurün
Leh Mustafa Ağa
Ruhuna el-Fâtiha
Sene 1225

Osmanlıca

هول باقی
قلایچی زاده
مرحوم و مغفور
له مصتقی اغا
روحنه فاتحه
سن ۱۲۲۵



Şekil 3. Mustafa Ağa'nın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Esad Ağa'nın Mezarı

Caminin kuzeyinde bulunan Esad Ağa'ya ait 1812 tarihli mezar alçak çerçeve tiptedir. 182,5 cm uzunluğunda, 69 cm genişliğinde ve 24 cm yüksekliğinde mermer mezarın baş şahidesi, 84 cm yüksekliğinde, 22, 5 cm genişliğinde ve 9 cm kalınlığında prizmal dikdörtgen gövdelidir. Şahidenin ön yüzüne oyma-kabartma olarak tatbik edilen sülüs hatlı beş satırlık Osmanlıca kitabesi yatay silmelerle sınırlandırılmıştır. Şahideyi tamamlayan nezkeb ise uzun bir boyun bölümü ile gövdeye bağlanmıştır.

Mezarın yuvarlak tepelikli, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal gövdeli ayak şahidesi 65,5 cm yüksekliğinde 26,5 cm (üst) 25 cm (alt) genişliğinde ve 4,2 cm kalınlığında olup sade görünümlüdür (Şekil 4).

Günümüze Türkçesi

İbrailli Deli Ömer
Oğluzâde merhum
Esad Ağa
Ruhuna el-fâtiha
Fi 11 ZA 1227

Osmanlıca

ابرايلى دلي عمر
اوغلي زاده مرحوم
اسعد اغا
روحنه ال فاتحه
في ١١ ذا ١٢٢٧



Şekil 4. Esad Ağa'nın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Mustafa Ağa'nın Mezarı

Caminin kuzey batısında bulunan ve Sadrazam Ahmet Paşa'nın mühürdarı olan Mustafa Ağa'ya ait mezar 1813 tarihlidir. Yüksek çerçeveli mezar 160 cm uzunluğunda, 61, 7 cm genişliğinde ve 29 cm yüksekliğinde mermer malzemeden yapılmıştır. Yüksek çerçevenin kısa kenarına yerleştirilen baş şahidesi, 119 cm yüksekliğinde, 28,2 cm (üst), 19,6 cm (alt) genişliğinde ve 7 cm kalınlığında, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal bir gövde yapısına sahiptir.

Baş şahidesinin ön yüzeyine oyma-kabartma tekniğiyle tatbik edilen on satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi dikdörtgen kartuşlarla sınırlandırılmıştır. Gövdenin geniş tutulan omuz bölümünden sonra yukarıya doğru daralan uzun boynu kâtibî kavuk ile bitirilmiştir. Kavuğun üstündeki gül ve sorguç motifleri bezemesel olarak dikkat çeken ve aynı zamanda kişinin önemine vurgu yapan detaylardandır.

Mezarın kısa kenarı üzerinden yükselen ayak şahidesi, 107 cm yüksekliğinde, 28,2 cm (üst), 19,6 cm (alt) genişliğinde ve 7 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli ve sivri kemer tepeliklidir. Şahidenin üzerinde kâse içerisinde servi motifi ve savruk akant yapraklarıyla oluşturulan tepelik yuvarlak bir kemerle ayrılmıştır (Şekil 5).

Günümüze Türkçesi

Hüve'l Bâki

Henüz olmuş idi dü deh sâle resîde

Va'de-i hâmesin Hak böyle kılmış keşîde

Doymayub gençliğine çünkü oldu nâ-murâd

Rahmetinle müstağrak eyle yâ Rabbe'l-ibâd

Sadr-ı sâbık Ahmed Paşa mühürdârı

Ali Şefik Efendî'nin biraderi

Merhum ve mağfurün leh Mustafa

Ağa ruhiyçün lillahi'l Fâtîha

Fi 25 S sene 1228

Osmanlıca

هول باقی

هنوز اومش ایدی دو ده ساه رسیده

و غده حامسین حق بویله قیلمش کشیده

تویمیبوب کنچلکنه چونکی اولدی نا مراد

رخمتکله مستغراق ایله یا اربلعباد

صدر سابق احمد پاشا مهرداري

علي شفيق افندينيك برادري

مرحوم و مغفور له مصطفى

اغا روحیچون الله ال فاتحه

في ۲۵ سن ۱۲۲۸



Şekil 5. Mustafa Ağa'nın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Ahıskalı Ahmed Efendi'nin Mezarı

Caminin kuzeybatısında bulunan 1814 tarihli mezar, Ahıskalı Ahmed Efendi'ye aittir. Alçak çerçeveseli tipteki mezar, 181, 5 cm uzunluğunda, 70 cm genişliğinde ve 14,3 cm yüksekliğinde olup, baş ve ayak şahideleri ile tamamlanmıştır.

Mezarın kısa kenar çerçevesinin içinden yükselen baş şahidesi, 75 cm yüksekliğinde, 23, 5 cm (üst) 20 cm (alt) genişliğinde ve 7 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir gövdeye sahiptir. Şahidenin ön yüzeyine oyma kabartma tekniği ile nakşedilen sekiz satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi yatay ekseninde atılmış silmelerle belirgin hale getirilmiştir. Şahide gövdesi, geniş omuz kısımları üzerindeki uzun ve silindirik boyundan sonra nezkeb serpuşu ile tamamlanmıştır.

15,2 cm yüksekliğinde, 24 cm genişliğinde ve 5,2 cm kalınlığındaki sivri tepelikli ayak şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan sade bir gövdeden oluşmaktadır (Şekil 6).

Günümüze Türkçesi

Hüve'l Bâki
Ziyâretten olan bir duâdır
Bugün bana ise yarın sanadır
Muradına ermeden silâsına hasret giden
Merhum ve mağfurün leh
El-muhtâc ilâ rahmeti
Rabbihî'l Ğafür Ahışa'lı
Ahmed Efendi ruhuna
El-Fâtîha 1229

Osmanlıca

هول باقی
زیارتدن اولان بر دعدر
بوکوم بنکا ایسه یارن سکا در
مورادنا ایرمدن صلسنه حسرت کین
مرحوم و مغفورون له
ال محتاج ایلا رحمتی
رأبجیل غافور احسحای
أحمد افندی روحونه
ال فاتحه ۱۲۲۹



Şekil 6. Ahmed Efendi'nin Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Molla Abdullah'ın Mezarı

Caminin kuzeybatısında bulunan 1815 tarihli mezar, El-Hâc Mustafa'nın oğlu merhum Molla Abdullah'ındır. 183,2 cm uzunluğunda, 70,1 cm genişliğinde ve 12,9 cm yüksekliğindeki mezar, alçak çerçevesi tipte, baş ve ayak şahideli olarak düzenlenmiştir.

Mezarın kısa kenar çerçevesine konumlandırılan baş şahidesi, 82,4 cm yüksekliğinde 23,5 cm (üst) 22,5 cm (alt) genişliğinde ve 8,6 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan bir gövde yapısı sergiler. Gövdenin ön yüzüne oymakabartma olarak nakşedilen beş satırlık sülüs hatlı kitâbesinin serlevha satırı kartuş içerisine alınmış, diğer satırlar yatay silmelerle belirgin hale getirilmiştir. Şahide üstte uzun bir boyun bölümünden sonra kâtibi kavuk ile nihayetlenmiştir.

Ayak şahidesi, 76 cm yüksekliğinde, 23,4 cm (üst), 17,5 cm (alt) genişliğinde ve 8,6 cm kalınlığında, sivri tepelikli olarak yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir gövde olarak belirlenmiştir (Şekil 7).

Günümüze Türkçesi

Hüve'l Bâki
El-Hâc Mustafa'nın
Oğlu merhum
Molla Abdullah
Ruhuna Fatiha
Sene 1231

Osmanlıca

هول باقی
ال حاج مصطفیٰ
اوغلی مرحوم
ملا عبد اللہ
روحنه فاتحه
سن ۱۲۳۱



Şekil 7. Abdullah'ın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Hadice Hanım'ın Mezarı

Caminin doğusunda bulunan 1819 tarihli mezar Hadice Hanım'a ait olup alçak çerçevesi olarak düzenlenmiştir. 156 cm uzunluğunda, 69 cm genişliğinde ve 20 cm yüksekliğinde mezarın baş şahidesi kısa kenar tarafına yerleştirilmiştir. 59 cm yüksekliğinde, 22 cm (üst) 20 cm (alt) genişliğinde ve 9 cm kalınlığındaki baş şahidenin gövdesi yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir biçimdedir. Şahidenin ön yüzüne oyma-kabartma olarak işlenen altı satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi yatay silmelerle ayrılmıştır. Gövdenin geniş omuz kısmından pahlanarak geçilen kabaralı uzun boyun bölümü hotoz bir başlıkla tamamlanmıştır.

Yuvarlak tepelikli, 47 cm yüksekliğinde, 17,5 cm (üst), 16 cm (alt) genişliğinde ve 9,5 cm kalınlığındaki ayak şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan sade prizmal gövdelidir (Şekil 8).

Günümüze Türkçesi

Baba paşa efendi...
El-Hac
Ahmed Ağ'a'nın kerimesi
Hadice Molla ruhuna
Fatıha
1235

Osmanlıca

بابا پاشا افندي
ال حاج چوقداري
آحمد آغا نك كريمسي
حدي جه ملا روحنه
فاتحه
١٢٣٥



Şekil 8. Hadice Hanım'ın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Veli Şah Ağa'nın Mezarı

Caminin ve türbenin doğusunda bulunan 1890 tarihli mezar Veli Şah Ağa'ya ait olup 183 cm uzunluğunda, 67 cm genişliğinde ve 26,5 cm yüksekliğinde alçak çerçevesiz olarak yapılmıştır. Mezarın kısa kenarı tarafına yerleştirilen baş şahidesi, 88 cm yüksekliğinde, 28 cm genişliğinde ve 8,4 cm kalınlığında prizmal dikdörtgen gövdelidir. Gövdenin ön yüzüne oymakabartma olarak işlenen talik hatlı sekiz satırlık Osmanlıca kitabesi dikdörtgen kartuşlarla çevrelenmiştir. Şahide gövdesini sarıklı fese bağlayan omuz kısmı geniş tutulmuş, boyun kısmı silindirik ve kısa olarak ele alınmıştır.

Mezarın kısa kenarı üzerinden yükselen sivri tepelikli ayak şahidesi, 58,5 cm yüksekliğinde, 28,3 cm (üst), 25,3 cm (alt) genişliğinde ve 6,8 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli olarak tamamlanmıştır (Şekil 9).

Günümüz Türkçesi

Hüve'l Baki
Beni kıl mağrifet ey Rabbi gufran
Bi hakkı arş-ı azam nur-i Kur'an
Gelüb kabrim ziyaret iden ihvân
Edeler ruhuma bir fâtiha ihsan
Kırım muhacirlerinden merhum ve
Mağfurleh Veli Şah Ağa
Ruhiçun el-Fâtiha sene 1308

Osmanlıca

هول باقی
بنی قیل مغفرت ای رب غفران
بی حق ارش اعظم نور قران
کلوب قبرم زیارت ایدن احوان
ایدهلر روحمه بر فاتحه احسان
قبریم محاجرلرندن مرحوم و
مغفورله ولی شاه آغا
روحیچون ال فاتحه سن ۱۳۰۸



Şekil 9. Veli Şah Ağa'nın Mezarı

Ahmed Efendi'nin Mezarı

Caminin kuzeybatısındaki 1897 tarihli fabrikatör Ahmed Efendi'ye ait mezar, 186,5 cm uzunluğunda, 70 cm genişliğinde 27 cm kalınlığındaki kapak taşı tiptedir. Baş ve ayak şahidesinden müteşekkil olan mezarın baş şahidesi, kapak taşı üzerine yerleştirilmiştir. 126,7 cm uzunluğunda, 26, 3, cm (üst), 33 cm (alt) genişliğinde ve 6 cm kalınlığındaki şahidenin gövdesi yukarıdan aşağıya doğru genişleyen bir özellik sergilemekle birlikte gövdesi lale formunda verilmeye çalışılmıştır.

Şahidenin ön yüzeyine nakşedilen on iki satırlık talik hatlı kitabesi yatay silmelerle ayrılmıştır. Gövdenin geniş omuz kısmı ve üstünde yükselen kısa boyun bölümü azizi fes ile tamamlanmıştır.

Mezarın kapak taşı içerisine yerleştirilen ayak şahidesi, 113 cm yüksekliğinde, 35 cm (alt), 27,6 cm (üst) genişliğinde ve 5,3 cm kalınlığında, yukarıdan aşağıya doğru genişleyen bir anlayışta ele alınmıştır. Şahidenin ön yüzeyindeki servi motifi, iki yandan akant yapraklarıyla desteklenen güneş tepelikten yuvarlak bir kemerle ayrılmıştır (Şekil 10).

Günümüze Türkçesi

Âlem-i fânide aslâ kimseye yokdur huzûr
Zerre lutfun görse âhir meskenin eyler kubûr
Taşıma bir kez nazar kıl hâb-ı gafletden ayıl
Bu bezm-gâh-ı fenâyâ nîce eylerdim gurûr
Bir zaman Burusa'nın Sandık Emîni hizmetin
Eyledim sıdk u sadâketle nice sehlü'l-umûr
Bir zaman fabrikatörlük ile oldum müştâğil
Eymedim hiç kimseyi rencîde-hâl buğz ile zûr
Geldi hâtiften nidâ-yı ircî'î bu gûşuma
Dediler Ahmed Efendi eyle dünyadan 'ubûr
Fevtinin târîhini Türkîce yazdı Hakkıyâ
Üç yüz on dörd sâl içinde fâniden etdim mürûr

Osmanlıca

علم فانیده اصلع کیمسیه یوقدر حضور
زره لطفک کورسه احر مسکنین ایلمر قیور
تاشمه بر کر نظر قل حاب غفلتدن ایلم
بو بزّم کاه فنایه نیجه ایلردم غرور
بر زمان بروسنگ صندق امینی حزمّتک
ایلدم صدق و صداقتله نیجه صحتل امور
بر زمان فابریقطور ایکه اودم مشغول
ایمدم هچ کیمسیه رنجیده حال بغوض ایله زور
کلدی حاتفدن نضای ارجی بو کوشمه
دیدیلر أحمد افندی ایله دنیادن عبور
فونکی طاریحنی طرکیجه یازدی حقیّا
اوچیوز اون درت سال اچینده فانیدن ایتمدم مرور



Şekil 10. Ahmed Efendi'in Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

Değerlendirme

Anadolu plastik ve estetik sanatının önemli örneklerinden olan mezar taşları, dönemlerinin sanatsal ve sosyo-kültürel anlayışını yansıtan önemli vesikalardandır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti'ne bir dönem başkentlik yapmış olan Bursa'da, fetih ile başlayan ve XX. yüzyıla kadar uzanan süreçte kentin tarihi kimliği hazirelerle izlenebilmektedir. Tarihi kent dokusunu tanımlayan hazirelerden biri de Umur Bey Cami- Türbesinin etrafında bulunan ve zaman içerisinde genişleyen haziredir. Bu çalışma 122 mezarın bulunduğu Umur Bey Haziresindeki XIX. yüzyıla ait serpuşlu şahidelere sahip dokuz mezarla sınırlandırılmıştır.

Caminin doğusu ve kuzeyinde bulunan mezarlar 1800'den başlayıp 1897 yılına kadar ki geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. En erken tarihli örnek Mustafa Efendi'ye (1800), en geç tarihli ise Ahmed Efendi'ye (1897) aittir. Bunlardan sekizi erkek, biri ise kadın mezarıdır.

Mezarlar form açısından iki tip göstermektedir. Birinci tip alçak çerçevesi olup yedi örnek ile temsil edilmiştir. Bunlar Mustafa Efendi (1800), Mustafa Ağa (1810), Esad Ağa (1812), Ahmed Efendi (1814), Molla Abdullah (1815), Hadice Hanım (1819) ve Veli Şah'ın (1890) mezarıdır (Şekil 11).

İkinci tip Mustafa Ağa'ya (1813) ve Ahmed Efendi'ye ait olan (1897) kapak taşlı tiptir (Şekil 12).



Şekil 11. Mustafa Efendi'nin ve Esad Ağa'nın Alçak Çerçevesi Mezarları



Şekil 12. Mustafa Ağa'ya Ait Kapak Taşlı Mezar Ahmed Efendi'ye Ait Kapak Taşı Mezar

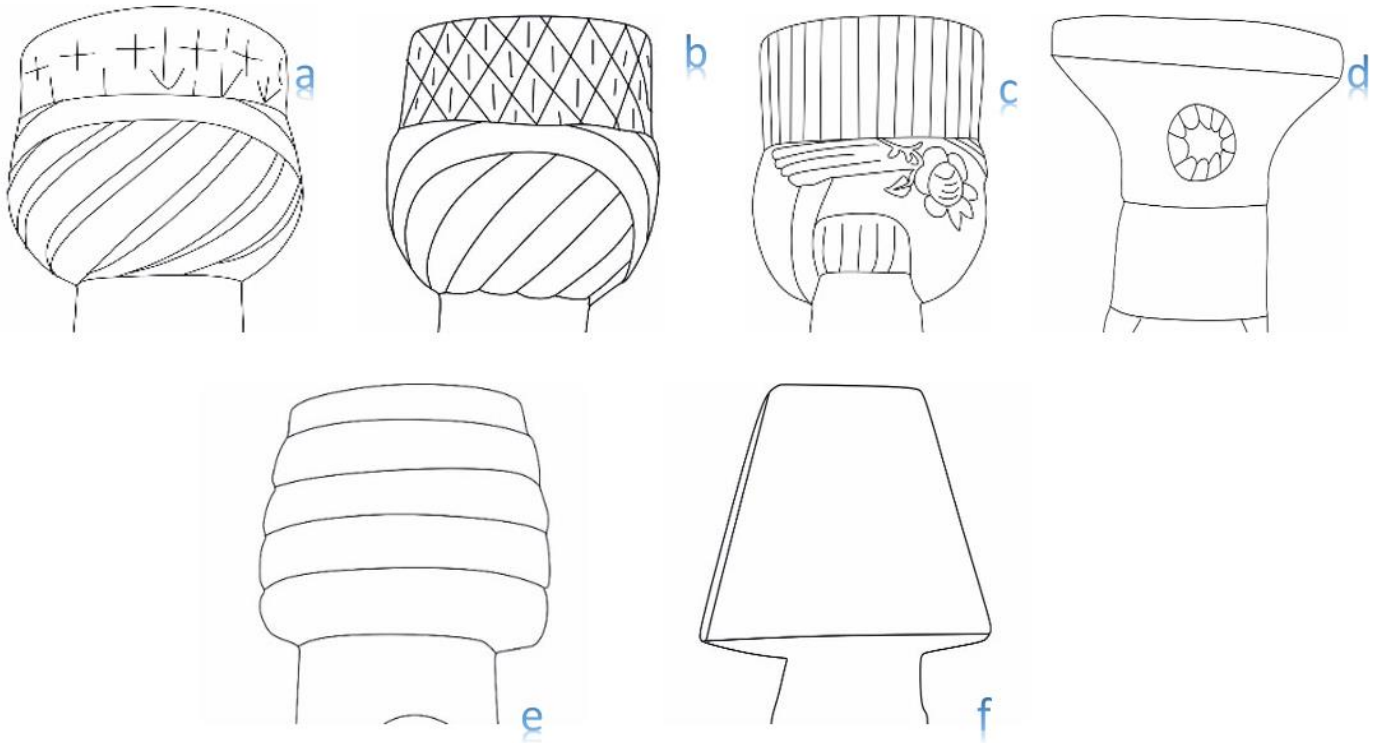
Mezarların baş ve ayak şahidelerinden yedisi Anadolu genelinde yaygın olarak görülen yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli, ikisi ise farklı tipte ele alınmıştır. Bunlardan birincisi 1810 tarihli Mustafa Ağa'ya ait dikdörtgen ve üstüvani formu birleştiren ayak şahidesidir. İkincisi ise 1897 tarihiyle Ahmed Efendi'ye ait şahidedir. Hem baş hem ayak şahidesi yukarıdan aşağıya doğru genişleyen bir formdadır. Özellikle baş şahidesi, tam olarak şekli ortaya konulmasa da mezar taşlarında karşılaşılan lale formunu hatırlatmaktadır. Tam bir lale formu yansıtan şahide örnekleri arasında, İstanbul'da Sokullu Mehmed Paşa Türbe Haziresi, Mihrişah Valide Sultan Türbe Haziresi, Nişancı Feridun Ahmet Paşa Türbe Haziresi, Eyüp Sultan Camii Haziresi, Hubbi Harun Türbe Haziresi (Doğanay vd., 2018: 40-41, 44-45, 73) ve Balıkesir'de Zağnos Paşa Camii Haziresi (Gökler, 2017: 678) sayılabilir (Şekil 13).



Şekil 13. Gövde Tipleri a) Esad Ağa'nın Baş Şahidesi, b) Mustafa Ağa'nın Ayak Şahidesi, c) Ahmed Efendi'nin Baş Şahidesi, d) İstanbul Hubbi Hatun Türbe Haziresi'nden Lale Gövde, e) Zağnos Paşa Camii Haziresi (Gökler)

Şahidelerin yazı içerikleri hem cinsiyet hem aile hem de meslek bildirmesi bakımından önemlidir. Burada aile bildirimini açısından Kalaycızâde, Oğluzâde, Ali Şefik Efendi Biraderi, El-hac Mustafa'nın oğlu gibi aile bildirimini ön plana çıkarken meslek açısından vergi toplayan (Mustafa Efendi), mühürdar (Mustafa Ağa) ve fabrikatör (Ahmed Efendi) meslek açısından dikkat çekmektedir.

Yazı içerikleri dışında şahideyi üst bölümde tamamlayan serpuşlar, mevki, meslek ve cinsiyet bildirmesi açısından mezarların en önemli parçasıdır. Değerlendirilen şahidelerde altı farklı serpuş tipi tespit edilmiştir. Bunlar, nezkeb, kâtibi kavuk, azizi fes, sarıklı fes, destarlı kubbeli kalafat ve hotoz başlıktır (Şekil 14).



Şekil 14. Serpuşlar a) Neskeb, b) Destarlı Kubbeli Kalafat, c) Kâtibi Kavuk, d) Hotoz, e) Sarıklı Fes, f) Azizi Fes

Dokuz mezardan Mustafa Efendi (1800), Esad Ağa (1812) ve Ahmed Efendi'nin (1814) şahidelerinde nezkep, Mustafa Ağa (1813) ve Molla Abdullah (1815) şahidelerinde kâtibi kavuk, Ahmed Efendi'nin Mezarı (1897) azizi fes, Veli Şah Ağa'nın Mezarı (1890) sarıklı fes, Kalaycızâde Mustafa Ağa (1810) destarlı kubbeli kalafat kavuk, Hadice Hanım'ın Mezarı (1819) şahidesinde ise hotoz sadece birer örnek ile temsil edilmiştir.

Nezkep, pamuklu kavuk etrafına sarılan destardan ibaret olup, üst sınıf esnaf, sanat erbabı, hattatlar, nakkaşlar olmak üzere bazı hekimler, kaşıkcı ve nalbantlar gibi hüner sahibi kişiler tarafından kullanılmıştır (Kökrek, 2019: 150). Kavuğun alt kısmına kişinin mensubiyetini bildiren farklı türde destarlar da sarıldığı görülmüştür. Serpuşun üst kısmında dikiş ipliklerinden ortaya çıkan yıldız benzer şekillerden dolayı yayınlarda farklı isimlendirmeler de yapılmıştır (Laqueur, 2007: 150). Nezkep serpuşunun örnekleri arasında; Bolu Göynük'te (Çal, 2007: 295-381), İzmir Urla'da (Bulut, 2010: 433), İstanbul Emir Sultan Mezarlığında (Çakar, 2007: 487), İstanbul Fatih Burmalı Mescid Haziresinde (Çelik, 2022: 228), İstanbul Selimiye Camii Haziresinde (Daşdemir, 2011: 422), İstanbul Şeyh Vefa Camii Haziresi'nde (Sürün, 2006: 309), İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'nde (Kutlu, 2005: 73-153-154-1155-158-165), Sakarya Gevaş'ta, (Yavuz, 2013: 334-335) Sinop Arkeoloji Müzesinde (Yeni, 2009: 243), Rize'de (Hanoğlu, 2015: 1904), Rize Hemşin'de (Atacan ve Bekar, 2001: 15) Trabzon Sülüklü'de (Yer, 2004: 170-173, 176), Boyabat'ta (Çal, 2015: 136), Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresinde (Varol, 2019: 159), Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Camii Hazirelerinde (Uğraşkan, 2007: 130), Bursa Hazireleri (Mermutlu & Öcalan, 2011, 71-81-130-141-155-193-225-228-241-257-461-480-508-527-528-530-570-572) ve Balıkesir Hazireleri (Gökler, 2017: 756-757) sayılabilir. Umur Bey Haziresinde XVIII. yüzyıla ait Kalaycızâde Salih Efendi'nin şahidesi de nezkep serpuşludur (Köşklü & Gökler, 2023: 257-258).

Kâtibi kavuk, dik ve içe doğru yuvarlatılmış fitillerin yan yana dikilmesi ile meydana getirilen başa oturan bölümü yuvarlak ve düz bir tip olarak tanımlanabilir. Sarılış tipine ve üzerindeki desenlerine göre yayınlarda farklı isimlendirilen bu serpuşlar okuma yazma bilen ve çeşitli devlet memuriyetinde bulunanlar tarafından kullanılmıştır (İşli, 2009: 115; Çal, 1998: 207-225; Çal & İltar, 2011: 30).

Katibi kavuk örneklerine İstanbul Eyüp'te (Çal, 1998: 210), İstanbul Küçük Ayasofya Camii Haziresinde (Güven, 2018: 189), İstanbul Fatih Burmalı Mescid Haziresinde (Çelik, 2022: 227), İstanbul Emir Sultan Mezarlığında (Çakar, 2007: 487), İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresinde (Kutlu, 2005: 141-154-155-158-159-171), İstanbul Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığında (Kurtbil 2009: 342), İstanbul Şeyh Vefa Camii Haziresinde (Sürün, 2006: 312) İstanbul Anadoluhisarı Sultan II. Beyazıt Han Mezarlığında (54. Pafta) (Yılmaz, 2009: 22-189-192-239), Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Efendi Camii Haziresinde (Sökütlü, 2015: 203), İstanbul Eyüp Şah Sultan Türbe Haziresinde (Dal, 2021: 98) Kocaeli Gölcük Değirmendere Mezarlığında (Tanık, 2016: 524-525), Bursa Hazirelerinde (Mermutlu & Öcalan, 2011: 119-121-130-131-140-195-206-320-404-405-435-436-445-476-478), Edirne Üç Şerefeli Cami Haziresinde (Arslan, 2007: 464), Balıkesir'de Zağnos Paşa Camii Haziresinde (Gökler & Köşklü, 2019: 462-263), Aydın Koçarlı Cihanoğlu Cami Haziresinde (Varol, 2019: 159), Manisa Merkez Hüsrev Ağa Haziresinde (Tepekaya vd. 2016: 575-576), Manisa Gördes'te (Biçici, 2004: 146, 578, 631, 753), Manisa Salihli'de (Şen, 2023, 1347) Uşak'ta (Bayrakal, 2016, 245), Tokat'ta (Demir, 2007, 171, 189, 204), Ankara Boyabat'ta (Çal, 2015: 135-136), İzmir Tire'de (Yılmaz, 2013, 590, 599, 606, 608, 624, 635), İzmir Çeşme ve Alaçatı'da (Uluer, 2017: 692), Adana'da (Özkan, 2007: 27-28, 33) Kastamonu Atabey Camii Haziresinde (Uğraşkan, 2007, 226), Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresinde (Sürün, 2006, 312), Trabzon/ Sülüklü'de (Yer, 2004, 169-173) rastlanmaktadır. Farklı örnekleri ile yaygın bir tip olarak karşımıza çıkan kâtibi kavuk Umur Bey Haziresinde, XVIII. yüzyıl mezarlarından Mehmed Murad'a, Selmân'a, Seyyid Mehmed Emin Ağa'ya ve Sadullah Efendi'ye ait şahideler de uygulanmıştır (Köşklü & Gökler, 2023, 255).

İncelenen haziredeki bir diğer başlık türü de festir. Fesin ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı tartışma konusudur. Osmanlı'da II. Mahmut döneminde askerlerin resmi başlığı olmuş, 1829 yılında nizamnamesi yayınlanmıştır. Başlangıçta sadece askeriye için düşünülen başlıklar sonraki zamanlarda daha fazla yaygınlaşarak saray memurlarına ve halka mal olmuştur. II. Mahmut döneminde kullanılan feslere Mahmudi, Sultan Abdülmecit döneminde kullanılanlara Mecidi, Sultan Abdülaziz döneminde kullanılanlara Azizi ve Sultan Abdülhamit döneminde kullanılanlara ise Hamidi adı verilmiştir. Feslerin bu şekilde isimlendirilmesinde bu sultanlar döneminde daha çok kullanılması etkili olmuştur (İşli, 2009, 148; Gökler, 2017: 722-723; Çelik, 2022: 232-234; Şen, 2023, 1577-87). Hazirede incelenen dönemde Azizi kalıplı fes (Laqueur, 2007: 156; Çal, 1998: 212-218; Çal & İltar, 2011: 32; Şen, 2023: 1580-82) tekil bir örnek ile temsil edilmiştir. Burada da fesin üst çapı alt çapından çok daha küçüktür ve kenar eğimi iç bükeydir (Şekil 15).



Şekil 15. Serpuş Tipleri a) Esad Ağa'ya Ait Nezkeb, b) Mustafa Ağa'ya Ait Kâtibi, c) Ahmed Efendi'ye Ait Azizi Fes, d) Veli Şah Ağa'ya Ait Sarıklı Fes, e) Mustafa Ağa'ya Ait Destarlı Kubbeli Kalafat f) Hadice Hanım'a Ait Hotoz, g) Balıkesir'den Nezkep Örneği (Gökler), h) İstanbul Mihrişah Valide Sultan Türbe Haziresinden Kâtibi Örneği

İncelenen hazirede tek örnek ile temsil edilen destarlı kubbeli kalafat kavuk olarak isimlendirilen başlık türü başa geçirilen kavuğun üst bölümünün uzun bir şekilde taşıntı yaparak alt bölümünde çapraz, dikine ve düz destarlar sarılmasıyla elde edilir. Bu tip serpuşları kadı, zaim, kethüda gibi görevliler kullanmıştır (Zeybek, 2001: 35-36; Gökler, 2017: 765). Anadolu'daki örnekleri arasında Giresun (Çal ve İltar, 2011, 29), İzmir Urla Hazireleri (Bulut, 2010: 440), Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi (Varol, 2019: 159), Balıkesir Hazirelerinde (Gökler, 2017, 765), Denizli Kabristanlığında (Zeybek, 2001: 35-38-45-47-51-56-58-60-61-62-63), Bursa Ali Paşa Camii Haziresi ve Bursa Seyyid Usûl Dergâhi Haziresi (Mermutlu & Öcalan, 2011: 229, 582, 586) sayılabilir.

Umur Bey Haziresinde, Hadice Hanım'a ait kadın mezarında ise tek örnek olarak hotoz türü başlık görülür. Daha çok kadın mezarları ile özdeşleşen hotoz başlığın uzun boyun bölümlerinde kabara, çiçek ve yanı sıra bazı takı örnekleri yaygın bir kullanım alanı sergiler. Başlığın benzer örnekleri Balıkesir Hazireleri (Gökler, 2017: 768-769), Bolu Göynük'te (Çal, 2007: 295-381), İstanbul Emir Sultan Mezarlığı'nda (Çakar, 2007: 490), İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'nde (Kutlu, 2005, 70-110-122-126-132-152-156-160-1639), İstanbul Fatih Burmalı Mescid Haziresi'nde (Çelik, 2022: 23), Batılılaşma Dönemi Rize Mezar Taşlarında (Hanoğlu, 2015: 1919), Trabzon İli, Gülbahar Hatun ve Tavanlı Camii ile Küçük İmaret Mezarlığı'nda (Eren, 2011: 624), Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi'nde (Arslan, 2007: 469), Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi'nde (Varol, 2019: 142), Rize Hemşin'de (Atacan & Bekar, 2001: 13-14-15-17-29-38-85) görülür.

İncelenen mezar taşları bezemesel olarak oldukça sade tasarımlardır. Yalnızca Kalaycızade Mustafa Ağa'nın mezarında (1810) püskül, Mustafa Ağa'nın mezarında (1813) servi, akant, vazı, gül ve sorgu, Hadice Hanım'ın mezarında (1819) boyun kabarası, Ahmed Efendi'nin mezarında ise güneş, akant ve servi bezeme olarak öne çıkmaktadır.

Mustafa Ağa'nın mezarında (1813) ayak şahidesinde bulunan akant, tepelik şeklindedir. Osmanlı batılılaşma döneminde akant (Halıcı & Yurttaş, 2020: 577-628) mezar taşlarında da yaygın bir kullanım alanı göstermektedir. Özellikle XVIII. yüzyıl şahidelerinde barok etkisinde hacimli, rokokoda kabuksu ve eğimli biçimseli ile izlenebilmektedir. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru ise akant yaprakları şahidelerin tepeliklerini kaplayan savruk ve uçları aşağı doğru eğimli değişimi ile rokokodan erken ampire evrilen bir görünüm sergilemektedir.

Ahmed Efendi'nin mezarında (1897) ayak şahidesinde görülen güneş tepelik (Çal, 2021: 645-690) özellikle XIX. yüzyıl başlarında ampir üslupla birlikte yaygınlaşan, esintileri XIX. yüzyıl eklektik sürecinde devam eden ve XX. yüzyılda da uygulanan bir motif olmuştur. Burada merkezinde çiçek bulunan ve iki yandan akant yaprakları ve çiçek motifleriyle sınırlandırılan güneş tepeliğin hazirelerde farklı tip ve bezemelerde örnekleri mevcuttur.

Mustafa Ağa'nın (1813) ayak şahidesinde ve Ahmed Efendi'nin (1897) ayak şahidesinde olmak üzere iki örnekte servi motifine yer verilmiştir. Bunlardan Mustafa Ağa'nın şahidesinde kâse içerisinde üzeri zikzaklarla belirlenmiş ve düz

görünümlü, Ahmed Efendi'nin şahidesinde boynu sağa eğik ve bezemesiz olarak ele alınmıştır. Umur Bey Haziresinde Mehmed Esad'a, Emine Hanım'a ve Hacı Hasan Ağa'ya ait servi tasarımı şahideler ise XVIII. yüzyıl (Köşklü & Gökler, 2023: 259) örneklerindedir. Türk İslam süsleme sanatlarında zengin bir çeşitlilik sunan servi (Çulpan, 1961: 122; Çetin & Yayık, 2021: 485-514; Çal, 2015: 150-151; Güzel, 2018, 251-281) Osmanlı mezar taşlarında özellikle XVIII.-XX. yüzyıl şahidelerinde yaygın bir kullanım alanı göstermektedir. Servinin Osmanlı batılılaşma sürecinde farklı form ve kompozisyonları, estetik ve sembolik anlatisını yansıtmaya devam etmektedir.

Sonuç

Erken Osmanlı döneminde siyasi kimliği, imar faaliyetleri, kültür ve sanata verdiği değer ile tanınan Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey tarafından yaptırılan cami- türbenin geniş haziresi Bursa hazireleri içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. 122 adet mezarın tespit edildiği hazirede erken dönem, XVIII. ve XIX. yüzyıllara ait mezar taşları bulunmaktadır. Umur Bey Haziresinde caminin doğusu ve kuzeyinde bulunan XIX. yüzyıla ait dokuz serpuşlu şahide 1800'den başlayıp 1897 yılına kadar ki geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. En erken tarihli örnek Mustafa Efendi'ye (1800), en geç tarihli ise Ahmed Efendi'ye (1897) aittir. Bunlardan sekizi erkek, biri ise kadın mezarıdır. Mezarlar form açısından alçak çerçevesiz ve kapak taşlı tiptedir. Mezarların baş ve ayak şahidelerinden yedisi Anadolu genelinde yaygın olarak görülen yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli, ikisi ise farklı tiptedir. Mezarların en önemli parçası olan şahideyi üst bölümde tamamlayan altı farklı serpuş tipi tespit edilmiştir. Bunlar, nezkeb, kâtibi kavuk, azizi fes, sarıklı fes, destarlı kubbeli kalafat ve hotoz başlıktır. İncelenen mezar taşları bezemesel olarak oldukça sade tasarımlardır. Yalnızca Kalaycıade Mustafa Ağa'nın mezarında (1810) püskül, Mustafa Ağa'nın mezarında (1813) servi, akant, vazo, gül ve sorgu, Hadice Hanım'ın mezarında (1819) boyun kabarası, Ahmed Efendi'nin mezarında ise güneş, akant ve servi bezeme olarak öne çıkmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları [Zerrin Köşklü (ZK), Burak Gökler (BG)]: Fikir-ZK-BG; Tasarım-ZK-BG; Denetleme-ZK-BG; Kaynaklar-ZK-BG; Veri Toplama ve/veya İşleme ZK-BG; Analiz ve/ veya Yorum-ZK-BG; Literatür Tarama-ZK-BG; Yazıyı Yazan-ZK-BG; Eleştirel İnceleme-ZK-BG

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions [Zerrin Köşklü (ZK), Burak Gökler (BG)]: Concept -ZK-BG; Design-ZK-BG; Supervision-ZK-BG; Resources-ZK-BG; Data Collection and/or Processing-ZK-BG; Analysis and/or Interpretation-ZK-BG; Literature Search-ZK-BG; Writing Manuscript-ZK-BG; Critical Review-ZK-BG; Other-ZK-BG

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

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

Kaynaklar

- Arslan, A. (2007). *Edirne Üç Şerefeli Cami Haziresi*. (Tez No: 205568). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Atacan, V. & Bekar, S. (2001). *Rize Hemşin Yöresi Osmanlı Mezar Taşları ve Kitabeleri*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı.
- Bayrakal, S. (2016). *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Biçici, H.K. (2004). *Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*. (Tez No: 145388). [Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Bulut, F. (2010). *İzmir-Urula Merkezdeki Cami Hazirelerinde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. (Tez No: 274317). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Çakar, G. (2007). *Bursa Emir Sultan Mezarlığındaki 18. ve 19. yüzyıl Mezar Taşları*. (Tez No: 207279). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Çal, H. & İltar, G. (2011). *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara: Giresun Valiliği Yayınları.
- Çal, H. (1998). İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar. *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III*. İstanbul, 207-225.
- Çal, H. (2007). Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları. *Vakıflar Dergisi* 30. 295-381.
- Çal, H. (2015). *Boyabat Mezar Taşları*. Ankara: Boyabat Belediyesi Kültür Yayınları.
- Çal, H. (2021). Türkiye Mezar Taşı Tipleri 1: Güneş Tepelikliler". *Belleten* 85/303. 645-690. 10.37879/belleten.2021.645
- Çelik, B. (2022). *İstanbul Fatih Burmalı Mescid Haziresi*. (Tez No: 744969). [Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Çetin, Y. & Yayık, B. (2021). "Tasavvuf Düşüncesinde Servi Ağacı ve Türk-İslam Sanatındaki Yansımaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi* 100. 485-514.
- Çulpan, C. (1961). *Serviler II*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Dal, A. (2021). *İstanbul Eyüp Şah Sultan Türbesi ve Haziresindeki Erkek Mezar Taşları*. [Yüksek Lisans Semineri, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Daşdemir, S. (2011). *İstanbul Selimiye Cami Haziresi*. (Tez No: 300472). [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü].
- Demir, Ç. (2008). *Tokat Erenler Tarihi Mezarlığı ve Mezar Taşları*. (Tez No: 219972). [Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Emecen, F. (2012). Timurtaş Paşa. *TDV. İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 41). İstanbul: TDV. Yayınları. 185-186.
- Eren, S. (2011). *Trabzon İli Gülbahar Hatun ve Tavanlı Camii Hazireleri ile Küçük İmaret Mezarlığı'ndaki Mezar Taşları*. (Tez No: 292949). [Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Erünsal, İ.E. (2012). Umur Bey Kütüphanesi. *TDV. İslam Ansiklopedisi*-42. İstanbul: TDV Yayınları. 159-160.
- Eyüp Sultan Türbeler ve Anıt Mezarlar*. ed. A. Doğanay vd. İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi, 2018.
- Gökler, B. M. (2017). *Balıkesir Mezar Taşları*. (Tez No: 479364). [Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Gökler, B. M. & Köşklü, Z. (2019). "Balıkesir Zağnos Paşa Camii Haziresindeki Kavuk Tipleri". *TAED* 66. 453-478.
- Güven, S. (2018). *İstanbul Küçük Ayasofya Camii (Sergios Bakhos Kilisesi) Haziresinde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Mezar Taşları*. (Tez No: 529355). [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Güzel, E. (2018). Osmanlı Mezar Taşlarında Servi Motifi. *I. Uluslararası Türk İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*. (Adnan Menderes Üniversitesi 19-21 Ekim Kuşadası/Aydın, 2018). 251-281.
- Halıcı, E. & Yurttaş, H. (2022). Barok- Rokoko Üsluplarının Mimari Süslemedeki Gücü. *Anasay Dergisi*. 19. 3-28. <https://doi.org/10.33404/anasay.1056325>
- Halıcı, E. (2020). XVIII-XIX. Yüzyılda Osmanlı'da Sanat Ortamı, *TAED*-69. 577-628. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat4386>
- Hanoğlu, C. (2015). *Batılılaşma Dönemi Rize Mezar Taşları*. (Tez No: 397643). [Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- İşli, N. (2009). *Osmanlı Serpuşlar*. İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti.
- Keskin, M. Ç. (2018). Umur Bey Taş Vakfiyesi: Esin ve İçerik Üzerine Bir Değerlendirme. *Osmanlı Araştırmaları* 53 (53). 121-152. <https://doi.org/10.18589/oa.631983>
- Kökrek, M. (2015). Osmanlı Serpuşları. *El Sanatları Dergisi*. 20. 45-51.
- Köşklü, Z. & Gökler, B. M. (2023). "Umur Bey Cami Haziresindeki XVIII. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları. *Bilimname*-49. 237-268. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1226165>
- Kurtbil, Z. H. (2009). *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı*. (Tez No: 249545). [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü].
- Kutlu, H. (2005). *Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresindeki Tarihi Mezar Taşları*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Laqueur, H. P. (2007). *Hüve'l-baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları.
- Mermutlu, B. & Öcalan, H. B. (2011). *Tarihi Bursa Mezar Taşları*. Bursa: Ömür Matbaacılık.
- Özkan, S. (2007). *Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları*. (Tez No: 211453). [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Sökütlü, Y. (2015). *İstanbul Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Haziresinde Yer Alan Mezar Taşları*. (Tez No: 447840). [Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Sürün, M. (2006). *İstanbul Şeyh Vefâ Cami Haziresi*. (Tez No: 209764). [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü].
- Şen, A. (2023). Manisa'nın Salihli İlçesi, Poyraz Köyü Mezarlığında Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları. *Diyanet İlmî Dergi*. 59. 2023. 1339-1372.
- Tanık, S. (2016). *Kocaeli, Gölcük Değirmendere Mezarlığı Mezar Taşları*. (Tez No: 441021). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler

- Enstitüsü].
- Tepekaya, M. vd. (2016). *Manisa'da Osmanlı Dönemi Hazireleri*. Manisa: Büyükşehir Bel.
- Turgut, V. (2018). "Vakıf Belgelerine Göre Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi Aileleri II: Â-i Timurtaş Paşa". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 53/53. 52-120. <https://doi.org/10.18589/oa.631971>
- Uğraşkan, E. (2007). *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camilerinin Hazirelerindeki Mezar Taşları*. (Tez No: 217445). [Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Uluer, B. (2017). *İzmir Çeşme (Merkez) ve Alaçatı'daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. (Tez No: 501228). [Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Umur Bey. (1985). *Yeni Türk Ansiklopedisi*. (Cilt 13). İstanbul: Ötüken Neşriyat. 181-196.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1988). *Osmanlı Tarihi*. 1. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Varol, A.H. (2019). *Aydın Kuşadası Abdalzade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları*. (Tez No: 542430). [Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Yavuz S. (2013). *Sakarya İli Geyve İlçesi Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. (Tez No: 333696). [Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Yeni, Ö. (2009). *Sinop Arkeoloji Müzesi'nde Sergilenen Türk-İslam Dönemi Mezar Taşları*. (Tez No: 249679). [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Yer, K. (2004). *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığındaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları*. (Tez No: 144955). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Yılmaz, E. (2013). *İzmir-Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşları*. (Tez No: 539644). [Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Yılmaz, H. (2009). *Anadoluhisarı Sultan II. Beyazıt Han Mezarlığı Mezar Taşları (Pafta No:54)*. (Tez No: 253391). [Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Zeybek, R. (2001). *Denizli Kabristanlığında XVIII. ve XIX. Yüzyıldan Kalma Mezar Taşlarının Tahlili*. (Tez No: 110565). [Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Structured Abstract

The historical tombstones of Turkish-Islamic art and cities serving as very important documents also constitute an integral part of plastic arts. These tombs, which contain cultural reflections and periodical styles, have a rich terminology and contribute to the region's history and art. It is particularly important for cities that have served as capitals for states. The present study aims to determine, identify, examine, and evaluate the historical tombstones in Bursa, a city considered one of the significant capitals of the Ottoman Empire. The tombs located in the Bursa Umur Bey Mosque and Tomb Cemetery, commissioned by Umur Bey, who was a son of Timurtaş Pasha who played a prominent role in the early stages of the Ottoman Empire, established foundations, conquered lands, and came to the forefront with the value he attached to art, culture, and science, were examined on-site. A total of 122 tombs were discovered in the cemetery, which kept expanding since its exploration. Besides the early examples, there were also late-dated tombs, including nine graves and tombstones differing from others in terms of characteristics and dating back to the 19th century. Covering the period from 1800 to 1897, these tombs were primarily examined based on tomb type, and it was revealed that there were two distinct types: low frame and lid-stone. After the tomb types, the tombstones were examined in terms of their body forms. The prismatic rectangular bodies tapering from top to bottom, commonly encountered throughout Anatolia, were also repeated in this cemetery. However, the influence of Westernization was evident in the preference for tulip-shaped body forms in the tombstones of this period, which indicates the continuation of capital traditions. After the examination of body forms, the inscriptions engraved on the bodies were detailed. Texts written in Ottoman Turkish were carved on the stones by using sulus and thuluth scripts. Moreover, based on these texts and title types, it was determined that eight of the tombs belonged to males (Mustafa Efendi, Kalaycızâde Mustafa Ağa, Esad Ağa, Ahıskalı Ahmed Efendi, Molla Abdullah, Veli Şah, and Ahmet Efendi), and one belonged to a female (Hadice Hanım). Apart from gender, terms such as zâde, brother, son, along with professions like mühürdar and fabrikatör, revealed the significance of individuals in cemeteries. Beyond the texts, the headgears completing the tombstones, indicating gender, position, and profession, were extensively discussed. Six different headgear types—nezkeb, kâtibi kavuk, azizi fes, sarıklı fes, destarlı kubbeli kalafat, and hotoz başlık—were described in detail. The characteristics of the tombstones were examined besides their ornamental compositions. Although the tombstones had distinct decorative compositions during the Westernization process, the examples evaluated here did not exhibit a rich ornamentation. Nevertheless, a few acanthus leaves, cypress trees, stars, roses, finials, and tassel motifs adorned the bodies and headgear of the tombstones as ornamental details. The consistent use of acanthus and cypress motifs among these decorations is remarkable. In the final section of this study, the tombs examined here were comprehensively compared with examples from other cities in Anatolia, particularly the capital city of Istanbul. It was determined that the mentioned tomb and tombstone types, as well as headgear and decorations, were frequently reiterated in Anatolia.



Kafkas Göçlerinden Sonra Vilâyât-ı Sitte'de İskân Edilen Çerkezler ve Asayiş Sorunu (1908-1914)

Circassians Settled in Six Provinces after the Caucasian Migrations and the Problem of Public Order (1908-1914)

Demet CANSIZ 

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Millî Savunma Üniversitesi, Deniz Harp Okulu Sosyal ve Beşerî Bilimler Bölümü, İstanbul, Türkiye

Department of Social Sciences and Humanities, National Defence University, Naval Academy, İstanbul, Türkiye

dcansiz@dho.edu.tr



Geliş Tarihi/Received 27.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted 24.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf:

Cansız, D. (2024). Kafkas Göçlerinden Sonra Vilâyât-ı Sitte'de İskân Edilen Çerkezler ve Asayiş Sorunu (1908-1914). *Turcology Research*, 80, 381-395.

Cite this article:

Cansız, D. (2024). Circassians Settled in Six Provinces after the Caucasian Migrations and the Problem of Public Order (1908-1914). *Turcology Research*, 80, 381-395.

Öz

19. yüzyılda Rusya ile giriştikleri çekişmeler ve savaşlar neticesinde Kafkasya'dan sürülen Çerkezler Osmanlı Devleti'ne göç etmeye başladı. 1853-1856 Kırım Savaşıyla başlayan ardından 1864 yenilgisi ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi ile devam eden göçler neticesinde Osmanlı Devleti 3 milyona yakın göç aldı. Babiâli göçmenleri iskân politikasında belli başlı hususları göz önünde bulundurdu. Güvenlik sebebiyle göçmenler bazı bölgelere toplu halde iskân edilirken bazı bölgelere ise dağınık vaziyette yerleştirildiler. Çerkezlerin iskân süreci devletin denge siyasetine hizmet edecek şekilde konumlandırılmıştı. Çerkezler dış politikada Rusya'ya karşı kullanılabilir unsurlardı. İç politikada ise Müslüman ahalinin güçlendirilmesinde mühim rol oynayacaklardı. İdarî ve askerî kabiliyeti yüksek olan bu gruba üst düzeyde görevler verilerek imparatorluk içindeki millî hareketlerin bastırılması da hedefleniyordu. Bu maksatla Çerkezlerin, Ermeni ve Arapların yoğun olarak yaşadığı vilayetlerde iskân edilmesi uygun görüldü. Dolayısıyla Vilâyât-ı Sitte'ye yerleştirilen Çerkezler bölgedeki Ermeni nüfusa karşı bir güç dengesi oluşturacaktı. Fakat doğu vilayetlerinde meskûn edilen Çerkezlerin Kafkasya'da alışık olduğu hayat tarzını bölgede devam ettirme isteği adaptasyon sürecinde bazı problemlerin meydana gelmesine neden oldu. Çerkezlerle bölgede yaşayan diğer yerleşik unsurlar olan Ermeniler ve Kürtler arasında bazı asayiş sorunları meydana geldi. Bu makalede II. Meşrutiyet'in ilanından I. Dünya Harbi başlangıcına kadar Vilâyât-ı Sitte'ye yerleştirilen göçmen Çerkezlerin diğer unsurlarla ilişkileri ve yaşadıkları sorunlar, meseleler değerlendirilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Çerkezler, Vilâyât-ı Sitte, Göç ve İskân, Asayiş.

Abstract

Circassians started to migrate to the Ottoman Empire due to their wars and struggles against Russia in the 19th century. Starting with the Crimean War from 1853-186, followed by the defeat in 1864, and continued by the Ottoman-Russian War of 1877-1878, the Ottoman Empire experienced migrations that resulted in nearly 3 million people leaving their homes and relocating. In their settlement process, Sublime Porte observed some aspects. In the foreign policy aspect, for security reasons, immigrants were settled in some regions collectively while in other regions they were placed in a scattered manner. Circassians were a tool against the Russians. In domestic policy, they would play an important role in the enforcement of Muslims. By distributing high offices to this militarily and administratively skilled group, it was aimed to surpass the national movements within the empire. Therefore, Circassians were settled in the provinces which were populous with Armenians and Arabs. Thereby Circassians who were settled in "Six Provinces", would become an important balance aspect against the Armenians. The desire of the Circassians who were settled in the eastern provinces to maintain their accustomed lifestyle in the region led to the emergence of certain problems during the process of adaptation. After a while, some problems of public order emerged between Armenians, Kurds, and Circassians. This paper deals with the relationships and experiences of the immigrant Circassians who were settled in the "Six Provinces" with the other groups from the establishment of the First Constitution to World War I.

Keywords: Circassians, Six Provinces, Immigration and Settlement, Public Order.



Giriş

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren yoğun nüfus hareketlerine maruz kaldı. 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti yeni fethedilen topraklar üzerinde koloni oluşturmak, toprağı işlemek ve vergi gelirlerini arttırmak üzere çeşitli toplulukları Balkanlar ve Anadolu'ya yerleştirdi. 18. yüzyılda özellikle Rusya ve Avusturya'da, 19. yüzyılda ise Balkanlarda toprak kaybeden büyük sayıdaki Müslüman ve Türk toplulukları Osmanlı topraklarına yerleşmeye başladı. Öyle ki 1783-1913 yılları arasında Türk ve Müslümanlardan oluşan yaklaşık 6 milyon göçmen Osmanlı devlet sınırları içine göç etti ya da ettirildi (Karpas, 2003: 92). Osmanlı sınırlarında yoğunlaşan bu göçlerin büyük bir kısmı Müslümanların vatan anlayışından kaynaklanıyordu. Türk toplulukları özünü, değerlerini muhafaza edemediklerinde mücadele bayrağını açmış, başarısızlık durumunda ise gelenek ve göreneklerini yaşayabilecekleri, vatan bellediği topraklara göç etmeyi tercih etmiştir (İpek, 2022: 161). Bu kapsamda değerlendirebileceğimiz göç hareketlerinden biri de 19. yüzyılda Kafkasya'dan Osmanlı Devleti topraklarına gerçekleşen muhaceret hareketleridir.

Kafkasya, Taman Yarımadası'ndan başlayıp Bakü'nün doğusunda yer alan Apşeron Burnu'na kadar uzanan Kafkas Dağları'nın kuzey ve güney eteklerinde yer alan sahadır (Saydam, 1997: 14). Yüzyıllar boyunca birçok kavmin uğrak yeri olan ve aynı zamanda büyük göçlerin geçiş noktası olması sebebiyle toplulukların birbiriyle kaynaştığı bu coğrafyayı Ural-Altay kavimleri yurt edinmişlerdi (Atasoy, 2014: 6). Kuzey Kafkasya'nın yerli halklarından biri olan Çerkezler, Kafkasya bölgesindeki Müslüman boyların en büyükleri arasında yer alıyordu.¹ Kendi içlerinde küçük aşiretlere bölünen Çerkezler tarih boyunca Osmanlı ya da İran egemenliğini kabul etmekle birlikte yaşam tarzı itibarıyla bağımsızlıklarını korumuşlardı (McCarthy, 2022: 35). Çerkez adı Yunanca, Tatarca gibi dillerde *toprağı işleyen* anlamına geliyordu. Kaynaklarda *Çerkez* ya da *Çerkes* şeklinde tabir edilen bu kavram Osmanlı Devleti'nde ise, genellikle 1864 sürgününden sonra Osmanlı topraklarına yerleştirilen Kafkasyalıları tanımlamak için kullanılıyordu (Atasoy, 2014: 7).

Hazar'ı iç deniz hâline getirerek Kafkasya'ya tümüyle hâkim olmak isteyen Rusya, 18. yüzyıldan itibaren bölgeye planlı bir şekilde saldırılar düzenlemeye başladı (Turan, 2020: 32). Fakat XIX. yüzyılda Şeyh Şamil liderliğinde başlatılan Müridizm hareketi ile karşısında kuvvetli bir direniş buldu. Bölgedeki Rus ileri harekâtını durdurmaya başaran Çerkez kabileleri ile Ruslar arasında 19. yüzyılın ilk yarısında 80'den fazla savaş yapıldı. Bu süreçte Kafkasya'da üstünlüğü ele geçirerek yayılma siyasetine devam eden Rusya'nın hareketleri batı dünyasında rahatsızlık yarattı. Rusya'ya engel olmak isteyen Fransa, İngiltere ve Osmanlı Devleti bölgedeki Çerkezler ile ortak harekât kararı alarak 1853-1856 Kırım Savaşı'nda Rusları mağlup etti. Savaş sonrasında imzalanan Paris Antlaşması ile bölgedeki Rus ilerleyişi kısa süre de olsa durduruldu. Çerkezler Kırım Savaşı'nda aktif olarak yer almalarına rağmen Paris Antlaşması'nda adlarından herhangi bir şekilde söz edilmedi. Bu durumdan faydalanarak Kafkasya'nın kesin olarak zapt edilmesine karar veren Rus Çarı II. Aleksandr, bölgeye şiddetli bir saldırı düzenledi. Bu girişim neticesinde Şeyh Şamil 1859 yılında teslim olmak zorunda kaldı. Böylelikle Doğu Kafkasya'ya tamamiyle hâkim olan Çar, Batı Kafkasya'nın da hâkimiyet altına alınması için Batı Kafkasya kabilelerinden bir delegasyon ile görüştü. Rus Çarı bu görüşmede kabilelerden bölgeden göç etmelerini talep ederken Osmanlı Devleti'ni açık adres olarak gösterdi. Bunun üzerine bazı Çerkez kabileleri bir kongre tertip ederek direniş kararı aldıysa da 1864 yılında Rus ordusuna yenildiler. Kafkas-Rus savaşlarının Rusya lehine tamamlanmasından sonra neredeyse bir yüzyıldır süren bağımsızlık mücadelesi son bularak zorunlu muhaceret yolculuğu başlatıldı. Çarlık Rusya tarafından vatanlarından sürülen Çerkezler ve Kafkas halkları *evleri, tarlaları yak yık, kaçıktan ya da aç kalıp ölmekten başka seçenek bırakma* ilkesiyle göçe zorlandı (Özcan, 2019: 444-445). Dolayısıyla Kafkasya'dan Anadolu'ya Kırım Savaşı ile başlatılan kitlesel göçler, mücadelenin yoğunlaştığı 1860-1865 yılları arasında zirveye ulaştı. Nitekim 1860-1865 yılları arasında Osmanlı Devleti Kafkasya'dan 750.000 Çerkez, 100.000 Abhaz, 60.000 Çeçen olmak üzere bir milyona yakın göç aldı (Demirtaş, 2009: 225).

Kırım Harbi ve 1864 yenilgisinden sonra ikinci büyük göç dalgası, 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi (93 Harbi) neticesinde yaşandı. 93 Harbi neticesinde imzalanan Edirne Mütarekesi ile Osmanlı Devleti Balkanlarda önemli bir toprak kaybına uğramış hatta İstanbul Rus tehdidinde açık hâle gelmişti. Bu savaştan sonra zaten devam etmekte olan göç meselesi daha büyük bir boyut kazandı (Altın, 2017: 588). Rusya 1877 yılında Kafkasya'dan 850 bin Müslüman'ın çıkarılmasını öngördüğü *Kafkasya'da Müslüman Sorunu* başlıklı raporunu yayınladı. Bu çerçevede Kafkasya'daki Rus askerî yöneticileri Osmanlı Devleti'ne gitmek isteyen Çerkezlerden dilekçe alınarak isim listelerinin hazırlanmasını emretti. Doğrudan ve dolaylı baskılar sonucunda Çerkezler göçe zorlandı, dilekçe yazıp vazgeçenler Doğu Sibiryaya sürülmekle tehdit edildi. Neticede tren ve gemi ücretlerinin sürgün göçmenler tarafından ödeneceği zorunlu göç tarihleri belirlenerek, İstanbul'daki Rusya elçiliği kanalıyla Osmanlı Devleti'nden gerekli izinler alındı (Berzeg, 2006: 250). Ardından Rusya'nın egemenliğinde yaşamak istemeyen yüz binlerce kişi Osmanlı topraklarına göç etti. Bu göç ve mülteci akını savaştan yıllar sonra da devam etti (Demirtaş, 2009, s.230).

¹ Çerkez kabileleri, Çerkezler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ile diğer Kafkasya toplulukları hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Habıçoğlu, 1993: 26-45.

Müslümanların boşalttığı coğrafyalara ise Slavlar yerleştirildi. Bu süreçte direnen Müslümanlar Hristiyanlaştırılmaya ya da Slavlaştırılmaya çalışıldı (İpek, 2022:161).

1853-1856 Kırım Savaşı, 1864 yenilgisi ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi (93 Harbi) neticesinde Osmanlı Devleti'ne 3 milyon civarında göçmen geldi. Osmanlı Devleti bu göçmenlerin bir kısmını yeni yerleşim birimlerine iskân ederken bir kısmını da neredeyse tüm bölgelere dağıttı (Tepekaya, 2006: 463). Osmanlı topraklarına göç eden muhacirlerin ne kadarının iskân edildiği ne kadarının üretici durumuna geçtiği gibi hususlarda net bilgi bulunmamakla birlikte Babiâli'nin muhacirleri iskân hususunda büyük çaba harcadığı ortada idi (Saydam, 1997: 153). Çalışma konusunu oluşturan Vilâyât-ı Sitte'deki Çerkezlerin bölgeye yerleştirilmesi ise aynı zamanda devletin denge siyasetine yönelik bir politikaydı. Osmanlı Devleti, Vilâyât-ı Sitte olarak adlandırılan ve Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı Erzurum, Van, Bitlis, Diyarbakır, Mamûretülaziz ve Sivas vilayetlerine (Şimşir, 2002: 6) yerleştirilen Çerkezler aracılığıyla Ermeni nüfusa karşılık Müslüman nüfusun dengesini sağlamaya çalıştı. Fakat bu süreçte Çerkezler ile bölgede yerleşik olan Kürtler ve Ermeniler arasında bazı asayiş sorunları yaşandı.

Osmanlı Devleti'nin Kafkas Göçmenlerini İskân Politikası ve Vilâyât-ı Sitte'ye Yerleştirilen Çerkezler

19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nde göçmen işleriyle İstanbul'da Şehremaneti, diğer vilayetlerde ise belediyeler ilgileniyordu. Ancak artan göç baskısı nedeniyle ilerleyen yıllarda göç ve göçmen meseleleriyle ilgilenilecek bağımsız bir kuruma ihtiyaç duyuldu. Özellikle savaş sonrası dönemlerde Osmanlı topraklarına artan göçmen kitlelerinin ihtiyaçlarını karşılamak ve iskânlarını sağlamak üzere 1860 yılında Muhacirin Komisyonu kuruldu (Demirtaş, 2009: 216). Kırım Savaşı'ndan sonra 1860'da kurulan Muhacirin Komisyonu'nun ana işlevi; savaş sonrası dönemlerde Osmanlı topraklarına yerleşmek isteyen göçmenleri iskân etmek için devlete ait boş, kullanılmayan arazileri tespit etmek, göçmenleri bu alanlara iskân ettirmek, gerektiğinde tohum, hayvan, kışlık yakacak vs. vermek, yerleşik olduğu hâlde ürün alamayan göçmenlere yevmiye bağlayıp yardımlar yapmak, hazineden göçmenler için ayrılan tahsisatı onların ihtiyaçları doğrultusunda sarf etmekte (Habiçoğlu, 1993: 107-108). Muhacirin İdaresi meşrutiyet dönemine kadar kitlesel göç akınına maruz kaldığı dönemlerde kurulan geçici komisyonlar aracılığıyla sorunları çözmeye çalıştı. Komisyonun daimî bir kurum hâline gelmesi ise meşrutiyet döneminde gerçekleşti (İpek, 2022: 177).

Kırım Savaşı'ndan sonra ikinci büyük göç dalgası 93 Harbi ile gerçekleşti. 93 Harbi'nde imparatorluğa daha fazla sayıda göçmen geldiğinden Muhacirin Komisyonu'nun görevlerinde artış yaşandı. 1877'de komisyonun teşkil biçimi ve görevlerine dair 17 maddelik ayrıntılı bir nizamname hazırlandı. Nizamnameye göre padişaha karşı sorumlu olan komisyon toplam on üyeden oluşuyordu. Memurlar göç sebeplerini araştırmak ve göçmenleri iskâna tabi tutmakla görevli olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Memurların çalışma şartları, iskân için sermaye temini, şahsî ve devlet eliyle gönderilen para yardımlarının kaydedilmesi, göçmenlerin hangi mahallere iskân edildiği nizamnamede yer alan diğer önemli hususlardı. Ayrıca göçmenlerin asıl vatanlarında bıraktıkları emlak, emval ve eşyaların korunması ile nakli hususunda tedbirler alınması, göçmenlerin iskân edilecekleri alanlara ulaşıncaya kadar kullanacakları vapur, araba gibi nakil vasıtalarının temini ve masraflarının vilayetler tarafından karşılanması hususuna dair yapılacak işlemler, göçmenlerin geçici yerleşim alanlarından asıl yerleşim yerlerine nakli gibi önemli meseleler de nizamnamede yer alıyordu. Nizamnamenin son maddesine göre vilayetlerde bulunan komisyonların birinci azaları, göçmenlerin iskânı hususunda valiliklere ve mutasarrıflıklara bilgi vermekle muaftı (Demirtaş, 2009: 219-220).

Muhacir idareleri göçmen işlerini, geçici iskân ve daimî iskân olmak üzere iki ayrı süreçte düzenliyordu. Savaşlarda işgal edilen yerleri terk edenlerin cephe gerisinde sığındığı alanlar geçici iskân bölgesi olarak tanımlanıyordu. Hemen hemen her savaş döneminde Varna, İstanbul, Samsun, Trabzon, Üsküp, Selanik ve Edirne'nin geçici iskân bölgesi olarak ilan edildiği biliniyordu. Muhacirler geçici iskân alanlarından daimî bölgelere sevk edilinceye ya da yurtlarına dönünceye kadar kamunun ve yerli halkın yardımları ile ihtiyaçlarını karşılıyordu. Yurtlarına geri dönmeyen muhacirler buldukları şehir veya köylerde iskana tabi tutuluyor, bir kısmı da boş arazilere tahsis edilerek yeni yerleşim alanları oluşturuyordu. Bu suretle daimî iskân alanları kuruluyor, üretime iştirak edebilmeleri için göçmenlere tarım arazisi, tohum ve çift hayvanı veriliyordu. Göçmenler ilk etapta aşar ve diğer örfî vergilerle askerlik yükümlülüğünden muaf tutuluyor, zamanla bu muafiyet durumu değişiklik gösterebiliyordu (İpek, 2022: 177-178).

Osmanlı Devleti'ne göç eden muhacir Çerkezler Anadolu, Rumeli, Mezopotamya ve Suriye² topraklarında iskân edildiler

² Bu çalışmanın konusu doğu vilayetlerine yerleştirilen Çerkezleri kapsamaktadır. Bununla birlikte Arapların yoğun olarak yaşadığı vilayetlere iskân edilen Çerkezler için Bk. BOA.DH.MKT.8/44, BOA.HR.İD. 9/98, BOA.HR.İD.10/64, BOA.HR.SFR. 1...139/23, BOA.HR.TO. 205/21; BOA.HR.TO.253/21, BOA.HR.TO. 254/8; BOA.BEO. 316/23660. Çerkezlerle Araplar ve Dürzîler arasında meydana gelen asayiş vb. sorunlar için Bk. BOA.Y.PRK.UM. 30/38, BOA.HR.TH. 166/51, BOA.DH.ŞFR. 166/97, BOA.DH.ŞFR. 166/106, BOA.DH.ŞFR. 166/117, BOA.DH.ŞFR. 170/75, BOA.DH.ŞFR. 170/116, BOA.DH.ŞFR. 180/4, BOA.Y.A.HUS. 302/21, BOA.Y.A.HUS. 307/21, BOA.Y.A.HUS. 305/92, BOA.DH.MKT. 313/22, BOA.BEO.418/31289, BOA.BEO.463/34683, BOA.HR.SYS.

(Turan, 2020: 57). Babiâli göçmenlerin yerleştirilmesinde uygun arazinin tespit edilmesi için memurlar görevlendirerek Anadolu ve Rumeli’de boş miri arazileri keşfe çıktı. Bu arazilerin göçmenlere beğendirilmesi maksadıyla göçmen gruplarından birkaç temsilci görevli memurlarla birlikte araziye görmeye gider eğer beğenirlerse iskân işlemleri başlatılırdı. Bu süreçte göçmen ailelerinin daha çok aileleri ve akrabalarıyla hatta kabileleriyle birlikte toplu halde bağımsız köylere yerleştirilme talepleri ön plana çıkmıştı (Yılmazel, 2000: 53). Kafkas muhacirleri gerektiğinde Rusya’ya karşı kullanılması için Rumeli taraflarında sınır güvenliği açısından toplu hâlde, Anadolu’da ise hem iç güvenlik hem de yeni güç odakları doğmaması maksadıyla dağınık vaziyette iskân edilmeye çalışıldı (Berber, 2011: 23).

Kırım Savaşı’ndan sonra 1858-1860 yıllarındaki ilk büyük göç dalgası ile Çerkezlerin büyük bölümü Zeytun’a yakın olan Maraş sancağında iskân edildi. Burada Çerkezler verimli topraklar tahsis edildi. Bölgede başlangıçta Kürtlerden ve Türkmenlerden vergi toplamakla görevlendirilen Çerkezler, ilerleyen yıllarda Zeytun Ermenilerine karşı bir güç dengesi olarak kullanıldı. Çerkezlerin bu noktadaki kabiliyetini keşfeden Babiâli Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı Samsun, Muş, Van ve Erzurum gibi vilayetlerde de aynı politikayı benimsedi (Avagyan, 2004: 116). Rusya’dan Trabzon’a ulaşan Çerkezlerden 1861’de Erzurum’da 124, Sivas’ta ise 1011 göçmenin iskân edildiği biliniyordu (Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri I, 2012: 345-346). Erzurum ve Kars civarlarına yerleştirilecek Çerkezlerin Rusya’ya firarlarını engellemek maksadıyla Rus sınırına uzak olan Tekman, Ahlat, Tercan ve Soğandağı civarlarına yerleştirilmesi uygun görüldü (Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri II, 2012: 244-246). Doğu vilayetleri dışında ilk büyük göç dalgası ile gelen göçmenlerin yerleşimleri için düşünülen yerler arasında, Amasya, Konya, Ankara, Kastamonu, Hüdavendigar, Ankara, Kütahya, Eskişehir vilayetleri ve sancakları yer alıyordu. Bu bölgelerin seçiminde Çerkezlerin toplu yerleşim isteğine binaen geniş arazi ihtiyacının duyulması etken olmuştu. Söz konusu yerleşim birimlerinden Amasya, Bursa, Eskişehir ve Kütahya’da daha çok Çerkezler, Ankara ve Konya’ya ise Nogaylar yoğun olarak iskân edildi. Anadolu’da Çerkezlerin yoğun olarak iskân edildiği bölgelerden biri de Kayseri ile Sivas arasında yer alan ve o dönemde Sivas Sancağı’na bağlı olan Uzunyayla idi. Çerkezler 1859 yılından itibaren Uzunyayla’da iskân edilmeye başlamıştı. 1862 yılının başlarında Uzunyayla’daki Çerkez nüfusu 10000’e ulaşmış, 1874’ten sonra bölgede boş arazi kalmadığından göçmen gönderilmemesi istenmişti (Yılmazel, 2000: 54-56).

1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi’nden sonra gelen muhacirlerin ise dönemin padişahı Sultan II. Abdülhamit’in 1 Nisan 1877’de yayınladığı bir irade ile Trabzon üzerinden Erzurum, Van ve Hakkari’ye sevk edilmesine karar verildi (Turan, 2020: 82). Vilayet-i Şarkiyye’de muhacirlerin yerleştirildiği önemli şehirlerden biri de Sivas’tı. 93 Harbi’nden sonra Sivas’a yaklaşık 45.000 kişilik bir göçmen grubu gelmişti. Bunlar yeni inşa edilen 207 köye toplu ve dağınık vaziyette yerleştirilmişti. ³ Aynı savaştan sonra muhacirlerin iskân edildiği doğu vilayetlerinden bir diğeri de Muş’tu. 1879’da Kars, Ardahan ve Batum’dan gelen 3000-4000 kadar Kafkas göçmeninin Muş’a yerleştirilmesine karar verilmişti. Osmanlı Devleti’nin 93 Harbi’nde aldığı yenilgi üzerine Rusların işgal ettiği vilayetlerden de doğu vilayetlerine çeşitli göçler gerçekleşti. Bu minvalde İstanbul, Varna ve Selanik iskelelerinde toplanan göçmenler Diyarbakır, Sivas, Bitlis vilayetinin Muş ve Siirt sancakları, Erzurum vilayetinin merkez ve Bayezid sancaklarında iskân edilmişti (Demirtaş, 2014: 190-191).

93 Harbi Çerkezler bakımından göç ve iskân meselesi dışında ayrıca önem arz ediyordu. Savaşta Osmanlı’nın Rusya’ya yenilmesi üzerine, Ermeni Millet Meclisi Rusya’ya müracaatta bulunarak savaş sırasında kendilerine yardım ettiklerinden dolayı imzalanacak anlaşmada Ermenilerin durumunun da dile getirilmesini talep etti (Küçük, 1986: 2). Bunun üzerine Ermeni Patriği Nerses (Varjabedian), bizzat Ayastefanos’a gitti ve Doğu Anadolu’da Ermeniler için acilen bazı reformların yapılmasını rica ederek (Bakar, 2009: 20), Ermenilerin, Kürtlerle Çerkezlerin ellerine terk edilmemelerini istedi (Şimşir, 2007: 150). Neticede 3 Mart 1878’de imzalanan Ayastefanos Anlaşması’nın 16. maddesi ile Babiâli, Kürt ve Çerkez saldırılarına karşı Ermenilerin güvenliğini sağlamayı taahhüt etti.⁴ Ayastefanos Antlaşması’ndan sonra 13 Temmuz 1878’de imzalanan Berlin Anlaşması’nın 61. maddesi ile Ayastefanos’un 16. maddesi kontrol altına alındı. Söz konusu madde ile Osmanlı Devleti Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı mahallerde islahat yapmayı ve ayrıca Kürt, Çerkez saldırılarına karşı Ermenilerin güvenliğini sağlamayı kabul etti. Bu hususta alınacak tedbirler ile ilgili büyük devletlere bilgi verilecek, gerekli icraatlar bu devletlerin kontrolü altında sağlanacaktı. Bu hükümlerle Ermeni meselesi uluslararası kamuoyunun gündemine taşınıyordu (Erim, 1953:

1526/28, BOA.HR.SYS. 1526/29.

Suriye vilayetine yerleştirilen Kafkas göçmenleri hakkında detaylı bilgi için Bk. Saylan, 2022: 20-23.

³ Sivas’ın kaza ve livalarında iskân edilen muhacirler için kurulan köy ve mahallelerin isim listesi için Bk. Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri I, 2012: 242-244.

⁴ “Ermenistan’da Rusya askerinin taht-ı istilasında bulunup Devlet-i Aliye’ye iadesi lazım gelen mahallerin tahliyesi oralarca devleteynin münasebat-ı hasenesine muzır karışıklıklara mahal verebileceğinden Devlet-i Aliye Ermenilerin mütemekkin olduğu eyaletlerde menafi-i mahalliyenin icab ettiği islahat ve tensikati bila-ifate-yi vakt icra etmeliği ve Ermenilerin Kürtlere ve Çerkezlere karşı emniyetlerini istihsal etmeliği taahhüd eder.” Bk. BOA.MHD.OO291.lef.48.

395, 423).⁵ Berlin Antlaşması'nda *Ermenilerin yaşadığı vilayetler* ifadesi geçiyor, genel olarak Ermenilerin mağdur edildiğini iddia eden ıslahat projesinde Çerkezler ve Kürtler bir *felâket* olarak nitelendiriliyordu. Çerkezlerin Ermeni köylerini gasp ederek her türlü ihtiyaçlarını temin ettikleri ve türlü mezalimler yaptıkları iddia ediliyordu (Şimşir, 2007: 166-167).

93 Harbi'nden sonra Ayastefanos ve Berlin Antlaşmaları ile uluslararası antlaşmalarda karışıklık çıkaran unsurlar olarak gösterilen Çerkezler, Osmanlı İmparatorluğunda 19. yüzyılda Trabzon, Samsun, Sinop kıyı şehirlerinde değişik bölgelerde ikamet ettirildikleri gibi Amasya, Kayseri, Tokat, Sivas gibi iç bölgelere de yerleştirildi. Kahramanmaraş, Adana, Reyhanlı, Hatay'da da yoğun bir Çerkez nüfusu yer alıyordu. İstanbul, Adapazarı, Hendek, Düzce, Eskişehir, Bursa, Çanakkale hattında da Çerkez nüfusu oldukça kalabalıktı. Doğu vilayetlerinde ise bilhassa Muş ve Muş'un ilçelerinden Bulanık ile Malazgirt'te Çerkezlerin yoğun bir şekilde yaşadığı gözlemlenmekte idi (Atasoy, 2014: 23). Kara yoluyla gelen göçmenler ise Kars, Ardahan, Artvin dolaylarından giriş yaparak Erzurum'da toplanıyor ve buradan da genellikle Bayburt, Sivas, Mamüretülaziz, Diyarbakır ve Hakkâri'de iskân ettiriliyorlardı. Osmanlı Devleti ya da Rus yetkili makamlarına müracaat eden göçmenler bazen direk Erzurum, Van, Hakkâri civarlarında iskân edilmeyi talep ediyordu (Aydın ve Kaya, 2021: 232).

Araştırmanın asıl konusunu teşkil eden Çerkezlerin Vilâyât-ı Sitte'ye yerleştirilmesi aslında devletin denge siyasetine yönelik bir politika idi. Çerkezler aracılığıyla imparatorluğun Müslüman ahalisinin çoğaltılması ve güçlendirilmesi, Hıristiyan vilayetlerin Müslümanlaştırılması hedefleniyordu. Çerkezler tebaadaki milli hareketleri bastırmak için Ermeni ve Arapların yoğun olarak yaşadığı vilayetlerine yerleştirilmişti. Vilâyât-ı Sitte'ye yerleştirilen Çerkezler yalnızca Ermenilere değil gerektiğinde Kürtlere karşı da etkin bir şekilde kullanılacaktı. Dış politikada ise, Rusya'da İslam'ın yayılması maksadıyla yine Çerkezlerden faydalanılacaktı (Avagyan, 2004: 97). Nitekim Çerkez göçmenlerin Hıristiyan ahalinin yer aldığı Doğu Anadolu'ya yerleştirilmesi Sultan II. Abdülhamit tarafından da uygun görülerek bu politika devam ettirildi. II. Abdülhamit döneminde Çerkezlerin Erzurum, Van ve Hakkâri'ye yerleştirilmesi uygun görüldü (BOA. DH.MKT. 1507/31; BOA.DH.MKT.1577/71; BOA.DH.MKT.1578/61; BOA.HR.ID. 2057/44). Sultan II. Abdülhamit döneminde doğu vilayetlerine yerleştirilen Çerkezlerle Ermeniler arasında arazi, gasp, yağma gibi hadiseler meydana geldi. Ermeniler sık sık Çerkezlerin kendi köylerine baskınlar yaparak tecavüzlerde bulduklarını iddia ediyordu (BOA.DH.ŞFR.159/9; BOA.Y.PRK.UM.34/7; BOA.HR.SYS.1902/4). Bununla birlikte meydana gelen olayların tek sorumlusu tabii ki Çerkezler değildi. Ermenilerin siyasi emelleri uğruna bölgede çıkarmış olduğu kasıtlı faaliyetler gerilimin en büyük nedenlerindendi. Bu eylemler arasında en yaygın olanı Ermenilerin Çerkez kıyafetleri giyinerek gerçekleştirdiği suçlardı (BOA.DH.ŞFR. 213/11; BOA.Y.A.HUS.269/105). Sivas vilayeti dolaylarında birkaç Ermeni'nin Çerkez kıyafetleriyle gezerek halkı Ermenilerin katline ve mallarının yağmalanmasına teşvik ettiği (BOA.HR.ŞFR.1.112/28), Erzurum ve çevresinde ise Ermenilerin yine Çerkez kıyafetleriyle Kürt yolcuları soyduğu biliniyordu (BOA.Y.PRK.BŞK 46/97). Ermenilerin bu faaliyetlerinin maksadı kuşkusuz ki bölgede Çerkezler aleyhine algı oluşturmak ve uluslararası arenada bölgede Ermenilerin mağdur edildiği izlenimini yaratmaktı. Nitekim Çerkezlerin iskânından sonra Ermeni Camia Merkezi 1872'de Çerkezleri düşman ilan etti. Çerkezlerin yerleştirildikleri bölgelerde hırsızlık ve yağma eylemlerinin arttığını iddia ederek şikâyetlerini Osmanlı Devleti'ne yazılı bir şekilde bildirdi (Turan, 2020: 45). Söz konusu şikâyetlere rağmen II. Abdülhamid döneminde Çerkezlerin doğu vilayetlerine iskânı devam ettirildi. Çünkü Sultan şikâyetlerin birçoğunun asılsız olduğunun ve bölgeden Çerkez, Kürt gibi unsurları uzaklaştırmak gayesiyle yapıldığının farkında idi. Bu sebeple dönem boyunca Çerkezler, Ermeniler tarafından boşaltılan arazilere yerleştirilerek kendilerine en iyi topraklar tahsis edildi (Bashanov, 2013: 171). Rum ve Ermeni ahalinin yoğun olarak yaşadığı ya da Kürtlerin rahatsızlık çıkardığı yerlere stratejik olarak yerleştirilen Çerkezleri, Sultan bölgeye tayin ettiği üst düzey yetkililer aracılığıyla kontrol altında tutuyordu. Sivas ve çevresinde Çerkezlerle Kürtlerin bölge halkını huzursuz eden faaliyetleri Abidin Paşa'nın Sivas'a vali ve baş komiser olarak atanmasından sonra büyük ölçüde düzeldi. Abidin Paşa'nın gayretli çalışmaları neticesinde yalnızca Sivas'ta değil Amasya ve Karahisar-i Şarkî vilayetlerinde de asayiş temin edildi (*Sivas Gazetesi*, S.1, 1-2 Ocak 1880). 1887'de Mamüretülaziz vilayetinin Malatya sancağı Behisni kazası sınırında 5 bin dönümlük arazi göçmen Çerkezlere tahsis edilmişti. Çerkezlerin, vilayetteki aşiret mensuplarının yerleşim alanlarına yakın yerlerde iskân edilmesi aşiret mensuplarıyla Çerkezler arasında meydana gelebilecek sorunlar nedeniyle endişe ile karşılanmıştı (Özlü, 2017: 459).

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Kafkas göçleri neticesinde Vilayat-ı Sitte'ye yerleştirilmiş olan Çerkezler hakkında net bir sayıya ulaşmak mümkün değilse de 1912 ve 1913 yılı nüfus sayımlarına ait istatistikler bu hususta fikir sunmaktadır. Devletin resmî nüfus sayımları dışında bilhassa Doğu Anadolu'da Ermenilerin bağımsızlığını desteklemek maksadıyla Ermeni Patrikhanesi de zaman zaman çeşitli nüfus verileri hazırlamıştı. Patrikhanenin 1882, 1912 ve 1913 yıllarında hazırlamış olduğu istatistiklerden 1912 yılına ait olan veriler kendi içinde Türk, Çerkez, Laz, Çingene, Zaza vs. şeklinde tasniflenmişti. Bu

⁵ "Babîâlî, ahâlisi Ermeni bulunan eyalatta ihtiyacı mahalliyenin icab ettiği ıslahatı bilatehir icra ve Ermenilerin Çerkes ve Kürtlere karşı huzur ve emniyetlerini temin etmeyi taahhüd eder ve arasına bu babda ittihaz olunacak tedabiri devletlere tebliğ edeceğinden düvel-i müşarünileyhin tedabir-i mezkurenin icrasına nezaret eyleyeceklerdir." Bk. BOA.MHD.00291.lef.44.

doğrultuda 1912 verileri ele alındığında Vilâyât-ı Sitte'de yaşayan Çerkezlerin sayısal dağılımı şu şekildedeydi: Erzurum vilayetinde 7000, Bitlis'te 10.000, Sivas'ta 45.000 Çerkez yer alıyordu. Buna karşın Van, Harput ve Diyarbakır vilayetlerinde Çerkezlerin bulunmadığı görülüyordu. Gerçeği yansıtmaktan uzak olan bu veriler aracılığıyla bölgedeki Müslümanlar ayrı gruplar hâlinde sınıflandırılarak Ermenilerden az göstermeye çalışılmıştı (Terzioğlu, 2005: 34-35). Van'daki Rus Konsolos Yardımcısı S. P. Olferyev, Kafkasya Askerî Bölge Karargahı'na gönderdiği 25 Kasım 1912 tarihli raporunda ise, Van vilayetinde 500, Bitlis vilayetinde 1000 Çerkez bulunduğunu iddia ediyordu (Bashanov, 2013: 241). Osmanlı Devleti'nin resmî kayıtları incelendiğinde bölgedeki nüfus verileri somut bir şekilde ortaya çıkıyordu. Bilhassa 1914 yılında yapılan son nüfus sayımı önceki sayımlarının aksine bizzat mahallinde değil, 1911 yılından sonra nüfus dairelerinin verdikleri yıl içerisindeki değişiklikleri içeren bilgilerin eklenmesiyle tamamlanmış olup, I. Dünya Savaşı öncesindeki en güncel ve sağlıklı istatistik sonuçlarını içeriyordu. Osmanlı vilayetlerinin tüm sancak ve kazaları ile birlikte ayrıntılı nüfus bilgilerinin kaydedildiği bu sayıma göre, Osmanlı Devleti'nin toplam nüfusu 18.520.016 olup (Karpaz, 2003: 228 Tablo-I.18), nüfusun doğu vilayetlerine dağılımı şu şekilde idi: (Tablo-1, 2)

Tablo 1. 1914'te Vilâyât-ı Şarkîye'deki Toplam Nüfusun Vilayetlere Dağılımı, Karpaz 2003: 226, Bk. Tablo I.17.B.

Vilayet	Müslüman Nüfus	Ermeni Nüfus
Erzurum	673.297	134.377
Sivas	939.735	147.099
Diyarbakır	492.101	65.850
Mamüretülaziz	446.379	79.821
Bitlis	309.699	117.492
Van	179.380	67.792
Toplam	3.040.591	612.431

Tablo 2. 1914 Yılında Vilâyât-ı Sitte'deki Çerkez Nüfusun Dağılımı, Turan, 2020: 44.

Vilayet	Müslümanlar	Ermeniler	Çerkezler
Van	179.380	67.792	976
Bitlis	309.999	117.492	3.048
Diyarbakır	492.101	65.850	10.000
Sivas	939.735	147.099	45.000
Erzurum	673.297	134.377	10.000
Harput	446.379	79.821	-

Nüfus verileri esas alındığında Çerkezlerin Ermeni nüfusunun çok fazla olmadığı şehirlerde iskân edildiği (Sertçelik, 2009: 68) şeklindeki bilgilerin yeniden değerlendirilmeye muhtaç olduğu görülmektedir. Aksine Ermeniler bölgedeki Kürt ve Çerkez varlığından rahatsız oldukları için Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarına ilgili hükümleri koymuştur.

II. Meşrutiyet'in İlanından Sonra Doğu Vilayetlerinde Genel Durum

II. Meşrutiyet'in ilanı ardından Osmanlı Devleti'nde bazı gelişmeler yaşandı. 31 Mart Vakası ile tahttan indirilen II. Abdülhamid'den sonra iç ve dış politikada İttihat ve Terakki Cemiyeti egemen olmaya başladı. II. Meşrutiyet'in ilan sürecinde de İttihatçılar aktif bir rol oynamıştı. Bu süreçte Ermenilerden önde gelen bir grup Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre önce İttihatçılarla iş birliği yaptığı için yeni rejimin kurulmasında kendi katkılarının da olduğunu düşünüyorlardı. Hınçak Komitesi Başkanı Kafkasya Ermenilerinden Sabah Gülyan, Meşrutiyetin ilanından sonra yaptığı açıklamada artık ihtilâl çalışmalarına son vererek vatanın yükselmesine çalışacaklarını açıklamıştı. Benzer şekilde Taşnaksütyun Cemiyeti de Meşrutiyet rejimini koruyacaklarını ve İttihatçılarla iş birliği hâlinde olacaklarını ifade etmişti (Ünal, 1995: 42). Ermeniler Meşrutiyetin ilanını bağımsızlığa giden yolda önemli bir araç olarak değerlendiriyor, bağımsız Ermenistan'a kavuşmak için Meşrutiyetin getirdiği imkânları, yasal hakları kullanarak faaliyetlerini serbestçe sürdürmeyi planlıyordu. Dolayısıyla komitacı Ermeni cemiyetlerin II. Meşrutiyet'in ilanı akabinde doğu vilayetlerindeki siyasetlerinin temelini Hamidiye Alayları karşıtlığı oluşturuyordu. Taşnak Partisi 5. genel toplantısında Meşrutiyet rejimini kendi varlıkları için bir tehdit sayan Hamidiye Alaylarına karşı harekete geçeceklerini ve her yola başvurmanın mubah olduğunu belirtmişti. İttihat ve Terakki hükümeti Ermenilerin benimsediği bu politikaya müdahale etmeksizin onlara önemli memuriyetler vererek iş birliğini pekiştiriyordu (Sasuni, 1992: 143-146).

Meşrutiyet kimliğini bağımsızlık mücadelesi için kullanan Ermeni komitacıları bir süre sonra ihtilâlcî faaliyetlerine son verdiklerine dair teminatlarını unutarak Ermeni milliyetçiliğini yeniden canlandırmaya başladı. Ermeni vatandaşlar arasında askerî, lojistik eğilimler, örgütlenmeler artmasına rağmen iktidarı elinde tutan İttihatçıların Ermenilere karşı ılımlı tavrı doğu

vilayetlerindeki Müslüman halk arasında hoş karşılanmıyordu. Hükümete güveni zedelenen Kürtler ve Hamidiyeli aşiretler bu sebepten ötürü Meşrutiyete neredeyse düşman olmuştu (Ünal, 1995: 44). Ermeniler ise, Meşrutiyete ısınmayan Kürtlere karşı hükümetin bir harekât başlatmasını bekliyordu (Günay, 2020: 205). Bu nedenle Kürtleri devlet nazarında Meşrutiyet düşmanı pozisyonuna düşürerek hükümeti Kürtlere karşı kıskırtmaya çalışıyordu. İttihatçıların Ermenilere karşı sürdürdüğü ılımlı politika bölgedeki Kürtlerin devletten soğumasına ve bölgede dolaşarak meşrutî hükümet aleyhine propaganda yapmasına neden oluyordu. Merkezle irtibatı olan önde gelen aşiret mensupları bu propagandaların bölgede destek bulamayacağını düşünse de İttihat ve Terakki'nin Ermeniler lehine yürüttüğü politikaya karşı doğu vilayetlerinde bazı Kürt çeteleri ortaya çıktı. Eyüphanzade Said Çetesi, Mir Muhi Çetesi İttihat ve Terakki'nin Ermenilerle iş birliğini protesto eden ve bölgede isyan çıkaran çetelerdendi (Kürt çetelerinin ortaya çıkış süreci için Bk. Ünal, 1995: 45-55).

İttihat ve Terakki hükümeti bu süreçte bir taraftan Sultan II. Abdülhamid döneminden kalan genel siyasette de köklü değişiklikler yapıyordu. İlk olarak II. Abdülhamid döneminde kurulan Hamidiye Süvari Alayları ele alındı. Hamidiye birlikleri tamamen kaldırılmadı fakat yeniden düzenlendi. Alayların adı Mahmut Şevket Paşa tarafından Aşiret Alayları olarak değiştirilerek, modern askerî usullere göre çete savaşı yapan birlikler şeklinde teşkilatlandırılacak, pek çok talimatname ve nizamname ile alayların işleyişi detaylandırılacaktı (Kodaman, 1979: 476-477). 1911'de çıkarılan Cerad Nizamı ile alayların eğitim sistemleri ve görevleri düzenlendi. Buna göre alayların görevi düşman süvarisinin yanaşık nizamdaki birliklerini dağıtmak, düşmanı yanıltmak, oyalamak, baskın yapmak, keşif faaliyetlerini engellemek, geri çekilen düşmanı takip ederek zarar vermektir. İttihatçıların Hamidiye Alayları'nda yaptığı bu düzenlemeler bazı çevreleri tedirgin etti. Yeni yönetimin ilk yıllarda bölgede mevcut olan ve geri dönen Ermeniler lehine kararlar alması sosyal tepkilere yol açtı. Aşiretler arasında devlete karşı propaganda yapanlar, hükümetin Ermenileri kayırdığını ve devletin Müslüman vasfının tehlikeye girdiği söylentilerini yayarak huzursuzluk çıkardılar (Eraslan, 1997: 464). Aşiretler II. Abdülhamid döneminde sahip oldukları gücün ellerinden gideceği endişesine düştü. İttihat ve Terakki'nin alayların yıllardır bağlı olduğu 4. Ordu Komutanı Zeki Paşa'yı görevden alması ve yerine Abdullah Paşa'nın getirilmesi birçok aşiret için yıkıcı bir darbe oldu (Engin, 2018: 106-107). Zeki Paşa'nın Çerkez kökenli olduğu düşünüldüğünde (Çakaloğlu, 1999: 1), benzer şekilde Hamidiye Alayları içerisinde yer alan ve zamanla güç kazanan tüm Çerkezlerin de bu durumdan hoşnut olmadığı çıkarımı yapılabilir.

Hamidiye Alayları'nın tasfiyesinden sonra doğu vilayetlerinde asayiş ve güvenliğin sağlanmasında jandarma birlikleri ön plana çıkmıştı. İttihatçılar döneminde jandarma teşkilatlanması için Avrupa'dan getirilen uzmanlar birliklere askerî destek vererek çete faaliyetlerine karşı desteklenmişti. Bu kapsamda sabit ve seyyar olmak üzere iki kısma ayrılan jandarma birliklerinden Van Seyyar Jandarma Birliği doğu vilayetlerinde bilhassa Van, Erzurum, Bitlis ve Muş'ta Ermeni isyanlarına karşı mücadelede önemli rol oynamıştı. İttihat ve Terakki asayişin sağlanmasında jandarmanın yanı sıra aşiret süvari birliklerinden de faydalanmıştı. İttihatçıların 1910 yılında düzenli ordu içerisine yerleştirdiği 29 aşiret süvari alayının büyük çoğunluğu Kürt ve Çerkezlerden oluşuyordu (Güven, 2020: 2681). Bu noktada İttihat ve Terakki'nin faaliyetleri Hamidiye özelinde Çerkez ve Kürt çevreleri tedirgin etse de, genel politika içerisinde Çerkezlerden faydalanma siyasetini sürdürdüğü söylenebilir. Çünkü Osmanlı topraklarında iskân edildikleri tarihten itibaren sert mizaçları ve savaşa yatkınlıkları nedeniyle Çerkezlerden askeri alanda faydalanılmaya çalışılmıştı (Berber, 2011: 37). Trablusgarp ve Balkan Savaşları'nda doğu vilayetlerinde İttihatçılar aynı politikayı devam ettirerek idarî ve askerî görevlerde Çerkezleri ön planda tuttu (Van vilayetine polis müdürlüğüne atanan Yüzbaşı Çerkez İbrahim Efendi gibi Bk. BOA.BEO.3249/243614). Trablusgarp Savaşı yıllarında Bitlis Valisi Ali Paşa 5 Mayıs 1912'de Dahiliye Nezareti'ne bir telgraf göndererek vilayetin durumunu değerlendirmiş ve bölgedeki asayiş olaylarına karşı cesur Çerkezleri ve Kürtleri jandarma kaydetmeyi önermişti (Cırık, 2016: 302). Balkan Savaşı yıllarında Çerkezler memleketin çeşitli yerlerinden gönüllü olarak orduya katılmak için taleplerde bulundu (BOA.BEO.4112/308355).

İttihatçıların iç siyasetinde Çerkezler ön plana çıkmaya başlarken Ermenilerle iş birliği süreci zamanla zedelenmeye başladı. Ermenilerin Meşrutiyetin getirdiği eşitlik, özgürlük, adalet kavramlarını kullanarak ayrıcalıklı bir toplum şeklinde davranmaları, Müslüman halka karşı olumsuz tavırları, Maraş, Kayseri ve Adana olayları ile doğu vilayetlerindeki sorunlara taraflı yaklaşımları İttihat ve Terakki ile ilişkilerinin bozulmasının iç sebepleri idi. Bir süre sonra Trablusgarp ve Balkan Savaşları ile dengelerin değişmesi, Rusya'nın doğu vilayetlerine yönelik propagandaları ve Ermenilerle ilişkileri, Ermenilerin hükümete sunduğu ıslahat projeleri 1913 yılı itibarıyla ikili ilişkilerin bozulmasına neden oldu (İttihat ve Terakki ile Ermenilerin ilişkilerinin bozulmasına neden olan iç ve dış sebepler hakkında detaylı bilgi için Bk. Günay, 2020: 168-355). 1913 yılı sonlarından itibaren devlete yakın olan Kürt aydınlarının da desteğiyle hükümet Kürt ahaliyle doğrudan ilgilenmeye başladı. Bu yıllardan sonra hükümet doğuda bir denge politikası kurmaya gayret etti. Bir yandan Kürt aşiret reisleri para ve unvan ile taltif edilerek hükümete sadakatleri arttırılacak, diğer yandan hükümetin uyguladığı bu politikaya Ermenilerin tepki göstermesi engellenecekti (Ünal, 1995: 46). Ayrıca doğu vilayetlerinde taraflar arasında başta arazi davası olmak üzere gasp, yağma, cinayet gibi sorunları çözmek ve Ermeni ıslahat çalışmalarını yeniden başlatmaya yönelik propaganda çalışmalarını hafifletmek amacıyla İttihat ve Terakki hükümetleri tarafından çeşitli teftiş heyetleri ve komisyonlar kurularak bölgede

kontrol sağlanmaya gayret edildi (Günay, 2020: 355-457).

I. Dünya Savaşı'nın ilanıla birlikte eli silah tutan tüm Müslümanlar istisnasız vatan müdafaası için savaşa çağrıldı. Bu kapsamda Dahiliye Nezareti'nden Sivas vilayetine gönderilen bir telgraf ile Çerkez erkeklerinin de savaşa sevk olunması istendi (BOA.DH.ŞFR. 43/189). İdarî bakımdan incelendiğinde de Çerkezler II. Meşrutiyet yıllarında önemli mevkilere getirilerek İttihat ve Terakki hükümetleri döneminde neredeyse altın çağlarını yaşamaya başladı. Talat Paşa kabinesinin İçişleri Bakanı olan İsmail Canpolat, İttihatçıların önemli simalarından Hüseyin Tosun, Hüseyin Kadri, Zekeriya Zihni, Eşref Sencer Kuşçubaşı, Selim Sami, Hasan Vasfi, Ömer Naci, Aziz Mısırlı, İbrahim Süreyya, Yakup Cemil, Yenibahçeli Şükrü ve kardeşi Nail gibi pek çok isim cemiyet içindeki mühim Çerkezlerdendi. Hatta İttihat ve Terakki içinde Çerkezlerin önemli bir işlev gördüğü gizli bir örgüt olan Fedai Cemiyeti vardı (Avagyan, 2004: 128-130).

Vilayat-ı Sitte'ye Yerleştirilen Çerkezlerin Asayiş Sorunları

Asayiş Sorunu

Çerkezler Vilayat-ı Sitte'ye yerleştirildikten sonra bölgede yaşayan diğer unsurlarla bazı problemler yaşadı. Çerkezler Türkçe konuşmadığından imparatorluğun dili ve adetlerini öğrenmeleri gerekiyordu. Balkanlar ve Batı Anadolu'ya yerleştirilenler verimli topraklarda yerleşik hayat kurdular. Fakat doğu vilayetleri gibi zor coğrafyalara yerleştirilenler yaşamlarını sürdürebilmek için zaman zaman çevredeki Müslüman ve Hristiyanlara zarar verdi. Dolayısıyla Çerkezlerin imparatorluğa yerleştirildikleri ilk dönemlerde toplumunun bir parçası olmaları ve uyum göstermeleri zaman aldı (Mccarthy, 2022: 36). Sorunlar incelendiğinde meydana gelen hadiselerin bir nedeninin de Çerkezlerin Kafkasya'da alışık olduğu hayat tarzını Anadolu'da aynı şekilde sürdürmek istemelerinden kaynaklandığı görüldü. Kafkasya'da Rus işgallerine karşı gazavat ederek Rus eşya ve mallarını ele geçiren Çerkezler baskın yapmaya alışkındı. Üstelik düzenli bir askerlik sisteminin var olmadığı bölgede kendilerini korumak zorunda kaldıklarından daima silah taşır ve kullanırlardı. Çerkezler Anadolu'ya göç edip çeşitli vilayetlere iskân edildikten sonra baskın yapma ve silah taşıma geleneğini sürdürdü. Bu sebeple göçmenlerin doğu vilayetlerinde iskân edildikleri bölgelerde aşiretler ve gayrimüslim unsurlarla çatışmalar, iskân-arazi meseleleri, silah kullanımı gibi birçok asayişsizlik vakası baş göstermişti (Karataş, 2013: 84-85). Anadolu'ya göç ettikten sonra doğu vilayetlerine yerleştirilen bazı Çerkez topluluklarının Ermenileri kendi topraklarından kovarak, arazilerine el koydukları bilinmekteydi. İngiliz diplomatlarının yazışmalarına sık sık konu olan bu Çerkez saldırılarına *Doğu Anadolu'da geniş ölçüde yaşam sürdürülebilmek için zorda kalmışlığın etkisiyle, bazı Çerkez sığınmacılar gerek Müslüman gerek Hristiyan köylerine saldırıp bunları talan ettiler. Kürtlerin bile Çerkezlerden çekinir oldukları bilinmektedir* şeklinde değiniliyordu (Sertçelik, 2009: 68). Doğu vilayetlerine yerleştirilen bütün Çerkezler yağmacı olmasa da bazı Çerkezlerin bu konudaki kötü şöhreti Müslüman ve Hristiyanların onlardan çekinmesine neden oluyordu. Hiç kimse Çerkezlerin yakınlarında iskân edilmesini istemiyor, böyle bir plan ya da rivayet çıkarsa Müslüman liderler hükümet yöneticileriyle, Ermeniler ise Avrupalı konsoloslar ve yabancı elçiler aracılığıyla itirazlarda bulunuyordu (Mccarthy, 2022: 57-58).

Muhacirlerin alışkın olduğu kabile yaşam tarzı devletin merkezîyetçi yapısıyla tezat teşkil ediyordu. Çerkezlerin yüzyıllardır sahip olduğu alışkanlıklardan bir anda vazgeçemeyecekleri beklendiğinden asayiş ve kontrol sorunlarına karşı Babialı bazı tedbirler almıştı. Muhacirler kabileler hâlinde yaşamak isterken, mahallî idareler aldıkları emre istinaden göçmenleri karışık bir şekilde iskân etmeye özen gösteriyor, Çerkezlerin yerleşik ve üretici duruma gelmesiyle asayiş sorunlarının zamanla kaybolacağı düşünülüyordu (Berber, 2011: 24). Fakat Çerkezlerin Vilâyât-ı Sitte'de yaşayan Kürt ve Ermeni unsurlarla yaşadığı sorunların önüne bir an da geçilemedi. Bölgede ilişkileri zedeleyen en önemli sorunlardan birisi toprak meselesi idi. Toprak meselesi doğu vilayetlerinde yalnızca Kürtlerle Ermeniler arasında problem teşkil etmiyordu (Arazi meselesi hususunda Kürtler ve Ermeniler arasında meydana gelen çatışmalar, karşılıklı talepler ve devletin bu sürece yaklaşımı için Bk. Cansız, 2020: 165-188). Bu mesele aynı zamanda Çerkezler ve Ermeniler arasındaki en büyük sorunlardandı. Sultan II. Abdülhamid döneminde meydana gelen Ermeni isyanlarından sonra bölgede kurulan sıkıyönetim neticesinde çoğu Ermeni topraklarını terk ederek Rusya, İran, Amerika gibi ülkelere göç etmişti. Bilhassa 1894 Sason İsyanından sonra (Eraslan, 1996: 65-92) birçok Ermeni Osmanlı vatandaşlığından çıktıklarına dair senetler imzalayıp, mal, mülk ve arazilerini satarak yurt dışına göç etmişti (Ünal, 2005-2006: 87). Herhangi bir sebeple ülkeyi terk eden, tabiiyet değiştirmiş ya da değiştirmemiş, yurt dışına ruhsatlı ya da ruhsatsız çıkmış Ermenilere ait olan araziler, bazen mahallî idarenin izniyle bazen de gidenlerin satışı ile el değiştirmiş ve doğu vilayetlerinde arazi işlemleri açısından bir karmaşanın doğmasına neden olmuştu. Söz konusu araziler mahallî hükümetler tarafından aşiret mensuplarına ya da Rusya'dan sürülen Müslümanlara tahsis edilmişti (Detay için Bk. Cırık, 2016: 311-315). Ermenilerin boşalttığı bu arazilere Rusya'dan göçte zorlanan Çerkez ve Çeçenlerin yerleştirilmesi bölgedeki iki unsuru kaçınılmaz bir şekilde karşı karşıya getirmişti. Tarafların ısrarcı ve uzlaşmaz tavırları mevcut sorunları içinden çıkılmaz bir hâle sokuyordu. Bu sorunların varlığına rağmen iki unsurun birbiriyle kurmuş olduğu alacak-verecek ilişkileri de bölgede arazi meselesinin tetiklenmesine neden oluyordu. Öyle ki ihtiyaç dönemlerinde Çerkezlerden borç alıp arazilerini rehin gösteren Ermeniler, söz konusu arazi tapularını yeniden kendi üzerlerine geçirmekte zorlanıyordu (BOA.DH.TMIK. 45/27). II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Abdülhamid'in saltanatı sona erince yurt dışındaki Ermenilerin birçoğu ülkeye dönmüş ve arazi sorunu artık farklı

bir boyut kazanmıştı. İttihat ve Terakki döneminde arazi sorunları artarak devam etti.

Mesele Ermeniler ve Çerkezler özelinde incelendiğinde tespit edilen belgeler sürecin işleyişine dair önemli bilgiler sunuyordu. Doğu vilayetlerine yerleştirilen Çerkezler, iskân süreçlerinin uzaması ve Ermenilerin çeşitli muameleleri yüzünden rahatsızlık duyuyor, mallarını düşük fiyatlarla satarak gizlice Rusya'ya geri dönmek üzere girişimlerde bulunuyordu. 1908' de durumun Erzurum Fırka Kumandanlığından Dahiliye Nezaretine bildirilmesi üzerine, Kafkasyalı muhacirlerin iskânlarının bir an evvel gerçekleştirilmesi ve Ermenilerin haklı-haksız tecavüzlerine nihayet verilerek geri dönme taleplerinin önünün alınması isteniyordu (BOA.TŞR.HL.1/19). II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Çerkez göçmenlerin müşkülâtlarının önüne geçilmeye çalışılsa da geri dönmelerini engellemek maksadıyla geçici ikamet alanlarında fazla tutulmadan iskân mahallerine acilen sevk edilmesi gerektiği vurgulanıyordu (BOA.HR.İD.10/55 lef.3,7). Buna rağmen iskânı gerçekleştirilmiş yerleşik muhacirler arasında da zaman zaman geri dönmek için pasaport taleplerinde bulunanlar oluyordu (BOA.HR.İD.62/22).

İskân problemleri dışında Ermenilerle Çerkezler arasında problem teşkil eden diğer bir mesele arazi sorunları idi. Çerkezlerin ve Kürtlerin arazilerini boşaltmasını talep eden Ermeniler bazen doğrudan bazen de Patrikhane aracılığıyla hükümete başvurularda bulunuyordu. 1909 yılında Muş ve Bulanık kazalarında Çerkezlerle Ermeniler arasında yaşanan arazi sorunlarına değinen Muş Mebusu Keygam Efendi, Ermenilerin kendi içlerindeki anlaşmazlıklardan dolayı bölge ahalsinin dağıtıldığını ve Ermeniler tarafından boşaltılan 15 haneye geçici olarak Çerkezlerin yerleştirildiğini, dört sene sonunda geri dönen Ermenilerin hanelerinden Çerkezler çıkarılmadığı için mağdur olduğunu dile getiriyordu. Ermenilerin uzaklaştırıldığı dört sene içerisinde bölgede 21 hane, 77 kıta tarla, 20 kıta çayır, 17 kıta harmanı Çerkezlerin kendi mülküne geçirdiğini iddia eden Keygam Efendi'ye göre Çerkezler bölgede 2100 dönüm araziye mülk edinmiş ve 720 dönüm arazi daha talep etmekte idi. Çerkezlerin çeşitli karyelerde ele geçirdiği arazilerin iadesini isteyen Muş Mebusu, söz konusu arazilerin asıl sahipleri olan Ermenilerin mağdur ve perişan halde olduklarını ifade ediyordu (BOA.DH.MKT.2851/31). Muş mebusunun ardından Ermeni Patriği de benzer söylemlerde bulundu. Aynı yıl içinde Muş ve Sason'da Ermenilere işkence yapıldığını dile getiren Patrik, köylerin zapt edildiğini ve Çerkezlerin bu alanlara yerleştirildiğini de ifade etti. Bitlis Valiliği'ne atanan Hüsnü Bey'in Kürt aşiretlerine mensup olduğundan bu faaliyetlere çanak tuttuğunu iddia eden Patrik, Muş'ta birçok karye ile Sason'da 72 karyenin tahrip edildiğini ve buralarda yaşayan Ermenilerin itlaf edildiğini öne sürüyordu. Patrik, Vali Hüsnü Bey'in daha önce birkaç Ermeni ve papazı öldüren eşkiya Genco'yu serbest bıraktığını, Ermeni arazilerine Çerkezleri iskân ettirdiğini ve Muş'un 15 karyesini Ermenilerin hakkı tasarrufundan aldığını da sözlerine eklemişti. Bu idare tarzı yüzünden bölgede irticaî faaliyetlerin arttığını, eşkiyaların pervasızca kol gezdiğini ve İttihat-ı Muhammedî gibi cemiyetler teşkil ederek yurdun her yerinde istibdadı hortlatmaya çalıştıklarını da dillendiriyordu. Ermeni Patriği bu hususların Bitlis Valiliği tarafından tahkik edilmesini talep etti (BOA.DH.MKT.2885/27 lef.3). Patriğin iddialarına karşı yapılan soruşturma neticesinde bölgede irticaî eylemlerde buldukları belirtilen şahısların Meşrutiyet aleyhinde bir faaliyette bulunmadıkları ve diğer iddialar hakkında da bir delil ya da dayanak tespit edilmediği vurgulanmıştı (BOA.DH.MKT.2885/27 lef.1).

1910 yılının Nisan ayında mülkiyetlerinin hâlâ Çerkezler ve Kürtler tarafından boşaltılmadığını ileri süren Ermenilerin bölgeye geri dönmeleri için teşvik edildikleri görülüyordu. Bitlis'teki İngiltere Yardımcı Konsolosluğu Vekili Safrastıyan, çoğunlukla Ermenilere ait ve bir kısmı da Kürtlere ait topraklara hükümetin himayesi altında Çerkez göçmenlerin yerleştirilmesini Erzurum'daki konsolos McGregor'a şikâyet etmişti (Cırık, 2016: 312-313). 1910 yılındaki başka bir iddiaya göre, Erzurum'un Hınıs kazasında Ermenilere ait 30 hane ve bir kısım arazi yaklaşık yirmi yıldır Çerkez muhacirler tarafından kullanılıyordu. Ermeniler bu durumu mahallî yetkililere bildirmiş olmasına rağmen dikkate alınmadıklarını ve sefil durumlarının görmezden gelindiğini dile getiriyordu. Ermeniler arazi meselesinde bir çözüm üretilene kadar kendi arazilerine dönüp Çerkezlerle birlikte barınmayı ve kendilerine en azından bir kıta tarla verilirse aç kalmayacaklarını belirterek yardım talep ediyordu (BOA.DH.SYS.67/1 lef.3). Yine aynı yıl Ermeni Patrikhanesi'nden verilen bir takrirde, Muş sancağındaki Ermeni arazilerine Çerkezlerin yerleştirildiği ve bölgedeki Kürt eşkiyaların Ermenilere zulmettiği iddia edilmişti. Bitlis valiliği Ermeni Patrikhanesi'ne bölgede Ermenilerin zulme uğradığına dair bir şikâyet kaydına rastlanılmadığını, arazi meselesinin çözümü için vilayetin her yerinde tetkikat yapıldığını neticede bu gibi ihtilafların çözümleneceğini bildirmişti (BOA.DH.SYS.67/1 lef.11).

İttihat ve Terakki doğu vilayetlerinde meydana gelen arazi davalarına yönelik birtakım çözüm yolları belirledi. Hükümetin el koyduğu arazilerde ahalinin zararının karşılanması için arazinin muadilinin verilmesi ya da bedelinin ödenmesi kararlaştırıldı. Şahsa ait arazilerde ise tapu kayıtları esas alındı. Arazinin tapu kaydına sahip olan yasal sahip ilan edilirken, arazinin kendine ait olduğunu iddia eden birden fazla taraf varsa en eski tarihli tapu senedine itibar edildi. Bu yöntemle bazı davaların çözümü gerçekleştirildiye de II. Meşrutiyet yılları boyunca arazi davası doğu vilayetlerinde problem teşkil etmeye devam etti. Bölgedeki sıkıntıların çözümüne yönelik tahkikat heyetleri ve çeşitli komisyonlar kuruldu. Dönem dönem ileri gelen kimselerin yer aldığı nasihat heyetleri oluşturularak ilgili vilayetlere gönderildi (II. Meşrutiyet yıllarında İttihat ve Terakki'nin arazi davalarında takip ettiği politika için Bk. Cansız, 2002: 165-188). Fakat Ermeni tebaanın ve patrikhanenin taleplerinin, şikâyetlerinin önüne geçmek mümkün olmadı. Doğu vilayetlerindeki Ermeni-Çerkez çekişmesi savaş yıllarında da devam etti.

Arazi gaspına dair şikâyetlerin genelini Ermenilerin Çerkezlere yönelik iddiaları oluştursa da zaman zaman Çerkezlerin de

yerleştirildikleri arazilerde sorunlar yaşadıkları görülüyordu. Nitekim 1914'te güneye yerleştirilen Çerkez grupları bazı mütegalibe tarafından arazilerinin gasp ve yağma edildiğini dile getirerek haklarının korunmasını talep etmişti (Çerkez Mehmet Tahir, Abdullah ve Mahmud Efendilerin şikâyetleri için Bk. BOA. DH.H. 72/26). Arazi davaları haricinde Çerkez halka yönelik gasp, yağma şikâyetlerine de rastlanıyordu. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Sivas Aziziye'de Çerkezlerin ve Kürtlerin bazı köylerdeki iâşe ve aşar ambarlarını yağmaladığı iddia edilmişti (BOA.DH.ŞFR.573/66). Özellikle Sivas'ın Aziziye kazasında meydana gelen vakalarda Kafkasya'dan hicret ederek bölgeye yerleştirilen Çerkezlerin büyük payı olduğu ve zaman zaman bölgede ileri gelen Kürtlerle birlikte bu tarz faaliyetlerde buldukları tespit edilmişti (BOA.DH.ŞFR.574/23). Buna karşı aynı kazada Kürt ve Çerkez köylerinin yağmalandığı da görülüyordu (BOA.EUM.6Şb.27/40). Dolayısıyla bölgede Çerkezlerin mağdur olduğu fakat bir yandan da iç güvenlik ihlâllerinin Çerkezlerin bizzat kendileri tarafından gerçekleştirildiği görülüyordu (Berber, 2011: 37).

Rusya'nın Çerkezlere Yönelik Faaliyetleri

Vilâyât-ı Sitte Rusya'nın sıcak denizlere inme politikası için hayâtî bir öneme sahipti. Çünkü Rusya'nın güneye doğru ilerleyişi Balkan toprakları, Boğazlar ve Vilâyât-ı Sitte'ye hâkim olması durumunda gerçekleşebilirdi. Şark vilayetleri Rusya'nın tarihî emelleri kadar ziraî ve iktisadî faaliyetleri açısından da önem taşıyordu. Doğu Anadolu'nun anahtarı olarak görülen Erzurum'un işgali ile Kafkasya, İran ve Vilâyât-ı Şarkîye üçgenindeki yolların kontrolü ele geçirilecekti. İşgal sağlanırsa doğu vilayetlerinde uzun yıllar kalabilmek maksadıyla iskân bölgeleri de planlanıyordu. Bu hedeflerin gerçekleşmesi durumunda Rusya bölgede sürekli kullanabileceği uydu bir Ermenistan ve uydu bir Kürdistan gibi devletçiklerin oluşumunu da destekliyordu (Aydoğan, 2007: 29-30). Rusya bu maksatlara dayanarak 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti tebaası olan gayrimüslimleri devlete karşı kışkırtmaya çalıştı. Rusya'nın Ermeni tebaayı etnik ve dinî bakımdan yakından tanınması ve en önemlisi Ermenilerin Rusya'ya sınır olan Doğu Anadolu'da yaşıyor olması, gayrimüslim tebaa içinde bilhassa Ermenilere yönelmelerinde etken oldu. Rusya Ermeniler aracılığıyla bir iç karışıklık hâlinde bölgeye kolayca askerî müdahalede bulunmayı tasarlıyordu. Bu amaçla Doğu Anadolu'da Kürtleri Ermenilere ve devlete, aynı şekilde Ermenileri de Kürtlere ve devlete karşı kışkırtma yoluna gitti. Ayrıca uzun yıllardan beri bölgede etnik ve sosyal yapı çalışmaları yaparak, nüfus, kültür yapısı gibi bilgileri de barındıran ayrıntılı haritalar hazırlattı (Uzman, 2015: 660-661). 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin neredeyse tüm doğu vilayetlerinde konsolosluklar kuran Rusya, bu konsolosluklar bünyesinde doğu bilimleri uzmanı adı altında Rusya'nın doğu politikalarına hizmet eden ve yerel dil bilen Rus-Slav kökenli ajanlar görevlendirdi. Osmanlı Devleti'nin doğu vilayetlerinde görevli ajanlar bölgeyi kültürel, tarihi, demografik açıdan ele alarak, dinî cemaatleri, toplulukları ve aşiretleri araştırdı. Bu süreçte bazı kişileri etkileyerek Rusya'da belli bir ideolojik amaç uğrunda eğitti. Neticede bu gibi yöntemlerle 19. ve 20. yüzyılda Rusya, Doğu Anadolu'da Kürt, Ermeni, Süryani, Asurî, Yezidi, Malakan gibi pek çok unsuru Osmanlı'ya karşı kullanılabilir hâle getirdi (Attar, 2007: 5-6). Rusya'nın bilhassa Taşnaklar öncülüğündeki Ermenilerle iş birliği, Türkiye Ermenilerini silahlandırma ve kışkırtma yolundaki yazışmaları, görüşmeleri Çarlık arşivlerinde de yer alıyordu (Bolhovitinov, 2009: 11). Benzer bilgiler Vilâyât-ı Sitte'de görev yapan İngiliz konsoloslarının raporlarına da yansımıştı (II. Meşrutiyet yıllarında Erzurum'da görev yapan İngiliz konsoloslarının raporları için Bk. (Bayraktutan, 2010: 138-143).

Rusya'nın doğu vilayetlerinde kullandığı en önemli argümanlardan biri de Ayastefanos ve Berlin anlaşmaları neticesinde bölgede yapılması planlanan ıslahat programı oldu. ıslahatların gerçekleştirilmesi sürecine sık sık müdahil olan Rusya çeşitli projeler üreterek bölgeyi kontrol altına almak istiyordu. Bu süreçte Osmanlı Devleti'ne sunmuş olduğu projelerden birinde Doğu Anadolu'daki beş vilayetin birleştirilip büyük bir vilayet teşkil edilmesi ve başına beş yıl süreyle Rus bir umumi valinin atanması gerektiğini savunuyordu. Ayrıca vilayetlerde bulunan mülkiye müfettişlerinden her vilayetteki jandarma ve zabıta ihtiyacını, yolların mevcut durumu ve inşa edilecek kaç km yol olduğunu, hapishanelerin teftişi ile bölgede ne kadar yeni hapishaneye ihtiyaç olduğunu, sıhî, ziraî ihtiyaçlar ile eğitim eksikliklerinin saptanıp raporlanmasını talep ediyordu. ıslahatlarının zeminini oluşturacak olan bu hususlar süratle gerçekleştirilmeliydi (*Servet-i Fünun*, 3 Temmuz 1913; *Servet-i Fünun*, 12 Haziran 1913).⁶ Rusya, tek bir Rus vali atanması yönündeki projesini Babiâli'ye kabul ettiremese de sunmuş olduğu bu teklif bölgeye yönelik planlarını etraflıca göstermesi bakımından önemli idi.

Doğu vilayetlerinde iskân edilen Çerkezler de Rusya tarafından bu planlar çerçevesinde değerlendirildi. Rusya Kafkasya'dan göç etmiş Çerkez unsurların Rus ordusunun Anadolu'ya girişine destek olacağını öngörüyordu. Rusların tezine göre Kafkasya'da huzurlu bir yaşam süren Çerkezler ve diğer kabileler Osmanlı topraklarında umduklarını bulamamıştı. Rusya'ya geri dönmek isteyen göçmenler Rusların Anadolu'yu işgaline yardımcı olacaktı.⁷ II. Meşrutiyet öncesinde 1906'da Erzurum'da yaşanan bir ayaklanma hadisesi Çerkezlerin Ruslar tarafından bazı hadiselerle alet edilmeye çalışıldığını açıkça gösteriyordu. Osmanlı Devleti tarafından Trablusgarp'a sürgüne gönderilen Prens Sebahattin Bey'in adamlarından Hüseyin Tosun önce Avrupa'ya kaçmış daha sonra

⁶ *Servet-i Fünun*, "ıslahat Meselesi", (3 Temmuz 1913); *Servet-i Fünun*, "ıslahat Meselesi", (12 Haziran 1913).

⁷ Oysa ki aksine Kafkasya'dan gelen Çerkezler gibi diğer göçmenler yaşadıkları ülkenin kendi vatanları olduğunun farkındaydılar. Nitekim ilerleyen yıllarda cepheye Türk askeri ile omuz omuza savaştılar. Bk. Sertçelik, 2009: 130-131.

Taşnakların yardımıyla Rus tebaası olarak Kafkasya'ya gelmişti. Hüseyin Tosun Kafkasya'dayken Ermeni arkadaşlarının kendisine temin ettiği Rus pasaportu sayesinde Taşnak fedailerinin de yardımıyla Osmanlı topraklarına serbestçe girip çıkmaya başlamıştı. Sebahattin Bey'in fikirlerini bir metin hâlinde bastırarak Erzurum'da ve doğu vilayetlerinde benimsetmeye çalışan Hüseyin Tosun'un Azerbaycan Türkçesi kullanarak, Çerkez ve Çuvaş kıyafetleri giyinerek bölgeye defalarca giriş çıkış yaptığı tespit edilmişti (Günay, 2020: 77-78). Rus casuslarının doğu vilayetlerine seyahatler düzenleyip kılık değiştirerek çeşitli faaliyetlerde bulunduğu biliniyordu (Abak, 2018: 5). 1908'de meydana gelen başka bir hadise ise doğu vilayetlerine yerleştirilen göçmen Çerkezler arasında karışıklık çıkarılmaya çalışıldığını gösteriyordu. Erzurum Bulanık üzerinden memlekete giriş yapan Rusyalı bir Çerkez'in (BOA.DH.ŞFR.399/33) ticaret yapmak bahanesiyle Muş, Bulanık ve Malazgirt kazalarında dolaşarak ortalığı karıştırmaya çalıştığı ve iskân edilmiş Çerkezleri Rusya'ya geri dönmeye teşvik ettiği saptanmıştı (BOA.DH.TMIK.M.269/27lef.1).⁸ Niyetini gerçekleştiremeyen bu kişinin bir süre sonra yine Erzurum üzerinden Rusya'ya geri döndüğü tespit edilmişti (BOA.DH.TMIK.M.269/27 lef.4).⁹ 1910'da Ahlat Kaymakamlığı'ndan alınan istihbarata göre bir Rusya erkan-ı harbiye binbaşısı nezaretinde jandarma kıyafeti giymiş bir Kürt ve bir Ermeni Van dolaylarında dolaşarak meşrutî idareye karşı halkı kışkırtıyordu. Bu kimselerin nereden geldiği, kimlerle temas ettiği tespit edildikten sonra ecnebi ve asker oldukları doğrulanırsa memleketlerine iade edilmesi planlanmıştı (BOA.DH.MKT.2694/15). 1913 yılında ise, Rovesky adında bir Rus misyonerin gazete muhabiri kisvesiyle doğu vilayetlerinde yaşayan nüfusun niteliği, miktarı, iskân durumları, ticarî faaliyetleri, arazi varlıkları hakkında istatistiksel bilgiler topladığı biliniyordu (Ayna, 2021: 156).

Balkan Savaşları'nda alınan yenilgi sonrasında doğu vilayetlerinde Rusya'nın desteğini alan Ermeni komiteleri Vilâyât-ı Şarkiye'de Müslüman-Ermeni çatışmasını arttırmak maksadıyla Müslüman kıyafetleri giyinerek gittikleri Ermeni köylerinde; *Osmanlı'ya yardım etmeyiniz, Osmanlı ne zaman harbe başlarsa o zaman ihtilal çıkarınız ve savaş esnasında Rusya'yı destekleyiniz* şeklinde propaganda yapıyordu. Bilhassa Taşnaklar tarafından yürütülen çalışmalar daha çok Erzurum, Van ve Bitlis vilayetlerinde yoğunlaşmıştı. Taşnaklar bu faaliyetlerle Rusya'nın bölgeyi işgalini kolaylaştırmayı hedefliyordu (Cırık, 2016: 380). Ermenilerin bilhassa II. Meşrutiyet'in ilanından sonra asılsız haberler ve şayialar aracılığıyla doğu vilayetlerinde yaşayan Türk, Kürt ve Çerkez halkı itham ettiği de görülüyordu. Patrikhane aracılığıyla dile getirilen şikâyetlerin birçoğunda aynı olayın, farklı yer ve farklı şahıs isimleri kullanılarak tekrar tekrar öne sürüldüğü ya da çarpıtıldığı dikkat çekiyordu. Bölge valileri Ermeni murahhashanelerinin komitelerden aldığı talimatlar neticesinde aynı konu hakkında hep birden defalarca şikâyet oluşturduklarını ve söz konusu şikâyetlerin çoğu zaman asılsız çıktığını dile getiriyordu. Patrikhanenin abartılı ve asılsız şikâyetlerinin amacı hem bölgeye Avrupa'nın müdahalesini sağlamak hem de söz konusu bölgelerde örfî idare ilan ettirerek, nüfuzlu Kürt beyleriyle gücünden çekindikleri kimseleri hapis ve sürgün cezasıyla bölgeden uzaklaştırmaktı. Böylelikle bölgede serbestçe hareket etmeyi planlamışlardı. Hükümete yapılan çoğu şikâyette patrikhanenin örfî idare isteği tespit edilmişti (Cansız, 2020: 333-334). Bu manada zikredilebilecek en önemli şahıslar kuşkusuz ki Musa ve Kasım Beylerdi. Muş ve çevresinde toplanan Ermeni çetelerinin etkisiz hâle getirilmesinde önemli görevler üstlenen bu iki kardeş sık sık patrikhane ve Avrupalı yetkililer tarafından şikâyet edilerek bölgeden uzaklaştırılmaları istenmişti. 15 Nisan 1911 tarihli raporunda benzer bir isteği dile getiren Bitlis'teki Yardımcı Konsolos Safrastiyan, Çerkezlerin ve Ermenilerin Kürt Musa ve Kasım Bey'in adamları tarafından öldürüldüğünü ve bu durumu protesto ettiklerini belirterek Musa Bey ve kardeşi Kasım'ın bölgeden gönderilmesini istiyordu (Cırık, 2016: 467).

Asılsız nitelikteki şikâyetlerden biri de 1 Eylül 1912'de Bitlis Valiliği'ne atanan Ferik Ali Paşa hakkında yapılmıştı. Ali Paşa atandıktan sonraki bölgedeki en önemli işi aşiret reislerini merkeze bağlamak ve asayiş bozanları yakalamaktı. Ali Paşa aslen Çerkez olmasına rağmen, Bitlis İngiliz Konsolos Yardımcısı George Knapp valiyi kötü nam salmış bir Kürt olarak tanımlıyordu. Ali Paşa'nın bölgedeki aşiret reislerinin nüfuzunu büyük ölçüde kırmasına ve görevinde başarı sağlamasına rağmen Knapp'ın şikâyetleri ve Ermenilerin baskısı neticesinde görevden alınmıştı (Cırık 2016: 77-78). 1914'teki bir şikâyette ise, Ermeni Patriği, Pülürlü Hacı Dede Bey adında bir şahsın adamlarıyla birlikte Enderis ovasını ve karyelerini dolaşarak Kürt, Türk ve Çerkez ahaliyi Ermenilere karşı gasp, katliam yapmaya teşvik ettiğini iddia ederek gerekli tedbirlerin alınmasını istemişti (BOA.DH.SYS.115/1-01 lef.81). Erzurum Valisi bu iddiasının asılsız olduğunu, Hacı Dede Bey'in meclis idare azasından olup, Kürtlerin ağnam resmini vermekten kaçınmaları üzerine tahkik için havalıye gönderildiğini ifade etmişti (BOA.DH.SYS.115/1-06 lef.42-43).

⁸ Çerkezlerin Osmanlı topraklarına göç ettiği ilk yıllarda iskânlarında görülen aksaklıklar nedeniyle zor durumda kalan göçmenler İstanbul'a şikâyetler yağıdırıyor hatta bazılarında ana vatanlarına dönme düşüncesi beliriyordu. Fakat bu tip şikâyetler henüz iskân edilmemiş göçmenlerden geliyordu. Bk. Saydam, 1997: 109.

⁹ Farklı bir belgede Muş, Malazgirt ve Bulanık'a ticaret yapmak bahanesiyle Rus pasaportuna sahip birkaç Müslüman'ın geldiği, bölgedeki Müslümanları Rusya'ya geri dönmek için teşvik eden kişinin Ali bin Ferman oluğu bilgisi yer almaktadır. Bk. BOA.DH.ŞFR. 398/56.

Sonuç

Kafkasya'nın yerli halklarından biri olan ve yüzyıllardır bölgede varlıklarını koruyan Çerkezler, 19. yüzyılda Rusya'nın Kafkasya'ya tamamen hâkim olma isteği neticesinde zorunlu göçe tabi tutuldu. İlk defa Kırım Savaşı'ndan sonra küçük gruplar hâlinde Osmanlı İmparatorluğu'na göç eden Çerkezlerin muhaceret yolculuğu zamanla artarak geniş kitlelere ulaştı. Yoğun insan kitlelerinin ihtiyaçlarını karşılamak ve uygun mahallere iskânlarını sağlamak üzere imparatorluk bünyesinde Muhacirin Komisyonu kuruldu. Muhacirin Komisyonunun misafir göçmenleri karşılamak, gerektiğinde göçmenlere alet-edevat tohumluk sağlamak, yakacak tahsis etmek gibi pek çok görevi vardı. Bu görevler arasında en mühimlerinden biri de göçmenlerin yerleştirileceği boş arazileri tespit etmek ve göçmenleri bu bölgelere nakletmekti. Osmanlı İmparatorluğu'nda göçmen Çerkezlerin Anadolu ve Rumeli vilayetleri ile Arapların yoğun olduğu vilayetlere yerleştirilmesi uygun görülmüştü.

Çerkezlerin Anadolu'da Vilâyât-ı Sitte topraklarına yerleştirilme süreci ise aslında devletin denge siyasetine yönelik bir politikaydı. Doğu vilayetlerine yerleştirilen Çerkezler aracılığıyla bölgedeki Ermenilerin komitacılık faaliyetlerine set çekilecek ve gerektiğinde Kürt aşiretlerinin faaliyetleri de kontrol altında tutulabilecekti. Kırım Savaşı'ndan sonra bölgeye yerleştirilmeye başlayan Çerkezlerin varlığı Ermeniler tarafından tehdit olarak algılanmaya başlandı. Öyle ki Ermeniler, Ayastefanos ve Berlin Antlaşmaları ile doğu vilayetlerinde Kürt ve Çerkez saldırılarına karşı savunmaya muhtaç olduklarını uluslararası arenada onaylattı. Buna karşı 93 Harbi neticesinde gelen ikinci büyük kitlenin Sultan II. Abdülhamit tarafından bilhassa doğu vilayetlerine yerleştirildiği görüldü. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Çerkezlerin doğu vilayetlerinde iskân siyaseti devam ettirildi. Fakat iskân sürecinde meydana gelen aksaklıklar, gecikmeler bazı problemlere neden oldu. Bölgede yaşanan sorunların en mühim nedenlerinden biri de Çerkezlerin yüzyıllardır Kafkasya'da alışık olduğu hayat tarzını devam ettirme isteği, imparatorluğun merkezîyetçi yapısına, diline, çeşitli kural ve kaidelerine yabancı olmalarından kaynaklanıyordu. İlişkileri zedeleyen en önemli meselelerden biri de arazi sorunlarıydı. II. Abdülhamid döneminde meydana gelen Ermeni isyanlarından sonra kurulan sıkıyönetim neticesinde doğu vilayetlerinde yaşayan bazı Ermeniler arazilerini terk ederek Rusya, ABD gibi ülkelere yerleşmişti. Sultan II. Abdülhamid'in boşalan bu arazilere Kafkasya'dan sürülen Çeçen, Çerkez vs. gibi unsurları yerleştirdiği biliniyordu. Satış, tapu işlemlerinin kaydedilmediği bu dönemde arazi davaları ve karşılıklı mülkiyet iddiaları büyük bir karmaşa doğurmuştu. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra imparatorluğa dönen Ermenilerin yeniden arazilerine sahip olmak istemesi sonucunda Çerkezler ve Ermeniler arasındaki arazi problemlerinde artış kaydedildi. Bölgeye çoğu zaman kılık değiştirerek giriş yapan Rus casuslarının Çerkezleri ve Ermenileri birbirlerine karşı kullanıp, asılsız haberler yayarak bir güvenlik zafiyeti yaratma gayreti içerisine girdiği ve süreci tetiklediği de mühim bir gerçektir.

Kafkasya'dan göçe zorlanarak Anadolu'da doğu vilayetlerinde iskân edilen Çerkezler yerleştirildikleri alanlardaki diğer unsurlarla, iç ve dış etkenler neticesinde iskân problemleri de dahil olmak üzere bazı asayiş sorunları yaşadı. Bu sorunlar karşısında Osmanlı İmparatorluğu Çerkezleri meskûn edildikleri bölgelerde üretici hâline getirip, yerli halkla iyi geçinmeye teşvik etti. Göçmen Çerkezlerin geri dönmelerine engel olmak amacıyla iskân süreci hızlandırılıp bölgeye atanan yöneticiler aracılığıyla da problemlerin çözümüne yönelik önlemler almaya gayret edildi. Fakat I. Dünya Harbi'ne giden süreçte bölgedeki iskân ve asayiş sorunlarının dış faktörlerin etkisiyle artarak devam ettiği görüldü.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA.BEO. 316/23660; 418/31289; 463/34683; 3249/243614; 4112/308355.

BOA.DH.MKT. 1507/31; 1577/71; 1578/61; 2851/31; 2694/15; 313/22; 8/44; 2885/27 lef.1,3.

BOA.DH.SYS. 115/1-01 lef.81; 115/1-06 lef.42-43; 67/1 lef.3,11.

BOA.DH.ŞFR. 166/97; 166/106; 166/117; 170/75; 170/116; 452/80; 43/189; 573/66; 574/23; 399/33; 398/56; 1.112/28; 159/9; 180/4; 213/11.

BOA.DH.TMIK. 45/27; M. 269/27 lef.1,4.

BOA.EUM. 6Şb.27/40.

BOA.HR.İD. 2057/44; 9/98; 10/64; 10/55 lef.3,7; 62/22.

BOA.HR.SFR. 1... 139/23.

BOA.HR.SYS. 1526/28; 1526/29; 1902/4.

BOA.HR.TH. 166/51.

BOA.HR.TO. 205/21; 253/21; 254/8.

BOA.MHD.O O291.lef.44, 48.

BOA.TŞR.HL. 1/19.

BOA.Y.A.HUS. 302/21; 307/21; 305/92; 269/105.

BOA.Y.PRK.BŞK. 46/97.

BOA.Y.PRK.UM. 30/38; 34/7.

Sürelî Yayınlar (sayılar dipnotlarda gösterilmiştir.)

Servet-i Fünun

Sivas Gazetesi

Telif Eserler

Abak, T. (2018). Osmanlı-Rus İlişkilerinde Kürt Sorunu Üzerine Genel Bir Değerlendirme (1908-1914). *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 14 (27), 3-22.

Altın, H (2017). XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'ne Yapılan Çerkes Göçleri (Çerkes Sürgünü). *BELGİ*, 14, 580-591.

Atasoy, İ. (2014). *Türkiye'de Çerkezlerinin Siyasi Tarihi ve Sosyo-Kültürel Yapısı*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Attar, A. (2007). Rus-Türk İlişkileri Perspektifinden Rusya'nın Doğu Anadolu Politikaları. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 15 (45-46-47), 5-6.

Avagyan, A. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Türkiye'nin Devlet-İktidar Sisteminde Çerkesler: XIX. Yüzyılın İlk Yarısından XX. Yüzyılın İlk Çeyreğine*. (L. Denisenko, Çev.) Belge Yayınları.

Aydın, N. ve Kaya, H. (2021). Kafkasya'dan Osmanlı Devleti'ne Yapılan Çerkes Göçleri. *Tarih ve Günce-Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi*, 9, 223-276.

Aydoğan, E. (2007). *İttihat ve Terakki'nin Doğu Politikası (1908-1918)*. Ötüken Neşriyat.

Ayna, B. (2021). *II. Meşrutiyet ve Millî Mücadele Yıllarında Kürt-Ermeni İlişkileri*. Urzeni Yayıncılık.

Bakar, B. (2009). *Ermeni Tehciri*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Bashanov, M. (2013). *Türkiye'de Ermeni Meselesi (Rus Genelkurmay Başkanlığı Belgeleri)*. (İ. Kemaloğlu (Kamalov), Çev.) Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bayraktutan, A. (2010). *Erzurum İngiliz Konsolosluğu ve Faaliyetleri*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Berber, F. (2011). 19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler. *Karadeniz Araştırmaları*, 31, 17-49.

Berzeg, Nihat (2006). Çerkesler Kafkas Sürgünü: Vatansız Bırakılan Bir Halk Chivi yazıları.

Bolhovitinov, L. M. (2009). *11 Aralık 1915 Tarihli Resmi Ermeni Raporu*. (M. Perinçek, Haz.) Doğan Kitap.

Cansız, D. (2020). *Kürt-Ermeni İlişkileri (1908-1915)*. Serander Yayınları.

Cırık, B. (2016). *Doğu Anadolu'da Türk-Kürt-Ermeni İlişkileri*. Yeditepe Yayınevi.

Çakaloğlu, C. (1999). *Müşir Mehmed Zeki Paşa (1835-1929)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Demirtaş, M. (2009). Kırım Savaşı ve 93 Harbi Sürecinde Osmanlı Memleketine Gelen Göçmenlerin Sevk ve İskânları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 41, 215-238.

Demirtaş, M. (2014). 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşının Doğu Anadolu'da Nüfus Hareketlerine Etkisi ve Doğu Vilayetlerinin Nüfusu, *Sultan II. Abdülhamit Sempozyumu Bildirileri*, s. 183-218. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Engin, V. (2018). *Hamidiye Alayları ve Hüseyin Paşa*, Sebahattin Yıldız Eğitim Vakfı.

Eraslan, C. (1996). I. Sasun İsyanı Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Karşılaştığı Siyasî ve Sosyal Problemler. *Kafkas Araştırmaları*, 2, 65-92.

Eraslan, C. (1997). Hamidiye Alayları. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (15), 462-464, Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Erim, N. (1953). *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri, C. I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Günay, N. (2020). *Zoraki İttifaktan Yol Ayrımına İttihat Terakki ve Ermeniler*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Güven, O. (2020). Doğu Anadolu'da Jandarma Birliklerinin Asayiş Sağlama abaları (1890-1915). *History Studies*, 12 (5), 2673-2693. <https://doi.org/10.9737/hist.2020.937>
- Habioğlu, B. (1993). *Kafkasya'dan Anadolu'ya Gler ve İskânları*. Nart Yayınları.
- İpek, N. (2022). 19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı'da G ve İskân Faaliyetleri. *Türkiye'de Nüfus ve Toplum*, Ed. M. F. Aysan, Yeditepe Yayınları.
- Karataş, Ö. (2013). 19. Yüzyılda Anadolu'da Çerkez Göçmenlerin İskânları Sırasında Karşılaştıkları Sorunlar: Uzunyayla Örneği. *Karadeniz Araştırmaları*, 36, .83-117.
- Karpat, K. H. (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*. (B. Tırnakçı, ev.) Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Karpat, K. H. (2003). *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm Kırsal G, Gecekondu ve Kentleşme*, (A. Sönmez, ev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Kodaman, B. (1979). Hamidiye Hafif Süvari Alayları (II. Abdülhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri). *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32, 427-480.
- Köse, M. (2018). Erzurum İngiliz Konsolosu Yüzbaşı Henry Trotter'ın 1880 Tarihli Raporunda Doğu ve Güneydoğu'nun Etnik, Dini, Sosyal ve İktisadi Yapısı. *Asia Minor Studies International Journal of Social Sciences*, 6(12), 145-170.
- Kuş, A. (2021). İngilizlerin Kafkasya Politikaları Bağlamında erkezlere Yönelik İlgileri: John Longworth Örneği. *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History*, 74, 163-189.
- Küçük, C. (1986). *Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya ıkışı 1878-1897*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Mccarthy, J. (2022). *Ölüm ve Sürgün Osmanlı Müslümanlarının Etnik Kıyımı (1821-1922)*. (F. Sarıkaya, ev.) Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Osmanlı Belgelerinde Kafkas Gleri I-II (2012). Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- Özcan, S. (2019). Kafkasya, Rumeli ve Ladik Üçgeninde; Çerkez Muhacirleri. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(17), 437-472. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.590717>.
- Özlü, Z. (2019), *19. Yüzyılda Besni (Adıyaman) Kazasına Yapılan Dış Gler. Geçmişten Günümüze G I*, (O. Köse, Ed.), 457-462.
- Sasuni, G. (1992). *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Kürt Ermeni İlişkileri*. (B. Zartaryan & M. Yetkin, ev.) Med Yayınevi.
- Saydam, A. (1997). *Kırım ve Kafkas Gleri (1856-1876)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Saylan, K. (2022). Kırım Harbi'nden Sonra Suriye Vilayetine Yerleştirilen Kafkas Muhacirlerine Yapılan Yardımlar. *KTÜEFAD 2*, 17-28.
- Sertçelik, S. (2009). *Rus ve Ermeni Kaynakları Işığında Ermeni Sorununun Ortaya ıkış Süreci (1678-1914)*. TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.
- Şimşir, B. N. (2007). *Kürtçülük (1787-1923)*. Bilgi Yayınevi.
- Şimşir, Bilal N. (2002). Ermeni Sorunu Tarihçesi. *Müdafaa-i Hukuk*, 44, 6.
- Tepekaya, M. (2006). 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Kırım ve Kafkasya'dan Göç Hareketleri ve Saruhan (Manisa) Sancağına Gler. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(2), 463-480.
- Terzioğlu, A. (2005). *Vilâyet-i Sitte'de Ermeniler (1878-1914)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Turan, M. (2020). *Osmanlı Devleti'nde Çerkezler ve Ermeniler (1865-1923)*. Efe Akademi Yayınevi.
- Uras, E. (1987). *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Belge Yayınları.
- Uzman, N. (2015). I. Dünya Savaşı Öncesinde Rusya'nın Doğu Anadolu Politikası. *Yeni Türkiye*, 659-671.
- Ünal, F. (1995). *Kürt Meselesinin Ortaya ıkışı (II. Meşrutiyet Dönemi)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Ünal, F. (2005-2006). II. Meşrutiyet'in Doğu Anadolu'daki Yansımaları ve Ermeni-Kürt İlişkilerine Tesiri. *Ermeni Araştırmaları*, 5-6 (20-21), 87-115.
- Yılmazel, A. F. (2000). *19. Yüzyılda Kafkasya'dan Osmanlı Topraklarına G ve İskân Hareketleri*, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Structured Abstract

This study focuses on the resettlement process of Circassians living in the Caucasus who had to leave their homeland after the Russian invasions in the Ottoman Empire. The wave of migration that started with the Crimean War of 1853-1854 continued with the defeat of the Caucasian Muslims against Russia in 1864. The Ottoman Empire also received many migrants from the Caucasus as a result of the 1877-1878 Ottoman-Russian War towards the end of the 19th century. The Porte, which received nearly 3 million migrants as a result of these wars and conflicts, settled the migrant Circassians in certain regions. Since Circassians were important elements that could be used in domestic and foreign policy, the resettlement process was carried out within the framework of a strategic policy.

In the 19th century, the Ottoman Empire's immigration affairs were handled by the Istanbul Şehremaneti in Istanbul and municipalities in other provinces. However, due to the migration pressure caused by the Caucasian immigrants, an independent institution was needed to deal with migration and resettlement issues. The Muhacirin Commission, which was established in response to this need, identified the vacant and unused lands of the state for the resettlement of Caucasian immigrants and provided them with seed, livestock, and even winter fuel when necessary. The commission carried out the migrant work in two separate processes: temporary resettlement and permanent resettlement, and initially placed the migrants in temporary resettlement areas. Once permanent settlement areas were established, immigrants were moved to these areas and encouraged by the state to become active producers.

The subject of this article is the resettlement of Circassians in the eastern provinces. One of the most important reasons for the resettlement of Circassians in the eastern provinces, which was aimed at balancing domestic and foreign policy, was to prevent the activities of Armenian gangs. This policy, especially preferred by Sultan Abdelhamid II, was continued after the declaration of the Constitutional Monarchy. However, this situation disrupted the international arena. In the Treaties of Ayastefanos and Berlin, reforms were demanded in the areas where Armenians lived, and also the issues of protecting Armenians against Kurdish and Circassian attacks in the same regions and ensuring their security were expressed. The Western demands for the protection of Armenians against the activities of the Circassians in these treaties prove that Sultan Abdul Hamid II's strategy was correct. The Circassians, who were a barrier to Armenian activities in the region, wanted to be removed from the eastern provinces so that the Armenians could spread smoothly in the eastern provinces. This was undoubtedly the underlying political reality. However, it should not be ignored that some actions that disrupted the social order in the eastern provinces took place during this period. Some of these problems stemmed from the Circassians' inability to adapt to their new life in the Caucasus by continuing their habits of carrying weapons and looting, while others stemmed from the separatist activities of Armenians. Land and title deed problems, espionage activities, tribal disputes, the use of weapons, and looting were among the most important public order problems. Circassians' reputation in this regard caused Muslims and Christians to stay away from them. The people living in the eastern provinces did not want Circassians to settle in their regions and openly conveyed their demands to the Porte. Another reason why Circassians were not wanted in the region was the Armenians' policy of gaining a population majority in the eastern provinces. Both in the official records of the Ottoman Empire and in the reports of Russian travelers and researchers who visited the region, it was stated that the Circassians were the second-largest Muslim community in the region after the Kurds. This statistical majority was not to the liking of the Armenians who aimed to establish a state in the region.

There was an increase in public order problems in the region due to the efforts of the Russians can be observed, who supported the Armenians in this process, to establish an Armenian state that they could easily use in the region for their historical ambitions. Since the 19th century, Russia, which had been provoking non-Muslim elements within the Ottoman Empire, knew the Armenian subjects closely in ethnic and religious terms. Most importantly, the fact that Armenians lived in Eastern Anatolia, which bordered Russia, caused the Russians to make propaganda and incitement against the Ottoman Empire in this process. It was also included in British reports that agents of Russian-Slavic origin, who frequently visited the region and conducted research, incited many elements living together in the region such as Armenians, Kurds, Circassians, Assyrians, Yezidis against the Ottoman Empire. The Russians entered the region dressed in Circassian and Chuvash clothes and caused disturbances, thus supporting the Armenians in preparing the ground for their international calls for aid. Armenians, in the meantime, frequently complained about the Circassians to both the Porte and the Armenian Patriarchate. While the existence of actions aimed at disrupting the social order of the region was not denied in these complaints, the number of petitions that were unfounded or repeated each other on different dates was undeniable. Another fact observed in this process was that the same incidents were again the subject of complaints by changing the names of people and places.

Since it was known that Circassians could not suddenly give up their centuries-old habits, the Porte took some measures against public order and control problems. Although the immigrants wanted to live in tribes to control the increasing complaints in the region, local administrations took care to settle the immigrants in mixed groups based on the orders they received. In addition, it was thought that public order problems would disappear over time as Circassians settled down and became productive. For this purpose, tools and equipment were provided to make Circassians active. However, problems between Circassians and the Kurdish and Armenian elements living in the eastern provinces could not be prevented immediately. In this study, the process mentioned above has been analyzed in detail through Ottoman archival sources and many publications in the literature.



İngiliz Konsolos Memuru Henry Hunter Calvert'in Raporuna Göre Erzurum Ziraat Hayatı

Erzurum Agricultural Life According to the Report of British Consular Officer Henry Hunter Calvert (1847)

Naim ÜRKMEZ¹

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of History, Erzurum Technical
University, Faculty of Literature, Erzurum, Türkiye

naimurkmez@erzurum.edu.tr

Murat KÜÇÜKÜĞURLU²

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of History, Erzurum Technical
University, Faculty of Literature, Erzurum, Türkiye

kucukugurlu@erzurum.edu.tr



Öz

Günümüz Türkiye'sinde ziraat faaliyetlerin yoğun olarak yapıldığı Erzurum'da geçmişte de bu faaliyetler önemli bir yer tutmaktaydı. Bu çalışmada 1837-1855 yılları arasında İngiltere'nin Erzurum Konsolosluğunda çalışan Henry Hunter Calvert'in Erzurum ziraat tarihi ile ilgili beş rapor ele alınmıştır. Raporlardan birincisi oldukça ayrıntılı kaleme alınmış olup 30 Nisan 1847 tarihlidir. Bu rapor basılı olmayıp İngiliz Arşivi'nde yer almaktadır. İkinci rapor Malta Penny Magazine'de Ocak 1841'de yayımlanan rapordur. Üçüncü rapor 17 Ekim 1867'de Journal of the Scottish Meteorological Society isimli derginin 115'inci sayfasında yayımlanan raporu olup bu rapor Erzurum'un iklimiyle ilgilidir. Dördüncü rapor ise 1855 yılında Hooker's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany isimli derginin 252-255'inci sayfalarında Erzurum'daki bitkisel ürünler hakkındaki rapordur. Beşinci ve son raporu ise John Lindley ve Joseph Pantox tarafından hazırlanan Paxton's Flower Gardens isimli kitabın birinci cildinin 168-169 sayfalarında yer alan ve Erzurum'da tespit ettiği bir endemik bitki ilgilidir. Çalışmada bu raporlardan yola çıkarak Erzurum'un 1850 yıllardaki ziraat hayatı hakkında bilgiler verilmiştir. Bu sayede Erzurum'un ziraat geçmişine ilgili yıllar açısından etüt edilmiştir. Raporlardan yola çıkarak Erzurum'da ziraat faaliyet usulleri incelenmiştir. Çalışmada Erzurum Ovası, Erzurum'un iklimi, burada yetiştirilen sebze ve çeşitli bitkiler hakkında bilgiler sunulmuştur. Calvert'in raporları aynı zamanda Erzurum'da kullanılan ziraat ölçü birimleri, hayvancılık ürünleri, köy yaşamı, nakliye aracı yapımıyla ilgili kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Calvert, önemli bir bitki koleksiyoncusudur nitekim Erzurum ve çevresinden onun tek başına topladığı bitki örneği sayısı 1.350'nin üzerindedir. 1853-1859 yılları arasına tarihlenen bu örneklerden 18'i ilk defa Calvert tarafından toplanıp tanıtılmıştır. Bu çalışmada Calvert'in topladığı bitkilerden Erzurum'a özgü olan bir örneğin tanıtımı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Erzurum, Henry Hunter Calvert, ziraat, hayvancılık.

Abstract

In Erzurum, where agricultural activities are intensively practiced in today's Türkiye, these activities had an essential place in the past. This study examines five reports on the agricultural history of Erzurum by Henry Hunter Calvert, who worked at the British Consulate in Erzurum between 1837 and 1855. The first report is quite detailed and dated April 30, 1847. This report is not printed but is kept in the British Archives. The second report was published in the Malta Penny Magazine in January 1841. The third report was published on October 17, 1867, on page 115 of the Journal of the Scottish Meteorological Society and was about the climate of Erzurum. The fourth report was published in 1855 in Hooker's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany, pages 252-255, on the herbal products in Erzurum. The fifth and last report is about an endemic plant that he detected in Erzurum on pages 168-169 of the first volume of Paxton's Flower Gardens, prepared by John Lindley and Joseph Pantox. Based on these reports, the study provides information about Erzurum's agricultural life in the 1850s. In this way, the farm history of Erzurum was analyzed in terms of the relevant years. Based on the reports, the methods of farming activities in Erzurum are analyzed. The study provides information on the Erzurum Plain, the climate of Erzurum, and the vegetables and various plants grown there. Calvert's reports also contain valuable information on the agricultural units of measurement used in Erzurum, livestock products, village life, and the construction of vehicles. Calvert was a vital plant collector; in fact, the number of plant specimens he alone collected from Erzurum and its environs is over 1,350. Eighteen of these specimens, dated between 1853 and 1859, were collected and introduced by Calvert. In this study, a specimen unique to Erzurum among the plants collected by Calvert is presented.

Keywords: Ottoman Empire, Erzurum, Henry Hunter Calvert, agriculture, raising livestock.

Geliş Tarihi/Received 15.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted 17.03.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 21.05.2024

Atıf

Ürkmez N. & Küçüküğürlü, M. (2024). İngiliz Konsolos Memuru Henry Hunter Calvert'in Raporuna Göre Erzurum Ziraat Hayatı (1847). *Turcology Research*, 80, 396-409.

Cite this article

Ürkmez N. & Küçüküğürlü, M. (2024). Erzurum Agricultural Life According to the Report of British Consular Officer Henry Hunter Calvert (1847). *Turcology Research*, 80, 396-409.



Giriş

19. yüzyılda ciddi şekilde sanayileşen İngiltere, dünya ticaretinde önemli bir aktör olmuştur. Bu ticareti elinde tutmak gayesiyle dünyada aktif bir siyaset gütmeye başladı. Bu dönemde İngiltere'nin ilgilendiği bölgelerden biri de Rus ve Fransız siyasi rekabetine sahne olan Osmanlı Devleti topraklarıydı. Özellikle doğu vilayetlerinin emtiasına ilgi duyan İngiltere, buradaki gelişmeleri daha yakından takip edebilmek için bölgede konsolosluklar açtı. Bu minvalde Osmanlı-İran ve Osmanlı-Rus sınırına yakın olmasından dolayı bölgedeki siyasî ve ticarî faaliyetlerin merkezinde yer alan Erzurum'da 1835 yılında bir konsolosluk açmak için teşebbüste bulundu (BOA, HAT, 1179/46604). Buraya atanan konsoloslar İngiltere'nin menfaatlerini kollayarak aynı zamanda İngiltere'nin bölge ticaretinde rol oynaması için çaba sarf ettiler. Nitekim Erzurum'a atanan ilk İngiltere konsolosu olan James Brant'ın tüccar sınıfından seçilmesi bu amacın bir göstergesiydi. Konsolos Brant, Erzurum'daki vazifesine Nisan 1836'da başladı (Kocabaşoğlu, 2004: 59). Brant, görevi süresince maiyetindekilerle birlikte Erzurum ve çevresinin durumu ile ilgili çeşitli konularda raporlar kaleme aldı ve bunları İngiltere'ye gönderdi. Gönderdiği raporlardan bazıları daha sonra yayımlandı (Brant, 1836; Brant, 1841; Gencer, 2018).

Brant'ın maiyetinde çalışan kişilerden biri de Henry Hunter Calvert'ti. Calvert, 1834 ve 1835 yıllarında Kraliyet Donanması'nda kâtip olarak çalıştı. Haziran 1837'den Haziran 1855'e kadar Erzurum Konsolosluğunda görev yaptı. Bu süre zarfında kısa süreliğine de olsa Trabzon Konsolos Yardımcılığı ve aynı zamanda Erzurum Konsolos Vekilliği görevlerini ifa etti. Kasım 1855'te Kara Nakliye Kolordusu için İstanbul'a temsilci olarak atandı. Ağustos 1856'ya kadar Bulgaristan ve Eflak'ta bu kolorduyla bağlantılı hizmetlerde çalıştı. 31 Ekim 1856'da İskenderiye'ye 2. Konsolos Yardımcısı olarak atandı. İskenderiye Konsolos Vekili olarak 3 Nisan 1859'dan 9 Mart 1860'a kadar; Kahire Konsolos Vekili olarak 1 Haziran 1860'tan 4 Nisan 1862'ye kadar; yine İskenderiye Konsolos Vekili olarak 20 Şubat'tan 22 Mart 1864'e kadar; Cidde Konsolos Vekili olarak 1 Kasım 1864'ten 8 Temmuz 1865'e kadar ve 4 Mayıs'tan 12 Kasım 1867'ye kadar görev yaptı. Mısır Sağlık Kurulu'nda İngiliz Delegatesi olarak (Aralık 1863'te bu göreve atanmıştır) yaptığı hizmetlerden dolayı Sultan Abdülaziz tarafından 4. Sınıf Mecidiye Nişanı ile ödüllendirildi. Ancak İngiliz Hükûmeti tarafından bu nişanı kabul etmesine ve takmasına izin verilmedi. İskenderiye Konsolos Vekili olarak 1 Kasım 1868'den 8 Ocak 1869'a kadar; 30 Mayıs'tan 1 Ekim 1870'e kadar; 2 Nisan'dan 29 Ağustos 1872'ye kadar ve 6 Mayıs 1874'ten 4 Şubat 1875'e kadar görev yapmıştır. 15 Nisan 1875'te İngiltere'nin İskenderiye Konsolos Yardımcılığına atandı (The Foreign Office, 1876: 69). Mısır'da yaşanan Arabi Paşa Ayaklanması sırasında can güvenliğinin sağlanması için Çanakkale'ye görevlendirilen Calvert, 1882 yılında 66 yaşında burada hayatını kaybetti (Rogers-Bey, 1883: 77-80). Mezarı Çanakkale'de bulunan Chanak Consular Cemetery'dedir. Calvert; Erzurum, Mısır ve Arabistan'da bitki toplamış ve bu bitkiler ile ilgili yazılar kaleme almış ve topladığı bitki örneklerini J. Lindley'e göndermiştir. Lindley (1799-1865) İngiltere'deki önemli botanistlerdendir. Calvert'in Lindley'e gönderdiği bitki örnekleri daha sonra *Flora of Turkey*'de kayıt altına alınmıştır. Asuman Baytop'un tespitlerine göre Calvert'in Erzurum ve çevresinden tek başına topladığı bitki örneği sayısı 1.350'nin üzerindedir. 1853-1859 yılları arasına tarihlenen bu örneklerden 18'i ilk defa Calvert tarafından toplanıp tanıtılmıştır (Baytop, 2011: 85-86).

Kaleme aldığı yazılardan coğrafya eğitimi aldığı anlaşılan Calvert, Erzurum'un topografyası, ticareti, imalatı, tarımı, iklimi ve tabiat bilgisi hakkında önemli bilgiler ihtiva eden raporlar hazırladı. Bu çalışmada bahsi geçen raporlardan beşi ele alınmıştır. Raporlardan birincisi oldukça ayrıntılı kaleme alınmış olup 30 Nisan 1847 tarihlidir. Bu rapor basılı olmayıp İngiliz Arşivi'nde yer almaktadır (FO, 78/703). İkinci rapor, *Malta Penny Magazine*'de Ocak 1841'de yayımlanan rapordur (Erzroom, 1841: 9-12). Üçüncü rapor, 17 Ekim 1867'de *Journal of the Scottish Meteorological Society* isimli derginin 115'inci sayfasında yayımlanan raporu olup bu rapor Erzurum'un iklimiyle ilgilidir (Calvert, 1867: 115). Dördüncü rapor, 1855 yılında *Hooker's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany* isimli derginin 252-255'inci sayfalarında Erzurum'daki bitkisel ürünler hakkında bilgileri ihtiva eder rapordur (Calvert, 1855: 252-255). Beşinci ve son raporu ise John Lindley ve Joseph Pantox tarafından hazırlanan *Paxton's Flower Garden* isimli kitabın birinci cildinin 168-169 sayfalarında yer alan ve Erzurum'da tespit ettiği bir endemik bitki ile ilgilidir (Lindley vd, 1850: 168-169). Bu son rapor aynı zamanda *The Journal of the Horticultural Society of London* isimli yayının 6. cildinin 55-56'ncı sayfalarında yayımlanmıştır (Calvert, 1851, 55-56). Çalışmada bu raporlardan yola çıkarak Erzurum'un 1850'li yıllardaki ziraat hayatı hakkında bilgiler verilecektir. Bu sayede Erzurum'un ziraî geçmişi, ilgili yıllar açısından etüt edilmiş olacaktır. Tanzimat Dönemi'nde Erzurum'un iktisadî durumu hakkında ipuçlarının bulunduğu bu çalışma ile coğrafyacı ve ziraatçılara konu ile ilgili tarihsel veri sunulması ve ziraat alanında kullanılan ölçülerin tespitiyle Osmanlı metrolojisine katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Erzurum Ovası

19. yüzyılda Erzurum'a gelen yabancı seyyah ve diplomatların dikkatini çeken en önemli husus Erzurum Ovası'nın ağaçtan yoksun oluşuydu. Calvert'in raporunda da bu doğrultuda ifadeler vardır. Calvert, Erzurum Ovası'nın Bayburt ve Pasin ovaları gibi ağaçsız ve ovayı çevreleyen dağların tarım açısından verimsiz olduğunu ve bu durumun bölge bozkırlarının tüm karakteristik özelliğini yansıttığını belirtmiştir. Erzurum şehri ovanın güneyinde ve Palandöken Dağları eteklerinde kurulmuş olup ova seviyesinden yaklaşık 60 metre yüksekliktedir. Karasu ya da Batı Fırat tarafından sulanan güzel ve geniş bir ovanın ucunda, bu ülkenin ünlü yüksek platolarından ya da bozkırlarından birinde yer alır. Avrupa'nın İran ile yaptığı ticaret açısından olduğu kadar Gürcü ve diğer doğu pazarları için de büyük bir transit şehri olması nedeniyle önemlidir. Ova, yüksek kıraç dağlarla çevrilidir ve ovanın doğu ucu, Erzurum'un eteklerinde yer aldığı Toros zincirinin kollarından biriyle sınırlanmıştır. Yakın çevredeki dağların lavlarla kaplı olması ve genel görünümleri, bu dağların kökenlerinin volkanik olduğunu göstermektedir. Erzurum civarında üç nehrin kaynağı vardır ve bu nehirler birbirinden oldukça uzakta farklı denizlere dökülür. Birincisi Karasu ya da Batı Fırat'tır ve kaynağını şehrin 24 km (15 mil) kuzeyindeki Dumlu denilen yerden alır ve bu nehir bilindiği üzere Basra Körfezi'ne dökülür; ikincisi Batum'un batısında Karadeniz'e giren Çoruk Suyu'nun¹ bir koludur ve üçüncüsü ise Aras'a katılarak Hazar'a dökülür.

Erzurum İklimi

Calvert'in ifade ettiğine göre eylül ayının başında Erzurum Ovası'nı bir ayak derinliğine kadar kar kaplamaktaydı. Aynı şekilde haziran ayının ortasında da kar yağdığının görüldüğünü ifade eden Calvert, bunları olağanüstü olaylar olarak nitelendirmektedir. Nitekim onun gözlemlerine göre kış mevsimi genellikle kasım ayının ortasında başlar nisan ayına kadar sürerdi. Ocak ayı en soğuk aydı, termometre ile yaptığı ölçümlere göre sıcaklık bazen -28 ila -31 °C'ye (-20° ila -25 Fahrenheit) kadar düşerdi. Temmuz sonu yılın en sıcak zamanıydı. Gölgede sıcaklık nadiren 27 °C'nin (80 Fahrenheit) üzerine çıkardı. Bir kış mevsiminde 3,5 metre (11 fit) derinliğe kadar kar yağdığını hesaplamıştı.

Ekili Arazilerin Azalması

Calvert'in belirttiğine göre 1829 yılındaki Ermeni göçünden önce, Erzurum ve Pasin ovalarında 1847 yılına nazaran çok daha yoğun bir şekilde ziraat yapılıyordu. Bu şehrin nüfusu bir zamanlar 100.000 olarak tahmin ediliyordu, ancak son zamanlarda göç ve veba nedeniyle nüfus 33.000'e düşmüştür. Bununla birlikte 1840'lara gelindiğinde arazideki üretim, yerel tüketim için fazlasıyla yeterliydi. Erzurum'daki üreticilerin en büyük sorunu, ürünü komşu eyaletlere ve Doğu Karadeniz sahillerine ucuza nakledebilecek düzgün yolların olmaması ve nakil vasıtalarının yetersizliği idi. Köylülerin daha fazla araziye ekmeleri için onları teşvik edecek bir düzenleme yoktu. Calvert'in raporunu yazmış olduğu 1847 yılı itibarıyla Erzurum eyaletinin hasadı alışılmadık bir şekilde bol olmasına rağmen, yukarıda belirtilen engellerden dolayı kıtlık yaşayan komşu eyaletlere tahıl ikmali yapılamamıştı. İhracat sadece kıtlık zamanlarında söz konusu olan yüksek fiyatlar geçerli olduğunda yapılmaktaydı.

Arazi Fiyatları

Erzurum'da araziler çit veya kazıklarla çevrili olmamakla birlikte bazı araziler hendeklerle çevriliydi. Arazinin değeri; konumu ve toprağının kalitesine göre değişmekteydi. Yaklaşık olarak bir *somar* arpa ekilen 200 adım uzunluğunda 100 adım genişliğindeki bir alanın fiyatı 500'den 2.500 kuruşa (5 £'den 25 £'e) kadar çıkabilmekteydi.

Eyaletin Tarım Ürünleri

Eyaletin tarım ürünleri esas itibarıyla buğday, arpa, çavdar, iki çeşit yonca, keten ve fiğdi. Bunların yanında az miktarda mercimek, bezelye, fasulye, darı ve kenevir de yetiştirilmekteydi.

Bitkilerde Nöbetleşe Ekim

Genellikle bir yıl ekilen araziler ertesi yıl nadasa bırakılırdı. Bitkilerde nöbetleşe ekim bilinmiyordu. Calvert'in burada kast ettiği ekim nöbetidir. Aynı ürünün ardışık ekim dönemlerinde uzun yıllar ekilmesi verimi düşürmektedir. Çiftçi bunun önüne geçebilmek için buğday ektiği dönemin ertesi yılı tarlayı nadasa bırakmaktadır. Oysa bu durum ekonomik kayba sebep olmaktadır. Bunun yerine bir yıl nohut ertesi yıl buğday veya bir yıl ayçiçeği ertesi yıl buğday ekilerek hem verim kaybının hem de ekonomik kaybın önüne geçilmiş olunabilirdi (Meyveci, 2005: 2).

¹ Günümüzde bu suyun ismi resmî kayıtlarda Çoruh Nehri olarak geçse de bu isim hâlâ bölge ahalisi tarafından Çoruk Suyu olarak anılmaktadır, nitekim Calvert de ismi yukarıda yazılan şekilde kayda geçirmiştir.

Ovada Yetiştirilen Ürünler

Hububat Verimliliği

Calvert'in yaptığı incelemelere göre ekilen tohumdan elde edilen gelir miktarı aşağıdaki gibiydi:

Buğdaydan ortalama 5 kat ürün alınırken iyi mahsul dönemlerinde bu oran 9 ila 10 kata kadar çıkabilmekteydi. Arpadan ortalama 6-7 kat ürün alınmakta ve bu oran en fazla 12 kata kadar çıkabilmekteydi. Çavdardan ise ortalama 4 kat ürün alınmakta bu oran 6 ila 7 kata kadar çıkmaktaydı. Aynı arazi üzerine ekilen buğday ile arpanın miktarı arasında nispi oran 5/8'di.

Hububat Saplarının Kısallığı

Erzurum'da ilkbaharda ekilen tohum, ısı nedeniyle oldukça hızlı bir şekilde filizlenmekte kuraklık olduğu zamanlarda sap henüz kısa iken başaklar oluşmaktaydı. Çoğu durumda sapın uzunluğu 18 inç (46 cm) aşmazdı.

Buğday ve Arpa Ziraatı

Buğday ve arpa, karın ortadan kalkmasından sonra zeminin kurumasıyla birlikte filizlenmeye başladılar. Zeminin kuruması bazen nisan ayı ortalarında, fakat genellikle mayısın sonu gelmeden olmaktadır. Buğday aynı şekilde çoğunlukla sonbaharda ekilirdi. Fakat bu uygulama ekseriyetle toprak altındaki tohumun çürüme riskini de beraberinde getirdiği için yaygın değildi. Çavdar daima sonbaharda, arpa ise ilkbaharda ekilirdi. Erzurum'daki ekim usulüne göre tahıl tanelerinin tamamı ekin alanına serpiştirilir, bu işlem pulluktan önce yapılır, tarla sürüldükten sonra sürücünün üzerinde durduğu ağır bir kiriş, topaklaşmış toprak parçalarını parçalayıp arazi zeminini düzlemek için tarla üzerinde gezdirilirdi.

Buğday Çeşitliliği

Erzurum vilayetinde yetiştirilen dört çeşit buğday vardı:

Topbaş Buğday (Yuvarlak Başlı Buğday): Kılçıklı, sert, kırmızı buğdaydı. Bu en yaygın ziraatı yapılan çeşitti.

Kılçıksız Buğday: Kılçıksız, sert, beyaz buğdaydı. Çok erken olgunlaşmasından dolayı çok fazla ekilmiyordu. Bu buğdaydan elde edilen un çok beyazdı. Bu buğday günümüzde *kırık/kırık buğday* olarak isimlendirilmektedir.

Kızıl Buğday: Kılçıklı, yumuşak, kırmızı buğdaydı. Genellikle akbuğday ile karıştırılırdı.

Ak Buğday: Kılçıklı, yumuşak, kırmızı buğdaydı. Bu buğday çeşidi kızıl buğdaydan daha açık bir renk tonunda olurdu. 1961 yılında Erzurum'un Güzelova köyünde derlemeler yapan araştırmacılar bu buğday çeşitlerine *Kılçıklı Kırık Buğdayı* da ilave etmişlerdir (Koşay vd, 1963, s .69-70).

Arpa Tarlalarını Gübreleme Usulleri

Arpa tarlaları, genellikle hamamları ısıtmada kullanılan kamış ve saz ile yine yakıt olarak kullanılan tezek külleri ile gübrenirdi. Gübre ya toprağın üstüne atılır ve daha sonra toprak sürülür ya da su kaynağının içine yavaş yavaş dökülür ve bu su ile arazi sulanırdı. Toprak asla buğday için gübrenmezdi.

Kaba (Adi) Yonca Yetiştiriciliği

Yonca, haziran ortalarında veya sonunda ve ikinci kez eylül ayında biçilirdi. Fakat ilk mahsul erken yapılmadığı ve yaz yağmurları bereketli olmadığı zaman ikinci hasat hiç de verimli olmazdı. İlk ekim yapıldığı zaman tohumlar buğdayla karıştırılırdı. Yerli ahali bu sayede yoncaların daha iyi kök salacağını varsaymaktaydı. Bir sonraki yıl toprak hafifçe tırmıklanır ve bitkiler yeteri kadar kalınlaşıncaya kadar daha fazla yonca tohumu atılırdı. Bu yem alanı yaklaşık 15 yıl kullanılırdı. Bu sürenin sonunda aynı işlemin tekrarlanması gerekmektedir.

Keten Tohumu ve Kenevir

Keten tohumu ve kenevir sadece yağı için yetiştirilirdi. Başlıca üretim yeri Pasin Ovası'ydı. Sıkıştırma yöntemi kullanılarak bu bitkinin yağ özü çıkarılırdı. Erzurum'da keten tohumu üretimi 1880'lerin ortalarında yaygınlaşmaya başlamıştı. İngiltere'nin Erzurum Konsolosunun 1885 yılı ticaret raporuna göre, ekonomik durumun son derece kötü olduğu bu dönemde umut verici tek gelişme, Liverpool ile keten ticaretinin başlamasıydı. Bu tarihlerde, özellikle Pasin bölgesinde tahıl yerine keten tohumu üretilmeye başlanmıştı (The Commercial, 1886: 548). Zegerek denilen keten tohumu, önceki dönemlerde de özellikle Pasin Ovası'nda ekilmekteydi. Hınıs Ovası'nda da zegerek üretimi yapıldığı bilinmektedir (*Salname-i Vilayet-i Erzurum*, 1318, s.335). Bezirhanenin taşları "çoroş" denilen altı yedi çift öküz tarafından döndürülüyor ve böylece keten tohumu yağı üretiliyordu. Bezir yağı, aydınlatmada kullanıldığı gibi, dabak hastalığına karşı hayvanların ayaklarının yumuşatılması için de kullanılıyordu. Ayrıca Selahattin Tozlu ve Ümit Kılıç tarafından yapılan tespitlerde Tivnik, Kân, Norşen, Terkini, Tufanç, Hins (Dumlu) köyleri

ile Ilıca nahiyesindeki bezirhaneler zikredilmiştir. 1950 öncesinde Pasinler'e bağlı Badicivan (Esendere), Pasinler merkezindeki Çermiktepe Mahallesi'nde ve merkez ilçeye bağlı Alaca köyünde bezirhane bulunmaktaydı. Bu imalathanelerde zegerek denilen keten tohumu işlenerek bezir yağı elde ediliyordu. (Tozlu vd, 2011: 108-109). Zegerek, Pasinler ve Daphan Ovası'nda 1950'lere kadar yoğun olarak ekilmiştir. Hatta bu bitkinin 1950'li yıllarda piyasa fiyatındaki yüksek artış yüzünden, Erzurum, Aşkale ve Pasinler'de ekimi hız kazanmıştır (Günçel vd, 1954: 32). 1960'tan sonra ise ekimi tamamen durmuştur. Keten tohumunun yağı "bezirhane" denilen değirmenlerde çıkarılır ve bu beziryağı çeşitli amaçlarla kullanılırdı. Osmanlı Devleti döneminde Erzurum'da tespit ettiğimiz bezirhaneler Pasinler'in Ügümi, Aşkale'nin Gideverek [Topalçavuş] köyü, Aşkale'nin Karahasan köyü ve Kân [Dadaşkoy] köyündeydi (VGMA, 582/90-92; VGMA, 2486/133-134; VGMA, 2171/738).

Fiğ

Fiğ öğütülür ve yem olarak sığırlara verilir.

Bostan/Sebze Bahçeleri

Erzurum şehrinin bir kısmı, her ilkbaharda Tortum yakınlarındaki vadilerden gelip kışın yaklaşmasıyla tekrar evlerine dönen bahçıvanlar² tarafından özenle hazırlanmış ve ekilmiş bostanlarla çevriliydi. Bu sebze bahçelerinde genellikle marul, lahana, tarhun, Kudüs enginarı, ıspanak ve hardal üretilmekteydi. Bu sebzelerin yanı sıra bu alanlarda büyük ölçüde olmak üzere şalgam, pancar, fasulye, Fransız fasulyesi, bezelye, nohut, kaba havuç, soğan, kabak ve salatalık yetiştirilirdi. Sonbaharda don olayları başladığında, yenilebilir kökler toprağın altına gömülür ve tüketileceği zaman kazılarak dışarı çıkarılırdı. Sonbaharda mısırların biçilmesinden sonra önemli miktarda şalgam ekilirdi. Şalgamın bir kısmı da ilkbaharda ekilirdi. Erzurum meyve ihtiyacını Erzincan ve Tortum'dan karşılardı. Çünkü Erzurum iklimi meyve üretimi için oldukça soğuktu. Calvert'in raporunu hazırladığı 1847 yılı itibariyle Erzurum'da yeni bir ürün olarak patates yetiştiriciliğine başlanmıştır. 1840'ların başında patates ziraatı kısıtlı bir oranda ve sadece Avrupalılar için yapılmaktaydı. Patates yetiştiriciliğinin başlamasında Erzurum'daki İngiliz konsolosluğu çalışanlarının etkisi olduğu anlaşılmaktadır (Erzeroom, 1841: 15).

Bataklıklar ve Bataklık Ürünleri

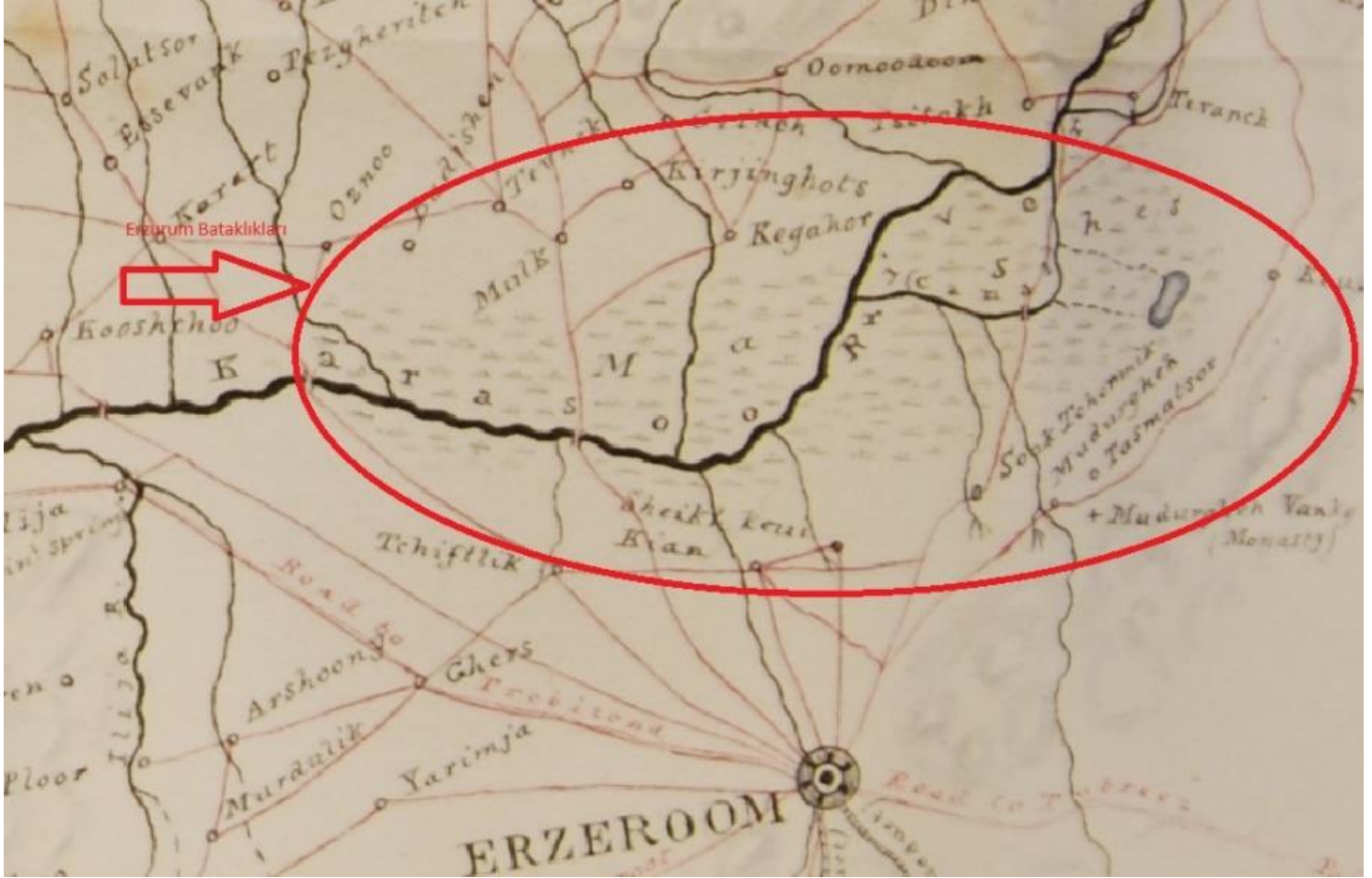
Calvert tarafından hazırlanan resim 1'deki haritadan da anlaşılacağı üzere Erzurum Ovası'nın önemli bir kısmını bataklıklar oluşturmaktaydı. Erzurum Ovası'nda Fırat Nehri'nin önemli bir kolu olan Karasu'nun kaynağına yakın bir yerde başlayan sazlıklar 20 km'den fazla bir uzunluğa sahiptir. Bu sazlıkların büyük bir kısmı 1950'de açılan kanallar neticesinde yok olmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısında Erzurum'a gelmiş olan İngiliz Seyyah Robert Curzon, Erzurum sazlıklarında 172 kuş çeşidi tespit etmiştir (Tozlu, 2002: 190, 197). Bu alan Kargapazarı Dağları'nın eteğindeki Kösemehmet köyünden başlamakta ve Ilıca'ya kadar devam etmekteydi. Bu saha her ne kadar atıl bir arazi gibi addedilse de bakım gerektirmeyen kaba çim, sazlık ve kamış gibi çeşitli türleri büyük miktarda üretmesi açısından çiftçiler için birer fayda kaynağıydı. Bu ürünlerin bazı türleri kış aylarında sığır ve koyunlar için iyi bir yem (kuru ot) olarak kullanılıyordu. Hayvanlar tarafından arzu edilmeyen diğer otlar (kamış/saz/cil) ise ya hasır haline getirilerek kuru ot şeritlerine dönüştürülür ya da evlerin çatısında ve hamamların ısıtılmasında kullanılırdı. Eğer bataklıkların su seviyesi ilkbaharda aşırı derecede yükselir ve saz ile kamışların biçim zamanı bu su seviyesi yeteri kadar düşmezse büyük manda sürüleri bataklık alana sokularak doğudan batıya doğru sürülürdü. Bu sayede belirli bir mecra açıldığı için yoğun ve çürümüş bitki yığınlarının akmaktan alı koyduğu su, bu mecra vasıtasıyla tahliye edilirdi. Bu müdahale, köylüler için alışılgedik bir durumdu. Müdahale sonrasındaki birkaç gün içerisinde zemindeki su birikintisi süzülürdü. Fakat birçok yerde bunu yapmak imkânsızdı. Çamur ve su o kadar derin olurdu ki biçim işi sadece su donduğunda yapılabilirdi. (Harita-1)

Hasat

Hasat ağustos ayı ortası civarında başlamaktaydı. Fakat bu durum önemli ölçüde tarlanın konumu, tahılın olgunlaşması gibi etmenlere bağlıydı. Bazı mahsuller genellikle ekim ayının başlamasından önce hasat edilmiyordu. Hasat yapıldıktan sonra demetler araziye yığılır ve kısa bir müddet burada bırakılırdı. Daha sonra arabalarla dairesel bir alan olan "harman"a nakledilirdi. Burası tarlanın yakınında seçilen ve bu iş için özenle süpürülen düz bir toprak parçasıdır. Toplanan malzeme harman yerinde toprağın üzerine yayılır; ardından öküz veya manda tarafından çekilen, altında keskin uçlu taşların bulunduğu kalın tahta [gem/düven] aracılığıyla malzeme küçük parçalara ayrılırdı. 1961 yılında Erzurum'un Güzelova köyünde derlemeler yapan Hamit Koşay ve Sabahattin Kılıç, gemin benzer şekilde kullanıldığına şahitlik etmişlerdir (Koşay vd, 1963: 70). Parçalara ayrılan bu kısım daha sonra yem olarak kullanılırdı. Bu işlem sırasında sürücü tahtanın üzerinde durur ve ağırlığıyla samanın

² Bahçıvanlar özellikle Tortum ve Yusufeli taraflarından gelmekteydi.

doğranma sürecini hızlandırır. Tanenin ayrıştırılması işlemi bu amaç için hazırlanmış bir alanın köşesinde veya düz bir çayır parçasında açık havada yapılmaktaydı. Bu yüzden, elbette ki yağmur ve rutubetin vereceği zararlara maruz kalabilmekteydi. Ancak Pasin Ovası'ndaki köylüler çok ihtiyatlı ve tedbirliydi. Onlar bu işlemi barınak altında gerçekleştiriyorlardı. Açık havada tahıl işleme usulü doğunun her tarafında uygulanıyordu. Öküzün ağzına gem takmama (ağzını bağlama) hakkındaki Musa Kanunu'na hâlâ sadık kalınmaktaydı.³ Savurma işlemi tahılın havaya atılmasıyla yapılmaktaydı. Bu işlem harman alanının hemen yanında yapıldığı için, harmanda kullanılan sığırlar birkaç dakika içerisinde saman ve toz parçalarından dolayı görme yeteneklerini kaybederlerdi. Samanından tamamen ayrılan ürün, konik yığınlar halinde yığılırdı. Bu ürün ya yerinde satılır veya bu amaçla arabalarla şehre taşınırdı.



Harita 1. Henry H. Calvert Tarafından Çizilen 1847 Tarihli Erzurum Bataklıklarını Gösteren Harita (FO, 78/703)

Mahsulün Arazi Sahipleri ile Ekiciler Arasında Bölüşülmesi

Toprakta hiçbir şekilde çalışmayan arazi sahipleri tarafından kullanılan en yaygın yol, tüm tarımsal emeği ifa eden fakir köylüye tohumu sağlamak koşuluyla hasadın yarısını almak şeklindeydi.

Pulluk (Saban) Yapımı

Pulluk basit bir yapıya sahip olup tek bir işçi tarafından yönetilmekteydi. Bu işçi uzun ince bir çubukla, öküzünü ustaca yönlendirmekteydi. Saban izini derinleştirmek için sap, saban okunu en sona getirecek şekilde kaydırılırdı. Bu esnada saban oku, toprağın içine daha dik bir şekilde girer ve daha çok toprağın ters yüz olmasını sağlardı.

Kullanılan Ölçüler

Bu eyalette kullanılan ağırlık ve uzunluk ölçüleri şunlardı:

³ Tevrat Yasanın Tekrarı, Tesniye, 25:4, Harman döğen öküzün ağzını bağlamayacaksın.

Tahıl İçin Ölçü Birimleri

16 got, 1 somar eder, bu da 12 imparatorluk [İstanbul] kilesine eşittir.

Arpa gotunun ağırlığı yaklaşık 15 okkadır veya 41 İngiliz libresidir [yaklaşık 19 kg]. Bu ölçü her zaman kullanılır.

Yemlik İçin Kullanılan Ağırlık Birimleri

30 “bağ” ot, 1 “part” a eşittir.

Bir “bağ” yaklaşık 50 libre [yaklaşık 23 kg] samandır.

15 libre [yaklaşık 7 kg] kuru ot veya 20 libre [yaklaşık 9 kg.] taze ot

Sulamaya Dair Düzenlemeler

Sulama İçin suyun olduğu yerlerde, her tarlaya suyun belirli bir kullanım hakkı verildi. Kullanım hakkı arazi ile birlikte satılırdı. Bu ayrıcalıklar toprak sahibinin nüfuzuyla orantılı olarak daha önceden ona verilmekte ve zaman İçerisinde de değiştirilememekteydi. Verimli tarlalar her on günde bir, diğerleri daha az, iki haftada veya üç haftada bir sulanırdı. Suyun kullanım hakkı mahkemede kayıt altına alınarak yasallaştırılmıştı ve ihtilaf durumunda kadı siciline müracaat edilirdi.

Hayvancılık

Koyun

Bu bölgenin koyunları geniş kuyruklu türlerdendi. Tam olarak yetişen bir koyunun kuyruğu 16 ila 18 lbs [yaklaşık 7-8 kg] ağırlığındaydı. Kuyruk yağı, tereyağı ile aynı fiyattaydı ve yemek pişirmede kullanılırdı. Bu koyunların yünü ince değildi, ancak kıl ile karıştırılmamış olması avantajına sahipti. Bölgedeki değeri her bir okka İçin 4 kuruştu. Yıkanmamış yünün her poundu 3 pence değerindeydi. Koyun ırkının ıslahı İçin bir çaba sarf edilmiyordu. Koyun eti katlanılabilir bir tatta olup lezzetliydi. Hayvanlar saman, kuru ot ve çeşitli türdeki saz ve çalılarla beslenirdi. şalgam ve havuçlar asla koyun ve sığırlara verilmezdi. Kuzular, nisan ayının başında ya da sonuna doğru dünyaya gelirdi. Bunlar iki üç hafta boyunca ahırlarda tutulurdu. Daha sonra otlamak üzere dışarıya salınır ve öğleden önce bir ve akşamları bir olmak üzere sadece günde iki kez emzirilirlerdi. İki aylık oldukları zaman tamamen süttten kesilirlerdi. Koyun sütü köylüler nezdinde çok kıymetliydi ve İilirdi. Kuzu bir yaşına ulaştığında “toklu” olur, ikinci veya üçüncü yıllarında ise eti İçin kesilirdi. (Tablo-1)

Keçi, koyun kadar çok olmasa da yetiştirilirdi. Onların eti tüketilir ve sütü daha yoksul kesim tarafından İilirdi. Bir keçi, bir inek kadar süt verebilirdi. Fakat keçinin sütü pek zengin değildi. Yaz aylarında keçilerin kılları kırkılır ve bunlar çuval ve halat üretiminde kullanılırdı. Bu hayvanların kıllarından ihracat maddelerinden biri olan ve genellikle “keçi yünü” diye anılan ve yumuşak bir kumaş olan tiftik üretilirdi.

Boynuzlu Sığır

Boynuzlu sığır küçük bir cins olup, eti çok yağlı olmasa da çok lezzetliydi. Bunlar fiğ yemi, keten tohumu küspesi, doğranmış saman ve çeşitli türdeki kuru otlarla beslenirlerdi. Sonbaharda bataklıklara otlanmaları İçin gönderilirlerdi. Manda ve öküz iş gücünde kullanılır ve toynaklarına uygun küçük üçgen biçimindeki ayaklıklarla nallanırdı.

Yarış [binek] atları küçüktü. Ama çok güçlü ve sağlam bir şekilde koşarlardı. Onlar asla tarım işçiliğinde kullanılmazdı.

Tablo 1. Calvert'in Raporuna Göre Erzurum'da Evcil Hayvan Fiyatları.

Evcil hayvanların fiyatları aşağıdaki gibiydi	
Çalışmaya elverişli manda (3 yaşında)	Her biri 500 ila 600 kuruş (5 ila 6 £)
Öküz	Her biri 500 (5 £)
Süt ineği	Her biri 100 ila 150 (1 ila 1,10 £)
Yük atı	Her biri 400 ila 500 (4 ila 5 £)
Katır	Her biri 500 ila 600 (5 ila 6 £)
Eşek	Her biri 20 ila 500 (4,5 ila 5 £)
Koyun	Her biri 45 ila 50 (9,5 ila 10,5 £)
Keçi	Her biri 30 ila 35 (6,5 ila 7,5 £).

Arılar

Arılar, yayık şeklindeki uzun hasır sepetlerde veya ahşap silindir İçinde muhafaza edilirlerdi. Kışın arılara beslenmeleri İçin bir miktar bal bırakılır, onları nemden ve soğuktan korumak İçin büyük özen gösterilirdi. Tütsülemeye bal saçımı zamanında müracaat edilirdi. Ancak bu tütsü böcekleri öldürmezdi. Verimli yıllarda üç kez kadar oğul alınmaktaydı. Calvert, arıcıların 1847 yılı itibarıyla İngiltere'de kullanılan yöntemle bal saçımı yaptığını ifade etmektedir.

Hayvancılık Ürünleri

Köylü Yemeği

Fakir köylü sınıfı, temelde süt ürünleri ve bazen de pastırma ve kavurma olarak isimlendirilen konserve etlerle beslenirdi. Pastırma; tuz, biber, sarımsak ve diğer maddelerden hazırlanan bir karışım ile terbiye edilen sığır etinin güneşte kurutulmasıyla hazırlanırdı. Kavurma koyun etindendi, küçük parçalar halinde kesilen et kızartılır, küplere konulur ve yağ ile muhafaza edilirdi.

Yoğurt

Erzurum'da üretilen birçok süt ürünü bulunmaktaydı. Calvert bunlardan en dikkat çekicisi olduğunu düşündüğü, özellikle koyun sütünden yapılan yoğurdun yapılışını şu şekilde açıklamaktaydı: Yoğurt kaynatılmış taze süttten yapılır ve ateşten kaldırdıktan sonra yeteri kadar soğuyan sütün içerisine az miktarda maya damlatılırdı. Bundan sonra kabın içindeki süt karıştırılmayıp ve çalkalanmadan serin bir yerde soğuması için bırakılırdı. Bir kez yoğurt elde edildiği zaman bir veya iki kaşık dolusu yoğurt daha sonra sağılacak sütleri yoğurt yapmak için maya yerine kullanılırdı. Yoğurt gözenekli kavanozlara konularak kurutulurdu. Bu gerektiği zaman suyun içinde çözülür ve güzel bir asitli içeceğe dönüştürülürdü.

Ayran

Ayran adı verilen bir diğer kesilmiş süt ürünü, kesilene kadar kaynamış yayık ayranı ile yapılır. Sonra torbaların içine basılır ve kışın kullanmak için kurutulurdu.

Tereyağları

Tereyağı, kaymağı alınmamış süttten veya yoğurttan yapılırdı. Fakat asla sadece kremadan yapılmazdı. Süt veya yoğurt uzun dar ahşap silindirde uzununa doğru çalkalanarak dövülürdü. Erzurum'a komşu bazı yerlerde yayık, minderin üstüne yerleştirilmiş, tereyağı olana kadar geriye ve ileriye doğru yuvarlanan tek saplı bir kavanozdu. Sadece birkaç ineğe ve koyuna sahip olan köylüler genellikle birbirlerinin sürülerinin sütlerini sırayla alarak bir kerede yeterli miktarda süt elde etmiş olurlardı.

Köy Hayatı

Ekmek Yapma Yöntemleri

Bu ülkede ekmek, hamur ince tabakalar halinde yuvarlanarak ya bir fırında ya da "tandır" olarak isimlendirilen zemine gömülmüş ve içine yerleştirilmiş yakıtla daha önceden ısıtılmış büyük bir dairesel toprak teknenin duvarına yapıştırılarak pişirilirdi.

Yaz Esnasında Köylülerin Meşguliyeti

Tarlaların ekilmesinden sonra, köylüler kendi işleriyle meşgul olurlar ve kasabaya öküzleriyle yerli soda, kaya tuzu ve kereste getirirlerdi. Aşkale'nin civarındaki dağlardan *huş ağacı* ile *cüce meşesi* ve Kars yakınlarındaki Soğanlı Dağı'ndan çam getirirlerdi. Çam, bazen iki çift öküz veya mandanın çekebileceği büyüklükte geniş kirişler şeklinde getirilirdi. Kirişin ileriye doğru uzamı, demir zincirler ve güçlü kayışlar vasıtasıyla boyunduruğa bağlanır ve diğer ucu bir tekerlekli aks ile desteklenir. Bu vasıtalar oduncular tarafından inşa edilen ve sadece Erzurum'a kadar sürmesi planlanan, çok kabaca yapılmış ve herhangi bir demir bağlantı elemanları bulunmayan araçlardır. Getirilen ağaçlar kereste olarak satılır ve yakıt olarak kullanılırdı. Çam kalasları ve kürekler de benzer yapıdaki arabalarla Soğanlı Dağı'ndan getirilirdi.

Arabaların Yapımı

Tarımsal amaçlar için kullanılan arabalar sağlam bir yapıya sahiptir. Tekerlekler, demir lastiklerle birbirine bağlanmış sağlam kalaslardan yapılmıştır. Tam boy bir çift yaklaşık olarak 50 kuruş değerindedir. (£ 5).

Aynı şekilde sağlam olan dingil, arabanın gövdesinin altından geçer ve tekerleklerle birlikte döner, sürtünmeyi azaltmak için gres yağı kullanılırdı. Dingil aşındığında yenisiyle değiştirilirdi. Böylece bir çift tekerlek uzun süre dayanır. Bu arabalar bir çift manda ya da öküz tarafından çekilir ve alçak oldukları ve tekerlekler birbirinden uzak olduğu için çok engebeli zeminlerde devrilmeden ilerleyebilirlerdi.

Kızakların Tanıtımı

En ilkel yapıya sahip olan ve tek bir öküz tarafından miller arasında çekilen kızaklar son zamanlarda kış aylarında kullanılmaktadır. Bu kızaklarla genellikle Kars'tan tahıl getirmektedir. Ancak bunlar henüz kısmen benimsenmiştir, çünkü

köylüler atalarının geleneklerinden sapmaktan özellikle kaçınılmaktadırlar.⁴

Karın dört ya da beş ay boyunca yerde kaldığı bir yerde, kızakların neredeyse hiç bilinmemesi, köylerden ürünlerin taşınmasında atların kullanılması; yazın ise öküzlerin çektiği arabaların kullanılması tuhaftır. Bu durum ancak yerlilerin yenilik ya da gelişme gibi şeylere karşı duydukları köklü önyargıyla açıklanabilir.

Köylülerin Kendilerini Sıcak Tutmak İçin Kullandıkları Yöntemler

Köylüler daha fazla ısı tasarrufu ve sıcaklık için, kışı sığırlarının bağlı olduğu ahırların bir bölümünde geçirirlerdi. Ahırın bir köşesi, küçük bir bölme ile ayrılmış ve zeminden yükseltilmiştir. Bu evler bir tepenin yamacında toprağın kazılması neticesinde iki veya üç tarafı toprak altında kalacak şekilde inşa edilirdi. Buna ek olarak saz ve kamış yığınları çatıya örtülürdü. Bu sayede köylüler şiddetli ve uzun kış mevsimi boyunca kendilerini ekonomik bir şekilde sıcak tutarlardı. Bu süre zarfında köylülerin olağan meşguliyeti, kaba dokuma, yünlü kumaşlar, örgü çorap ile paspas satmak ve ailelerinin bakımını temin için kasabaya erzak taşımaktı.

Bitki Örtüsü

Bu bölgenin bitki örtüsü Kafkasya'nın bitki örtüsü ile büyük ölçüde örtüşmekteydi. Nadir yerli bitkiler arasında Tournefort'un keşfettiği dikenli ama etkileyici bir bitki olan Morina Persica⁵ bulunmaktaydı.

1. Çiriş: Bir *Asphodelus*'un köküdür. Joubert'in "Voyages en Orient d'Aucher-Eloy" isimli kitabının 200. sayfasında çiriş bitkisinin *asph ramosus* olduğundan bahsedilmektedir. Dr. Lindley'e gönderilen 1365 numaralı örnekten yola çıkan Calvert, Jaubert'in bu konuda hatalı olduğunu düşünmekteydi.

Çiriş Kökleri: Bu bitkinin kökleri mayıs ayında topraktan çıkarılırdı. Çıkarılan köklerden genç olanlar daha yaşlı olanlardan (ilki kalite olarak daha ince olan) ayrılırdı. Ardından bu kökler ezilir, kurutulur, toz haline getirilerek Türkiye'nin çeşitli yerlerine gönderilirdi. Çiriş unu yapıştırıcı özelliği sayesinde saraçlar, ayakkabıcılar, ciltçiler ve benzeri zanaatkarlar tarafından kullanılırdı. Ayrıca bu malzeme kaba doğal pamuklu kumaşları doldurmada (filling) da kullanılmaktaydı. Buğday hamuru kolası ülkede asla yapıştırıcı olarak kullanılmıyordu.

Çiriş ezmesi yapmak için tozun soğuk suya kademeli olarak eklenmesi ve ardından karıştırılması yeterliydi. (Tozun üzerine su dökmek o kadar etkili değildi, böyle durumlarda çiriş topaklanmaktaydı) Mayıs ve haziran aylarında genç sürgünler kasabada sebze olarak satılırdı. Pişirilen yeşil çiriş, bamyanın (*Abelmoschus esculentus*) yapışkan özelliği ile ıspanak ve semizotu arasında bir tada sahipti; aslında hiç de tatsız bir sebze değildi.

2. Lecanora esculenta and L. affinis: Bayezid'den *Lecanora esculenta* ve *L. affinis*. Bununla ilgili bilgi için 1849, sayfa 581 ve 611 için *Gardeners' Chronicle* [Bahçıvanlar Tarihi]'ne bakılabilir.

3. Pire-otu: Pireleri yok etmek için Türkiye'nin çeşitli yerlerine gönderilirdi. Bu bitki pireleri kesinlikle etkili şekilde yok etmekteydi. Davetsiz misafirleri öldürmek veya uzaklaştırmak için tozun bir kısmını bir yatağın içine veya bir kanepenin veya halının üzerine serpmek yeterliydi. İngiliz ve Fransız subayları bu ilacı Türk kışlasında mükemmel bir şekilde kullandılar. Calvert incelemeleri sırasında bunun, hangi bitkiden elde edildiğini tespit edememişti. Kurutulmuş toz haline getirilmiş yaprağın kokusundan yola çıkarak bu bitkinin *Pulicaria* olduğunu düşünüyordu. Ancak bir yerli ona, durumun öyle olmadığını söyledi ve beyaz çiçekli, sarı diskli ve bölünmüş yapraklı bir bitkiyi tarif etti. Bu da pireotunun bir *matricaria* veya *anthesis* olduğunu düşünmesine yol açtı. Calvert, iki pireotu örneğinin az ya da çok birbirine karıştırıldığını düşünüyordu.

4. Salep: Calvert, salepten ne üretildiğini tespit edememişti. Ancak genellikle toz halinde satıldığını görmüştü.

5. Kına: Kınanın elde edildiği çalı (sanırım *Lawsonia inermis*) Anadolu, İran ve Suriye'nin çeşitli bölgelerinde yetiştirilmekteydi. Kına tozu, saplardan (en iyisi kabul edilir) ve yapraklardan olacak şekilde iki yolla elde edilirdi. Bunlar çalıdan toplanır ve yonca yapraklarıyla öğütülürdü. Bu sayede ilacın boyama kalitesinin korunması ve güçlendirilmesi

⁴ Aşağıda, Erzurum civarındaki yerlilerin düşük uygarlık düzeyini, batıl inançlarını ve cehaletini gösteren bir örnek yer almaktadır: *Bir İngiliz beyefendi bir sabah Erzurum yakınlarında yürüyüş yaparken, bir tarafında iki kavanoz süt, diğer tarafında kocaman bir taş yüklü bir eşeği pazara götüren bir Ermeni köylüyle karşılaşır. Taşın ne işe yaradığını sorduğunda köylü, kavanozların ağırlığını dengelemek için olduğunu söylemiş. "Neden" demiş İngiliz, "her iki tarafa da birer kavanoz koymuyorsun ve böylece bu kadar gereksiz bir ağırlıktan kurtulmuyorsun?" "Gerçek şu ki," dedi Ermeni, "babam, büyükbabam ve tek kelimeyle tüm atalarım sütlerini kasabaya hep benim şu anda yaptığım gibi taşıdılar ve onlardan daha bilge olmayı istemek benim için küstahlık olur." Köylü, tartışmalar ve ikna çabaları sonunda, beyefendinin önerisinin atalarının benimsediği plandan çok daha mantıklı olduğuna ikna oldu ve bunu deneyeceğine söz verdi. Birkaç gün sonra İngiliz köylüyle karşılaşmış ve eşeğin tıpkı eskisi gibi büyük taşı ve sütü taşıyor olmasına şaşırılmış. "Şimdi nasıl?" dedi beyefendi, "Planımı onayladığınızı ve uygulayacağınıza söz verdiğinizi sanıyordum?" "Ben de öyle yaptım," dedi köylü, "ama bunu uygulamaya koyar koymaz, köylülerim bana karşı ayaklandılar, atalarımın değerli örneğini taklit etmememin utanç verici olduğunu haykırdılar ve onlardan daha bilge olmak istediğim için deli olup olmadığımı sordular. Bu nedenle, gördüğünüz gibi, tekrar eski planı takip etmek zorunda kaldım!*

⁵ Dikenligüzel veya Merdiven çiçeği olarak bilinmektedir.

sağlanırdı. Kınanın saça veya cilde uygulanmak üzere hazırlanması, tozun kaynayan suya atılması, karıştırılması, iyice kaynamasına izin verilmesi ve ardından kütle bir köpük gibi olana kadar birkaç saat ateşin yanında bırakılmasıyla mümkün olurdu. Hazırlanan bu malzeme saçı veya cildi turuncu bir renge boyardı.

6. Balık Zehiri [*Anamirta Cocculus?*] Calvert bu bitkinin nereden getirildiğini ve nerede olduğunu tespit edememişti. Türkiye’de veya İran’da üretilmekteydi. Bu bitkinin meyveleri dövülür, kıyılmış et veya un ezmesi vb. ile karıştırılır ve ardından bol balığın olduğu bir yere atılırdı. On dakika içinde sarhoş edici etki ortaya çıkar ve balıklar canlı veya ölü olarak kolayca elle yakalanırdı.

7. Kitre Sakızı: Erzurum’a yalnızca iki çeşidi ithal edilmektedir. Sakız, kesmeye gerek kalmadan *Astragali*’nin köklerinin tepesinden doğal olarak çıkar ve yerliler tarafından bol miktarda toplanırdı. Beyaz sakızın kaliteleri *A. echinus* (No. 529) tarafından ve kahverengi türü ise No. 881 A tarafından üretilirdi. Bu bitkilerin her ikisi de Erzurum yakınlarında bol miktarda bulunurdu. Ancak Calvert, bu bitkilerin hiçbirinde sakız tespit edememiştir. Calvert’e göre belki de iklim sakız üretimi için çok soğuktu. Calvert, bir yerliye, herbaryumundaki diğer tüm dikenli *Astragali* türlerini göstermiş, ancak yukarıda belirtilen iki tür dışında hiçbirinin sakız üretmediği cevabını almıştı.

8. Squill? Bu bitki Van’dan getirilirdi. Dövülerek tuzla karıştırılan bu ampuller, romatizma olan bölgeye sürülerek romatizma tedavisinde kullanılırdı. Ancak kullanıma çok uzun süre devam edilirse ciltte su toplaması olasıydı.

9. Papaz-otu: Calvert, bu ilacın ne amaçla kullanıldığını öğrenememişti. Erzurum’da pek bilinmiyor gibi görünüyordu. Bitki Mısır’dan getirilmekteydi.

10. Bulgur: Pilav için pirinç yerine veya inci arpa gibi çorbalarda kullanılan buğdaydı. Şu şekilde hazırlanmaktaydı: Tahıl önce yıkanır ve sonra yumuşayınca kadar kaynatılırdı. Ardından kuruması için serilir ve biraz suyla karıştırılarak büyük bir taş havanda ağır bir tahta tokmakla dövülürdü. Bu sayede kabukları gevşetilir ve ardından bir el değirmeninde öğütülürdü. İşlem bu şekilde tamamlanmış olurdu.

11. Pekmez: Yoğun ve ağır bir üzüm suyudur. Altı ölçü taze üzüm suyuna, bir ölçü güçlü, berrak meşe külü eklenir ve tamamı buharlaştırılarak, tat ve görünüş olarak çok benzeyen şeker pekmezi kıvamına gelene kadar kaynatılırdı. Calvert, Erzurum’da kuru üzümün, taze üzüm salkımlarının sıcak ve kuvvetli leye batırılıp kurumaya bırakılmasıyla hazırlandığını ifade etmektedir.

12. Pestil: Sadece pekmez ile un karışımı olup hamur halindeki malzeme tabaka haline getirilirdi. Ardından şekil verildikten sonra kurutulurdu.

13. Zehirli Bal: Bu bal, bilindiği üzere, *Azalea Pontika* [zifin bitkisi] çiçekleriyle beslenen arılar tarafından zararlı hale getirilmektedir. Trabzon ve Batum arasındaki kıyı boyunca bulunur. Satışı yasaktır, ancak yine de genellikle hileli bir şekilde satılır, sağlıklı balla karıştırılır ve kaynatılır.

14. Dokuz-don⁶: Bu kelime, bitkinin ağacı çok kere kaplaması nedeniyle "dokuz elbise" anlamına gelmekteydi. Bu ağaç esas olarak harbi (tüfek doldurma çubuğu) yapmak için kullanılırdı. Hem güce hem de esnekliğe sahipti (Notes by, 1855: 152-255).

15. Consolida Aconiti, Lindley. (Veya *Aconitum monogynum* Forskahl, veya *Delphinium Aconiti* Linnaeus.). Zayıf, dik olan bu bitkinin yaklaşık 1 yıl ömrü vardır, iyi bölümlenmiş yapraklara, küçük güzel mor çiçeklere sahiptir. Erzurum’a özgü olup düğünçiçeklerine aittir. H. H. Calvert tarafından tanıtılmıştır.

Resim-1’de de görüleceği üzere zayıf, dik, bir yıllık ve yaklaşık 30 ila 45 cm arasında bir uzunlukta olup çok hafif bir ipeksi tüy örtüsüne sahiptir. Yaprakları 3 ila 5 ayaklı doğrusal konik uçlu kısımlara bölünmüştür. (Resim-1)

Çiçekler gevşek ve zikzak hâline dolaşık bir hâle gelmiş bir salkım oluşturur. Bu salkımın sapları 3,5 ila 5 cm uzunluğundadır. Orta kısmının üstünde tığ benzeri bir çiçek yaprağı vardır. Tek tek büyüyen çiçekler koyu mavimsi lavanta rengindedir. Calyx (Kaliks) kısmı 5 adet renkli uzun dikdörtgen çanak yapraklardan oluşur. Bunların dördü aşağı doğru sarkmaktadır. Yandakiler en genişleridir. Beşincisi tam karşı yöne doğru dönmüş olup yatay, keskin olmayan tüylü bir kısa dala doğru genişler. Bu dalın kısa, dar, oval ve sivri bir dış kenarı vardır. Taç kısmı Resim-2’te görüleceği üzere iki taçyapraktan oluşur ve bunlar sırt kenarlarıyla sade ve biraz tombul bir kısa dala birleşmiştir. Yalnız duran meyve yaprağı hafifçe aşağı eğimli bitki organının ötesine doğru çıkıntı oluşturmuştur. (Resim-2)

⁶ Günümüzde “Hanımeli” ismiyle anılan “dokuzdon” bitkisi “dokuzdonlu” ve “dokuzboğum” isimleriyle de anılmaktadır. Latince isimlendirmesi *Lonicera etrusca*’dır (Yıldız, 2020, s. 702).



Consolida Aconiti.

Resim-1. *Consolida Aconiti* (Lindley) Bitkisinin Çizimi (Calvert, 1851, 56).



b

106

a

BİRLEŞMİŞ İKİ TAÇ YAPRAĞI

TEK BİR ÇİÇEĞİN YETİŞMİŞ HALİ

Resim-2. *Consolida Aconiti* (Lindley) Bitkisinin Çiçek Kısmı (Lindley vd, 1850: 169).

Forskahl'ın bu tuhaf bitkiyi *aconitum* olarak düşündüğü söylenir; Linnaeus ise onu *delphinium* olarak düşünmüştü. Gerçekte ise ikisi de değildir. Birleşik taçyaprakları ve uzun taç yapraklı kısa dalı, *aconite* bitkisinin uzak çekiç başlı taç yaprakları ve dışbükey sırt dalından ayrılmaktadır. İkiye ayrılabilen ve tamamen tek bir şekilde birleşmiş olan taçyaprakları onu *delphinium*dan da ayırmaktadır. Bitkinin özellikleri onun eski bir *consolida* türü olduğunu göstermektedir.

Bilimsel bakış açısından bu tür oldukça ilginç bir türdür. Yapısı fazla çelimsiz ve hafiftir, ayrıca çiçekleri ve yaprakları çok küçük olup fazla dağılıktır, bu da onu bahçe için yetersiz hâle getirmektedir (Calvert, 1851: 55-56).

Sonuç

Calvert, 1837-1855 yılları arasında görev yaptığı Erzurum'da diplomatik vazifesinin yanında güçlü saha gözlemleri yaparak Erzurum'un ziraatına dair önemli kayıtlar tutmuştur. Bu çalışmaları sırasında Erzurum ve civarından 1.350'nin üzerinde bitki toplayarak bunları Avrupa'ya göndermiş ve kayıt altına almıştır. Bu rapor ve tanıtım yazılarında biyoloji ve bitki bilimi alanında günümüze ışık tutacak çok önemli bilgiler sunmuştur. Rapora göre Tanzimat Dönemi'nde Erzurum ekonomisinin savaştan dolayı zayıfladığını buna rağmen arazideki üretimin yerel tüketim için yeterli olduğu görülmüştür. Erzurum'da yetiştirilen tarım ürünlerinin iklimden dolayı sınırlı olduğu, özellikle buğday ile hayvan yemi olarak kullanılan arpa, yonca ve fiğ yetiştiriciliğinin yapıldığı müşahede edilmektedir. Verimli olmayan susuz arazilerde ise daha ziyade yağından istifade edilen keten bitkisinin yetiştirildiği görülmektedir. Calvert'in raporundan yola çıkarak şu ifade edilebilir: Erzurum ve çevresi ziraat konusunda kendine yeter bir vaziyetteyse de bu göreceli bir durumdur. Çiftçiler nöbetleşe ekimi bilmedikleri için daha ziyade toprağın dinlenmesi için nadas yöntemini kullanmaktadır. Bu yöntem ekonomik kayba sebep olmaktadır. Oysa nöbetleşe ekimi kullanmaları durumunda farklı yıllarda farklı ürünler ekerek hem ekonomik kayıp engellenmiş hem de toprak dinlendirilmiş olacaktır. Calvert, bu noktadan yola çıkarak Erzurum ziraat hayatında geleneğin hüküm sürdüğünü ve değişime bir kapalılığın olduğunu tespit etmiştir. Tabii burada Calvert'e hak verilse de tek başına çiftçiyi kabahatli bulmak doğru olmaz. Ekonomik sorunlarla boğuşan, vergi yükü altında üretim yapmak zorunda olan halkın, yeniliği takip etmesi oldukça güçtür. Bu durum ancak hükümet politikalarıyla sağlanabilir. Nitekim tohum ve hayvan ıslahının yapılması, sulama yöntemlerinin çoğaltılması ancak bu şekilde mümkün olur. Buna karşın raporların kaleme alındığı dönemde Kırım Harbi gibi büyük askerî organizasyonlarla uğraşmak zorunda kalan Osmanlı Devleti'nin önceliği bu organizasyonların finansmanını sağlamaktı. Her zaman olduğu gibi bu yük halka düşüyordu. Dolayısıyla Tanzimat Dönemi'nde geleneksel ziraat yöntemlerinden modern usullere geçiş çok mümkün olmadı.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları [Naim Ürkmez (NÜ) Murat Küçükkuşurlu (MK): Fikir-NÜ, MU; Tasarım-NÜ, MU; Denetleme-NÜ, MK; Kaynaklar-NÜ, MK; Veri Toplama ve/veya İşleme-MK; Analiz ve/veya Yorum-NÜ, MK; Literatür Tarama-NÜ, MK; Yazıyı Yazan-NÜ, MK; Eleştirel İnceleme-NÜ, MK

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions [Naim Ürkmez (NÜ) Murat Küçükkuşurlu (MK): Concept-NÜ, MU; Design-NÜ, MU; Supervision-NÜ, MK; Resources-NÜ, MK; Data Collection and/or Processing-MK; Analysis and/or Interpretation-NÜ, MU; Literature Search-NÜ, MK; Writing Manuscript-NÜ, MK; Critical Review-NÜ, MK

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

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

Kaynaklar

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). Hatt-ı Hümayun (HAT). 1179/46604

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA). 582/90-92; VGMA. 2486/133-134; VGMA. 2171/738

Baytop. A. (2011). Anadolu'dan Bitki Örnekleri Toplamış Olan Arkeolog. Antropolog ve Diplomatlar. *Osmanlı Bilim Araştırmaları-XIII/1*. p. 85-86.

Brant. J. (1836). Armenia and Asia Minor Journey through a Part of in the Year 1835. *The London Geographical Journal- VI*.

Brant. J. (1841). Notes of a Journey through a Part of Kurdistan in the summer of 1838. *The Journal of the Royal Geographical Society of London- X*. p. 341-432.

Calvert. H. H. (1847). Notes on the Topography. Trade and Manufactures. Agriculture. Climate and Natural History of the Pashalik of Erzeroom. *FO. 78/703*. Consular No: 21, p. 147-183.

Calvert. H. H. (1867). Observations Respecting the Climate of Erzeroom. *Journal of the Scottish Meteorological Society. II (IV)*. p. 115.

Calvert. H. (181). Consolida Aconiti. *The Journal of the Horticultural Society of London- VI*. p. 55-56.

Calvert. H. (1851). Raised from seeds presented. *The Journal of the Horticultural Society of London-VI*. p. 55-56.

Erzeroom. (1841-Saturday 16th January). *Malta Penny Magazine-71*. p. 9-12.

Erzeroom. (1841-Saturday 23rd January 1841). *Malta Penny Magazine-72*. p. 15.

Gencer. F. (2018). *İngiliz Konsolos James Brant'ın Gözüyle Doğuda Değişim Yılları (1836-1852)*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Günçel & Ayarko, M. (1954). *Erzurum Kılavuzu*. İstanbul.

Kader M. vd. (2005). Orta Anadolu Bölgesinde Ekim Nöbeti Araştırmaları Dörtlü Ekim Nöbeti. *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi- 14*. p. 2.

Kocabaşoğlu. U. (2004). *Majestelerinin Konsolosları İngiliz Belgeleriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İngiliz Konsoloslukları (1580-1900)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Koşay. H. & Kılıç. S. (1963). Güzelova (Erzurum) Etnografya ve Folkloruna Dair Notlar. *Türk Etnografya Dergisi*. 57. p. 69-70.

Lindley. J. & Paxton. J. (1850). *Pantox's Flower Garden- 1*. London. p. 168-169.

Notes by Henry H. Calvert. Esq... on Vegetable Products sent by him from Erzeroom etc. *Hooker's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany- VII*. ed. W. J. Hooker. 1855. London. 252-255.

Rogers-Bey. E. T. (1882-1883). Henry Hunter Calvert. *Bulletin de L'institut Égyptien*. Deuxième Serie-3. p. 77-80.

Salname-i Vilayet-i Erzurum. (1318). p. 335.

The Commercial Situation of the Erzeroom District. *The Chemist and Druggist*. October 23. 1886. p. 548.

The Foreign Office List Forming a Complete British Diplomatic and Consular Handbook. London 1876. p. 69.

Tozlu. S. (2002). Erzurum Sazlıkları. *Doğu Coğrafya Dergisi*. 7(7). p. 190. 197.

Tozlu. S. & Kılıç. Ü. (2011). Erzurum Ziraat Tarihinden Notlar: Zeyrek. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*. 3 (4). p.108-109.

Yıldız. Y. (2020). *Türkçe Bitki Adlarının Anlam Bilimi Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Structured Abstract

In the 19th century, Britain, which had industrialized significantly, began to pursue an active policy in world politics. In this regard, it attempted to open a consulate in Erzurum in 1835, which was at the center of political and commercial activities in the region due to its proximity to the Ottoman-Iranian and Ottoman-Russian borders. Consul James Brant began his duties in Erzurum in April 1836. During his tenure, Brant and his entourage wrote reports on various issues related to the situation in and around Erzurum. One of the authors of these reports was Henry Hunter Calvert, who served as Consul in Erzurum from June 1837 to June 1855. Calvert also collected and cataloged many plants from Erzurum and its surroundings. Calvert alone collected over 1,350 plant specimens from Erzurum and its environs. Eighteen of these specimens, dated between 1853 and 1859, were collected and introduced by Calvert. In this study, five reports prepared by Calvert are discussed. The first report is quite detailed and dated April 30, 1847. This report is not printed but is kept in the British Archives. The second report was published in the Malta Penny Magazine in January 1841. The third report was published on October 17, 1867, on page 115 of the Journal of the Scottish Meteorological Society and is about the climate of Erzurum. The fourth report is on herbal products in Erzurum in 1855 on pages 252-255 of Hooker's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany. The fifth and last report is about an endemic plant he detected in Erzurum on pages 168-169 of the first volume of Paxton's Flower Garden, prepared by John Lindley and Joseph Pantox. Based on these reports, this study will provide information about Erzurum's agricultural life in the 1850s. In this way, the agricultural history of Erzurum will be analyzed in terms of the relevant years. This study, which provides clues about the economic situation of Erzurum during the Tanzimat Period, also aims to provide geographers and agriculturalists with historical data on the subject. Calvert noted that the Erzurum Plain, like the plains of Bayburt and Pasin, was treeless, and the mountains surrounding the plain were unproductive for agriculture, reflecting all the characteristics of the region's steppes. It lies on one of this country's famous high plateaus or steppes, at the edge of a beautiful and wide plain irrigated by the Karasu or Western Euphrates. As a major transit city, it was important for the Persian trade from Europe and the Georgian and other eastern markets. High barren mountains surround the plain, and its eastern end is bordered by one of the branches of the Taurus chain, at the foot of which Erzurum lies. Three rivers have their sources in the vicinity of Erzurum and flow into different seas quite far apart from each other. The first is the Karasu, or Western Euphrates, which originates 24 km (15 miles) north of the city at a place called Dumlu and, as is well known, flows into the Persian Gulf; the second is a tributary of the Çoruh, which enters the Black Sea west of Batumi; and the third joins the Aras and flows into the Caspian. According to Calvert's observations, the winter season in Erzurum usually began in mid-November and lasted until April. According to his thermometer readings, January was the coldest month, sometimes dropping as low as -28 to -31 °C (-20° to -25 Fahrenheit). In the mid-19th century, the agricultural products of the province of Erzurum were mainly wheat, barley, rye, two types of clover, flax and vetch, with small amounts of lentils, peas, beans, millet, and hemp. In Erzurum, land cultivated one year was usually left fallow the following year. The rotation of crops was unknown. Calvert also mentions wheat cultivation, its varieties, and productivity in his report. Flaxseed and hemp were grown only for their oil. The main production area was the Pasin Plain. Vegetable gardens surrounded part of the city of Erzurum. These vegetable gardens usually produced lettuce, cabbage, tarragon, Jerusalem artichoke, spinach, and mustard. In addition to these vegetables, turnips, beets, beans, French beans, peas, chickpeas, rough carrots, onions, squash, and cucumbers were grown on a large scale in these areas. By 1847, when Calvert prepared his report, potato cultivation had begun in Erzurum as a new crop. In the early 1840s, potato cultivation was limited and only for Europeans. The British consulate staff in Erzurum apparently influenced the introduction of potato cultivation. Swamps occupied a significant part of the Erzurum Plain. Starting near Karasu's source, an important Euphrates River tributary in the Erzurum Plain, the reeds stretched for more than 20 kilometres. In his report, Calvert mentions the division of the crops and the construction of plows and records the measurements used in agriculture. Small and large cattle breeding was practiced in Erzurum. The sheep of Erzurum and its environs were of the broad-tailed type. The tail of a fully-grown sheep weighed about 7-8 kg. The tail fat was the same price as butter and was used for cooking. Goats were raised, although not as many as sheep. The riding horses of this region were small. Nevertheless, they were extreme and could run well. They were never used for agricultural labor. Providing information about apiaries in Erzurum and its vicinity, Calvert states that beekeepers milked honey using the method used in England as of 1847. Calvert also provides information about the villagers' living and states that they spend the winter in a part of the barn where their cattle are kept to save more heat and warmth. A small partition separated one corner of the barn, and the barn was raised above the ground by the villagers. These houses were built on the slope of a hill so that two or three sides were under the ground due to digging the soil. The vegetation of this region largely overlapped with that of the Caucasus. Finally, Calvert provided information about the plants used in and around Erzurum in his report. Based on Calvert's report, the following can be stated. Although Erzurum and its environs were self-sufficient in agriculture, this was a relative situation. Since farmers are unfamiliar with rotational cultivation, they mostly use the fallow method to rest the soil. This method causes economic loss. However, if they use rotational cropping, economic loss will be prevented, and the soil will be rested by planting different crops in different years. From this point of view, Calvert concluded that Erzurum's agricultural life was dominated by tradition and close to change. Of course, even if one agrees with Calvert, it would not be right to blame the farmers alone. It is complicated for people struggling with economic problems and must produce under the tax burden to follow innovation. This can only be achieved through government policies. Seed and animal breeding and increasing irrigation methods would only be possible in this way. On the other hand, the Ottoman Empire, which had to deal with large military organizations such as the Crimean War at the time the reports were written, had the priority of financing these organizations. As always, this burden fell on the people. Therefore, it was not possible to transition from traditional agricultural methods to modern methods during the Tanzimat Period.