

ISSN: 1300-7874
e-dergi ISSN: 2564-6915



TÜRKLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH

*uluslararası hakemli dergi
international peer reviewed journal*

**Yılda iki sayı yayımlanır.
*Biannual***

**29. Yıl/Year
56. Sayı/Volume**

**Niğde
2024-Güz/Autumn**

Kurucu ve Baş Editör
Founder and Editor in Chief
Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT

Filoloji Alan Editörleri / *Field Editors of Philology*
Doç. Dr. Dinçer APAYDIN
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi. Merve AKBAŞ
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Felsefe Alan Editörü / *Field Editor of Philosophy*
Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Tarih Alan Editörü / *Field Editor of History*
Doç. Dr. Bilal KOÇ
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

İngilizce Editörü / *English Manuscripts Editor*
Okt. Hale DEDE
(Kadir Has Üni.)

Yazı İşleri Müdürü / *Executive Editor*
Doç. Dr. Ramis KARABULUT
(Niğde Ömer Halisdemir Üni.)

Haberleşme / Communication
turklukbilimi@gmail.com

Ramis KARABULUT
Ahmet Kuddusi Mah. 247. Sk. No: F/19
Bor / NİĞDE
☎ 0542 626 24 56

ISSN: 1300-7874
e-dergi ISSN: 2564-6915

Ağ Adresi / *Website*
www.tubar.com.tr

Baskı/Printing
Bizim Büro Mat.
Büyük Sanayi 1. Cad. Sedef Sok.
Nu: 6/1 İskitler / ANKARA
☎ (0 312) 435 82 07 - 229 99 28

Basım Tarihi: Aralık / *December* 2024

Banka Hesap Nu.
Bank Account Number
Garanti Bankası/*Bank*
Niğde Şubesi/*Branch*
Hikmet KORAŞ
TR49 0006 2000 2560 0006 6945 66

TÜBAR'ın Yazım ve Yayın İlkeleri'ne
www.tubar.com.tr
adresinden ulaşabilirsiniz.

TÜBAR'ın tarandığı dizinler
TÜBAR is indexed and abstracted by

TR DİZİN Tübitak Ulakbim
EBSCO Academic Complete Search
MLA Modern Language Association
SOBİAD Sosyal Bilimler Atf Dizini
ACADEMINDEX

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Vahit TÜRK
(İstanbul Kültür Üni.)

Prof. Dr. Abdürreşit KARLUK
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU
(Ondokuz Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Necdet OSAM
(KKTC Doğu Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ
(Ankara Üni.)

Prof. Dr. Selahattin BEKKİ
(Ahi Evran Üni.)

Prof. Dr. Ergin JABLE
(Pristine Üni.)

Doç. Dr. Halide İMAMOVA
(Taşkent Devlet Şarkınsaşık Ens.)

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni. Em.)

Prof. Dr. Hikmet KORAŞ
(Niğde Ömer Halisdemir Üni.)

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
(İstanbul Kültür Üni.)

Prof. Dr. Muhsin MACİT
(Anadolu Üni.)

Prof. Dr. İrfan MORİNA
(Pristine Üni.)

Prof. Dr. Nurettin DEMİR
(Hacettepe Üni.)

Prof. Dr. Serkan ŞEN
(Ondokuz Mayıs Üni.)

Doç. Dr. Elza SEMEDLİ
(Hazar Üni.)

Dr. Ablet SEMET
(Georg-August Universität Göttingen)

Dergimiz; editörleri, kurul üyeleri, hakemleri ve yazar-
larına, her türlü akademik faaliyette COPE (*Committee*
on Publication Ethics)'ün ölçütlerinin esas alınmasını
önermektedir.

<https://publicationethics.org/>

56. Sayının Hakemleri / Referees

Öğr. Gör. Dr. Tarkan Murat AKKAYA
(Hacettepe Üni.)

Prof. Dr. Mustafa APAYDIN
(Çukurova Üni.)

Doç. Dr. Nurtaç ERGÜN ATBAŞI
(Hacettepe Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Özgür AY
(Uşak Üni.)

Prof. Dr. Sedat BALYEMEZ
(Bartın Üni.)

Prof. Dr. Metin BOŞNAK
(İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)

Doç. Dr. Recep BÜYÜKTOLU
(Çankırı Karatekin Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Kaan ÇALEN
(Trakya Üni.)

Doç. Dr. Aysun DEMİREZ
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Mine Nihan DOĞAN
(İzmir Demokrasi Üni.)

Prof. Dr. Ali DUYMAZ
(Balıkesir Üni.)

Prof. Dr. Selçuk ESENBEL
(Emekli Öğr. Üyesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgül ÖZBEK GİRAY
(Artvin Çoruh Üni.)

Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR
(Çanakkale Onsekiz Mart Üni.)

Doç. Dr. Oğuzhan KARABURGU
(Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. Müjdat KARAGÜLMEZ
(Millî Savunma Üni.)

Prof. Dr. Adem ÖGER
(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni.)

Prof. Dr. Altay Tayfun ÖZCAN
(Kütahya Dumlupınar Üni.)

Doç. Dr. Seçkin ÖZKAN
(Kütahya Dumlupınar Üni.)

Prof. Dr. Mustafa ÖZSARI
(Balıkesir Üni.)

Doç. Dr. Musa SALAN
(Bartın Üni.)

Doç. Dr. Emre SARAL
(Hacettepe Üni.)

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK
(Fırat Üni.)

Prof. Dr. Selcan TEKE
(Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN
(Osmaniye Korkut Ata Üni.)

Prof. Dr. Şayan ULUSAN
(Manisa Celâl Bayar Üni.)

Prof. Dr. Kürşat YILDIRIM
(İstanbul Üni.)

Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ
(Ordu Üni.)

Prof. Dr. Sefa YÜCE
(Gazi Üni.)

Doç. Dr. Semih ZEKA
(Erciyes Üni.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

	Sayfa Page
Prof. Dr. Nâzım H. POLAT	TAKDİM EDITORIAL 7-8 9-10
Araştırma Makaleleri	<i>/ Research Articles</i>
Dr. Tolga ALVER	Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Hakan Oyununun Eleştirel Söylem Çözümlemesi <i>Critical Discourse Analysis of Abdülhak Hâmid Tarhan's Play Hakan</i> 11-27
Dr. Zeynep ÇOLAK	Unveiling The Negative Father Image in Oğuz Atay's Novels <i>Oğuz Atay'ın Romanlarında Olumsuz Baba İmgesini Açığa Çıkarmak</i> 29-54
Dr. Attila Gökhan DAYIOĞLU	Comparative Analysis Of Turkish Pan-Turkism And Hungarian Pan-Turanism: Ideological Foundations And Historical Divergence <i>Türk Pan-Türkizmi ve Macar Pan-Turancılığının Karşılaştırmalı Analizi: İdeolojik Temeller ve Tarihsel Ayrışma</i> 55-74
Prof. Dr. Hatice İÇEL	Battûta Seyahatnamesi'nden Bir Menkıbenin Bade İçme Ekseninde İncelenmesi <i>An Analysis of a Parable from The Travels of Ibn Battûta in the Context of Spiritual Dreaming</i> 75-87
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat KADIOĞLU	Atatürk Dönemi'nde Japonya ile Ticari İlişkiler <i>Commercial Relations with Japan During Atatürk's Pe- riod (1923-1938)</i> 89-102
Dr. Öğr. Üyesi Mehmetali KASIM - Prof. Dr. Hikmet KORAŞ	Doğu Türkistan'ın Dünya Medeniyetindeki Yeri ve Bu Bölgede Çin'in Asimilasyonel İşgali <i>The Position of East Turkistan in The World Civiliza- tion and Chinese Assimilation Occupation in This Re- gion</i> 103-124

Arda KORKMAZ	Bilgelik Edebiyatı ve Emine İşinsu'nun Bukağı'nda Bilge Tipi Aramak <i>Wisdom Literature and Seeking the Wise Type in Emine İşinsu's Bukağı</i>	125-145
Dr. Öğr. Üyesi Halef NAS	İbret'te Namık Kemal'in Sansüre Karşı Müdafaası <i>Namık Kemal's Defense Against Censorship in İbret</i>	147-169
Dr. Talat ŞAFAK - Zehra ŞAFAK	Gaco, Gacal, Gacı (Gacar) Kelimele-rinin Kullanımı ve Kökenleri Üzerine Bir Deneme <i>An Essay on the Use and Etymology of the Words Gaco, Gacal, Gacı (Gacar)</i>	171-185
Dr. Bilen YILMAZ	Cengiz Han ve Moğollar Tartış-masında İki Taraf: To- gan ve Köprülü Ekolü <i>Two Sides in The Discussion of Genghis Khan and The Mongols: Togan and Koprulu School</i>	187-211
Yayın Tanıtımı	<i>/ Book Review</i>	
Hanife ŞAHİN	Sadık K. TURAL <i>Edebiyat Bilimine Katkılar I-II</i>	213-217
Yayın İlkeleri	<i>/ Principles</i>	219-224

TAKDİM

(56)

ALFABE MESELESİ

Türkler, kendilerine has Göktürk alfabesinden sonra belli başlı bütün alfabeleri kullanıp Arap harflerini tercihte büyük oranda ortaklığa varmış sayılabilirlerdi. Bu alfabe birliği 1926'da SSCB'nin Latin harflerini kullandırma kararıyla bozulmuş, T.C.'nin 1928'deki harf inkılabıyla beraberliğin yolu tekrar açılmıştı. Fakat Rus siyasi kadroları 1939'da Tataristan'ı 1940'ta bütün Sovyetler Birliğini kendi (Kiril) alfabesine mecbur kıldı. Üstelik Türk topluluklarının harf sistemi birbirinden farklıydı. SSCB'nin dağılmasından sonra 1991'de başlatılan alfabe ortaklığı çalışmalarında, 29 harfli T.C. alfabesine 5 yeni karakterin eklenmesiyle 34 harfli ortak alfabe tavsiye edilmişti. 9-11 Eylül 2024 tarihleri arasında Bakü'de Türk Akademisi ve Türk Dil Kurumu tarafından yapılan toplantılarda Türk Devletleri Teşkilatı'na (Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tataristan ve KKTC) yeniden ortak alfabe çağrısı yapıldı. Yani konu bilim çevreleri için sonuçlanmıştır, iş siyasi iradelere kalmıştır.

TC, Azerbaycan ve KKTC için bir değişiklik söz konusu değildir. Diğer Türk devletleri ise Q, X, W, Ñ, Ə harflerinden ihtiyaç duyduklarını alacaklardır.

Bu sonuç, akşamdan sabaha halledilen bir mesele değil medeniyet değişimi kavşağında alınabilecek bir karardır. Tarihî işaret levhaları ise şöyledir:

1. Azerbaycan Türk'ü Mirza Fethali Ahundzade'nin 1863'te İstanbul'a gelip Arap alfabesini ıslah için Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'ye sunduğu öneri; kitap basımında zorlukları önlemediği ve okuma-yazmayı pek de kolaylaştırmadığı gerekçesiyle reddedildi. 1873'te *Hakaik* (İstanbul) gazetesine gönderdiği mektupta Latin harfli alfabe düşüncesini açıkladı. A. Yavuz Akpınar'ın (*Azeri Edebiyatı*, 1994: 52) tespitine göre Arap harflerini tamamen terk edip Latin harfli bir alfabe kabulü fikrine 1877-1878'de vardı. Üstelik bunun gerekliliğine, "Gelecek nesiller mutlaka bu işi yapacaklardır." diyecek ölçüde inanıyordu. Vurguladığı şunlardı: **a.** bütün ünlüler harf değerine kavuşmalı, **b.** Kelime sonundaki noktalı harflerden nokta kaldırılıp, harfin uzantısı bir çizgiyle gösterilmeli; **c.** harfler bitştirilmemelidir.

2. Tanzimat ediplerinin (Namık Kemal, Ziya Paşa) imladaki tutarsızlıkları dile getirmelerinden sonra 1888'de *Saadet* ve *Mürüvvet* gazetelerinde dil ve edebiyat tartışmalarında imla tutarsızlıklarına sıkça değinildi.

3. Şemsettin Sami'nin *Kamus-ı Türki*'de (1900) 4 yuvarlak ünlü ve 4 ayrı kâf hafi kullanması, ıslahat fikrini destekleyici nitelikteydi.

4. Ferhat Ağazade, 1907 ve 1908'de Bakü I. ve II. Muallimler Kurul-tayı'nda Latin harflerinin gerekliliğini savundu. İlk ciddi itiraz, Saadet Cemi-yeti Mektebi Müdürü Hüseyinzade Ali Turan'dan geldi.

5. Ömer Seyfettin, ilk "Yeni Lisan" yazısında der ki *Arabî ve Farisî kelimelerin imlâları şiddetle, dinî bir taassupla muhafaza olunacak. Türkçe-lere gelince, mühim karışıklıkları önlemek için, şimdilik, makul ve ımlı bir imlâ kullanılacak... İmlâ meselesini zaman halledecektir.*

Daha sonra genel olarak **a.** Türkçe kelime gövdelerinde bütün ünlülerin gösterilmesi; **b.** yuvarlak ünlülerin (o, ö, u, ü) kalın (o, u) ve ince (ö, ü) sıradan olanların farklı yazılması temayül hâline geldi.

6. Ahudzade'ninkine benzer bir alfabe teklifi de 1912'de Milaslı İsmail Hakkı'dan geldi. Ünlü sayısının 8'e çıktığı ve harflerin bitişirilmediği bu yazı tarzına (Enver Paşa *Ordu Salnamesi* -1914'te uygulattığı için) "Enverî" dendi.

7. 14 Şubat 1917'de Maarif Nezareti bünyesinde Ali Ekrem Bolayır başkanlığında kurulan Tedkikât-ı Lisâniye Hey'eti'nin alfabe konularıyla ilgili "Sarf ve İmlâ Encümeni" çalışmalarından bir sonuç çıkmadı.

8. 28 Mayıs 1918'de Tiflis'te, Azerbaycan Millî Şurası'nın ilan ettiği Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nde alfabe konusu, Kızılordu işgaline (11 Mayıs 1920) kadar, Maarif Nazırlığı bünyesinde görüşüldü. Ağazade, *Azerbaycan* gazetesine iki yazı yazdı: "Elifbâ Tarihinde Türklerin Vaziyeti" ve "Dilimizin Türkleşmesine Çareler" (İ. İsaahanlı, *Ferhad Ağazade*, Bakü 2011).

9. Abdullah Efendizade 1919'da Bakü'de *Son Türk Elifbâsı*'nı yayımladı. 28 Nisan 1920'de Azerbaycan işgale uğradı, bu alfabe uygulanamadı.

10. Neriman Nerimanov'un teşebbüsüyle hem Arap hem Latin alfabesi taraftarlarından bir heyet kuruldu. 30 Aralık 1921 ve 6 Ocak 1922'de toplantılar yapıp Yeni Türk Elifba Heyeti oluşturuldu. Hazırlanan elifbayı 27 Haziran 1924'te Azerbaycan devleti resmen kabullendi. Türk bölgelerinden bazısı -Afganistan dâhil- küçük farklarla, Dağıstan ise aynen, kabul etti.

11. 1 Kasım 1928'de Türkiye'de 29 harfli Latin harfli alfabe kabul edildi.

Kendini tarihçi veya Türkolog sanan bazı köhne zihniyet *armağanları*-nın "Yine mi alfabe değişikliği?" diye aleyhte tezahüratına -kötü niyet saymak için- "hamakat" deyip geçelim.

Bugünün ülküsü "Turan"a, yarının gerçeği olarak bakalım.

"İşte bu kadardır ol hikâyet / Bâkîsi dürtüğü-bî-nihayet..."

Nâzım Hikmet POLAT
Ankara, 14 Kasım 2024

EDITORIAL

(56)

THE ALPHABET ISSUE

After using the unique Gokturk alphabet, Turks can be said to have utilized almost all major alphabets, ultimately reaching a significant consensus on adopting Arabic letters. This unity of alphabets was disrupted in 1926 by the USSR's decision to adopt the Latin alphabet. However, Turkey's alphabet reform in 1928 paved the way for renewed unity. Nevertheless, the Soviet authorities forced Tatarstan in 1939, and the entire Soviet Union in 1940, to adopt the Cyrillic alphabet. Additionally, the letter systems of the Turkic communities differed from one another. In 1991, after the dissolution of the USSR, in efforts to create a common alphabet resumed, a 34-letter alphabet was recommended by adding five new characters to Turkey's 29-letter alphabet. At the meetings held from September 9–11th, 2024, in Baku by the Turkish Academy and the Turkish Language Institution, a call was made for the Organization of Turkic States (including Türkiye, Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tatarstan, and the TRNC) to adopt a common alphabet again. This means the issue has already been resolved in the scientific community, and now it lies with political authorities.

No changes are necessary for Türkiye, Azerbaijan, or the TRNC. The other Turkic states will adopt letters they find useful from Q, X, W, Ñ, and Ə.

This is not an issue to be resolved overnight but a decision to be made at the crossroads of civilization. The historical milestones are as follows:

1. Mirza Fethali Ahundzade, an Azerbaijani Turk, proposed a reform of the Arabic alphabet to the Ottoman Scientific Society during his visit to Istanbul in 1863. His proposal was rejected as it did not solve the difficulties in printing books or significantly simplify reading and writing. In a letter sent to *Hakaik* newspaper in 1873, he presented his idea for a Latin-based alphabet. According to A. Yavuz Akpınar (*Azeri Literature, 1994: 52*), he fully adopted the idea of abandoning Arabic letters for a Latin alphabet in 1877–1878. Ahundzade strongly believed in its necessity, stating that “Future generations will inevitably accomplish this task.” His emphasis was: **a.** All vowels should be represented by letters, **b.** Dots on letters at the end of words should be replaced with hyphens, **c.** Letters should not be joined.

2. After the Tanzimat authors' like Namık Kemal and Ziya Pasha criticism of inconsistencies in spelling, in 1888, this issue was frequently discussed in the newspapers *Saadet* and *Muruvvet*.

3. In 1900, Semsettin Sami's *Kamus-ı Turki* demonstrated support for reform by incorporating 4 rounded vowels and 4 variations of the letter kaf.

4. At the first two Baku Teachers' Congress in 1907 and 1908, Ferhat Agazade advocated the necessity of Latin letters. The first serious opposition came from Huseyinzade Ali Turan, the director of the Saadet Society School.

5. Omer Seyfettin, in his first "New Language" article, stated: *The spellings of Arabic and Persian words will be preserved rigidly and religiously. As for Turkish words, a reasonable and moderate spelling will be temporarily utilized to prevent significant confusion. The matter of spelling will be resolved over time.*

In the meantime, it became standard to: **a.** Represent all vowels in Turkish words' themes explicitly, **b.** Differentiate rounded vowels (o,ö,u,ü) like thick (o, u) and thin (ö, ü).

6. A similar proposal to Ahundzade's came from Milasli Ismail Hakki in 1912. This script style, in which the number of vowels increased to 8 and the letters were not joined, became known as "Enveri" due to being used in Enver Pasha's *Military Annual* in 1914.

7. On February 14th, 1917, the Ministry of Education's Language Studies Committee worked on the alphabet under Ali Ekrem Bolayir's leadership but did not reach a conclusion.

8. On May 28th, 1918, in Tbilisi, during the Azerbaijani Democratic Republic declared by the Azerbaijan National Council, discussions on the alphabet continued under the Ministry of Education until the Red Army's invasion on May 11th, 1920. Agazade wrote two articles for *Azerbaijan Newspaper*: "The Situation of Turks in Alphabet History" and "Solutions for Turkification of Our Language." (İ. İsaanlı, *Ferhad Agazade*, Baku 2011)

9. In 1919, Abdullah Efendizade published *The Final Turkish Alphabet* in Baku. This alphabet could not be implemented due to Azerbaijan's occupation on April 28th, 1920.

10. Thanks to Neriman Nerimanov's initiative, a committee was established out of both the Arabic and Latin alphabet proponents. The meetings on December 30th, 1921, and January 6th, 1922, led to the formation of the New Turkish Alphabet Committee. On June 27th, 1924, Azerbaijan officially adopted the prepared alphabet, which was also accepted with minor differences in some Turkic regions, including Afghanistan.

11. On November 1st, 1928, Turkey adopted a 29-letter Latin alphabet.

The outdated views of self-proclaimed historians or Turkologists opposing alphabet changes with statements like "Another alphabet change?" should be dismissed as ignorance rather than malice.

Let us view the ideal of "Turan" as today's aspiration and tomorrow's reality.

"And that is the story; all else is an endless fabrication..."

Nâzım Hikmet POLAT
Ankara, November 14th, 2024

ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN'IN *HAKAN* OYUNUNUN ELEŞTİREL SÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİ

Öz: Abdülhak Hâmîd Tarhan'ın *Hakan* oyunu Erken Cumhuriyet Dönemi'nde kaleme alınan ve o dönemin özelliklerini gösteren bir piyesdir. Uzun edebî hayatına birçok eser sığdıran Tarhan, yaşamının son dönemlerinde Erken Cumhuriyet Dönemi kanonuna uygun bir tiyatro eseri yazmak istemiştir. Piyesin olay örgüsü içerisinde dönemin propagandalarına ilişkin pek çok detay yer almaktadır. Oyun özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi kanonunu etkileyen Türk Tarih Tezi kapsamında kaleme alınmıştır. Eserde daha çok Türkçülük vurgusu ön plandadır. Manzum bir biçimde yazılan *Hakan* oyununun kurgusal zamanı çok eski tarihlere dayanmaktadır. Bu tarihlerde Türkler tüm dünyaya hâkimdir. Ayrıca eser bazı karakterler özelinde fantastik özellikler de taşımaktadır. Bunun yanında oyunun başkarakteri olan Hakan, bazı özellikleri ile Mustafa Kemal Atatürk ile özdeşleştirilmiştir. Fairclough ve van Dijk gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı eleştirel söylem çözümlemesi, edebiyatın sadece belirli metinsel özellikler temelinde tanımlanan belirli söylemler dizisi olmadığını savunur. Metnin söylemediğinin bulunması, metinde anlatılmak istenen veya dolaylı olarak bahsedilen anlatının tespit edilmesi, olayları ve tarihsel süreci bilmekle bağlantılıdır. Eleştirel söylem çözümlemesi ile bu unsurlar ortaya çıkarılmaya çalışılır. Bu çalışmada Abdülhak Hâmîd Tarhan'ın *Hakan* piyesi Fairclough'un söylem çözümleme yöntemine göre üç boyutta ele alınacaktır. Birinci boyutta metin incelemesi yapılacaktır. Bu kısımda metnin olay örgüsü, metindeki şekilsel özellikler ve kullanılan sözcükler üzerinde durulacaktır. İkinci boyutta metin yorumlanarak söylem çözümlemesi yapılacaktır. Üçüncü boyutta ise toplumsal çözümleme açısından metne yaklaşılabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Söylem Çözümlemesi, Tiyatro, *Hakan*.

Critical Discourse Analysis of Abdülhak Hâmîd Tarhan's Play *Hakan*

Abstract: Abdülhak Hamid Tarhan's play *Hakan* is a play written in the Early Republican Period and showing the characteristics of that period. Tarhan, who had many works in his long literary life, wanted to write a theater play in accordance with the canon of the Early Republican Period in the last years of his life. The plot of the play includes many details regarding the propaganda of the period. The play was written within the scope of the Turkish History Thesis, which especially affected the Early Republican Period canon. In the work, the emphasis on Turkism is very dominant. The fictional time of the play *Hakan*, written in verse, dates back to very old times. At this time, Turks dominated the whole world. In addition, the work also has fantastic features in some of its characters. Besides that, Hakan, the main character of the play, is identified with Mustafa Kemal Atatürk with some of his characteristics. Critical discourse analysis, pioneered by figures such as Fairclough and van Dijk, argues that literature is not just a set of certain discourses defined on the basis of certain textual features. Finding out what the text does not say, determining the narrative that is intended to be told or indirectly mentioned in the text, is related to knowing the events and historical process. These elements are tried to be revealed through critical discourse analysis. In this study, Abdülhak Hamid Tarhan's play *Hakan* will be discussed in these three dimensions according to Fairclough's discourse analysis method. In the first dimension, text analysis will be carried out. In this part, the plot of the text, the formal features in the text and the words used will be focused on. In the second dimension, discourse analysis will be carried out by interpreting the text. In the third dimension, the text will be approached in terms of social analysis.

Keywords: Critical Discourse Analysis, Theater, *Hakan*.



TÜRKÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar Corresponding Author

Dr. Tolga ALVER

Millî Eğitim Bakanlığı

tolgaalver86@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1674-4894

Gönderim Tarihi Received

23.07.2024

Kabul Tarihi Accepted

24.10.2024

Atf Citation

Alver, Tolga. "Abdülhak Hâmîd Tarhan'ın *Hakan* Oyununun Eleştirel Söylem Çözümlemesi." *Türkük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 11-27.

ARAŞTIRMA MAKALESİ RESEARCH ARTICLE

Giriş

Erken Cumhuriyet Dönemi edebiyatı, yeni kurulan Türk devletinin propagandası doğrultusunda hareket ederek güdümlü bir edebiyat görüntüsü çizmiştir. Dönemin kurucu kadroları, yeni bir birey ve yeni bir toplum oluşturma arzusuyla devletin her aygıtını kullanmıştır. Devletin kültürel aygıtları arasında yer alan tiyatro da dönemin önemli propaganda unsurları arasındadır. Özellikle Halkevleri aracılığı ile halka gidilerek yeni idealler doğrultusunda tiyatro gösterileri yapılmıştır. Bu gösterilerde kullanılan tiyatro metinleri yönetimin onayladığı oyunlardan oluşmuştur. Dönemin önde gelen yazarları da bu doğrultuda metinler kaleme almıştır. Aka Gündüz, Faruk Nafiz Çamlıbel, Münir Hayri Egeli, Behçet Kemal Çağlar vb. önde gelen isimler bu kanon doğrultusunda tiyatro metinleri yazmıştır. Türk edebiyatının önemli isimleri arasında yer alan ve Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini gören Abdülhak Hâmid Tarhan da bu dönem içerisinde *Hakan* isimli bir tiyatro oyunu kaleme almıştır. Bu çalışmada Tarhan'ın *Hakan* oyunu eleştirel söylem çözümlemesi ile irdelenecektir.

1. Abdülhak Hâmid Tarhan'a Dair

Abdülhak Hâmid Tarhan, yaşadığı süre içerisinde oldukça farklı dönemlere şahit olmuş birisidir. Osmanlı Devleti'nin son vakitlerini, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu görmüştür. II. Abdülhamid Dönemi'nden Meşrutiyet'e, I. Dünya Savaşı'ndan Kurtuluş Savaşı'na, Cumhuriyet'in ilanından inkılâpların uygulanmasına kadar uzanan bir yaşam yolculuğu vardır. Hiçbir döneme sığmayan Tarhan hem Tanzimat hem Meşrutiyet hem de Cumhuriyet dönemlerinde eser vermiştir (And 97). Yaşadığı dönemlerdeki farklı siyasal olaylar onun sanatını, dilini, fikirlerini etkilemiştir. Tarhan, çocukluğundan itibaren farklı kültürlerle karşılaşmış, dünyanın önemli yerlerinde bulunmuştur. Bu etkileşim onun yapıtları üzerinde belirgin izler bırakmıştır (Koç 85). Ailesi, yetiştiği çevre, aldığı tahsil ve deneyimleri onu dönemindeki birçok kişiden farklı kılmıştır (Soydaş 118). Tarhan'ın edebî kişiliği, Cumhuriyet Dönemi'nde oluşturulmaya çalışılan ulusal kanona bir referans hâline getirilmeye çalışılmıştır (Eskin 137). Abdülhak Hâmid Tarhan, Cumhuriyet döneminde âdeta mitleştirilmiş, deha olarak anılmış, devlet tarafından himaye edilmiştir. Halkevleri'nde sahiplenilip mitleştirildiği hâlde Halkevleri'nin oyun repertuarları içerisinde Tarhan'ın yapıtlarına rastlamak mümkün değildir (Eskin 153). Bu durumun birçok sebebi vardır. Öncelikle Abdülhak Hâmid Tarhan'ın tiyatro eserlerinin çoğunluğu oynanmak için kaleme alınmamıştır. Bunun yanında kullandığı dil dönemin dilinden oldukça ağırdır. Örneğin 1911'de Yeni Lisan hareketinin başladığı zamanlarda sade ve anlaşılır bir dille eser vermesi gerekirken ilk yapıtlarından daha da ağır bir dille metinler kurguladığı görülmüştür (Karaburgu, *Şair-i Azam Abdülhak Hâmid* 286). Tanpınar onun üslubu ile ilgili şu cümleleri aktarır:

Fakat hiçbir zaman çalışmayı kendisine bir iç nizam yapamamış, birçok şeyi birden bulmuş fakat bulduklarını bir türlü birleştirememiştir.

Bunu kendisi de bildiği için “benim bir üslubum yoktur, esalibim vardır.” der (Tanpınar 512).

Abdülhak Hâmid Tarhan; Medeniyetçilik, Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikirlerinin hiçbirine bağlanmamış, zamanla farklılaşan düşüncelerini bu yapıtlarına yansıtmıştır (Sarıççek 84). Tarhan’ın eserleri belli bir ideolojik çizgide ilerlememiştir. Bu sebeple Tarhan tezatlar şairi olarak anılmıştır (Mermer 75). Abdülhak Hâmid Tarhan’ın belirli bir dil anlayışı bulunmamaktadır. Tanpınar da onda ‘dil mutlakının’ olmadığını dile getirmiştir (Karaburgu, *Şair-i Azam Abdülhak Hâmid* 272). Bu değişken dil anlayışı onun zihin dünyası ile ilintilidir. Batılı anlamda bir yenileşme çabası derdinde olan Tarhan’ın gelgitli bir zihin dünyası vardır. Bazı şiirlerinde şuurlu bir biçimde Türkçe kullanımı ağır basarken bazılarında Farsça ve Arapçanın baskınlığı dikkati çekmektedir (Yavuzer 226). Sanat hayatının son dönemlerinde Erken Cumhuriyet Dönemi kanonunu desteklemiştir. Oysa Tarhan sanat hayatının başlarında Araplara İslamcı denilebilecek bir anlayışla bakmış Arapları “öteki” değil, “bizden birisi” olarak okura sunmuştur (Elhajhamed 12).

“Şair-i Âzam” olarak bilinen Tarhan, kırk eserinin yirmi dördünü tiyatro türünde kaleme almıştır (Karaburgu, *Şair-i Azam Abdülhak Hâmid* 271). Tiyatro metinlerindeki esas kahramanların çoğu hükümdarlardır. Hâmid onlara alegorik özellikler yükleyerek Sultan Abdülaziz’e ve II. Abdülhamid’e muhalefet etmiştir (Safi 1907).

Abdülhak Hâmid Tarhan’ın eserlerinde zaman zaman dönemin politik güçlerinin tesiri olmuştur. Eserlerinin bazıları sansüre uğramıştır. *Gayret* mecmuasında ilk neşrinde “hürriyet” kelimesini sansür çıkarmıştır. “Sarây-ı pâdişâhi kim anın fevkinde yok bir şey /Anın fevkinde istihzâ-yi istibdâd eder bir kuş” beytinin ilk mısrası da çıkarılır (Tanpınar 507).

Tanpınar, II. Abdülhamid sansürünün Abdülhak Hâmid Tarhan’ı derin bir yalnızlığa ittiğini söylemektedir. Abdülhak Hâmid Tarhan, padişaha sekiz yıl arayla iki defa şiir yazmayacağını sözünü verir. Tarhan yalnızca takip edilen bir şair değil, susturulan birisidir. 28 yıl süren Londra ve Avrupa yaşantısında az şiir yazmasının sebebi budur (Tanpınar 516). Özgürlükçü bir edebiyat adamı olarak bilinen ve birçok kere sansüre maruz bırakılan Abdülhak Hâmid Tarhan, II. Abdülhamid zamanında padişaha başka bir eseri jurnallemiştir. Hürriyetçi bir sanatçı olarak bilinen Tarhan’ın *Esrar-ı Harem* oyunu ile ilgili jurnali kayıtlarda yerini almıştır (Işıkyay Gürbüz 192).

Akıncı çalışmasında (Akıncı 251) Abdülhak Hâmid Tarhan’ın öne çıkan özelliklerini sıralamıştır. Tarhan; Batı düşüncesi çerçevesinde şiirimizde “hayat, ölüm, Tanrı” gibi fizik ve metafizik fikirleri ilk kez kullanan, Batı nazım şekillerinin gelmesinde büyük emeği olan, Batılı anlamda pastoral şiirin ilk örneklerini veren, ilk feminist yazar olma özelliğini gösteren, Türk yazarları içinde mitolojiye değer veren ve onu eserlerinde ilk kullanan kişidir.

Uzun edebî hayatına birçok eser sığdıran Tarhan, yaşamının son dönemlerinde Erken Cumhuriyet Dönemi kanonuna uygun bir tiyatro eseri yazmak istemiştir. Ancak *Hakan* oyunu özellikle dil açısından dönemin özelliklerine uygun biçimde kaleme alınmamıştır. Piyesin olay örgüsü içerisinde ise dönemin propagandalarına ilişkin pek çok detay yer almaktadır. Bu çalışmada söz konusu oyun, eleştirel söylem kuramı çerçevesinde ele alınacaktır.

2. Eleştirel Söylem Çözümlemesi Kuramı

Eleştirel söylem çözümlemesi kuramının önemli isimlerinden olan van Dijk, edebiyatın sadece belirli metinsel özellikler temelinde tanımlanan belirli söylemler dizisi olmadığını dile getirir (Van Dijk 143). Van Dijk'ın söyleme sosyo-bilişsel yaklaşımı, söylem-biliş-toplum üçgeni şeklinde karakterize edilmektedir (Özer 41). Dolayısıyla bir metinde yer alan söylem sadece tek açıdan değerlendirilmemelidir. Yazarın söyleminin derinliğinde bilişsel ve toplumsal etkiler de yer almaktadır. Söylem, dilin kendine ait özellikleriyle beraber sosyokültürel ve ideolojik açıdan da kendini gösterir. Her söylemde anlatılmak istenen esas bir fikir, bir ileti başka bir ifadeyle ideoloji saklıdır (Doyuran 303). Söylem içerisinde ideolojiyi taşır, ideoloji de söylem oluşturmundaki çerçeve olarak görülebilir. Söylem, ideolojilerin yeniden yaratılmasında ve günlük ifadelerde vazgeçilmez bir rol oynar. (Karaduman 36). Van Dijk; biliş, söylem ve toplum arasında etkileşim kurar ve güce erişme aracı olarak söylemin kontrolüne odaklanır (Yardım ve Doğruel 141).

Eleştirel söylem analizinin tarihi, 1970'lerin sonuna doğru şekillenen Eleştirel Dilbilim (Critical Linguistics) çalışmalarına dayanmaktadır (Şah 211). Kurama göre metinlerdeki söylem, bir biçimde ideolojik bir bilinç taşımaktadır. Eleştirel söylem çözümlemesi, kültürel bir yapı olarak dili toplumsal egemenlik ve eşitsizlik ilişkilerinin ideolojik ifadesi olarak çözümler (Papatya ve Geniş 960).

Eleştirel söylem çözümlemesi, toplumda var olan sosyal meselelerin ortaya çıkarılması açısından bazı bilgiler sunar (Yardım ve Doğruel 139). Bu çözümleme, söylemin gerisindeki ideolojiyi dilbilimsel bir bakımdan algılamayı ve yorumlamayı amaçlar. Söylem çözümlemesinin merkezinde yer alan eleştiri, toplumsal grupların ve bireylerin iktidarı elde etmek ve ideolojik görüşleri yaymak amacıyla dili kullanımına dayanır (Müfitler 80). *Hakan* piyesinde Tarhan, dönemin ideolojik düşüncesi doğrultusunda bir kurgu planlayarak tam da bu doğrultuda hareket etmiştir.

Bu yaklaşımın esas önermesi, iktidar ilişkilerinin dil içinde kodlandığı ve dil aracılığıyla dolaşımda olduğudur (Karaduman 34). Bu çözümlemenin araştırmacıları, dilin toplumsal yapıdaki etkinliğini belirleyip betimlemekten çok, bunu nasıl ve neden yaptığını irdeler (Gür 192). Yazarın söyleminde kullandığı dil daha çok esas arka planın bir aracı gibidir. Abdülhak Hâmid Tarhan, uzun seneler boyunca eserlerinde dili muhtelif yönlerde kullanmıştır.

Kimi zaman anlaşılmaz bir dil tercih eden ve özellikle Arapça kalıpları sıkça kullanan Tarhan, Erken Cumhuriyet Dönemi politikaları sebebiyle ideoloji kavramını merkezine alarak söylemsel değişikliklere gitmiştir. Bu doğrultuda da dili kullanmaya çalışmış ancak yeterince başarılı olamamıştır.

Eleştirel söylem çözümlemesinin merkezinde güç ve egemenlik kavramları vardır (Yılmaz 239-240). Eleştirel söylem çözümlemesinin bir diğer öncüsü Foucault; güç, direnç, siyaset ve dilin bu yapıdaki görevi üzerinde durur (Şah 212). Fairclough söylem ve söylem çözümlemesinin birbiriyle ilişkisini üç boyutlu bir yöntemle dayandırmaktadır. İlki metnin yapısıdır. Bu kısımda metnin teması, metindeki gramatik özellikler ve kullanılan kelimeler üzerinde durulur. İkincisi metnin üretimi ve metin yorumunun yapıldığı söylem çözümlemesidir. Bu bölümde ideolojik, siyasi veya toplumsal ifadeler ortaya koyularak yorumlama yapılır. Üçüncüsü ise toplumsal çözümlemedir. Bu kısım söylemlerin yorumlanmasıyla beraber süreçleri yöneten sosyokültürel şartların ortaya konulduğu boyuttur (Müfitler 81). Bu çalışmada Abdülhak Hâmid Tarhan'ın *Hakan* piyesi Fairclough'un söylem çözümleme yöntemine göre bu üç boyutta ele alınacaktır.

3. Abdülhak Hâmid Tarhan'ın *Hakan* Piyesinin Eleştirel Söylem Çözümlemesi

1930'lu yıllarda konusunu Türk tarihinden, uygarlığından, destan ve efsanelerinden halk kültüründen alan birçok oyun yazılmıştır (Okur 390). Abdülhak Hâmid Tarhan da bu doğrultuda eser veren kişiler arasında yer almaktadır. Tarhan'ın Türk tarihini işlediği eserleri, kronolojik sıraya göre *İlhan*, *Turhan* ve Cumhuriyet döneminde kaleme alınan *Hakan*'dır (Şengül, "Tiyatro Edebiyatımıza..." 49; Ardalı Büyükarmın 267). *Hakan* piyesi Tarhan'ın yazdığı son oyundur. Eser aynı zamanda Tarhan'ın Latin harfleri ile yayımlanan ilk ve son eseridir (Karaburgu, *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi* 318). Çalışmada *Hakan* piyesi Fairclough'un söylem çözümleme yöntemine göre irdelenecektir. Eleştirel söylem çözümlemesinde amaç, hedefe ulaşma ve ulaşılan anlam üzerinden derin anlamı yorumlamaktır (Müfitler 80). Bu çalışmada da eleştirel söylem çözümlemesi aracılığı ile metindeki derin anlamlar yorumlanacaktır.

3.1. Metnin Yapısı ve Tanımlama (Tematik ve Gramatikal)

Abdülhak Hâmid Tarhan, "Atatürk devri kemaline aidiyetiyle" mutluluk duyduğu *Hakan* oyununda, Türkçü akımın etkisinde Türk tarihinin herhangi bir diliminde geçebilecek tamamen hayal ürünü, masal özellikleri ağır basan bir dünyayı ele alır (Karaburgu, *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi* 320).

Cumhuriyet Dönemi tiyatro eserlerinde mitolojik konular önemli ölçüde boy göstermeye başlamıştır (Bayat 2007). *Hakan* oyunu, İslamiyet öncesinde Türk tarihine ait mitolojik ve tarihî bilgilerin; Türk destan ve efsanelerinin değerlendirildiği metinler içindedir (Şengül, *Türk Tiyatrosunda*

Tarih 1955). Tarhan hayatının sonlarına doğru Türk tarihine temas eden bu manzum piyesi kaleme almıştır. Ancak bu piyes, içinde sadece güzel mısralar bulunan bir eser olmaktan öteye gidememiştir (Banarlı 946).

Hakan oyunu dört fasıldan oluşmaktadır. Tarhan, fasılların sonlarına ilave kısımlar da eklemiştir. Yazar eserinde meclisleri “Manzara” şeklinde isimlendirmiştir (Karaburgu, *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi* 326).

Piyesin olay örgüsü şu şekildedir:

Piyesin birinci fasılı, Günay ve Çoban Kızı'nın Hakan bahçesinde karşılaşmaları ile başlar. Günay, Çoban Kızı'na bahçede ne aradığını sorar. Çoban Kızı'nın bir derdi vardır. Günay ile Çoban Kızı arasında Türklüğe ve Hakan'ın özelliklerine dair konuşmalar geçer. Çoban Kızı toprak istemektedir. Çoban Kızı isminin “Can” olduğunu, anasının babasının olmadığını söyler. Dağda çobanlık yapmaktadır. Kartalı, atı, köpeği, kurdu sevdiğini dile getirir. Çoban Kızı, Kıptî (çingene) olduğunu ve belli bir yerinin olmadığını da aktarır. Günay, Hakan'ın kimseyi mekânsız bırakmadığını söyler ama o anda Çoban Kızı ansızın yok olur. Günay Hatun, Çoban Kızı'nı hiç tekin bulmaz.

Piyesin birinci fasılının ikinci manzarasında Hakan ile Günay Hatun sarayda büyük bir odadadır. Hakan, rüyasına bir Çoban Kızı'nın girdiğini söyler. Hakan'ın kalbi sızlamaktadır. Günay Hatun, Hakan'ın Çoban Kızı'nı görmek istediğini anlar. O kızın gerçekte de var olduğunu ancak tekin birisi olmadığını dile getirir. Hakan'a göre ise kız günahsızdır ve kendilerine iltica etmiştir. Günay Hatun, Hakan'ın zaafına anlayış gösterir. Hakan'ın adamlarını kızın peşine salmasını söyler.

İkinci fasılın birinci manzarasında Bir Çoban Kızı yayladadır. Kız kendi kendine konuşmaktadır. Bir rüya hâliyle Hakan'a gidip hayvanları için otlak istemiş ancak Hakan'ın kıskanç eşi bu duruma izin vermemiştir. Aniden karşısına bir çoban kılığına girmiş Hakan çıkar. Ur şehrinde dolaşmaktadır. Hakan rüyasında bir çoban kızını gördüğünü ve onu aradığını söyler. Çoban Kızı'na Hakan'ın huzuruna çıkmasını dile getirir. Kız, Hakan'ın kendisini beğenip beğenmemesi konusunda tereddüt içindedir. Çoban kılığındaki Hakan onu sözleriyle rahatlatır. Bir süre sonra Hakan, gerçek kimliğini açıklar. Çoban Kız zaten anladığını söyler. Aralarında Kıptilerle olan savaşın konusu açılır. Çoban Kız ansızın kaybolur. Hakan, eşine hak verir. Kızı tekin birisi olarak bulmaz. Ama kendilerine elçi olarak gelmelerini ister. Çoban Kız, gaybden gelirim cevabını verir. Hakan meseleyi tarhanları ile kurultayda konuşmayı arzular. Tarhanları arasında en cesur olan kişi Gök Alp'tir. Gök Alp, Hakan'ın eşi Günay Hatun'u sevmiş ancak Günay Hatun'un gönlü Gök Alp'ta olmadığı için Hakan ile evlenmiştir. Hakan, kurultayı ikna için bir plan yapmıştır. Piyesin içerisinde pek çok yerde tarhan kelimesi geçmektedir. Tarhan, eski Türk devletlerinde yüksek görevli devlet görevlileridir. Bu noktada yazar kendi soy ismini de piyese bir biçimde dâhil etmiştir.

Üçüncü fasılda kurultay toplanmıştır. Çoban Kızı elçi olarak huzura gelmiştir. Elçi Kız, Hakan'a tabi olduklarını söyler. Elçi Kız, çivi yazısıyla kendi kavmi için bir kitap yazmakta olduğunu söyler. Elçi Kız kendilerine hayvanları için bir otlak verilmezse bu diyarı terk etmek zorunda kalacaklarını söyler. Bu sırada söze Gök Alp karışır. Elçi Kız'ı yıllar önce kaybolan kızına benzetmektedir. Elçi Kız yıllar önce kendisini bir ihtiyarın kaçırdığını ancak sonrasında ona yardımcı olduğunu dile getirir. Gök Alp, kızını göğsündeki benden tanır. Heyette olan İhtiyar Çoban, seneler önce Elçi Kız'ı bir boğa saldırısından kurtardığını ve kızın ismini Can koyduklarını söyler. Bu ismi Elçi Kız'ın bizzat kendisi söylemiştir. Esas ismi de Can'dır. Bu kavuşma anına şahit olan Hakan, Kıptilere diledikleri toprağı vereceğini söyler.

Üçüncü fasılın ilavesinde kırdı bir ırmağın yanında Günay Hatun yalnız gezmektedir. Düşünde kendisini Gök Alp, Çoban Kız'ı ise Hakan almıştır. Bu sırada Koncuy (Çoban Kız) ve Gök Alp gelir. Günay Hatun rüyasını Gök Alp'a anlatır. Biraz sonra Hakan da yanlarına gelir. Hakan, eşinin Gök Alp'a varmasını ister. Kendisi de Koncuy'u alacaktır.

Kurultay yeniden toplanmıştır. Koncuy, memleketin yeni hatunu olarak ilan edilir. Günay Hatun, ilk aşkı Gök Alp'a varacağı için mutludur ancak Koncuy'un yeni hatun olmasını kabul edememektedir.

Gök Alp ve Koncuy bir çadırın içinde Koncuy'un ölen annesi hakkında konuşmaktadır. Koncuy annesinin cismini zaman zaman gördüğünü iddia eder. Koncuy babasına annesini gösterir. Babası şaşkına döner. Koncuy, annesinin gelecekteki hâlini gösterdiğini söyler. Gök Alp kızına Günay'la olacak evliliğine razı olup olmadığını sorar. Koncuy bu duruma razıdır. Ancak Hakan'la kendisinin evliliğine Günay Hatun'un pek hoş bakmadığını söyler. Koncuy, Hakan'la ruhen izdivaç etmek istemektedir. Bedenen öyle bir his yaşamadığını babasına dile getirir.

Başka bir çadırda Günay Hatun, Hakan'a kendisini terk etmesinin hesabını sormaktadır. Hakan ise Gök Alp'a vardığına şükretmesini söyler. Günay Hatun bu evliliğe yanaşmamaktadır. Ancak Gök Alp'ı veliht ilan ederse bu evliliği kabul edeceğini söyler. Hakan, Gök Alp'ın han değil tarhan olduğunu dile getirir.

Hakan ve Koncuy sarayın bir odasındadır. Hakan'ın dilediği kavuşma nihayet gerçekleşmiştir. Sonrasında bir eğlence başlar. Başka ülkelerden elçiler gelir. Hakan'a hediyeler getirmişlerdir. Hakan onları eğlencelerine davet eder. Bu sırada Günay Hatun raks seslerini duyduka baygınlık geçirmektedir.

Sarayın bahçesinde Hakan, Koncuy, Gök Alp ve Günay birliktedir. Günay olanları artık kabullenmiştir. Tabiatı temsil eden Koncuy, medeniyeti ve yabancılığı temsil eden Günay'a karşı kazanan kişi olur (Karaburgu, *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi* 323). Hakan esas olan Türk milleti olduğunu söyler. Bunu zamanla tarih gösterecektir düşüncesindedir.

Eser aksiyon bakımından zengin değildir, hemen hemen dört kişinin arasında geçen bu sade oyun daha çok konuşmalara dayanır (Karaburgu, *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi* 326).

Piyesin tek dizedeki uzun replikleri 14'lü hece ölçüsüyle kaleme alınmıştır. Tarhan'ın bu tavrı Erken Cumhuriyet Dönemi edebiyatının genel özellikleri ile uyumaktadır. Cumhuriyet öncesinde yaygın olarak kullanılan aruz ölçüsü, yeni ideolojide yerini hece ölçüsüne bırakmıştır. O dönem için hece ölçüsü ile yazmak millî bir tutumu temsil etmektedir. Apaydın çalışmasında bu durumu şu cümlelerle ifade etmektedir:

Hece vezni, inkılabın şiirde yeniden yükselttiği bir tercihtir. (...) Osmanlı mirasından bağımsız olarak geçmişe bakıldığında millî vezin sayılması kaçınılmaz olan hece vezni, Cumhuriyet'in ilanından sonra uzun zaman Türk şiirinde hâkim olmuştur (2013: 135).

Tarhan 14'lü hece ölçüsü ile yazdığı dizelerin yanı sıra zaman zaman oyunun bağlayıcılığı için 14 heceden daha kısa olan dizeleri de kullanmıştır. Ancak oyunun genelinde dizelerde hece ölçülü dizeler yer almaktadır.

Piyesteki 14'lü hece ölçüsüyle yazılan dizeler arasındaki kafiye aa, bb, cc şeklinde ilerlemektedir. Tarhan eserinde Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yaygın olarak kullanılan dörtlükler yerine Osmanlı nazım birimleri arasında bulunan beyit nazım birimini kullanmayı tercih etmiştir.

Bilmem ki duyduğum sızı sevmek mi, korku mu?
Korkar mı Türk? O sadece titretti uykumu!
Elbette korkudan olamaz böyle bir sızı.
Ben önce çoban sandım o yıldızı (Tarhan 385).

Tarhan'ın *Hakan* piyesini kaleme aldığı yıllarda (Erken Cumhuriyet Dönemi) eserler, dönemin özellikleri doğrultusunda genellikle öz Türkçe kaleme alınmaktadır. Bu tutum dönem piyeslerinde de sıkça görülmektedir. İnkılâpların yüceltilmesini, vatan sevgisini işleyen ve Atatürk'ü anlatan oyunların kaleme alınmasındaki maksat "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi"ni desteklemek ve inkılâpların benimsetilmesini sağlamaktır (Karaca 353). Yazar metni kaleme alırken öz Türkçe tercih etmediği için üzgün olsa da genel anlamda oldukça ağır bir dil kullandığı görülür. *Hakan* oyununu dili sebebiyle okumak zordur. Akıncı eserinde bu durumu şu cümlelerle açıklar: "*Hakan* pek zorlukla okunuyor; kuru bir dili, kuru bir anlatışı var. Hâmit, 1935 yılında bile Farsça tamlamalardan vazgeçemiyor" (240). Eserin dilini anlamının zorluğu bu söylemden de anlaşılmaktadır.

Yazar metnin bir yerinde bir dizenin yerine başka bir dizenin de getirilebileceğini dipnotta belirtir. Söz konusu dizeler de oldukça ağır bir dille yazılmıştır.

“İnmişti tan yerinden o bir cism-i lem’a-pâş, / Eyler gibiydi zulmet-i âtiyi hurduhâş” (Tarhan 386) dizesinin yerine “Yahut: Müstakbelin zalâmını etmekte hurduhâş” şeklinin de kullanılacağı dipnotta belirtilmiştir. Tarhan başka bir yerde de tercihen başka bir kelime kullanılabileceğini dipnotta aktarır: “İbzâl olunmasın diyorum nâm-ı Hâlık-ın” (Tarhan 439) dizesinde yer alan ibzâl kelimesi yerine “Yahut: İsrâf olunmasın diyorum nâm-ı Hâlık-ın” notu eklenmiştir.

Eserde mekân unsuru belirsizdir. Eserde ismi anılan tek yer Hakan’ın sarayının bulunduğu yer olan Tan Yeri’dir (Karaburgu, *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi* 331). Oyunda vakalar genel olarak odada, çadırda, yaylada ve saray bahçesinde geçer.

Tarhan’ın *Hakan* oyunu oldukça ağır bir dille kaleme alınmıştır. Yazarın tercih ettiği kelimelerin çoğu öz Türkçeye de günlük konuşma diline de uzaktır. Dizeler hâlinde yazılan metin genellikle 14’lü hece ölçüsü ile yazılmıştır. Yazarın dili ve üslubu dönemin özelliklerine uygun olmasa bile metnin olay örgüsü ve seçilen konu Erken Cumhuriyet Dönemi kanonuna uygun biçimdedir. Karakterler de bu doğrultuda kurgulanmıştır. Metinde Türkçülük vurgusu ön plandadır.

3.2. Eleştirel Söylem Çözümlemesi-Yorumlama

Metnin söylemediğinin bulunması, metinde anlatılmak istenen veya dolaylı olarak bahsedilenin belirlenmesi, olayları ve tarihsel süreci bilmekle ilintilidir (Doyuran 303). Tarhan’ın *Hakan* piyesi yalnızca masalsi bir tiyatro oyunu olarak ele alınıp da dönemin koşulları düşünülmeden değerlendirmeler yapılırsa eleştirel bakış açısında eksiklikler yaşanır. Çünkü yazarın piyesi yazdığı tarih, dönemin ideolojisi, Tarhan’ın metni yazmadaki niyeti metnin bütününden ayrı düşünülemez. Metne ilişkin yorumlamalar ve çıkarımlar yapılırken bu süreçlerin iyi analiz edilmesi gerekir. Bu bölümde metnin içerisinde yer alan dizelere ilişkin yorumlama yapılacaktır.

Tarhan oyununun birinci faslında “bulut” kelimesi yerine “sema” kelimesini kullanmıştır. Bunun sebebini de dipnotta “*Semada gerek yerine bulutta olur* demek hoşuma gitmedi.” şeklinde açıklamıştır. Onca metin kaleme almış Tarhan, okura burada açıklama yapmak durumunda değildir. Ancak dönemin koşulları bu açıklamaya onu mecbur bırakmıştır. Öz Türkçe hareketinin desteklendiği, sade bir dilin tercih edildiği Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Tarhan kullandığı kelimelerin hesabını okura vermek zorunda kalmıştır.

Hakan piyesi, Çoban Kızı karakterinin özellikleri düşünüldüğünde bazı fantastik öğeler de barındırmaktadır. Birinci fasılda Günay, Çoban Kızı’na Hakan’ın kimseyi mekânsız bırakmadığını söyler. Ancak o anda Çoban Kızı aniden yok olur. Bu açıdan bakıldığında piyeste olağan dışı unsurların da olduğu görülmektedir. İkinci fasılın birinci manzarasında da Çoban Kızı, Hakan ile

konusurken yine ansızın kaybolur. Üstelik sonrasında Hakan ile gaybden konuşmaya devam eder:

Çoban Kızı – Birden tagayyüb etmeliyim, afvedin beni. (Kaybolur.)

Hakan - ...

(Gaibe hitaben)

Yurttaşların hesabına sen elçi gel bize.

Çoban Kızı – (Gaibden cevabın) Ferman ederseniz gelirim, tâbiiz size” (Tarhan 395).

Üçüncü fasılda Koncuy (Çoban Kızı), ölmüş annesinin cismini zaman zaman gördüğünü babasına dile getirir. Ardından Koncuy babasına annesinin gelecekteki hâlini gösterir.

“Koncuy – Lütfen bakın! (Dediğini yani bir güzel mahlukun bir buluta râkiben yavaş yavaş geçtiğini gösterir.)

Gök Alp – Aman bu ne hâl?

Koncuy – İşte validem!

Gök Alp – Sen söyledin de gördüm.

Koncuy – Evet; yok demek adem.

Gök Alp – Bunlar demek âyân olacak bir zaman bize.

Koncuy – Müstakbelin hayatı bu gösterdiğim size (Tarhan 420).

Tarhan’ın oyununda fantastik öğeler kullanması dönemin piyesleri dikate alındığında pek alışılmış bir durum değildir. Akıncı eserin bu özelliği ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Piyeste perili bir dünya var; Koncuy, Tanrı’nın yardımıyla bir anda yitip görünmezlik sırrına eriyor, bir anda dilediği yere gidiyor, annesinin ruhunu çağırıyor, onun ne hâlde olduğunu görüyor. Eski masallar benzeri, ona perili bir kır masalı denebilir” (241). Yazarın kullandığı fantastik öğelerin eserin genel kurgusuna doğrudan bir katkısı olmasa bile bu özellik esere dönem piyeslerine göre bir farklılık katmıştır.

Mitolojik başlangıç, ilk şuurun şekillenmesi gibi Türk halklarının edebî, estetik yaratıcılığına kaynak olmuş ve bu kaynaklık açık bir şekilde folklor materyallerinde, güzel sanatlarda, efsane ve masalarda kendini göstermiştir (Bayat 13). *Hakan* oyununda da bu başlangıcın yansımaları görülmektedir. Eserde piyesin zamanı doğrudan söylenmese bile bazı ifadelerden metnin kurgusunun Sümerler zamanı olduğu anlaşılmaktadır. Oyunun bir yerinde Elçi Kız, çivi yazısıyla kendi kavmi için bir kitap yazmakta olduğunu söyler. Çivi yazısı, Ur şehri, Sümer mitolojisine ait kavramların piyeste geçmesi piyesin zamanının Sümerler zamanı olduğunu göstermektedir. Bu zamanın seçimi tesadüf değildir. Eser Türk Tarih Tezi doğrultusunda Osmanlı Devleti’nden önce de Türklerin bir tarihi olduğunu okura aktarmaktadır.

Piyenin üçüncü faslında ilginç bir olay yaşanır. Günay Hatun rüyasını eski sevdiği Gök Alp’a anlatır. Biraz sonra yanlarına Günay Hatun’un eşi Hakan gelir. Rüneyı dinleyen Hakan, eşinin Gök Alp’a varmasını ister. Kendisi de Koncuy’u alacaktır. Gözü aşkıandan başka hiçbir şey görmeyen Hakan,

Koncuy'a şu cümleleri söyler: “Kanun da din de sen: sana elbet tapınmalı” (Tarhan 412).

Hakan'ın verdiği kararı her biri kabul eder. Burada yaşanan kurgusal vakanın dönemin politik ve sosyolojik durumuyla bir ilgisi yoktur. Yazar, Hakan'ın eşinin bir başkasıyla evlenmesini doğal olarak yorumlamıştır. Üstelik uğruna eşini terk edeceği kadın (Koncuy), eşinin evlenmesini istediği kişinin (Gök Alp'in) kızıdır. Bu tuhaf anlayışın ne yeni devlet ne de eski devlet gelenekleriyle alakası bulunmaktadır. Tamamen yazarın kurgusal tercihidir. Kimi yazarlar bu durumu gerçeklikten uzak bulurken kimi de Tarhan'ın kişisel hayatında yaşadıklarının bir yansıması olarak değerlendirmiştir (Karaburgu, *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi* 323).

Erken Cumhuriyet Dönemi eserlerinde Mustafa Kemal Atatürk “güneş” ile özdeşleştirilir. Birçok piyeste kendisine bu ifade ile gönderme yapılır.¹ Abdülhak Hâmid Tarhan da *Hakan* oyununda Hakan karakteri için güneş metaforunu kullanmış, Mustafa Kemal Atatürk'e göndermeler yapmıştır. Metinde Hakan'ın eşi Günay Hatun eşi için “güneş” ifadesini kullanmıştır.

“Günay Hatun – (Gururla) Günay, Güneşin hem de zevcesi” (Tarhan 375). Burada Güneş, Hakan'dır. Piyesteki Hakan, Mustafa Kemal Atatürk'ün şahsıyla özdeşleştirilmiştir.

Yeni kurulan Türk devletinin kurucuları, insanların inançlarını bir meçhule göre değil de akıl ve anlama yetisine dayanarak yaşamalarını istemektedir. Bu sebeple yapılan birçok inkılâbın temelinde akıl vardır. *Hakan* piyesinde de Hakan bu duruma şu cümlelerle gönderme yapmaktadır:

Anlatmak istedim, dedim, “Ey kütle-i beşer,
Tapmaksa maksadın, ne demekmiş hacer, şecer?
Meçhule tapma, akl ile iz'ana tap” dedim (Tarhan 385).

Hakan, metnin bir yerinde “Kızıl Boğa” mitine de gönderme yapar. İnana göre Tanrı, kızıl öküzü firdevste yaratmıştır. Öküzün ismi Lehusa'dır, kırk bin tane gözü bulunmaktadır. Bu öküzü boğalıktan öküz hâline getiren Mikail'dir (Akman 9): “Yıldızların içinde o ruh, anladım ya ben; / Yükseldi, ey Kızıl Boğa, yükseldi merteben” (Tarhan 385).

Türk mitolojisinde önemli bir yere sahip “demir” ifadesi için de metinde göndermeler bulunmaktadır. Çünkü demir, at ile bozkır Türk kültürünün

¹ Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Atatürk'ün “güneş” olarak sıfatlandırıldığı bazı oyunlar: *Kahraman*, *Akın* ve *Canavar* (Faruk Nafiz Çamlıbel), *Attila* (Behçet Kemal Çağlar), *Gün Doğuyor* (Peyami Safa), *Güneş* (Necmettin Veysi), *Destan* (Galip Naşit), *Attila* (Mustafa Kemal Ergenekon), *On Yılın Destanı* (Halit Fahri Ozansoy), *Tarih Utandı* (Ali Zühdü), *Bozkurt* (İbrahim Halil Çakmak), *Kartal* (Şükrü Halil Tuğal), *Bir Yuvarın Şarkısı* (Nihat Sami Banarlı), *Beş Devir* (Yaşar Nabi Nayır), *Atatürk Köyünde Uçak Günü* (Vehbi Cem Aşkun), *Yaman* (Vasfi Mahir Kocatürk), *O Bir Devirdi* (Aka Gündüz).

temelini oluşturmaktadır (Güngör 236). Yazar, Türklerin Osmanlı Devleti öncesinde de bir tarihinin olduğunu kanıtlamak istercesine mitolojik ifadeleri tercih etmiştir.

“Kanunu sen Kızıl Boğa’dan sor, o söylesin, / Bilmez değil Demir Kaya, sen işte böylesin” (Tarhan 386).

Piyesin Türk mitolojisine ilişkin ifadeler barındırması aynı zamanda Türk Tarih Tezi ile de ilişkili bir tutumdur. Türk Tarih Tezi, Erken Cumhuriyet Dönemi eserlerinde sıklıkla kullanılan dayanaklar arasındadır. Yeni kurulan devletin yöneticileri, Türk Tarih Tezi çerçevesinde Türk tarihinin Osmanlı Devleti’nden öncesinde de olduğunu kanıtlama derdine düşmüşlerdir. Bunun halk arasında anlaşılmasını sağlamak için yazarlar da eserlerinde sıklıkla Türk Tarih Tezi doğrultusunda konular belirlemiş, kurgularında Osmanlı Devleti öncesindeki Türk tarihini de işlemişlerdir. *Hakan* piyesi de bu piyesler arasında yer almaktadır.

3.3. Toplumsal Çözümleme-Açıklama

1931’de kurulan Türk Tarih Kurumu, Türk tarihine ilişkin önemli kararlar almıştır. Türk Tarih Tezi olarak adlandırılan tezde Türklerin sarı ırka değil, beyaz ırka mensup oldukları iddia edilmiştir. Tezde, Türk tarihinin başlangıcının Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan öncesine dayandığı ifade edilmiştir. Dönem yazarları eserlerinde zamanı Osmanlı Devleti’nden önce olan kurgular oluşturarak Türk Tarih Tezi’ne katkıda bulunmuşlardır. Münir Hayri Egelî’nin *Bayönder*, *Taş Bek*; Behçet Kemal Çağlar’ın *Çoban*, *Attila*; Faruk Nafiz Çamlıbel’in *Özyurt*, *Akın*; Yaşar Nabi Nayır’ın *Mete* oyunları bu doğrultuda kaleme alınan metinlere örnek verilebilir. Bu metinlerin kurgusal zamanları Osmanlı Devleti’nden önceki tarihleri kapsamaktadır. Abdülhak Hâmid Tarhan da bu oyununun konusunu, tarih öncesi dönemlerden seçmiştir. Hatta metinde geçen ifadelerle bakılırsa metnin zamansal kurgusunun Sümerler Dönemi olduğu söylenebilir. Yeryüzüne hâkim tek millet Türklerdir. Bütün kâinat onlarıdır (Buttanrı 57). Abdülhak Hâmid, çağının Türk Tarih Tezi’ne uygun biçimde kaleme aldığı bu metinde “Türkler, yeryüzünün en köklü, medeni bir millettir. Türklerin ana yurtları Orta Asya’dır.” demektedir. Oyunda Türklük övgüsü vardır. Türk hakani tüm dünyaya hâkimdir. Yazarın, eserde kullandığı dilin öz Türkçe olmasını arzu ettiğini belirtmesi, çağının görüşlerinden oldukça etkilendiğini göstermektedir (Buttanrı 58). Ancak Tarhan eserinde öz Türkçe kullanmayı arzulasa bile tüm çabasına rağmen bu konuda başarılı olamamıştır ve bu yüzden üzgündür. Buna rağmen yazar bu oyunun Atatürk’ün devrinde basılmış olmasıyla teselli bulur (Ardalı Büyükarman 230). Bu durumla ilgili düşüncelerini eserin son sayfasında dile getirmiştir:

Eserin tahrîr ve tab’ıyla sahneye vaz’edilmesinin Cumhuriyet devrine yani Atatürk’ün devr-i kemaline aidiyeti cihetiyle kendimi bir kat daha bahtiyar addetmekteyim. Yalnız bu eseri en eski ecdadımızın lisanı olan öz Türkçe ile yazmağa muvaffak olabilseydim benim için daha ziyade mucib-

i mesudiyet olurdu. Bununla beraber mevzuunu öz Türkün kaynağından çıkardığım Hakan'ı eserlerimin en genci, en canlısı saymağa salâhiyetim vardır (Tarhan 440).

Yazarın bu durumla ilgili belki de tek başarısı karakterleri için seçtiği isimlerdir. Hakan, Gök Alp, Günay, Koncuy, Tarhan vb. isimler dönemin kantonuna uygun bir dilin yansımasıdır.

Hakan piyesi, masalı andıran bir aşk hikâyesidir. Barış, adalet ve birlik temalarının ele alındığı *Hakan*'da Türklüğe ve Türk milletine övgüler yer alır (Şengül 60): “Türk’ün diyarı dar amandır, değil mi ya? / Mülkünde yok senin ne behayım, ne eşkıya” (Tarhan 393).

Eserin pek çok yerinde Türkçülük vurgusu yapılmaktadır. Oyunun ana karakterlerinden biri olan Hakan da Türk’tür. Yazar bunu şu cümlelerle ifade etmiştir: “Günay Hatun – Hakan’ın ismi de cinsi de Hakan’dır; öyle ya. / Türk oğlu Türk” (Tarhan 375).

Günay Hatun’un dilinden Türkçülüğe dair başka bir kısımda yine vurgu yapılır: “Günay Hatun – Bugün Türk’tür cihan. / Hiç gelmesin bu ülkeye her kim değilse Türk” (Tarhan 378).

Hakan da Türklüğü ile gurur duymaktadır. Türk olduğu için kendisini “huda” sanmaktadır. Bu düşüncesinden sonrasında vazgeçer.

Türk’üm dedim de kendimi sandımdı ben huda!

(Gülerek) Fani huda olur mu” (Tarhan 385).

Piyeste Turan fikrinden de bahsedilir.

“Çoban Kızı- Bî-şek, olur onun ebediyet muasırı!

Hakan – (Mütenekkir) Turan’ı isterim ola hâkim zamaneye (Tarhan 390).

Hakan başka bir yerde de başka ülkeden gelen elçilere Turan’la ilgili şu dizeleri söyler:

Mahzâ bu ittihâd ile biz tan yerindeyiz,

Turan elindeyiz, şeref ü şân yerindeyiz,

Biz sulhperveriz, medenîdir şîârımız,

Her hâlde hasmı sürmeğe var iktidarımız (Tarhan 435).

Bu cümlelerle yazar aynı zamanda Atatürk’ün “Yurtta sulh, cihanda sulh” ilkesine yüzyıllar öncesinden bir gönderme yapmıştır. Eserde hem Türkçülük hem de Turancılık fikirlerinin olması dönemin temel ilkeleri arasında yer alan Milliyetçilik anlayışının bir yansımasıdır.

Piyeste Çoban Kızı, Hakan’ın tek eşi olmasına itiraz eder. Hakan’ın eşi Günay Hatun ise buna çok net bir şekilde karşılık verir:

Çoban Kızı – Bir enginin olur mu ya bir tane mevesi?

Olmuş, yeter mi?

Günay Hatun – (Hiddetle) Yetmeli (Tarhan 377).

Günay Hatun'un bu ifadesi, Medenî Kanun kapsamında düzenlenen tek eşliliğe bir göndermedir. Burada Çoban Hatun'un söylediğine hiddetlenir. Yazar bu kısımda Osmanlı Devleti'nde toplumun çok eşlilik durumuna eleştirel bir gözle yaklaşmıştır.

Yeni kurulan Türk devletinin yöneticileri, aydınların halka inmesini ve yeni devletin öğretilerini, inkılapları halka bizzat aydınların öğretmelerini istemişlerdir. Bu doğrultuda halkın yöneticilerden önde geldiğini savunmuşlardır. *Hakan* piyesinde Hakan karakteri bu tutuma benzer bir söylemde bulunur: "Heyhat! Sence kendini bir şanlı milletin/ Fevkinde zanneden kişi fevkalbeşer midir" (Tarhan 429).

Devletin tek yöneticisi konumunda bulunan Hakan, kendisini milletin ilerisinde görmekten imtina etmektedir. Bu tavır, önce millet anlayışı ile hareket eden Erken Cumhuriyet Dönemi politikasının yansımasıdır.

Sonuç

Bu çalışmada Abdülhak Hâmid Tarhan'ın *Hakan* oyunu eleştirel söylem çözümlemesi yöntemiyle incelenmiştir. Metin, Fairclough'un söylem çözümleme yöntemine göre üç açıdan ele alınmıştır. İlk olarak metin incelemesi yapılmıştır. İkinci kısımda söylem çözümlemesi yapılarak metin yorumlanmıştır. Son kısımda ise metne toplumsal çözümleme açısından yaklaşılmıştır.

Birinci boyutta, metnin olay örgüsü ayrıntılı biçimde aktarılmıştır. *Hakan* oyunu dört fasıldan oluşmaktadır. Tarhan, fasılların sonlarına ilave kısımlar da eklemiştir. Oyun manzum olarak kaleme alınmış ve dizeler genel olarak 14'lü hece ölçüsüyle yazılmıştır. Dizeler arasındaki kafiye aa, bb, cc şeklinde ilerlemektedir. Yazar bu noktada beyit nazım birimini tercih etmiştir. Türk tarihini çok eskilere götüren metin, genel olarak Türklük vurgusu yapmıştır. Öz Türkçenin özendirildiği bir zaman diliminde kaleme alınan metnin dili oldukça ağırdır. Yazar bu eksikliğini metin dışına yazdığı bir notla belirtmiş, bu sebepten üzüntü duyduğunu dile getirmiştir.

İkinci boyutta eserin söylem çözümlemesi yapılmıştır. Yazar özellikle Çoban Kızı karakterine verdiği olağanüstü özellikler sebebiyle esere fantastik bir hava katmıştır. Bu özelliği ile *Hakan* piyesi döneminin oyunlarından farklılık göstermektedir. Aniden kaybolan ve gâipten seslenen Çoban Kızı'nın bir tiyatral bir karakter olarak kurgulanması Erken Cumhuriyet Dönemi piyeslerinde pek de görülmemiş bir durumdur. Yazar metindeki fantastik özellikleri farklılık oluşturmak için kurgulamış olsa bile bu durum genel kurgunun gidişatına pek de etki etmemiş, senaryonun seyrini değiştiren bir tesiri olmamıştır. Eserde Hakan karakteri güneş ile özdeşleştirilmiştir. Bu durum Erken Cumhuriyet Dönemi eserlerinde sıklıkla görülen bir özelliktir. Çünkü o dönemde Mustafa Kemal Atatürk için de güneş metaforu kullanılmaktadır. Tarhan da bu durumu kendi oyununda dile getirmiş, Hakan ile Mustafa Kemal Atatürk'ü

özdeşleştirmiştir. Abdülhak Hâmid Tarhan oyununda Türk mitolojisi ile ilgili kavramlar da kullanmıştır.

Üçüncü boyutta toplumsal çözümleme yapılmıştır. Bu kısımda Erken Cumhuriyet Dönemi eserlerinde sıklıkla karşılaşılan Türk Tarih Tezi, Türkçülük gibi kavramlara odaklanılmıştır. Yazarın bu doğrultuda özellikle temel ilkelere arasında olan Milliyetçilik ilkesini ön plana çıkardığı görülmüştür. Tarhan dönemin diğer yazarları gibi Türklerin tarihinin çok eskilere dayandığını, Osmanlı Devleti'nden öncesinde de bir Türk tarihi olduğunu ispatlamak için bu oyunun kurgusal zamanını oldukça eski çağlardan seçmiştir. Metnin içindeki ipuçlarına bakıldığında metnin kurgusal zaman Sümerler Dönemi'dir. Oyunda tüm dünyaya hâkim olan millet Türklerdir ve diğer tüm milletler onlara tabidir. Tarhan metnini Cumhuriyet ideolojisine uygun biçimde yazmıştır. Her ne kadar öz Türkçe ile yazmaya muvaffak olamasa da bu dönemde bir eser vermenin mutluluğunu yaşamıştır. Öyle ki *Hakan* oyununu eserlerinin arasında en canlısı ve en genci olarak görmüştür.

Sonuç olarak; Abdülhak Hâmid Tarhan, *Hakan* oyununu Erken Cumhuriyet Dönemi kanonuna göre kaleme almıştır. Eserin dili oldukça ağır olsa da Türk Tarih Tezi, Türkçülük öğretilerini barındıran ve Milliyetçilik ilkesi doğrultusunda yazılan manzum bir metindir.

KAYNAKLAR

- Akıncı, Gündüz. *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Eserleri ve Sanatı*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- Akman, Eyüp. "Türk Mitolojisi ve Halk Şiirinde "Sarı/Kızıl Öküz" İnancı." *Journal of Turkology*, c. 22, no. 1, 2012, ss. 1-16.
- And, Metin. *Başlangıcından 1983'e Türk Tiyatro Tarihi*. İletişim Yayınları, 2014.
- Apaydın, Dinçer. "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinin İlk On Yılında Ortak Yönelişler." *Gazi Türkiyat*, no. 13, 2013, ss. 133-155.
- Ardalı Büyükarman, Didem. *Türk Tiyatro Edebiyatında Vatan Kavramı*. 2007. Marmara Ü, Doktora tezi.
- Banarlı, Nihat Sami. *Türkçenin Sırları*. Kubbealtı Neşriyatı, 2004.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. Ötüken Neşriyat, 2007.
- Buttanrı, Müzeyyen. "Atatürk'ün Tarih Tezinin Devrindeki Tarihi Tiyatro Eserlerine Yansması." *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, no. 2, 2002, ss. 25-62.
- Doyuran, Levent. "Medyatik Bir Çalışma Alanı Olarak Eleştirel Söylem Çözümlemesi (Televizyon Dizileri Örneğinde)." *Erciyes İletişim Dergisi*, c. 5, no. 4, 2018, ss. 301-323.
- Elhajhamed, Abdulsattar. "Abdülhak Hâmid'in Piyeslerinde Arap İmajı." *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 19, no. 34, 2017, ss. 1-13.

- Eskin, Şerif. "Abdülhak Hâmid'in Ardından Halkevlerinde Düzenlenen Anma Törenleri ve Bir Ulusal Mit Yaratım Süreci." *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, no. 10, 2017, ss. 135-170.
- Güngör, Engin. "Bozkır Türk Kültüründe Mitolojik Demir ve Kutsal Efendileri (Demirciler)", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, c. IV, no. II, 2021, s. 235-243.
- Gür, Tahir. "Post-Modern Bir Araştırma Yöntemi Olarak Söylem Çözümlemesi." *ZfWT*, c. 5, no. 1, 2013, ss. 185-202.
- Işıkkay Gürbüz, Ömrüm. "Abdülhamid Döneminde Sansürlenmiş Piyesler." *International Journal of Humanities and Education*, c. 4, no. 8, 2018, ss. 187-198.
- Karaburgu, Oğuzhan. *Şairin Sahneye Düşen Gölgesi Abdülhak Hamit Tarhan'ın Tiyatroları Üzerine Bir İnceleme*. Kesit Yayınları, 2012.
- Karaburgu, Oğuzhan. "Şair-i Azam Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatro Yazarı Olarak Dil ve Üslûb." *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 2, no. 1, 2013, ss. 270-287.
- Karaca, İsmail. "Öz Türkçeciliğin" Edebî Eserlere Yansıması." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. 60, no. 1, 2020, ss. 347-372.
- Karaduman, Sibel. "Eleştirel Söylem Çözümlemesinin Eleştirel Haber Araştırmalarına Katkısı ve Sunduğu Perspektif." *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, c. 4, no. 2, 2017, ss. 31-46.
- Koç, Murat. "Mektuplarda Edebiyat Dünyamız I Abdülhak Hamid Tarhan'ın Mektupları." *İlmî Araştırmalar*, no. 13, 2002, ss. 85-110.
- Mermer, Kenan. "Pozitivizm Gölgesinde Metafizik Algının Dönüşümüne Bir Örnek: Abdülhak Hâmid Tarhan." *Dini Araştırmalar*, c. 13, no. 37, 2010, ss. 73-92.
- Müfitler, Betül. "Norman Fairclough'un Eleştirel Söylem Çözümleme Modeline Göre Mahtumkulu Divanı'nın İdeoloji ve Güç / İktidar Temelinde Değerlendirilmesi." *Folklor Akademi Dergisi*, c. 6, no. 1, 2023, ss. 74 – 94.
- Okur, Mehmet. "Halkevlerinin Kültür Faaliyetlerinde Edebî Metinlerin Rolü." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, c. 11, no. 24, 2018, ss. 385-398.
- Özer, Ömer. "Eleştirel söylem çözümlemesi: Haber örnekleri üzerinden bir inceleme." *Etkileşim*, no. 9, 2022, ss. 36-54.
- Papatya, Nurhan ve Mehmet Ali Geniş. "Reklamlarda İdeolojik Dil ve Söylem: Norman Fairclough Ekseninde Eleştirel Bir Değerlendirme." *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. 5, no. 3, 2018, ss. 954-976.
- Sarıçiçek, Mümtaz. "Abdülhak Hamid Tarhan'ın Tiyatrolarında Endülüs." *ZfWT*, c. 7, no. 2, 2015, ss. 73-85.
- Safi, İhsan. "Abdülhak Hamid Tarhan'ın Eserlerinde Tarih ve Hükümdarlar." *Turkish Studies*, c. 4, no. 1-II, 2009, ss. 1905-1930.
- Soydaş, Hakan. "Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Paris Yaşamının Divâneliklerim Yahut Belde Adlı Eserine Yansımaları." *Selçuk Türkiyat*, no. 52, 2021, ss. 115-142.
- Şah, Umud. "Eleştirel Söylem Analizi: Temel Yaklaşımlar." *Kültür Araştırmaları Dergisi*, no. 7, 2020, ss. 210-231.
- Şengül, Abdullah. "Tiyatro Edebiyatımıza Osmanlı Öncesi Türk Tarihinin Etkisi." *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 4, no. 1, 2002, ss. 47-63.

- Şengül, Abdullah. "Türk Tiyatrosunda Tarih." *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 4, no. 1, 2009, ss. 1931-1987.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Çağlayan Kitabevi, 1988.
- Tarhan, Abdülhak Hamit. *Abdülhak Hamit Tarhan'ın tiyatroları-7*. Dergâh Yayınları, 2002.
- Van Dijk, Teun A. "Cognitive Processing of Literary Discourse." *Poetics Today*, c. 1, no. 1/2, 1979, ss. 143-159.
- Yardım, Gözde ve Hilal Doğruel. "Eleştirel Söylem Çözümlemesi Bağlamında Haber Metinlerinin İncelenmesi: Pippa Bacca Cinayeti Örneği." *Erciyes İletişim Dergisi*, c. 6, no. 1, 2019, ss. 137-148.
- Yavuzer, Mehmet Şahin. "Eleştirmenlerin Gözüyle Abdülhak Hâmit Tarhan." *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 6, no. 1, 2020, ss. 223-298.
- Yılmaz, Engin. "Mahtumkulu'nun Şiirlerinin Eleştirel Söylem Çözümlemesi Bakımından İncelenmesi." *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, no. 48, 2019, ss. 235-244.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

UNVEILING THE NEGATIVE FATHER IMAGE IN OĞUZ ATAY'S NOVELS

Bu makale Ulusal Tez Merkezi'nde 87598 tez numarasıyla yer alan "Modernizm ve Postmodernizm Bağlamında Oğuz Atay Romanı" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Abstract: The father image exerts a profound influence on the identity formation of fictional characters within their narrative worlds. The interaction between paternal authority and individual identity has been a pivotal theme in literature, art, and science since the time of Sophocles. This interaction, especially from the 19th century onward -an era where the effects of modernity became markedly pronounced- has been intricately and often negatively portrayed in the works of towering modernist figures such as Fyodor M. Dostoevsky, Franz Kafka, Virginia Woolf, William Faulkner, D.H. Lawrence, and James Joyce. Based on this context, this study meticulously examines the negative father image in Oğuz Atay's novels, situating this phenomenon within an expansive socio-psychological framework. Employing Sigmund Freud's psychoanalytic theories as a foundation, the analysis delves into how these adverse paternal images resonate with the fragmented and atomized reality of modern or 'late-modern' periods. This scholarly analysis is further enriched by incorporating Ihab Hassan's perspectives, which are fundamental in the discourse of modernist and postmodernist literature. In this regard, the study comprehensively analyses the primary characters in Atay's novels.

Keywords: Modernity, Literature, Turkish Literature, Oğuz Atay, Psychoanalysis.

Oğuz Atay'ın Romanlarında Olumsuz Baba İmgesini Açığa Çıkarmak

Öz: Baba imgesi, kurgusal karakterler ve onların kurgusal evren içerisindeki kimlik oluşumlarında belirleyici bir etkiye sahiptir. Baba otoritesi ile bireysel kimlik arasındaki etkileşim Sophocles'ten bu yana edebiyat, sanat ve bilimin konusu olmuştur. Bu etkileşimin özellikle 19. Yüzyıldan itibaren, yani modernitenin etkilerinin iyice belirginlik kazandığı dönemin ardından, karmaşık bir şekilde edebiyata yansıdığı ve özellikle de Fyodor M. Dostoyevski, Franz Kafka, Virginia Woolf, William Faulkner, D.H. Lawrence, James Joyce gibi modernist edebiyatın anıtsal örneklerinde olumsuz bir biçimde işlendiği bilinmektedir. Bu olgudan hareketle bu çalışma Oğuz Atay'ın romanlarındaki olumsuz baba imgesine odaklanmakta ve bu olguyu geniş bir toplumsal ve psikolojik çerçevede ele almaktadır. Olumsuz baba imgeleri bu makalede Sigmund Freud'un psikanalitik yaklaşımları merkez alınarak incelenmekte, bu olumsuz imgelerin toplumsal alanla da (kişiliğin parçalandığı ve gerçekliğin adeta atomize edilen alanlara sıkıştırıldığı modern yahut 'geç modern' bir dönemle) bağlantılarından ötürü modern-postmodern edebi tartışmalarda son derece önemli bir yer tutan Ihab Hassan'ın yaklaşımlarından yararlanılmakta ve bu çerçevede Atay'ın romanlarındaki ana karakterler kapsamlı bir biçimde analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Edebiyat, Türk Edebiyatı, Oğuz Atay, Psikanaliz.



TÜRLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazarlar Corresponding Authors

Dr. Zeynep ÇOLAK

Uluslararası Kıbrıs Üni.
Fen-Edebiyat Fak.
Türk Dili ve Edebiyatı Böl.

zeyneptext@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9501-0727

Gönderim Tarihi

Received

28.07.2024

Kabul Tarihi

Accepted

08.09.2024

Atf

Citation

Çolak, Zeynep. "Unveiling The Negative Father Image in Oğuz Atay's Novels." *Türklik Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 29-54.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Introduction

The father image is a pervasive archetype in literature, embodying authority, control, and often, the moral compass within familial structures. In the modernist context, this figure evolves to symbolize the tension between traditional authority and the emerging individualism characteristic of the modern era. This figure frequently represents a source of conflict, psychological tension, and profound influence on identity formation. The exploration of these dynamics is crucial in understanding the broader cultural and existential crises that define modernist thought. Oğuz Atay, one of the seminal figures in Turkish literature, deftly explores these themes through his complex portrayals of paternal relationships. Atay's work is deeply rooted in the modernist tradition, where the negative father image not only reflects individual psychological struggles but also critiques the socio-political structures of his time. This paper seeks to delve into the negative father image in Atay's novels, focusing on how these characters reflect broader societal and psychological dynamics. Oğuz Atay's literary work is deeply intertwined with his personal experiences and the socio-political context of his time. Born into a period of significant transformation in Türkiye, Atay's narratives often grapple with the tensions between tradition and modernity, authority and rebellion, and the individual's quest for identity amidst societal expectations. His depiction of father figures, particularly those that are negative or flawed, serves as a critical lens through which these broader themes are explored.

In modernist literature, the father figure often embodies both the stability of traditional values and the authoritarianism that can stifle individuality and creativity. This duality is central to the modernist exploration of identity, as characters often navigate the pressures of conforming to societal norms while seeking personal autonomy. Atay's novels, such as *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] and *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] vividly illustrate these dualities. The father figures in these works are not merely background characters but central to the protagonists' struggles and psychological landscapes. These characters often serve as metaphors for broader societal tensions, reflecting the struggles between modernity and tradition, individual freedom, and collective responsibility. Oğuz Atay's personal history is pivotal in understanding his literary exploration of the father image. Atay's own strained relationship with his father is mirrored in his fiction, where paternal characters often embody authoritarian control and emotional distance. This biographical element adds a layer of authenticity and intensity to his portrayal of familial conflicts, making his exploration of these themes particularly resonant. In *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] the character of Selim Işık is deeply affected by his father's expectations and failures. The father's inability to provide emotional support and his rigid adherence to societal norms create a psychological battleground for Selim, who struggles to carve out his own identity. Similarly, in *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] Hikmet Benol's

interactions with paternal figures reflect a broader critique of authoritarianism and the quest for personal freedom.

The methodology of this study involves a comprehensive literary analysis of Atay's major works, with a specific focus on the characterization of father figures. The analysis will be informed by Ihab Hassan's theoretical frameworks on modernism and postmodernism, particularly his delineation of "genital/phallic" and "polymorphous/androgynous" elements. Hassan's perspectives provide a valuable lens for understanding the representation of gender and authority in Atay's work, particularly how these elements intersect with the broader existential concerns of modernist literature. This study will employ a multi-faceted approach, incorporating psychoanalytic theory, particularly Freudian concepts such as the Oedipus complex, to unpack the psychological dimensions of Atay's father figures. Additionally, a comparative analysis will be conducted with other modernist authors, such as Franz Kafka, Fyodor M. Dostoevsky, and William Faulkner, whose works similarly engage with the complexities of paternal authority and identity formation. Ihab Hassan's distinction between "genital/phallic" and "polymorphous/androgynous" categories serves as a foundational framework for this analysis. In modernist literature, "genital/phallic" elements often symbolize the rigid structures of authority and traditional gender roles. Atay's depiction of father figures aligns with this framework, showcasing the tensions and conflicts arising from such rigid structures. Freudian psychoanalysis further enriches this study by providing insights into the psychological underpinnings of Atay's characters. The Oedipus complex, a central Freudian concept, is particularly relevant in understanding the dynamics between Atay's main characters and their fathers. This complex, which involves the child's unconscious desire for the opposite-sex parent and rivalry with the same-sex parent, manifests in Atay's works through characters' struggles with paternal authority and their own emerging identities.

Within this perspective, the detailed literary analysis will focus on key episodes and character interactions in Atay's novels that highlight the negative father figure. For example, the emotional turmoil and existential crises faced by Selim Işık in *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] are exacerbated by his father's authoritarian demeanor. The father's rigid and controlling nature symbolizes the collapse of patriarchal authority, against which Selim must define his own path. In *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games], Hikmet Benol's existential struggles are intertwined with his complex relationship with paternal figures. His father's emotional distance and lack of understanding drive Hikmet's rebellion and quest for personal freedom, reflecting broader societal critiques.

Building upon these observations, before proceeding to the analysis of the negative father image in Oğuz Atay's works, the concept of the father figure as it is approached in modern literature and how the negative father image

is constructed within this literary tradition will be elucidated through well-known examples from world literature. Subsequently, the negative father image in Oğuz Atay's novels will be comprehensively analysed.

1-The Father Image in Literature: A Modernist Perspective

The negative father figure, often depicted as tyrannical, neglectful, or abusive, has deep roots in literature and reflects broader societal and psychological concerns. This archetype can be traced back to ancient texts and has evolved over time, influenced by cultural, philosophical, and psychological developments. Greek tragedies, in particular, provide early examples of tyrannical and flawed paternal figures. In Sophocles' *Oedipus Rex*, for instance, King Laius exemplifies the negative father figure through his actions and the resulting familial curse. This act of abandonment motivated by fear and self-preservation serves as an early literary exploration of the disastrous consequences of flawed paternal authority, a theme that would resonate throughout the ages, highlighting the inherent dangers of unchecked power and parental neglect. His lack of compassion and responsibility, as Kirkwood (137) stresses, underscores his role as a negative father, whose actions have dire consequences for his family. Laius's negative influence underscores themes of hubris, moral failure, and the profound impact of paternal actions on the familial and societal levels. Through Laius, Sophocles explores not only the consequences of flawed paternal authority but also the intricate balance between fate and free will, offering a timeless reflection on these themes that continue to be relevant in modern interpretations of paternal roles.

During the medieval and Renaissance periods, literature continued to explore complex familial dynamics, often highlighting the flaws and failures of paternal figures. Shakespeare's works provide notable examples of negative father figures who contribute to familial and societal discord. These figures are often portrayed as monarchs or leaders whose personal failings have widespread consequences, further emphasizing the significant role of paternal figures in shaping not just familial outcomes, but also societal structures. For instance, "King Lear" in Shakespeare's *King Lear*. In Shakespeare's "King Lear," as Bloom (481) highlights, the titular character represents a deeply flawed father whose hubris and poor judgment lead to his downfall and the destruction of his family. Lear's tragic journey reflects the devastating consequences of a father's inability to see beyond his own ego, leading to a cascade of betrayal, madness, and ultimately, tragedy. Goneril and Regan's treachery and subsequent power struggle contribute to Lear's descent into madness. Their betrayal not only underscores the theme of ingratitude but also serves as a stark reminder of the destructive potential of familial treachery, a theme that resonates deeply within the broader narrative of the play. Lear's descent into madness as Kott (152) stresses symbolizes the complete unravelling of his identity and authority. Kott (189) examines Lear's madness as a reflection of his internal turmoil and the broader themes of chaos and disorder in the play.

The 19th century saw a significant exploration of the negative father figure in the context of industrialization, changing family dynamics, and emerging psychological theories. This period's literature often critiques the patriarchal authority and its impact on individual identity and family structures. The rapid social changes of this era, particularly the rise of individualism and the questioning of traditional family roles, provided fertile ground for authors to dissect the complexities of paternal authority, leading to a deeper examination of the father figure as both a product and a perpetrator of societal norms. In Charlotte Brontë's *Jane Eyre*, although Mr. Rochester is not a father figure to Jane, he represents a complex and morally ambiguous patriarchal figure. His deceit regarding his existing marriage and the hidden presence of his wife, Bertha Mason, in Thornfield Hall create a moral conflict that deeply affects Jane. Rochester's actions -particularly his concealment of Bertha and his attempt to marry Jane despite this- highlight the dangers of patriarchal secrecy and moral ambiguity, illustrating how these elements can corrode trust and stability within personal relationships. This portrayal critiques the patriarchal structures that allow such deceit to flourish, undermining the integrity of familial and romantic relationships. In this century another highly renowned author whose works feature a prominent negative father figure is Dostoevsky. Dostoevsky often explored the complexities of family dynamics and the psychological depths of his characters. His portrayal of negative father figures is particularly noteworthy, reflecting broader societal and existential themes. "Fyodor Pavlovich Karamazov", the father in *The Brothers Karamazov*, epitomizes the negative father figure through his selfishness, moral corruption, and neglect of his paternal duties. His character is a central element in the novel, driving the plot and the psychological development of his sons. Fyodor Pavlovich's character serves as a microcosm of the disintegration of traditional moral values, highlighting how the absence of ethical leadership within the family can lead to broader societal decay. In *Crime and Punishment*, Dostoevsky presents another negative father figure through the character of "Marmeladov". A minor official and an alcoholic, Marmeladov's character sheds light on the themes of guilt, responsibility, and redemption. Marmeladov's failures as a father are not just personal but also social, illustrating the broader implications of individual moral decay in a rapidly changing society. Through characters like "Fyodor Pavlovich Karamazov" in *The Brothers Karamazov* and "Marmeladov" in *Crime and Punishment*, Dostoevsky explores themes of selfishness, neglect, and moral corruption, highlighting the deep and often destructive impact of flawed paternal authority.

Modernist literature delves deeper into the psychological dimensions of the negative father figure, influenced by Freudian theories and the existential crises of the 20th century. The portrayal of paternal figures often reflects the disintegration of traditional values and the ensuing identity conflicts. This period marked a shift from external conflicts to more introspective explorations

of character, with the negative father figure serving as a catalyst for the protagonist's internal struggles, often representing the fragmented nature of modern identity. In this context, noteworthy examples that come to mind are Franz Kafka and William Faulkner. The negative father figure is a recurring motif in Kafka's works, most notably in his novella *The Metamorphosis* and his personal correspondence, *Letter to His Father*. These texts provide profound insights into Kafka's own troubled relationship with his father and the broader implications of paternal authority and psychological trauma. In *The Metamorphosis*, "Mr. Samsa" is the father of the protagonist, "Gregor Samsa". "Mr. Samsa" is depicted as an authoritarian and abusive figure whose treatment of Gregor exacerbates the latter's sense of alienation and despair following his transformation into an insect. Kafka uses "Mr. Samsa" to embody the crushing weight of authoritarianism within the family illustrating how paternal dominance can suffocate individual identity and lead to profound psychological alienation. *Letter to His Father* is an autobiographical letter from Franz Kafka to his father, Hermann Kafka. This letter, which was never actually sent, details Kafka's feelings of inadequacy, fear, and resentment towards his domineering father. It serves as a direct exploration of the negative father figure in Kafka's life. In many ways this letter is Kafka's attempt to reconcile with the shadow of paternal authority that loomed large over his life and work. In William Faulkner's *The Sound and the Fury*, "Jason Compson III" exemplifies the archetype of the negative father figure through his inefficacy, moral degradation, and inability to offer emotional support. His detachment and cynicism precipitate the family's fragmentation, emblematic of the decline of Southern aristocratic ideals. This exploration of the psychological and existential dimensions of paternal figures in modernist literature is further enriched by the critical perspectives of scholars like Ihab Hassan.

Ihab Hassan, one of the foremost scholars in defining the aesthetic contours of postmodernism, in his seminal schema ("The Dismemberment of Orpheus", "The Postmodern Turn"), situates 'genital/phallic' elements within the domain of modernism. Contrarily, in the postmodernism column, he posits 'polymorphous/androgynous' categories. These dichotomous terms epitomize the quintessential differences in the artistic and intellectual paradigms of the two epochs. Hassan employs these terms to underscore the divergent approaches to gender and identity inherent in each era. This distinction is crucial for understanding how modernist literature grapples with the tensions between fixed identities and fluid, evolving conceptions of self. The concepts delineated in these two columns are almost antithetical. However, prior to contemplating 'opposition', it is imperative to consider the notion of 'ambiguity', a concept Hassan frequently foregrounds in his discourses on postmodern aesthetics.

Hassan's perspectives provide valuable insights into the representation of various themes including the father figure in modernist literature. In modernist literature, the father figure frequently embodies authority and power. This representation aligns with Hassan's view of modernism, which often grapples with hierarchical structures and authoritative figures. The father's authority is depicted through his control over the family, his influence on societal norms, and his role in shaping the protagonist's identity. For instance, James Joyce's *A Portrait of the Artist as a Young Man* presents Simon Dedalus, the protagonist's father, as an authoritative figure whose failures and traditional values significantly impact Stephen Dedalus's development. Simon's downfall represents the disintegration of the old order, forcing Stephen to navigate the complexities of forging his own path in a rapidly changing world. Simon's financial irresponsibility and moral decline symbolize the collapsing authority of the older generation, against which Stephen must define his own identity. Joyce uses Simon Dedalus to highlight the generational conflict and the struggle for self-definition, central themes in modernist literature. Stephen's relationship with his father, marked by the latter's authority and societal expectations, epitomizes the Oedipus complex. His father's financial failures and authoritative demeanour fuel Stephen's desire to carve out his own path, underscoring the inherent rivalry. This rivalry is not just personal but also emblematic of the larger cultural and generational shifts occurring during the modernist period. Stephen's exploration of his sexual desires is compounded by the repressive influence of religion, reflecting his internal struggle against both religious authority and the patriarchal structure represented by his father. His sexual awakening and associated guilt resonate with the themes of the phallic stage within a modernist framework. Freud's Oedipus complex is a pivotal concept in understanding the father figure in modernist literature. According to Hassan's perspectives, modernist texts often incorporate Freudian psychoanalysis to explore the psychological depths of their characters. The Oedipus complex, which involves the child's unconscious desire for the opposite-sex parent and rivalry with the same-sex parent, is a recurring theme. During this period, male children are expected to shape their identities through their rivalry with their fathers and their attachment to their mothers. Modernist literature and art explore the individual's quest for identity and internal conflicts through such phallic symbols and figures of authority. Another exemplary case that can be cited within this framework is D.H. Lawrence's *Sons and Lovers*. Freud's influence on Lawrence's work is particularly evident in the intense psychological depth with which these familial relationships are portrayed, reflecting broader modernist concerns with the inner workings of the human psyche. *Sons and Lovers* delves into the life of Paul Morel whose relationships with his mother and father vividly illustrate Freud's theory of the phallic stage and the Oedipus complex. Paul's intense attachment to his mother, Gertrude Morel, exemplifies the Oedipus complex. His emotional dependency on her impedes his ability to form healthy relationships with other

women. Lawrence uses this dynamic not only to explore individual psychological conflict but also to critique the societal constraints that shape and distort familial roles. Paul's relationship with his father, Walter Morel, is fraught with conflict. He views his father as a failure and competes with him for his mother's affection, a dynamic that mirrors the quintessential father-son rivalry central to Freud's phallic stage. This rivalry underscores the modernist preoccupation with the fractured self and the search for identity amidst conflicting familial and societal expectations. Lawrence uses these dynamics to explore the psychological conflicts that shape Paul's identity and his struggles with love and authority.

A further significant example is William Faulkner's *The Sound and the Fury*. It illustrates the decline of patriarchal authority through the character of Jason Compson III. As the father of the Compson family, Jason's ineffectiveness and moral decay reflect the broader disintegration of Southern aristocratic values. Faulkner's portrayal of Jason Compson as a symbol of the decaying South is deeply embedded in the cultural and historical context of post-Civil War America, where the collapse of traditional Southern values mirrors the personal disintegration of its characters (Bleikasten 175). Faulkner uses Jason's character to depict the fragmentation and instability of modern life, themes that resonate with Hassan's exploration of modernist literature's existential concerns. The character of Jason Compson III serves as a powerful example of how modernist literature often employs the father figure not just as a character, but as a metaphor for larger societal and existential anxieties, reflecting the transition from a stable past to an uncertain future. This depiction of the father figure as a symbol of decay and instability leads us to a broader understanding of the role of such figures in modernist literature.

In modernist literature, the father figure often serves as a source of internal and external conflict for the protagonist. These conflicts are not merely personal but are often representative of larger societal struggles, such as the tension between tradition and modernity, or the individual's quest for autonomy in the face of authoritative structures. Hassan's dichotomous approach to modernism and postmodernism reveals how these conflicts drive the narrative and character development. Following this exploration of conflict and authority, we turn to Virginia Woolf's work, which offers a critical perspective on the father figure within the modernist tradition. Woolf's engagement with paternal authority in her writing is particularly nuanced, reflecting both her personal experiences and her broader feminist critique of patriarchal society. Woolf's *To the Lighthouse* features Mr. Ramsay as a domineering and intellectual father figure whose presence creates tension and conflict within the Ramsay family. His demanding nature and need for intellectual validation impact his children and wife, leading to emotional and psychological struggles. Woolf uses Mr. Ramsay to explore themes of authority, creativity, and familial

dynamics, reflecting the complex role of the father figure in modernist literature. This nuanced portrayal of Mr. Ramsay invites a deeper examination of how Woolf reimagines the father figure within the broader context of modernist literature, particularly in relation to the feminist reworking of traditional patriarchal narratives (Bowlby 12-13, 165, 183). Woolf's approach to modernist narrative, particularly regarding the male gaze and patriarchal structures, offers a significant departure from traditional depictions of authority and power. Unlike her male contemporaries, Woolf does not merely depict the father figure as an emblem of authority; rather, she critiques and deconstructs this image, revealing its inherent flaws and the psychological toll it imposes on characters, particularly women. In *To the Lighthouse*, Mr. Ramsay is not just an intellectual force within the family; he is also a source of emotional and psychological distress. Woolf presents him as a figure who embodies the anxieties of modernist masculinity-his relentless pursuit of intellectual validation often results in emotional neglect and a lack of empathy towards his family. This portrayal reflects Woolf's broader critique of the patriarchal structures that dominate both society and literature, challenging the reader to reconsider the role of authority figures in shaping identity and experience.

Woolf's narrative technique also plays a crucial role in subverting the traditional male gaze. By employing stream-of-consciousness and shifting perspectives, Woolf allows her female characters, particularly Mrs. Ramsay, to occupy central positions in the narrative, thereby decentralizing the male perspective. This technique not only disrupts the traditional narrative form but also serves as a feminist critique of the male-dominated literary canon, offering a more inclusive and complex portrayal of female subjectivity (Showalter 9-10).

This narrative approach enables Woolf to explore the inner lives of her characters, particularly the women, in ways that reveal their complexities and resist simplistic, patriarchal categorizations. Mrs. Ramsay's character, for instance, while deeply connected to traditional roles of wife and mother, is also portrayed with a rich inner life that challenges the constraints imposed by her husband and society. Woolf's exploration of Mrs. Ramsay's thoughts and emotions provides a counter-narrative to Mr. Ramsay's intellectual dominance, highlighting the emotional and psychological dimensions that are often overlooked in patriarchal narratives. By focusing on the interior lives of her characters, Woolf expands the scope of modernist literature to include the often-marginalized experiences of women, challenging the reader to engage with these perspectives on their own terms (Leaska 137). Building on this, Woolf's critique extends beyond individual characters to the very structure of the narrative itself.

Furthermore, Woolf's modernist critique extends to the very structure of the narrative itself. In *To the Lighthouse*, the novel's fragmented structure,

with its emphasis on time and memory, mirrors the instability and fragmentation of the patriarchal order. This fragmentation is emblematic of Woolf's broader critique of modernist themes, particularly the disintegration of coherent identities and stable societal structures in the face of changing cultural landscapes. The passage of time in the novel, marked by the deterioration of the Ramsay family and the eventual destruction of their home, symbolizes the decline of patriarchal authority. Woolf uses this temporal fragmentation to underscore the transient nature of power and authority, suggesting that the male-dominated structures that govern both family and society are not as immutable as they seem. This modernist narrative technique not only challenges the traditional representations of the father figure but also reflects Woolf's broader feminist critique of the gender dynamics within both literature and society. Through her innovative narrative strategies and her nuanced portrayal of characters, Woolf dismantles the traditional patriarchal structures that have long dominated literary narratives, paving the way for a more inclusive and diverse representation of identity and experience. Woolf's approach aligns with the broader modernist project of questioning established norms while simultaneously positioning her as a pivotal figure in the evolution of feminist literary critique. Her exploration of narrative and thematic fragmentation challenges patriarchal norms and resonates with the broader existential concerns in modernist literature, as articulated by Ihab Hassan. This exploration of narrative and thematic fragmentation not only challenges patriarchal norms but also aligns with the broader existential concerns in modernist literature, as articulated by Ihab Hassan.

The father figure in modernist literature, analysed through Ihab Hassan's perspectives, embodies authority, power, and traditional values, while also representing conflict, psychological depth, and the decline of patriarchal structures. Works by James Joyce, D.H. Lawrence, William Faulkner, and Virginia Woolf illustrate how the father figure shapes narrative and character development, reflecting the broader existential and psychological concerns of modernist literature. In examining these works it becomes evident that the modernist portrayal of the father figure is not monolithic but rather a complex and multifaceted symbol of the anxieties and contradictions of the modern age. Hassan's theoretical frameworks provide a nuanced understanding of these dynamics, highlighting the father figure's central role in the modernist exploration of identity and authority. This exploration of modernist literature sets the stage for examining contemporary Turkish literature, particularly the works of Oğuz Atay, who adeptly navigates both modernist and postmodernist elements.

Drawing upon all these examples and examining contemporary Turkish literature closely, particularly concerning postmodern fiction, Oğuz Atay stands as the preeminent author adeptly harnessing the attributes of postmodern fiction. Atay's work, while deeply embedded in postmodern aesthetics,

frequently revisits modernist themes, particularly in its portrayal of paternal authority and its psychological implications. His oeuvre encapsulates a significant array of postmodern motifs and exemplifies the hallmark traits of post-modern aesthetics. Atay's novels, in particular, are heralded as consummate examples within this literary paradigm. However, within the theoretical and practical limits of this article, we will focus on the modernist elements in his novels, specifically the "genital/phallic" aspects.

2- The Negative Father Image in the Novels of Oğuz Atay

Through a closer examination of Atay's novels, it becomes evident that they embody both modern and postmodern characteristics. A dual structure consistently emerges in Atay's works, as he frequently employs modern elements alongside postmodern ones. Through these varied perspectives, Atay crafts a unique narrative structure. When these elements are analysed from the perspective of Ihab Hassan, a pivotal figure in the debates on modernism and postmodernism, they present intriguing modern implications within the framework of "Genital/Phallic" elements. These implications manifest in a decidedly modern context, reflecting the masculine perspectives inherent in modernism.

Modernism typically advocates for the centrality of the individual as a subject, the quest for order and form, and the centralization of meaning. In the modern era, art and literature often strive to express a singular meaning or reality. The term 'genital/phallic' in this context symbolizes modernism's approach to issues of gender and identity. These terms seem to be borrowed from Freud's psychoanalytic theory, where sexual identity is perceived as dominant and fixed, with masculinity and femininity assuming distinct and different gender roles. In modernist works, the male perspective is often predominant, and sexuality is portrayed within specific and rigid norms. Postmodernism, on the other hand, challenges the fixed structures, central narratives, and rigid gender roles of modernism. The term 'polymorphous/androgynous' reflects postmodernism's perception of gender and identity as more fluid, flexible, and multifaceted. Postmodern thought acknowledges that gender and identity are not fixed but are constantly in flux and multidimensional. This approach emphasizes the existence of diverse gender identities and sexual orientations, bringing them to the forefront. As mentioned earlier, Hassan's "genital" approach is influenced by Freud's theory. The term describes the final stage in Sigmund Freud's psychosexual development stages. This stage typically begins after puberty and continues throughout an individual's lifetime (Freud 195). During the genital stage, an individual's sexual interest extends beyond their own body to include mature sexual relationships with the opposite sex (or the preferred gender). Gender in this stage is associated with reproduction, and the individual's sexual impulses are oriented towards mutual, balanced, and mature relationships (Freud 198).

The genital stage signifies an individual's sexual maturity and the healthy integration of sexuality into social relationships. The term “phallic” refers to an earlier stage in Freud's theory (163-171), approximately between the ages of 3 and 6. Known as the “Oedipal” period, during this stage, a child's sexual interest is centred on their own sexual organs (the phallus) (168). The phallic stage is closely associated with the “Oedipus complex” and “Electra complex” where children develop an intense interest in the opposite-sex parent and enter into competition with the same-sex parent (Freud 172). According to Freud's theory, in the “Oedipus Complex”, a male child experiences sexual rivalry with the father figure, while in the “Electra Complex” a female child experiences similar conflict with the mother figure. This stage is crucial for the development of the ego and the formation of sexual identity. According to Freud (196-204) the phallic stage is a period when individual awareness increases, and gender roles begin to be learned. As the individual progresses to the genital stage and the maturation of gender roles and identity occurs, they form their sexual identity.

The modernist era can be viewed as a period in which masculine perspectives and narratives were predominant. The majority of notable works from this time were penned by male authors and shaped through their viewpoints. Modernist literature frequently explores themes such as individual loneliness, alienation, and the quest for identity, typically from a male experience and a masculine perspective. This approach can be seen as a reflection of societal gender roles. For instance, James Joyce's *Ulysses*, regarded as one of the seminal works of modernist (late modern) literature, is written from such a perspective. Joyce's narrative, set over the course of a single day in Dublin, provides glimpses into the life of its protagonist, Leopold Bloom. The story, told from Bloom's viewpoint, embodies the traits of a modernist masculine perspective, illuminating gender roles and social dynamics. *Ulysses* focuses on the inner lives, thoughts, and experiences of male characters like Leopold Bloom and Stephen Dedalus. Female characters are typically portrayed within the framework of these male characters' thoughts and experiences. One notable deviation from this masculine perspective is the monologue of Leopold Bloom's wife, Molly Bloom, at the novel's conclusion. Molly's soliloquy offers an intricate look into a woman's sexual and emotional world within a male-dominated society. However, this section is an exception within a broader narrative where the female experience is often marginalized, and the masculine perspective dominates. While Joyce's male characters are deeply explored, female characters are generally less complex and are often confined to roles defined by the male gaze. This characterization reflects not only the gender biases of the era but also parallels the general trends in modernist literature.

Male characters and perspectives are frequently prominent in modernist literature, as clearly observed in the works of authors like James Joyce. Oğuz

Atay's novels *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] (2017) and *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] (2015) can also be considered as works reflecting this modernist stance. In these novels, Atay delves into the inner worlds of his characters, intricately exploring the mental and emotional labyrinths of his male protagonists from a masculine perspective, structuring the narrative accordingly. Moreover, Atay's novels often portray Freud in a critical light, indirectly challenging Freud's tendency to explain nearly everything through sexual phenomena. For instance, in the "Songs" section of *The Disconnecte d* under the title "Line 14 and after: To him... it's an important date" the following is written:

He sucked his thumb; at home there was commotion, To him just hunger; Freud would call it passion. It can be noticed here that he could not quite come to terms with Freud. He felt closer to Jung. 'I cannot accept that the libido should be the only explanation for feelings which I find disturbing without being able to put into words,' he used to say (Atay, *The Disconnecte d* 204).

Upon a closer examination of Atay's oeuvre, one might posit that his vehement critiques of his father, bordering on profound indignation, are evocative of Freud's concept of the phallic stage and the "Oedipus Complex." The 'father' figure in Atay's narratives emerges as a potent and 'problematic' symbol. Influential authors on Atay's intellectual perspective and writings, such as Kafka, Dostoyevsky, and Shakespeare, similarly grappled with 'troubled' paternal relationships, engaging in a symbolic contestation with their fathers. Notably, Dostoyevsky centralizes the theme of parricide in his magnum opus *The Brothers Karamazov*. It is hardly coincidental that Freud ("Dostoyevsky and Parricide") wrote a significant essay on this subject.

Renowned Turkish literary critic Nurdan Gürbilek when examining the protagonists' confrontations with the father figure in Atay's texts, draws attention to the pervasive presence of Atay's literary forebears within the narrative. She highlights that these confrontations invariably involve a reckoning with prominent figures such as Dostoyevsky, Kafka, and Shakespeare:

One of Atay's literary forebears was Dostoyevsky, the author of 'The Brothers Karamazov,' which revolves around patricide; another was Kafka, who struggled with the specter of his father throughout his life. Atay had read Kafka's "Letter to His Father", a document that, although never sent, transcended its personal origins to become a literary artifact. We also know that Atay regarded other sons contending with the ghost of the father -such as Hamlet, the son of the King of Denmark, and Jesus, whose life ended on the cross while fighting for his father- as fundamental motifs in his novels (Gürbilek 58).

The common thread among these sons is their struggle with or on behalf of their fathers. In these conflicts, except for Hamlet's relationship with his father and his efforts on his father's behalf, they leave behind incomplete lives

marked by the impossibility of living despite the overshadowing presence of the father.

According to Freud's (207) theory, during the phallic stage, children (particularly boys) begin to perceive their fathers as role models, sources of competition, and authority figures. Boys harbour the fear that their close relationships with their mothers will be punished by their fathers (castration anxiety) (Freud, 207). These anxieties, however, also facilitate the child's internalization of gender roles and societal norms. Consequently, the phallic stage plays a crucial role in the development of the child's sexual identity and superego (moral consciousness). According to Freud's (219-222) views, if this process is not managed healthily and the moral consciousness is not internalized, the individual may encounter difficulties in forming healthy relationships and developing empathy with others. A stern and rigid father figure exacerbates castration anxieties in the child (especially in boys), triggering deep fears and anxieties. These profound anxieties and fears can influence the child's later attitudes toward authority, resulting in either a compliant or rebellious stance. A rigid and emotionally inaccessible father image profoundly undermines the child's abilities for emotional expression and bonding.

Undoubtedly, Oğuz Atay's personal biography plays a decisive role in shaping the masculine representations, sexual orientations, and character dynamics in his works. The strained communication between Atay and his father is palpably evident in the negative references to father figures and the distinctly unfavourable father images portrayed in his works. This is particularly pronounced in his novels *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d], *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] as well as in the short story collection *Korkuyu Beklerken* [Waiting for Fear] which includes the confessional piece "Letter to My Father", and in his diary entries concerning his father. Numerous studies on Atay's life and works have meticulously analysed his complex relationship with his father and its impact on his creativity. These studies, which also delve into biographical details, reveal that Atay, as a creative individual, found himself caught between his father's professional and personal expectations and his own interests and passions. The echoes of this conflicted situation are deeply felt, particularly in the "Letter to My Father" section of *Korkuyu Beklerken* [Waiting for Fear] and in *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] through the relationship between Selim and his father. The novel, in many respects, carries autobiographical elements, especially in its explicit articulation of an internal reckoning with the father-son relationship. According to Ecevit (31) *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] is often more autobiographical than fictional, aligning closely with the author's life in several aspects. As will be evident below, Atay's relationship with his father, Cemil Atay, and its influence on his identity and authorship is intricately woven into the narrative through the characters of Selim and his father.

In “Letter to My Father,” the conflicts, longings, and disappointments experienced with the father intertwine in an emotionally charged manner.¹ As Ecevit (24) notes, the image of Cemil Atay, as reflected in Oğuz Atay’s writings, embodies the characteristics of an Anatolian-rooted advocate of societal values and a representative of an era where ideals were held above material concerns. The heavy social obligations imposed by his father’s profession² impeded his ability to fulfil his paternal duties adequately, resulting in a stronger bond between Atay and his mother, Muazzez, and a lack of paternal affection. This dynamic is evident in Atay’s writings as an expression of the anger and disappointment stemming from the unestablished deep emotional connections with his father and brother.

The father’s inability to establish a strong emotional bond with his children and his subsequent neglect of their interests and needs resulted in Atay’s educational process being largely overseen by his mother. This circumstance contributed to the strengthening of the emotional relationship between mother and son. Atay candidly acknowledges his feelings about his relationship with his father, confessing in a letter to him that he inherited the ‘romantic’ aspects of his emotions from his mother: “...because, my dear father, I inherited a portion of the ‘romantic’ part of my emotions from my mother, which you will be

¹ Acclaimed for her monographs and insightful analyses on Atay, Nurdan Gürbilek (22) compares Atay’s “Letter to My Father” with Kafka’s “Letter to His Father”. In this comparison Gürbilek highlights the striking similarities between Atay and Kafka, but she also notes that, unlike Kafka, Atay harbored more nuanced feelings towards his father. While Atay criticizes his father in certain respects, he views him more positively than Kafka did and even feels a need for his father’s empathy. Both Herman Kafka and Cemil Atay struggled to communicate with their sons. Just as Herman Kafka dismissed his son’s literary interests as “frivolous”, “crazy”, or “pretentious”, Cemil Atay criticized his son for engaging in “nonsense” in an “imaginary” world. The father’s lack of understanding significantly contributed to the son’s persistent feeling of being wronged despite his maturity. The father’s death further complicated the son’s unresolved conflict. With the father deceased, the son could no longer blame him, yet the sense of injustice lingered. The difference between Kafka’s accusatory “Letter to His Father”, laden with reproach, and Atay’s more affectionate and understanding “Letter to My Father” is significant. Whereas Kafka’s formidable father is replaced in Atay’s narrative by a weaker, more subdued figure-one that is not terrifying but in need of empathy, seeking not respect but understanding. The fundamental reason for this shift is that the towering figure that once loomed over the world map is now deceased. No matter how intimidating he once was, he can no longer stand before us, block our path, or interrupt our speech (Gürbilek 68).

² Cemil Atay, a lawyer by profession, served as a CHP Member of Parliament for Sinop in two terms between 1939 and 1949. Although he was elected as a Member of Parliament from his hometown of Kastamonu in 1946, he soon resigned and was appointed as a judge to the newly established National Protection Court. His decade-long tenure as a parliamentarian led Oğuz Atay to spend his primary, secondary, and high school years in Ankara (Ecevit 47).

displeased to hear” (Atay, *Waiting for Fear* 180). This admission clearly delineates the distant and challenging relationship he had with his father. Atay’s mother, Muazzez, passed on her interest in music and artistic sensitivity to her son, Oğuz Atay, which, due to Cemil Bey’s critical and disparaging attitude, occasionally led to conflicts within the family (Ecevit 30). Atay expresses this situation with words full of reproach in his letter:

I always felt a sense of injustice within me: I believed that you were always unfairly scolding me; despite being a diligent student, you would grumble, 'This child never opens a book,' you dressed me in poorly fitted clothes, sent me to schools I did not want to attend, and never listened to my complaints. Today, perhaps because you are no longer alive, I cannot believe you were unjust to me, yet the sense of being wronged has grown so deeply within me that I now blame the entire world for it. This sense has led me to places I did not wish to go, and now I slam doors in the face of the whole world. (*Waiting for Fear* 183).

The letter gradually paints a portrait of a rather stern father figure. At one point, he recalls his father as “generally harsh, unfeeling, and selfish” (Atay, *Waiting for Fear* 179). He feels compelled to write about the reactive and conflictual relationship between them: “You dismissed Classical Turkish Music as ‘nonsense’; your reaction to Western Music was simply 'turn it off,' which made me feel it was my duty to love both” (Atay, *Waiting for Fear* 180). From Atay’s writings, we understand that his father had a rigid demeanour: “In short, you divided everything around you with strict lines. (I must confess that I resemble you in this regard)” (Atay, *Waiting for Fear* 180). The father is also depicted as an uncompromising individual: “We -my mother and I- would object to you; however, without realizing it, I adopted your merciless classifications that allowed no middle ground, dear father” (Atay, *The Disconnect* 180). He is aware of the gaps that formed between him and his father, a realization that came after he began questioning his own life and reading books: “Especially after reading certain books, becoming more aware of these abject contradictions within me, I find myself staring blankly into the void in a way you could never understand” (Atay, *Waiting for Fear* 180). He laments the lack of communication with his father, noting that this communication gap left him unable to understand the world due to not learning things in a timely manner: “Nor did you ever feel the need to sit down and explain things to me. As a result, I never knew many aspects of the world because I didn’t learn the reasons for many events when I should have. I only understood the causes of certain events much later” (Atay, *Waiting for Fear* 182). He expresses regret over never having a typical father-son relationship: “There was never the usual father-son relationship between us” (Atay, *Waiting for Fear* 182). He recounts frequent conflicts with his father, often slamming doors in frustration: “You know I used to clash with you a lot, slamming doors and leaving” (Atay, *Waiting for Fear* 182). He notes that others called his father “selfish”, a label that

he now finds applied to himself: “They used to say you were ‘selfish’; now they say similar things about me.” (Atay, *Waiting for Fear* 183).

Despite the melancholic reflections he frequently expresses about his father, it can be argued that the issue lies much deeper, originating from the archaic experiences of consciousness. This is akin to Freud’s analysis of the “Oedipus Complex” where the male child desires to take the father’s place. Indeed, Atay grapples with this struggle and addresses his father in the letter, saying: “If you had asked me, ‘Son, do you have an Oedipus complex?’ I don’t think I would have known how to respond” (Atay, *Oyunlarla Yaşayanlar* 185). In fact, Atay wanted to be like his father in many ways. He often lamented that he could not occupy a place in the world as his father did, describing how this led to his irritability, impatience, and petulance (Atay, *Waiting for Fear* 182). Freud (207) posits in the “Oedipus Complex” that the male child develops unconscious sexual urges and feelings toward his mother and perceives his father as a rival within this emotional-unconscious turmoil. According to Freud, the child, driven by the impulses of his id, seeks to make his interest in his mother permanent by competing with his father to take his place. This manifests in the id as a desire to kill the father and marry the mother. Freud (211) asserts that through the “Oedipus Complex” during the phallic stage, the male child acquires his sexual identity and forms the superego, or the moral component of his mind. In Freudian psychoanalysis, it is understood that for a male child to establish a balanced relationship between his id and superego and to form a stable ego, it is necessary to resolve this complex. Psychoanalysis emphasizes the importance of timely and reconciliatory transitions among the three constitutive elements of the human psyche- id, ego, and superego.

“Letter to My Father” continues. Atay expresses his desire to live like his father and to fully embody his father’s essence: “But now, when I think of you, my dear father, I keep smiling. I want to live you as you are” (Atay, *Waiting for Fear* 184). It is no coincidence that he mentions his mother immediately after this statement. Reconciliation with the father signifies successfully overcoming the “Oedipus Complex.” Failure to reconcile can result in the male child experiencing authority issues and displaying violent tendencies in later life: “I want someone like my mother to be at home, and for me to be able to go to the kitchen and call out, “Something is boiling here again, Muazzez,” and to be told, “You see it’s boiling, turn it down, Cemil Bey, and for me to leave the kitchen without doing anything” (Atay, *Waiting for Fear* 184). “But in reality, I am like you, father” (Atay, *Waiting for Fear* 185). It becomes evident that Atay, in many respects, aspired to live like his father, to be like him, to possess his image, and to embody him. There are notable similarities between the figure he seeks to emulate and his own destiny, as both experienced failures in their relationships and marriages: “When I separated from my wife and sought refuge with you, you would unsettle me with remarks like, ‘You come home late at night,’ things that should have been said years before. Yet,

my dear father, I had been married, divorced, and even had a child; in a sense, I was in your position” (Atay, *Waiting for Fear* 182).

The profound impact on Oğuz Atay's personal life and the themes in his works can be traced to the loss of his mother, Muazzez Hanım, in 1964 due to cancer, followed by his father, Cemil Bey, remarrying in 1966 to a woman named Necmiye Hanım, unable to bear the solitude. Muazzez Hanım, who had always been protective and nurturing, especially towards the sensitive and fragile Oğuz Atay, played a significant role in his life, attempting to fill many voids, including the lack of paternal affection. His mother's death and his father's swift attempt to move past this loss are at the root of the individual and familial conflicts frequently explored in Atay's works.

Ecevit (167) considers the new family dynamic established with Cemil Bey's new wife Necmiye Hanım, who was from a village in Kastamonu, had only completed primary school, cooked well, and was hardworking, as a critical factor shaping the emotional development of Atay's characters and their perception of the family concept. The presence of Necmiye Hanım, who replaced the sophisticated Muazzez Hanım, caused discomfort in the immediate circle. These changes are among the significant factors that enriched Atay's writing perspective and themes. In light of these facts, the introduction of the father's new wife to the son Hikmet in *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] is handled in a highly significant manner:

HAMIT BEY: This is our new lady. (Smiles shyly.) My dear, say welcome to Hikmet. (He nudges the woman to the centre of the stage.)

SAFIYE HANIM (Coyly): Welcome, Hikmet, my son. From now on, I will take care of your father. I will wash his shaving kits, cook his *börek*, remind him to change his shirts, take out the trash, help him solve riddles, call him “my clever husband” and scold him by saying “enough, Hamit Bey.” All rights have transferred to me.

HIKMET I: I want *börek* tomorrow. But don't be coy. My mother never was.

SAFIYE HANIM (With a coy smile): I make *börek* better than your mother. Your father says so too. New brides are naturally different.

HIKMET I (Murmurs): If I hadn't given up on everything in life, I wouldn't have come to your house.

HAMIT BEY: Everyone came, my child. Even the deceased's relatives came. You were the last to come. Thank you. (His eyes fill with tears.) Didn't I grieve the day your mother died? Didn't I drink the soup sent by the neighbours in tears? Didn't I only take two spoonfuls of my favourite pilaf? Didn't I wait a year for the formalities to be completed? Didn't I perform all the religious ceremonies?

SAFIYE HANIM: Don't argue with him, Hamit Bey; your blood pressure will rise. Did you forget what the doctor said? (She gets up and closes the window.) I found the doctor for your father.

HIKMET I: You did well.

SAFIYE HANIM: Your pocket is torn, Hamit Bey. (Turns to Hikmet.) Your father's tears are now immediately mended.

HAMIT BEY (Shyly smiling): Safiye is good at sewing.

HIKMET (Without looking up): The *börek* is good.

SAFIYE HANIM (Proudly): We always welcome you for a meal; it's no trouble for me. Isn't that right, Hamit Bey?

(The door opens. Mukadder Hanım appears in a white dress.)

HIKMET I (Drops his spoon): Mother!

HAMIT BEY: There must be a mistake. What is your mother doing here?

HIKMET I (Picks up the spoon from the table and puts it in his jacket pocket): We were just sitting, mother. We weren't doing anything. (He lifts the tablecloth, puts the plate underneath, and covers it. Noticing the bulge on the table, he reaches for a vase on the sideboard, places it on the bulge. The vase topples, falls, and breaks.)

MUKADDER HANIM: That was my favourite vase. (Looks at the broken pieces on the floor.) It was my most beloved vase.

HIKMET I: Father, didn't I tell you that you were in a hurry?

HAMIT BEY: So, we misjudged the timing.

HIKMET I: Is it easy, father? You should have waited much longer. Every day, billions of people live under the threat of endless conflicts and countless intersections. One must be very careful. One might fall victim to a bus accident, or encounter his deceased wife.

SAFIYE HANIM: I never showed any sign of your absence, sir: I washed the lace curtains without bleaching their color. After you died, new cleaning powders were released. They are advertised on the radio every day. Hamit Bey and I sit in our armchairs placed to the right and left of the radio.

HIKMET: (Shouts.) Father! How quickly did you forget my mother, Mukadder Hanım, to be with this simple woman? (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 366-74).

One of the destinations Atay arrived at, against his will, was the engineering department he had to study in. Atay needed to work very hard to perform well in the university entrance exam, as his father's expectations were high. This situation also applies to the fictional world of Selim: "As I was a good student in high school, I had to choose a difficult profession. Hence, I am compelled to become an engineer" (Atay, *The Disconnecte d* 399). However, being a good student was never sufficient for his father; he had to read more and study harder. In the thirteenth chapter of *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] Turgut reflects on Selim's conflict with his father as recounted by Günseli regarding her relationship with Selim: 'His father's words always echoed in his ears. Numan Bey would constantly grumble, saying, "This child is not studying; this child never opens a book"' (Atay, *The Disconnecte d* 452). According to Ecevit ("*Ben Buradayım*" *Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası* 61-62), the primary goal of Atay's father, as well as the family, was

for their children (Oğuz and Okşan) to receive an education at the best schools and in prestigious fields. Engineering was one of the most sought-after professions; at that time, a student entering the Technical University was considered to have secured their financial future. University years marked the peak of the father-son conflict. In “Letter to My Father,” Atay introspectively and sincerely questions the subconscious world of his father, whom he believed was incapable of emotional communication: “I wonder, did you even have a subconscious, father? It seems to me that such things had not been invented in your time” (Atay, *Korkuyu Beklerken* 184). Despite the lack of emotional closeness, the father’s dominant role was decisive in his son’s career choice. The conflicts Oğuz Atay experienced regarding his career choice during and after his university years hold a significant place in his works. The author reflects this conflict in his two major novels. In both novels, no one can pursue their desired profession, either due to the dominant father figure or other reasons. This situation is reflected in the novel *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] as follows:

Everyone will choose the profession they desire. Those who want to be painters will become advertisers, those who want to be writers will become engineers, those who want to be architects will become economists, those who want to be tavern owners will become lawyers, those who want to be lawyers will become clerks, those who want to be men will become servants, and those who want to live as they wish will not be disgraced. (Atay, *The Disconnecte d* 241).

In *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] the conflict is examined through Selim Işık, reflecting the author’s own life experiences. Selim Işık’s questioning of his profession and place in life can be read as a reflection of Atay’s own experiences and his relationship with paternal authority: “He did not like university. He did not like to talk about the time he spent there: ‘Once we started, we will finish,’ he would say” (Atay, *The Disconnecte d* 399). “He fought with his father every day. He blamed him for entering the university” (Atay, *The Disconnecte d* 399). According to Selim’s father, “There are three types of professions: engineering, medicine, and law” (Atay, *The Disconnecte d* 362). Selim, who was studying civil engineering, “hoped, like Dostoyevsky, to resign after becoming an engineer. From which position would he resign? He did not know” (Atay, *The Disconnecte d* 399). Furthermore, Selim addresses those who, especially his father, do not trust him:

He quarrelled with his father every day. He held his father responsible for his being at university. He shouted: ‘I shall run away to the mountains. I will show you all that I can get through university, I shall get through using nothing but a few crumbs of myself. I shall show you and I shall show them.’ (Atay, *The Disconnecte d* 521).

Selim’s outburst towards his father clearly reveals the deep disappointment and anger he experiences:

(...) Selim's tirade of desperate complaint fills the stage as he says to Turgut father I do not want to live any longer in this house for many years in this house you have been killing our souls you have not read a single novel you have never felt excitement at the cinema you imprisoned me and my mother surrounded by this ugly furniture you thought of nothing except your food and your sleep the reason that I feel so much is that you were so stubbornly unfeeling you have parched us with your dry logic I am ashamed of those parts of me in which I resemble you ashamed of my hands and feet I am terrified of growing to be like you when I become old your head too sterile to devise any wickedness kept only a register of the things you did for us you recorded everything from the first set of clothes you bought for me to the last time you gave me pocket money to the number of your sleepless nights during my illness you did not allow me to lighten the atmosphere of this gloomy house with music or with books you watched with close the window I am cold open the window I am hot death is the only thing that excites me I am afraid of it in order to prolong my life for each time I breathe out I breathe in twice (...) (Atay, *The Disconnecte d* 658-59).

Crushed under the cold logic and emotional detachment of his father, Selim rebels against his father's reduction of him and his mother to mere lifeless objects, devoid of any artistic or emotional expression. This passage powerfully conveys his profound anger towards his father for ignoring the elements of vitality and humanity in the household, focusing solely on material and practical concerns. Feeling a spiritual and emotional void in this corrupt domestic atmosphere, Selim questions his father's attitude, expressing a desire for a more meaningful and sensitive existence. Selim's anger and emotional conflict with his father parallel similar themes explored in Atay's novel *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games]. Drawing from his personal experiences, Atay intricately examines emotional voids and the complex dynamics of human relationships through his characters. In *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] although the father figure does not present as pronounced a father-son conflict as in *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] it remains problematic and noteworthy. Oğuz Atay introduces the character of Hamit Bey with the phrase, "With his portable barber kit and brazen smile, the esteemed father..." (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 15), presenting the father figure as someone outside societal norms, ordinary, and somewhat unsettling with his smile. Hamit Bey, referred to by Hikmet's relative, Naciye Hanım, who we understand is staying at his house temporarily, as "Who knows where that drunkard who is supposed to be your father has passed out?" (Atay, *The Disconnecte d* 18), appears in another scene displaying his barber kit and shaving tools:

(A barber's kit appears; Hamit Bey approaches the kit. He takes out a white cloth from the kit and places his striped pajamas into the kit. He ties the cloth around his neck. He takes out a mirror from the kit and props it against the edge of the kit on the table in the hallway. From a blue-painted

tin box, he takes out a bowl and a razor. The sound of the metal razor in the metal box; Hikmet shudders.)

HIKMET: You're going to dirty the table; mother will be angry.

(Hamit Bey, without responding, takes a newspaper and spreads it over the table. As he pushes the paper under the barber's kit, the mirror topples. The hot water from the kettle spills onto the shaving soap and the newspaper; wet letters appear among the black-haired foam. Suddenly, the doorbell rings. Hamit Bey, with his foamy face, opens the door and brings the guests into the front room. Hikmet throws off the quilt in frustration. While sitting with the guests, Hamit Bey suddenly gets up; he opens his kit, takes out all the shaving tools, and begins to shave at the center table, placing the tools among the crystal frames and vases. Hikmet covers his face with his hands.) (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 18-19).

In this passage, Hamit Bey's manner of displaying and using his shaving tools reveals his tendency to violate personal boundaries and those of others. Simultaneously, Hikmet's fear of his mother's reaction and his father's disregard for this concern can be interpreted as indicative of the authority vacuum and communication breakdown within the family as portrayed in the novel.

Hikmet's discomfort towards his father is actually indicative of a deeper existential unease. Hamit Bey's sudden decision to start shaving while conversing with guests can be seen as another manifestation of his ordinariness and his defiance of social norms. Hikmet's internalization of this situation and his act of covering his face highlight his inner conflicts and the profound nature of his problematic relationship with his father. By presenting the father figure as both ordinary and non-conformist, Atay skillfully explores the deep-seated conflicts within familial relationships and their impact on the individual in *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games]. Another notably negative father figure in this context is Süleyman Turgut Bey, the father of the character Sevgi in the novel.

In episodes 7, 8, 9, and 10 of the second part of *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] the narrative focuses on the marriage of Sevgi's parents, the reasons for their separation, and her father's departure from the household. The subsequent involvement of Selim Bey, a distant relative and acquaintance known as 'Uncle Selim,' in the lives of Sevgi and her mother is also explored. The text details the introduction of Nursel Hanım to Sevgi, Sevgi's marriage to Hikmet, their expectations from life, and the dynamics involving Hikmet's friends, whom Sevgi struggles to warm up to. The differing value systems of Hikmet and Sevgi, alongside these events, are depicted with a rich sense of irony. Sevgi is the daughter of Süleyman Turgut Bey, an electrical engineer, and her family resides in what is referred to as a provincial area. Süleyman Turgut Bey met and married Leyla Nezihi Hanım, a teacher, in the provinces and completed part of his education in Berlin (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 167).

Sevgi is born from this marriage; for her, who will continue her life in a divided family, the warning signs of danger manifest through her father's behaviour:

Süleyman Turgut Bey was about to embark on one of his nightly outings to meet with one of the street women when he saw the expression in his daughter's eyes through the mirror. She had a sad and scornful look, knowing exactly where her father was headed. He sensed that his adornment, his perfumes, and his silk shirts were being mocked with a calm and silent derision: She looked at her father with eyes that said, 'You are a laughable philanderer under the guise of a serious man.' (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 171).

In the novel, Sevgi's observation of her father Süleyman Turgut Bey's infidelities is depicted within a context rich with phallic symbols. Sevgi witnesses her father's nocturnal excursions and his relationships with women by observing moments such as "tying his tie in the mirror" and "wearing silk shirts." Due to her mocking gaze, Sevgi received "her first slap from her father while watching Süleyman Turgut Bey tie his tie in the mirror" (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 171).

According to Sevgi, "her father was a moral degenerate" (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 171), and her mother, Leyla Nezihi Hanım decided to end the marriage. Leyla Nezihi Hanım's decision to separate from Süleyman Turgut Bey was based on her husband's immoral behaviour and the impact of these actions on the family:

Leyla Nezihi Hanım separated from Süleyman Turgut Bey two years later. With her parents deceased, she packed her suitcases one night and had to endure hours of arguments in Süleyman Turgut Bey's house, facing his scornful, angry, and mocking demeanour. Sevgi listened to them from a corner of the living room, without raising her eyes. "Where can you go, how can you live?" Süleyman Bey belittled his wife. She couldn't cook, she didn't know how to manage money.' 'You'll freeze to death,' he mocked her. 'You will disgrace me for no reason,' he said. 'You will ruin yourself for no reason, trying to follow that little mind of yours...' (Atay, *Tehlikeli Oyunlar* 178-79).

From a genital and phallic perspective, Süleyman Turgut Bey's behaviours and rhetoric can be interpreted as the actions of a man driven by the fear of losing his power and control, demeaning his wife through phallic symbols and questioning her sexual and social competence. This situation can be explained by the man's effort to maintain his authority and suppress the woman's quest for independence. The phrases in the passage, such as "you can't cook, you can't manage money," can be seen as Süleyman Turgut Bey's attempts to belittle Leyla Nezihi Hanım and undermine her abilities. These statements im-

ply, by referencing traditional gender roles, that the woman cannot fulfil domestic and economic responsibilities, thereby demeaning her capacity for independence. In this context, Süleyman Turgut Bey's words reflect an attitude that questions the woman's competence in both household functionality and economic skills, suggesting that she will fail to meet the societal gender roles assigned to her. His remarks, such as 'you will ruin yourself for no reason' and "trying to follow that little mind of yours," while commenting on Leyla Hanım's decision to leave, further demonstrate a dismissive and derogatory critique of her reasoning abilities, highlighting the conflicted nature of their marriage and the challenges faced by Leyla Hanım. Sevgi's silent observation of this argument underscores the psychological impact of familial dynamics and conflicts on her. The relationships depicted in Atay's *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] involving characters like Fikriye Hanım, Sevgi, Sevin Seydi, and Bilge, as well as Günseli in *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] closely mirror the author's own experiences of loneliness and inner turmoil. Considering the scope and constraints of this article and acknowledging that it may be further explored in subsequent studies, this discussion will now be concluded.

Conclusion

This study examines the nuanced portrayal of the negative father image in Oğuz Atay's novels, elucidating how these characters encapsulate broader socio-psychological themes. The research highlights the complex interplay between paternal authority and individual identity within the context of modernist literature, drawing parallels with the works of other prominent modernist authors. By applying Freudian psychoanalysis and Ihab Hassan's theoretical frameworks, the study provides a comprehensive literary analysis of Atay's major works.

In Atay's novels, the father figure is not merely a character but a symbol of authoritarian control, emotional detachment, and societal expectations. This portrayal is intricately linked to the protagonists' struggles with identity formation, mirroring Atay's own strained relationship with his father. The characters of Selim Işık in *Tutunamayanlar* [The Disconnecte d] and Hikmet Benol in *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games] exemplify this dynamic where the father's failings and rigid adherence to norms create a psychological battleground for the protagonists. The methodology of this study involved a detailed literary analysis of key passages and character interactions, focusing on the negative father figure's role. This approach revealed how Atay's protagonists navigate their existential crises, shaped by their complex relationships with paternal figures. The comparative analysis with works by Kafka, Dostoevsky, and Faulkner further enriched this understanding, showcasing the universal relevance of these themes in modernist literature. The findings underscore the significant influence of paternal authority on the protagonists' quest for iden-

tity and autonomy. Atay's depiction of father figures aligns with Freud's Oedipus complex, where the child's unconscious rivalry with the father shapes their psychological development. This dynamic is evident in Selim Işık's emotional turmoil and Hikmet Benol's rebellion against authoritarianism, reflecting broader critiques of societal and familial structures.

The study also explores the broader socio-cultural implications of these paternal figures, revealing how historical and cultural factors influence their portrayal. Atay's novels, set against the backdrop of a transforming Türkiye, encapsulate the tensions between tradition and modernity, authority and rebellion. This context adds depth to the analysis, highlighting how Atay's personal experiences and the socio-political environment shape his literary exploration of father figures. At this point a key finding of this study is the parallel between Atay's personal life and his literary themes. Atay's own strained relationship with his father is mirrored in the tumultuous relationships his characters have with their paternal figures. This personal dimension adds authenticity and intensity to the narratives, making the exploration of fatherhood in his novels particularly poignant and impactful. This research not only enhances the appreciation of Atay's work but also offers a valuable perspective on the broader implications of paternal figures within the socio-cultural context, revealing how historical and cultural factors influenced the portrayal of father figures in modernist narratives.

BIBLIOGRAPHY

- Atay, Oğuz. *Oyunlarla Yaşayanlar* [Living With Games]. İletişim Yayınları, 2014.
- Atay, Oğuz. *Tehlikeli Oyunlar* [Dangerous Games]. İletişim Yayınları, 2015.
- Atay, Oğuz. *The Disconnecte d*, Trans. Sevin Seydi. Olric Press, 2017.
- Atay, Oğuz. *Waiting for Fear*, Trans. Fulya Peker. Contra Mundum Press, 2021.
- Bleikasten, André. *The Ink of Melancholy: Faulkner's Novels from The Sound and the Fury to Light in August*. Indiana University Press, 1990.
- Bloom, Harold. *Shakespeare: The Invention of the Human*. Riverhead Books, 1999.
- Bowlby, Rachel. *Virginia Woolf: Feminist Destinations*. Basil Blackwell, 1988.
- Brontë, Charlotte. *Jane Eyre*. W. W. Norton & Company, 2000.
- Dostoevsky, Fyodor Mihailovich. *The Brothers Karamazov*. Trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. Farrar, Straus and Giroux, 1992.
- Dostoevsky, Fyodor Mihailovich. *Crime and Punishment*. Trans. Nicolas Pasternak Slater. Oxford University Press, 2017.
- Ecevit, Yıldız. "Ben Buradayım" Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası ["I Am Here" The Biographical and Fictional World of Oğuz Atay]. İletişim Yayınları, 2005.
- Faulkner, William. *The Sound and the Fury*. Vintage, 1995.

- Freud, Sigmund, *Three Essays on The Theory of Sexuality*, London: Verso Books, 2017a.
- Freud, Sigmund. "Dostoevsky and Parricide", *The Future of an Illusion, Civilisation and Its Discontents and Other Works*. Trans. James Stratchey and Anna Freud. The Hogart Press, pp. 173-196, 1961.
- Gürbilek, Nurdan. *Benden Önce Bir Başkası* [Someone Else Before Me]. Metis Yayınları, 2011.
- Kafka, Franz. *Letter to His Father*. Knopf Doubleday Publishing Group/Schocken Books, 1966.
- Kafka, Franz. *The Metamorphosis*. Trans. David Wyllie. Benediction Classics, 2011.
- Kirkwood, Gordon MacDonald. *A Study of Sophoclean Drama*. Cornell University Press, 1958.
- Kott, Jan. *Shakespeare, Our Contemporary*. Doubleday, 2015.
- Lawrence, David Herbert. *Sons and Lovers*. Peacock Books, 2018.
- Leaska, Mitchell A. *The Novels of Virginia Woolf: From Beginning to End*. The John Hopkins University Press, 1977.
- Hassan, Ihab. *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. 2nd Edition. The University of Wisconsin Press, 1983.
- Hassan, Ihab. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Ohio State University Press, 1987.
- Joyce, James. *A Portrait of the Artist as a Young Man and Dubliners*. Barnes and Noble Classics, 2004.
- Joyce, James. *Ulysses*. Penguin Classics, 2000.
- Shakespeare, William. *King Lear*. Yale University Press, 2017.
- Sophocles. *Oedipus Rex*. Trans. David Mulroy, University of Wisconsin Press, 2011.
- Showalter, Elaine. *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*. Princeton University Press, 1977.
- Woolf, Virginia. *To the Lighthouse*. Boston: Mariner Books, 2005.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

COMPARATIVE ANALYSIS OF TURKISH PAN-TURKISM AND HUNGARIAN PAN-TURANISM: IDEOLOGICAL FOUNDATIONS AND HISTORICAL DIVERGENCE

Abstract: The historical interactions between Hungarians and Turks, commencing in the 14th century and continuing until the end of the 17th century under Ottoman rule, established a foundation for renewed affinities during the nation-building processes of the 19th century. Theoretical and practical distinctions between Turkish Pan-Turkism and Hungarian Pan-Turanism elucidate the nature of the relationship between these two movements. Analysing the Pan-Turanism movement within the broader context of evolving nationalist ideologies in both countries reveals its inherent improbability of realization. While both movements utilized the shared cultural concept of Turanism to foster national solidarity, their differing objectives and contexts ultimately limited their long-term compatibility and effectiveness. This study aims to comprehensively understand the historical development, ideological foundations, and eventual divergence of these nationalist movements. By examining the influence of Turanism on Turkish and Hungarian nationalism, this research sheds light on the complex interplay between shared cultural concepts and distinct national contexts, highlighting the adaptive nature of nationalism in response to varying historical and political landscapes.

Keywords: Nationalism, Hungarian Nationalism, Turkish Nationalism, Pan-Turkism, Pan-Turanism.

Türk Pan-Türkizmi ve Macar Pan-Turancılığının Karşılaştırmalı Analizi: İdeolojik Temeller ve Tarihsel Ayrışma

Öz: Macarlar ve Türkler arasında 14. yüzyılda başlayan ve Osmanlı yönetimi altında 17. yüzyılın sonuna kadar devam eden tarihsel etkileşimler, 19. yüzyılın ulus inşa süreçleri sırasında yenilenen yakınlıklar için bir temel oluşturmuştur. Türk Pan-Türkizmi ile Macar Pan-Turanizmi arasındaki teorik ve pratik ayrımlar, bu iki hareket arasındaki ilişkinin doğasını aydınlatmaktadır. Pan-Turanizm hareketini her iki ülkede de gelişen milliyetçi ideolojilerin daha geniş bağlamı içinde analiz etmek, bu hareketin doğası gereği gerçekleşme ihtimalinin olmadığını ortaya koymaktadır. Her iki hareket de ulusal dayanışmayı teşvik etmek için ortak kültürel Turancılık kavramını kullanmış olsa da farklı hedefleri ve bağlamları nihayetinde uzun vadeli uyumluluklarını ve etkinliklerini sınırlamıştır. Bu çalışma, bu milliyetçi hareketlerin tarihsel gelişimini, ideolojik temellerini ve nihai ayrışmalarını kapsamlı bir şekilde anlamayı amaçlamaktadır. Turancılığın Türk ve Macar milliyetçiliği üzerindeki etkisini inceleyen bu araştırma, ortak kültürel kavramlar ile farklı ulusal bağlamlar arasındaki karmaşık etkileşime ışık tutmakta ve milliyetçiliğin değişen tarihsel ve siyasi manzaralara yanıt olarak uyarlanabilir doğasını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Milliyetçilik, Macar Milliyetçiliği, Türk Milliyetçiliği, Pan-Türkizm, Pan-Turanizm.



TÜRKÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar Corresponding Author

Dr. Attila Gökhan DAYIOĞLU

a.gokhun@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7197-1670

Gönderim Tarihi

Received

13.08.2024

Kabul Tarihi

Accepted

05.11.2024

Atf

Citation

Dayioğlu, Attila Gökhan. "Comparative Analysis Of Turkish Pan-Turkism And Hungarian Pan-Turanism: Ideological Foundations And Historical Divergence." *Türkük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 55-74.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Introduction

The concept of Turanism has significantly shaped the nationalist ideologies of Turkey and Hungary, rooted in the shared cultural and historical notion of 'Turan'. This study examines the emergence and impact of Turanism on the nationalist movements in both countries, contextualizing it within the broader framework of early nationalism as a political movement.

Nationalism can be conceptualized through three primary theoretical frameworks, each with distinct objectives. The primordialist or ethnic view, articulated by Anthony Smith, posits that the sense of nationhood is an ancient and inherent feeling, metaphorically developed through cultural and linguistic bonds within large familial groups (Smith; Calhoun; Watson). The modernist or instrumentalist perspective, advanced by scholars like Ernest Gellner, Karl Deutsch, and Eric Hobsbawm, views nationalism as a product of modernity and industrial society (Gellner; Deutsch; Hobsbawm). The third perspective, ethno-symbolism, acknowledges the modern origins of national identities but emphasises their cultural and historical roots, recognising the ethnic and historical continuities within nations (Armstrong).

These theoretical frameworks reflect the dichotomy between Western European nationalism and Central-Eastern European nationalism. Western European nationalism, driven by a developed middle class, is characterized as rational, political, liberal, civic, territorial, and progressive. It developed through a bottom-up socio-political process influenced by Enlightenment ideas, linking the nation to the state and emerging from the transition from feudal societies to capitalist nation-states. Conversely, Central-Eastern European nationalism, emerging in regions with a weaker middle class, is marked by romantic, cultural, historical, authoritarian, ethnic, genealogical, and reactionary traits (Minogue; Kohn; Smith). This form of nationalism was deeply connected to historical myths and future aspirations, influenced by intellectuals who sought to establish nation-states modelled after Western Europe.

Central and Eastern Europe, positioned between the Habsburg Empire, the Ottoman Empire, the Russian Tsardom, and later the German Empire, became the epicentre of nationalist conflicts. These conflicts can be analysed through three intertwined processes. The first process involved the nationalism of peoples under imperial rule and the official nationalism of multi-ethnic empires, which often relied on assimilation policies (Watson). The second process encompassed the empires' struggles for regional dominance and their attempts to exploit ethnic kin within rival empires. The third process involved the efforts of dependent peoples to establish independent states, often competing with one another. These dynamics facilitated the rise of pan-nationalism, which became a predominant force in Central and Eastern Europe.

This study aims to analyse the historical development, ideological foundations, and eventual divergence of these nationalist movements, providing a

comprehensive understanding of their impact on the national identities of Turkey and Hungary. By exploring Turanism's influence on these nationalist ideologies, this study will shed light on the complex interplay between shared cultural concepts and distinct national contexts, highlighting the adaptive nature of nationalism in response to varying historical and political landscapes.

A Comprehensive Analysis of Turanism and Its Historical, Cultural, and Political Significance

Understanding the concept of Turan, which became integrated into the pan-nationalism movement in the 17th century but had acquired significance much earlier, is crucial for comprehending Hungarian Turanism and Turkish Pan-Turkism. The concept of Turan first appears in the works of Iranian and Arab scholars in the 6th century, where it signifies family or homeland with the suffix “-an”. It is defined as the name given by the Iranians to the region north-east of Iran. Additionally, Turan is linked to the word Tura, describing a migrant-hostile tribe in the Iranian legend of the Avesta. By the 6th century, Turan had come to mean “the geography inhabited and ruled by Turks”, popularized through the Persian poet Firdevsî-i Rumi's epic “*Shahnameh*”. Between the ninth and thirteenth centuries, it was used in the Arab world to refer to “Turkish country” or “Turkistan” (Şeşen), and during the Timur period, it specifically meant “the country of the Turks”.

Ibn Arabshah, in his works, defined Turan as the region encompassing Samarkand, Merginan, Khojend, Termez, Bukhara, and Khwarezm. The famous Ottoman poet of the 15th century, Firdevsî-i Rumi, used the term in his work “*Süleymanname*” to describe all the Turkish lands to the east and north of Iran. Although there is no precise date for the term's use in the Ottoman Empire, it is evident from 1786 onwards. For instance, the term “Turanian sovereign” was used for the ruler of Bukhara in correspondence with the Ottoman Empire, proposing joint action against Russia (Levi). Furthermore, a letter from the Bukhara ruler to the Ottoman sultan's deputy suggested appointing a capable and religiously strong prince as the sultan of Turan, marking the first expression of Pan-Turkist aspirations.

The term Turan was introduced to Europe in 1697 by d'Herbelot in his work “*Bibliothèque Orientale*”, where it described communities of Turkish origin and the lands east and north of the Oxus River. In 1839, Ferenc Pulszky linked the origins of Hungarians to Asia and used the term to signify “Great Turkish Homeland” (Minorsky). By the 19th century, the term retained its geographical meaning, acquired linguistic and ethnic significance, and gained recognition in Europe. Christian Charles Josias von Bunsen and Max Müller used the term Turan to describe non-Aryan and non-Semitic languages, including Finno-Ugric and Altaic languages. François Lenormant used it to describe the language of the Sumerians, while Julius Oppert applied it to the

language of the Medes. Following Bunsen, who formalized Turan as an adjective for a category of people, the French orientalist Edgard Blochet, in “*Le nom des Turks dans L’Avesta*”, explicitly mentioned the unity of origin between Turk and Tura, indicating that the words meant “strength, might, brave, valiant” since at least the 6th century (Minorsky). Wilhelm Barthold and Richard Frye noted that the term was used in Sassanid literature to describe local groups in southeastern Iran (Levi). Max Müller’s concept of “Turanian languages” had a significant influence on Hungarian Turanism. European scholars’ definitions characterized Turan as a linguistic and cultural term used to describe non-Semitic and non-Aryan languages, eventually adopting a racial distinction.

Additionally, the concept of Turan evolved to have significant political implications in both Turkish and Hungarian contexts. In Turkey, Pan-Turkism emerged as a movement advocating for the unification of all Turkic peoples under one political entity, driven by a sense of shared heritage and destiny. This movement gained momentum in the late 19th and early 20th centuries, particularly during the decline of the Ottoman Empire, as intellectuals and politicians sought to redefine national identity and solidarity. Ziya Gökalp, a prominent Turkish sociologist and political activist, was instrumental in shaping Pan-Turkist thought. He envisioned a cultural and political union of Turkic peoples, which he articulated in his seminal work *Türkçülüğün Esasları (Principles of Turkism)*.

In Hungary, Pan-Turanism developed with a similar objective but within a different historical and cultural framework. Hungarian Turanists aimed to connect Hungary’s national identity with a broader Eurasian heritage, emphasizing historical ties to Central Asia and advocating for cultural and political solidarity with other Turanian peoples. This ideology found expression in various cultural and political movements, influencing Hungary’s national discourse and identity. Notable figures such as Ármin Vámbéry, a Hungarian orientalist and traveller, contributed significantly to Turanist thought by highlighting the historical and linguistic connections between Hungarians and Central Asian peoples (Vámbéry).

The Formation and Development of Hungarian Nationalism: Historical and Socio-Political Transformations

The formation and development of Hungarian nationalism are deeply rooted in the country’s historical trajectory and socio-political transformations. The Hungarians, who migrated to their present lands in 896 A.D., became an integral part of Christian Europe when King István “Stephen” converted to Christianity in 1000 A.D. and received the crown from the Pope. This conversion marked a pivotal moment in Hungarian history, creating a clear distinction between pre-Christian and post-Christian periods. The adoption of

Christianity and the integration of European institutions and traditions significantly shaped Hungarian culture. Throughout the Middle Ages, the Hungarians were perceived by Catholic Christians and Christian Europe as the “guardians of Christianity” against the Ottoman Empire, representing the foremost European barrier to the nomadic tribes from the east. However, their defeat at the Battle of Mohács in 1526, 630 years after the ‘Honfoglalás’ (the conquest of the homeland), inflicted severe trauma on the Hungarian psyche.

Following the Battle of Mohács, Hungarian territories were divided: a huge portion came under Ottoman rule, while a smaller segment fell under Habsburg control. By 1541, when the Ottomans captured Buda, Hungary was divided into three regions: Ottoman rule, Habsburg rule, and the semi-independent Principality of Transylvania. Despite these political divisions, the Reformation had a profound impact on Hungary, particularly through the spread of Calvinism in Transylvania. This era witnessed a cultural and linguistic revival, spearheaded by figures such as Gáspár Heltai, Gáspár Károlyi, and Albert Szenczi Molnár, who produced significant literary works in Hungarian. The education of Hungarian Protestant students in Western European universities further enriched the Hungarian language and culture. However, the Counter-Reformation and the policies of Emperor Leopold I significantly stifled the Hungarian Protestant movement.

The Treaties of Karlowitz (1699) and Passarowitz (1718) marked the end of Ottoman dominance in Hungary, bringing the region under Habsburg control. The anti-Habsburg sentiment that grew among Hungarians due to repressive Habsburg policies ignited uprisings led by Imre Thököly in 1673 and later by Ferenc Rákóczi II in 1703. Although these rebellions failed, they were crucial in awakening Hungarian national consciousness. Rákóczi’s uprising is recognized as the beginning of the Hungarian national revival (1711-1825) (Cartledge). The Hungarian Enlightenment, led by figures such as György Bessenyei, emphasized modernization through ethno-linguistic nationalism. Efforts to renew and perfect the Hungarian language, particularly through the establishment of the Hungarian Academy of Sciences by Count István Széchenyi, were pivotal. This movement was further bolstered by Joseph II’s enlightened absolutism and centralization efforts, which included promoting ‘pure’ Hungarian words to replace foreign terms. The resistance to Germanization, notably the imposition of German as the administrative language, led by Ferenc Kazinczy, was a significant victory for Hungarian cultural identity. The movement garnered support from Enlightenment thinkers and romantic nationalists, including Ferenc Kölcsey.

The oppressive experiences under the Austro-Hungarian Empire prompted Hungarians to seek solace in their ancient history. This search for identity laid the groundwork for Hungarian nationalism, with the Hungarian language emerging as a core component. The mid-19th century proverb “a

nyelveben él a nemzet” (“a nation lives in its language”) encapsulates this sentiment. From this period onwards, proficiency in Hungarian and recognizing native speakers of Hungarian as part of the Hungarian nation became prerequisites for national and cultural identity. This era also saw a renewed focus on pre-Christian Hungarian history, inspired by Johann Gottfried Herder’s emphasis on history and folk literature, which directed Hungarian intellectuals towards national values.

The American Revolution of 1776 and the French Revolution of 1789 challenged the European Harmony of 1815 and set the stage for the Hungarian Revolution of 1848-1849. This period was characterized by liberal, rationalist, individualist, and libertarian ideals, which laid the groundwork for Hungarian nationalism (Waterbury). However, a huge part of Hungarian population, predominantly peasant, remained loyal to Austria. The initial phase of the Hungarian national movement, driven by secular and enlightened elites (Önen 31-32) like Kazinczy, focused on mobilizing the Hungarian populace through the promotion of the Hungarian language and culture.

The liberal and nationalist movement, which embraced the libertarian ideals of the French Revolution, worked towards the politicization of Hungarian ethnicity under leaders like Lajos Kossuth. A significant milestone was the adoption of Hungarian as the official language in 1843-1844 (Molnar). The April Laws and the national resistance movement initiated on March 15th, 1848 brought Hungary closer to its independence goals. However, the revolution, which briefly controlled Hungarian territories, was ultimately quashed by Austria with Russian support. The alignment of Slavic minorities with Austria and the Russian Empire’s support reinforced the perception of a Slavic threat, contributing to a sense of isolation and insecurity among Hungarians. These feelings played a crucial role in shaping the ethno-cultural orientation of Hungarian nationalism.

The Habsburg Empire’s diminishing influence following its losses to Prussia prompted internal reforms, leading to the establishment of the Austro-Hungarian Empire in 1867. This dual monarchy granted Hungary significant autonomy, though not equal to Austria (Watson). The continued presence and cultural demands of Slavic minorities were met with policies of assimilation. This period saw a resurgence of interest in Hungarian history, particularly pre-Christian heritage. Turkological studies gained popularity, led by figures like Sándor Körösi Csoma and Ármin Vámbéry, fostering pro-Turkish and pro-Ottoman sentiments due to shared threats from Russia and Slavic entities (Kushner).

Following the establishment of the dual monarchy, Hungary experienced economic growth under the influence of German and Jewish populations (Deak). Changes in population distribution and relations with minority groups, along with the persistence of aristocratic and property-based land ownership

structures, contributed to the rise of a new form of nationalism. The Habsburgs' sympathies towards Slavic elements and the close relations between Russia and Slavic minorities heightened Hungarian perceptions of external threats. This environment facilitated the emergence of Turanism, an ideology supported by young aristocrats, middle-class nobles, and intellectuals. Turanism, emphasizing Hungary's historical legacy, security in Europe, and resistance to socio-political liberalization, became a significant form of Hungarian nationalism in the early 20th century.

The Formation and Development of Hungarian Turanism in the Context of Hungarian Nationalism

The concept of Turan gained prominence in Hungary during the latter half of the 19th century, influenced by the increasing geopolitical focus on Central Asia. Grounded in the ethno-cultural affinities among Central Asian peoples, Turanism sought to create political unity among all Turanian tribes. This ideology significantly shaped Hungarian nationalism, drawing on historical geography and emphasizing race, language, and culture. Hungarian Turanism, as a manifestation of pan-nationalist thought, underscored lineage and language, resonating with Hungarian aspirations for identity and liberation from historical subjugation.

Hungarian historical and cultural tradition places significant emphasis on 'östörténet' (ancient history) and 'honfoglalás' (homeland conquest), marking 896 A.D. as a pivotal milestone in Hungarian identity. This period denotes the conquest of the Carpathian Basin by the Hungarian tribes, which laid the foundation for the Hungarian state. The subsequent Christianization of Hungary under King István in 1000 A.D., who wore the crown sent by the Pope, further integrated Hungary into the Christian European fold, distinguishing the pre-Christian and post-Christian periods in Hungarian history. Despite this integration, the Hungarians maintained a unique identity, often positioning themselves as 'guardians of Christianity' against the Ottoman Empire, which was perceived as the primary threat during the Middle Ages.

Hungarian Turanism emerged prominently in the early 20th century among the intelligentsia, who looked to the East for historical and cultural connections. Initially, it was a niche interest but gradually began to acquire political significance, particularly among the highly educated upper-class Hungarian nobles and intellectuals. Figures like Árpád Zempléni were instrumental in this early phase, though Turanism initially struggled to gain widespread public support. However, publications emphasizing Hungarian grievances against Western Europe and perceived security threats posited that Hungary's true allies were in the East (Zempléni 230).

In 1910, the Hungarian Orientalists successfully established the Turáni Társaság (Turanian Society) under the leadership of Alajos Paikert, Béla

Erődi, Ármin Vámbéry, and Count Pál Teleki. Modelled after the British Central Asia Society, this organization aimed to promote scientific and political engagement with the East. However, internal disagreements about the definition of ‘Turan’ and its ethno-racial implications sparked debates within the Society (Demirkan 44-45), hindering its activities until 1912 and limiting its influence on both the Hungarian scientific community and public opinion.

The Turáni Társaság (Turanian Society) began publishing the journal *Turan* in 1913, which prioritized scientific inquiry into the economic, cultural, and sociological aspects of Asian and Turanian countries, as well as linguistic research. The journal played a crucial role in developing the concept of economic Turanism, which gained prominence before and during World War I (Demirkan 48). Turanian ideas, disseminated through the Society and the journal, split into two strands: defensive Turanism, focused on Hungarian isolation and security within Europe, and expansionist Turanism, aimed at Hungarian economic expansionism. These ideas became integral to Hungarian nationalism, reflecting the political strategies of the era.

The dual nature of Hungarian Turanism -defensive and expansionist- allowed it to serve as a flexible framework for Hungarian foreign policy, particularly in the context of Eastern expansion. Despite the overlapping goals of these strands, their interplay and occasional emphasis on one over the other created nuances within the Turanist ideology. The Turáni Társaság (Turanian Society), while ostensibly a scientific organization, ultimately aligned its activities with Hungarian economic and strategic interests. The Society’s intellectual aim of scientific inquiry was complemented by a practical goal of economic expansion in the East, facilitated through alliances with the Ottoman Empire (Teleki 3). Hungarian Turanists believed that Hungary was unique power to lead the Turanian world in the East.

Hungarian Turanism thus evolved beyond a mere ideology of isolation and security, becoming a vehicle for economic and strategic ambitions (Önen 42-46). The concept even inspired the establishment of the Hungarian Eastern Society, modelled after the British East India Company. Turanism, with its dual focus on security and expansion, complemented Hungarian national interests (Ablonczy 90), particularly during the volatile pre-World War I period. While initially driven by fears of Slavic and Germanic threats, World War I saw a strategic shift. The German-Hungarian alliance redefined Turanism, framing it as an antidote to Pan-Slavism and aligning it with German interests (Nagy 74-75).

During World War I, the idea that Turanism could counteract the potential dominance of Slavic and communist forces in Europe gained traction. This perspective facilitated the notion of an artificial ‘Mitteleuropa’ based on Turanian-Germanic cooperation (Nagy 17). The economic wealth of the East was seen as a strategic asset for Teutonic states, aligning Hungarian Turanism

with German imperial ambitions. This relationship underscored the similarity between Hungarian Turanism's 'Hungarian to the East' policy and Germany's 'Drang Nach Osten' (Drive to the East) strategy (György).

In conclusion, Hungarian Turanism developed as a multifaceted ideology influenced by historical, cultural, and political factors. It evolved from a sense of isolation and security to become a comprehensive framework for Hungarian national and economic expansion. The interplay between defensive and expansionist Turanism reflects the complex nature of Hungarian nationalism and its adaptation to changing geopolitical contexts. This dual approach allowed Turanism to serve both as a mechanism for addressing national security concerns and as a strategic tool for economic and territorial ambitions.

The Emergence and Evolution of Turkish Nationalism: Historical, Cultural, and Political Influences

Turkish nationalism emerged in the latter half of the 19th century, catalysed by the economic semi-colonization of the Ottoman Empire, external pressures from European states, and the urgent need to devise new policies to maintain internal cohesion. Prior to this period, nationalist sentiment among the Turkish and Ottoman intelligentsia was notably weak, largely because the political, cultural, and religious structures of the Ottoman state were antithetical to the principles of nationalism. The rise of nationalist movements among the Empire's Christian subjects in the Balkans and the concomitant development of concepts such as homeland, nation, equality, and freedom severely challenged the Ottoman system. These movements, supported by Western European powers and Russia, sparked separatist uprisings in regions like Serbia, Romania, Greece, Montenegro, Herzegovina, Bulgaria, Crete, and Rumelia, initiating the gradual fragmentation of the Ottoman Empire.

The 18th century marked the beginning of important educational reforms within the Empire, leading to the formation of a Turkish intelligentsia and the infiltration of Western political thought, including nationalism, into Ottoman society. By the 19th century, the increasing separatist movements and the establishment of nation-states by minorities within the Empire raised profound concerns among the emerging Turkish nationalists. They grappled with foundational questions of national identity: "Who are the Turks, and what common values do they share?" Historically, 'Turk' was the preferred term that often used pejoratively to describe the rural and uneducated people of Anatolia (Arnakis 25). In response, Turkish nationalists sought to culturally and linguistically redefine the concept of 'Turk', formulating a new sense of 'Turkishness'. They began to idealize the Turkmens of rural Anatolia, who, despite being neglected by the Ottoman state and urban intellectuals, had preserved their language and culture.

This climate of anxiety among Turkish nationalists led to efforts to strengthen the Turkish language. From the late 18th century, the idea of nationalism, propelled by reformist ideals, began to permeate various domains, gaining particular traction in literature. Writers and intellectuals produced numerous works espousing nationalism, addressing themes such as homeland and nation. However, Ottoman-Turkish intellectuals initially favoured the concept of ‘Ottomanism’-which aimed to encompass all Ottoman citizens- as articulated in the 1839 Tanzimat Fermanı (Tanzimat Edict). Abdülhamit II’s reign (1876-1909) saw a shift towards ‘Islamism’ to counter the nationalist movements among Christian subjects and unify the Muslim population within the Empire.

Despite the lack of substantial support for Turkish nationalism within the Ottoman Empire, the ideology found fertile ground among the Turkish elements within Russia. The Slavic discrimination and political and economic oppression imposed by the Russian Empire on minorities, especially Muslim Turks, coupled with the earlier exposure of Turkish intellectuals to European nationalism, significantly contributed to this development (Georgeon 15). Influential figures such as Melekzade Hasan Bey, Mirza Fethali Ahundov, Hüseyinzade Ali Bey, Ağaoğlu Ahmet, Mehmet Emin Resulzade, Ismail Gaspiralı, and Yusuf Akçura played pivotal roles in spreading Turkish nationalism within the Ottoman Empire.

While Turkish nationalism developed alongside modernization movements in the 19th century, it was initially overshadowed by modernism, Westernization, Pan-Ottomanism, and Pan-Islamism. Modernization and Westernization aimed to create a new society grounded in scientific and logical values, Pan-Ottomanism sought to unify society under the concept of Ottoman citizenship, and Pan-Islamism aimed to unite all Muslims against Western Europe. Revolutionary studies on the Turkish language, Western literary genres, and efforts to purify the Turkish language were crucial in fostering Turkish nationalism.

Genç Türkler (The Young Turks) emerged as a populist, patriotic, and intellectual movement, arguing that institutional changes and a new identity were essential for the Empire’s survival. They incorporated nationalism into Pan-Ottomanism and Pan-Islamism, aiming to create a national consciousness among Muslim Turks. Turkish nationalism, which emerged relatively late compared to other European nations, began to take shape within the framework of Ottoman reform movements at the turn of the 20th century. Despite the Empire’s continual involvement in wars, Turkish nationalism matured through literature, history, and Western-style educational institutions¹.

¹ Genç Türkler (The **Young Turks** also known as the Young Ottomans) emerged in the late 19th century as a reformist movement led by Ottoman intellectuals and military officers. Institutionalized under the name İttihat ve Terakki Cemiyeti (**Committee of**

The delayed emergence of Turkish nationalism was partly due to the late development of a national Turkish bourgeoisie. Although the idea of a national state had begun to take root among Ottoman intellectuals, the initial focus was on Ottomanism, which sought to unify the Empire's diverse populations. As minority groups developed their own national ideologies, Ottomanism lost its influence, paving the way for Turkish nationalism inspired by European, particularly French, German, and Austro-Hungarian intellectuals. European research highlighting the Central Asian origins of Turks captivated Ottoman intellectuals, nurturing the growth of Turkish nationalism within the Empire².

The challenging wartime environment, the rise of nationalist movements among Christian elements, and the marginalization of minorities prompted Turkish nationalists to draw inspiration from Turkish history and language. Initially driven by a desire to save the state from imperialist threats, Turkish nationalism sought not only political salvation but also solutions to broader problems within the Empire. The decline in Ottoman intellectuals' belief in national culture and their hesitation led them towards nationalism, which had successfully shaped Western European societies (Köseoğlu 208-209). Nationalist mobilization among Christian elements within the Empire united Turkish and Muslim intellectuals and minorities concerned about the Empire's survival, resulting in a concerted effort to save the Empire and integrate nationalist sentiments with Pan-Ottomanism and Pan-Islamism.

Union and Progress), this movement aimed to counter the disintegration of the Ottoman Empire through modernization and Western-style reforms. Initially characterized by a heterogeneous political structure, the Young Turks gradually united around a nationalist ideology focused on consolidating the unity of Muslim Turks. The movement synthesized nationalism with Pan-Ottomanism and Pan-Islamism, striving to mitigate the impact of separatist movements among the empire's diverse ethnic groups and to foster unity within the Muslim population. By the early 20th century, the CUP guided educational reforms, contributing to the spread of national consciousness and establishing the foundation of modern Turkish nationalism through studies in literature and history (Hanioglu).

² The delayed formation of a **national Turkish bourgeoisie** in the Ottoman Empire can be attributed to the Empire's 'millet system', which traditionally assigned commercial and professional roles to non-Muslim minorities, leaving the Muslim-Turkish population more concentrated in rural areas and military-administrative roles. Consequently, the economic and intellectual capital necessary for developing a cohesive national ideology emerged later among Turks compared to Christian minorities in the Empire. By the late 19th century, Ottoman intellectuals increasingly looked to **European nationalist theories**, particularly from France, Germany, and the Austro-Hungarian Empire, which emphasized ethnic identity and historical continuity. European Orientalist studies also introduced the notion of Central Asian Turkic origins, inspiring Ottoman thinkers to explore Turkish identity and heritage beyond the Ottoman framework, thereby fueling the rise of Turkish nationalism.

In the late Ottoman period, Turkish nationalism developed as a ‘prescription for salvation’ within the framework of Turkism. This ideology became politicized with the İttihat ve Terakki Cemiyeti (Committee of Union and Progress), focusing on instilling national consciousness among Turks and creating a cohesive national identity. With the loss of the Ottoman Empire’s European territories, the popular idea of Ottomanism waned, giving rise to Turkism, which employed a racially charged language influenced by romanticized notions of a golden age. Associations and intellectuals advocating for Turkism aimed to spread Turkish nationalism and establish a national consciousness. These efforts demonstrated that Westernism, Islamism, and Ottomanism were no longer effective, leading to the rise of Turkism as a politically and socially significant movement.

The effects of external pressures and internal challenges on the formation of Turkish nationalism was profound. As the Ottoman Empire faced increasing territorial losses and internal strife, the need to unify the remaining territories under a common national identity became paramount. Intellectuals and reformers began to draw from the rich history and culture of the Turks, emphasizing the importance of the Turkish language and heritage. This period saw the rise of various cultural and literary societies dedicated to the study and promotion of Turkish identity. These societies played a crucial role in the intellectual revival of Turkish nationalism, fostering a sense of pride and unity among the Turkish population.

The development of Turkish nationalism was a complex process shaped by internal reforms, external threats, and a growing awareness of national identity among the Turkish intelligentsia. It evolved from a reactionary movement against external pressures into a proactive force seeking to redefine and unify the Turkish nation. This transformation was marked by a shift from Ottomanism and Islamism to a more focused and culturally grounded Turkish nationalism, which laid the foundations for the modern Turkish state.

The Emergence and Evolution of Turkism and Pan-Turkism: Intellectual, Cultural, and Political Dimensions

Turkism, as an intellectual and political movement, emerged within the Ottoman Empire during the late 19th and early 20th centuries. It was propelled by the need to forge a cohesive national identity amidst the Empire’s political and social upheavals. Initially, Turkism was confined to the intellectual realm, focusing on linguistic unity and the purification of the Turkish language from Arabic and Persian influences. Prominent figures such as Ali Suavi, Şemsettin Sami, İbrahim Şinasi, Ziya Pasha, and Ahmet Cevdet Bey championed the simplification and modernization of the Turkish language, setting the stage for Turkish nationalist thought (Berkes).

During the Tanzimat Period, “Ottoman Turkish” was a coined term to define the Turkish language, introducing it as a subject of political and social

debate. This linguistic reform, known as “scientific Turkism” in the 1870s, played a crucial role in fostering national consciousness. Despite these efforts, Turkism remained limited to cultural and linguistic spheres until the early 20th century, coexisting with the dominant ideologies of Ottomanism and Islamism.

The groundwork for Turkism’s political dimension was laid in the 1890s through linguistic research supporting the unification of Turkic peoples. This intellectual movement gained momentum under leaders like Ziya Gökalp and Yusuf Akçura, particularly after the Balkan Wars disillusioned many with Ottomanism. Turkism, influenced by German Romantic nationalism and the Central and Eastern European concept of the nation, sought to create a standardized Turkish national identity through cultural and ethnographic unity (Kazemzadeh).

Yusuf Akçura played a pivotal role in transforming Turkism into Pan-Turkism. In his seminal 1904 article *Üç Tarz-ı Siyaset (Three Types of Politics)*, Akçura analysed three political paths for the Ottoman Empire, ultimately advocating for Pan-Turkism. This ideology aimed to unite all Turkic peoples based on shared cultural, social, and religious values, proposing religious unity through racial unity and supporting expansionism. However, Pan-Turkism initially struggled to gain traction due to its nascent ideological framework and the complexity of integrating diverse Turkic groups (Akçura).

The Second Constitutional Era (1908) marked a significant turning point. The newfound freedom of expression and organization allowed for the establishment of nationalist associations. *Türk Derneği* (The Turkish Association) (1908-1911) and its journal *Türk Derneği Dergisi (Turkish Association Journal)* and *Türk Yurdu Cemiyeti* (Turkish Homeland Society) and its journal *Türk Yurdu (Turkish Homeland)* became crucial platforms for promoting Turkish nationalism. These organizations³, led by intellectuals like Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, and Ali Canip, emphasised linguistic unity and cultural renewal, contributing to the intellectual foundation of Turkism.

³ On the eve of World War I, the Ottoman Empire faced an accelerated process of territorial loss across Eurasia and sought to mitigate the rising influence of nationalist movements within its borders. This shared interest in Turanian heritage and a parallel ideological pursuit fostered a closer relationship between the Ottoman Empire and Hungary. Hungary’s Turani Tarsasag (Turan Society) found counterparts (Önen 29-32; Ablonczy) in Ottoman institutions such as the *Türk Ocağı* (Turkish Hearth), *Türk Yurdu* (Turkish Homeland), and the *Türk Bilgi Derneği* (Turkish Information Association). Official correspondence from the period reveals exchanges and mutual aspirations to coordinate efforts between these groups. During this time, Müftüoğlu Ahmet Hikmet Bey—who served as Consul General in Budapest from 1912 to 1918 and was among the founders of the Turkish Hearth—played a pivotal role in strengthening connections between Turkish and Hungarian Turanist movements (Yıldırım; Çiftçioğlu and Vere-sova 312).

The idea of Turanism, influenced by Hüseyinzade Ali Bey and further popularized by Ziya Gökalp, emerged as a potent nationalist ideology during this period. Gökalp's poetry and writings, particularly the poem "Turan", embedded the concept of Turan within Turkish nationalist thought. Initially, Turanism had cultural connotations but began to adopt a political dimension as it was embraced by the İttihat ve Terakki Cemiyeti (Union and Progress Party), especially in the lead-up to World War I (Gökalp). The political upheavals in Russia in 1917 further legitimized Turanist and Turkist ideas, providing an opportunity for these concepts to be discussed and adopted more broadly. The Turkic peoples' aspirations for unity and independence from Russian domination resonated with the Turkish nationalist movement, adding a geopolitical dimension to Pan-Turkism (Kazemzadeh). Pan-Turkism, a broader ideology within Turkism, sought the political, cultural, and linguistic unification of all Turkic peoples across the Ottoman Empire, Central Asia, and beyond. It was driven by the belief in a common Turkic heritage and aimed at the establishment of a Turkic state or a federation of Turkic states. This vision was particularly appealing during the decline of the Ottoman Empire, as it provided an alternative framework for national identity and unity (Kushner).

The rise of Pan-Turkism was closely linked to the decline of Ottomanism and Islamism. Ottomanism, which aimed to create a supranational Ottoman identity inclusive of all ethnic groups within the Empire, lost its appeal after the Balkan Wars and the increasing nationalism among the Empire's Christian populations. Similarly, Islamism, which sought to unify Muslims under the Caliphate, was insufficient to address the national aspirations of the Turkic peoples. Pan-Turkism filled this ideological void by offering a vision of Turkic solidarity and rejuvenation (Gökalp).

The collapse of the Russian Empire in 1917 and the subsequent independence movements among the Turkic peoples in Central Asia and the Caucasus provided a real-world context for Pan-Turkist aspirations. The idea of a united Turkic world gained traction as these regions sought to break free from Russian control. The Baku Congress of 1920, attended by various Turkic delegates, exemplified the momentum of Pan-Turkism, although the subsequent Soviet consolidation of power curtailed these aspirations (Kazemzadeh). The formation and development of Turkism and Pan-Turkism within the context of Turkish nationalism were driven by a complex interplay of intellectual, cultural, and political factors. From its roots in linguistic and cultural reform, Turkism evolved into a potent political ideology that sought to unify Turkic peoples and create a cohesive national identity amidst the decline of the Ottoman Empire. Key intellectuals like Yusuf Akçura and Ziya Gökalp played crucial roles in shaping these movements, which eventually became cornerstones of the modern Turkish state. The geopolitical shifts of the early 20th century further reinforced the relevance of Pan-Turkism, embedding it deeply within the nationalist discourse.

Analysis of Turkism-Pan-Turkism and Hungarian Nationalism-Pan-Turanism: Differences and Similarities

Turkism-Pan-Turkism and Hungarian Nationalism-Pan-Turanism are intellectual and political movements that emerged in the late 19th and early 20th centuries. These movements, while distinct in their specific goals and contexts, share several similarities in their quest to establish cohesive national identities based on cultural, linguistic, and historical foundations. This analysis explores the differences and similarities between Turkism-Pan-Turkism and Hungarian Nationalism-Pan-Turanism, focusing on their historical contexts, intellectual foundations, and political objectives.

Turkism initially focused on cultural and linguistic unity but evolved into a political ideology aiming to unite all Turkic peoples based on shared cultural, social, and religious values. Pan-Turkism advocated for the establishment of a Turkic state or a federation of Turkic states, driven by the belief in a common Turkic heritage (Kazemzadeh). The movement gained momentum under leaders like Ziya Gökalp and Yusuf Akçura, especially after the Balkan Wars disillusioned many with Ottomanism. The Second Constitutional Era (1908) allowed for the establishment of nationalist associations, which promoted Turkish nationalism through platforms. Pan-Turkism was further legitimized by the political upheavals in Russia in 1917, which provided a geopolitical dimension to the movement (Gökalp).

Hungarian Turanism aimed to create a political unity among Turanian tribes based on historical, cultural, and linguistic commonalities. The movement sought to establish cultural and political solidarity among Turanian peoples, including the Hungarians, and emphasized Hungary's historical legacy and security in Europe (Kazemzadeh). The establishment of the Turáni Társaság (Turanian Society) in 1910 under leaders like Alajos Paikert and Count Pál Teleki was crucial for promoting Turanism. The Society's journal "Turan" played a significant role in developing the concept of economic Turanism, which emphasized both defensive and expansionist aspects. The movement also sought alliances with the Ottoman Empire and emphasized the importance of Turkological studies (Teleki 1; Önen 407).

Both movements initially focused on cultural and linguistic unity. Turkism aimed to purify the Turkish language and promote a standardized national identity, while Hungarian Turanism emphasized the importance of Hungarian language and ancient history (Berkes; Kazemzadeh). Additionally, both movements were influenced by the geopolitical contexts of their times. Turkism and Pan-Turkism gained momentum in the context of the declining Ottoman Empire and the political upheavals in Russia. Similarly, Hungarian Turanism emerged in response to Hungary's historical experiences with Ottoman and Habsburg rule and the geopolitical shifts in Central Europe (Kushner).

Beyond their political frameworks, both Turkism and Hungarian Turanism exerted substantial influence on cultural life, impacting literature, education, and public consciousness. In Turkey, Turkism's focus on linguistic purity inspired a body of literature that celebrated a unified Turkish identity, contributing to a sense of historical continuity and national pride. Hungarian Turanism similarly promoted an exploration of Hungary's "eastern" heritage, supporting scholarship on folklore and historical narratives that underscored Hungary's distinct cultural lineage. These cultural influences helped entrench the ideological foundations of each movement, embedding their ideals within public consciousness and shaping intellectual discourse surrounding national identity.

Prominent intellectuals drove both movements, articulating the ideological foundations and political strategies. Ziya Gökalp and Yusuf Akçura were key figures in Turkism and Pan-Turkism, while Ferenc Pulszky and Ármin Vámbéry played significant roles in Hungarian Turanism. Both movements sought to create a cohesive national identity amidst political and social upheavals. Turkism aimed to redefine Turkishness in response to the declining Ottoman Empire, while Hungarian Turanism emphasized Hungary's historical and cultural legacy to foster national solidarity (Berkes).

Despite these similarities, there were significant differences in the scope of national unity, evolution of political ideology, historical contexts, and geopolitical strategies between Turkism-Pan-Turkism and Hungarian Nationalism-Pan-Turanism.

The distinct emphasis in Turkism on establishing a unified Turkic state underscores the Ottoman Empire's fragmentation and the Turkish nationalists' search for a cohesive identity amidst imperial decline. In contrast, Hungarian Turanism's focus on cultural rather than territorial unity reflects Hungary's historical experiences of partition and foreign domination, particularly under Ottoman and Habsburg rule. These ideological divergences illustrate how each movement adapted its nationalist aspirations to align with the unique challenges and historical trajectories of its respective nation.

While Turkism and Pan-Turkism aimed to unite all Turkic peoples across a broad geographical expanse, including Central Asia and beyond, Hungarian Turanism focused on the cultural and political unity of Turanian tribes with a particular emphasis on Hungary's historical and cultural connections (Akçura). Turkism evolved from a cultural movement to a potent political ideology advocating for the unification of Turkic peoples and the establishment of a Turkic state or federation. In contrast, Hungarian Turanism, while having both defensive and expansionist strands, primarily emphasized cultural solidarity and historical continuity without a strong emphasis on territorial expansion (Gökalp). Turkism emerged within the specific context of the declining Ottoman Empire and the rise of nationalist movements among its Christian

subjects. Hungarian Turanism, on the other hand, was shaped by Hungary's experiences with Ottoman and Habsburg rule, the Battle of Mohács, and the subsequent division of Hungarian territories (Kushner). Pan-Turkism was particularly influenced by the political upheavals in Russia and the aspirations of Turkic peoples for independence from Russian domination. Hungarian Turanism, however, was more focused on Hungary's security and cultural revival within the context of European geopolitics, emphasizing alliances with the Ottoman Empire and promoting Turkological studies (Teleki 1).

In contemporary contexts, elements of both Turkism and Turanism persist within national rhetoric and cultural policies in Turkey and Hungary. Turkish nationalism, for instance, continues to draw on Pan-Turkist themes, fostering diplomatic and cultural ties with Turkic-speaking Central Asian nations and emphasizing a shared heritage. Hungarian Turanism, though less politically influential, has experienced a revival in cultural spheres, with events and organizations dedicated to celebrating Hungary's "eastern" heritage and Turanian connections. These modern developments underscore the enduring relevance of Turkism and Turanism, highlighting their lasting legacy in shaping national identity and cross-cultural affiliations in Turkey and Hungary.

Turkism-Pan-Turkism and Hungarian Nationalism-Pan-Turanism were both significant movements that sought to create cohesive national identities based on cultural, linguistic, and historical foundations. While they shared similarities in their intellectual foundations, cultural focus, and geopolitical influences, they differed in their scope of national unity, evolution of political ideology, historical contexts, and geopolitical strategies. These movements played crucial roles in shaping the national identities and political strategies of Turkey and Hungary, respectively, and continue to influence contemporary nationalist discourses in both countries.

Conclusion

The evolution of Hungarian Turanism and Turkish nationalism in the 19th and early 20th centuries illustrates the dynamic and multifaceted nature of nationalist movements during times of imperial decline and external pressures. Both movements were responses to the challenges posed by foreign domination, internal political upheavals, and the rise of nationalist sentiments among minority groups within their respective empires.

Hungarian Turanism emerged from a sense of isolation following the 1848 Uprising and subsequent Austrian and Russian oppression. This sense of isolation spurred a turn towards the East, leading to the development of Turanism as a nationalist ideology that emphasized Hungary's historical and cultural connections to Central Asia. Initially rooted in romantic and cultural nationalism, Hungarian Turanism evolved into a politically charged movement that sought to address Hungary's internal ethnic diversity and geopolitical aspirations. The emphasis on linguistic and cultural unity, along with a

sense of historical mission, played a crucial role in shaping Hungarian national identity and foreign policy in the early 20th century.

Similarly, Turkish nationalism arose in response to the disintegration of the Ottoman Empire, compounded by pressures from Western imperialism and nationalist movements within the empire's diverse population. The Ottoman Empire's historical aversion to nationalism, due to its multi-ethnic and multi-religious composition, delayed the adoption of nationalist thought among the Turkish intelligentsia. However, the empire's decline and the urgent need for a cohesive national identity led to the rise of Turkism. This movement emphasized the linguistic, cultural, and historical unity of the Turkish people. The development of Turkish nationalism saw a shift from cultural and linguistic concerns to political aspirations, particularly influenced by figures like Ziya Gökalp and Yusuf Akçura. The interplay between Pan-Turkism and Pan-Islamism and the eventual prioritization of Turkism reflected the evolving priorities of the Turkish nationalist movement as it navigated the challenges of modernization, Westernization, and imperial collapse.

Both Hungarian and Turkish nationalisms were deeply influenced by broader trends of romantic nationalism and the ideas of nationhood prevalent in Central and Eastern Europe. The emphasis on cultural and linguistic unity, historical continuity, and the creation of a national consciousness were central to both movements. However, the specific historical contexts and political dynamics of Hungary and the Ottoman Empire led to distinct expressions of nationalism that addressed the unique challenges faced by each nation.

In examining the differences, while Turkism and Pan-Turkism aimed to unite all Turkic peoples across a broad geographical expanse, including Central Asia and beyond, Hungarian Turanism focused on the cultural and political unity of Turanian tribes with a particular emphasis on Hungary's historical and cultural connections. Turkism evolved from a cultural movement to a potent political ideology advocating for the unification of Turkic peoples and the establishment of a Turkic state or federation, whereas Hungarian Turanism primarily emphasized cultural solidarity and historical continuity without a strong emphasis on territorial expansion.

In conclusion, the formation and development of Hungarian Turanism and Turkish nationalism illustrate the complex interplay of cultural, linguistic, and political factors in the face of imperial decline and external pressures. These movements not only sought to define and preserve national identities but also aimed to position their nations within the changing geopolitical landscape of the early 20th century. The legacies of these nationalisms continue to influence contemporary understandings of national identity and political strategy in both Hungary and Turkey, highlighting the enduring relevance of these historical movements in shaping modern national discourses.

BIBLIOGRAPHY

- Ablonczy, Balazs. *Pal Teleki (1879-1941)*. Budapest, 2007.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Akçura, Yusuf. *Yeni Türk Devletinin Öncüleri: 1928 Yılı Yazıları*. Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 1983.
- Armstrong, John. *Nations Before Nationalism*. University of North Carolina Press, 1982.
- Arnakis, George. "Turanism: An Aspect of Turkish Nationalism." *Balkan Studies*, c. 1, no. 1, 1960, ss. 19-32.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Bilgi Yayınevi, 1973.
- Calhoun, Craig. *Nationalism*. University of Minnesota Press, 1997.
- Cartledge, Bryan. *The Will to Survive: A History of Hungary*. Oxford University Press, 2011.
- Çiftçiöğlü, Ferdi and Veresova, Erika. "I. Dünya Savaşı Sırasında Türk-Macar Yakınlaşması: Nezaket Örnekleri." *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 68, 2021, ss. 310-325.
- Deak, Istvan. *The Lawful Revolution: Louis Kossuth and the Hungarians, 1848-1849*. Columbia University Press, 1966.
- Demirkan, Tarık. *Macar Turancıları*. Selenge Yayınları, 2020.
- Deutsch, Karl. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. MIT Press, 1966.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, 1983.
- Georgeon, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*. İletişim Yayınları, 2024.
- György, Balazs. "Nacionalizmus es Turanizmus. Gondolatok Egy Teveszme Törtene-teröl." *Vilagossag*, c.7, no. 3, 1966, ss. 162-167.
- Hanioğlu, Şükrü. *The Young Turks in Opposition*. Oxford University Press, 1995.
- Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press, 1990.
- Kazemzadeh, Firuz. "Pan Movements." *International Encyclopaedia of the Social Science*, c. 11, no. 2, 1968, ss. 365-370.
- Kohn, Hans. "Pan-Movements." *Encyclopaedia of the Social Science*, c. 11, no. 2, 1935, ss. 554-567.
- Kohn, Hans. *Nationalism: Its Meaning and History*. Van Nostrand, 1955.
- Köseoğlu, Nevzat. "Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, 2003.
- Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. Cass, 1977.
- Levi, Scott. "Ortaçağ Orta Asyası'nda Türkistan ve Turan." *Türkler Ansiklopedisi*, c. 1, 2002, ss. 388-392.
- Minogue, Kenneth. *Nationalism*. Methuen, 1967.

- Minorsky, Vladimir. *The Encyclopaedia of Islam*. London, 1934.
- Minorsky, Vladimir. *Turan*. Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, 1988.
- Molnar, Miklos. *A Concise History of Hungary*. Cambridge University Press, 2001.
- Nagy, Lajos. *A Turanizmus: Mint Nemzeti es Nevelesi Ideal*. 1915.
- Nagy, Lajos. *A Turanizmus: Mint Nemzeti, Faji es Vilageszme*. Budapest, 1918.
- Önen, Nizam. “Turancı Hareketler: Macaristan ve Türkiye (1910-1944), Ankara Üniversitesi PhD Thesis, Ankara, 2003.
- Smith, Anthony. *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, 1986.
- Smith, Anthony. *National Identities*, Penguin Books, 1991.
- Snyder, Louis. *The New Nationalism*. Cornell University Press, 1968.
- Snyder, Louis. *Macro-Nationalisms*. Paragon House, 1990.
- Şeşen, Ramazan. *İslam Coğrafyalarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Teleki, Pal. “Bevezetö”. *Turan*, c. 1, 1913.
- Vámbery, Arminius. *Travels in Central Asia: Being the Account of a Journey from Teheran Across the Turkoman Desert to Khiva, Bokhara, and Samarcand*. Ulan Press, 2012.
- Waterbury, Myra. *Between State and Nation: Diaspora Politics and Kin-State Nationalism in Hungary*. Palgrave Macmillan, 2010.
- Watson, Hugh. *Nations & States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Westview Press, 1977.
- Yıldırım, Tahsin. *Son Şehbender Müftüoğlu Ahmet Hikmet*. Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2020.
- Zempléni, Árpád. *Turáni Dalok. Mondai és Törtéelmi Hősénekek. 1900–1910*. Franklin-Társulat, 1910.
- Ziya Gökalp. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Ziya Gökalp. *Türkçülüğün Esasları*. Kadro Yayınları, 1977.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

BATTÛTA SEYAHATNAMESİ'NDEN BİR MENKİBENİN BADE İÇME EKSENİNDE İNCELENMESİ

Öz: Geçmişten günümüze çeşitli coğrafyaları tanıtmak üzere kaleme alınan seyahatnameler, tarih ve coğrafya gibi bilim dalları için kıymetli olmalarının yanı sıra halk biliminin de önemli kaynakları arasındadır. Seyahatname yazarı, eserinde gezdiği yerlerin tarihi ve coğrafi yapısının dışında halk kültürüne dair birtakım ürünlere de yer verir. XIV. yüzyılda kaleme alınan İbn Battûta Seyahatnamesi de içerdiği ürünlerle Türk Halk Bilimi özelinde kıymetli eserlerden birisidir. Anadolu'da gezip gördüğü yerleri tanıtan yazar, halk kültürüne de yakından tanıklık ederek sözlü kültür ortamında dinlediği efsane ve menkıbeleri eserine aktarır. Battûta'nın seyahatnamesinde yer verdiği menkıbelerden birisi Mevlâna'yla ilgilidir. Bu makalede söz konusu menkıbe, kaynağı şamanlığa bağlanan bade içme ekseninde ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, klasik bade içme ile Mevlâna'nın yaşadığı olağanüstü olay arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmektir. Bu doğrultuda şaman, alperen, evliya, âşık gibi şahsiyetlerin yaşadığı bade içme olarak değerlendirilen olaylar karşılaştırılmıştır. Söz konusu menkıbenin Mevlâna'dan bir asır sonra hâlâ anlatılması, halkın -o dönemde eski bir inanç sistemi olan- Şamanizm'den kaynağını alan kampların mesleğe başlamalarıyla ilgili inaniş ve efsaneleri unutmadığını göstermektedir. Bu doğrultuda birtakım değişikliklere uğrayarak şamandan veliye / Mevlâna'ya aktarılan bu kültürel miras, ondan da âşığa geçerek sürekliliğini korumuştur.

Anahtar Kelimeler: Menkıbe, Mevlâna, Bade, Şaman, Âşık.

An Analysis of a Parable from The Travels of Ibn Battûta in the Context of Spiritual Dreaming

Abstract: Aiming to introduce various regions throughout history, travels are not only valuable sources for disciplines such as history and geography but also serve as important sources for folklore studies. In addition to documenting the historical and geographical characteristics of the places visited, travel writers also provide insights into the local folk culture. The Travels of Ibn Battûta, written in the 14th century, is one of the valuable works in the Turkish Folklore with the products it had. While describing the places he visited in Anatolia, the author also closely observed the local culture, incorporating legends and parables he encountered in oral tradition into his work. One of the parables Battûta includes in his book is about Mevlâna. This article examines that specific parable within the framework of spiritual dreaming (bade içme/wine motif) a practice traditionally linked to shamanism. The aim of the study is to identify the similarities and differences between the classical "bade içme" ritual and the extraordinary event experienced by Mevlâna. In this context, incidents regarded as "bade içme" experienced by figures such as shamans, warrior saints (alperen), saints (evliya), and minstrels are compared. The fact that this parable still continued to be told a century after Mevlâna indicates that local people had not forgotten beliefs and legends related to the initiation of kams, which originated from Shamanism - an old belief system at that time. In this context, this cultural heritage which experienced some changes and was transferred from shaman to saint / Mevlâna preserved its continuity by passing from him to minstrel.

Keywords: Parable, Mevlâna, Bade/Wine, Shaman, Minstrel.



TÜRKLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar Corresponding Author

Prof. Dr.
Hatice İÇEL

Niğde Ömer Halisdemir Üni.
İnsan ve Toplum Bil. Fak.
Türk Dili ve Edebiyatı Böl.

hichel@ohu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8144-7127

Gönderim Tarihi

Received

13.05.2024

Kabul Tarihi

Accepted

15.10.2024

Afif

Citation

İçel, Hatice. "Battûta Seyahatnamesi'nden Bir Menkıbenin Bade İçme Ekseninde İncelenmesi." *Türklik Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 75-87.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Giriş

Seyahatnameler; tarih, sanat tarihi ve coğrafya gibi bilim dallarının yanı sıra halk bilimiyle de yakından ilgili eserlerdir. Bu tür eserlerde sadece gezilip görülen yerlerin tarihî ve coğrafi yönlerine yer verilmez. Seyyah, uğradığı ülke ve şehirlerde halk arasına girerek gündelik yaşamı gözleme fırsatı da bulur. Bu bağlamda kaleme alındıkları devrin genel bir panoramasını veren seyahatnameler, halk bilimi kapsamına giren birçok ürünü de bünyesinde barındırır. Gelenek, görenek, inanç, kutlama, yeme içme kültürü gibi birçok malzemenin yanı sıra çeşitli efsane, fıkra ve halk şii örnekleri de bunlara dâhildir. Seyyah, eserine aldığı halk bilgisi ürünleri sayesinde okurun gözünde seyahatinin gerçeklik ve yaşanmışlık algısını güçlendirir. Tüm bu yönleriyle Türk Halk Bilimi alanı için kıymet arz eden birçok seyahatname vardır. Bunlardan birisi de İbn Battûta Seyahatnamesi'dir.

İbn Battûta, XIV. yüzyılda üç kıtayı dolaşmış seyyahlardan birisidir. Fas, Cezayir, Tunus, Yemen, Sudan, Kenya, Somali, Filistin, Mısır, Hindistan, Irak, İran, Suudi Arabistan, Çin, Orta Asya ve Anadolu gezdiği yerlerden bazılarıdır. Ünlü seyyah, Anadolu'da Antalya, Isparta, Eğridir, Denizli, Muğla, Milas, Konya, Erzurum, İzmir, Manisa, Bursa, İznik, Sakarya, Geyve, Göynük, Bolu, Kastamonu, Sinop gibi şehirleri gezip dolaşır (Aykut 362-363) ve halkın yaşantısına tanıklık eder. Eserinde gezdiği yerlerin tarihi, coğrafyası, mimari yapısı ve sosyal yaşantısı yanında âdet, gelenek, görenek, kutlama ve yemek kültürü gibi halk bilgisine dair malumata da yer verir. İbn Battûta Seyahatnamesi halk anlatıları bakımından da zengin bir kaynaktır. Âdeta bir derlemeci hüviyetiyle halk arasında dolaşan seyyah, zaman zaman dinlediği efsane ve menkıbe niteliğindeki bazı anlatıları eserine almaktan geri durmaz. Bunlardan birisi de seyyahın Konya'yı gezerken şehir halkından dinlediği Mevlâna ile ilgili bir menkıbedir.

Medrese Hocalığından Şairliğe / Bir Dönüşüm Aracı Olarak Helva

Mevlâna ile ilgili menkıbe, Battûta Seyahatnamesi'nde Konya'nın tanıtıldığı kısımda (İbn Battûta 282-283) yer almaktadır. Seyyah, ilgili bölümde şehrin tarihini anlatıp şehri genel olarak tanıttıktan sonra "Şeyh Celâdeddîn Türbesi" hakkında bilgi verir. Ardından o dönem halkı arasında anlatılan ve kendisinin hikâye olarak nitelediği aşağıdaki menkıbeyi eserine aktarır:

Mevlânâ'nın Hikâyesi

Anlatılanlara göre Mevlâna gençliğinde bir müderris ve fıkıh bilgini olarak bu şehirdeki medresede talebe yetiştirmekteymiş. Bir gün tekkeye

başında helva tepsiyiyle biri gelir. Tepsideki helva dilim dilim kesilmiş olup her parça bir kuruşa satılmaktadır. Helvacı, Mevlâna'nın bulunduğu yere geldiği zaman; "Tepsiyi getir!" der Mevlâna. Adam tepside bir dilim alır, şeyhe sunar. Mevlâna onu yer. Bunun üzerine helvacı başka kimseye bir şey vermeden medreseden çıkar gider. Şeyh ise onun ardından koşar; öğrencilerini yüzüstü bırakır. Talebeler bir süre beklerler; sonra şeyhlerine ne olduğunu araştırmaya başlarlar fakat nereye gittiğini hiç öğrenemezler.

Yıllar sonra Mevlânâ geri döner, ancak o artık kimsenin anlamadığı Farsça şiirlerden başka bir şey söylememektedir! Bunlar, ikişer dizesi bir-biriyle kafiyeli dörtlükler hâlinde uzun bir manzumeyi oluşturmaktadır. Eski öğrencileri şeyhlerinin bu hâlini de benimserler. Ağzından çıkan şiirleri yazıp kaydederler. Böylece Mesnevi adı verilen ünlü kitap meydana gelir. Bu ülke halkı Mesnevi kitabına çok değer veriyor. Onun içindeki dizelere azamî saygıyı gösteriyor, anlamaya çalışıyor; Cuma günleri tekke ve dergâhlarda onu okuyorlar... (İbn Battûta 283).

Battûta'nın hikâye olarak adlandırıp naklettiği olay aslında bir menkıbedir. Menkıbeler, velilerin başından geçen olağanüstü olayları veya onların gösterdikleri kerametleri konu alırlar. Veli, hayattayken veya velinin ölümünden sonra oluşan menkıbelerin bazı türleri vardır: Tarihî gerçeklere dayananlar ve hayalî olanlar. Hayalî olanlar kendi içerisinde toplumun içtimai değerler sisteminden kaynaklananlar, ahlaki bir teolojiye dayananlar ve propaganda maksadı güdenler olmak üzere üç ayrı dala ayrılır (Ocak 33-35). Yukarıda verilen menkıbe ise bu türlerin özelliklerini göz önünde bulundurduğumuzda; "propaganda maksadını güdenler" arasında değerlendirilebilir. Bu tür menkıbelerin en belirgin özellikleri hayalî olmalarıdır.

Propaganda amaçlı menkıbelerin bazıları uyarlamalardan oluşmaktadır.

Bunlar genellikle meselâ X-XI. yüzyıllarda Orta Asya ve Kuzey Afrika'da, XII-XIII. yüzyıllarda Anadolu'da ve XV. yüzyıldan itibaren de Balkanlar'da İslâmiyet'in yayılışı sırasında, çeşitli menşe'lerden gelme mahallî efsâne, menkabe vs.lerin evliyâ menkabesi şekline sokulması suretiyle meydana gelmişlerdir. Bu iş çoğu defa basit bir isim değişikliği ile gerçekleşiyordu (Ocak 35).

Menkıbe yazarı, şayet veliden sonraki bir devirde yaşamışsa kaleme aldığı anlatıyı öğrenebileceği üç kaynak vardır: Sözlü gelenek, yazılı kaynaklar ve tarihî kalıntılar. Sözlü gelenek, veli yaşarken veya öldükten sonra halk arasında onun hakkında teşekkül eden menkıbeleri içerir (Ocak 38). Nitekim Battûta, eserinde bu menkıbeyi halk arasında duyduğunu yani kaynağının sözlü gelenek olduğunu ifade etmektedir.

Verilen anlatının aslında bir bade içme olayını hikâye ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Söz konusu anlatı, Ahmet Eflâkî tarafından hazırlanan -Mevlâna menkıbelerinin toplandığı- iki ciltlik *Âriflerin Menkıbeleri* (İstanbul 1973) ve diğer bir Mevlâna menakıbnamesi olan *Sipehsâlâr Ri-salesi*'nde (İstanbul 2020) yer almamaktadır. Bu da menkıbenin başka kaynaklar tarafından desteklenmediğini göstermektedir. Bu durumda halk arasında neden böyle bir menkıbenin anlatıldığını açıklayabilmek için Türklerde veli kültürünün teşekkül etmesinde etkili olan hususlar üzerinde durmanın gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

Türklerdeki veli kültürünün kaynağını İslam öncesi dönemde aramak gerekmektedir. Bu bağlamda atalar kültürü, veli kültürünün neşet ettiği en temel kaynaktır. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak; Türkler arasındaki evliya menkıbelerinin, İslami, eski Türk geleneklerine dayanan ananevî, Budist ve İranî olmak üzere dört ana tesirle doğup geliştiğini belirtmektedir (32). Şaman efsaneleri ile evliya menkıbeleri arasındaki benzerlik de kaynağı, eski Türk inançlarında aramak gerektiğini göstermektedir. Aşağıda verilen efsane bu bakımdan güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Altaylarda XVII. yüzyılda Kalpas adlı bir kam vardı. Budizmi yaymak için gayret eden Oyrat beği Kalpas'ı ateşe attırdı. Kalpas havaya uçmak istemişti. Fakat yanında bulunan başka bir kam arkadaşı bir türlü havalanamadı. Kalpas ateş sönünceye kadar kaldı, yanmadı. Yalnız kendisini değil, arkadaşını da kurtardı.

Oyrat beyi Kalpas'ı tekrar ateşe attırdı. Ateşi körüklediler. Fakat Kalpas yanmadı (İnan 87).

Ateşe atılıp yanmama birçok evliya menkıbesinde de yer alan bir motiftir. Hacı Bektaş Veli'nin müritlerinden olan Molla Said, kazan içinde kaynatıldığı hâlde yanmaz. Bu süreç üç defa kırk gün boyunca tekrarlanır:

Sabah olunca Hünkâr, Said'i çağırır. Said, peymançeye durdu. Hünkâr, Said dedi, kuruda bir erbain çıkardın. Suda da üç erbain çıkarman gerek. Bir kazan getirtti, içine su koydurdu, Said, gir suya dedi. Said suya girdi, kazanın kapağını kapattılar. Altındaki odunu yaktılar. Kırk gün sonra kapağı açtılar, Said, kazanın içinde yok olmuştu. Hünkâr, gene emretti, kapağı örttüler. Kırk gün sonra Hünkâr'ın buyruğuyla açtılar. Said, küçücük bir çocuk halinde kazanın içinde belirdi. Gene kapağı örttüler, kırk gün sonra açtılar, gördüler ki, Said, eskisi gibi kazanın içinde oturmada. Said'i kazandan çıkardılar. Said, bundan sonra hoş bir hale büründü, Hünkâr'ın "Makaalât"ını Türkçeye çevirdi (Gölpınarlı 62).

Said'in ilk kırk günde kazanın içinde yok olması, ikinci kırk günde çocuğa dönüşmesi ve üçüncü kırk gün sonunda yeniden yetişkin hâline gelmesi aslında öldükten sonra yeniden dirilme hadisesine işaret etmektedir. Ayrıca kazana girmeden önce Arapçayı bilmeyen Said, kazanda geçirdiği

süreç sonucunda Arapça öğrenir ve Hacı Bektaş Veli'nin Makalat'ını Türkçeye çevirir. Said'in yaşadığı süreç (sembolik anlamda eğitim) bir şamanın ruhlar tarafından eğitilip erginlenmesine benzemektedir.

Türk Şamanizm'inde aday, şaman olması için gereken çağrışı ya ec-dat şamandan ya da ruhlardan (gök ruhları, yer-su ruhları, albıs veya azalar) alır. Bu çağrıdan sonra şaman hastalığına (bayılma, nöbet veya kriz geçirme, depresyon vb.) yakalanan adayın eğitim süreci gelir. Bu eğitim bazen rüyalar yoluyla verilir. Eğitim sırasında pek çok aşamadan geçen şaman adayı ya bir dağ başına veya bir ormana götürülüp ruhlar tarafından kazana koyulur ve kaynatılır. Ruhlar adayın etini kemiklerinden ayırıp yerler. Daha sonra kemiklere yeniden et yapıştırarak onu diriltirler. Aday dört beş gün boyunca baygın yatar ve ağzından köpükler gelir. Bunun özünde yatan da şamanlığın ölüp dirilme düşüncesidir. Bu bağlamda aslında şaman bir geçiş ritüeline tabi tutulmaktadır. Geçiş ritleri genellikle kenarlaştırma, geçici ölüm ve yeniden doğuş merhalelerinden oluşmaktadır (Bayat 27, 29-31, 48, 53). Bu süreç sonunda aday, şaman olarak yeni yaşamına adım atar ve şamanlığa dair pek çok bilgiyi (hastalıkları tedavi etme, ayin yapma, ruhlarla iletişime geçme, vb.) öğrenmiş olur. Bu durum Molla Said'in kazanda geçirdiği eğitim (pişme) sonunda Arapçayı öğrenmesiyle benzerdir.

Türkler tarih boyunca farklı dinleri kabul etmiş ve çeşitli inanç sistemlerini benimsemişlerdir. Gök Tanrı dini, Şamanizm, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet bunlardan bazılarıdır. Yeni bir din kabul ettiklerinde eski dinlerine veya inanç sistemlerine dair bazı gelenek ve öğeleri terk etmemişlerdir. Bu gelenek ve öğeleri yeni dinin kurallarına uygun hâle getirerek yaşatmaya devam etmişlerdir. Bu durum sosyolojik açıdan şöyle izah edilmektedir:

Gelişmiş ve teşkilatlı bir din bölgeye girdiği zaman, orada daha mevcut iptidai inanç ve bunlara bağlı sihrî uygulamaları ortadan kaldırmamaktadır. Gelişmiş din âdeta bu inanç ve uygulamaları kendi bünyesine almak suretiyle ancak oradaki halkı kendine bağlayabilmektedir (Ocak 16).

Türklerin Müslümanlığı kabul etmesinden sonra İslami özellikler kazanan ve bu sayede yaşamaya devam eden geleneklerden birisi de şamanın vergi alması ve eğitimidir. Bu gelenek, Anadolu sahasında İslami bir forma bürünerek âşıkların bade içmesi hadisesine dönüşmüştür. Âşıklık geleneği içerisinde önemli bir yer tutan kompleks rüya motifi ile bir adayın şamanlığa başlaması arasında çeşitli yönlerden benzerlikler olduğu birçok araştırmacı tarafından benimsenen bir görüştür. "Her ikisinde de, bir çile çekerek hazırlanma devri, onun ardından sembolik bir şekilde eski kişiliğin öldürülmesi ve yeni bir ad veya mahlasla yeni mesleğe girme devirleri var"dır (Başgöz 30). Âşık adayının bade içmeden önceki sıkıntılı hâli ile şamanın mesleğe girmeden önceki durumu benzeşmektedir. Şaman adayı

çağrını aldıktan sonra dalgınlaşır, yalnız kalmaya çalışır, etrafında olup bitenlerle ilgilenmez, gaipten haber veren rüyalar görür, bazen nöbet geçirir (Eliade 57). Bunlar şamanın mesleğe girişine dair ön belirtileri oluşturmaktadır.

Âşık adayı da bade içme hadisesinden önce şamanın yaşadıklarına benzer sıkıntılarla karşılaşır. Umay Günay, âşığın hayatını değiştiren kompleks rüya motifini; hazırlık, rüya, uyanış ve ilk deyiş olmak üzere dört evrede inceler. Hazırlıkta âşığın bir dilek veya yaşadığı sıkıntı sonucu kutsal bir yerde uykuya dalması; rüya aşamasında kutsal kişilerin (pir, Hz. Hızır, derviş, vb.) elinden bade içme, sevgili ile karşılaşma, bazı bilgilerin öğretilmesi ve mahlas verilmesi gerçekleşir. Âşık uykudan farklı şekillerde uyanabilir: Kendi kendine uyanır ve eline sazı alarak başından geçeni anlatır; bir süre baygın yattıktan sonra hâlden anlayan birinin sazın tellerine dokunmasıyla kendine gelir; kendi kendine uyanır ancak dünyayla ilgisini kesmiş gibidir, deli olduğu düşünülürken ehlidil bir kişinin sazın tellerine dokunmasıyla kendine gelir. İlk deyişinde ise rüyada yaşadığı hadiseyi anlatır (Günay 98).

Bazı erkek şaman adayları rüyada verilen eğitim sürecinde dişi ruhların sütünü içerek şaman statüsüne erişir (Bayat 55). Bu durumda süt, âşığın rüyada içtiği bade ile özdeşleşmektedir denilebilir. Bu içecek kutsal bilginin aktarılması için gerekli olan bir araçtır. Ruhlar / kutsal kişiler, bu içecek yoluyla adayı inisiye ederler.

Tekke şairlerinin şiirlerinde de kendilerini âdeta başka bir makama ulaştırılan aşk şarabı içme motifi sık sık işlenir.

...Anadolu'da derviş şairlerin şiirlerinde, menkabelerinde ve tarikata giriş törenlerinde bu düş motifi zincirinin en önemli yanlarını buluruz. Derviş şairlerimiz, daha 13'üncü yüzyıldan başlayarak 'aşk badesinden içip mest ve hayran olduklarını', gerçek dünyanın sırlarına ancak böylece erdiklerini, aşk-ı İlahiye kavuştuklarını, hatta şiir yazmaya başladıklarını anlatırlar (Başgöz 26-27).

Aşk şarabı Mevlâna'nın şiirlerinde de sık sık işlenen bir motiftir. Bir rubaisinde kendisini aşkın efendisine kul eden aşk badesinin sarhoşluğundan şöyle dem vurur: "Öyle bir şaraptan sarhoşum ki, kadehinin süsü aşktır, öyle bir ata binmişim ki, dizgini aşktır. Benim ay yüzü sevgilimin aşkı gerçi büyük bir iştir, ama ben öyle bir şahın kuluyum ki aşk onun kölesidir" (Mevlâna'nın Rubaileri 59).

Aşk şarabı zaman içerisinde âşık, tarikat ehli, derviş ya da alperenin hayatında bazen yenilen bir nesneye ya da bir din büyüğünün tükürüğüne dönüşür. Elma, kâğıt, nar, incir, üzüm, mısır, ekmek (Yardımcı 176-177) kişiye yeni bir statü kazandıran bu nesnelere bazılarının. Âşıkların bade

içmesi genellikle rüyada gerçekleşirken mürit ya da alperen uyanırken de bu nesneyi içebilir / yiyebilir. Hâkim Süleyman Ata'nın, Hz. Hızır'ın tükürüğünü yutması sonucu şiir söylemeye başlaması bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Hızır, Hâkim Ata'nın ağzına tükürüğünü bıraktıktan sonra ona "Haydi durma, feyz izhâr et!" der. Bunun üzerine Hâkim Ata, o andan itibaren hikmetler ve manzumeler söyler (Köprülü 89). Karacaoğlan da Hz. Hızır'ın ağzına tükürmesi ile âşıklık yeteneği kazanır (Sakaoğlu 841-843).

Tükürük yutarak bilmediği şeyleri öğrenen ve bu sayede birçok zorluğu atlatan kahramanlardan birisi de Battal Gazi'dir. Hz. Muhammed, Cebrail'den kendisinden iki yüz yıl sonra dünyaya gelecek olan Battal Gazi'nin Rum'u fethedeceğini haber alınca bu kişiye verilmek üzere ağzının barını Abdülvehhab'a teslim eder. Bu bar ağzına bırakıldığında Battal, bütün ilimleri ve yetmiş iki dili öğrenir (Demir ve Erdem 115-118). Yine aynı destanda kahraman, Kaf Dağı'na gittiğinde karşısına garip yaratıklar çıkar. Rüyasına giren Hz. Ali, ona uyandığında suyun üzerinden gelen bir elma göreceğini ve onu yemesini söyler. Battal uykudan uyanınca elmayı yer. Bunun sonucunda o memleketin dilini öğrenir ve canavarlarla konuşur (Demir ve Erdem 139).

Kaygusuz Abdal'ın gönül gözünü açması / hakikatin sırrına ermesi ise şeyhi Abdal Musa'dan aldığı icazetnameyi yutması sonucunda gerçekleşir. Dervişler, şeyhe "Sultanım, bir divaneye bunca zahmet çeküb mübarek elinizle icâzetnâme yazıp verdiniz. O bunun kadr ü kıymetini bilmeyüb yoğurt içine doğrayıb yedi." diye şikâyet edince Abdal Musa, Kaygusuz'u çağırıp bu hareketinin sebebini sorar. Kaygusuz Abdal, şeyhine icazetnameyi saklayacak daha iyi bir yer olmadığını düşündüğü için böyle davrandığını anlatır. Bunun üzerine Abdal Musa, "Başka kimseler dışarıdan söyler, sen içünden söyleyeyesün" der. Kaygusuz'un gönlü açılır ve şiir söylemeye başlar (Yardımcı 168).

Kaygusuz Abdal'ın bade içmesi Mevlâna'nınki ile benzerlik göstermektedir. Âşıklar bade içerken genelde yalnızdırlar ve bu olay rüyada gerçekleşir. Bade içen âşıktaki hâle -en azından bu olay gerçekleşirken- kimse vakıf değildir. Oysa olay Kaygusuz'da şeyhin huzurunda bulunan dervişler, Mevlâna'da ise medresede bulunan talebelerin önünde gerçekleşir. Yani şamanda ve âşıktaki görülen toplumdan uzaklaşma, تنها bir yere gitme söz konusu değildir. Yutulan icazetname, şeyh tarafından yazıldığı için kutsaldır. Müslüman olan bu şeyh, İslamiyet'i öğretmeye ve yaymaya çalışmakta dolayısıyla çeşitli faaliyetleri ile de bu dine hizmet etmektedir. Mevlâna ise "müderris ve fıkıh âlimi" olarak ders vermekte yani İslamiyet'i halka anlatacak öğrenciler yetiştirmektedir. Ders sırasında içeriye giren satıcı ise helvasını sadece Mevlâna'ya sunar. Bu demektir ki, topluluk

içerisinde gönül gözünün açılma zamanı gelen sadece Mevlâna'dır ve bu nasip / vergi ona aittir. Talebelerin bu yolda daha fazla pişmesi gerektiği için helvacı, tepsisinde olmasına rağmen başka kimseye helva vermez. Kâğıdı yuttuktan sonra Kaygusuz Abdal'ın ortadan kaybolduğu ya da تنها bir yerde yalnız kalıp kalmadığıyla ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Oysa Mevlâna, helvayı yedikten bir süre sonra ortadan kaybolur ve ancak yıllar sonra memleketine döner. Bu süre Mevlâna'nın toplumdan uzaklaştırılması (eğitim / inisiye süresi) olarak değerlendirilebilir. Bu zaman içerisinde Farsçayı ve şiir söylemeyi öğrenir. Eski âlim ve medrese hocası ölü yerine büyük aşk şairi Mevlâna doğar.

Mevlâna'daki değişimi meydana getiren şeyin helva olması ise bu tatlının o dönemin Anadolu mutfağındaki yeri ve ona atfedilen kutsallıkla alakalıdır. Sembolik bir anlam yüklenen helva ile Türkler İslamiyet'in kabulü ile tanışır. Selçuklu ve Osmanlı döneminde helva, sıradan bir yiyecek olmaktan çıkar ve sosyolojik bir değer kazanır (Közleme 190-191). Bu doğrultuda Türk mutfak kültüründe helva etrafında geçmişten günümüze birçok inanç ve pratik oluşur. Komşulara ve arkadaşlara güzel bir haber vermek, bir mutluluğu veya üzüntüyü paylaşmak için helva pişirilip dağıtılır. Özellikle doğum, ölüm, asker uğurlama ve hac dönüşünde, cuma geceleri, hayır yapılmak istendiğinde hatta yağmur duası törenlerinde bile helva ikramı yapılır (Ersoy 391; Sevimli ve Sönmezdağ 22). Helva, zaman içerisinde tekke yemekleri arasında da yerini alır. Tekkelerde bazı merasimlerden sonra, özel günlerde ve kandil gecelerinde helva yapılıp ikram edilmesi geleneği oluşur (Tosun 125). Tüm bunların yanı sıra Mevlevî kültüründe ise helvanın ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bu bağlamda un helvası, Türk mutfak kültürüne Mevlevilik'ten miras kalan bir tatlıdır (Aksoy vd. 101). Ayrıca Mesnevi'de de sık sık bahsedilen helvanın Mevlâna'nın en sevdiği tatlı olduğu söylenmektedir (Batu 27). Helvaya tasavvufî bakımdan da bazı anlamlar yüklenmiştir. "Tekke ve zaviyelerde yapılan helva ikramı, mürşidin müridine ilhamını sembolize etmektedir." (Közleme 130).

Anadolu'da XIV. yüzyılda kaleme alınan kaynaklarda da helva sıklıkla geçmektedir. Bunun nedeni ise helvanın tasvir edilen sahneye manevi bir hava katmasıdır. Nitekim helvadan bahseden olaylar incelendiğinde bu tatlının olumlu bir dinî çağrışım yaptığı görülmektedir. "Mevzubahis kaynakların yazarları helvayı sıradan insanların önüne konan bir yemek temsilinden çok dini bilgilerin paylaşıldığı bir an olarak görmüşlerdir." (Trépanier 66). Bu bağlamda Közleme, Selçuklu dönemi resimlerinde tasvir edilen mürşidin elinden helva alan mürit sahnelerini, dinî ve manevi bilgilerin paylaşımının sembolü olarak yorumlar (Közleme 190-191). Bu durumda helva, şeyhin sahip olduğu bilgilerin müride aktarılmasında bir

vasıta rolü üstlenmektedir. Dolayısıyla ele alınan menkıbede helva, bade-nin fonksiyonunu yerine getirmektedir demek yanlış olmaz.

Helvanın halk arasında da dinî ve kutsî bir sembol olduğuna şüphe yoktur. Özellikle hacca gitme olayını hikâye eden birçok efsanede yiyecek olarak helvanın yer alması bu düşünceyi desteklemektedir. Türkiye'nin doğusundan batısına farklı kahramanlara bağlı olarak anlatılan bu efsanelerin olay örgüsü genellikle şöyledir: Bir bey veya ağa hacca gider. Adamın hanımı bir gün helva yapar. Bu sırada hac vazifesini yerine getiren adamın canı helva ister. Bu durum evde çalışanlardan birisine malum olur ve bir tabak helva alarak hacdaki ağasına götürür. Adamın hacdan dönmesiyle hizmetlinin evliya olduğu anlaşılır (Kasımoğlu ve Berber 944).

Halk anlatılarının dışında özellikle gündelik hayata dair bazı uygulama ve ritüellerde de helvanın yer alması yine dinî sembol oluşuyla açıklanabilir. Birçok yerde ölüm olayının ardından birkaç gün içerisinde helva yapıp dağıtılmasını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi özellikle cuma günleri ve kandil gecelerinde ikram edilmesi de bu tatlıya atfedilen kutsiyeti göstermektedir. Halk nezdinde bu inancın pekişmesinde Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması için kurulan tekkelerin de rolü olduğunu söyleyebiliriz. Zira Selçuklu ve Beylikler devirlerinde birçok baba ve derviş Anadolu'ya gelir. Şeyhlere saygı duyan beyler onlara hizmet için tekke ve zaviyeler kurar. Halk ise savaşımlardan bıkip usanmış olduğundan kendisine bu dünyada nasip olmayan mutluluğa ahirette ulaşabilmek için tekkelere gidip gelmeye başlar (Günay 9-10). Dolayısıyla bu dönemde tekkelerin töre ve adabının halk arasında yayılmaya başladığı, törenlerden sonra yapılan helva ikramlarının ise bu tatlının kutsiyetini daha da perçinlediği söylenebilir.

XIV. yüzyıl kaynaklarında da dinî özellikleri ağır basan helvanın yine aynı yüzyılda kaleme alınan İbn Battûta'nın eserine girmesini doğal karşılamak gerekir. Ancak bu tatlıyı yiyenin Mevlâna olması ve yedikten sonra şiir söylemeye başlaması üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Mevlâna'nın Şems'le karşılaşana kadar medresede ders verdiği ve bir âlim olduğu bilinmektedir. Ancak Şems ile tanışması onun hayatında yeni bir sayfa açar. Abdülkadir el-Kureşî'ye göre ikilinin karşılaşması Mevlâna'nın evinde gerçekleşir. Mevlâna talebeleriyle bir meseleyi konuşurken Şems içeri girer ve yanlarına oturur. Kitapları göstererek Mevlâna'ya, "Bunlar nedir?" diye sorar. O da, "Sen bunları bilmezsin" diye cevap verir. Bunun üzerine kitapların arasında bir ateş hâsıl olur. Mevlâna telaşlanır ve "Bu ne hâldir?" der. Şems, "Sen de bunu bilmezsin" dedikten sonra çıkıp gider (Öngören 443). Mevlâna, Şems'le karşılaştıktan sonra medresedeki derslerini ve müritlerini ihmal edip tüm zamanını

onunla geçirmeye başlar. Bu durum müritlerin ve halkın Şems'e kin beslemelerine neden olur. Halk arasında dedikodular olmaya başlayınca Şems, Konya'yı terk eder. Mevlâna'nın, oğlu Sultan Veled'i Şam'a göndermesi üzerine onunla birlikte şehre döner. Ancak dedikodular yeniden başlayınca Şems tekrar Konya'dan ayrılmak zorunda kalır. Sultan Veled, Şems'in ikinci kayboluşundan sonra babasının şiir söylemeye başladığını ve gece gündüz sema yaptığını söyler. Mevlâna, bir süre sonra Şems'i aramak için Şam'a gider fakat onu bulamadığı için geri döner. Birkaç yıl sonra tekrar onu aramaya gider ancak yine bulamaz. Yaklaşık olarak bir yıl boyunca Şam'da kaldıktan sonra yöneticilerin ve âlimlerin dönmesi için kendisine mektup yazmaları üzerine Konya'ya gelir (Öngören 443-444).

Öngören, Mevlâna'nın Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasını onun için "bir dönüm noktası" olarak değerlendirir. İlahi aşk ve vecdi terennüm eden asıl Mevlâna'nın bu dönemde doğduğunu belirtir. Bundan önce "aşkı takvasında gizli iken takvası aşkında gizlenir." Divan-ı Kebir'deki şiirlerin birçoğunu bu devrede söyler (Öngören 445). Şems'le tanışmadan önce talebe yetiştiren, halka vaaz veren ağırbaşlı âlimin geçirdiği bu değişim, sadece yakınlarını ve öğrencilerini değil halkı da şaşırtır ki bununla ilgili konuşmalar yapılır. Mevlâna gibi büyük bir âlim hakkında konuşulması ve çeşitli rivayetlerin oluşması son derece doğaldır. Zaman zaman ortadan kaybolması (Şam'a gitmesi), ders anlatmayı bırakıp şiir söylemesi halkı daha da meraklandırmış olmalıdır.

Halkta âdeta infiale neden olan bu ortadan kaybolma ve şiir söyleme hadiseleri, Mevlâna'nın ölümünden sonra da anlatılmaya devam etmiş olmalıdır. Zira Battûta, Mevlâna'nın yaşadığı asırdan yüzyıl sonra bu menkıbeyi halk arasında duyarak eserine aktarır. Yüzyıl böyle bir olayın menkıbeleşmesi için yeterli bir süredir. Bu nedenle Battûta "hikâyesi"ne "anlatılanlara göre" diye başlar. O dönemin sözlü kültür ortamında bade içmeyle ilgili anlatıların var olduğu muhakkaktır. Halk da Mevlâna'nın yaşadığı değişimi bu olağanüstü olay ile bağdaştırmıştır denilebilir. Çünkü âşık, daha önce saz çalıp şiir söylemeyi bilmezken genellikle rüyada içtiği badeden sonra saz çalıp şiir söylemeye başlar. Yani bu olaydan sonra âdeta başka bir kişi olur. Mevlâna'nın dönüşüm geçirmesinin sebebi de olsa olsa badedir. Ancak böyle bir âlime rüyasında herhangi bir şey içmek değil dinî ve manevi yönü ağır basan bir şey yemek yakışıdır. O da ancak dinî bilgileri aktarma fonksiyonunu üstlenen helva olabilir. Zira Mevlâna, beşerî aşkı işleyen âşıkların aksine ilahi aşkı terennüm eder. Buradaki helvacı da aslında ona şiir söyleme kudreti kazandıran şeyh yani Şems-i Tebrizî'dir. Mevlâna'nın nasip alma vakti gelmiştir ve şeyh elinde helva dolu bir tepsiyle medreseye girer. Kendinde var olan bilgileri ilahi aşkı arzulayan müride uzatır. Bundan sonra gerçekleşen ortadan kaybolması ve yıllar sonra

memleketine dönmesi aslında gerçek hayatında Şems'i bulmak için Şam'a gitmesiyle özdeşleşmektedir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere şiir söylemeye Şems'in kaybolmasından sonra başlamış olması bunu destekler mahiyettedir. Halk, çok sevdiği ve saygı duyduğu Mevlâna'nın ortadan kaybolmasını bu şekilde olağanüstü bir olayla açıklar. Döndükten sonra o, artık eski Mevlâna değildir; kimsenin anlamadığı Farsça şiirler söylemektedir. Şiirleri anlaşılmaz çünkü artık onun gönül gözü açılmış ve kalpten söylemeye başlamıştır. Bu sözleri kafası kitabî bilgilerle dolu, gönül gözü kapalı kişilerin anlaması mümkün değildir.

Sonuç

Türkler Orta Asya'dan Anadolu'ya göç ederken birçok kültürel ürünü de beraberlerinde getirmişlerdir. Bunlar sadece taşınabilir maddî kültür öğeleri ile sınırlı olmayıp manevî kültür ürünleri de buna dâhildir. Asırlar boyunca kültür ve edebiyatlarına şekil veren ve kökeni kamlığa dayanan ozan baksı geleneği de bu taşınmanın önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Gelenek, taşınan ve vatan edinilen yeni coğrafyada efsane ve menkıbe gibi sözlü kültür ürünleri aracılığıyla yaşatılmaya devam etmiştir. Ancak elbette farklı bir din kabul edildiği için gelenek ve anlatılar kendisini yeni inançlara adapte ederek güncellemiştir. Bunu gelişmiş dinlerin halkı kendisine bağlayabilmek için eski inanç ve uygulamaları bünyesine alması doğrultusunda değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda -şairlerin ataları olan- kamların mesleğe başlamalarıyla ilgili efsanelerin XIII. yüzyıl Anadolu'sunun sözlü kültür ortamında büyük ihtimalle yaşamaya devam ettiğini söylemek yanlış olmaz. Ancak geleneğin sürekliliğinin yanı sıra kendisini güncelleyerek adapte etmesi bağlamında elbette birtakım değişiklikler olmuş ve şaman da dönüşmüştür. Doğal olarak şaman adayının geçirdiği süreç ve dönüşmesini sağlayan (yenilen / içilen) nesne de birtakım değişikliklere uğramıştır.

Ünü asırları aşarak bugüne gelen Mevlâna'nın XIII. yüzyıl Anadolu'sunda güçlü bir etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Halk muhayyilesi; medresede ders veren, etrafında bir ekol oluşturup sayısız mürit yetiştiren bu büyük şeyhin birdenbire her şeyi bırakarak sadece şiirle ilgilenmesini olağanüstü bir olay ile izah eder. Bu bakış açısına göre böyle bir değişim -asırlar boyunca ortak bilinçaltında yaşatılan ve kaynağını şamanlığa giriş efsanelerinden alan- bade içme sayesinde gerçekleşir. Tarihî seyrin içerisinde şamanların ruhlardan vergi almaları, velilerin hayatı etrafında aşk şarabı içerek ilahi aşka kavuşma biçiminde şekillenmiştir demek yanlış olmaz. Bu hadise, süreç içerisinde âşıkta rüyada bade içerek bir güzele sevdalanma, şiir söylemeyi ve gizli ilimleri öğrenme gibi motiflerle zenginleşir. Zamanın ötesinden yorumlamak gerekirse uyku vasıtasıyla ruhu bedeninden ayrılarak تنها bir yere götürülen şaman, dinî bir eğitimden

geçirilerek veli kılığına bürünür ve birkaç asır sonra تنها bir yerde saz sesiyle uyandırılan âşığa dönüşür.

KAYNAKLAR

- Ahmet Eflâki. *Âriflerin Menkıbeleri I-II*. Çeviren Tahsin Yazıcı, Hürriyet Yayınları, 1973.
- Aksoy, Mustafa, vd. “Mevlevilikte Mutfak Kültürü ve Ateşbaz-ı Veli Makamı”. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, c. 4, no. 1, 2016, ss. 96-103.
- Aykut, A. Sait. “İbn Battûta”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, 1999, ss. 361-368.
- Başgöz, İlhan. “Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri”. *Folklor Yazıları*. Adam Yayınları, 1986, ss. 24-38.
- Batu, Ali. “Kültür ve Gastronomi Turizmi Bakımından Konya”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, no. 30, 2016, ss. 20-38.
- Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. Ötüken Yayınları, 2006.
- Demir, Necati, ve Mehmet Dursun Erdem. “Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı”. *Turkish Studies*, c. 1, no. 1, 2016, ss. 106-159.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. Çeviren A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. Çeviren İsmet Birkan, İmge Kitabevi, 1999.
- Ersoy, Yasemin. “Türk Mutfak Kültürü”. *Türkler*, c. 4, 2002, ss. 382-396.
- Ferîdün İbn-i Ahmed Sipehsâlâr. *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Sipehsâlâr Tercümesi*. Tercüme Ahmet Avnî Konuk, Hazırlayan Duygu Kara ve Mine Kara, 2020.
- Günay, Umay. *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Akçağ Yayınları, 1993.
- İnan, Abdulkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- Kasımoğlu, Seval, ve Şule Berber. “Efsanevî Bir Kadın Ermiş ve Acele Bacı Helvası Ritüeli”. *Folklor / Edebiyat*, c. 25, no. 100, 2019, ss. 941-952.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Hazırlayan Orhan F. Köprülü. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Közleme, Olgun. *Türk Mutfak Kültürü ve Din*. 2012. Marmara Ü, Doktora tezi.
- Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî “Vilâyet-Nâme”*. Hazırlayan Albülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınevi, 1958.
- Mevlânâ’nın Rubailer i I*. Çeviren M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, 2004, ss. 441-448.

Sakaoğlu, Saim. *Karaca Oğlan*. Akçağ Yayınları, 2004.

Sevimli, Yaşar, ve Ahmet Salih Sönmezdağ. “Özel Gün Tatlıları: Kültür Turizmi Açısından Önemi”. *Uluslararası Kırsal Turizm ve Kalkınma Dergisi*, c. 1, no. 2, 2017, ss. 18-28.

Tosun, Necdet. “Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri”. *Tasavvuf*, no. 12, 2004, ss. 123-135.

Trépanier, Nicolas. “14. Yüzyıl Anadoluşunda Yemek Kültürü”. *Türk Mutfağı*. Editörler: Bilgin, Arif, ve Özge Samancı, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, ss. 57-67.

Yardımcı, Mehmet. *Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri Âşık Şiiri Tekke Şiiri*. Ürün Yayınları, 1999.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

ATATÜRK DÖNEMİ'NDE JAPONYA İLE TİCARİ İLİŞKİLER (1923-1938)

Öz: Türkiye ile Japonya arasındaki resmî temaslar, 1924 yılında Japonya'nın yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni resmî olarak tanımaya başlamıştır. Aslında iki ülke arasında 19. yüzyılda başlayan temasların devamı da sayılabilecek bu durumun altında birçok faktör bulunmaktadır. Türkiye ile Japonya arasındaki ilişkiler dostane gibi gözükse de özellikle siyasi ve ticari faaliyetlerin bu ilişkide belirleyicisi olduğu görülmektedir. Bu çalışma, Atatürk döneminde Japonya ile kurulan ticari faaliyetlere odaklanmaktadır. Bu bakımdan çalışmada arşiv belgeleri ve dönemin önemli kaynakları doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Çalışma sonucunda, iki ülkenin de ekonomilerini geliştirmek için birbirleriyle karşılıklı ilişki geliştirdiği arşiv belgeleriyle tespit edilmiştir. Türkiye'nin, Japonya'yı önemli bir ihracat merkezi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Türkiye bu dönemde ekonomisini geliştirmek için Japonya'ya birçok ürün ihracat etmiştir. Ayrıca iki ülke arasında 1930'lu yıllardan itibaren çeşitli ticaret anlaşmalarının imzalandığı da belirlenmiştir. Bu ticari faaliyetler ve anlaşmalar, iki ülke arasındaki ilişkilerin geliştirilmesinde ve ekonomik kalkınmada önemli rol oynamıştır. Yapılan anlaşmaların çoğunda ihracat ve ithal ürünlerin türlerine ve miktarına değinilmediği de tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Atatürk Dönemi, Japonya, Türkiye-Japonya ilişkileri, Ticari Faaliyetler, Ticaret Anlaşmaları.

Commercial Relations with Japan During Atatürk's Period (1923-1938)

Abstract: Official visits between Turkey and Japan began in 1924 when Japan officially recognized the newly established Republic of Turkey. In fact, this can be seen as a continuation of the contacts that started between the two countries in the 19th century. Several factors underlie this development. Although the relations between Turkey and Japan seemed to be friendly, it is clear that political and commercial activities were the main determinants of these relations. This study focuses on the commercial activities established with Japan during the Atatürk era. In this regard, archival documents and significant sources from the period were examined via the document analysis method. As a result of the study, it was found through archival documents that both countries developed mutual relations in order to strengthen their economies. It is evident that Turkey considered Japan as an important export market, and during this period, Turkey exported many products to Japan in order to improve its economy. Furthermore, it was determined that various trade agreements had been signed between the two countries since the 1930s. These commercial activities and agreements played a significant role in consolidating relations and economic development. It was also found that many of these agreements did not specify the types or quantities of the export and import products.

Keywords: Atatürk Era, Japan, Türkiye-Japan Relations, Commercial Activities, Trade Agreements.



TÜRK LÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi
Ahmet Murat KADIOĞLU

Ostim Teknik Üni.
Rektörlük Ortak Dersler Böl.

ahmetkadioglumurat@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9786-1904

Gönderim Tarihi Received

30.05.2024

Kabul Tarihi Accepted

21.10.2024

Atf Citation

Kadioğlu, Ahmet Murat. "Atatürk Dönemi'nde Japonya ile Ticari İlişkiler." *Türk Lük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 89-102.

ARAŞTIRMA MAKALESİ RESEARCH ARTICLE

Giriş

Japonya ve Türkiye genellikle sıcaklık ve özveri ile karakterize edilen dostane ilişkilere sahip iki ülke olarak kabul edilmektedir. Günümüzde her iki ülke arasında yakın iş birliği mevcut ve ilişkilerin ilk yıllarında her iki ülke halkı da birbirine sempati duymaktadır. Ancak iki ülke arasındaki mevcut sosyo-politik koşullar ve romantize edilmiş tarih anlatıları, ilk yılların karmaşık gerçekliğini gölgede bırakmaktadır (Karakaya 223). İki ülke arasındaki ilk temaslar çok eskiye dayanmamaktadır. 1873 yılında Japonya'nın Avrupa'ya ziyaret için gönderdiği üyelerden Genichiro Fukuchi'nin Osmanlı Devleti'ni de ziyareti, ilk resmi ziyaret olarak kabul edilmektedir. Her iki taraftaki yönetici seçkinler, Avrasya topraklarının her iki ucunda giderek daha etkili hale gelen Çarlık Rusya'sına karşı stratejik bir ortaklık olasılığını araştırmaya giderek daha fazla ilgi duymuştur. Japonya ve Osmanlı Devleti, modernleşme deneyimlerinden karşılıklı olarak yararlanarak Batı'nın politik ve ekonomik üstünlüğüne karşı stratejiler geliştirme konusunda fikir alışverişinde bulunmuş ve bu durum ilişkilerin güçlenmesine katkı sağlamıştır. Çünkü her iki ülkeye de Batılı devletler tarafından eşit olmayan anlaşmaların dayatılmış olması iki ülkeyi birbirine yakınlaştırmıştır (Pehlivantürk 104).

Dostluk çerçevesinde gelişen ilişkilerin altında aslında ticari ilişkiler ağının genişletilmesi yatmaktadır. Özellikle Japonya, Akdeniz ve Karadeniz bölgesinde ticarete erişim sağlamak için Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Ayrıca 1920'li yılların başında Japonya'nın temel motivasyonu, Rusya'nın faaliyetlerini gözetleyebilmek ve yakından takip edebilmek için İstanbul'da etkili olmaya çalışmaktır. İstanbul ve Çanakkale Boğazı, Rusya'nın faaliyetlerini yerinde takip edebilmek için ideal yer olarak görülmektedir (Esenbel, "Friends in..." 257). 1923 yılında Mustafa Kemal Paşa önderliğinde bağımsız Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, ardından da 1924 yılında Japonya'nın Türkiye'yi resmen bağımsız bir ülke olarak tanımasıyla birlikte iki ülke arasındaki ilişkiler önemli bir dönüm noktasına girmiştir.

Japonya'nın Türkiye'yi tanımasıyla birlikte iki ülke arasında ticari faaliyetlere ilişkin ilk temaslar 1924 yılında başlamıştır. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ekonomik kalkınmayı sağlamak için güçlü bir pazar olarak düşündüğü Japonya'ya karşı ticari faaliyetleri geliştirme isteği uyanmıştır. Bu çerçevede çeşitli adımlar atılmıştır. 1931 yılında Japonya Prensi'nin Türkiye'yi ve Mustafa Kemal Atatürk'ü ziyareti iki ülke arasındaki iyi ilişkilerin gelişmesinde önemli bir adım olmuştur. Bu ziyaret her ne kadar dostane bir adım gibi gözükse de iki ülke arasındaki ticari faaliyet anlaşmalarının başlangıç aşamasını da oluşturmaktadır (Özyürek 15).

Türkiye ve Japonya arasındaki tarihsel ilişkiyi inceleyen çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalar da genelde tarihsel dönüm noktalarına odaklanmaktadır (Erkin 37). Oysaki iki ülke arasında Atatürk döneminde dostane ilişkilerin ötesinde önemli ticari faaliyet anlaşmaları yapılmıştır. Türk-Japon ticari faaliyetlerini geliştirmek için açılan derneklerin yanı sıra yapılan ticari

anlaşmalar büyük önem taşımaktadır. Bu anlaşmalar iki ülke arasındaki ticari faaliyetlerin gelişmesine ve özellikle Türkiye'nin ekonomisini kalkındırması için yerli ürünleri Uzak Doğu'ya ihraç etmesine yol açmıştır. Bu çalışmada, arşiv belgeleri ve dönemin yazılı kaynakları incelenerek Atatürk döneminde Japonya'yla kurulan ticari ilişkilerin niteliklerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu bakımdan özellikle Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi Türkiye ile Japonya arasındaki ilişkileri anlamlandırmak için önemli bir kaynak görevi görmektedir. Çünkü dönemin Japonya'ya büyükelçi olarak atanan kişiler aynı zamanda bu ülke ile ticari ilişkilerin, ithal ürünlerin ve bu ürünlerin faaliyetleri hakkında önemli bilgilendirmelerde bulunmuştur. Çalışmada ayrıca dönemin gazeteleri de incelenmiş ve ticari faaliyetlerin seyrine ilişkin önemli kaynaklara ulaşılmıştır.

1. Türk-Japon İlişkilerinde Önemli Noktalar

Türk-Japon ilişkileri, Sultan II. Abdülhamid ve İmparator Meiji dönemlerinde başlamıştır. Özellikle Meiji döneminde Japonya'da başlayan reform hareketleri sonucunda, pek çok Japon çeşitli nedenlerle Osmanlı Devleti'ni ziyaret etmiş ve bu ziyaretler ilişkilerin gelişmesine katkıda bulunmuştur (Şahin 1; Kadioğlu 16). Japonya tarafından 1873'te Avrupa'ya gönderilen İwakura Delegasyonu üyelerinden Genichiro Fukuchi, İstanbul'u ziyaret etti. Fukuchi'nin amacı diplomatik ilişkilerden ziyade Osmanlı Devleti'nin adalet sistemi hakkında bilgi edinmekti. Aynı zamanda Esenbel'e göre (2012) Japonya'nın asıl amacı, Japonya'nın "eşitsiz antlaşmalardan doğan" mağduriyetine benzer şekilde Osmanlı Devleti'nin de mağdur olması nedeniyle Osmanlı Devleti'nin kapitülasyon anlaşmalarını inceleme görevi verilmiştir. Ancak Fukuchi, Osmanlı Devleti yetkilileri tarafından pek ilgi görmemiş hatta Osmanlı Devleti'nin Karma Ticaret Mahkemeleri'nin "kanun ve yönetmeliklerine" bakması da yasaklanmıştır (Karakaya 229). Fukuchi'nin ziyaretinden sonra Osmanlı Devleti ile Japonya arasındaki temaslar hız kazanmıştır. 1878 yılında Japon korveti Seiki, Avrupa'ya gerçekleştirdiği yedi duraklı seyahati sırasında Osmanlı Devleti'ne de uğramış ve burada on iki gün boyunca kalmıştır. Sultan II. Abdülhamid, geminin komutanı ve üç subayına Osmanlı nişanları takdim etmiştir (Apatay 55).

12 Mart 1881'de ise Japonya'dan gelen bir heyet, İran'ın ardından İstanbul'u ziyaret ederek Sultan II. Abdülhamid ile görüşmüştür. 31 Aralık 1886'da Japon Tarım ve Ticaret Bakanı Tateki Tani ve özel sekreteri Shirô Shiba, Sultan II. Abdülhamid ile görüşmüştür. Bu görüşmelerde de ilişkilerin geliştirilmesi arzusu olmasına rağmen, istenen düzeye ulaşılamamıştır (Turp 656).

Türk-Japon ilişkileri açısından bu dönemdeki en önemli olaylardan biri, Avrupa ve Amerika'yı ziyaret eden Japon Prensi ve Kara Kuvvetleri Korgenerali Komatsu Akihito'nun Ekim 1887'de İstanbul'u ziyareti oldu. 1887 yılında, Japon imparatorluk ailesinden Prens Komatsu'nun İstanbul'a ziyareti gerçekleşmiştir. Japon heyeti, bir hafta boyunca en iyi şekilde ağırlanmıştır.

Prens ve beraberindekilere gösterilen yoğun ilgi nedeniyle, ziyaretin ardından İmparator Meiji, Japonya'nın en üst düzey devlet nişanı olan 'Krizantem' nişanının Sultan Abdülhamid'e takdim edilmesine karar vermiştir. Osmanlı Padişahı, bu nişanı daha önce hiçbir ülke liderinden almamış olmasına rağmen, iki ülke ilişkilerine verdiği önemi göstermek amacıyla kabul etmiş ve Japonların jestine karşılık olarak iade-i ziyaret talimatı vermiştir (Çelikler 656). Sultan II. Abdülhamid, bu ziyaretlere ve İmparator Meiji'nin kendisine hediye ettiği nişana karşılık olarak, Ertuğrul Fırkateyni'ni 14 Temmuz 1889'da Japonya'ya göndermiştir. Ertuğrul Fırkateyni'nin subayları ve askerleri Japonya'da büyük bir sıcaklıkla karşılanmış, Tokyo'da Japon İmparatoru'nun özel konukları olarak ağırlandıklarıdır. Görevini tamamlayan gemi, 15 Eylül 1890'da dönüş yoluna çıkmış, ancak güçlü bir tayfun sonucu aynı gün Kishû Kashinozaki Burnu'nda kayalıklara çarparak parçalanmıştır. Gemide 56 subay ve 537 er olmak üzere toplam 593 kişinin bulunduğu ifade edilmektedir (Takahashi 130-131)

Ertuğrul Fırkateyni'nin Japonya'da batması, ülkede büyük bir üzüntüye yol açmış, özellikle kaza bölgesindeki yerel halk ve resmî makamlar hızla harekete geçerek olaya müdahale etmiştir. Bir yandan yaralı olarak kurtulan 69 denizciye büyük özen gösterilirken, diğer yandan şehitlerin aranması ve bulunanların defnedilmesi için titiz bir çalışma yürütülmüştür. Ayrıca, Ertuğrul şehitleri adına yardım kampanyaları düzenlenmiş ve bu kampanya Japon halkının yoğun ilgisi ve desteğiyle karşılanmıştır. Son olarak, Japon hükümeti yaralıları iyileştirdikten sonra kazazedeleri ülkelerine geri götürmek ve şehitler için toplanan bağışları teslim etmek amacıyla iki gemi tahsis ederek bizzat İstanbul'a ulaştırma görevini üstlenmiştir (Sürmeli 191).

Bu olaydan sonra Osmanlı Devleti ile Japonya arasındaki ilişkiler ilerlemiş ve II. Abdülhamid, Japonya'ya daha ılımlı yaklaşılmaya başlamıştır. Bu dönemde bugünkü İstiklal Caddesi'nde Japon iş insanları tarafından mağazalar açılmış ve Osmanlı Devleti ile Japonya arasındaki ticari ilişkilere ilişkin adımlar atılmıştır. Bu gelişmeler sonrasında ilk ticari gelişmeler yaşanmış ve 1894 yılında Japonya'dan ipek, porselen ve lake gibi ürünlerin ithalatının yanı sıra Osmanlı Devleti'nden de tütün ve deri gibi ürünlerin ihracatı yapılmaya başlanmıştır (Torajirō 9). 1898-1900 yılları arasında Japonya'nın Türkiye'den ithal ettiği başlıca ürünler arasında sigara, işlenmemiş tütün, kaynak, halı, brendi, taze/kurutulmuş meyve yer alırken, Türkiye'nin Japonya'dan ithal ettiği başlıca ürünler arasında ise içecek ürünleri, zencefil, pirinç, pamuklu kıyafetler, eldiven ve ipek eşarplar yer almaktadır (Arık 83).

1894'ten itibaren, Osmanlı Devleti ile Japonya karşılıklı olarak mal alışverişine başlamış, Japonya'dan ipek, porselen ve lake gibi ürünler ithal edilirken, Osmanlı Devleti tütün ve deri gibi ürünleri ihraç etmeye başlamıştır. 1898-1900 yılları arasında bu ticari ilişkiler daha da gelişmiş ve Osmanlı'dan Japonya'ya sigara, tütün, halı ve meyve gibi ürünler ihraç edilirken, Ja-

ponya'dan Türkiye'ye içecek, zencefil, pirinç ve ipek eşarplar gibi çeşitli mallar ithal edilmiştir. Arşiv belgeleri incelendiğinde Türkiye'nin özellikle Japonya'ya birçok ürünü (afyon, tuz, pamuk, zeytinyağı, yün, sigara gibi) ihraç ettiği görülmektedir.

Türk-Japon ilişkilerinde belirleyici bir an, 1904-1905 Rus-Japon Savaşı olmuştur. Toprak kayıpları yaşayan ve dağılma sürecine giren Osmanlı Devleti, Batı karşısında özgüvenini yitirmişken, sarı ırkın beyaz ırka karşı zafer kazanması Osmanlı Devleti için bir umut ışığı olmuştur. Japonların Rus Çarlığı'na karşı elde ettiği zafer, Osmanlı toplumunda büyük bir sevinçle karşılanmıştır. Bu başarı, Asya'nın modern bilim ve teknolojiye sahip olduğunu ve kendini üstün gören Batı'ya karşı üstünlük kurabileceğini kanıtlamıştır (Karpas 437).

Japonya, I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti ile doğrudan bir çatışmaya girmemiş olmasına rağmen, savaşın galip devletleri arasında yer alarak Lozan Konferansı'na katılmıştır. Türk İstiklâl Harbi'nin zaferle sonuçlanmasının ardından başlayan Lozan görüşmelerine, Japonya Baron Hayashi'nin liderliğinde geniş bir heyetle katılmıştır. Japon heyeti, özellikle Lord Curzon'u desteklemek için çaba sarf etmiştir. Özellikle kapitülasyonların ele alındığı bir oturumda Baron Hayashi, Türk heyetinin kapitülasyonların kaldırılması talebine karşı çıkmıştır (Esenbel 159). Osmanlı İmparatorluğu, I. Dünya Savaşı'nın ardından ağır işgallere maruz kalmış ve Türkler Millî Mücadele'ye başlamıştır. Millî Mücadele sonucunda 29 Ekim 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti, anayasaya dayalı ve parlamentolu bir ulus-devlet niteliğindedir. Aynı dönemde Japonya ise anayasal monarşi ile yönetilmektedir (Thobie 173). Lozan Konferansı'nda başlayan Türkiye ile Japonya temasları, Japonya'nın 6 Ağustos 1924 yılında bağımsız Türkiye Cumhuriyeti'ni resmen tanımasıyla farklı noktalara gelmiştir.

İki ülke arasında 1873 yılında başlayan ilk temaslar, Japonya'nın yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni resmi olarak tanımasıyla birlikte diplomatik ve ticari ilişkilerin hız kazanmasına yol açmıştır. Gelişen ilişkiler çerçevesinde 1925 yılında Türkiye ile Japonya arasında dostluk ve iş birliğini simgelemek amacıyla Japon-Türk Ticaret Derneği kurulmuştur (Matano 13). Daha sonra Tokyo'da 15 Haziran 1926'da Japon-Türk Derneği faaliyete geçmiştir (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 516, Kutu 219960, Gömlek 213425, Sıra 19). 23 Mart 1925'te Japonya, İstanbul'da bir büyükelçilik açarak ilk kez bir Ortadoğu ülkesinde diplomatik bir misyon kurmuştur. Bu adım, Japonya'nın Ortadoğu politikasını geliştirmeye başladığının bir işaretidir. Türkiye ise 7 Temmuz 1925'te Tokyo'da elçilik açarak karşılıklı diplomatik ilişkileri güçlendirmiştir. Türkiye'nin ilk Japonya büyükelçisi Hulusi Fuat Bey (Tugay) olmuştur. İki ülke arasındaki diplomatik ilişkilerin gelişmesi, kültürel alanda da kendini göstermiş ve bu süreç, kültürel etkileşimlerin artmasına olanak sağlamıştır (Nagata 574).

1925 yılında Japonya'ya giden Türk Büyükelçisi'nin temsilcisi düzenlenen toplantıda şu ifadeleri kullanmıştır:

Japonya ve Türkiye aynı kökenden, Asya kökenli, iki uludur. Asya'nın en doğusunda yer alan Japonya ile en batısında yer alan Türkiye arasında ortak noktaların olmasına rağmen bugüne kadar iki ülke arasında diplomatik ilişkilerin olmaması ülkelerimiz adına büyük bir eksiklik. Bu açıdan bakarsak Lozan Konferansında Japon-Türk iş birliğinin gerçekleşmesi büyük bir başarıdır (Matano 12).

Bu ifadeler Türkiye ile Japonya arasında giderek artan dostluk ilişkilerinin özeti niteliğini taşımaktadır. Bu dönemde, Türk-Japon ilişkilerini en çok ilgilendiren konu ticaretin geliştirilmesi ve dostane ilişkilerin sürdürülmesi olmuştur. Bu çabaların bir sonucu olarak, 1926'da İzumu Zırhlısı ile Türkiye'ye gelen Amiral Yamamoto ve heyeti, Ankara'da Mustafa Kemal Atatürk'ü ziyaret etmiştir. Ayrıca 1931'de Prens Takamatsu, Türkiye'yi ziyaret etmiş ve Atatürk ile bir görüşme gerçekleştirmiştir (Ulusan 535). Bu ziyaretten duyduğu memnuniyeti dile getirmek amacıyla 13 Ocak 1931 yılında Marmara Köşkü'nde ziyaretçileri onuruna yemek düzenleyen Mustafa Kemal Atatürk, duyduğu memnuniyeti şu sözlerle ifade etmiştir:

Türk ve Japon milletleri öteden beri birbirine karşı samimi ve dostane hislerle doludur. İki memleket arasındaki ilişkilerin takviyesi hususunda, Türk Japon Cemiyeti'nin hamisi sıfatıyla sarf buyurduğunuz mesaiye bilhassa müteşekkirim. Bu ilişkilerin her gün daha da gelişeceğine kanaatim vardır. Japon milletinin yüksek ve vatanperverane vasıfları, medeniyet yolundaki dikkate şayan icraat ve gelişmeleri, Türkiye'de daima alaka ve samimi takdirat ile takip olunmuştur. Prens Hazretleri, ziyaretinizin yüksek ve kıymetli hatırasını daima muhafaza edeceğiz. İmparator Hazretleri ile hanedanınız vezat-ı fehimanelerinin saadetlerini ve Japonya'nın refah ve tealisini en samimi hislerle temenni ederim." Japon Prensi Takamatsu da bu sözler karşısında "Reisicumhur hazretlerine hakkımda gösterilen nazikane kabulden ve memleketim için sarf buyurulan sözlerden dolayı samimi teşekkürlerimi beyane ederim..... İki milletin eskiden beri dostane hislerle mütebir olduğuna eminim. (Milliyet, 14 Ocak 1931, 2).



Prens Takamatsu ve Eşi Türkiye'de (Cumhuriyet, 13 Ocak 1931, 1).

Bu ziyaret, dönemin gazetecileri de tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Gazeteler Prens Takamutsu'nun ziyaretini yakından takip etmiştir. Cumhuriyet gazetesinde Muharrem Feyzi tarafından yazılan köşe yazısında bu ziyaretin bir dostluk adımı olduğu ifade edilmiştir:

Japonya İmparatoru'nun biraderi Takamustu hazretlerinin Türkiye'yi ziyaretleri biri Asya'nın Aksayi Şarkında ve diğeri Aksayi Garbinde bulunan Türk ve Japon milletleri arasında yarım asırdanberi devam eden ve zaman geçtikçe kuvvetlenen samimi dostluk ve muhabbetin yeni ve bariz bir delilidir. (3).

Bu adımlardan sonra Türkiye ile Japonya arasındaki en önemli gelişmelerin başında 4 Nisan 1934'de Türkiye ile Japonya arasında ticaret ve denizcilik antlaşması imzalanması oluşturmaktadır (Ulusan 548). Yaşanan bu olumlu gelişmelere 1936 yılında bir yenisi daha eklenmiştir. Türkiye, Japonya'da uzun bir süre büyükelçilik düzeyinde Geçici Maslahatgüzar ile temsil edildikten sonra 1936'da Hüsrev Gerede, Türk Büyükelçisi olarak Tokyo'ya atanmıştır (Esenbel 278).

2. Türkiye ile Japonya Arasındaki Ticari Faaliyetler

Lozan Konferansından sonra Türkiye ile Japonya arasındaki ilişkiler hem dostane hem de ticari faaliyetlerin geliştirilmesi bakımından önemli ivme kaydetmiştir. Bu süreçte iki ülke arasında özellikle ticari ilişkilerin arttırılması açısından önemli diplomatik görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Türkiye ile Japonya arasındaki ilk ticari faaliyet girişimleri Lozan Konferansı'ndan hemen sonra gerçekleşmiştir. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ekonomik kalkınmayı gerçekleştirmek için ticari faaliyetlerine hız vermiştir. Bu bakımdan Uzak Doğu'daki en önemli ekonomik güç konumunda bulunan Japonya bu konuda iyi bir müttefik görüntüsü vermektedir. Öncelikle Türkiye, 1924 yılında Japonya ile ticari ilişkileri güçlendirmek için konsolosluk faturası uygulamasını kaldırmıştır (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44740, Gömlek 214870, Sıra 43). Bu uygulamadan sonraki ilk ciddi adım ise yine 1924 yılında gerçekleştirilmiştir. Türkiye, Japonya'yla yapılacak olan "afyon" ticareti için Japonya Elçiliği ile birtakım yazışmalar gerçekleştirmiştir (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44736, Gömlek 215526, Sıra 10). Afyon ticaretinden sonra iki ülke arasında yaşanan ticari faaliyetler artarak devam etmiştir. Türkiye, İzmir, Adana ve Bursa gibi illerde yetişen pamuk numunelerini Japonya'ya göndermiştir (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44740, Gömlek 214870, Sıra 7). Türkiye ile Japonya arasındaki ticari faaliyetlerin boyutları giderek artmıştır. Türkiye, Japonya'yla arasındaki ticari mallara uygulanan gümrük vergileri hakkında düzenlemeler yaparken (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44740, Gömlek 215081, Sıra 1) Japonya-Türkiye arasında direkt olarak ticari ilişkiler kurulması çalış-

maları yapmak üzere Japonya Londra Ticaret Ataşesi M. Matsuyama'nın İstanbul'a gelmiştir (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44759, Gömlek 215696, Sıra 1).

1925 yılının Kasım ayında Japon-Türk Ticaret Derneği (Tonichi Bōeki Kyōkai) kurulmuştur (Demir 138). Bu dernek, Japonya ve Türkiye arasındaki ticareti geliştirmek maksadıyla kurulduğu için Japonya ve Türkiye arasındaki ticari ilişkilerin en önemli basamağını oluşturmaktadır. Bu girişimlerden sonra Türkiye ile Japonya arasında ticari faaliyetler hız kazanmıştır. Bu derneğin kurulmasında Otani Kozui'nin payı ise oldukça büyüktür. Derneğin kurulmasından sonra Otani Kozui, Türkiye Cumhuriyeti'ne yatırım yapmaya karar vererek 9 Nisan 1926'da İstanbul'a gelerek Ankara'da dönemin Tarım Bakanı Sabri Toprak ile Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras ile görüşmeler gerçekleştirmiştir. Bu seyahati sırasında Ankara, Konya, Adana (Çukurova) ve Bursa'ya giderek, yatırım yapmak için en uygun araziyi belirlemek amacıyla incelemelerde bulunmuştur. Gezisi 13 Mayıs 1926'ya kadar sürmüştür. Kozui, 3-24 Kasım 1926 tarihleri arasında yeniden Türkiye'yi ziyaret etmiş ve bu gezisi sırasında Atatürk'ün "Gazi Çiftliği" projesine katkıda bulunmaya davet edilmiştir. Cumhuriyetin kurucuları ile iş birliği yaparak, tarıma dayalı sanayinin toplumların geleceği için önemini gören iki vizyon birleşmiştir. İş Bankası'nın kurucu müdürü Celal Bayar'ın da desteğiyle bu yatırım, Türkiye Cumhuriyeti'ne yapılan ilk doğrudan yabancı yatırım olarak ekonomi tarihimizde önemli bir yere sahiptir (Küçükyalçın 2010).

Türkiye, Japonya'ya yün (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44740, Gömlek 215430, Sıra 4), pamuk, (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44740, Gömlek 215430, Sıra 1), sigara (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44755, Gömlek 215633, Sıra 7), zeytinyağı (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44726, Gömlek 215361, Sıra 32) ve tuz (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44686, Gömlek 215497, Sıra 13) gibi ürünleri ihraç etmeye başlamıştır.

Japonya'da Türkiye ile olan ticari ilişkilerin geliştirilmesi adına atılan adımlardan sonra Türkiye'de de çeşitli adımlar atılmaya başlanmıştır. Otani Kozui, 1929'da Bursa'da Memduh Gökçen ile "Türk-Japon Dokuma Fabrikası"ni kurmuştur. 1929 yılında Osaka Japon-Türk Dış Ticaret Derneği tarafından İstanbul Karaköy'de açılan "Japon Malları Mağazası"nın kurulmasında da yine Kont Otani Kozui'nin önemli katkıları olmuştur. Bu mağazanın açılışı, Kozui'nin Türkiye ile Japonya arasındaki ticari ilişkileri güçlendirme çabalarının bir sonucudur (Küçükyalçın 2010). Daha ufak çaplı karşılıklı iş birliğine dayanan ticari faaliyetler sonrasında ise 1930 yılında Türkiye ile Japonya arasında Ticaret ve Denizcilik Antlaşması resmen imzalanmıştır (Matano 13).

İki ülke arasında çeşitli tarihlerde ticaret anlaşması müzakereleri düzenlenmiştir. Japonya ile Türkiye arasında yapılacak ticaret anlaşması neticelene kadar 12 Haziran 1929 yılında modüs anlaşması yapılmıştır (CDAB, Dışişleri

Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44736, Gömlek 215523, Sıra 37). 1929 yılında imzalanan bu anlaşma çerçevesinde ticaretin yoğunlaştırılması amaçlanmıştır.

Türkiye ile Japonya Arasındaki Ticari Faaliyetler (1923-1930)

Yıllar	İthalat	Yüzde	İhracat	Yüzde
1923	1.022.106	0.71	-	-
1924	3.056.806	1.58	60.000	0.04
1925	4.537.304	1.88	-	-
1926	6.017.528	2.86	221.438	0.12
1927	4.072.752	1.43	126.128	0.03
1928	4.183.138	1.87	110.413	0.03
1929	5.343.846	2.04	33.252	0.02
1930	3.796.000	2.57	6.000	0.00

Yukarıdaki tablo incelendiğinde iki ülke arasındaki ithalat-ihracat faaliyetlerinin düşük düzeyde kaldığı görülmektedir (Arık 98). Japonya ile Türkiye ticaret ve denizcilik anlaşmalarını gerçekleştirmek için yaptıkları müzakereler çerçevesinde (CDAB, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, Fon 543, Kutu 44726, Gömlek 213576, Sıra 16) 11 Ekim 1930 tarihinde Türkiye ile Japonya Ankara'da "Türkiye ile Japonya Arasında Ticaret ve Seyrîsefaîn Muahedenamesi" imzalamıştır. Bu anlaşma, 30 Mart 1931 tarihinde meclis görüşmelerinde onaylanmıştır. Meclis görüşmelerinde iki ülke arasında onaylanan ve 17 maddeden oluşan anlaşmanın önemli maddeleri ise şunlardır:

Madde — 1 "Menşei Yüksek Âkit taraflardan biri olan tabî veya mamul müstahsallar, mevritleri neresi olursa olsun, diğerinin ülkesine ithal olundukları zaman, gümrük resmine, munzam resimlere, tezyit emsaline veya herhangi başka resim ve mükellefiyetlere müteallik hususlarda, en ziyade müsaadeye, mazhar mamleketin mıntakavî tesmiyeleri ne olursa olsun - mümasil müstahsallarına bahşedilmiş veya ileride edilebilecek olan muameleden daha az müsait bir muameleye tabi tutulmıyacaklardır."

Madde — 2 "Yüksek Âkit taraflardan biri canibinden, diğerinin ülkesinden gelen veya o ülkeye giden herhangi bir maddenin ithal veya ihracı üzerinde - diğer herhangi bir memleketten ithal veya herhangi diğer bir memlekte ihraç edilen mümasil maddelere de teşmil edilmedikçe - hiç bir memnuiyet veya takyit idame veya ihdas edilmeyecektir."

Madde — 3 "Yüksek Âkit taraflar kendi ülkeleri üzerinde transit serbestisini yekdiğerine mütekabilen bahşederler ve bundan dolayı istatistik resimleriyle muhafaza ve mağaza masrafları müstesna olmak üzere, hiç bir transit resmi almamağı taahhüt ederler."

Madde — 4 "Yüksek Âkit taraflardan birinin ülkesine duhulde bazı ithalât maddeleri hakkında muhtelif gümrük resimleri mevcut olduğu takdirde diğerinin ülkesinden gelen maddelerin en aşağı resimlerden istifadeleri için menşehatnamesi talep edilebilecektir."

Madde — 11 “Yüksek Âkit taraflardan birine mensup bir sefinenin diğer taraf sahillerinde batması, karaya oturması hasara veya mecburî tevakkufa uğraması gibi hadiselerde, bu sefine, gerek kendisi gerek hamulesi itibarile, müteakbil memleketlerden her birinin kanunî mevzuatının, mümasil ahvalde, kendi gemilerine bahşettiği aynı himaye ve teshilâtan müstefit olacaktır.” (*Resmî Gazete*, no. 1766, 30 Mart 1931).

Anlaşma çerçevesinde onaylanan bu maddeler, iki taraf arasında ticaret, gümrük ve denizcilik alanlarında karşılıklı eşit muamele, transit serbestisi ve korunma garantisi sağlamayı amaçlamaktadır. Taraflar, ithalat ve ihracatta en çok kayırılan ülke statüsü esasına dayalı olarak, birbirlerinin ürünlerine diğer ülkelerden daha az avantajlı muamele yapmamayı taahhüt etmektedir. Ayrıca, gemi kazaları durumunda taraf ülkeler, kendi gemilerine tanınan yardımı karşı tarafa da sunacaktır.

Bu anlaşmaların yanı sıra 16 Temmuz 1934 yılında Japonya ile bir ticaret anlaşması daha yapılmıştır. Bu anlaşmanın içeriğini Hâkimiyet-i Milliye gazetesini 10 Ağustos'ta şu şekilde açıklamıştır:

Anlaşma, memleketimize yapılacak Japon ithalatının eveleminde karşılığının ihracı esasına müstenittir. Maahaza Türk mallarının Japonya'ya ithal edilmiş olduğunu tevsik edecek vesikalar Japonya'da ikmalî lazımgelen formaliteler dolayısıyla ancak bir iki aylık bir zaman zarfında ibraz edilebileceğinden bu vesaik bilahare tevdi olunmak üzere hükümetimiz tarafından şayanı kabul görülecek bankaların Türkiye'ye ithali mevzuu bahs japon emtiasını %40'ı derecesindeki garantileri mukabilinde Japon tüccarları 400.000 liralık daimi bir had dahilinde Türkiye'den Japonya'ya Türk malı ihraç ettiklerini tevsik mecburiyetinde kalmaksızın anlaşmaya bşğlı J listesi ile kontenjan listelerindeki eşyadan Türkiye'ye ithalatta bulunabileceklerdir. (*Hâkimiyet-i Milliye* 4).

Anlaşmanın onaylanmasına kadar iki ülke arasındaki ticari faaliyetlerin duraksamaması adına da birtakım tedbirler alınmıştır. Bu önlemler ise şu şekildedir:

İhracatçılar ihraç edecekleri mala dair tanzim edecekleri üç nüsna beyanname ile mahalli takas heyetlerine müracaat edecekler ve 14,975 numaralı kararnamenin tatbikine dair olan talimatnamenin 6. maddesine göre müracaatları bu heyetlerce tetkik ve intaç ve zahrına kararları yazılı beyannamelerden birini menşe şehadetnamesi verecek ticaret odasına, diğerini alakadarlara verecekler ve üçüncüsünü de dosyalarında sıra numarasıyla tutacaklardır. (*Hâkimiyet-i Milliye* 4).

Türkiye ile Japonya arasında yapılan bu ticari anlaşma 2 Ekim 1937 tarihinde sona ermiştir (DABCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Fon 30-18-1-2, Kutu 69, Gömlek 82, Sıra 15). Bu sona eren anlaşma yerine Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ve Japonya İmparatorluğu Hükümeti iki memleket arasındaki ticarî münasebetleri kolaylaştırmak için aralarında 27

Ekim 1937 tarihinde bir anlaşma daha yapmıştır. 19 Nisan 1938 yılında Meclis'te kabul edilen “Türkiye ve Japonya Arasında Ticari Mübadelâta Dair Anlaşma” isimli anlaşmanın maddeleri ise şu şekildedir:

Madde — 1 “Türkiye ve Japonya arasında ticarî mübadelât, bu mübadeleler takriben te'azun eyliyecek surette, takas esası üzerinden icra edilecektir.”

Madde — 2 “İki memlekette her birinin mevrîd ve menşeli olup diğerinin ülkelerine ithal edilecek emtia neveleri, işbu itilâfnamenin 3 ncü maddesinde derpiş edilen anlaşma ile tesbit edilecektir. Şurası mukarrerdir ki mezkûr anlaşma ile neveleri tesbit edilmiyen emtia idhalâtı, iki memleketin her birinde carî kanunî mevzuata tevfikân vaki olacaktır.”

Madde — 3 “İki memleketin salâhiyettar makamları, işbu itilâfnamenin icrasına yarayacak olan usulleri, biltilâf bir anlaşma ile kararlaştırılacaktır.”

Madde — 4 “İşbu İtilâfnamenin hükümleri, iki memlekette biri veya diğerine aid olan veya onlar tarafından idare edilen ülke ve müstemlekelerin hepsine tatbik olunacaktır” (*Resmî Gazete*, no. 3890, 25 Nisan 1938).

Yukarıda sıralanan maddeler incelendiğinde iki ülke arasında yapılan anlaşmalarda ticari faaliyetlerin kesintisiz ve güvenli bir şekilde geliştirilmesi için gerekli önlemlerin alındığı görülmektedir. Ayrıca iki ülke arasındaki ticaretin takas esasına dayalı olarak yürütülmesi kararlaştırılmıştır. Anlaşmada, ticarete konu olacak malların türlerinin belirlenmesi ve ilgili işlemlerin her iki ülkenin yasal düzenlemelerine uygun şekilde yürütülmesi vurgulanmıştır. Anlaşma hükümlerinin, her iki ülkenin tüm toprakları ve idaresindeki bölgelerde geçerli olacak şekilde hazırlanması da önem arz etmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti yeni kurulan genç bir devlet olması nedeniyle ticari faaliyetlere önem vermiştir. Bunun için de özellikle Japonya üzerinden Uzak Doğu'ya açılmayı tercih etmiştir. Bu dönemde Japonya'nın özellikle tercih edilmesinin ardında iki ülke arasında ilişkilerin çok yeni olması ve Japonya'nın da ticari faaliyetlere olan ihtiyacıdır. Devlet arşivleri tarandığında, Japonya'nın ekonomik zorluklar yaşadığı (DABCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Fon 30-10-0-0, Kutu 257, Gömlek 727, Sıra 12) bilinmektedir. Ayrıca Japonya'da ve diğer ülkelerde çıkan Japonya ekonomisi ile ilgili haberler de yakından takip edilmekte ve resmi kanallar aracılığıyla Türkiye'ye çevrilerek durumdan haberdar olunmaktadır. Bu yüzden iki ülke arasında karşılıklı çıkarlar doğrultusunda dostane ilişkiler ticari faaliyetleri geliştirmek için de sürdürülmektedir.

1924-1938 yılları arasında Türkiye, Japonya'ya başlıca pamuk, tütün ve ham deri ihraç etmiştir. Pamuk ve pamuk ipliği, Japonya'nın hızla büyüyen tekstil sanayisi için stratejik bir kaynak olmuştur. Türkiye'nin kaliteli tütünü

Japonya pazarında rağbet görmüş, ham deri ise Japonya'nın deri işleme sanayisine katkı sağlamıştır. Japonya ise Türkiye'ye ağırlıklı olarak işlenmiş tekstil ürünleri, makine ve sanayi ekipmanları ihraç etmiştir. Ayrıca, 1930'ların sonlarına doğru elektrikli aletler ithalatı da artış göstermiştir. Bu ürünler, Türkiye'nin sanayileşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Ticaret hacmi 1924-1929 döneminde sınırlı kalmış, 1929-1933 yılları arasında Büyük Buhran'ın etkisiyle daralmıştır. 1934-1938 yıllarında ise ticaret yeniden canlanmış, Japonya Türkiye'nin sanayileşme çabalarına destek vermiştir.

Sonuç

Türkler ve Japonlar arasında 19. yüzyılın sonlarına doğru başlayan yakınlaşma 20. Yüzyıldan itibaren artmaya başlamıştır. Bu süreçte hem Osmanlı Devleti hem de Japonya yeni dostluklar ve ticari ilişkiler geliştirebileceği yakınlaşmalar içerisine girmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlayan bu yakınlaşma uzun ömürlü olmasa da yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte ilişkiler somutlaşmaya başlamıştır.

Bu çalışmada arşiv belgelerinden yola çıkarak çok da eski olmayan Türk-Japon ticari faaliyetlerine ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır. Bu belgeler incelendiğinde genç Türkiye Cumhuriyeti'nin hem diğer ülkelerle dostluğunu geliştirmek hem de ticari faaliyetler sağlamak amacıyla ilişkileri güçlendirdiği belirlenmiştir. Belgeler ışığında Türkiye ile Japonya arasında çeşitli dönemlerde ticari anlaşmalar yapıldığı belirlenmiştir. Böylece iki ülke arasında hem dostluk ilişkileri geliştirilirken hem de ticari faaliyetler yoluyla özellikle genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ekonomik kalkınması için çaba sarf edildiği belirlenmiştir.

Diğer taraftan Cumhuriyet'in ilanı ve Japonya'nın Türkiye Cumhuriyeti'ni resmen tanımasıyla birlikte artan resmi temaslarla birlikte ticari ilişkileri geliştirmek için çeşitli derneklerin kurulması da ekonomik temelli yaklaşımı göstermektedir. Türkiye ile Japonya arasındaki ilişkilerin tam olarak sağlanmaya başladığı noktalarda ise resmi anlaşmaların devreye girdiği belirlenmiştir. Özellikle Japon Prensi'nin Türkiye ve Mustafa Kemal Atatürk'ü ziyareti iki ülke arasındaki ilişkilerin yoğunlaşmasına yol açmıştır. Türkiye ile Japonya arasında 1930'lu yıllarda çeşitli ticari anlaşmalar yapılmış ve bu anlaşmalar iki ülkenin ekonomisine önemli katkılar sağlamıştır. İki ülke de ticari faaliyetlerin zarar görmemesi adına birçok şey yapmıştır. Bu dönemde anlaşmalar resmîyet kazanana kadar Japon mallarına imtiyaz tanındığı, ihraç edilen ürünlerin yerine Japon mallarının Türk pazarına girmesine izin verildiği (DABCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Fon 30-18-1-2, Kutu 72, Gömlek 16, Sıra 9) görülmektedir.

Sonuç olarak Türkiye ile Japonya arasında 19. yüzyıl gibi geç başlayan ilişkilerin yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla devam ettiği görülmektedir. İki ülke arasında başlayan ilişkiler ticari ve siyasi faaliyetler neticesinde

ortaya çıkmıştır. İki ülkenin modernleşme adımları birbirine benzerliğiyle dikkat çekerken, iki ülkenin de birbirlerini önemli bir ticari pazar olarak da gördüğü anlaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

- "Prens Takamatsu Ankarada." *Milliyet*, 14 Ocak 1931, s. 2.
- "Japon Misafirlerimiz Geldi." *Cumhuriyet*, 13 Ocak 1931.
- "Türkiye-Japonya." *Hâkimiyet-i Milliye*, 10 Ağustos 1934, s. 4.
- Apatay, Çetinkaya. *Türk-Japon İlişkileri ve Ertuğrul Fırkateyni'nin Öyküsü*. Genelkurmay Başkanlığı Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, 2008.
- Arık, Umut. *A Century of Turkish-Japanese Relations: A Special Partnership*. Japan-Turkey Friendship Centenary Program Committee, 1991.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 516, 219960, 213425, 19.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543, 44736, 215526, 10.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543, 44740, 214870, 43.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44686-215497-13.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44726-213576-16.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44726-215361-32.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44736-215523-37.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44740-214870-7.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44740-215081-1.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44740-215430-4.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44740-215430-1.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44755-215633-7.
- CDAB, *Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi*, 543-44759-215696-1.
- Çelikler, Yusuf. *Dostluk ve İşbirliği Bağlamında Türk-Japon İlişkileri*. 2020. Bursa Uludağ Ü, Doktora tezi.
- DABCA, *Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi*, 30-10-0-0-257-727-12.
- DABCA, *Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi*, 30-18-1-2-69-82-5.
- DABCA, *Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi*, 30-18-1-2-72-16-9.
- Demir, Ali Volkan. "Yamada Torajirō ve Türkiye." *Folklor/Edebiyat*, c. 17, no. 67, 2011, ss. 137-142.
- Erkin, Hüseyin Can. "Japon Gezgin İenaga Toyokichi'nin 1899-1900 Anıları." *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, c. 13, no. 13, 2002, ss. 237-243.
- Esenbel, Selçuk. "Friends in Opposite Camps or Enemies from Afar: Japanese and Ottoman Turkish Relations in the Great War." *The Decade of the Great War*. Brill, 2014, pp. 257-278.
- Esenbel, Selçuk. "Türk-Japon İlişkilerinin Tarihi", *Türkler Ansiklopedisi*. Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 149-161.
- Esenbel, Selçuk. *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları*. İletişim Yayınları, 2012.

- Feyzi, Muharrem. "Japonya-Türkiye." *Cumhuriyet*, 17 Ocak 1931, s. 3.
- Kadioğlu, Ahmet Murat. *Meiji Dönemi Japon ve Osmanlı Askeri Modernleşmesi*. Gece Kitaplığı, 2020.
- Karakaya, Emir. "How Far is The Far East to The Near East? Dynamics of Japanese-Turkish Relations Before it's Official Beginning." *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, no. 50, 2023, ss. 223-258.
- Karpat, Kemal H. *İslam'ın Siyasallaşması*. Timaş Yayınları, 2019.
- Küçükyalçın, Erdal. *Kont Otani Kozui ve Türkiye*. DEİK, 2010.
- Matano, Akara. *Japon-Türk İlişkileri*. 2019. Marmara Ü, Yüksek lisans tezi.
- Nagata, Yuzo. "Japonya-Osmanlı İlişkileri." *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, no. 23, 2001, ss. 574-576.
- Özyürek, Mustafa. "Cumhuriyet Dönemi Türkiye-Japonya İlişkileri Çerçevesinde Japon Prensi Takamatsu'nun Türkiye Ziyareti." *Atatürk Dergisi*, c. 5, no. 2, 2016, ss. 15-28.
- Pehlivan Türk, Bahadır. "Turkish-Japanese Relations: Turning Romanticism into Rationality." *International Journal*, c. 67, no. 1, 2012, ss. 101-117.
- Resmî Gazete. "Türkiye ile Japonya Arasında Ticaret ve Seyrîsefaîn Muahednamesi." no. 1766, 30 Mart 1931.
- Resmî Gazete. "Türkiye ve Japonya Arasında Ticari Mübadelâta Dair Anlaşma." no. 3890, 25 Nisan 1938.
- Sürmeli, Serpil. "Ertuğrul Faciasından Kurtulan Çarkçı Yüzbaşı Mehmed Ali (Balıkır)'ın Hatıraları." *History Studies*, c. 15, no. 2, 2023, ss.171-196.
- Şahin, F. Şayan. *Türk-Japon siyasi ilişkileri (1876-1908)*. 1998. Ege Ü, Doktora tezi.
- Takahashi, Tadahisa. "Türk-Japon Münasebetlerine Kısa Bir Bakış (1876-1945)". *Türk Dünyası Araştırmaları*, no. 18, 1982, ss. 124-148.
- Thobie, Jacques. "Atatürk ve Dış Siyaseti." Çeviren İbrahim Güler. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, c. 11, no. 22, 2012, ss. 169-177.
- Turp, Muharrem. "Türkiye-Japonya Arasında Diplomatik İlişkilerin Yeniden Tesisi ve Siyasi-İktisadi İlişkiler (1951-1960)." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, no. 69, 2020, ss. 653-669.
- Uluslan, Şayan. "Arşiv Belgelerine Göre Atatürk Dönemi Türk-Japon İlişkileri (1923-1938)." *Cappadocia Journal of History And Social Sciences*, c. 1, no. 9, 2023, ss. 535-556.
- Torajiro, Yamada. *Japon Aynasından Resimli Türkiye Gözlemleri*. Çeviren Selçuk Esenbel, Türkiye İş Kültür Yayınları, 2021.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

DOĞU TÜRKİSTAN'IN DÜNYA MEDENİYETİNDEKİ YERİ VE BU BÖLGEDE ÇİN'İN ASİMİLASYONEL İŞGALİ

Öz: Doğu Türkistan'ın gerçek sahipleri olan Uygurlar tarih boyunca günümüz Doğu Türkistan'ından daha geniş alanlara yayılmışlardır. Antik çağlardan beri Tanrı Dağları ile Karakorum Dağları arasındaki Tarım Havzasında, Tengri Dağları ile Altay Dağları arasındaki Cungar Havzasında, İli Nehri Havzasında, Amu, İrtiş ve Balkhaş Gölleri arasındaki geniş alanlarda, Moğolistan'da Güney Sibirya, Selenge, Orhun, Tuğla Kurrun Nehri bölgelerinde varlık göstermiştir. Doğu Türkistan Türk tarihi ve medeniyeti içerisinde özel bir konuma sahiptir. Ancak bu bölge modern tarihte gerileme yaşayarak eski ihtişamını kaybetmiş ve 1949 yılında Çin işgaline maruz kalmıştır. O günden bu yana, Çin bölgesini kendi eyaletlerinden birine dönüştürmek için asimile etme politikasını uygulamaya geçirmiştir. Özellikle 2016 yılından sonra, baskı politikası zirveye ulaşarak Birleşmiş Milletlerce “insanlığa karşı cinayet” olarak nitelendirilen sistematik soykırım derecesine yükselmiştir. Demokratik hak ve hukukların uluslararası sistemde norm hâline geldiği modern dünyada, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki en büyük küresel insan hakları ihlallerinden biri olarak tanımlanan Çin'in Uygurlar başta olmak üzere Türk etnik guruplarına yönelik kendi anayasasında belirtilen milletler arasındaki eşitlik, farklı inanç ve kültürlere saygı ilkelerine ve uluslararası yasalara aykırı bir şekilde uygulamaya devam ettiği soykırım ve bunun sebepleri günümüzde en fazla ilgi çeken konulardan biridir. Bu çalışmada literatür taraması ve değerlendirmelerle ilk olarak Doğu Türkistan'ın tarihteki yeri ve Çin'in bölgeyi işgal süreci ele alınmıştır. Daha sonra tarihsel, kültürel ve siyasi olarak Çinlilerden farklı olan bu bölgede Pekin'in yüzleşmek zorunda kaldığı meşruiyet sorunu incelenmiştir. Son olarak, Doğu Türkistan'ı resmi bir Çin eyaletine dönüştürmek ve meşruiyet sorununu ortadan kaldırmak amacıyla bölge halkının millî değerlerini, inanç ve kültürünü ortadan kaldırmak için hayata geçirilen zorlu asimile ve baskı politikası değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğu Türkistan, Uygurlar, Çin, İşgal, Asimile Politikası.

The Position of East Turkistan in The World Civilization and Chinese Assimilation Occupation in This Region

Abstract: Uyghurs, the real owners of East Turkistan, have historically spread to larger areas than today's East Turkistan. Since ancient times, they have been in the Tarim Basin between the Tengri Mountains and the Karakoram Mountains, the Djungar Basin between the Tengri Mountains and the Altai Mountains, the Ili River Basin, the large areas between the Amu, Irtysh, and Balkhash Lakes, Southern Siberia, the Selenge, Orkhon, Tughla, Kurrun River in Mongolia. East Turkistan has a unique position in Turkic history and civilizations. However, this region experienced a decline in modern history, lost its former glory, and was subjected to Chinese occupation in 1949. Since then, China has implemented its assimilation policy to turn the region into one of its provinces. Especially after 2016, the policy of oppression peaked and reached to the level of systematic genocide, described as “crimes against humanity” by the United Nations. In the modern world, where democratic rights and laws have become the international norm, by violating its constitution that mentions equality between nations and respect for different beliefs and cultures, and international laws, China has been carrying out genocide towards the Uyghur and other Turkic ethnicities which is defined as one of the largest mass human rights violations after the Second World War by the United Nations. This genocide and its reasons are one of the topics that attract the most international attention today. This study, along with a literature review and qualitative research method, firstly discussed the historical place of East Turkistan and China's occupation process. Then, the legitimacy issues of Beijing in this region, which is historically, culturally, and politically different from the Chinese, were examined. Finally, harsh forced assimilation and oppression policies of China, aiming to make East Turkistan an official Chinese province, to solve the legitimacy problem, and to destroy the national values, beliefs, and cultures of the Turkic people of the region, were evaluated.

Keywords: East Turkistan, Uyghurs, China, Occupation, Assimilation Policy.



TÜRK LÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar
Corresponding Author

1) Dr. Öğr. Üyesi
Mehmetali KASIM

Niğde Ömer Halisdemir Üni.
İktisadi ve İdari Bilimler Fak.
İktisat Böl.
mkasim@ohu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2697-4650

2) Prof. Dr. Hikmet KORAŞ

Niğde Ömer Halisdemir Üni.
İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Ed. Böl.
hikmetkoras@ohu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7045-2510

Gönderim Tarihi

Received

13.09.2024

Kabul Tarihi

Accepted

15.10.2024

Atf

Citation

Kasım, Mehmetali, ve Hikmet Koras. “Doğu Türkistan'ın Dünya Medeniyetindeki Yeri ve Bu Bölgede Çin'in Asimilasyonel İşgali.” *Türkölük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 103-124.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Giriş

Doğu Türkistan'ın kuzeyinde Altay Dağları, güneyinde Altun ve Konyunlun Dağları, batısında Kara-Kurum ve Pamir Dağları, doğusunda Kumul Dağları ve Taklamakan Çölü bulunmaktadır. Çinlilere göre bölgenin mevcut yüz ölçümü 1 milyon 665 bin kilometre karedir (Çakan 2). Doğu Türkistan'ın 1 milyon 824 bin kilometre kare toprağa sahip olduğu bilinmektedir (Bakır, 35) ancak Çinliler kasıtlı olarak yanlış bilgi vermektedir.

Tanrı Dağları, Doğu Türkistan'ın merkezinde olup bölgeyi kuzey ve güney olarak ikiye böler. Bölge, geniş toprakları ve çeşitli coğrafi özellikleriyle zengin iklim koşullarına sahiptir. Doğu Türkistan'daki yüksek sıra dağlar, Tibet bölgesindeki Himalaya Dağlarından sonra dünyadaki ikinci en büyük buzulları yani tatlı su rezervlerini barındırmaktadır. Bu dağlardan kaynaklanan yüzlerce nehir ve ırmak Doğu Türkistan'ın her köşesine iplik gibi yayılmış, bölgenin tarım ve şehircilik medeniyetinin gelişmesine imkân sağlamıştır. Çeşitli hava koşulları ile farklı iklimlere sahip olması tarım ürünlerinin çeşitli, zengin ve kaliteli olmasına ortam hazırlamıştır. Doğu Türkistan'ın asıl sahibi olan Uygurlar ve diğer Türk toplulukları bölgede kendine özgü bir medeniyet geliştirmeyi başarmıştır.

Aşına ve Yağlakar gibi meşhur boylar başta olmak üzere Dokuz Oğuz boyundan müteşekkil olan Uygurlar tarihsel olarak Dokuz Oğuz-On Uygur olarak da yer alır ve Türk tarihinin önemli bir parçasını oluştururlar (Aikerem 13-14). Onlar kadim zamanlardan Tanrı Dağları ile Karakurum Dağları arasındaki Tarım Havzası, Tanrı Dağları ile Altay Dağları arasındaki Cungar Havzası, İli Nehri Havzası, Amu, İrtiş ve Balkaş Gölü arasındaki geniş alanlar, Güney Sibirya, günümüz Moğolistan'daki Selenge, Orhun, Tuğla, Kurulun Nehir Havzaları, Kansu, Şenşi ve Senşi (şimdiki Çin sınırları içinde) bölgesinin kuzeyinde yaşam sürmüştür (Almas 2). Hatta Türklerin ecdatları eski dönemlerde Sarı Nehri dirseğinin içinde bizim bugün Ordos dediğimiz bölgenin batısında olan Kansu eyaletinde ve cenupta Wei nehrine kadar uzanan yerlerde yaşarlardı (Eberhard 22).

Türkistan halkı uzun tarihî geçmişe sahip olup uygarlıklar geliştirmiş, büyük devletler kurmuş ve uçsuz bucaksız Avrasya bölgesinin siyasî tarihine yön vermiştir. Bölge Turan, Hun, Kuşan, Ak Hunlar, Kök Türkler, Uygurlar, Karahanlılar vb. gibi büyük devletlere ev sahipliği yapmıştır (M. Kasım, "Çinlese..." 63). Ancak, 1506 Timur Devleti'nin bilge yöneticisi Hüseyin Baykara'nın ölümüyle Coçi soyundan olan Özbekler ve Deşti Kıpçak ahalisi Türkistan'ı istila etmiş, hazine yağmalanmış, nizam bozulmuş, fitne baş göstermiş ve ilim hor görülmeye başlamıştır (Sayrami 93-94). Bu, Batı Türkistan'da Timur Rönesansının kapanarak karanlık dönemin başlamasında büyük rol oynamıştır. Bu dönemde ilmi gelişmeler Doğu Türkistan'da devam etmiştir. Ancak 1678 yılında Moğolların saldırısıyla Doğu Türkistan'daki Yarkent Hanlığı yıkılmıştır (M. Kasım, "Türkistan'daki..." 134). Moğolların saldırısı

sonucu Doğu Türkistan'da da Batı Türkistan benzeri gelişmeler olmuştur. Bilim yurtları kapatılmış, kütüphaneler ateşe verilmiş ve bilim insanları yok edilmiş ya da ülkeyi terk etmeye mecbur bırakılmıştır. Böylece Avrupa'nın aydınlanma çağına girdiği bir dönemde, tüm Türkistan tersine karanlık çağa girmiştir.

Timur Devleti ve Yarkent Hanlığı yıkıldıktan sonra ne Batı Türkistan ne de Doğu Türkistan siyasî istikrarı bulabilmiştir. Farklı çıkar gurupları, farklı boylar, yerleşik ve bozkır kültürü arasındaki intihar savaşları olarak nitelendirilen çatışmalar yüzlerce yıl sürmüştür. Bu sadece istilacı güçlerin işine gelmiştir. 1552 yılında Kazan'ın düşmesiyle Ruslara Türkistan kapıları açılmıştır. 19. yüzyılında Çarlık ordusu Sibirya'dan güneye ve Hazar Denizi'nden doğuya ilerleyerek İran ve Afganistan sınırlarına dayanmıştır (Mackenzie 167). Ruslar Batı Türkistan'ı 20. yüzyılın başlarında tümüyle işgal etmeyi başarmıştır. Doğu Türkistan'da ise, bölge halkı hiç bitmeyen iç savaşlarla kendini tüketirken, doğuda Mançular Çin ve Moğolistan'ı ele geçirerek gözlerini Doğu Türkistan'ın geniş ve zengin topraklarına dikmiştir. İşgal süreci 18. yüzyılın ikinci yarısında başlamış olsa da bölge halkının direnişi sonucu Doğu Türkistan'ın ele geçirilmesi 1884 yılında gerçekleşmiştir. Aynı yıl, Mançu yönetimi Doğu Türkistan'ın ismini yeni ele geçirilmiş toprak anlamına gelen Xinjiang (Şincañ) olarak değiştirmiştir (Hayit 336).

1912 yılında Mançu hanedanlığının devrilmesiyle beraber Mançuların Qing İmparatorluğu dağılmıştır. 1912 yılında kurulan milliyetçi Çin hükümeti Qing topraklarını kendi yönetimi altında birleştirmeyi başaramamıştır (U.S. Department of State 2023). Mançuların yönetimi altındaki çeşitli milletler kendi devletlerini kurabilme fırsatı elde etmiştir. Çinliler (Hanlar) yoğun olarak yaşadığı imparatorluğun doğu ve güney bölgelerinde kendi millî devletini kurma şansını yakalamıştır. Tibetliler, Moğollar ve Mançular kadim topraklarında millî devletlerini kurmuştur. Doğu Türkistan'da da Kasım 1933'te, Cumhurbaşkanı Hoca Niyaz Hacı ve Başbakanı Sabit Damolla olan Şarki Türkistan Cumhuriyet'i kurulmuştur (Aslan 10). Ama bu devlet Sovyetlerin müdahalesi sonucu yıkılmış ve 1944 yılında Doğu Türkistanlılar ikinci bağımsız cumhuriyetlerini kurmuştur. Ancak, bu devlet de uzun ömürlü olamamış, iç çekişmeler, uluslararası olumsuz gelişmeler, 1949 yılında Sovyetlerin müdahalesi ve Sovyet desteğini alan Çin komünist yönetimi tarafından bölge işgal edilmiştir. Günümüzde bölge nüfusunun çoğunu yerli Uygurlar ile çok yakın dönemlerde 1949 yılından sonra göçmen olarak yerleşen Hanlar teşkil etmektedir (Fuller ve Starr 2).

Çin kaynakları ve onu referans kabul eden yabancı kaynaklar, bilinçsiz ya da art niyetli bir şekilde Türkistan'ı dünya siyasî ve uygarlık tarihinde hiç var olmamış gibi göstermeye çalışmaktadır. Çin ise siyasî çıkarlarını ön plana çıkararak bu bölgenin “geçmişten beri kendi topraklarının ayrılmaz bir parçası olduğu” propagandası yapmaktadır (The State Council Information Office of China 3). Ayrıca bölgedeki Uygur ve başka Türk boylarının her zaman Çin'e

bağımlı olarak yaşadıklarını ve kendi bağımsız devletleri olmadığını iddia etmektedir. Ancak, gerçekler onların söylemlerinin tersine olup Çin bölgesinde ciddi bir meşruiyet sorunu yaşamaktadır. Pekin, Doğu Türkistan'ı resmi bir Çin eyaletine dönüştürmek ve meşruiyet sorununu ortadan kaldırmak için asimile ve soykırım politikasını hayata geçirmiştir.

Doğu Türkistan'ın Önemi

Yabancı bilim insanlarının çoğu Türklerden ve Türkistan'dan bahsederken gerçekleri görmezden gelip Türklerin göçebe olduğunu ve dünya medeniyetine olumsuz bir etki bıraktığından bahsederler. Çinliler daha da aşırı giderek Hunları Xiong Nu (匈奴/Vahşi köle) ve Türkleri Tu Jue (突厥) derler. Tu Jue anlam itibarıyla “barbar, soyguncu, haydut” anlamı taşır (Hong 3). Çinliler kelimeyi günlük hayatta ve resmi literatürlerinde de bu şekilde kullanırlar.

Literatürde yaygın olduğu gibi Türkler gerçekten göçebe midir? Ya da uygarlığa sahip olmuş ve dünya medeniyetine katkı sağlamış mıdır? Çin neden bu bölgede hak iddia etmektedir? Çinliler neden Han Çinli olmayan halklara özellikle Türk halklarına karşı asimile ve soykırım uygulamaktadır?

Türk kavimlerinin ana yurtları Kara Deniz'den Hingan Dağlarına kadar olan büyük Türkistan ve Orhun bölgeleri olsa da Asya Pasifikten Avrupa'nın içlerine, Sibiryadan Hindistan'a kadar çok geniş bir coğrafi alan Türklerin yaşam alanıdır. Türkistan halkı MÖ 7. yüzyılda Alp Er-Tunga liderliğinde merkezileşmiş Büyük Turan (Saka) devletini kurmuşlardır. Kaşgarlı Mahmut, “Kaşgar şehrinin havası iyi olduğu için Alp Er Tunga'nın orayı başkent yaptığını, Barçuk ve Barsgan gibi şehirler kurduğunu” aktarır (Kaşgarlı Mahmut 343-381; Öger 511).

Ardından, Büyük Hun İmparatorluğu (M.Ö. 220-216), Avrupa Hun İmparatorluğu (375-468), Ak Hun İmparatorluğu (420-565), Gök Türk Kağanlığı (551-745), Uygur Orhun Kağanlığı (646-845), Uygur İdi-Kut Hanlığı (850-1335), Karahanlılar Devleti (840-1212), Gazneli Sultanlığı (960-1187), Büyük Selçuklu Sultanlığı (1040-1157), Harzem Şahlar Devleti (1172-1231), Timurlu Devleti (1371-1506), Seyidiye Hanlığı (1514-1678) ve Babür Devleti (1526-1858) gibi büyük devletler kurmuşlardır. Tabğaçlar (386-581) uzun süre Çin'i, Kuşanlar (M.Ö.50-420) ise Hindistan'ı doğrudan yönetmiştir. Şanlı uygarlıklar inşa ederek insanlığın tarihî ilerleyişi ve medeniyetine silinmez izler bırakmıştır (Almas 4).

16. yüzyıla kadar Türk kavimleri ve devletleri, toplumun kalitesi ve dinamikliği açısından çağdaşlarından daha üstün konumdaydı. Bunlar kendi geleneklerine daha sıkı bağlıydı. Bilgiye, bilim insanlarına saygı duyar ve önem verirdi. Adaleti, yeteneği, cesareti ve erdemli olmayı kutsardı. Bu yüzden dünyanın hiçbir milletinin hayal bile edemeyeceği başarılar ve zaferler elde etmişti. Türler, Alp Er-Tunga, Batur, Kanişka, Atilla, Moyançur, Saltuk

Buğrahan, Cengiz, Timur, Fatih, Nurhaç ve Babür gibi sayısız cihangir, reformcu devlet insanlarını yetiştirmişti. Gazi Bay, Komrajva, Tata-Tunga, Farabî, Kaşgarlı Mahmut, Yusuf Has Hacip, Ahmet Yesevî, Uluğ Bey, Harezmî, Ali Kuşçu, Alişir Nevayî, Amannisa Han, Mimar Sinan vb. bilimin çeşitli dallarında bilge insanları yetiştirmiştir.

Kurulan bu devletler, yapılan işler, verilen eserler dikkate alındığında Türkler hiçbir zaman göçebe olmamıştır. Göçebe kelimesi Türk Dil Kurumuna göre değişik şartlara bağlı olarak belli bir yöre içinde çadır, hayvan ve öteki araçlarla yer değiştiren, yerleşik olmayan, göçer, göçkün şeklindedir (TS, 1391). Bu tarif dikkate alındığında Türklerin hayat tarzı için hayvancılığa bağlı bozkır hayat tarzı demek gerekir. Bozkır kültürüne ya da bostan kültürüne sahip Türk kavimlerinin hepsi yurt edinmiştir ve vatan anlayışı çok eskiden mevcuttur. Onlar belli bir sınır içerisinde devlet bilinci ve aidiyetiyle uzun süre yaşamayı adet edinmiştir. Onların göçleri, vatan bilinci olmayan göçebelere gibi değil, genelde fetihler sonucu elde ettikleri topraklara ya da soydaşlarının olduğu bölgeleri yurt edinmek için gerçekleştirilmiştir Starr “Kayıp Aydınlanma” adlı çalışmasında durumu,

Orta çağda Orta Asyalılar kendi gerçek atılımlarından fazlasını üretti. Bu gerçekten bir Aydınlanma Çağıydı. Yüzyıllarca Orta Asya dünya'nın entelektüel merkezi konumundaydı. Hindistan, Çin, Orta Doğu ve Avrupa fikirler alanında zengin geleneklere sahipti. Ancak yüzlerce yıl boyunca, tüm bu diğer merkezlerle karşılaştırıldığında Orta Asya öne çıkmış olup diğerlerini etkisi altında bırakmıştı; dünyanın ilim merkezi Orta Asya'ydı ve 1000'li yıllarda zirvedeydi... Türkler zamanının hükümdarları olup dört tarafa yönetici gönderirler (312) şeklinde anlatmıştır.

Türklerin yayıldığı geniş alanlarda, iklim şartlarından kaynaklanan yaşam tarzı ve geçim kaynaklarında belli farklılıklar olmuştur. Çinlilerden dört asır önce, Hint ve Yunanlardan üç asır önce merkezleşmiş büyük devlet kurmayı başarmıştır. Kentler inşa etmiş, tarımla uğraşmış, zanaat ve ticareti geliştirmiştir. Türklerin yaşam biçiminde hayvancılık, tarım, ticaret ve zanaatla uğraşanların örneği fazladır. Hatta hayvancılığın ağırlıklı olduğu Orhun bölgelerinde bile Hunlar dönemine ait onlarca şehir kalıntıları arkeolojik araştırmalar sonucu ortaya çıkmıştır. Örneğin 1949 yılında Sovyetler Birliği arkeologları Moğolistan yaylalarında devasa eski şehir harabesi bulmuştur. Bu şehri Nur Hacı,

Orhun Nehrinin yukarısında olup 25 kilometre karelik iç, dış ve kağan sarayı gibi üç kısma bölünmüştür. Kağan sarayının büyüklüğü 1 kilometre karedir. Surların yüksekliği 10 metre civarında ve gözetleme kulesinin yüksekliği 14 metre yüksekliğindedir. Çok katlı binaların her yeri ise gösterişli heykelli tuğlalardan yapılmıştır. Ayrıca binaların ısınma sistemlerinin mükemmel, duvarlarının güzelce sıvandığı, kaliteli süslü kapıların varlığı ortaya çıkmış, çini ve mermer yapımı heykeller de tespit edilmiştir.

Ayrıca, Uygurlar döneminde çok sayıda görkemli şehirlerin inşa edildiği, Ordu Balık şehrinin Ötüken ile Orhun Nehri arasında ... 12 büyük kapılı surlarla çevrilmiş olup, şehir iç ve dış şehir olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İç şehirde, şehir ahalisi yerleştirilmiş, pazar ve mahalleler düzenli şekilde ayrılmış, şehir içinde çeşitli kuruluşlar, lokantalar, dükkânlar, ibadethaneler ve sarayların varlığı oldukça hareketlilik katmıştır. Dış şehre çiftçilikle uğraşan ahali yerleştirilmiştir (60-63).

cümleleriyle anlatır.

Soğuk iklimin hâkim olduğu kuzey coğrafyasında hayvancılığa bağlı olarak yazlık-kışık yerleşim tarzı yaygındı. Ama Hunlarda tarım üretimi de söz konusuydu (Yücel 291). Kuzey Türklerinde göçebelik değil bozkır kültürü ve yaşam tarzı hâkimdi. Buralarda mevsimlerin akışıyla uyumlu sürülerin otlak yerlerinin ve konaklarının (Ekiz 1682; Yücel 289) hayvancılığın ihtiyacına göre yer değiştirmesi söz konusudur. Bu göçebe yaşam tarzı değil devlet ve vatandaşlık şuuruna sahip, sınırların belli olduğu, töre/yasaya göre sürdürülen bir bozkır yaşamıdır.

Güneyde Türk kavimleri genellikle tarımla uğraşmıştır. Şehircilik oldukça gelişmiş olup, bilim, sanat ve çeşitli zanaat yüksek seviyelere ulaşmıştır. Özellikle Doğu Türkistan'ın Turfan bölgesinde 20 bin kilometreyi aşkın Karız denilen yer altı su kanalları inşa ederek çorak bir bölgeyi dünyanın en iyi tarım bölgelerinden birine çevirmiştir. Karız teknolojisinin geçmişi çok eskilere dayanır. Sakalar döneminde kurak bölgelerdeki ahalinin toprak sulamak için kullandığı yaygın teknolojidir (Muhammed Emin 277-279). Karızcılık bir meslek haline gelmiş, Karız suları günlük yaşam, tarım ve çevre olmak üzere çeşitli ihtiyaçlar için kullanılmaya devam etmiştir. Karız'ın Turfan Uygarlığı için önemini halk, "Karız olmazsa Turfan olmazdı" diye tarif etmişlerdir (Kılıç 665).

Kaşgar, İli, Aksu, Hoten, Yedi Su, Fergana vb. bölgelerde nehirleri ya da nehirlerle tarım ve yerleşim alanlarını birbirine bağlayan sayısız yer üstü su kanalları inşa edilmiştir. Bunların etkisiyle çok eski zamanlarda bu bölgelerde tarım ve şehircilik oldukça gelişmiştir. Arkeolojik bulgular, Tanrı Dağları'nın kuzey ve güneyinde MÖ binlerce yıl önce tarım üretiminin geliştiğini göstermektedir. Nur Hacı bu arkeolojik buluntuları

Könçi Nehrinin yukarısındaki bir mezarlıkta bulunan 3800 yıl öncesine ait buğday, Turfan Astana mezarlığında bulunan 2000 yıl öncesine ait ceviz, 9. yüzyıla ait armut, 3000 yıllık bezelye, 3000 yıllık kanola, Könçi Nehri civarındaki mezarlıkta 4000 öncesine ait kendir iplerle kalın ve sıkı örülmüş eşyalar, 1. yüzyıla ait kabirde bulunan pamuk ipiyle işlenmiş iki başörtüsü, bir tane havlu, bir tane erkek pantolonu vb. şeyler bulunmuştur (155) cümleleriyle değerlendirir.

Yukarıdaki kanıtlar Türklerin göçebe olarak nitelendirilemeyeceğini, aksine çok eski tarihlerde hayvancılık, tarım, zanaat ve şehircilikte oldukça

ileri bir seviyeye yükseldiğini göstermektedir. 16. yüzyılda deniz ticaret yollarının açılması ve Avrupa’da Rönesans hareketiyle beraber ortaya çıkan değişikliklerin insanların yaşam tarzları, üretim şekilleri ve iletişim araçlarını değiştirmesine kadar Türkistan dünyanın en önemli ticaret merkezi konumundaydı.

Türkistan halkı hem olduğu coğrafi avantajları hem sahip olduğu teşkilatlanma yeteneği, sarsılmaz millî karakteri, cengâver ruhu, toplumsal dinamikleri ve bilimsel gelişmeleriyle çağdaşlarının çok ilerisindeydi. Bu husus onların hâkimiyetlerinin çok geniş alanlara yayılabilmesi ve uzun süre devam edebilmiş olmasında, dünyanın siyasî, ekonomik ve medeni hayatına derin etkiler bırakabilmesinde önemli rol oynamıştır.

16. ve 17. yüzyılda bile neredeyse bilinen medenî dünyanın çoğu Türkler, Moğollar ve Mançulardan oluşan Altay halklarının egemenliği altındaydı. Şimdiki Güney Asya’nın hemen hepsi Babür Devletinin, Çin’in tamamı Mançuların, İran Safevi Devletinin, Doğu Avrupa, Kuzey Afrika ve Orta Doğu Osmanlıların, Türkistan ve Sibiryaya ise çeşitli Türk devletlerinin egemenliğindedir. Ancak Altay kavimlerinin bu başarıları geleceğin garantisi değildi. Avrupa’da Rönesans hızla devam ederken, 16. yüzyıldan sonra Altay kavimlerinde gerilemelere sebep olan farklı olaylar cereyan etmiştir. Bunlar:

Dış düşmandan daha çok kendinden olan rakiplerle taht ve hâkimiyet savaşları; gurura kapılmak, kendine aşırı güven ve dış dünyadaki gelişmelere ilgisiz kalmak; bilim ve teknolojik gelişmelere önem vermemek ya da Türkistan örneğinde olduğu gibi kendi elleriyle bilimi ve bilimsel gelişmeleri imha etmek; siyasî mücadele ve kişisel hırslar uğruna uluslararası ticaretin gelişmesine engel olmak; kişisel siyasi çıkarları millî menfaatten üstün görmek, millî değerlerin muhafaza edilmesi ve gelişmesine yeterince önem vermemek ve ihmal etmek gibi sıralanabilir.

Altay kavimleri arasındaki cereyan eden intihar savaşlarından Mançularla Cungarlar arasındaki Tanrı Dağları’nın kuzeyinde 1757 yıllarında gerçekleşen mücadelenin ne kadar acımasız olduğu hakkında Wei Yuan hatıralarında şöyle bahsetmektedir:

Yüzbinlerce (600 binden fazla) aileden 3/10’u hastalıktan öldü, 5/10’u askerlerimiz tarafından öldürüldü. Rusya’ya kaçanlar 2/10’si olup binlerce çakırım (1 çakırım=0,5 km) bölge içinde tek bir insan kalmadı. Geri kalan boş arazileri çok sayıdaki göçmenler doldurdu. Gelecek nesil için sorun bırakmamak için Qian Long Cungarlara karşı etnik soykırım yaptı (Zhong Hua Wen Shi Wang 2011).

Mançular Altay kavimlerinden olup Moğol ve Türklerle akraba toplum olmasına rağmen Qing İmparatorluğu yayılma hedeflerini gerçekleştirebilmek uğruna bugünkü Doğu Türkistan’ın kuzey bölgesini içeren çok geniş bir alanda etnik temizlik yapmıştır. Durum hakkında Kuropatkin, “yaş ve cinsiyet

Şekil 1. Doğu Türkistan'ın Konumu ve Komşu Ülkeler (dunyabulteni.net 14.11.2022)

Mançuların devrilmesiyle birlikte Çinlilerin yaptığı gibi Moğol, Tibet ve Doğu Türkistan halkı da kendi vatan topraklarında bağımsız devletlerini kurma girişiminde bulunmuştur. Uygurlar, 1933 ve 1944 yıllarında iki defa bağımsızlıklarını ilan etmiş olsalar da her iki devlet uzun ömürlü olamamıştır. 1949 yılında, Çin Komünist Partisi (ÇKP) iç savaşı kazanarak yönetimi ele geçirmiştir. Ardından Sovyetler Birliği Doğu Türkistan Cumhuriyetine karşı ÇPK'yi desteklemiştir. Ancak bu duruma karşı direnen Ahmetcan Kasımî başta olmak üzere devletin ileri gelenleri, Sovyetler tarafınca suikastla yok edilmiştir. Sovyetler onların doğal bir kaza sonucu öldüğünü iddia etmişse de bu durum ikna edici olmamıştır. Çin bölgeyi Sovyetlerin desteğiyle işgal ettikten sonra Doğu Türkistan Cumhuriyetinin devlet kurumları feshedilmiş, ay yıldızlı gök bayrak ortadan kaldırılmış, millî ordu önce değiştirilmiş sonra yok edilmiştir (Tursun 3).

Çin'in Doğu Türkistan'daki Meşruiyet Sorunu

Doğu Türkistan üzerinde bu denli baskıcı ve insanlık dışı politikaların uygulanması, muazzam ekonomik güç, askerî ve polis kuvveti, ileri teknoloji ile milyonlarca insanı seferber ederek bu bölgeyi tam bir Çin eyaletine dönüştürmeye uğraşmanın temelinde basit bir politika değil, çok yönlü ve daha derin nedenler yatmaktadır. Bu sebeplerin başında bölgede Çin'in meşruiyetinin eksik olmasından duyulan derin korku ve gelecek endişeleri gelmektedir.

Siyasî Bakımdan Doğu Türkistan'ın Çin'den Farklılığı

Çin ve onun propaganda araçları Doğu Türkistan'ın kadim Çin toprakları olduğunu iddia edip bu yanlış bilgiyi dünyaya servis ederken kendi yönetiminin Doğu Türkistan'ı kendi sınırları içine dahil ettikten sonra bölgeye “yeni bölge, yeni sınır” anlamına gelen *Şinciang Özerk Bölgesi* dediğini unutmuş görünmektedir. Günümüzde dünya kamuoyu, genel olarak bilgisizce ya da tarihî gerçeği görmezden gelerek Çin'in bu propagandasına göre davranış sergilemeye devam etmiştir. Daha da vahim olanı, Türk ve İslam dünyasındaki pek çok yönetici ve aydınlar bile siyasî ya da şahsî çıkarları uğruna gerçeği görmezden gelerek, istemeden Çin lehine çaba göstermeye devam etmektedir.

“Çin gerçekten eskiden beri Doğu Türkistan'ın sahibi miydi, Doğu Türkistan Çinlilerin iddia ettikleri gibi hep Çin'e bağlı olarak yaşamış ve kendi bağımsız devletlerini kuramamış mıydı?” gibi soruları bilimsel bir şekilde ve gerçekleri gözeterik cevaplayabilmek için bölgenin tarihini ve Çin'le olan ilişkilerini derinlemesine incelemek gerekir.

Çin'in bu iddiasının doğru olması için öncelikle Çin'in geçmişten gelen kendine ait köklü bağımsız bir devletinin olması ve başka toplumları boyunburuk altında tutabilecek kudrete sahip olması gerekirdi. Çin ilk defa MÖ 221

yılında Hunların egemen olduğu Qin Devleti tarafından diğer savaşçı beylikleri yok ederek merkezi bir devlet olarak ortaya çıkmıştır. Bu devletin kuzey sınırları Çin Seddi'yle sınırlı kalmıştır.



Şekil 2. Çin'deki Savaşçı Beylikleri Yok Eterek ilk Merkezileşmiş Yönetim Qin İmparatorluğu (M.Ö. 221-206- China Education Center, 2023).

Yukarıdaki haritada gösterildiği gibi Qin devletin en geniş sınırları bile bugünkü Çin'in doğusundaki çok az bir alanı içermektedir. Hatta yeni işgal edilen bölgelerin çoğunda farklı dil ve kültürlere sahip toplumlar olup bu bölgeleri kültürel açıdan Çin'e ait olarak değerlendirmek imkânsızdır. Ayrıca o dönemde Çinli diye bir millet daha oluşmamıştır. Sarı ırmağın kuzey bölgeleri o dönemde bile Hun ve başka Altay kavimlerinin yaşam alanındaydı.

Çin'de tarih tarihsel gerçeklerden çok onun siyasi çıkarlar için olan önemi daha fazla ilgi görmüştür. Çin'deki arşivler yönetim politikalarına aitti ve tarihi gerçeklerin korunması ya da doğruluğa pek ilgi gösterilmiyordu. İki bin yılı aşkın süredir Çin tarihi bir geleneği sürdürdü. O da kraliyet mahkemesinin onayladığı tarihler derlendikçe önceki hanedanın hayatta kalan kayıtlarını yok etmek (Nasser ve Wong Foreman 3).

Aynı geleneği sürdüren günümüzdeki Çin'de de yükselen Çin milliyetçiliğinin taleplerine göre tarihî yeniden yazma ve yeniden yorumlamak büyük bir ulusal eylem haline gelmiştir (Yu 4). Çinliler Doğu Türkistan üzerinde hak iddia edebilmek için siyasî çıkarlarına göre uydurma bir tarih yazma yoluna gitmiştir. Çinliler, Zhan Qian (ölümü-M.Ö.114) hakkında; kadim İpek Yolu'nun kurucusu ve batı bölgelerin fatihi gibi propagandalar yapmaktadır. Ancak, kadim ticaret yolunun ondan daha önceleri var olduğu ve pazar kültürünün Türklerin ecdatları tarafından çok eskiden geliştirildiğini göz ardı etmektedir. Ayrıca Çinliler, bir önceki iddialarıyla çelişkili bir şekilde onun misyonu o dönemde "batı bölgeleri ve Kuzey Çin dâhil olmak üzere devasa toprakları yönetiminde bulunduran ve Çin'in iç bölgelerine sürekli baskın yapan Hunlara karşı destek aramak" olduğunu da dile getirmektedir (The State Council Information Office of China 5). Aslında Zhang Qian, Çinlilerin Hunlara karşı sürekli mağlup oluşu sebebiyle bir nevi casusluk göreviyle gönderilmiştir. Fakat Zhang Qian, Hun halkı arasına fitne sokmak, onları birbirine düşürmek ve bazı devletleri Hun Hakanına karşı Çinlilerle iş birliği yapmaya

ikna etme görevini yerine getirememiştir. Çünkü Hunlar, Zhang Qian'ın art niyetini ve misyonunu önceden bildiğinden onu 10 yıl hapse atmıştır (Almas 74).



Şekil 3. Ming ve Qing Krallıkları'nın en Geniş Sınırları (asiapacificcurriculum.ca, 2023)

Yukarıdaki haritada gösterildiği gibi Çinlilerin kurduğu en son ve en güçlü krallık Ming Krallığı (1368-1644) olup, Moğolların hâkimiyetine isyan sonucu kurulmuş ve Mançular tarafından yok edilmiştir. Bu devlet en güçlü döneminde bile günümüz Çin siyasi sınırlarının çok az bir kısmına yani genel olarak Çin Seddi'nin doğusu ve güneyindeki bölgelere hükmedebilmiştir. Ming Krallığı'ndan farklı olarak Mançuların kurduğu Qing devleti, nüfuzunu Orta Asya ve Tibet'in derinliklerine kadar genişletmiş ve yalnızca Moğol İmparatorluğu'nun (1279-1368) rakip olabileceği düzeyde bir bölgesel kontrol elde etmiştir (Wang 177). Çin'in kuzey sınırları etnik Han olmayan (Altaylı) milletlerin kurduğu Yuan (1271-1368) ve Qing (1644-1912) hanedanları hariç Çin imparatorluğunun tarihi nerdeyse hiç değişmemiştir (Wang 294).

Çinliler, etnik, kültürel ve tarihsel olarak Çinlilerden farklı, Türkler gibi Altay milletlerinden olan Moğolların ve Mançuların tarihte topraklarında hak iddia etmektedir. Çinli komutan Liu, "Mançular Çin'in topraklarını üç kattan daha fazla genişletti" (Zhou 2023) diye bahsetmektedir. Oysa diğer imparatorluklar gibi Qing İmparatorluğu ayrı kimliklere sahip çok çeşitli halklara hükmeden bir sömürge imparatorluğuymuştu (Perdue 255). Çin de Doğu Türkistan, Moğol ve Tibetler gibi Mançuların birer sömürgesiydi.

20. yüzyıldan başlayarak Çin milliyetçileri, Hanlara ait olmayan tüm Qing topraklarında hak iddia etseler de 1912 yılından sonra formal ya da pratik olarak birer bağımsız devlet olmuşlardır (Millward 7).

Çinliler 12 Ekim 1949 yılında Uygur bölgesine barışçıl bir şekilde girdiğinden ve toplumun her kesimindeki yerel halk tarafından memnuniyetle karşılandığından (Si 2017) bahseder. Ancak, Doğu Türkistan halkı, Çin'in bölgeyi Sovyet desteğiyle işgal ettiğine inanırlar (Çakan 3). Çinlilerin iddiasının doğru olması için Doğu Türkistan liderlerinin suikasta maruz kalmadan Pekin'e giderek Çin'e biat etmesi sonucunda olabilirdi. Lakin Doğu Türkistan liderleri hürriyeti seçti. Bu yüzden Sovyetlerle Çinlilerin iş birliği sonucu öldürüldüğü ileri sürülür. Ayrıca, Çinliler Doğu Türkistan'ı ele geçirirken işgal

(占领/zhan ling) kelimesini kullanmıştır (Tursun 3). Bu da bölgenin Çinliler tarafınca işgal edildiği ve Çinlilerin söylemlerinin tersine bir meşruiyetinin olmadığını ispatlar.

Doğu Türkistan ve Çin'in Kültürel Farklılıkları

Tarihsel olarak Çinli diye adlandırılan etnik Hanlar aslında Sarı Nehir ve Yangze Nehri çevresindeki arazilerde yaşamıştır (Wang 286). Türklerle Çinliler arasındaki ilişkiler çok uzak geçmişe dayanmaktadır. Bu ilişkiler, iki farklı ırk, farklı medeniyet, kültür ve farklı tarihî geçmişe sahip olan topluluk arasında cereyan etmiştir.

Bu ticarî, sosyal, kültürel ve siyasî ilişkiler, iki topluluğun komşu olduğu dikkate alınırca gayet normaldir. Ancak siyasî bağımlılık normal ilişkilerden ayrıdır. Tarihte Çinlilerin Doğu Türkistan'ı yönetmesi söz konusu değildir. Aksine Çin, yönetimi ele geçiren Türk, Moğol ve Mançu kökenli hanedanlar eliyle Çin tarihinin uzun bir döneminde Altay milletlerinin boyunduruğu altında yaşamıştır (Asena 312).

Altay halkları sahip olduğu coğrafi konumu, askerî ve teknolojik üstünlükleriyle Çin tarihinin çoğunda Çinliler üzerinde hâkimiyet sağlamıştır. Uzun süren bu hâkimiyetler, sosyal, kültürel, coğrafi, ekonomik, bilimsel ve teknolojik yönlerden günümüz Çin'in oluşumunda önemli rol oynamıştır. Türklerin Çin kültürünü vücuda getirdiklerini söylemek yanlış olur. Fakat Türklerin ve kültürlerinin tesiri olmadan hiçbir zaman bir Çin kültürünün meydana geleceğini söylemek doğru olabilir (Eberhard 27). Hatta bugünkü Çin siyasî haritası Altay kavimlerinden Mançuların mirası üzerine oturtulmuştur.

Çinlilerin kültürü, Fa Jia (法家) siyasî felsefesi ve Konfüçyüs geleneğine göre şekillenmiştir. Bu kültürün temelinde farklılığı tehdit olarak görmek, kendini başka kültürlerden ayrı tutmak, dış etkilerden korku duymak, tolerans eksikliği ve kapalılık derin kök salmıştır. Çinliler, Çin Seddi'ni inşa ederek kendilerini olası fiziki saldırılardan korumaya çalıştığı gibi zihin dünyalarında da bir Çin Seddi inşa etmiştir. Dış kültürlerle karşı aşırı hassas ve şüpheli yaklaşım sergilemeyi benimsemiştir. Yabancılara karşı mesafeli davranmak insanların kemiklerine işlemiştir (Asena 109). Çinlilerin binlerce yıllık hayat felsefesinin temelini oluşturan 36 stratejisi, “Tanrıyı kandırarak denizi geçmek” (瞒天过海) ve “uzaktakilerle arkadaş olarak, yakında olanı yok etmek” (远交近攻) (Ping zhi 5-104) şeklinde özetlenmiştir.

Türk töresi gereği Doğu Türkistan halkı, başka insanlara, farklı kültür ve farklı dillere saygı duymayı, çeşitliliği zenginlik olarak görmeyi, adalet ve insafla davranmayı insanlık anlayışının temeli edinmiştir. Türk halkının siyasî anlayışı ve yaşam felsefesini Kutadgu-Bilig'te hükümdarın “adaletli, yüce gönüllü, gözü tok, tabiatı dürüst, yumuşak huylu, söz ve hareketi doğru” (Yusuf Has Hacip 22) olması gerektiğini söylemiştir. Farabi (870-950) de halkın “erdemli olması ve yaşamın temelini güveni yerleştirmesi gerektiği, bir varlığın

diğerini kendinin zıddı sayarak yok etmeyi düşünmenin cahil ve ahlaksız kavimlerin işi” olduğunu ifade etmiştir (Farabi 114-115). Çinlilerin hayat felsefesi ve kültürü Doğu Türkistanlılarınkinden oldukça farklı ve çoğunlukla birbirinin zıddıdır. Bu sebepten hoş görülmesi bir Doğu Türkistanlının sinsiliği adet edinmiş bir Çinliyi anlayabilmesi ve ona karşı kendini koruyabilmesi güçtür. Türk kültürü şeffaflığı ve mertliği, Çin kültürü gizlilik ve sinsiliği esas aldığından Türklerin içinde olan Çinli güven içinde yaşayabilirken, Çinliyle yaşamak zorunda kalan bir Türkün kendini ve benliğini koruyabilmesi imkânsız gibidir. Çin, kültürünün doğası gereği onunla yaşayan ya da yaşamak zorunda kalan milletleri eritir ve yok eder. Geçmişteki Hun güney kabileleri, Tabğaçlar, Sarı Uyurlar, Yueler ve yakın zamandaki Mançuların kendi kültürlerini asimilasyonla ve baskı sonucu kaybetmesi bunun canlı örnekleridir.



Şekil 4. Doğu Türkistan'daki Şehir ve Bölge İsimleri (Kutluasya.com, 2020)

Kültür, milletin değerleridir ve bu değerler insan topluluklarını millet yapar. Bir milletin yaşadığı bölgedeki yer isimleri, şehir, kasabalardan dağ ve göllerin isimleri, kısaca isimlendirme bir kimlik ve aitlik taşır. Birçok bölgede olduğu gibi Çinlilerin yaşadığı bölgelerde isimler Çince. Doğu Türkistan'da da yer isimlerinden kişi isimlerine kadar Türkçedir. Ancak bazı kişi isimleri yabancı kökenli (Muhammed yerine Memet vb.) olsa da kendi dilinin hususiyetlerine göre değiştirilerek kullanılmıştır. Kaşgarlı Mahmut'un "İl kalır, törü bırakılmas/anlamı: ülke bırakılır, örf ve âdet bırakılmaz" (Kaşgarlı Mahmut 443) şeklinde dile getirdiği anlayış Türk töresinin asırlar içinde oluşturduğu yönetim tecrübesinin neticesidir. Bu anlayış gereği tarihsel süreçte yönetimler değişmiş, yazı ve dinî inanç değişmişse de millet olarak kültürel özellik ve değerler muhafaza edilmiştir.

Tablo 1. Doğu Türkistan'daki Yer İsimleri

Şehirler	Kaşgar	Aksu	Ürümçi	Turfan	Gulca
Dağlar	Tanrı Dağları	Altay Dağları	Altun Dağ	Kumul Dağları	Karakurum Dağları
Nehirler	Tarım Deryası	İli Deryası	Kızıl Derya	İrtiş Deryası	Hoten Deryası
Göller	Lop Nur Gölü	Bağraş Gölü	Sayram Gölü	Kanas Gölü	Ulungur Gölü
Bölgeler	Tarım Havzası	Hoten	Altay	İli	Kaşgar

Yukarıda bahsedildiği gibi Doğu Türkistan'daki yer isimleri tamamıyla Türkçedir. Binlerce yıllık tarihî geçmişe sahip kadim uygarlık merkezlerinden Kiroren, Mortum, İdi-Kut, Küsen, Niye, Beşbalık, Kaşgar vb. isimler bile günümüzde yaşayan Doğu Türkistanlıların diliyle aynıdır. Dünyanın en alçak gölü Aydın Gölü Turfan bölgesinde yer almaktadır ve onun adı da saf Türkçedir. Ayrıca, Ara Türk, Onsu, Yarkent, Manas, Kızıl Su, Barköl, Ak Erik, Ördelik, Güllük gibi ilçe ve kasaba isimlerinden yol ve geçit isimlerine kadar bölgenin toponimisi dikkate alındığında tamamının Türkçe olduğu görülür. Doğu Türkistan'daki sanatların her kolu ve meydana getirilen sanat eserleri, Çinlilerden farklı, kendine özgü ve millidir. Yapı bakımından birbirinden farklı iki dil vardır. Bu dilin yapısı ve mantığı ile meydana getirilen değerler de, bu değerlerle oluşturulan ürünler de farklıdır. Ayrıca burada dile bağlı olarak gelişen edebiyat ve edebî eserlerin dili, üslup ve metot açısından Çinlilerle değil, diğer Türk kavimleriyle benzerlik taşır. Doğu Türkistan'daki mimarî eserler ve tarım kültürü ile hayvancılık anlayışı da onları Çinlilerden farklı kılan ölçütlerdir.

Yer isimlerinden kişi isimlerine, dilden kültüre, inançtan hayat tarzına, geleneklerden örf ve adetlerine kadar bütün değerlerin Çinlilerden farklı olması ve hiçbir benzerliğin olmaması, bölgenin Çin'e ait olması bir yana bölgenin hiçbir zaman Çin etkisine maruz kalmadığının kanıtıdır. Oysa Çinliler ayak bastığı her yerde alışagelmış asimile yöntemini tarihin her döneminde uygulamıştır. Bunun tipik örnekleri Hunların önemli ata yurtlarından biri olan Ordus bölgesinin, Sarı Uygurların kadim yurdu Kan Su ve Kök Nur bölgelerinin tarihî süreçte tümüyle Çinleştirildiği, oradaki yer isimlerinin ve hatta kişi isimlerinin bile zorlu şekilde Çinleştirildiğidir. Ancak, son zamanlarda Çin işgaline maruz kalan Doğu Türkistanlılar aynı zamanda kültürel bir işgalle de karşı karşıyadır. Mevcut yönetimin baskısıyla, eğitim dilinin Çince olarak dayatılmasıyla dillerine Çince kelimeler karışmış, davranış ve bazı adetlerde Çin etkisi görülmeye başlamıştır.

Çin'in Doğu Türkistan'da Uyguladığı Asimilasyon Politikası

Çin kültürüne göre dünyadaki insanlar Çinli ve Çinli olmayan şeklinde iki sınıf olarak algılanır. Çinliler kendini uygar kabul ederek dünyanın merkezinde kabul eder. Çinlilerin (中国) merkezi devlet anlayışı ve dünya görüşü Çinlilerin kültürel üstünlüğü anlayışı üzerine oturmuştur (Wang 289). Çinli olmayanlar barbar olarak görülür ve onların görevinin merkezî devlete hizmet etmek olduğu düşüncesi hâkimdir. Çinliler dünyanın diğer bölgelerine hâkim

olmayı düşündüğü gibi Batı bölgeleri ele geçirmeyi hep hayal etmiştir. Ancak hiçbir Çin krallığı bu hayali gerçekleştirememiştir.

Son birkaç asırda Türkistan tarihinde yaşanan iç savaşlar, bozkırda yaşayanların kent kültürüne sahip Türkler üzerinden elde ettiği başarısı ve medeniyetin tahrip edilmesi, bilim ve teknolojik gelişmelerin engellenerek cehaleti benimsemeleri sonucu Türkistan halkı, komşuları üzerindeki bilimsel, teknolojik ve askeri üstünlüğünü kaybetmiştir. Ayrıca toplumsal dinamiklerle demografik ve ekonomik açıdan da büyük gerileme yaşamıştır.

Bazı aydınlar, durumun vahametinin farkında olup Türkistan halkının tek millet olarak bir araya gelmeleri, reform yaparak bilim ve teknolojik açıdan kendilerini geliştirmeleri, modern eğitim sistemi, modern ordu ve yönetim kurumlarının geliştirilmesi hakkında uyarılarda bulunmuş ve faaliyetler yapmıştır. İsmail Gaspıralı tek çıkış yolunun Türk birliğinin oluşturulmasından geçtiğini savunmuştur. “Dil’de, Fikirde, İşte Birlik” sloganıyla aydınlanma hareketini başlatmıştır (Yücebaş 400). Lakin hem Doğu Türkistan’da hem de Batı Türkistan’da millî bilincin arttırılması, halkın eğitilmesi vb. açılardan oldukça başarılı bazı hizmetler yapılmışsa da müstebit yönetim ve cahil toplum önderleri tarafından reformların başarıya ulaşması engellenmiştir. Rus ve Çin gibi emperyalist devletler de Türkistan’da halkın uyanmasını engellemek için elinden gelen her şeyi denemiştir.

Modernleşme düzeyi Batı Avrupa düzeyinde olmasa da Türkistan’a karşı ezici üstünlüğe sahip olan Ruslar Batı Türkistan’ı işgal etmiştir. 1949 yılında Sovyetlerin gücünü ve desteğini arkasına alan Çinliler Doğu Türkistan’ı işgal ederek binlerce yıllık hayalini gerçekleştirmiştir.

Çin felsefesine göre silahlı mücadele savaşın tamamı değildir. Çin siyasî düşüncesinde “benimle aynı ırktan olmayan, mutlaka art niyetlidir [非我族類, 其心必異] ve yok edilmelidir” (Tang ve Yu 2) anlayışı hâkimdir. İşgal sonrası Doğu Türkistan’da hayata geçirilen asimilasyon ve baskı siyasetinin temelinde bu düşünce yatmaktadır. Çin, bölgede güvenlik güçlerini arttırmak, mevcut baskı politikasının devam ettirmek, halkın siyasî ve iktisadî yaşamını kontrol etmek için etnik gerginliği arttırmaya ihtiyaç duymuştur (Fuller ve Starr 55). Bu da işgal bölgelerinin tümüyle Çinlileştirilmesi, farklı kültür, inanç ve millî değerlerin tümüyle arındırılması için gerekli olmuştur.

2014 yılında Çin devlet başkanı Xi Jin Ping, Doğu Türkistan ziyaretinin hemen ardından “Komünist Partiye sadık tek Çin ulusu inşa etmek” sloganıyla geniş çaplı sert politikalara başvurmaya başlamıştır. Uygur ve diğer Türk etnik grupları ve Müslümanlara karşı çok sayıda tutuklanmalar, toplu gözetleme, zorlu çalıştırma kampları ve emekçi halkın Çin’in diğer bölgelerine transferleri başlamıştır (Buckley and Qin 2022). Birleşmiş Milletler Ağustos 2022’de, Çin’in Uygurlara yönelik politikasını keyfi tutuklama, yaşam haklarından mahrum bırakmak, işkence, köleleştirme, ırkî ayrımcılık ve keyfi gözaltına

alma gibi uluslararası suçların işlenmesini “insanlığa karşı cinayet” olarak belirtmiştir (United Nations 5). Ayrıca, Amerika ve Kanada başta olmak üzere pek çok devlet Çin’in bu uygulamalarını “soykırım” olarak kabul etmiştir.

Çin devlet başkanı Xi, 26 Ağustos 2023’te, Güney Afrika’daki BRICS ülkeleri toplantısından sonra acil bir Doğu Türkistan gezisi yaptı. Oysa bir yıl önce bu bölgeye, soykırım politikasını hayata geçirdikten sonraki bir ziyaret gerçekleştirmişti. Xi Xin Jiang’ın (Doğu Türkistan) Çin için stratejik önemine ciddiyetle bakmayı, hizmetin amacına sıkı sarılmaya ve bütünleştirmek ile istikrarı korumak için kültürle beslemeyi (Xin Hua She 2023) önermiştir. Kültürle beslemekten amaç, bölgedeki Türk ve İslam değerlerin yerine Çin kültürünün aşılmasıdır.

Çin, Asya-Pasifikte Amerika ve onun müttefikleriyle çetin bir rekabete girişmiş ve sürekli Tayvan’a tehdit savururken aslında stratejik olarak doğu bölgesinden daha çok batı istikametine önem vermiş gibidir. Çin stratejistleri, bu konuda “Tayvan anakara ile aynı ırktan ve kültürdendir. Bir şeyler ters gitse bile gelecekte geri geleceklerdir. Ama Xin Jiang (Doğu Türkistan) ve Tibet çok farklı etnik gruptan oluşuyor, bir kez kaybedersek tekrar geri alma ihtimaliniz çok azdır” (Zhou 2010) diye düşünmektedir.

Orta Asya liderleri daha bunun farkına varmamışsa da Çin’in büyük stratejisi için Orta Asya (+Doğu Türkistan) birbiriyle yakından ilgilidir. Tayvan konusunda yaşanacak bir savaş Pekin için ciddi bir ekonomik sıkıntıya neden olacak, ülkenin enerji ve önemli tedarik zincirlerini açık tutması için Orta Asya’ya yönelmesi gerekecektir (Yau 2022).

Tarih hafızası zayıf ve kısa vadeli güncel politikalara önem veren Türk topluluklarından farklı olarak Çin’in ileri gelenleri derin tarih bilgisine sahip ve uzun vadeli stratejiler geliştirmede uzadılar. Çin’in Doğu Türkistan’da tüm güvenlik kuvvetleri ve imkânlarını kullanarak hızlı asimile ve soykırım politikası uygulamasının temelinde bazı dış etkenler de bulunmaktadır. O da bağımsız Türk cumhuriyetlerinde güçlenmekte olan millî bilinç ve bu ülkelerin Türkiye’yle kültürel iş birliklerinin artmasından duyduğu endişeleridir. Çinli general bu bölgede, en büyük rakibinin Amerika ya da Rusya değil, tarihi düşmanları Türkler olduğunu dile getirmekle birlikte bölgenin Çin açısından önemini,

Çin’in yükselişi kuzeybatı bölgesini yutmadan olmaz; Çin’in yükselişinin tek yolu batı bölgesi gibi görünüyor; Geleneksel olarak, insanlar Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan Türkmenistan, Tacikistan’den oluşan beş ülkeye ve Xinjiang’a (Doğu Türkistan) toplu olarak Orta Asya adı vermektedir. Bu, Tanrı’nın bugün Çinli insanlara bahsettiği en zengin pastadır (Zhou 2010) cümleleriyle ifade etmektedir.

Çin, Doğu Türkistan'ı etkisizleştirerek bu bölgeyi sıçrama tahtası yapıp Orta Asya'ya yayılma politikasına hız vermek niyetindedir. Uygurlarla beraber, Kazak, Kırgız, Özbek gibi diğer Türk topluluklarına karşı da asimile ve soykırım politikasını hızlandırmıştır. Ancak Çin, bölge halkını asimile etmek, özellikle Uygurları Çin kültüründe eritmek konusunda zorluklar yaşamıştır. Her şeye rağmen Uygurlar, köklü bir medeniyete sahip olduğu, kültürel ve millî değerlerine fazlasıyla bağlı oldukları için Çin kültürel emperyalizmine karşı direnebilmişlerdir.

Uygurların övünç kaynaklarının başında onların zengin ve köklü dili gelmektedir. Dil bir milletin varlığında ve varlığını devam ettirmede hayatî önem taşır. Kaşgarlı Mahmut (2018) (Türklerin) ülkelerini inceledim, ben onların dilde en doğruyu bilen, anlatımda en açık, akılca en yetkin, atışta en usta, soyca en köklülerindenim, (Türk lehçelerinden) en doğru ve güzeli Hakaniye (Karahanlı) ve onlarla münasebette olanların dilidir.” demiştir. Kuropatkin (1882), “Kaşgariye dili her yönüyle Türkçedir, bu devletteki herkes tek ve aynı lehçede konuşur demiştir. Nuşrivan, “Doğu Türkistan halkına teşekkür etmem lazım. Onlar kendi dili, örf ve adetlerini sever ve bundan gurur duyar. Onlar taklitçi değildir ve bu yüzden onların Türk dili ve Türk örf-adetleri oldukça iyi bir şekilde korunmuş” tespitini yapar (8).

Gazneliler ve Selçuklular yazışmalarda Arapça ve Farsçayı kullanırken Uygurlar onlardan farklı bir şekilde resmî yazı ve iletişim dili olarak kendi dillerini kullanmıştır. Cengiz Han Uygur yazı sistemini benimsemiş, tüm Moğol İmparatorluğu yönetiminde Uygurlar, danışmanlık ve eğitimde kritik rol üstlenmiştir (Brose 405-406). Tata Tunga, Moğollara Uygur dili ve örf adetlerini öğreterek onların Türkleşmelerinin hızlanmasını sağlamıştır.

Bir milletin asimile olması için iki temel yöntem vardır. Biri, kendini diğer milletten kültür ve uygarlık açısından aşağı görüp onu kendinden üstün olarak kabul etmek, diğeri sömürge bir milletin güç kullanarak onu asimile etmesidir. İkinci durumda millet kendi uygarlığından gurur duyar, kendi medeniyetini diğerinden üstün görür ve onu sürdürmede kararlıdır. Bu durumda böyle bir milletin diğer milletin kültürüne kendi isteğiyle asimile olması mümkün değildir. Ancak Çin'in Uygurlara yapmakta olduğu gibi zorlu kuvvet kullanarak asimile gerçekleştirilebilir.

İşgal sonrası Doğu Türkistan'da Türk toplumunu parçalamak için Türk ismi yasaklanmıştır. Onun yerine Uygur, Kırgız, Kazak, Tatar gibi alt kimlikler zorla dayatılmıştır (R. Kasım 105). Çin bölgeyi Çinlileştirmek ve köklerinden uzaklaştırmak için maddî kaynaklarından mahrum bırakmak, kendi aralarındaki ve uluslararası ilişkileri kesmek gibi tehdit yöntemlerini kullanmaktadır. Köklerinden uzaklaştırmaktan amaç; sahip olduğu tarih, millî değerler, inanç ve dilinden uzaklaştırmaktır. Çin, Uygurca ve başka Türk dillerini

yasaklamakta onun yerine Çinceyi yerleştirmeye çalışmaktadır. Yer isimlerinden kişi isimlerine kadar Türkçe isimler yerine Çince olarak isimlendirmektedir.

Tablo 2. Doğu Türkistan'daki Yer ve Kişi İsimlerinin Çinileştirilmesi

Uygurca	Şarki Türkistan	Tengri Tağ	Kumul	Buğda Kölü	Mehmet	Elanur
Çince	Xin Jiang	Tian Shan	Hami	Tian Chi	Maimaiti	Yilinure

Dilin Çinileştirilmesiyle birlikte Çin yönetimi dinin de Çinileştirilmesini hedeflemiştir. Bölge halkının çoğunun bin yıldan fazla zamandır benimlediği İslam dinini yasaklamıştır. Onun yerine Konfüçyüs öğretileri ve Çin gelenekleri öğretilmeye başlanmıştır. Ayrıca, bölgedeki Uygur ve başka Türk topluluklarına özgü binlerce yıllık geçmişi olan sanat, mimarî eserler, tarihî yerler, mezarlar, bahçe kültürü, evlerin millî özellikleri vb. yok edilerek Çin'in özelliklerini taşıyan yaşam koşulları zorla benimsetilmeye çalışılmaktadır.

Çin, daha da ileriye gidip bölge halkının elindeki servetlere ve değerli topraklara el koyarak bunları Han (asıl Çinli) göçmenlerine paylaşmaktadır. Bölge halkını fakirleştirerek maddî açıdan da onlara bağımlı olmasını amaçlamıştır. Uygur ve başka Türk Müslümanlar Çin yönetimince “artı güçücü” terimiyle zorla çalıştırmaya tabi tutulmaktadır. Onlar düşük maliyetli ya da ücretsiz emekle çalışıyor (Human Rights Watch 34). Yetişkinlerin birçoğunu toplama kampları ve zorlu çalıştırma kamplarına sevk ederek hem kültürel ve etnik soykırım yapmayı hem de onlardan maddî çıkar elde etmeyi amaçlamıştır. Çocuklar küçük yaşlarda ailelerinden zorla uzaklaştırılarak kendi atalarının kültüründen uzak Çin kültürüne bağlı olarak yetiştirilmektedir. Çin hükümeti, ülkedeki Han çoğunluğun daha fazla çocuk sahibi olmaya teşvik ederken, nüfusunu kısıtlamaya yönelik kapsamlı bir kampanyanın parçası olarak Uygurlar ve diğer Müslüman azınlıklar arasındaki doğum oranlarını düşürmek için acımasız önlemler almaktadır. Bu, bazı uzmanlara göre Xinjiang'da (Doğu Türkistan) “demografik soykırım” yapıldığını gösteriyor (The Associated Press 2020).

Tüm bu uygulamalardan amaç, farklılığı tehdit olarak gören Çinlilerin, eskiden beri kullandığı yabancıları yok etme, tehdidi ortadan kaldırma ve onların topraklarını gerçek bir Çin toprağı yapma politikasının devamıdır. Eskiden Hunlar, Tabğaçlar, Gök Türkler, Sarı Uygurlar, Yueler, Mançular, Moğollar vb. sayısız Çinli olmayan kavimler üzerinde kullandığı asimile politikalarının benzerlerini günümüzde Uygur ve başka Çinli olmayan milletler üzerinde uygulanmaktadır. Bu durum, yönetimler ve çağlar değişse de Çin yönetiminin farklılığı tehdit olarak gören asimile zihniyetinin hiç değişmeden devam ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Doğu Türkistan, Türk tarihi ve medeniyetinde önemli konuma sahiptir. Bölgede kurulmuş büyük devletler ve burada ortaya çıkan gelişmeler geniş

Avrasya bölgesine derin iz bırakmıştır. Türkler ve başka Altay milletleri binlerce yıl kendi çağdaşlarına göre askeri, siyasî vb. açılardan avantajlarını sağlamıştır. Ancak Sanayi Devrimi'yle dünyada pek çok şeyin değiştiği gibi Altay halklarının da kaderi değişmiştir. Tatarlar, Babürler, Osmanlılar, Mançular ve Türkistanlılar gibi dünyanın çok geniş bölgelerine hükmeden Altay halkları, çağa ayak uyduramadıkları için sanayileşmiş Batı devletleri tarafından yenilgiye maruz kalmış ve dünya hükümranlıkları sona ermiştir. Bununla beraber bu halkların birçoğu devletleriyle beraber hürriyetleri ve millî varlıklarından da mahrum bırakılmıştır. Çin bu süreci iyi değerlendirerek Sovyetlerin de yardımıyla Doğu Türkistan, Güney Moğolistan ve Mançurya gibi geniş bölgeleri ele geçirmeyi başarmıştır. Ardından Amerika ve başka gelişmiş ülkelerin yardımıyla sanayileşmeyi ve modernleşmeyi başararak günümüzde dünyanın süper gücü olarak ortaya çıkmıştır.

Doğu Türkistan 1949 yılında Çin tarafından işgal edildikten sonra, bölgeye yönelik uygulanan politikalar vazgeçilmeden günümüze kadar sürmüştür. Çin'in bölgedeki uygulamalarına ve halkın yaşadığı insanlık dışı muameleleri sadece insan hakları olarak değerlendirmek konuyu çok basitleştirmiş ve sıradanlaştırmış olur. Burada cereyan eden olaylar insan hakları ihlallerinden daha fazlasıdır.

Öncelikle Çin Doğu Türkistan işgalini ebedileştirmek için bölgenin çok eskiden beri Çin toprağı olduğu yalanına sarılmıştır. Ancak gerçekler dikkate alındığında bölgeye yönelik meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü bölge coğrafî, tarihî, kültürel, ırkî, siyasî vb. yönleriyle Çinlilerden farklıdır. Çin, bölgede Çinlilerden ve Çin kültüründen farklı bambaşka bir medeniyetle karşı karşıyadır. Çin her ne kadar Doğu Türkistan'ın eskiden Çin'in bir parçası olduğu propagandalarını yapsa da bölgede yapılan arkeolojik kazılar başta olmak üzere, bölgenin dağları, nehirleri, insanları, tarihî geçmişi, kültüründen diline kadar her şey Çinlilerin bu iddiasını yalanlamaktadır. Bu sebepten Çin eskiden beri uygulayagelmiş ve zihniyetine derin kök salmış olan asimile ve etnik temizleme politikasını hayata geçirerek bölgeyi yeniden tasarlamağa başlamıştır.

Doğu Türkistan tarihinin Çin'in siyasî çıkarlarına göre yeniden yazılması, kadim eserler ve tarihî yerlerin yok edilmesi Çin'in amacıdır. Çin yönetimi, Türk kimliğinin yasaklanması, Türk halklarının dilinin ve kültürünün yasaklanması, yer isimlerinden kişi isimlerine kadar bütün isimlerin Çinlileştirilmesi, İslam'ın yok edilmesi adına bölge halkının dinî inançlarından uzaklaştırılması vb. benzeri yöntemleri hayata geçirip Türk ve İslam kimliği ve değerleriyle ilgili ne varsa hepsinin arındırılmak istemektedir. Bu yapılanlarla, Çin dili, kültürü ve değerlerinin halka zorla benimsetilerek bölgenin gerçek bir Çin eyaleti olması amaçlanmıştır. Ayrıca, kendi kültürlerini korumakta kararlı oldukları için namuslu, millet sever aydın insanların toplama kampları, zorla çalıştırma merkezleri ve hapisanelerde telef edilmesi ve etkisizleştirilmesini amaçlayan siyaseti de hayata geçirmiştir.

Yönetim tarafından bölgede kültür ve değerlerin Çinleştirilmesi de yerli görülmemiştir. Çünkü bölgedeki Türk halkları sima olarak Çinlilerden oldukça farklıdır. Doğu Türkistan halkından boşaltılan arazilere milyonlarca Han kökenli göçmenleri yerleştirip bölge halkını Çinlilerle evlenmeye zorlayarak hem bölgenin Çinleştirilmesi hem de soyun Çinlilere karışarak millî değerleriyle beraber fiziki özelliklerinin de ortadan kaldırılması istenmiştir.

KAYNAKLAR

- Aikerem, Mamutijiang. *20. Yüzyıl Uygur Edebiyatı'nın Önemli Temsilcilerinin Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği*. 2020. Karabük Ü, Yüksek lisans tezi.
- Almas, Turgun. *Hunların Qısqiche Tarihi*. Keşker Uyğur Neşriyatı, 1986.
- Almas, Turgun. *Uygurlar*. Şincang Yaşlar-Ösmürler Neşriyatı, 1989.
- Asena, G. Ahmetcan. *İpek Yolu-1: Çin-Doğu Türkistan*. Pan Yayıncılık, 2009.
- Aslan, Mustafa. *Doğu Türkistan Bağımsızlık Mücadelesi: Çin Türkistan Avazı Dergisi Hakkında Bir Değerlendirme*. Iksad Yayınları, 2021.
- Bakır, Abdullah. "Doğu Türkistan Tarihinin Türk Kültür Tarihi Açısından Önemi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, c. 8, no. 1, 2008, ss. 35-39.
- Brose, Michael. "Uyghur Technologists of Writing and Literacy in Mongol China". *T'oung Pao*, c. 4, no. 5, 2005, ss. 396-435.
- Buckley, Chriss, and Amy Qin. "China's Leader Visits Xinjiang for the First Time Since Imposing Crackdown". July 15, 2022. Erişim: <https://www.nytimes.com/2022/07/15/world/asia/china-xi-xinjiang.html>
- Çakan, Varis. "Tarihte ve Bugün Doğu Türkistan Meselesi". *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 7 (Özel Sayı-1), 2023, ss. 1-6.
- Eberhard, Weber. "Eski Çin Kültürü ve Türkler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 1, no. 4, 1943, ss. 19-29.
- Ekiz, Mehmet. "Divanu Lügati't-Türk'te Yer Alan Mimarî Terimler Üzerine". *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 7, no. 4, 2012, ss. 1681-1690.
- Farabi, Ebu Nasır. *Peziletlik Sheher Ahalisi*. Xinjiang Halk Şehiye Neşriyatı, 2006.
- Fuller, Graham, ve Frederic Starr. *The Xinjiang Problem*. The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Hayit, Baymirza. *Türkistan Rusya ile Çin'in Arasında*. Otağ, 1975.
- Hong, Wu. *Turks and Turkestan*. Northwest Ethnic Minorities Research Center, 2003.
- Human Rights Watch. *Break Their Lineage, Break Their Roots: Chinese Government Crimes against Humanity Targeting Uyghurs and Other Turkic Muslims*. Human Rights Watch, 2021.
- Kasım, Mehmetali. "Türkistan'daki Türk Medeniyetinin Yükselmesi ve Düşüşü Üzerine". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, c. 48, no. Winter-2020, ss. 132-152.

- Kasım, Remziye. “Uygur Türklerinin Çin Baskısına Karşı Var Olma Mücadelesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, c.2023, no. 21, 2023, ss. 98-106.
- Kasım, Mehmetali. “Chinese Oppressive Policies Towards the Muslims in East Turkistan”. *Journal of Muslim Minority Affairs*, c. 41, no. 1, 2021, ss. 62–77.
- Kaşgarlı Mahmut. *Divanu Lugati't-Türk*. Türk Dil Kurumu, 2018.
- Kaşgarlı Mahmut. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. Çeviren Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Kılıç, Ebru. “Geleneksel Su Yönetim Sisteminin (Karız) Uygur Halk Koşaklarına Yansımaları”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, c. 11, no. 35, 2023, ss. 661 - 677.
- Kuropatkin, Aleksey Nikolayeviç. *Kashgaria: Historical And Geographical Sketch Of The Country; Its Military Strength, Industries And Trade*. Thackeb, Spink Awd C. Calcutta, 1882.
- MacKenzie, David. “Turkestan’s Significance to Russia (1850-1917)”. *The Russian Review*, c. 33, no. 2, 1974, ss. 167-188.
- Millward, James. “Sinicisation, the Tribute System and Dynasties: Three Concepts to Justify Colonialism and Attack non-Sinitic Diversity in the People’s Republic of China”. *IAI PAPERS*, c. 23, non, 17, 2023, ss. 1-18.
- Muhammed Emin, Abdushukur. *Qedimki Merkezi Asya*. Şincang Helik Neşriyati, 2002.
- Nasser, Yasser Ali, and Matthew Wong Foreman. *The Chinese Archive: A Pocket Manual*. CLIR Publication, 2023.
- Nur Hacı, Hacı. *Qedimki Uygurlar ve Qarahaniylar*. Şincang Helik Neşriyati, 2001.
- Nushervan, Yaoşef. *Altı Sheher Mektupları*. Milletler Neşriyati, 2013.
- Öger, Adem. “Türk Kültür Tarihinde Alp Er Tonga ve Uygur Türkleri Arasında Onunla İlgili Anlatmalar”. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 3, no. 7, 2008, 508-523.
- Perdue, Peter C. “Comparing Empires: Manchu Colonialism”, *The International History Review*, c.20, no. 2, 1998, ss. 255-262.
- Ping zhi, Huang. *San Shi Liu Ji/三十六计、新疆青少年出版社/Şincang Yaşlar Ösmürler Neşriyati*, 1999.
- Sayrami, Muhammad. *Tarihi Hemidi*. Milletler Neşriyati, 1986.
- Si, Li. “历史上的今天：新疆和平解放/ Li shi shangde jintian: Xinjiang Heping Jiefang”. Sep 25, 2017. Erişim: <http://jinsui.org/news/mtbd/2017/0925/10893.html>
- Starr, Frederic. *Lost Enlightenment*. Princeton University Press, 2013.
- Tang, Yan., and Yu, Zhiping. “Towards Others: Confucian Shu’s (Due Consideration) Three Types of Gongfu (Practice)”. *Religions*, 14 (824), 2023, 1-14.
- The Associated Press. “China cuts Uighur births with IUDs, abortion, sterilization”. June 29, 2020. Erişim: <https://apnews.com/article/ap-top-news-international-news-weekend-reads-china-health-269b3de1af34e17c1941a514f78d764c>

- The State Council Information Office of China. *Historical Matters Concerning Xinjiang*. Foreign Languages Press Co. Ltd., 2019.
- Tursun, Nebican. *Ahmetcan Kasımı: Şerki Türkistan Uygur İlinin Besivelingan Zemin yaiki Emeslikige Qetişlik Mesle*. Uygur Araştırma Enstitüsü, 2021.
- U.S. Department of State. “The Chinese Revolution of 1911”. December 10, 2023. Erişim: <https://history.state.gov/milestones/1899-1913/chinese-rev>
- United Nations. *OHCHR Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People’s Republic of China*. United Nations Human Rights, 2022.
- Wang, Qe. “History, Space, and Ethnicity: The Chinese Worldview”. *Journal of World History*, c. 10, no. 2, 1999, ss. 285-305.
- Wang, Yuhua. *The Rise and Fall of Imperial China: The Social Origins of State Development*. Princeton University Press, 2022.
- Xin Hua She. “Xi Jin Ping Zai Tingqu Xin Jiang Weiwuer Zizhiqu Dangei he Zhengfu”. August 26, 2023. Erişim: https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202308/content_6900328.htm. 2023-08-26
- Yau, Niva. “Central Asia and China’s Xinjiang Dilemma”. September 20, 2022. Erişim: <https://www.fpri.org/article/2022/09/central-asia-and-chinas-taiwan-dilemma/>
- Yu, Mao Chun. *China’s State Control Mechanisms and Methods Chinese Nationalism*. United States Naval Academy, 2005.
- Yusuf Has Hacıp. *Kutadgu Bilig*. Şincang Üniversitesi Neşriyatı, 2000.
- Yücebaş, Ferit. “İsmail Gaspıralı’nın Türk-İslâm Birliğine Yönelik Faaliyetleri”. *Türk Dünyası Araştırmaları*, c. 124, no. 245, 2020, ss. 395-404.
- Yücel, Fatih. “Kadim Turan Ekonomisinin Kodları: İlkçağlarda Doğu Turan Ekonomisinin Yükselişi”. *IV. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu. Niğde. C. 4*, 2017, ss. 287-302.
- Zhong Hua Wen Shi Wang. “Qian Long De iyi WuGong Zhongjie Dui Jungaer de Zhengzhi Tongyi”. April 25, 2011. Erişim: <http://www.historychina.net/bjnz/362504.shtml>
- Zhou, Liu Ya. « Xi Bu Lun ». August 9, 2010. Erişim: <https://www.rfi.fr/cn>
- Zhou, Liu Ya. Jia Shen Zaiji. Mart 28, 2023. Erişim: <https://yibaochina.com/?p=249661>

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %50, İkinci Yazar %50.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

BİLGELİK EDEBİYATI VE EMİNE İŞINSU'NUN *BUKAĞI*'SINDA BİLGE TİPİ ARAMAK

Öz: Sanat ve edebiyatla ilgili, kaleme aldığı eserlerle Türk ekin çevresinin değerlerini içeren bir ailede yetişen Emine İşinsu, ilk gençlik çağında yazdığı şiirler ve düzyazılar ile edebî hayata giriş yapmaktadır. Olgunluk çağına geldiğinde edebiyat tarihlerinde romancı kimliğiyle öne çıkan Emine İşinsu'nun metin merkezli bir perspektifle ele alınan *Bukağı* romanında Anadolu'nun İslam dininin yaşamsal biçimlerinde görünüm kazanan parametrelerini, tarihî bir şahsiyet olan Niyazi Mısıri özelinde kaleme almaktadır. Bu çalışmada "Wisdom Literature" adı verilen Batı merkezli teorinin ve Türk edebiyatındaki bilge görünümünün nitelikleri üzerine bir okuma önerisi geliştirilmeye çalışılmıştır. Eski Ahit'in (Tevrat) "Süleyman'ın Özdeyişleri", "Eyüp" ve "Vaiz" bölümlerinin öğretilerini temel alan, bireyleri isyandan ve umutsuzluktan kurtaran, gençleri eğitmeyi amaçlayan Bilgelik Edebiyatı teorisinden hareketle Emine İşinsu'nun yarattığı Niyazi Mısıri'nin niteliklerinin teorisinin öğretileri ile benzerliklerinin, ortaklıklarının, farklılıklarının ele alındığı bu çalışma, benzerliklerin ve ortaklıkların farklılıklara nazaran daha fazla olduğu sonucuna varmakta, metin merkezli bir bakışla Tevrat temelli bilgenin Türk edebiyatında, Emine İşinsu'da kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilge Tip, Emine İşinsu, Bilgelik Edebiyatı, *Bukağı*, Niyazi Mısıri.

Wisdom Literature and Seeking the Wise Type in Emine Isinsu's *Bukağı*

Abstract: Emine İşinsu, who grew up in a family deeply embedded in Turkish cultural values through her literary works, entered the literary world with the poems and essays she wrote during her early ages. In the novel *Bukağı*, which is handled with a text-centered perspective by Emine İşinsu, who became prominent with her novelist identity in literary history when she reached maturity, she writes about the parameters of Anatolia's Islamic religion that appear in its vital forms, specifically about Niyazi Misri, a historical figure. In this study, a reading suggestion was tried to be developed on the characteristics of the Western-centered theory called "Wisdom Literature" and the wise appearance in Turkish literature. Based on the theory of Wisdom Literature, which is based on the teachings of the sections of the Old Testament (Torah), "Proverbs of Solomon", "Job" and "Ecclesiastes", saving individuals from rebellion and despair and aiming to educate the youth, this study examines the similarities, commonalities and differences of the qualities of Niyazi Misri, created by Emine İşinsu, with the teachings of the theory. This study concludes that similarities and commonalities are more prevalent compared to differences. It demonstrates that the Torah-based wise type is reflected in Turkish literature, specifically in the works of Emine İşinsu.

Keywords: Wise, Emine İşinsu, Wisdom Literature, *Bukağı*, Niyazi Misri.



TÜRK LÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar
Corresponding Author

Arda KORKMAZ

Hacettepe Üni.
Edebiyat Fak.
Türk Dili ve Edebiyatı Böl.
Doktora Öğr.

ardakorkmaz@hacettepe.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4457-8632

Gönderim Tarihi

Received

20.07.2024

Kabul Tarihi

Accepted

17.09.2024

Atf

Citation

Korkmaz, Arda. "Bilgelik Edebiyatı ve Emine İşinsu'nun *Bukağı*'sında Bilge Tipi Aramak." *Türk Lük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 125-145.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Giriş

Bilgelik Edebiyatı (İng. Wisdom Literature), Kitâb-ı Mukaddes (Kutsal Kitap, Eski Ahit)'in Eyüp, Süleyman'ın Özdeyişleri (ya da Şarkısı) ve Vaiz bölümlerini içeren, kitabın bu üç bölümündeki öğretilere odaklanıp bu öğretileri temel teori hâline getiren yaklaşımdır. Kutsal Kitap, Süleyman Peygamber'i, "çağların bilge adamı" olarak tanımlamaktadır ve Süleyman Peygamber, diğer insanlar içerisindeki en bilge kişidir. Buradan hareketle Bilgelik Edebiyatı bağlamında ortaya konulan çalışmalar, Kutsal Kitap'ta yer alan "Atasözleri" ve "Süleyman'ın Özdeyişleri" bölümlerinin tamamının, "Vaiz" bölümünün ise bir kısmının Süleyman Peygamber tarafından dillendirildiğini vurgulamaktadır. Bununla beraber David Penchansky (2012), Kutsal Kitap'ın Ben Sira -Sirach ya da Ecclesiasticus olarak da bilinen- bölümünün de Bilgelik Edebiyatı bağlamında değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır. Frederick Moriarty'a göre (1957) Kutsal Kitap'ın ilgili bölümleri gerek Süleyman Peygamber'le ilişkileri gerek ortak tema ve üslupları bağlamında klasikleşmiş bir yöntem olarak bir arada konumlanmaktadırlar ve Bilgelik Edebiyatı çatısı altında değerlendirilmektedirler. Paul B. Coulter'a göre (2011) Bilgelik Edebiyatının temel amacı, Rabb'in yarattıklarını "doğru bir şekilde kullanmak" ve "onun gözetimi altında şimdiki zamanın tadını çıkarmaktır." Kutsal Kitap'ta yer alan kıssalardan hareketle Eyüp Peygamber'i isyan ve şaşkınlıktan kurtaran; Vaizlerin nihai umutsuzluktan kaynaklanan hayal kırıklığına uğramalarını engelleyen, Bilgelik Edebiyatı bağlamındaki öğretilerdir.

National Open University of Nigeria tarafından bir ders için kaleme alınan *Wisdom Literature* kitabında bilgeliğin "bilginin doğru uygulanması" olarak algılandığı vurgulanmaktadır. Bilgelik, yaratılış ve kurtuluşla ilişkilendirilmektedir (4). Bilgelik, uluslararası kökene ve karaktere sahiptir; benzersiz değildir. Buradan hareketle bilgeliğin folklorik bir unsur olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Kubilay Aktulum, *Kalıplaşmış Söylemler*'inde (2024), "Ortak Yer/Topos", "Kalıp-model-Klişe-Stereotip", "Anlatıda Yineleme ya da Öz-Stereotip" bölümlerinde yinelenen söylemleri ele almakta, kalıplaşmış söylem biçimlerinin tümünün bir yineleme düşüncesi içerdiğini belirtmektedir (267). Yinelenenin kalıplaşmış sözcükler ve düşünceler olabileceğini belirten Aktulum, farklı metinlerde kullanılan ortak imge, izlek ve dilsel özelliklerin "öz-yineleme" ya da "öz-stereotip" olarak nitelendiğini ortaya koymaktadır (267). Anlatıların çoğu zaman anlatsallıkları bakımından tanınabilir stereotipler içerdiğini belirten Aktulum, -kimi yazarlar tarafından olumsuzlansalar da- bunların metinlerde yönlendirici şemalar olarak görüldüklerini, motiflerin ve tanımlanabilir kesitlerin anlatı için gerekli, tanımlayıcı, belirleyici işlevsel unsurlar olarak ele alındıklarını vurgulamaktadır (268). Bilgelik Edebiyatı, bireylerin olumsuz durumlarla başa çıkmasını veya durumları onaylamasını sağlayan gizil bir gücü açığa çıkarmaktadır (6) Eski Yakın Doğu'da yaygın Bilgelik Edebiyatı, geleneksel hikâye anlatma teknikleriyle ilahiyat ve erdem hakkında bilgiler vermektedir (6). Bilgelik Edebiyatı krallara tavsiyede bulunmak ve gençleri eğitmek misyonunu taşımaktadır.

“Süleyman’ın Özdeyişleri”, gençlere müreffeh ve mutlu bir yaşam sürmelerini öğütlediği için iyimser; “Eyüp” ve “Vaiz”, kötülük sorunu ve kötülerin refahı gibi felsefi ve teolojik sorunlarla ilgilendiği için karamsardır (6). Bilgelik, insan düşüncesinin bir sonucudur, yaşamın tüm işlerinde bir rehber olarak temsil görmektedir (7). Doğrudan Rab tarafından bahşedilen insan güçlerini tanımlayan bilgelik öğretileri, hemen her kültürde bulunabilir. Atasözleri, bilmeceler, şarkılar bilgece sözleri içerebilir. İnsanların gelenek ve göreneklerini canlı tutmayı sağlayan bilgelik, nesilden nesle, önce sözlü daha sonra yazılı olarak aktarılır. Güncelliğini yitirmemesiyle zamansızlığa erişen Bilgelik Edebiyatı, gençlerin büyüklerinin bilgeliğini özümsemesine yardımcı olmaktadır (7).

Jason S. DeRouiche (2014) bilgeliğin birçok kültürde varlığının altını çizerek zanaatkâr becerilerini, bilimsel bilgiyi, görgü kurallarını, felsefe, psikoloji, sosyolojiyi, siyaseti ve içtihadı içerdiğini vurgulamaktadır (1). Bilgelik, eski dünyadaki düzeni anlama ve koruma arayışıdır. Rabb’in dünyasındaki hakikat ve düzenle ilişkili olarak Bilgelik Edebiyatı, temsilcilerinin dünyayı nasıl yönetmesi gerektiğinin bilgisini sunmaktadır. Graeme Goldsworthy (2011) eski ve yeni her kültürün kendi bilgeliğini geliştirdiğini ve edebiyatta kaydettiğini ortaya koymaktadır (42). Bu yaklaşımda Bilgelik Edebiyatının yaşama dair bilgi edinme, edinilen kolektif bilgiyi ve belleği nesillere aktarma faaliyetinin önemi büyüktür. Bileliği Eski Ahit’in bir parçası olarak ele alma girişiminin ilk kez 1873 yılında Oehler ile başladığını belirten Goldsworthy, 19. yüzyıldan itibaren bilgeliğin teolojinin öznel yönü olarak dünyadaki yaşamın çeşitli yönlerine uygulandığını belirtmektedir (43). Goldsworthy, 20. yüzyıla gelindiğinde Gerhard von Rad’ın, Eski Ahit teolojilerinden Bilgelik Edebiyatını alternatif bir vahiy ve kurtuluş tarzı olarak gördüğünü belirtmektedir (44). Walther Eichroth, Goldsworthy’nin aktardığına göre teolojik bilgelik ile uğraşmış, bilgeliği genel yaratılış teolojisiyle bağlantılı görmüştür. Goldsworthy’nin değindiği bir diğer araştırmacı Ludwig Koehler, Eski Ahit’i belirsiz bulmakla birlikte önemli olan veya olabilecek fikirlerin, düşüncelerin ve kavramların bir araya getirilmesi olarak okumuştur. II. Dünya Savaşı sonrası Bilgelik Edebiyatı, Goldsworthy’ye göre Theodorus Vrienzen’in bakış açısıyla Rab-insan-kurtuluş üçgeninde ele alınmış, Yahudilik ile Bilgelik Edebiyatının da içerisinde bulunduğu Eski Ahit farklı metinler olarak değerlendirilmiştir. Goldsworthy, 20. yüzyıl Bilgelik Edebiyatı yaklaşımlarını kronolojik olarak ele almaya devam etmektedir. Bu bağlamda değindiği isimlerden John L. McKenzie’ye göre bilgelik, diğer uluslarla paylaşılan bir deneyimdir (44). Bir diğer araştırmacı Bernhard Anderson, bilgelik teolojisini, yaratılış ve düzen teolojisinin ortaya çıkan bir yönü olarak görmektedir. Pavlus House, Goldsworthy’nin aktardığına göre Eski Ahit’in her bölümünü Rabb’in niteliklerinin belagatli sözleri olarak tanımlamaktadır. “Eyüp” bölümü Rabb’in hizmet etmeye değer olduğunu, “Süleyman’ın Özdeyişleri”nin hikmeti ortaya koyduğunu, “Vaiz”inse anlamlı yaşamayı tanımladığını belirtmektedir. Sidney Greidanus için bilgelik, Rabb’in yönetimi altında dünyada yaşayan, kurtarılmış insanın teolojisidir (45).

Frederick Bruce (1951), Eski Ahit kanonunun bilgelik öğretileri olarak sınırlandırılacak üç ayrı metin içerdiğini belirtmektedir. “Eyüp”, “Süleyman’ın Özdeyişleri” ve “Vaiz”, bilgeliğin değerinin özel olarak vurgulandığı, açıklandığı bölümlerdir ve kanonun bilgelik ayağını oluşturur (5). “Doğrular neden acı çeker?”, “Kötüler neden başarılı olur?” soruları, insanların olgunluk aşamasında, deneyimlerinin gerçekleri üzerine derinlemesine düşündüklerinde insanları meşgul eder. Bilgelik Edebiyatı, “Eyüp” ve “Vaiz” ile söz konusu soruların yanıtlarını verir (6). İnsan ve dünyanın sorunlarına nihai çözümler getiren Bilgelik Edebiyatı, Rabb’in kişisel bilgeliğini tanıttığı, “Yol, gerçek ve yaşam benim.” dediği öğretileri içermektedir (Bruce 8).

Kutsal Kitap’ın “Eyüp” bölümü, doğruluktan yana ve doğruluk üzere hareket eden Eyüp Peygamber’in yaşadığı büyük vakaları ve bunlardan doğan acıları içermektedir. “Eyüp” bölümünün Kutsal Kitap’taki işlevi, amansız bir hastalığa yakalanmış; servetini ve çocuklarını yitirmiş Eyüp Peygamber özelinde bireylerin çektikleri tüm acıları bilgelikle göğüsleyerek Rabb’e karşı gelmemeleri gerektiğini göstermektedir. Bilgelik Edebiyatının Eyüp Peygamber bölümü, Rabb’in yarattıklarına karşı adaletini göstermektedir. Rabb’in onlara iyilik yapmayı, onları kutsamayı amaçladığını göstermektedir (5) Eyüp Peygamber, zamanının insanların aksine, doğruluk ve iyilik üzere bir insan olarak başına gelen bu musibetleri hak etmediğini düşünmekte, büyük bir bağlılıkla inandığı Rabb’in böylesi musibetlere nasıl izin verdiğini sorgulamaktadır. Rabb’e iman boyutunda bir sarsılma yaşamamakla beraber Eyüp Peygamber, Rabb’e meydan okuyan bir davranış pratiği geliştirmektedir. Bununla birlikte Rab, Eyüp Peygamber’in sorgulamalarına yanıt vermemekle birlikte Eyüp Peygamber’in imanını sağlam bir şekilde devam ettirmesinden dolayı onu madden ve manen eskisinden daha donanımlı bir hâle getirmektedir. Kıssanın sonunda Eyüp Peygamber, isyankâr sorgulamaları sebebiyle tövbe etmekte, Eyüp Peygamber’in arkadaşları ise Rabb’in büyüklüğünü, yüceliğini, bilgeliğini idrak edemedikleri ve Eyüp Peygamber gibi sarsılmaz bir iman geliştiremedikleri için azarlanmaktadır.

Eyüp Peygamber’in geçirdiği ilk sınav, Rab ile şeytan arasında geçen bir diyalogun devamında gerçekleşmektedir. Rab, şeytana, Eyüp Peygamber’in kusursuz ve doğru bir adam olduğunu, Rabb’den korkup kötülüklerden kaçındığını belirtmektedir (1:8).¹ Şeytana göre bunun tek sebebi, maddi varlıklardan kaynaklanmaktadır. Şeytana göre Rab, Eyüp Peygamber’in ev halkını, sahip olduğu her şeyi korumasaydı, her varlığı bereketlendirmeseydi, sürülerini bütün ülkeye yaymasaydı o, böylesi bir sarsılmaz iman inşa edemeyecektir. Şeytan, Rabb’in Eyüp’ün sahip olduğu her şeyi yok edeceği denklemde Eyüp’ün küfür ehlinde olacağı kanaatindedir (1:9-11). Eyüp’ün çocuklarına, ağabeyine, eşeklerine, koyunlarına, öküzlerine, develerine mal olan geçirdiği ilk sınavın sonunda söylediği “Bu dünyaya çıplak geldim, çıplak

¹ İlgili sayılar, Kutsal Kitap’ta Bilgelik Edebiyatı öğretilerinin bulunduğu yeri işaret etmektedir ve metnin tamamında bu şekilde gösterilecektir.

gideceğim. RAB² verdi, RAB aldı. RAB'bin adına övgüler olsun.” (1:21) sözleri, Bilgelik edebiyatının ilk aşamasını ortaya koymaktadır. Bireylerin sahip olduğu her şeyin kaynağı ve koruyucusu Rabb'dir. Bilgelik, bireyin bu bilinç üzerine bir yaşam inşa etmesinde, maddi varlıklara düşkünlük göstermemesindedir.

Eyüp Peygamber'in geçirdiği ikinci sınav, bu kez kendi canı ve sağlığı üzerinden şekillenmektedir. Şeytana göre insan, canı için her şeyi vermektedir. Buradan hareketle Rab, Eyüp Peygamber'in etine ve kemiğine dokunduğunda o, küfür ehlinde olacaktır (2:4). Rab, bunun üzerine Eyüp Peygamber'de çıbanlar çıkarmakta, onu bir başka sınava tabi tutmaktadır (2:7). Eyüp Peygamber'in vücudunda baş gösteren çıbanlardan hareketle eşinin sorduğu “Hâlâ doğruluğunu sürdüreceksin?” sorusuna onun verdiği yanıt, bir diğer bilgelik seviyesini ortaya koymaktadır: Rabb'den gelen iyiliğin kabul edildiği gibi, Rabb'den gelen kötülükleri de kabul etmek (2:10). Eyüp Peygamber, kıssanın devamında, yaşadıklarına binaen ilk isyanı “Doğduğum güne lanet olsun.” (3:1) söyleminde etmekte, bu noktadan itibaren Eyüp Peygamber'in arkadaşları da onun sorgulamalarına eşlik etmektedir. Eyüp Peygamber'in arkadaşlarından Temanlı Elifaz, onun içerisinde bulunduğu buhrandan hareketle bir diğer bilgelik yaklaşımı ortaya koymaktadır: Aptalı üzüntü öldürür, budalayı kıskançlık bitirir (5:2). Bundan dolayı insan, onu altı kez düşse de yedinci kez kurtaracak, kıtlıktan ölümden, savaşta kılıçtan çekip alacak, yabani hayvanlardan esirgeyecek, yurdundan mahrum etmeyecek Rabb'e güvenini ve imanını yitirmemelidir (5:20-25). Acı ve sıkıntı, bireyleri yıldırmmamalıdır (15:24). Temanlı Elifaz, Eyüp Peygamber'in teskin edilmesi sürecinde bilgelik nitelikleri ortaya koymaya devam etmekte ve bu noktada onu beslemektedir. Elifaz'a göre bilge, boş sözlerle tartışmamakta ve yararsız yere söylev vermemektedir (15:3).

“Eyüp” kıssası, içerisinde “Bilgelik Üzerine” başlıklı bir bölüm de içermektedir. Buradan hareketle bilgelik, bireyin değerini bilmediği bir olgudur (28:13). Bilgelik, bedeli saf altınla ödenemeyecek, değeri gümüşle kıyaslanamayacak büyüklüktedir (28:15). Değeri mücevherden büyük olan bilgelik, saf altın kaplara değişilemeyecek, yanında mercanla billurun sözü edilemeyecek bir niteliktedir (28:17-18). Bilgelik, gökte uçan kuşlardan bile saklı, bütün canlıların gözünden uzak, yolunun Rab tarafından anlaşılabilceği ve yerini yalnız Rabb'in bilebileceği bir mefhum olarak tanımlanmaktadır (28:23). Bilgeliliğin yolunu ve yerini bilen yegâne varlık Rab, bölümün sonunda bilgeliliğin ne olduğuna açıklık getirmektedir: “İnsana ‘İşte Rab korkusu, bilgelik budur’ dedi. ‘Kötülüğten kaçınmak akıllılıktır.’” (28:28) Görüldüğü üzere bilgelik, Rab korkusuyla başlamakta ve kötülüğten kaçınmak ile eş zeminde değerlendirilmektedir.

² Metnin tamamında Kutsal Kitap'ta yer alan bu tür vurgulamalara sadık kalınmıştır.

Bilge tip Eyüp Peygamber, bünyesinde barındırdığı nitelikler ile Bilgelik Edebiyatının teorik yansımalarını ortaya koymaktadır. Söz gelimi, yoksullara babalık edip garibin davasını üstlenen Eyüp Peygamber (29:16), bilgeliğin bir pratiğini ortaya koymaktadır. Yardıma muhtaç, yoksulluk içerisindeki bireyleri gözetmek ve desteği olmayan öksüzü muhafaza etmek, dul kadınların yüreğine sevinç tohumları ekmek, ölmekte olan bireylerden hayır duası almak, doğruluğu giysi bilip adaleti sarık ve kaftanı hâline getirmek, haksızın önünde durmak (29:12-17), yolculara hancı olmak, bu bağlamda kapılarını yolculara açmak (31:32), bilge tip Eyüp Peygamber'in özelliklerindedir. Bunlara ek olarak şehvetle bir kıza bakmak, Eyüp'ün kaçındığı ve gözleriyle bu bağlamda bir antlaşma yaptığı bir diğer bilgelik izleğidir (31:1). Evliyken başka bir kadına gönlünü kaptırmak, komşunun kapısında pusuya yatmak (31:9), kendisiyle ters düştüğünde hizmetli ve kölelerinin hakkını yememek (31:1), Eyüp Peygamber başta olmak üzere bilge tipten beklenmeyen davranışlardır. Maddiyata kıymet verip tüm umudunu altına bağlamak, maddiyatın kaynağını kendisi görüp servetim ve malım çok diyerek sevinmek, düşmanın yıkımıyla mutluluk ve güç devşirmek (31:24-29), bilge tipten beklenmeyen özelliklerdir.

Kutsal Kitap'ın "Vaiz" bilgeliği, bireyin yaşamının kısılalığına ve kısa yaşamın barındırdığı çelişkilere odaklanmaktadır. Kısa yaşam bireylere, sebebi bilinmez haksızlıklar, umutsuzluklar tattırmaktadır. Vaiz bilgeliği, yaşamın hengamesinin boşluğu ve gereksizliğini bir vaizin ağzından aktarmaktadır. Bunun yanı sıra Vaiz, -yaşamın barındırdığı çelişkilere benzer biçimde- bireylere çok çalışmayı ve Rabb'in bahsettikleriyle mutlu olmanın yollarını aramayı öğütlemektedir. Bu noktada, "Yeruşalim'de krallık yapan Davut oğlu Vaiz" in bilgeliği, Rabb'in insanlara uğraşınlar diye verdiği çetin bir zahmet olarak tanımlaması (1:15), Vaiz tarafından bilgeliğin de hayatın boş ve gereksiz meşgalelerinden biri görülmesi Eyüp Peygamber bilgeliğinden farklı bir bilgelik perspektifi ortaya koymaktadır. Dünya üzerinde yapılan her işi gördüğünü iddia eden Vaiz, bilgeliğin de eklemlendiği bu pratiklerin rüzgârı kovalamak olduğu söylemini ortaya koymaktadır (1:14). Vaizin bilgelik hakkında ileri sürdüğü bu fikirler, bir alt-metne dayanmaktadır. Vaiz, bilgelikten ziyade, bilgeliğin doğuracağı sorumluluklardan kaçınmak ister bir görüntü çizmektedir çünkü bilgelik ve bilgi arttıkça acı da artmaktadır (1:18). Vaizin bilgelik noktasındaki diyalektik yaklaşımı, zevklerin anlamsızlığı üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda Vaiz, gülmeyi delilik, zevki ise "neye yarar" diyerek tasfiye etmektedir (2:2).

Bigeliğin doğuracağı acılara, bilgeliğin bireyin üzerinde yarattığı ağır sorumluluk yüküne karşın Vaiz, bilgeliği, akılsızlıktan üstün tutmaktadır (2:13). Bilgeliği ışık ve karanlık karşıtlığı üzerinden aktaran Vaiz, ışığın karanlıktan üstün olması gibi bilgeliği de akılsızlıktan üstün görmektedir ve bu bağlamda akılsızın karanlıkta yürüdüğünü, bilgeninse nereye yürüdüğünü bilerek aydınlık bir yolda olduğunu ortaya koymaktadır (2:14). Bilgeliğin -her türlü anlamsızlığına karşın-gerekliliğine işaret eden Vaiz, buradan hareketle

bir dizi bilgelik öğretisi sunmaktadır. Bunlardan ilki, herhangi bir dileğin gerçekleşmesi noktasında adak adamamak, adayıp da yerine getirmemekten yeğdir ve adak, çok geçmeden yerine getirilmelidir (5:4-5). Vaizin değindiği bilgelik öğretilerinden bir diğeri de zenginlik ve zenginliğin anlamsızlığıdır. Vaize göre zenginliği seven birey, var olan malıyla yetinmez ve paraya doymaz (5:10). Vaiz, bilge tip için gözü görmüşünün gönlünü çektiğinden daha iyi olduğunu belirterek bilgenin kaybettikleriyle ya da elinde bulunmayanlarla ilgilenmemesi gerektiğinin altını çizmektedir (6:9). Vaizin bilge tip için gerekli gördüğü niteliklerden bir diğeri, az ve öz konuşmaktır çünkü söz çoğaldıkça anlam azalmaktadır (6:11). Vaiz, bilgelik öğretileri bağlamında yas evine gitmenin bilge bir tip için şölen evine gitmekten daha tercih edebilir olduğu kanaatinde. Burada, Vaizin daha önce değindiği zevklerin anlamsızlığı izlediği bir kez daha kendini gösterirken manevi desteğe muhtaç bireylerin yanında bulunmanın gerekliliği bilgelik için ön plana çıkarılmaktadır (7:2). Vaize göre bilgenin azarını işitmek, akılsızın türküsünü dinlemekten yeğdir çünkü akılsızın gülmesi, çalırların çitirtisi gibi boş ve geçicidir (7:5-6). Bilge tip; haksız kazanç karşısında deliren ve rüşvetin ahlakını bozduğu, kibir kuyusuna düşmeyen ve sabrı kendine yoldaş edinen, akılsızlara yaraşır bir duygu durumu olan öfkeden kendini fariğ kılan, geçmiş günlerin güzelliğini sorgulamayıp şimdiki zaman ile ilgilenen, paraya karşı bilgeliği tercih eden ve bilgeliği paradan daha iyi bir siper olarak gören, topluluğun ne dediğine aldırmayan ve kendini topluluğa göre şekillendirmeyen, bilgelikle yüzü aydınlanan ve sert görünümünü yumuşak bir görünüme eviren kişidir (7:7-29).

Vaiz, bilge tip özelinde egemen güçlere itaati de öğütlemektedir. Bilge tipin kralın buyruğuna uyması, bunun Rab önünde içilen bir anttan kaynaklandığını, itaat ve ant temelinde kötülükten uzak durması gerektiğini vurgulamaktadır (8: 2-3). Bununla birlikte eğer bilge, tahakküm sahiplerinden adaleti yerine getirmekte gecikmemelidir çünkü suçlular, çabuk yargılanmadıklarında kötülük etmek için cesaret bulacaklardır (8:11). Bilgenin yüreği hep iyiliğe meyilliyken akılsızın akli hep kötüye meyillidir (10:2). Bilge, kötü emeller odağında tuzak kurmaktan da kendini fariğ kılması gereken tiptir çünkü çukur kazan, o çukura kendi düşecektir (10:8). Bilge, ağzından çıkan söylemlerin benimsendiği kişidir (10:12). Buradan hareketle bilgenin sözü dinlenen bir önder olabilmesi ve tahakkümünü kurabilmesi için tembellik ve miskinlikten arınmış bir yaşam biçimi benimsemelidir (10:18).

Bilgelik Edebiyatının zincirinin son halkası, “Süleyman’ın Özdeyişleri”ni içermektedir. Süleyman’ın özdeyişlerinin bilgelik yolu öğretisi, taksonomik olarak Rabb’e güven ile başlamaktadır ve Rab korkusu, bilgeliğin temelidir: “Rab’be güven bütün yüreğinle, kendi aklına bel bağlama. Yaptığın her işte RAB’ini an, O senin yolunu düze çıkarır.” (3:5-6) Rabb’ine güvenen bilge tip, kendi aklının yanında, öğütlere ve sağgörülere de açık olmak durumundadır; buyrukları kabul eden bir izlenim vermektedir: “Oğlum, sağlam öğüde, sağgörüye tutun. Sakın gözünü ayırma onlardan.” (3:21) Bilge tip,

komşuluk ilişkileri bağlamında sağlamlık gösteren bir profil çizmelidir: “Elinde varken komşuna, ‘Bugün git, yarın gel. O zaman veririm.’ deme. Sana güvenerek yanında yaşayan komşuna kötülük taslama.” (3:28-29) Bilge tipten beklenen niteliklerden bir diğeri, zorba bireylere ve yaklaşımlara öykünmemesidir: “Zorba kişiye imrenme, Onun yollarından hiçbirini seçme.” (3:31) Rab, alçakgönüllülere iltifat edip alaycılarla alay ettiğinden bilge tip, alçakgönüllü olmalıdır (3:34). Bir doğruluk-yalan dikotomisi ortaya koyan “Süleyman’ın Özdeyişleri”, bilge tipin doğruluk istikametinde bulunmasını öğütlemektedir: “Yalan çıkmasın ağzından, uzak tut dudaklarını sapık sözlerden.” (4:24) Bilge tipten beklenen, zina eden kadından uzak durmasıdır: “Öyle kadınlardan uzak dur, yaklaşma evinin kapısına.” (5:8). Bu öğretiyi dinlemeyen bilge tip, onurunu kaybedecek ve geleceğini, bir gaddara teslim edecektir. Bununla birlikte başka birinin eşiyle birlikte olmak, yine bilge tipten beklenmeyen niteliklerden biri olarak görünmektedir (6:24). Tembel bireylerin karşısında karıncaları konumlandıran “Süleyman’ın Özdeyişleri”, bilge tipin tembellerden değil, karıncalardan olması gerekliliğini vurgulamaktadır: “Ey tembel kişi, git, karıncalara bak, onların yaşamından bilgelik öğren.” (6:6).

Bilge tip, donanımlı ve entelektüel seviyede olması gereken tiptir. Gümüş yerine terbiyeyi, saf altın yerine bilgiyi koyan birey, bilgeliğin niteliklerini barındırmaktadır (8:10). Bilge tip, donanımlarının yanında doğruluk ve adaleti de gözetmesi gereken, kibir, küstahlık, sapık ağız gibi nitelikleri bilincinden ve bünyesinden tasfiye etmesi gereken bireydir (8:13-20). Çok konuşmak pratiği, devamında yalan konuşmayı da doğurma potansiyeli olan bir davranış biçimidir. Buradan hareketle “Süleyman’ın Özdeyişleri”, çok konuşmayı tasfiye eden bir öğreti sunmaktadır: “Çok konuşanın günahı eksik olmaz, sağduyulu kişiye dilini tutar.” (10:19) Dedikodu da bilge tipin tasfiye etmesi gereken pratiklerden biridir: “Dedikoducu sır saklayamaz, oysa güvenilir insan sırdaş olur.” (11:13) Bilge tip söyleyeceklerini, belirli süzgeçlerden geçirip söylemesi beklenen bir hüviyettir (12:18). Tatlı dil ile söylenen söz, yürekleri yapıcı, gazabı yatıştırıcıdır. Yaralayıcı söz ise öfkeyi harlamaktadır (15:1). Bilgenin vereceği yanıtlar, karşısındakini dinleyerek şekillenmelidir. Dinlemeden verilen yanıtlar, ahmaklıktır ve bireyler için utanç kaynağıdır (18:13). Bilge tipten beklenen, epizodik bir görünüm çizmesindenense meşverete önem veren bir izlenim vermesidir: “Yol göstereni olmayan ulus düşer, danışmanı bol olan zafere gider.” (11:14) Tanınmayan bireylere kefalette bulunmak, bilge tipten beklenmeyen niteliklerden bir diğeridir (11:15). Cömertlik, eli açıklık bilge tip için takdis edilen değerlerken stokçuluk, bencillik vb. asetler, tasfiye edilmesi gereken değerlerdir: “Cömert olan bolluğa erecek, başkasına su verene su verilecek. Halk, buğday istifleyeni lanetler ama buğday satanı kutsar.” (11:25-26) Bilge tip, kararsızlık yaşamayan, geleceğe yönelik projeksiyon çizebilen, planlı ve programlı bir seyir içerisinde bulunan tiptir: “İhtiyatlı kişinin bilgeliği, ne yapacağını bilmektir.” (14:8) Çabuk öfkelenmemek, öfkelenildiğinde bunu hemen belli etmemek, kendine hâkim olabilmek, bilge

tipten beklenen niteliklerin bir diğeridir: “Çabuk öfkelenen ahmakça davranır.” (14:17) Acelecilik, bireyleri yanılığa düşüren bir olgu olarak tanımlanmaktadır ve buradan hareketle bilge tip, sabırlı olmalıdır (19:2). Alkollü içecekler, bireyleri alaycı ve gürültücü bir hâle getirmektedir ve bu bağlamda onların tesiriyle “yoldan sapan bilge değildir.” (20:1) Az uyumak, bilgiyi bilge yapan niteliklerden bir diğeridir: “Uykuyu seversen yoksullaşırsın, uyanık durursan ekmeğin bol olur.” (20:13) İntikam ve kin duygusundan uzaklık, bilge tipten beklenen özelliklerdir ve bilge tip, diğerleriyle olan meselelerini Rabb’e bırakılmalıdır: “Bu kötülüğü sana ödeteceğim deme, Rab’i bekle, O seni kurtarır.” (20:22) Ayrıca bilge tipten düşmanı susadığında ona su vermesi, acıktığında karnını doyurması beklenir. (25:21).

Gerçekleşmesi zor niyetler üzerine adak adamak, bilge tip için uygun görülmeyen pratiklerdendir (20:25). Tutumlu olmak, maddi varlıklarını har vurup harman savurmamak, bilge tipten beklenen özelliklerdir (21:20). Bununla birlikte bilge tip, zenginlik arayışında olmamalıdır çünkü servet, geçici ve muğlaktır (23:7). Akılsıza öğüt vermek, akılsızın bilge tipin öğütlerini küçümseyecek olmasından dolayı bilge tip için gereksiz bir davranış pratiğidir (23:9). Bilge tipten beklenen, yönetici sınıfa saygı göstermesi, yönetici sınıfa baş kaldıranlara rağbet etmemesidir (24:30). Ziyaret edilen hanelerin ziyaret zamanları arasında pay bırakılması, hane sahiplerinin bezdirilmemesi, bilge tipten beklenmektedir (25:17). Bilge tip, öz eleştiri yapabilen, durumunu sorgulayabilen kişidir. Sorgulamaya girmeyen bireyler, sursuz ve yıkılmış bir kente benzetilmektedir (25:28). Tabi olduklarına hizmet, bilge tip için onurlandırılacak bir eylemdir (27:18). Bilge tipin ebeveynlerine karşı itaatkarlığı, “Süleyman’ın Özdeyişleri” tarafından öğütlenen olgulardan bir diğeridir: “Babasıyla alay edenin, annesinin sözünü hor görenin gözünü vadideki kargalar oycak, O akbabalara yem olacak.” (30:17) Bilge, hakkını savunmak için ağzını açmayanların da sesidir (31:8-9).

Türk Kültür ve Edebiyatında Bilgelik Anlatıları:

Türk edebiyat tarihine bakıldığında bilgelik öğretileriyle bilinen en eski sözlü ve yazılı metinlerde karşılaşmak mümkündür. Sözlü kültüre dair birikimlerden ilk kez haberdar olunan *Divan-ı Lüğati’t-Türk* başta olmak üzere, geçiş dönemi eserleri adı verilen metinler, Bilgelik Edebiyatı öğretileriyle koştur anlatıları içermektedir. Türk Halk edebiyatı dairesi içerisinde bulunan, bilgelik öğretileri sunan nefes, ilahi, nutuk, nasihatname, fütüvvetname, faziletname, menakıbname vb. türler, sözlü kültür ürünlerinin birer yansıması olarak Türk edebiyatında yer etmektedirler. Halk şiir dairesine geçilmeden evvel, İslamiyet’in kabulü ile birlikte oluşmaya başlayan yeni nizamın didaktik boyutta öğretiminin kanallarından biri, dil ve edebiyat ürünleri olmuştur. Söz gelimi, Ahmet Yesevi’nin kaleme almış olduğu *Divan-ı Hikmet*, yeni bir dinin kabulü ile birlikte oluşan zeminde İslamiyet’i, İslamiyet’in esaslarını, kendisine intisap edenler için ise Yeseviyye yolunun esaslarını ortaya koyan bir metin olarak dikkati çekmektedir. Sanat endişesinden uzak, sade bir dilin

kullanıldığı ve didaktik bir retoriğin geliştirildiği bu metin, dini-tasavvufi yönüyle birlikte millî bir zemine de oturmaktadır.³ Devamında, Yusuf Has Hacıb'in kaleme almış olduğu *Kutadgu Bilig*, dünya hayatı ve ahiret hayatında huzura ermenin yolu ve yöntemini ortaya koyan, bireylere mutlu olmanın yollarını öğreten bir metindir. İdeal bir düzenin yaratılması için bireylerin taşıması gereken nitelikleri ve takip edilmesi gereken esasları belirleyen, ontolojik ve epistemolojik refahın kaynağını belirleyen bu metin; bireyler ve toplumlar arasındaki bağı ortaya koyan bir siyasetname örneğidir, denebilir. Didaktik temelde ilerleyen ve bu bağlamda sade bir dil ve retorikle kaleme alınan, toplumsal ve teolojik öğretileri içeren ve bu bağlamda ayetler ve hadisleri altmetin olarak ele alan *Atebetü'l-Hakayık*, Türk medeniyet dairesinin bir diğer bilgelik öğretisini sunmaktadır. Edip Ahmet Yükneki'nin yazdığı metin; temelde epistemolojinin yararlarını, güzel huyluluğu, cimriliğin karşısına eli açıklığı, büyüklemenin karşısına alçakgönüllülüğü, zenginlik ve dünya malına önem verilmesine karşılık gözü tokluğu, tatlı dilliliği öğütleyen bir öğretiler kitabı olarak dikkati çekmektedir. Zeki Velidi Togan tarafından bir Türk bilgesi olarak nitelenen, bilgin, güçlü bir halk ozanı olarak görülen Dede Korkut ve hikâyeleri⁴, Türk ahlak ve töresinin, inancının, kahramanlığının anlatıldığı, Türk kültür ve edebiyatının bilgelik anlatılarından bir diğeridir.

İdeal bir toplum düzeni inşa etmek ve İslamiyet sonrasında oluşan toplum düzeninde, ahlak anlayışının teorilerinin pratik bir zeminde inşasını hedefleyen didaktik metinler, belirli fraksiyonlara ayrılabilir. Söz gelimi, Türk halk şiiri içerisinde değerlendirilen nasihatnameler ya da pendnameler⁵, Ahmet Yesevi'nin Yeseviye yolunu içeren öğretileriyle benzer şekilde Ahi loncalarının esasları ve adapları, mesleki nitelikleri üzerinde şekillenen fütüvvetnameler,⁶ temelinde Hz. Peygamber ile ilgili olup Hz. Peygamber'in sahabelerinin faziletlerini anlatan menakıbnameler,⁷ genel olarak meliklerin ve emirlerin hayatlarını, katıldıkları savaşları konu eden Siretü'n Nebiler -içerdiği konular özelinde, Divan şiiri dairesinde değerlendirilen mevlitlerin öncülüğünü üstlenmiştir- ortaya koyduğu öğretiler ile Türk şiir geleneğinin didaktik yönünü beslemektedir ve bu gayenin örneklerindedir.

Halk şiiri geleneği ile eş zamanlı ilerleyen, yapı ve dil bakımından Halk şiirinden ayrılan Divan geleneğine bakıldığında Halk kültürü ile benzer bilgelik öğretilerini görebilmek mümkündür. Söz gelimi nasihatnameler (pendnameler) ve fütüvvetnameler, iki geleneğin de beslediği, ortak değerlerdir.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Alfa Yayınları, 2014.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Boğaziçi Yayınları, 2014.; Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. Kabalıcı, 2007.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Alfa Yayınları, 2016.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.13, 1996, ss. 264-265.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, Orhan F. *Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri*. 1951. İstanbul Ü, Doktora Tezi.

Bununla birlikte Divan geleneği, bu türlere ek olarak bilgelik bağlamında yeni açılımlar geliştirmekte, yeni kaynaklar yaratmaktadır. Bu açılımın ilk örneklerinden mevlidler,⁸ sözlük anlamı “güzel vasıflar” olan ve temelde, Hz. Peygamber’in fiziksel özelliklerine yönelik betimlemeler ve övgüler içeren hilyeler⁹, “Tutum, davranış pratiği” anlamlarına gelen, Hz. Peygamber’i esas alarak Müslümanlarla gayrimüslimlerin ilişkilerini, aralarındaki politikayı, hukuki sistemleri derleyen, düzenleyen, hükme bağlayan siyerler¹⁰, “Kâinatı aydınlatan güneş” sıfatıyla peygambere isnat edilen ve kelime anlamı olarak “yüz yapraklı gül”ü karşılayan Gül-i sad-berkler¹¹ ve Kırk hadisler, Hz. Peygamber’in yolundan giden ümmetin dinî yaşayışına yön vermek amacıyla ortaya çıkan, sünnet temelinde ilerleyen metinlerdir. Söz konusu türlerin yazılmasındaki temel amaç, bireyleri ahlak ve nefis terbiyesi özelinde eğitmektir.

Yenileşme Dönemi Türk edebiyatına bakıldığında Tanzimat aydınları, yönünü Batı’ya çevirmiş olan devletin sosyal ve siyasal hamlelerini edebiyat kanalıyla topluma tanıtmayı görev edinmiş, Batılı kültür ve yaşayış pratiklerini bireylere aşılama çalışmıştır. Tanzimat Dönemi’nde başlayan didaktik eğilim varlığını Cumhuriyet Dönemi’ne kadar sürdürmüş, ideolojik, toplumsal ve sosyal alanlardan hiçbir zaman ayrılamayan Türk edebiyatı, yazar ve şairleriyle kitlelerine öğretici ve yön verici mesajlar vermeyi sürdürmüştür. Tanzimat Dönemi romanlarına bakıldığında Allah’a sığınma, dua ve beddua, Allah’tan korkma, Allah’ın her şeye kadir olması, ihtiyaç sahiplerine ve çıkmazda olanlara yardım etmesi, Allah’a tabiattaki yansımalarından yola çıkarak hayran olma, kötülüklerin bu dünyada bile cezasız kalmayacağı inancı, hemen her romanda görünen bir izlek olarak dikkati çekmektedir (Timur 2097). Bununla birlikte, Kemal Timur, Tanzimat romanlarında Hristiyanlığa bolca yer verilmesine karşın Yahudilik temelinde şekillenen metnin yok denecek kadar az olduğu, bu minvalde Ahmed Midhat Efendi’nin *Acaib-i Alem* ve *Taaffüf* romanlarının değerlendirilebileceği kanaatindedir. Bu romanlar, Benî İsrail ve Hz. Musa’nın putperestlerle mücadelelerini konu edinmektedir (Timur 2114).

Edebiyat-ı Cedide Dönemi’ne gelindiğindeyse Batılı kültür ve yaşayışın, Batı medeniyetinin tanıtılmasının en yoğun seyrettiği döneme girilmektedir. Kaderci insan görüşünden sıyrılıp akılcı ve gerçekçi insan tiplerinin yaratıldığı, din dışı ve laik bir dünya görüşünün ortaya konulduğu, emperyalist

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Pekolcay, Necla. *Türkçe Mevlid Metinleri*. 1950. İstanbul Ü, Doktora tezi; Banarlı, Nihad Sami. “Büyük Nazireler Mevlid ve Mevlid’de Millî Çizgiler.” *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1962.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Uzun, Mustafa İsmet. “Hilye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.18, 1998, ss. 44-47.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Fayda, Mustafa. “Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1985, İzmir, ss. 357-366.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Derdiyok, İ. Çetin. “Gül-i Sad Berk.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.14, 1997, ss. 225-226.

Batı ile medeni Batı arasındaki ayrımın yapılmaya çalışıldığı bu dönem,¹² başta roman olmak üzere edebiyatın topluma yol göstericiliği yaptığı bir başka dönemdir. Tevfik Fikret'in *Tarih-i Kadim* ile *Tarih-i Kadim'e Zeyl* eserleriyle Şermin, Haluk'un *Defteri*, Haluk'un *Amentüsü* başta olmak üzere yarattığı yeni kimlikler, bu bağlamda dikkat çekicidir.

II. Meşrutiyet'ten başlayıp 1938'e kadar gelen süreç, yeni bir ulus ve yeni bir birey yaratımının Türkçü ve millî yanını oluşturmaktadır. Trablus-garp, Balkan ve I. Dünya Savaşlarının kümülatif sonucu olarak Millî Mücadele, Türk edebiyatında yoğun bir şekilde işlenmekte, yazar ve şairler, sürecin sonunda kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin fikrî temelini ortaya koymaktadır. Ömer Seyfettin'in dili edebiyata, edebiyatı hayata bağlayan dünya görüşü, Ziya Gökalp, Mehmet Emin Yurdakul, Mehmet Akif Ersoy, Ali Canib Yöntem'in dil, kavmiyet üzerine görüşleri, sosyal, millî birey inşaları, bu dönemin didaktik yönünü ortaya koymaktadır. Mehmet Akif Ersoy'un yarattığı Asım, burada dikkat çekici bir örnektir. Bilgelik Edebiyatı teorisinin temelini oluşturan Kutsal Kitap göz önüne alındığında Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun mensur şiirleri, bu bağlamda dikkati çekmektedir. Yaşamının menfi, bedbin bir safhasında kaleme aldığı metinleriyle Schopenhauer, Maupassant gibi yazarların ve filozofların etkisindeki Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes* temelli, Greko-Latin bir şiir evreni oluşturmuş, lirik bir mistisizmin kapılarını aralamıştır. “Bir Huysuzun Defteri”nde Hz. İsa'nın gelişiyile Paganizmin yok olmaya yüz tutuşunu anlatan Karaosmanoğlu, “Yıldızların Bikesliği”nde Maupassant etkisiyle insanlar arasında hiçbir yakınlık olmadığını ve olamayacağını anlatmaktadır. “Badıbanım Bir Mendil Oldu” ve “Eylül”deyse insanların hatıralarda ve aşklarda unutulmaya yüz tutulduklarını düşünmektedir. “Erenlerin Bağından”, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında kaybedilen savaşların yarattığı ruh durumunun tezahürü bir metindir.

İsmail Çetişli'nin Türk edebiyatındaki Hz. Peygamber anlatılarının kümülatif bir ürünü olan *Türk Şiirinde Hz. Peygamber (1860-2011)* çalışması, Yeni Türk edebiyatı dairesi içerisinde değerlendirilebilecek Hz. Peygamber temelli bilgelik anlatıları bağlamında kıymetlidir. Çetişli'nin derlediği bilgelik öğretisi anlatıcılarını Encümen-i Şuara şairlerinden Namık Kemal'e; Abdülhak Hamit Tarhan'dan Mehmet Akif Ersoy'a; Yahya Kemal'den Faruk Nafiz Çamlıbel'e kadar geniş bir çerçevede sıralayabilmek mümkündür. Bu şairlerden Abdurrahim Karakoç, Hilmi Yavuz, Ebubekir Eroğlu ve İsmet Özel, naat şairliği ile ön plana çıkmaktadırlar (Çetişli 279-362). Türk şiirinde ortaya çıkan bilgelik öğretileri; beşerlik, zekilik, akıllılık, güvenilirlik, çile çekmek, mütevazılık, merhametlilik, günahattan uzaklık, güzel ahlak, nefis terbiyesi, kul-luk bilinci, vahdet tebliğciliği, aydınlatıcılık, çobanlık ve ticaret yoluyla topluma hizmet etmek, sorumluluk bilinci evlenmektir. (Çetişli 375-465).

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Kavcar, Cahit. *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünûn Romanı*. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.

Cumhuriyet Dönemi Türk romanında bakıldığında Fatma Şimşek, 1923-1929 arası Türk romanını ele aldığı uluslaşma temelindeki yüksek lisans tezinde, 45 romanı incelemiş, romanların pozitivist bir dünya görüşünün inşasında sekülerleşmenin altını çizdiğini vurgulamıştır. Ayşe Demir, 1930-1934 arası Türk romanını ele aldığı uluslaşma temelindeki yüksek lisans tezinde toplam 38 romanı incelemiş, romanlardan beşinde imanın şartlarından bahsedildiğini tespit etmiştir (126). Gülbahar Öztinar, 1935-1942 arası Türk romanını ele aldığı uluslaşma temelindeki yüksek lisans tezinde 39 romanı incelemiş, İslami görüşlerin pozitivist bir zeminde ilerlediği dönem romanlarının yalnızca ikisinde tasavvufi bir olumlama olduğunu belirtmiştir (89). Bununla birlikte Cumhuriyet Dönemi Türk roman ve öyküsü, İslami öğeler, tarihî şahsiyetler üzerinden kimi bilgelik öğretileri ortaya koymaktadır. Söz gelimi Safiye Erol; *Ülker Fırtınası*, *Kadıköyü'nün Romanı*, *Ciğerdelen*, *Dineyi Papazı* gibi metinlerinde bedensel hazzı son vermek, kadere iman, Allah'a teslimiyet, kesret ve vahdet, hamdım, piştim, yandım felsefesi, ölmeden önce ölmek, halka hizmet, Hakk'a hizmet felsefesi, olgunlaşma başta olmak üzere bilgelik öğretilerini konu edinmektedir. Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Bu Atlı Geçide Gider*'le Somuncu Baba'yı metninin ana karakteri hâline getirirken *Üçler Yediler Kırklar*'la bilgelik öğretilerini ele almaktadır. Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Dünki Türkiye* serisinde Akşemseddin ve Hacı Bayram Veli'yi, müstakil bir eser olarak ise Yunus Emre'yi *Benim Adım Yunus Emre* metnlerinde anlatmaktadır. Çalışmanın ana eksenini oluşturan yazar Emine Işınsu, *Bukağı* dışında ele aldığı metinler *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*, *Hacı Bektaş*, *Hacı Bayram* metinleriyle İslami-tarihî şahsiyetler Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli'yi ele alan romanlar kaleme almaktadır. İslami bilgelik öğretilerinin yanı sıra Türk edebiyatı Yunan temelli bilgelik öğretilerini de içermektedir. Söz gelimi Bilge Karasu, *Ada* öyküsünde Stoacı felsefeyi temel alarak Stoik bir bilgelik inşa etmektedir.

Bukağı'nın Bilgesi: Niyazi Mısırî: Edebiyat hayatına şiirle başlayan ve ilk dönem şiir ile romanlarında annesi Halide Nusret Zorlutuna'nın etkisinde bulunan Emine Işınsu, kendini Türk milliyetçiliği zemininde konumlayan (Akbaş 43), iç ve dış Türkleri konu edinen bir yazardır. Türk milliyetçiliği perspektifiyle roman yazarlığını sürdüren Emine Işınsu için 1990'ların sonu, bir kırılma teşkil etmektedir. Romanlarının yazımı öncesinde abdestini alacak, dua edecek, roman yazımına Besmeleyle başlayacak (Kökdemir 383) bir İslami duyusu benimseyen Işınsu, 1997'de yazdığı *Nisan Yağmuru* ve 1998'de yazdığı *Havva* romanlarıyla bu duyusu romanlarında somut bir hâle getirmeye başlamıştır. Işınsu, roman yazmayı Allah'ın kendisine verdiği bir görev olarak görmektedir. Söz konusu romanların başat izleği, tasavvuftur. Işınsu'nun yarattığı bireyler, dünyevi hazdan ve meşgalelerden sıyrılarak hakiki mana alemine yönelmiş kişilerdir. Işınsu'nun tasavvuf anlayışı, İslami gelenekle örtüşmekle birlikte Anadolu bilgeliği ve öğretilerini içermektedir. Ahmet Kabaklı'nın aktardığına göre Emine Işınsu için roman, bir arayışın ürünüdür. Dıştan içe, bir iç dünyaya yönelişle Işınsu'nun roman kahramanları, hakikatın

arayışı içerisinde: “Mühim olan bu arayıştır, bu manevi gelişmedir. Bütün romanlarımda, elimden geldiğince bu hususa dikkat etmeye çalıştım.” (504) Ahmet Kökdemir’e göre Işınsu, inanan bir sanatkârdır. Işınsu, çalışırken Allah tarafından bir yardımın, ilham şeklinde kendisine ulaştığına inanmaktadır (12). Işınsu, romanlarıyla birlikte, biçimsel olarak deneme hüviyetindeki yazılarından *Dost Diye Diye*’de Kur’an-ı Kerim’i alt-metin hâline getirerek kültürel unsurları ve bireysel erdemleri ele almaktadır. Bu metnin içerdiği bilgelik öğretilerini; birlik olmak, gönülden sevmek, gönülle yaşamak, nefisle mücadele, kibirli olmamak, hoşgörü, kendini yetiştirmek, dostluğa değer vermek gibi değerler şeklinde sıralayabilmek mümkündür (Karakeçi 13).

Emine Işınsu’nun *Bukağı* romanı, biri genç biri yaşlı bir adamın gemi yolculuğuyla başlamaktadır. Bilge Ercilasun’un tanımlamasından hareketle birçok tezli romanı olan Emine Işınsu (77), metinde de tasavvufi öğretileri içeren bir kurgusal yapı ortaya koymaktadır. İki adamın da niyeti, Niyazi Mısır’ı ziyaret etmektir. Metin, girişin ardından 1618 yılına getirilir ve bu aşamadan sonra hayatına Mehmet olarak başlayıp bir halvet sonrası Niyazi Mısır’ya dönüşen bilge tip dervişin hayatı, yaşadığı zorluklar ve gelişim süreci okurlara sunulur. Metinde görünür olan ilk bilge tip, Mısır’ın ilk dervişlerinden “Koca Derviş”tir. Bir gün mahallede Mehmet yerine dayağı Koca Derviş yer. Mehmet, ahaliyi çok kızdırmıştır ve ahali ancak onu döverek rahatlayabilecektir. Bunun üzerine kendini siper eden Koca Derviş, kalabalığı sakinleştirebilecekken hiçbir karşılık vermez, dayak yiyerek halkın rahatlamasını sağlar. Bunun bir haksızlık olduğunu ve dayağı kendinin yemesi gerektiğini belirten Mehmet’in aldığı yanıt ise şu şekildedir: “Derviş önce ben yerine önce sen diyen kişidir kıymetlim. Abe şeyh baban eğer bilseydi bu olayı, bana hak verirdi sanırım.” (Işınsu 18) Koca Derviş’in şeyhlerinden Şeyh Ali Efendi, Koca Derviş’in burnundaki çizik izini görür, bunun sebebini sorsa da geçiştirmeye çalışan Koca Derviş’e şeyhinin yanıtı “başına Mehmet yüzünden bir şey gelmiş, anlat” olur. Bunun üzerine Koca Derviş “Şeyhinden bir şey saklanamaz, o bilir!” düşüncesine kapılır. Bilge tip dervişler ve şeyhlerin bir diğer nitelikleri her şeyi sezebilmeleri ve görünmeyeni görebilmeleridir.

Kasım ile Mehmet, ileride ne olacakları konusunda konuşurlarken Mehmet, bir şeyh olmayacağını ve çok sevdiği Yunus Emre gibi şair olacağını dile getirir. Bu düşüncelerini Koca Derviş’e açan çocuklar, Koca Derviş’ten “Yunus gibi olabilmek istiyorsan önce onun gibi iyi bir derviş olmalısın. O iyi bir derviş olmasaydı o ilahileri söyleyebilir miydi?” yanıtını alırlar. Bilge tip beklenen, şairlikte ilerleyebilmek için belirli bir mertebeye erişmesidir. Bu konuşmanın sonrasında Koca Derviş, çocuklara İstanbul’da, sarayda yaşananları anlatmaya başlar. Bunlardan nasıl haberi olduğunu soran çocuklara İstanbul’daki yarenlerinden bahseden derviş, siyaset merakını şeyhine açamamaktan dolayı kendini kötü hissetmektedir. Koca Derviş, siyaset merakının şeyhi tarafından “Sen dünya işleri ile bu kadar uğraşma” şeklinde tanımlanacağını bilmektedir. Bilge tip beklenen, ahiret hayatıyla daha fazla meşgul olup dünya hayatında, ahiret hayatı için yatırım yapmasıdır.

Koca Derviş, Kasım ile Mehmet'i sessizce oturup izlemeleri sözünü alarak zikre götürür. Ancak sözlerini tutamayan çocuklar, zikir sırasında kıkırdayıp kahkaha atmaya başlarlar ve sonunda dışarı çıkarılırlar. Sözlerini çiğnemeleri üzerine Koca Derviş, onlara üç gün güreşi yasaklar ve oturup işledikleri günahı düşünmelerini ister. Bunun üzerine kendilerini affettirmeye çalışan gençler, sonunda Koca Derviş tarafından affedilirler. Bilge tipten beklenen, bireyleri doğru yola sevk etmek için gerekirse onlara ufak cezalar vermek, hataları üzerinde düşünmelerini sağlamak ve en sonunda da "yüce gönüllülük gösterip" hata yapanları affetmektir. Metin, kimi tarihî gerçeklikleri içerip bunlar üzerinden çeşitlenen bir olay örgüsü ile şekillenir. Söz konusu tarihî gerçeklik, tütün yasağıdır. Koca Derviş, meseleyi Hz. Peygamber üzerinden özetler ve kazanılan bir savaş sonrası Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu "Küçük savaştan büyük savaşa dönüyoruz" sözünü nefisle mücadelenin önemini vurgulamak için hatırlatır. Nefisle mücadele ve nefse baskın gelme, bilge tipten beklenen bir olgudur.

Bilge tipte aranan en önemli özellik, onun bilgili olmasıdır. Bilgi, bilgelik yolunda birçok kapıyı açacak en önemli anahtarlarıdır. Bilgelik yoluna giren Mehmet, en önemli eksiklerinden biri olarak Arapça bilmemeyi görür. Koca Derviş, Kur'an-ı Kerim'i anlayabilecek kadar Arapça öğrenmesinin zor olmadığını Mehmet'e iletir ve yol gösterir. Bilmemenin bir günah olmadığını belirten derviş, Mehmet'in önündeki günleri, bilgi edinmek ve eksiklerini gidermek için değerlendirebileceğini söyler. İntisap ettiği dervişlerden birinin İstanbul'a gitmesinden dolayı kendisinin de orada kalmasının bir manasının kalmadığını düşünen Mehmet, buradan gitmeyi bir hakikat arayışına bağlar. Bu durum, bilge tipin bir niteliğini daha gösterir: Hakikatin peşinden koşmak. Mehmet'in aradığı yalnızca ilim değil, ilimle desteklenen bir hakikat bilgisidir. Bunun için birçok Sufi ile temas kuracağını belirten Mehmet, Zahir ve Batın gibi iki ilimden de vazgeçmeyeceğini ve bu iki ilmin birbirini tamamladığını dile getirir. Gittiği diyarlardaysa hakikatin peşinde koşarken bir dervişe intisap etmek için arayış içine girer. Mehmet, bedava ilim alabilmek için yaptığı işi bir "uşaklık" olarak görmeyerek sonunda ulaşacağı mertebe için gidilmesi gereken bir yol olarak görür. Bu, bilge tip olma yolunda ilerleyen bireyden beklenen davranıştır. Bununla beraber intisap ettiği hocasından Kelam, mantık, tefsir ve Arapça konusunda bilgiler edinmek isteyen Mehmet'in bilginin peşinden gitmesi ve bu bilgilerin kaynağının yalnız dinî temellerde olmayıp mantık gibi önemli diğer disiplinlerle de desteklenmesi, bilge tipe erişmek isteyen bireylerden beklenen, olgunlaşma ve çözümleme niteliği kazanma yolunda önemli niteliklerdir.

Bir zikir esnasında Mehmet, geçmişteki bazı eylemlerini hatırlar ve bunlardan pişmanlık duyarak ağlar. Ona göre geçmişte yaptıkları, dervişane bir yaşamdan uzaktır. Mehmet'in pişmanlık duyduğu davranış pratikleri, bilge tipte olması ve olmaması gereken nitelikleri göstermesi bakımından kıymetli-

dir. Geçmişte şarabı bir “budala gibi” serbest sanması, küstah davranışları, gururlu ve kibirli oluşu, onu dervişane yaşamdan uzaklaştıran eylemler olmuştur. Mehmet’in girdiği yolda kimse hakkında dedikodu yapmaması, yalan söylememesi, hiçbir konuda haksızlık yapmaması, eskisi kadar kolay öfkelenmemesi, kimseye kin duymaması, ötekilerin malına, zenginliğine tamah etmemesi onun nefsini temizlemeye başladığının göstergeleridir. Geçmişteki davranış pratiklerinden kendini beğenme, insanları seviyesiz görüp onları küçümseme, kibre yaklaşan gurur, çok yiyip çok uyumaktan Mehmet, pişmanlık duymaktadır.

Bilge tip bireyden beklenen, inandığı yolda yürümesi ve idealist olmasıdır. Abdürrezzak Efendi’nin yanından ayrılması gerektiği zaman metinde geçen şu ifadeler, Mehmet özelinde bu beklentiyi ortaya koymaktadır: “Abdürrezzak Efendi’ye çok sevdiği öğrencisinden ayrılmak zor geldi fakat o dört oğlan ve babaları Mehmet’i bir türlü bırakmak istemediler. Adam yalvardı yakardı, yüklü paralar teklif etti, olmadı. Nihayet biricik kızını öne sürdü, gel damadım ol dedi, hiçbiri kâr etmedi” (Işınso 104). Bilge tipten beklenen bir diğer nitelikse “yaratılanı yaratandan ötürü sevmektir.” Bu bağlamda sokakta bulunduğu bir gözü kör ve hasta olan kedi yavrusunu alıp beslemeye başlaması, Mehmet özelinde bu beklentiyi somutlar. Mehmet’i çekemeyenler ve hayvan sevgisinden mahrum olanlar Mehmet’i hocasına şikâyet ederler. Gerekçeleri ise “Allah isminin daima anıldığı dergâh gibi bir yere bir kedinin yakışıp yakışmadığıdır.” Bilge tip olan Mehmet’in hocası kediyi yaratanın da Allah olduğunu, hayvanların onlara Allah’ın bir emaneti olduğunu dile getirir. Hoca, bilgelik konumundaki bir bireyden beklentiyi yerine getirmiştir. Hocanın emriyle Kiraz isimli kedi, sevillecektir ve kendisine zarar verilmeyecektir.

Verdiği vaazlardan ve yazdığı şiirlerden dolayı uğradığı yerlerde tanındığını fark eden Mehmet (Niyazi), bu bilinç seviyesiyle nefsinin kabardığını itiraf eder ve “kendisinden beklendiği üzere” kervanın yolunu (yolu uzatma pahasına) değiştirir, insanlarla iletişim kurmaktan bu sebeple bir süre uzak durur. Vardığı yerlerde vaaz etmesi istenince kıramayan ve cemaatin sorularını yanıtlayan Mehmet (Niyazi), verdiği vaazlardan erkek dinleyicilerin eşlerinin de haberdar edilmesi gerektiğini söyler. Kadınların da anlatılanları dinlemesi ve faydalanması gerektiğini, aksi durumda erkeklerin üzerinde haklarının olacağını ve bunun hesabının sorulacağını belirten Mehmet (Niyazi), bilge tip olarak insanlara doğruyu göstermeye devam ederken kadın-erkek eşitliği konusunda ve kadın ile erkeğin birbiri üzerindeki hakları konusuna dikkati çekmektedir. Rica üzerine vaaz veren Mehmet’e (Niyazi), kendisi karşılıksız iş yapmayan dergâh imamı, ücret alması için baskı kurar. Kabul etmeyince kendisine at binmeyi öğretme teklif edilir ki o da bunu kabul eder. Teklifi kabul etme sebebi, “öğrenmenin sonu olmaması” ve bir gün bu bilgiye ihtiyaç duyabileceğidir. Mehmet (Niyazi) özelinde yazar; ilim, bilgi, öğrenme gibi kavramları çeşitli olaylarla tekrar tekrar ortaya koymaktadır. Yola düşmekten sakınmayan ve maddi yolculukların kendi manevi yolunu aydınlattığı düşüncesinde olan Mehmet (Niyazi) için yolda en gerekli olan erdemlerden biri daha

ortaya konulur. Bu erdem, sabırdır: “Oysa sabır, yolcunun değişmeyen yol arkadaşısıdır” (Işınsu 134).

Bilgelik kavramı bağlamında roman özelinde bilge tipten beklenen bir diğer nitelik halka hizmettir ki bu da Hakk’a hizmet demektir. Allah’ın nurunun halka ışıyacağı düşüncesiyle Mehmet (Niyazi), tüm bilgi/birikimini halkla paylaşmak, halkı bilgilendirmek, erkek-kadın her zümreden insanın ilim seviyesini yükseltmek üzere kendi yolunda ilerlemeye devam etmektedir. Bilge tipin bir ayağının da halkta ve halkın içinde olmasını gerektiren bu anlayış, bilge tipin halktan kopuk olmaması gerektiği ve belirli bir makama ya da tasavvufi rütbeyle geldiğinde “geldiği yeri unutmaması” gerektiğini imler. İlerleyen süreçte halvete giren Mehmet (Niyazi), halvet sonrasında ismine Mısırî’yi de ekler. Bunun sebebini soranlaraysa sebebinin bir sır olduğunu söyler. Halvet sonrasında bilge tip Niyazi Mısırî’de değişiklikler görülür. Âlimler ve şeyhlerle tanışan Mısırî, daha fazla ortama girip çıkmaya başlar ve buralarda dinleyen taraf değil fikir üreten, konuşmalara katılan ve meseleler üzerine kafa yorup çözümler üreten bir ruh hâline bürünür. Halkı iyice etkilemeye başlamış ve Bursa’da sevilen bir karakter olmuştur.

Sinan Ümmi, Mısırî için çok önemlidir çünkü Mısırî adını aldıktan sonra intisap ettiği ilk şeyh odur. Ondan çok etkilenen ve ona “sultanım” diyen Mısırî, bir gün dergâhta akşam namazını Sinan Ümmi kıldırırken şeyhinin hitabetini beğenmez ve içinden “Keşke namazı ben kıldırıyaydım.” düşüncesini geçirir. Mısırî’nin bu düşüncesini okuyan Sinan Ümmi, yavaşça geri çekilerek imamlığı Mısırî’ye bırakır. O an çok heyecanlanan Mısırî, Fatiha suresini okuması gerekirken sureyi unutur, yardımına caminin hatlarında yazılı olan Fatiha suresi yetişir ve namazı tamamlar. Burada Mısırî özelinde bilge tipler için çıkarılacak bir sonuç vardır: Bilge tipler düşüncelerinden de sorumlu olmak zordadırlar.

Metnin olay örgüsü içerisinde yer alan şu izlekse bilge tip derviş/shayhten beklenen nitelikler bağlamında bir başka meseleyi ön plana çıkarmaktadır. Mısırî, Ramazan günü oruç bozmanın ne kadar büyük bir günah olduğuna dair fetva verdikten sonra şeyhi, ona gidip çeşme başında ekmek yemesini emreder. Ramazan günü, hem de orucun faziletleri bağlamında vaaz verdikten sonra çeşmenin başında ekmek yemenin manasını idrak edemeyen Mısırî, bir mürit olduğunu hatırlar ve çok sevdiği şeyhi ne dediyse onu yapmak mecburiyetinde olduğunu düşünür. Mısırî’nin halkın gözünün içine baka baka Ramazan günü verdiği fetva sonrası böyle bir eylemi gerçekleştirmesi, halkı galeyana getirir ve Mısırî, halk tarafından dövülür. Sonra Mısırî’nin hocası Sinan Ümmi, müridine 100 gün halvet cezası verir. Halk, bu cezayı derviş ile müridi arasında bir cilveleşme olarak yorumlarken kimileri de Mısırî’nin aldığı bu cezayı yerinde bulur. 100 günlük halvetin sonunda kaldığı hücreden Sinan Ümmi tarafından çıkarılan Mısırî’ye “ölmeden önce öldüğü” müjdelenir. Mısırî, bu olaydan sonra daha “ulvî” bir hayat yaşamaya başlar. Halvete girip çıktıktan sonra daha az yemek yemeye karar verir. Günde bir, iki tas tuzsuz arpa çorbasıyla karnını

doyurmaya başlar. Bilge tipten beklenen bir davranışı hayatına tatbik etmeye başlayan Mısrî, halka maddi konularda yardım edememekten dolayı üzüdür ve bunun için bir çare aramaya başlar. “Bir sanatım olsun.” diyerek Mısır’dayken öğrendiği mum yapma sanatını geliştirir; yaptığı mumları fakir halka dağıtır ve onların mumları satarak bir gelir elde etmesini sağlar. Bilge tip, halka ilmini açarak onların entelektüel seviyesini yükseltmekle birlikte maddi konularda da onların yanında olup para kazanmalarını sağlayacak çözümler üretmiştir.

Mısrî özelinde bilge tipten beklenen bir diğer nitelik karşısında kim olursa olsun doğru bildiğini söylemektir. Metinde Osmanlı yönetimi tarafından sesli zikrin yasaklanması üzerine Fazıl Ahmed Paşayla yüz yüze gelen Mısrî, ona, yasaktan rahatsızlığını, tekkelerin eğitim-öğretimindeki faydasını, tasavvufun İslam dini için önemini, yasakları bahane eden bir kısım halkın kendini hedef hâline getirdiğini açık açık söyler. Verdiği vaazlar sırasında bir jurnalcılık faaliyeti altında olduğunu bilen Mısrî, şeriata aykırı gibi görünen ifadelerinin sorgulandığı bir ortamda dahi genel tavrında ve konuşmalarında herhangi bir kısıtlamaya gitmez, tedbir almaz. Mısrî, Osmanlı’nın geleceğini “karanlık” görmektedir; memlekette, devlet kademelerinde yapılan israf ve hırsızlıklara dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bilgelik kavramı doğrultusunda kendisine yüklediği misyon ise dikkat çekicidir:

Nihayet o, kendi fikirlerini söylemişti. Kendi fikirlerini söylemenin bir suç olmaması gerekirdi çünkü Mısrî rastgele bir adam değil; Allah yoluna erişmiş, Bir’le tekrar tekrar bir olmuş, bir şeyh, bir bilgindi. Bilge idi, sözlerinin dinlenmesi, değerlendirilmesi lazım gelirdi (İşinsu 273).

Bilge tipten beklenen niteliklerden olan affedebilme erdemi, Mısrî özelinde daha büyük bir olay sonucunda kendini gösterir. Halkın dolduruşuna gelen bir adam, Mısrî’ye suikast düzenler ve onu öldürmek ister. Girişimi engellenen adamla konuşmaya başlayan Mısrî, ona daha önce birini öldürüp öldürmediğini ya da böyle bir girişimde bulunup bulunmadığını sorar. Hayır yanıtını alan Mısrî, adamın doğru bir adama benzediğini, adam öldürmenin en büyük günahlardan biri olduğunu, bir daha başkalarının lafı ile hareket etmemesini ve böyle bir olaya karışmamasını öğütleyerek adamı affeder, serbest bırakır. Osmanlı’ya dair yönelttiği eleştiriler sonucunda sürgün edilen Mısrî, Osmanlı yönetiminin bu tutumuna “Yine de dua edelim” karşılığını verir. Araf suresinden bir alıntı yapan Mısrî, her ümmetin bir süresinin bulunduğunu ve bu saat geldiğinde ne bir saat ileri ne bir saat geri gidebileceklerini söyler.

Sonuç

Emine İşinsu’nun *Bukağı*’sında yarattığı bilge tip Niyazi Mısrî, Bilgelik Edebiyatı öğretilerinden bilgili, adaletli, sözü dinlenen, alçak gönüllü, affedici, çalışkan, sanat, zanaat ve din dışı diğer ilimlerle meşgul, iyi bir dinleyici, kararlı, sabırlı, hakikat arayışında, dürüst olmak niteliklerini barındırmaktadır. Yalan söylememek, öz eleştiri yapmak, para ve zenginliğe tamah etmemek, adaleti erken sağlamak, dedikodu etmemek, az uyumak, az yemek, sarhoşluk

veren her türlü maddeden uzak durmak, kin gütmemek Bilgelik Edebiyatı öğretileriyle Niyazi Mısırî'nin ortaklıklarıdır. Yoksula, garibe, öksüze yardım etmek ve onların hayır duasını almak, öfkeden uzak durmak, Rabb'den korkmak, işlerini danışarak yapmak, dayak yemek (ölmeden önce ölmek), tatlı dille insanları ikna etmek, yolda olmak (yol metaforu), doğru bildiğini söylemek nitelikleriyle Niyazi Mısırî, Bilgelik Edebiyatı teorisinin öğretilerini taşımaktadır.

Bilgelik Edebiyatı öğretileri bağlamında Eyüp Peygamber ile Niyazi Mısırî'nin çıktıkları yolda kimi benzer süreçleri yaşadıkları görülmektedir. Şeytanın Rab ile girdiği iddia sonucu Eyüp Peygamber'in yoklukla sınanması izleğiyle Niyazi Mısırî'nin Osmanlı Devleti yöneticilerine getirdiği eleştiriler sonucunda sürgün edilmesi, benzerlikler noktasında önemli bir örnektir. Eyüp Peygamber'in ve Niyazi Mısırî'nin bu süreçlerde isyankâr olmamaları, Rabb'e güvenmeye devam etmeleri ve içerisinde buldukları durumda sabırlı olmaları, Bilgelik Edebiyatı bağlamında beklenen niteliklerdir. Tüm bu ortaklık ve benzerlikler, metin merkezli bir bakış geliştirildiğinde metnin Bilgelik Edebiyatıyla geliştirilen bir okumaya açık olduğunu göstermektedir.

Bilgelik Edebiyatı teorisi ile Emine Işınsu'nun bilgisi arasında kimi farklar vardır. İlk fark, bilgeliğin edinildiği kanaldadır. Bilgelik Edebiyatı'na göre bilgeliğin öğrenildiği mekân evdir, bilgelik, ebeveynler aracılığıyla edinilir. Niyazi Mısırî'nin Mehmet olarak başladığı yolculuğunun Niyazi Mısırî olarak tamamlandığı serüven içerisinde bilgeliğinin kaynağını intisap ettiği şeyhler, dervişler oluşturmaktadır. İkinci farklılık, Bilgelik Edebiyatı'na göre bilgeliğin ulustan ziyade bireye odaklanan bir yaklaşım olmasıdır. Bilgeden beklenen, toplum içerisinde -özellikle avam tabakaya karşı- bilgisini ayan etmemesidir.

Emine Işınsu'nun bilgesiyse cemaat toplamanın, halkı konsolide etmenin Hakk'a hizmet olduğu anlayışıyla hareket etmektedir. Bilgelik Edebiyatıyla Emine Işınsu'nun bilgisi arasındaki farklılıklardan bir diğeri, egemen güçlere itaat noktasındadır. Bilgelik Edebiyatı, devlet yöneticilerine itaat etmeyi öğütlerken Niyazi Mısırî, Osmanlı'nın yüksek kademedeki devlet insanlarını dahi eleştirmekte, bundan dolayı sürgün edilmektedir.

Bilgelik Edebiyatıyla Niyazi Mısırî arasındaki son farklılık, kadının ele alınış biçiminde kendini göstermektedir. Bilgelik Edebiyatı, kadını, başta zınadan uzaklık meselesi olmak üzere evli kadına şehvetle bakmamak, "kadının yoldan çıkarıcılığından" kendini sakınmak yönleriyle ele almaktadır. Niyazi Mısırî'nin kadınlara dair düşünsel pratikleriyse kadın ve erkeklerin birbirlerine karşı hukuk ve vazifelerini açıklamak ile kadınların da vaazları dinleyen cemaat içerisinde yer alıp bilgilendiği, erkeklerle eş bir zeminde konumlandığı eşitlikçi bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Burada Emine Işınsu'nun bir "kadın yazar" olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Bilgelik Edebiyatıyla Niyazi

Mısrî'nin nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda iki bilgelik anlayışı arasındaki benzerlik ve ortaklıkların, farklılıklara nazaran daha fazla olduğu söylenebilmekle birlikte Batı kaynaklı bir teori Bilgelik Edebiyatı baz alınarak sorulan “Bizde bilge var mı?” sorusu, metin merkezli bir perspektifle bilge tipin varlığı ile yanıtlanabilir.

KAYNAKLAR

- Akbaş, Nebahat. “Emine İşınsu ile Bir Röportaj.” *Fikir Sanat ve Edebiyatı Töre*, 2012, ss. 39-43.
- Aktulum, Kubilay. *Kalıplaşmış Söylemler*. Çizgi Kitabevi, 2024.
- Banarlı, Nihad Sami. “Büyük Nazîreler Mevlid ve Mevlid’de Millî Çizgiler.” *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1962.
- Bruce, Frederick. “The Wisdom Literature of the Bible: Introduction.” *Biblical Studies*, 1951, ss. 5-8.
- Coulter, Paul. *Psalms and Wisdom Literature: An Introduction*. 2011.
- Çetişli, İsmail. *Türk Şiirinde Hz. Peygamber (1860-2011)*. Akçağ, 2012.
- Demir, Ayşe. *Uluslaşma Süreci Türk Romanında (1930-1934) İslâm Algısı*. 2019. Akdeniz Ü, Yüksek lisans tezi.
- Derdiyok, İ. Çetin. “Gül-i Sad Berk.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, 1997, ss. 225-226.
- DeRouchie, Jason. “Introduction to the Old Testament.”, *TGC Commentary*, 2022, ss. 1-12.
- Ercilasun, Bilge. *Türk Roman ve Hikâyesi Üzerine*. Dergâh Yayınları, 2013.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Boğaziçi Yayınları, 2014.
- Fayda, Mustafa. “Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1985, İzmir, ss. 357-366.
- Goldsworthy, Graeme. “Wisdom and its Literature in Biblical-Theological Context.” *SBJT*, 2011, ss. 42-55.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. Kabalıcı, 2007.
- İşınsu, Emine. *Bukağı*. Bilge Kültür Sanat, 2023.
- Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1974.
- Karakeçi, Mehmet Nur. *Emine İşınsu'nun Romanlarında Yapı ve İzlek*. 2017. Ardahan Ü, Doktora tezi.
- Kavcar, Cahit. *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünûn Romanı*. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Kitapı Mukaddes Şirketi. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Kökdemir, Ahmet. *Emine İşınsu Hayatı, Şahsiyeti, Sanatı, Fikirleri ve Eserleri*. 1995. Ondokuz Mayıs Ü, Doktora tezi.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Alfa Yayınları, 2014.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Alfa Yayınları, 2016.

- Köprülü, Orhan F. *Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri*. 1951. İstanbul Ü, Doktora tezi.
- Moriarty, Frederick. *The Book of Wisdom*. New York, 1957.
- National Open University of Nigeria. *Wisdom Literature*. School of Arts and Social Sciences, Course Code: CTH 413.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13, 1996, ss. 264-265.
- Öztinar, Gülbahar. *Uluslaşma Süreci Türk Romanında (1935-1942) İslâm Algısı*. 2019. Akdeniz Ü, Yüksek lisans tezi.
- Pekolcay, Necla. *Türkçe Mevlid Metinleri*. 1950. İstanbul Ü, Doktora tezi.
- Penchansky, David. *Understanding Wisdom Literature: Conflict and Dissonance in the Hebrew Text*. Eerdmans, 2012.
- Şimşek, Fatma. *Uluslaşma Süreci Türk Romanında (1923-1929) İslâm Algısı*. 2019. Akdeniz Ü, Yüksek lisans tezi.
- Timur, Kemal. "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnancılar." *Turkish Studies*, c. 4, 2009, ss. 2089-2125.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Hilye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.18, 1998, ss. 44-47.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FINANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İBRET’TE NAMIK KEMAL’İN SANSÜRE KARŞI MÜDAFAASI

Öz: Tekrar ve süreklilik gösteren yönleriyle sansür Osmanlı’da, 19. asırda basının gelişmesiyle birlikte matbuatta daha sık gözlemlenen bir olgu olmuştur. Polis Nizamı (1847), Matbuat Nizamnamesi (1857), Kararname-i Âli (1867) ve birtakım keyfî uygulamalarda kendini gösteren sansürle birlikte birçok gazete, dergi ve kitaba yayım yasağı getirilmiştir. Bir müddet tatil edilen ve nihayet lağvedilen süreli yayımlardan *İbret*’in başyazarı; gazete yazılarına, gazeteciliğine ve kitaplarına sansür getirilen Namık Kemal’dir. Bu incelemede *İbret*’ten önce sansüre uğrayan yayımlara ilişkin kısa bir değerlendirmeden sonra Namık Kemal’in sansüre karşı 1872-1873 yılları arasında *İbret*’te yayımladığı yazıları ele alınacaktır. Bu yazılarda Matbuat Nizamnameleri, Kararname-i Âli ve dönem idarecilerinin keyfî uygulamalarından kaynaklanan sansür olgusu yoğun bir şekilde eleştirilmekte, *Evrâk-ı Perişan* ve *Dağarcık*’ın yayımına neden yasak getirildiği sorunsallaştırılmaktadır. Yazılardaki sansüre dair eleştirilerin doğruluk değerini ortaya koymak için bu dikkatler matbuat nizamnameleri ve Kararname-i Âli’deki hükümlerle karşılaştırılarak yorumlanacaktır. Yazılardan “Türkçe Matbuat” ve “Müellifler Neden Me’yus Olacak?”, Kemal’in konuyu ayrıntılarıyla değerlendirdiği yazılardır. Sansürle alakalı *İbret*’teki bütün yazıları dikkate alındığında Kemal’in bir yandan keyfî uygulamalarla yayımlara getirilen sansüre karşı çıktığı diğer taraftan Osmanlı’da gazetecilik ve basın tüzüğüyle alakalı sorunlara dikkat çektiği görülmektedir. *İbret*’in diğer yazarları ve *Hadika* gazetesinden Ebuuziyya Tevfik’in de desteklediği bu yazılarda Namık Kemal’in sansüre karşı şahsi teşebbüs, sa’y ve gayret, müsavat, hayat hakkı, kurumsal işleyişte hak ve adalet, özellikle hürriyet ve hukuku müdafaa ettiği tespit edilmiştir. Bu müdafaaıyla Namık Kemal’in Osmanlı matbuatında Sultan II. Abdülhamit’ten önceki sansürün bir dönemine ışık tuttuğunu ve edebiyat eleştirisinde “sansür”ün mahiyetini anlamaya imkân tanıyacak kavramları gözler önüne serdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Sansür, Basın, Hayat Hakkı, Fikir Özgürlüğü, Hürriyet, Eşitlik, Hukuk.

Namık Kemal’s Defense Against Censorship in *İbret*

Abstract: Censorship, with its repetitive and continuous aspects, became a phenomenon observed more frequently in the press in the Ottoman Empire with the development of the press in the 19th century. Along with the censorship that manifested itself in the Police Regulation (1847), the Press Regulation (1857), the Âli Decree (1867) and some arbitrary practices, many newspapers, magazines and books were banned from publishing. The editorial writer of the periodical *İbret*, which was suspended for a while and eventually abolished, was Namık Kemal, whose newspaper articles, journalism and books were subject to censorship. In this study, after a brief evaluation of the publications that were subject to censorship before *İbret*, Namık Kemal’s articles published in *İbret* between 1872-1873 against censorship will be discussed. In these articles, the censorship phenomenon resulting from the Press Regulations, the Âli Decree and the arbitrary practices of the administrators of the period is heavily criticized, and the reason why the publication of *Evrâk-ı Perişan* and *Dağarcık* was banned is problematized. In order to reveal the truth value of the criticisms about censorship in the articles, these remarks will be interpreted by comparing them with the provisions in the Press Regulations and the Âli Decree. Kemal’s articles, “Turkish Press” and “Why Will Authors Be Despondent?” are the ones which he evaluated the subject in detail. When all of his articles in *İbret* regarding censorship are taken into consideration, it can be seen that Kemal, on the one hand, opposed the arbitrary censorship imposed on publications, and on the other hand, drew attention to the problems related to journalism and press regulations in the Ottoman Empire. In these articles, supported by other writers of *İbret* and Ebuuziyya Tevfik from the *Hadika* newspaper, it was identified that Namık Kemal defended personal initiative, effort and endeavor, equality, the right to life, rights and justice in institutional functioning, and especially freedom and law against censorship. With the help of this defense, it is possible to claim that Namık Kemal shed a light on a period of censorship in Ottoman press before Sultan Abdulhamid II and he was pointing out concepts helping understand the nature of censorship in his literary criticism.

Keywords: Censorship, Press, The Right to Life, Freedom of Thought, Liberty, Equity, Law.



TÜRKLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi
Halef NAS

Harran Üni.
Fen-Edebiyat Fak.
Türk Dili ve Edebiyatı Böl.

hnas@harran.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1637-4897

Gönderim Tarihi
Received
12.06.2024

Kabul Tarihi
Accepted
09.09.2024

Atf
Citation
Nas, Halef. “*İbret*’te Namık Kemal’in Sansüre Karşı Müdafaaası.” *Türklük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 147-169.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Giriş: Namık Kemal'in İbret'teki Yazılarına Kadar Osmanlı'da Sansürün Tarihine Kısa Bir Bakış

Sansür; kitap, gazete, dergi, mektup ve film gibi eserlerin basılması, yollanması veya oynatılmasından önce hükümet kontrolünden geçmesi, mahzurlu görülen taraflarının eserden çıkarılması veya içeriğine tamamen engel olunmasıdır. Adını Roma'da nüfus sayım memuru olan "Censör"den alan sansürün bilinen tarihi milattan önceki yüzyıllara dayanmaktadır. M.Ö. 5. yy'de Yunanlıların tanrılarına hakaret suçuyla yargılanan Pitagor sürgünle cezalandırılırken eserleri halkın gözleri önünde yakılmıştır. Dini ilgilendiren bu mevzudan başka M.Ö. 8. yy'de coşkulu hatip Tito Labieno'nun bütün yazıları imparatorun isteği üzerine senato tarafından yakılmıştır. Yaşlı Seneca "bu o zamana kadar hiç görülmemiş bir cezaydı" demektedir (Baldini 77). Tarihe geçmiş birçok sansür uygulamasından çokça bilinen ikisi Mainz Prensiği Piskoposu Barthold V. Hanneberg'in kendi dinsel bölgesinde yürürlüğe koyduğu 4 Ocak 1487 tarihli Sansür Tüzüğü ve bir sene sonra Papa VIII. Innocentius'un hazırladığı kapsamlı tüzüktür. 1515'te Papa X. Leone bu tüzüğe işken-ceyle idam cezasını da eklemiştir. Batıda dinî otoritenin sansür uygulamalarının yanında, siyasi yetkenin dini yanına alarak uyguladığı sansür yasakları da olmuştur. (Kabacalı 5). Bu yönüyle istibdat idarelerince hürriyet ve taraftarlarına karşı -Bahri Ulaş'ın (28) ifadesiyle, nazik ve mühim bir silah-olarak kullanılan sansürün Osmanlıdaki başlangıç tarihi çok eski değildir.

Sultan Abdülmecit (1823-1861) zamanında tatbik edilen sansür sadece gazete ve dergilerle sınırlı kalmamış uygulamaya kitaplar da dahil edilmiştir. 1857'de çıkan Matbuat Nizamnamesi'nin 3. maddesinde kitap ve risalelerin Maarif Meclisi'nce yayımlanmasında mülk ve devletçe bir sakınca bulunmadığı açıkça bilindikten sonra Sadaret makamına bir mazbata ile izne sunulmadıkça basılamayacağı ve yayımlanamayacağı hükmü geçmektedir ("Matbuat Nizamnamesidir", 227). Namık Kemal'in sansüre karşı müdafaasında başka bir kanun hükmünce ilga edildiğini söylediği bir hüküm nizamnamenin bu hükmü olacaktır.

Osmanlılarda Türkçe ilk kitabın basıldığı 1729'dan önce azınlıklara Arap harfleriyle kitap basma izni verilmiş ancak bunların din kitabı basmalarından kaynaklanan sorunlar olmuştur. Bunlardan biri 2. Mustafa (1664-1703) zamanında getirilen "matbaa yasağı", bazı rahiplerin yaptığı değişiklik ve eklemelerle İncil'i tahrif ederek propaganda amacıyla dağıtma ve Ermeniler arasında Katolik mezhebini yayma isteğinden kaynaklanmıştır. Hıristiyanlıkla alakalı din kitaplarının Arapça veya Osmanlı Türkçesine çevrilip yayımlanmasından ötürü Cizvit matbaaları 18. yy. başlarında sık sık kapatılmıştır. İslam'ı ilgilendiren birtakım meselelerde de sansür devam etmiştir. İlk matbaanın kurulduğu 1727'de konuyla alakalı olarak 3. Ahmet'in (1673-1736) fermanında fıkıh, tefsir, hadis ve kelam kitapları dışındaki kitapların basımına izin verilmiş 3. Selim (1761-1808) zamanına kadar din kitabı basma yasağı devam etmiştir. Alpay Kabacalı (5-13) 1729'dan Tanzimat'ın ilan edildiği

1839 yılına kadar basılan kitap sayısının 434, *Takvim-i Vekâyi*'nin yayımlandığı 1831'e kadarki kitap sayısının 200 dolayında olduğunu ve az sayıda basılan kitapların seçiminde hangi ölçülerin alındığı bilinmiyorsa da basılmadan önce padişah izni istendiğini (istizan) ve basıldıktan sonra toplatıldığı söylenen bir kitaba rastlandığını kaydetmektedir. Bu kitap da Enderunlu Fâzıl'ın *Defter-i Aşk*'idir. Kitabın müstehcenlik gerekçesiyle toplatıldığı anlaşılmaktadır. Namık Kemal'in kitap sansürüne ilişkin düşüncelerini ilgilendirdiği ölçüde burada dikkati çeken bir husus kitabın basıldıktan sonra toplatılmış olmasıdır.

Namık Kemal'in doğduğu 1840 senesinde, *Takvim-i Vekâyi* gazetesinin yayımlanması için kurulan Takvimhane-i Âmire matbaasında herkesin bedelini ödemek şartıyla kitap bastırabilmesini ön gören bir iradenin yayımlanmasıyla, kitap bastırmak isteyenler için ruhsat verilmesi yöntemi getirildi. Bir sene sonraki irade basılacak kitap ve risalelerin izin alınarak basılmasına ilişkindir. Dar anlamıyla sansür hükmü getiren ilk düzenleme de 10 Nisan 1845 tarihli Polis Nizamıdır. Bu nizamın 13. maddesinde "ahlak ve genel âdâbı bozacak her konuda basımevleri, kitaphane ve tüm kitapçı dükkanlarına dikkat edilmesi, önceden sezilmesi ve dışarıdan gelen her türlü kitap, risale ve evrakın yayımlanmadan önce görülüp gerekenlerin yasaklanmasına ve el konulmasına dikkat edilmesi" (Kabacalı 16) hükmü geçmektedir. 1845'ten sonra özel basımevlerinin sayısında bir artış olmuştur. Takvimhane-i Amire'den ayrı Üsküdar, Galata ve Eyüp semtlerinde kimi şahısların özel mülkiyetinde işletilen ve istediğini basan matbaalar ortaya çıktı. Bu matbaalar için bir düzenleme de yoktu. Takvimhane nâzırı böyle bir duruma izin verilmeyeceğini belirtip, yayımlanıp satılması uygun görülmeyen şeylerin basılmamasını, basılacak şeylerin Takvimhane yönetimine gösterilmesini ve yayın gelirlerinden uygun miktarın (temettü) verilmesini istedi. Islahat Fermanının ilanından bir yıl sonra (1857) çıkarılan Matbuat Nizamnamesi yöneticilerin sansür düşüncesine yakınlık gösterdiklerini belgeleyen bir metin hüviyetindedir. Nizamnamenin 137. maddesine göre Osmanlı ülkesinde zararlı kitap ve risaleleri bastırmaya cesaret edenlerin eserlerine zaptiye tarafından el konulacak ve düzenlemeye aykırı hareket edenlerin matbaaları kapatılıp hukuki ceza uygulanacaktır. 1858'deki Kanun-ı Ceza'nın 138. maddesinde böyle suçların ağırlığına göre matbaa geçici olarak veya tümüyle kapatılacak; sonra 10-50 mecdiye altını para cezası alınacaktır. 139. maddede ahlaka aykırı hezl ve hiciv yazılarını ve edepsiz resimleri basanların 1-5 mecdiye altını para cezası ve yirmi dört saatte bir haftaya kadar hapsi öngörülyordu (İskit 19-20).

Bütün bu düzenlemelerin yanı sıra kapitülasyonlardan yararlanan Osmanlı'daki yabancı gazeteler dilediğini yazabilmekteydi. Devlet, gazete müfettişi atamak suretiyle yabancı yayınlarda zararlı gördüğü şeyleri sansürlemeye çalıştıysa da bunun bir yararı olmamıştır. Çözüm olarak bakanlar kurulunda (heyet-i vükelâ) alınan kararlar, ilgili gazetelerin satın alınarak imha edilmesi ve yerine her devlette olduğu gibi bir tarafı resmî diğer tarafı

yarı resmî gazete çıkarılması yoluna gidilmiştir (Kabacalı 21). Yabancı gazetelerin dilediğini yazma serbestliğine karşın yerli basında durum aksine olmuştur.

Ruzname-i Ceride-i Havadis ile ne Ankara Milli Kütüphanede ne de İstanbul kütüphanelerinde tek sayısına bile rastlanmadığı söylenen *Mecmua-i Havadis* arasında geçen bir polemikte Müşteri sıfatıyla sorularını soran kişi *Ruzname-i Ceride-i Havadis*'te yabancı devletlere ilişkin haberlere kıyasla Osmanlı'daki haberlerin çok az geçmesinin, gazetede devlet ve milletin hâminden pek bahsedilmeyişinin sebebini merak etmekte "Buna sebep acaba Babıali'nin izin vermeyişi midir?" diye sormaktadır. İstanbul'da İngilizce, Fransızca, Rumca, Ermenice yayımlanan birçok gazete *Ruzname-i Ceride-i Havadis* ve sair yerli gazetelerin yazmadığı şeyleri serbestçe yazmakta ve fikirlerini beyan etmekten Babıali bir mahzur görüyorsa yerli basına yaptığı gibi neden bunları da menetmiyor diye de sormaktadır (Cerideci ile bazı müşterisi 27). 1861'de *Ruzname-i Ceride-i Havadis*'te geçen şu kısacık hadise Osmanlı Devleti'nde yerli ve yabancı unsurlar arasında eşitliğin (müsavat) ilan edildiği İslahat Fermanı'ndan beş yıl sonrasına aittir. Bir zamanlar gayrimüslim tebaa müslim tebaa ile eşit sayılmazken şimdi yerli basın dış basınla bir tutulmaktadır. Şu hâlde sansür olgusu düşünüldüğünde o dönemki yerli ve yabancı basın arasında bir eşitlikten bahsedilemez. Yerli basına uygulanan sansür yüzünden Namık Kemal gibi bazı gazeteciler mahzurlu görüneceğini düşündükleri kimi yazılarının içeriklerini kendi gazetelerinden önce Osmanlı'da çıkan yabancı gazetelerde yayımlamışlardır.

Tercüman-ı Ahval ve *Ceride-i Havadis* arasında devam eden tartışmalardan sonra Ziya Paşa'nın dönemin eğitim anlayışını eleştiren bir yazısını yayımladığı için *Tercüman-ı Ahval* gazetesi Babiâli tarafından kapatıldı ve basımına bazı koşullara uyması koşuluyla ancak iki hafta sonra izin verildi¹. Mithat Cemal Kutay'ın sarıklı ihtilalci dediği Ali Suavi'nin devletin dış politikasına yönelttiği eleştirilerden sonra *Muhbir* gazetesi dönemin Maarif-i Umumiye Nazırı Es-Seyyid Ahmet Kemal imzasıyla 8 Mart 1867'de kapatıldı. Gazetenin kapatılma sebebi hükümet aleyhine zihinleri bulandıran kimi yalan ve yanlışlıkları, aşağılık yayınları alışkanlık haline getirmesi ve kanuna aykırı pek çok uygunsuz ve esassız şeyleri ihtiva etmesi olmuştur. Gazetenin sahibi Filip Efendi esassız ve uygunsuz şeylerin yayımlandığına, "aşağılıklar" ifadesine ve karara karşı çıkmış, gazetede bu türden şeylerin bulunmadığını söyleyerek gazetenin kapatılmasının nizamnameye aykırı olduğunu bildirmiş; mevzuyu Namık Kemal o zaman yazdığı *Tasvir-i Efkâr*'a taşımış sonuçta 12

¹ Gazetenin kapatılma gerekçesi açıklanmamıştır. Enver Benhan Şapolyo'ya göre gazete Ziya Paşa'nın dönemin maarif işlerini eleştiren yazısından ötürü kapatılmıştır (bkz. Topuz 11). Basın tarihinde yasal olmayan bu ilk kapatma cezası, dönem iktidarının eleştiriye ne kadar kapalı olduğunu göstermenin yanı sıra iktidarı da dış ve iç azınlık basımına uygulayamadığı bir yöntem olarak sansürü Türkçe basına uygulaması yönünde yasal düzenlemeleri hazırlamaya itmiştir (Çakır 101).

Mart 1867'de basına sansür getiren ve Namık Kemal ve daha birçoklarının Ali Paşa'yı alaya alarak "Karamame-i Âli" dedikleri Basın Tüzüğü yayımlanmıştır. Kararname gazeteciler için sürgün cezası getirmediği halde Ali Suavi evinde tutuklandı. Önce emniyet müdürlüğüne getirilip ardından Kastamonu'ya götürülmek üzere vapura bindirildi. Namık Kemal rütbesi yükselti- lerek Erzurum valiliğine; Ziya Paşa, Kıbrıs mutasarrıflığına atandı. Olaydan sonra bu üç Yeni Osmanlı, soluğu Fransa'da aldı.

Dilediğini yazma ve fikrini hürce ifade etme konusunda eşitliğe riayet edilmezken bu arada resmî basının harekete geçirdiği ortam içinde resmî gaz- zeteler kuruluyor Osmanlı toplumundaki ayrılıkçı eğilimleri dengelemek ama- cıyla taşra ve vilayetlerde de resmî gazetelerin sayısı artırılıyordu. Gazetelerin Türkçe yayımlanması yolunda bir zorunluluğa gidilmemiş farklı dillerde ga- zetelerin yayımlanmasına yönelik eşitlikçi bir ortama müsaade edilmiştir. Bu sayede Fransızca, Arapça, Rumca, Ermenice, Bulgarca, Farsça ve Yahudice gazetelerin sayısında bir artış olmuştur. Sırpça, Romence, Rusça, Gürcüce, Ur- duca, Arnavutça, Çerkesçe, Kürtçe, Çingenece gazetelerin özellikle İstan- bul'da yayımlandığı da bilinmektedir. Vilayet gazetelerine imkân tanınması yetenekli insanların ortaya çıkmasına da vesile oluyordu. Örneğin Osmanlı matbuatının en uzun soluklu gazetelerinden *Tercüman-ı Hakikat*'i çıkaran Ah- met Mithat Efendi daha önce *Tuna* ve Bağdat'ın *Zevra* gazetesinde çalışarak kendini kabul ettirmiştir. Devletin matbaalar için gerekli yatırımları artırması özel teşebbüsü büyük masraflar yapmaktan da kurtarıyordu. Çünkü özel mü- teşebbisler bu matbaalarda sadece baskı masrafını ödeyerek yayın yapma fır- satı buluyorlardı. Ancak bir devlete ait matbaada bunların baskı yapmasının bir sakıncası da vardı: Ön sansür (Koloğlu 31-43). Gazeteler de sansürden ötürü kapatıldıklarında yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır. Herkes devlet me- muru olmadığından hayatını sürdürmek için maişet kaynaklarını düşünmek zorundadır. Memurlar devletten aldıkları maaşla yaşamlarını sürdürürken dev- let kapısında memur olmayan gazetecilerin durumu ne olacaktı? Devlet me- murluğu yapmayan kimi gazeteciler gazete yazıları sayesinde geçinirdi. Gazeteleri kapanınca geçim kaynakları da bir yönüyle kapanmış oluyordu. 26 Kânunusani 1873 tarihli *İbret*'teki bir yazısında Namık Kemal (*İbret*, no. 101) mevzuya şu şekilde açıklık getirmeye çalışır:

(...) biz gazeteyi taayyüş için çıkarmıştık. Şu kadar var ki gazeteci- likte aradığımız taayyüş bir maişet-i ahrarâneydi. Vatanımca en büyük te- rakkiyi edebiyatta ve edebiyatça en büyük terakkiyi gazetelerde gördüğüm için o yolda yaşamayı mevcut olan esbâb-ı taayyüşün bir çoğuna tercih et- miştim. Felek müsait olmadı. Gazete çıkar çıkmaz devlet hizmetinde kul- lanılmaya istihkakımız hakkında bin taraftan bin türlü sözler çıkmaya başladı. Bir iki gün içinde bu istihkak iddiası arkadaşlarım hakkında dahi ulûm-ı mütearifeden, müsellemtattan, belki bedihîyattan oldu. Bayağı biz- lerce devlet hizmetine girmemek vatan hizmetinden kaçmak hükmünde bu- lunduğu herkesin lisanında dolaşır dururdu. Hattâ ezkiyâdan biri: "Siz gazetecilikte birkaç gün daha ısrar ederseniz memuriyet kabul etmemeye,

askerlikten firar hükmünü verecekler” demişti. Mamafih devlet hizmetinden kaçınmak ne benim ne de arkadaşlardan birinin hayal ve hatırına gelmişti. Vaki biz o zamanlar hizmette bulunmadık, fakat buna sebep yalnızca bir memuriyette bulunmak için beyan-ı acz ü fakr ile hizmet namına nanpâre istidasına görülen ihtiyaçtı. Hasılı biz hizmetten kaçmadık... Yalnız memuriyet dilenmek elimizden gelemedi.

İbret gazetesi tekrar tekrar tatil edildikten sonra Namık Kemal, gazete çıkarmalarındaki amaçlarının “taayyüş”, tek kelimeyle, hür bir yaşam (maişet-i ahrârâne) olduğunu açıkça ifade etmektedir. *Felek bütin esbab-ı cefasın toplanın gelsin / Dönersem kahpeyim millet yolunda bir azimetten* beytinin şairi, *İbret*’teki yazısında feleğin müsaade etmediğini söylerken felek dışında gerçekçi olguları ihmal etmemektedir. Gazetecilikle geçinmenin devlet memurluğundan kaçmak anlamına geldiği sığ bir anlayışla da karşı karşıyadır. Buna karşılık bir gazetenin kapanmasına delil sayılacak yönleri tespit eden sansür memurları az maaş almalarına mukabil akşam sansür işinde çalışırken gündüz de gazetelerde yazarlık veya tüccar yanında yazıcılık gibi ek işlerde çalışabiliyorlardı (Demirel 53). Burada ilginç, bir yönüyle de ironik olan gazete sansürü için çalışan memurun gündüz de sansürlediği gazetede çalışmasıdır. Dolayısıyla sansür olgusu memuriyetle ve memuriyet dışında geçinme koşullarından bağımsız olarak düşünülemez. Namık Kemal ve dostlarının çıkardıkları *İbret* gazetesi kapatılınca mükafat olarak farklı yerlerde memuriyetle vazifelendirilmişlerdir. Vazifeye sürgün mükafata mücazat demek daha doğru olacaktır. Namık Kemal’in *İbret*’teki yazı arkadaşlarından [Menâpîrzâde] Nuri Bey (*İbret*, no. 4), “Memuriyet” başlıklı bir yazısında hükümet denilen şeyin esası üzerinde konuşurken hükümetin bir noktada toplanan insanların maddi ve manevi mutluluklarını gözetmeye memur bir heyet olduğunu, eşitliği gözetmesi gerektiğini dile getirdiğinde memur olmanın dışında yaşam ve hayriyete çare bulunmadığının nasıl teslim edileceği anlayışını tartışma konusu yapmaktadır.

Sansür olgusuyla alakalı durumun hürriyet, müsavat, fikir hürriyeti, maişet ve memurlukla da ilişkisi düşünülünce konunun geniş anlamda ekonomiyi ilgilendirdiği görülmektedir. Dönem gazete ve dergilerinde en çok işlenen konulardan biri İlm-i Servetti (Ekonomibilim). *İbret*’teki yazılarında Namık Kemal, Ebuzziya Tevfik, Nuri ve Reşat Beyler konuyla alakalı birçok yazı kaleme alırken ekonomiye bakan yönüyle “sa’y” kavramının önemine atıfta bulunurlar. Memurluğun dışında da uğraş alanlarının bulunduğu ve bunun devlet için getirisinin memurluktan daha fazla olduğuna dair dikkatler şahsi teşebbüsle uğraşan gazetecilerin vurguladıkları bir konudur. Namık Kemal’in (*İbret*, nr. 1) *İbret*’in daha birinci sayısında “Ayetle, hikmetle, icma ile, rivayetle, tecrübe ile, ibretle müspettir ki insan için her ne hâsıl olursa sa’y ile olur, insan her neye vâsıl olursa sâ’y ile olur.” derken savunduğu şey memurluk dışında insanın geçim kaynaklarının bulunduğu ve bunun dokunulmaz bir hak olduğuydu. Ebuzziya Tevfik (*Cüzdan* 21) 1873’te çıkardığı *Cüzdan* derisinde sa’y kavramına atıfta bulunarak “Ecdadımız her ne kazandırsa sa’y

ile kazandılar.” demektedir. Dergideki Namık Kemal’e ait yazı da Kemal’in (*Cüzdan* 4) “Ve-en leyse lil-insâni illâ mâ se’â (Doğrusu insanın sa’yinden başkası kendinin değil -Necm 53/39-)” ayetinin etrafında sa’y ve gayreti anlattığı “Sa’y” başlıklı yazıdır “Sa’y” kavramı daha sonra Mehmet Akif’in şiir sanatının temel kavramlarından biri olacak ve Akif yine bu ayeti başlık olarak seçerek sa’yî şiirleştirecektir. Ebuzziya Tevfik *Cüzdan*’da sa’y kavramı etrafında ekonomiye dair önemli dikkatlere yer verirken dergiye, biri şarka ait olmak üzere Namık Kemal’in yazısını almış biri de garba ait olmak üzere Franklin’in sa’ye atıfta bulunduğu ve Reşat Bey’in Paris’teyken çevirdiği yazıyı eklemiştir. Paranın nasıl kazanılacağı ve idare edileceği, sa’y, gayret, tembellik, borç, köle ve efendi ilişkileri, hürriyet ve daha birçok şeyin anlatıldığı bu yazı “Borç ettiğiniz vakit ne yaptığımızı iyice düşünür müsünüz? Başkasına hürriyetinize taarruz edebilmek hakkını veriyorsunuz.” ([Kayazâde] Reşat, *Cüzdan*, no.1, 27) düşüncesini işlemektedir. Bundan ötürü de *Cüzdan* daha ilk sayısının çıktığı gün hükümet tarafından yönetimi hedef aldığı gerekçesiyle toplatılmış ve bir daha da çıkma imkânı bulamamıştır (Nalcıoğlu 315). Namık Kemal’in sansüre karşı müdafaasında ve *İbret*, *Cüzdan* gibi yayınların yazarlarının dile getirdiklerinde görüldüğü gibi sansüre karşı savunulan şey sadece fikir özgürlüğü değildir. Özetle hürriyet ve müsavatın yanında meselenin bir de maişete bakan yönü vardır. Yine de sansüre karşı matbuatın hak ve hürriyetiyle alakalı her müdafa temelde hürriyet etrafında dönmektedir. Namık Kemal, “Türkçe Matbuat” yazısını böyle bir müdafa ortamında kaleme alır.

“Türkçe Matbuat”

Başyazarlığını Namık Kemal’in yaptığı *İbret* gazetesi 9 Temmuz 1872’de yayımlanan 19. sayısındaki, Kemal’e ait “Garez Marazdır” başlıklı yazıdan ötürü kapatılmış; *Râznâme-i Ceride-i Havâdis* gazetesinin kapatılma gerekçesini şu şekilde vermiştir: “*İbret* gazetesi menâfi-i devlete ve âdâb-ı umumiyye karşı ittihâz eylemiş olduğu meslekte ısrar eylediğine mebni dört ay müddetle tatil edilmiştir.” (“Havâdis-i Dâhiliye”, no. 1946) Gazete bir sayfa sonraki dış haberlerde Rusya ile ilgili kısımda da nihilistlerin hapsedildikleri, soruşturmalarından Fransız komünistlerinin taksim-i emvâl kaidesine uyararak Rusya’yı alt üst etmek istediklerinin açığa çıkarıldığı, Rusya’da gazetelerin politikaya dair bir şey yazamadıktan başka herkesin önünde bu gibi hallerden bahsedenlerin derhal polis tarafından derdest edilerek suçlu bulunanların dahi aleni şekilde mahkemeye çıkarıldıklarına dair hakikat-i hâlin tahakkukunun mümkün olamadığı bilgisini paylaşmaktadır. Benzer bir durum *İbret* için de söz konusu mudur? Yani *İbret* devletin menfaatlerine ve umumi âdâba aykırı hareket etmiş midir? Namık Kemal ve dostları nihilist ve komünist değildirler ama *İbret* herhangi bir muhakemeye tabi tutulmadan mı kapatılmıştır? Namık Kemal (*İbret*, no. 20), *İbret*’in kapatılma beyannamesinde gazetesinin devletin menfaatlerine ve umumi âdâba aykırı bir meslek tuttuğu yönünde gösterilen gerekçenin Matbuat Nizamnamesinin hükmüne dayanmadığını söylemektedir.

Yani *İbret* bir muhakemeye tabi tutulmadan keyfi olarak tatil edilmiştir. Gazetenin yazarlarından Ebuzziya Tevfik (*Yeni Osmanlılar Tarihi* 424-425), Mahmut Nedim Paşa'nın emriyle gerçekleşen, gazetenin bu kapatılma emrine değinmektedir. Ebuzziya Tevfik'in kaydettiğine göre, Mısır Hidivi İsmail Paşa, Genç Osmanlıları satın almak için Kuşçubaşı Hurşit Bey vasıtasıyla onlara rüşvet teklif etmiş, Namık Kemal ikinci kez teklifi reddedince Hurşit Bey ilgili yerlere bu parayı vererek padişahın *İbret*'in kapatılması iradesini çıkarmıştır. Dolayısıyla Kararname-i Âli ve Matbuat nizamnamelerine bakılmaksızın gazetelerin kapatıldığı da bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır².

İbret dört aylık tatil süresi dolmadan sultanın izniyle 20. sayısıyla tekrar yayımına devam etmiştir. Namık Kemal; Matbuat Nizamnamesi ve Kararname-i Âli'ye bile dayanmadan verilen tatil kararının zalimane bir ceza olduğunu ifade etmektedir (Özön 120). Bununla birlikte gazetenin tatili ve tekrar yayına devam etmesi açıkçası ironiktir. Çünkü ortada bir Matbuat Nizamnamesi vardır fakat nizamnamenin hükmüne bakılmadan *İbret* kapatılmış sonrasında sultanın iradesiyle tekrar açılmıştır. Matbuat Nizamnamesi'nin hükmünün geçerliliği padişahın iradesi altındadır ve onun fiilini ilga edemez. Sultanın iradesiyle bir gazete kapatılıp yine o iradeyle kırk gün sonra açılıyorsa basın işlerini düzenleyecek nizamnamenin kıymeti nedir? Sultan nizamnamenin emrini ilga edip sonra kendi emrini iptal ediyorsa sultanın iradesinin kıymeti nedir? Bu durumda Ebuzziya Tevfik'in *İbret*'in kapatılmasına dair rivayetini önemsemek gerekir. Belli ki dönem gazetecileri, yeri geldiğinde nizamnameler ve kararnameleri umursamayıp sultanın yetkilerini istedikleri yönde etkilemeye çalışan devlet ricaliyle de uğraşmak durumunda kalmışlardır.

Namık Kemal *İbret*'in kapatılmasına dair beyannameye Kararname-i Âli'den de bahsedilmediğini, kararın keyfi olduğunu ifade etmektedir. Gazete bu kararname ile kapatılmamışsa da başka birçok gazete kararnameye dayanılarak tatil veya ilga edilmiştir. 20 Zilkade 1283 (1867) tarihli Kararname-i Âli, Girit meselesinin devamına mahsus olarak yayımlanmıştı. Kararnamenin son cümlesinde “İşbu karar suret-i muvakkatede olarak istilzâm eden esbâb ile beraber bertaraf olacaktır.” (“Havâdis-i Dâhiliye” *Takvim-i Vekâyi* no. 875) hükmü geçmektedir. Yıl, kararnamenin ilanından beş sene sonra 1872 ve ortada artık Girit Meselesi de yokken *İbret* ve başka gazeteler kapatılmakta, sansüre uğramaktadır. Kararnamedeki müphem ve belirsiz delillerle gazetelerin

² Mahmut Nedim Paşa, gazete dağıtıcılarının gazetelerin içeriklerinden bahsederek bağırmaalarının bir takım erâcife sebebiyet verdiğini ileri sürerek bunu katiyen yasaklamış ve emre uymayanların cezalandırılacağını da ilan etmiştir. İlan 9 Mayıs 1876 tarihli *Sabah* Gazetesi'nde resmi bir tebliğ olarak yayımlanmıştır: “Dersaadet ve Galata Köprübaşında gazete müvezzerleri gazetelerin münderecâtından bahsederek bağırmaakta oldukları ve bu ise bazı güne erâcîfin tekevvününe sebep olacağına mebni, müvezzerlerin gazete münderecâtından bahsetmeleri katiyyen taht-ı memnuiyete alınmış olmakla bundan böyle gazeteyi ismiyle fûruht ederek münderecâtından bahsetmemeleri ve ısga etmeyen müvezzerlerin dahi cânib-i tedip olunacakları...” (bkz. İskit 48).

memleketin menfaatlerine uygun hareket etmedikleri yönünde bir karar alınmış; böylece karamame hayat ve fikir hürriyetine yönelik son derece zararlı bir başlangıç oluşturmuş; sonunda Sultan II. Abdülhamit de bundan yararlanarak Servet İskit'in (26) ifadesiyle “İdarî surette matbuatın ağzını bağlamıştır.”

Bir yandan yerli basına uygulanan sansür diğer taraftan yabancı gazetelerin yayım rahatlığı arasında Namık Kemal, Türkçede basın tarihine kısa bir girişten sonra basın ve sansüre ilişkin düşüncelerini dile getirdiği “Türkçe Matbuat” yazısını yayımlar. Gazeteci kimliğiyle Kemal mesleğinin tarihini bilen ve takip edenlerdendir. Türkçe yayımlanan ilk gazetenin Mısır'da yayımlandığı bilgisini birkaç sene önce öğrenmemize rağmen Kemal “Türkçe Matbuat”ta (B.M. *İbret*, nr. 94) doğru bilgiyi dile getirmektedir. *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesinin Agah Efendi ve Şinasi tarafından çıkarıldığı söyleyen Hıfzı Topuz (10) ikisinin 1852-1853 yılları arasında Paris'te bulduklarının anlaşıldığını belki de yurda dönünce Fransa'daki gazeteleri örnek alarak o yıllarda birlikte bir gazete çıkarma tasarısını düşündüklerini söylemektedir. Ancak gazetenin ilk yazısı olan “Mukaddime”yi yazan Şinasi, *Şair Evlenmesi* gibi edebî mahiyetteki yazılarını gazetede yayımlamış ve gazetenin 25. sayısından (15 Nisan 1861) sonra gazeteden ayrılmış 1862'de *Tasvir-i Efkâr*'ı çıkarmıştır. Agah Efendi'nin sabırsız, “ölçülü muhalefeti”nin aksine Şinasi eleştirel ve sorgulayıcı bir anlayışa sahiptir. Bu bakımdan gazete yayım anlayışında ikisi arasında farklılıklar da vardır (Çaylı 2). *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesinin Agah Efendi ve Şinasi tarafından çıkarıldığına dair bilgi Niyazi Berkes (261) tarafından, Şinasi'nin gazeteye sadece yazılarıyla katkı sunduğu yönünde bir dikkatle düzeltilmiştir. Kemal, “Türkçe Matbuat”ta (B.M. *İbret*, no. 94) “Türkçe birinci neşrolunan serbest gazete *Tercümân-ı Ahvaldir* ki zuhûru Şinasi merhumun îâne-i kalemi sayesindeydi” derken Berkes'i öcelemektedir. Gerçi yanlışlık, doğrudan kitaptan okumaktan ziyade internetten bilgiye ulaşmayı tercih eden bugünkü neslin hemen bakacağı Wikipedia'da tekrarlanmaktadır: “*Tercüman-ı Ahvâl* (Osmanlıca: ترجمان احوال), İstanbul'da 1860-1866 arasında yayımlanan ilk özel gazetedir. 22 Ekim 1860'ta Agah Efendi ve Şinasi tarafından çıkarıldı.”³ Yanlışlıkların yanında bir de gazetenin “özel” olduğu eklenince Namık Kemal'in yazısında vurguladığı bir dikkat kaybolmaktadır. Kemal (B.M. *İbret*, no. 94) *Tercüman-ı Ahvâl* için “özel gazete” değil, “serbest gazete” demektedir. Şinasi'yi de “gerek serbesti-i matbuata ve gerek edebiyatımıza ettiği” hizmetlerden ötürü övmektedir. Hürriyete ve hür düşünceye “serbest” kelimesiyle vurgu yapmak “özel” demekten daha anlamlıdır. Namık Kemal'in amacı gazeteciliğin tarihini öğretmek değildir. O, neredeyse her yazısında olduğu gibi bir usul olarak kısa bir girişten sonra esasa geçer. Bu yazıda esas olan da matbuatın uğradığı sansürün mahiyetini ortaya koymaktır.

³ https://tr.wikipedia.org/wiki/Terc%C3%BCm%C3%A2n-%C4%B1_Ahv%C3%A2l (“Tercüman-ı Ahval”. Erişim Tarihi 23.05.2024).

Namık Kemal'e göre (B.M. *İbret*, no. 94) bizde gazeteciliğin ortaya çıktığı ilk dönemlerde devletin tasdikine arz olunmaksızın bir kelimenin basılmasına izin verilmezdi. Gazete basılmadan önce her nüshasına gah Maarif Nezaretî, gah Tercüme Odası veya büyük zatlar bakardı. Hatta *Tasvir-i Efkâr*'ın yayımladığı, köpeklerle ilgili bir yazıyı dönemin sadrazamlarından Fuat Paşa düzeltmek için vakit harcamaktan çekinmemişti. Matbaacılığa gösterilen şiddet o derecedeydi ki bir keresinde *Ceride-i Havâdis*, Avusturya devletine Nemçe dediği için kapatılma tehlikesiyle karşılaşmıştı. Zamanın en makbul isimlerinden birinin eğitimin hâline dair dualarla, senalarla yazdığı bir makale Osmanlıda eğitimin ıslahata ihtiyaç duyduğu yönündeki düşüncelerinden ötürü *Tercüman-ı Ahvâl* bir ay kadar yayımına ara vermek zorunda kalmıştı. *Tasvir-i Efkâr*'ın sahibi Şinasi bundan küçük bir sebeple Maarifteki memuriyetinden kovuldu (B.M. *İbret*, no. 94). Namık Kemal büyük bir ihtimalle sakalını kestığı için Şinasi'nin görevinden azledildiği olayı kastetmektedir. Namık Kemal basına ve gazetecilere uygulanan baskının bizzat şahididir. "Ya bu şiddetlerin neticesi ne oldu?" diye soran Kemal neticede Matbuat Nizamnamesi'nin yayımlandığını ancak Türk gazetelerinin memleket ve Girit meselesi gibi önemli işlerde Beyoğlu gazeteleriyle bahis ve rekabete başladıklarını, bir yandan edebiyatın tahmin edilenden çok daha ilerlediğini, halkın gazetelere ve edebiyata rağbet gösterdiklerini söylemektedir. Kalemlerine güvenen gençler yayımcılığa yönelmiş ve yaşam (taayyüş) için devlete yük olmak istemeyen edebiyatçıların yayıncılık sanatından istifade edecekleri yönünde bir ümit belirmişti. Fakat Belgrat meselesinin ortaya çıkışı üzerine gazete haberlerindeki kargaşa ve yazarlarda hamiyetin galip gelmesiyle iki gazetenin yazarı kovulduktan sonra Kararname-i Âli ile üç gazete kapatıldı ve birçok kişi nefyedilmek suretiyle uzaklaştırıldı. Lakin hemen de İstanbul'da altı yedi gazete yayına başladı (B.M. *İbret*, no. 94). Evet gazeteler kapandı, gazeteler açıldı. Kimi yeniden çıktı kimi bir daha çıkamadı. Buna rağmen "fıkr-i serbestî günden güne terakkideydi." (B.M. *İbret*, no. 94) diyor Namık Kemal. Kemal'in sansüre karşı, ilerlediğine vurgu yaptığı fikr-i serbestî diğer bir deyişle hür tefekkürdür.

Görevine başlamasının üzerinden henüz bir ay bile geçmemişken Kararname-i Âli'yi ilan eden Ali Paşa, adına izafeten isimlendirilen kararnamenin gazete ve matbaacılar için büyük bir sorun teşkil ettiği böyle bir ortamda vefat etti. Bir süre basına yönelik şiddet azaldıysa da çok sürmeden gazeteler kapanmaya hatta kendi kendine kapananların tekrar yayımına izin verilmeye başlandı. Namık Kemal bu durumu "Dalkavukluğa dalkavukluktur demek âdâb-ı umûmiyeye, gareze marazdır demek 'menâfi-i devlete' mugayir addolundu." (B.M. *İbret*, no. 94) cümlesiyle özetler. Bir gazetede en şiddetli bir makale için bir şey denilmezken, bazen gazeteciler arasında ehemmiyet bile verilmeyecek bir makale için gazetelerin tatil ve ilgâ hükümleriyle karşılaştığını kaydederken şunu söylemekten de kendini alamaz: "Hatta kapanan gazetelere sorulsa yarısı hangi bent için tatil olduğunu bilmez." (B.M. *İbret*, no. 94) Kemal'in bu sözleri hür tefekküre yönelik keyfî uygulamalara bir eleştiri mahiyetindedir. Bununla birlikte daha önce de vurgulandığı gibi Kemal'in

sansüre dair eleştirisi özgür düşünceye inhisar etmez. Kemal (B.M. *İbret*, no. 94) yazısının sonlarına doğru şöyle demektedir:

İşin bir düşünecek yeri de menâfi-i nakdiye hususudur.

Herkes gazeteyi taayyüş için çıkarıyor. Hangi gazete kapansa sahibini tabiatıyla maişetinden mahrum etmez mi? Mülkümüzde esbâb-ı taayyüşün killet-i nev'ine nazaran bu mahrumiyet bir gazete sahip veya muharririni aç da bırakabileceğine şüphe olunabilir mi? Ya dünyada açlıkla mücazata cevaz var mıdır?

Konu sadece fikir hürriyeti değil meselenin bir de hür yaşama hakkına bakan bir tarafı vardır. Namık Kemal için fikir ve hayat hürriyeti birbirinden bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü 19. yüzyıla gelindiğinde bu hakların korunmadığı bir devletin bağımsızlığını kaybedeceğine yönelik bir kanaat beslemektedir. “Medeniyet” yazısındaki, “Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar milel-i mütemeddineye karşı kabîl midir ki akvâm-ı gayr-ı mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler?” (B.M. *İbret*, no. 84) sorusu cevabını merak ettiği bir soru değil bildiği bir mevzudur.

Buraya kadar anlatılanlardan Namık Kemal'in basına yönelik nizamnamelere karşı durduğu gibi yanlış bir izlenime kapılmamak için Matbuat Nizamnamesi'ne karşı olmadığını hatırlatmakta yarar vardır. Kemal, “Türkçe Matbuat”ta, “hükümet-i seniye gazeteleri niçin bir intizam altına almak cihetine meyletmiyor?” (B.M. *İbret*, no. 94) sorusunu sormaktadır. Ona göre Matbuat Nizamnamesi'nin hükmü geçerliyen basınla alakalı müşküller çok azdı. Kemal'in eleştirisi Matbuat Nizamnamesi'nin varlığına değil, Kararname-i Ali ile Nizamname hükümlerinin rafa kaldırılması sonucu oluşan nizamsızlıktadır. Nizamsızlık yerine adaletsizlik denilse durum değişmeyecektir. Dolayısıyla Kemal nizama değil adaletsizliğe ve bunun doğal sonucu olarak hür tefekkür ve yaşama sekte vurulmasına karşıdır. Belli ki Kemal'in eleştirisi onu muhalif bir konuma düşürmektedir. Ancak modern insanın temel vasfı meseleleri tenkit süzgecinden geçirmek değil midir? Modernliğin doğası eleştiridir. Osmanlı'da modernleşmenin öncülerinden Namık Kemal sansür uygulamalarına yönelttiği eleştirileriyle muhalif bir konuma düşse de aslında tenkitleriyle hakikatin savunucusudur. Muhalefet için muhalefet yapan veya muhalefet adına kamuoyu oluşturmaya çalışan kimi yazar ve gazetecilerin varlığı düşünüldüğünde Namık Kemal'i sırf muhalif saymak için hakikate dair alabildiğine sığ bir irfana sahip olmak gerekir. Şu hâlde Namık Kemal'in sansüre karşı müdafaasının nasıl olduğu sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. *Hadîka*'da geçen bazı yazılar konuyla alakalıdır.

***Hadîka*'da Sansüre Dair Haberler**

Meşhur Kararname-i Âli'nin bir sureti EbuZZiya Tefvik tarafından *Hadîka*'da yayımlanmıştır. EbuZZiya, Girit hadisesi esnasında gazeteleri “matbuat nizamının haricinde olarak” istediği gibi kapatma hükmünün bu hadisenin devamı hâlinde şart tutulduğunu ve gazetelerin o zaman bununla cezalandırıldığını halkın da bilmesi için metnin elinde bulunan bir suretini ya-

yımlar. Kararname örneğinden hemen sonra da *Diyojen*'in tatili üzerine *Courier d'Orient*'in yazdığı bir makalede basın hukukunu temin için bir nizamın gerekliliğini tavsiye ettiği haberini aktarır (Ebuzziya Tevfik, *Hadika*, no. 46). Namık Kemal gibi Ebuzziya Tevfik ve daha birçokları gazetelere dair bir nizamın bulunması gerektiğinde hemfikirdir. Ebuzziya, bir gün sonra yayımlanan *Hadika*'da Kararname-i Âli hakkında bir mütalaa hazırladıklarını lakin Namık Kemal'in *İbret*'teki "Türkçe Matbuat" makalesi maksadı ziyadesiyle izah ettiği için vazgeçtiklerini ifade etmektedir. Yine de her türlü kanun ve nizam, padişahın iradesiyle ilan ve yine aynı iradeyle feshedilip dururken matbuatın hukukuna kefil bir nizam icradan nasıl düşürülür diye sormakta ve çok şiddetli de olsa, matbuatın muayyen bir nizam altına alınarak "hukukunun" muhafaza edilmesi, bir gazete kapatılacaksa mahkeme yoluyla kapatılması gerektiğini dile getirmektedir. Aynı sayfada Ermeni gazetelerinden *Mamul*'un iki, *Hairenik*'in dört ay müddetle yayımlarının sonlandırıldığı haberi vardır. Tabii haber *Diyojen* gazetesinin lağvedildiği haberinden sonra geçmektedir (Ebuzziya Tevfik, *Hadika*, no. 47). Hükümete yakın *Hakâyikü'l-Vekâyi* gazetesiyile tartışmaları devam eden ve yine aynı sayfada bu durumdan ihtar alan *Hadika* da *İbret* gibi kapatılmadan nasibini alan gazetelerdendir.

İki gün sonraki *Hadika* şöyle başlar: "*Diyojen*'in ilgasından sonra *Hairenik* ve *Mamul* namında iki gazete daha kapanmıştır. İstanbul'da matbuatın zuhûrundan beri gazeteler bu derece şiddet görmemişti (*Courier d'Orient*)."
(Ebuzziya Tevfik, *Hadika*, no. 48). Ebuzziya habere şunu ilave eder: "Galiba *Utarit*, *Vatan*, *Muhbir* gazetelerinin Ali Paşa devrinde üçü bir günde ilgâ olduğunu *Courier* unutmuş!". Ebuzziya aynı yazıda bazı gazetelerin kapatılmasına karşı olmadığından ve gazetelerdeki Rumlarla Bulgarlar, Hasonist ve Anti-Hasonistler arasındaki iki meselenin varlığından, bu meselelerin neden olduğu durumlardan, kimi gazetelerin gareze uyarak hakka muhalefetinden, kimisinin paraya düşkünlüğünden ve kimisinin her şeyi göze alarak hakkaniyeti muhafaza ettiğinden, kimisinin Rus ve Yunan taraftarlığından bahsetmektedir. Bütün bunlar için ileri sürdüğü temel sebep de gazetelerin muntazam bir kanun altında olmamasıdır (Ebuzziya Tevfik, *Hadika*, no. 48). Açıkça görülüyor ki Namık Kemal gibi, dönemin en önemli gazetecilerinden Ebuzziya Tevfik de Matbuat Nizamnamesi'ne değil keyfî uygulamalara karşıdır.

Hadika, 17 Zilkade 1286'da (18 Şubat 1870) yayın hayatına başlamış bir dönem yayımladığı sert siyasi yazılardan ötürü bir ara süresiz olarak kapatılmış, tekrar açılmış ardından yine kapatılmış, dördüncü döneminde 17 Temmuz 1873'te yayın imtiyazı da feshedilerek bir daha çıkmamak üzere lağvedilmiştir (Yazıcı 18-19). *Hadika*'nın son sayfalarında Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Rezaizade M. Ekrem vs. edebiyatçıların eserlerine dair yayın ilanlarına rastlanmaktadır. Bu eserlerin ilan haberleri devam ederken gazetenin 3. ve 4. dönem yayıncısı Ebuzziya Tevfik, Maarif Nezareti tarafından Namık Kemal'in *Evrak-ı Perişan* ve Ahmet Mithat Efendi'nin *Dağarcık*'ına yayın yasağı getirildiğine ve bu eserleri basan matbaaların sorumlu

tutulacağına dair bir pusulanın kendilerine ulaştırıldığı bilgisini paylaşır (*Hadîka*, no. 49). Veysî ve Nergisî'nin ıstılahça yanlış ifadelerle dolu kitaplarına, yanlış lafız ve anlatım bozukluklarıyla dolu mecmualara sarılıp *Evrak-ı Perişan* gibi milletin bahtiyarlığına ve dilde mükemmelliğe örnek eserleri terk etmenin lüzumsuzluğuna değinen Ebuzziya, *Evrak-ı Perişan*'da dile, ahlaka, edebe hatta göreneklere aykırı bir şey vardı da onun için mi basılması yasaklanmış diye merak etmektedir. Gelen pusulanın üstünde "*Evrak-ı Perişan* gelirse tabedilmesin!" (*Hadîka*, no. 49) uyarısı da vardır. Ebuzziya, yayın yasağının ruhsat alınmamasından kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Ancak o dönem İstanbul'unda acemlerin ruhsatsız bastığı kitaplar çoktur. Sahaf çarşıları bunların benzerleriyle doludur. Ebuzziya'yı -"edepsizliklerle dolu" dediği- *Mürşid-i Müteehhilîn, Hâbnâme ...vb.* kitaplar değil de yayımı teşvik edilmesi gereken *Evrak-ı Perişan*'ın yasaklanması düşündürmüştür (*Hadîka*, no. 49). Bununla birlikte Ebuzziya, gazetesinde basımı yasaklanan *Evrak-ı Perişan*'ın satışının devam ettiği ve 4. cüzünün baskıya hazırlandığı ilanını basmaktan vazgeçmemiştir. Vazgeçmediği gibi ilanın hemen altına bir de Namık Kemal'in sekiz sene önce baskısı biten bir kalem tecrübesi *Barika-i Zafer*'in yeniden basılarak *Evrak-ı Perişan* satılan yerlerde satıldığı ilanını eklemiştir (*Hadîka*, no. 57). Bunu yapmakla da sansüre karşı müdafaasında diğer dostları gibi Namık Kemal'in yanında durduğunu açıkça göstermiştir.

Sansüre Karşı Müdafaa

Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi ve başka yazarların eserlerine yayım yasağı geldikten sonra Meclis-i Vükela'da matbuat hakkında bazı müzakerelerin yapıldığı haberleri dolaşmaya başlamıştır. Ebuzziya (*Hadîka*, no. 50) rivayetler doğru ise Kararname-i Âli'yi bu müzakerelerin mahvedeceğini söylemektedir. Ancak zaman Ebuzziya'nın bu öngörüsünün aksine işlemiş ve kararname II. Meşrutiyet'in ilanına kadar yürürlükte kalmıştır. Matbuat Nizamnamesiyle basımına yasak getirilen kitaplardan *Evrak-ı Perişan*, Namık Kemal'in Selahattin Eyyubi, Fatih ve Yavuz Sultan Selim'in şahsiyetlerini ve başarılarını anlattığı biyografik bir eserdir. Muhtelif baskıları bulunan eserin 1884'teki basımına Kemal, "Devr-i İstilâ" risalesini de ilave etmiştir. Ebuzziya gibi kendisi de basının bir nizam altında bulunmasına taraftar olmasına rağmen Namık Kemal, Matbuat Nizamnamesi'nin izinsiz kitap basılmaması hükmünü, içerik olarak şahsiyat ve siyasete dokunmayan, ahlaka mugayir bir vasfı bulunmayan kendi eseri ile *Dağarcık vs.* yayınlar hakkında aniden icraya geçirmesini garipsenecek bir durum olarak telakki etmiştir (*İbret*, no. 99). Bu garabetin yanı sıra dönem basımında izin almanın getirdiği birtakım sorunlar da vardır. Mesela basımı için izin alınacak eser hakkında hemen de izin çıkmamaktadır. Maarif Nezaretinden yayın izni alıncaya kadar bazı eserler yıllarca torbalarda bekletilmektedir. Sadece Namık Kemal'inkiler değil daha birçok yazarın eserleri Maarif Nezareti'ne izin için sunulacaksa bu eserler ne zaman okunacak ve yayımlanacaktır? Şu hâlde bekletilen bir eser kaç günde, kaç yılda okunacak, kabul veya reddedilecektir? Kitap sahipleri eserlerine bir

ilave yapılmasını, kitaptan bir şeylerin çıkarılmasını, bir kalemin dahi karışmasını istememektedir. Ayrıca Kemal eserine *İbret*'te yazdığı bazı bentleri de ilave etmeyi düşünmüştür (*İbret*, no. 99). Gazetede yayımlanmasına izin verilen yazılar kitaplaşınca neden yasaklanır? Bu da ayrı bir soru/-ndur.

Namık Kemal, Maarif Nezaretinin uğraşması gereken eğitim ile alakalı onca sorun varken kitap teftişi veya yasağıyla meşgul olmasını doğru bulmamaktadır. Yayım yasağının ahlaka bakan tarafı da düşünüldüğünde kimi yayın yasaklarını destekleyecek insanların varlığı ve bunların hakları inkâr edilemez. Ancak Kemal hamamlar, Galata'da sabahtan akşama akşamdan sabaha kadar kapıları kapanmayan ve her türlü fesada açık kahveler dururken, matbaa kapanmasını; zampara ve gulampare destanları Ramazan ayında herkesin gözü önünde cami kapılarında satılacak kadar mülkün her tarafında ahlakı ifsat ederken, yalnız kitap yayımının engellenmesini hükümetin "medeniyetperverliği"nden ümit etmemektedir (*İbret*, no. 99).

Gazeteciler; akademisyen ve bilim adamlarından farklı olarak bir hakikati ifadenin ötesinde yazılarıyla kamuoyu oluşturmaya çalışırlar. Bu türden gayretlere yalan haberler de katabilir böylece kamuoyunun dikkatlerini kendi amaçları doğrultusunda başka yöne çekebilirler. Dolayısıyla Namık Kemal'in amacı sırf kamuoyu oluşturmak mıdır? sorusu akla gelecektir. Soruyu cevaplandırmak için o zamanki sansür olgusunun mahiyetini kavramada şu soruları da sormak gereklidir. *Evrak-ı Perişan*, Kemal'in bu yazısından (*İbret*, no. 99) yaklaşık dört ay önce yayımlanmaya başlamıştır. Bu süre zarfında Maarif Nezareti'nce yayımı neden yasaklanmamıştır? Maarif Nezareti'ne bağlı devlet matbaasında basılan veya basımı bekleyen kitapların hepsi için izin alınmış mıdır? Nezaret, *Evrak-ı Perişan*'ın ve başka kitapların izinsiz yayımlanmasına izin vermişse -ki vermiştir- şu hâlde Maarif Nezareti'nin görevini yerine getirmediği yönünde bir kanaat oluşmuş demektir. Kamuoyundaki böyle bir kanaatin müsebbibi Namık Kemal veya arkadaşları değildir. Dolayısıyla Kemal'in kitap sansürüne ilişkin düşüncelerini dile getirmesi sırf kamuoyu oluşturma çabasıyla açıklanamaz. Namık Kemal nizamnamelerden kaynaklanan bir sorunun mağdurlarından biri olarak sansür ve yasağılığa karşı çıkmaktadır. Bu arada Matbuat Nizamnamesi'nin dışında vilâyât ve sair nizamnameler gibi daha birçok nizamnameye ilişkin görüş ve eleştirilerini *İbret* gazetesinde "B.M. (Başmuharrir)" ve Kemal imzasıyla pek çok yazıda dile getirmiştir. Bu bakımdan Kemal'in ilgisi Kararname-i Âli ve Matbuat Nizamnamesi'ne karşı bir kamuoyu oluşturmak gibi bir ilgiden ziyade daha genel bir sorunun özel bir parçasıdır.

Gazeteciliğin yanı sıra mutasarrıflık da yapmış ve hukukla çok uğraşmış bir edebiyatçı olan Namık Kemal'e göre eser basım hükmüne ilişkin Basmalar Nizamnamesi de geçerli değil, fiilen icrâdan sâkıttir ve Matbuat Nizamnamesi hükmüyle de mülgadır. Namık Kemal bir yazar ve gazeteci olarak, eserlerini yayımlamaya çalıştığı bir ortamda karşılaştığı izin ve sansür uygulamalarına yönelik görüşlerini okurlarıyla paylaşırken birtakım isteklerde

bulunmaktadır. İstekleri özetle, yazdığı şeylerin Maarif Nezaretince ne zaman iade edileceği belli olmadığı için kitabın nezarete gösterilme zorunluluğunun bulunmaması; yazdığı şeyler ne kadar fena olursa olsun başkalarınca tashih edilmemesidir. Nitekim halk beğenir veya beğenmez, yayımlanacak eserde devlet bir mahzur görürse eseri sattırmamak elindedir (Namık Kemal, *İbret*, no. 100). Namık Kemal bir yandan isteklerde bulunurken Matbuat Nizamnamesi'ne yönelik dikkatleriyle kanuna karşı olmakla suçlanmıştır. Eser basma yasak ve izninin ahlakı ifsat edecek eserlere yönelik olduğu söylenirken ah-laksızlığa sebebiyet vermemiş *Evrak-ı Perişan*, *Dağarcık* gibi eserlerin neden yasaklandığına yönelik ikna edici bir cevap da alamamıştır. Aslında kamuoyunu tatmin edecek ciddi bir açıklama hiçbir zaman yapılamamıştır. Gerekli açıklamayı Namık Kemal, Matbuat Nizamnamesi'nin maddelerini *İbret*'te yayımlayıp madde madde yorumlayarak *Düstur*'dan alıntılarla ve sansürün fıkıh usulüne ve *Mecelle*'ye aykırı olduğunu da göstererek yapmıştır. Buna göre *Düstur*'da yayımlanan Matbuat Nizamnamesi'nin birinci maddesinde litografya baskıyla yapılan kitapların yayımlanması için izin talep edilmektedir. Halbuki fototipografi, otografi hatta fotoğrafı baskıları için izin istenmemektedir. Kitapların dışında bunlarla da muzır neşriyat yapılabilir. Biri münasebetsiz bir ilanı fotoğrafla neşretse bunun yasaklanmasına dair açık bir hüküm olmadığından hükümetçe sorumlu tutulamaz (Namık Kemal, *İbret*, no. 103). Nizamnamenin ikinci maddesine göre taşralarda baskı yapacaklar validen izin almadıkça bir harf basamazlar. Kemal "Acaba bir harf değil birkaç harf basarsa buna ne denilecek?" (*İbret*, no. 103) diye sormaktadır. Nizamnamenin asıl tartışma konusu olan maddesi 3. maddesidir. Kemal'in son derece ayrıntılı mütalaa ettiği bu maddede her çeşit kitabın teftişi ve muayenesi öngörülmektedir. Arapça, Farsça, Türkçe, Rumca, Ermenice, Bulgarca, İbranice, Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Almanca, İslavca ve başka dillerde yazılmış yüzlerce kitabı, teftiş kurulu ne zaman teftiş ve muayene edecektir? Kemal'e göre (*İbret*, no. 103) bu vazifeyi yapacak memurların sadece bu dilleri bilmesi yetmediği gibi kitapların içeriklerine ait bilimlere de vakıf olmaları gerekmektedir. Onca güdültüye sebep olan 3. maddesiyle Matbuat Nizamnamesi *Düstur*'da yayımlanmıştır. Halbuki bundan 17 gün sonra yayımlanan kitap basma hakkındaki nizamname mukaddimesinin hemen altında açıkça şöyle yazmaktadır: "Birinci madde. İnhisar maddesi küllîyen lâğvolunmakla herkes istediği kitabı tabettirecektir." (*İbret*, no. 103) Sonra gelen hüküm öncekini bozacağından Namık Kemal kitap basma hususundaki yasağa karşı çıkarken bir de bu hükme tutunacaktır. Kemal yazısında nizamnamenin diğer maddelerini de ayrıntılı ele alıp mütalaa etmiş ve içerdikleri boşlukları göstermiştir. Kemal, aslında sonraki hüküm öncekini iptal etmeseydi bile Matbuat Nizamnamesi'nin bütün maddeleriyle mülga olduğu kanaatindeydi⁴. Çünkü toplum

⁴ Namık Kemal daha önce Fransa'da sürgündeyken de Matbuat Nizamnamesi'nin lağve dildiği konusuna *Hürriyet*'in 1. sayısında şu ifadelerle değinmiştir: "Daha bir buçuk yıl oldu olmadı ki halkın istifadesine gayet cüz'î medârî görüldüğü için Babâli bin türlü nekâyis ile alûde olan *Matbuat Nizamnamesi*'ni bile lağvetmişti." (Topal 48).

içinde mevzu hukuktan olan bir nizam ferdin başkasına karşı hürriyetini toplumun ilcaatıyla sınırlamak için yapılır. Bir fiili meneden kanun menetmeyen kanunla birlikte tutulsa iki zıt birleştirilmiş olur ki bu da imkansızdır. Bundan başka Kemal, kanunların fertlerin hürriyetine mümkün olduğunca az sınırlama getirmesine taraftardır (*İbret*, no. 103). Görüldüğü gibi sansüre dair tartışma esasında hürriyetle alakalıdır. Modern anayasalar hürriyete dair düzenlemelere yer verirler. Modern bir anayasanın değeri hürriyet ve demokrasinin imkânlarını genişlettiği nispette şekillenir. Kemal'in sansüre dair müdafaasını yaptığı zamanın Osmanlı yönetiminde demokrasi ve hürriyet yoktur. Bununla birlikte bunların mücadelesi verilmektedir. Devlet de Matbuat Nizamnamesi'ni basına sansür uygulamak için değil basına bir düzen getirmek için çıkarmıştır. Ancak sorun şu ki modernleşen bir ülkede basını düzenleyen kanunların ve nizamnamelerin varlığı gerekli olsa bile sırf varlığı yeterli değildir. Osmanlı'da ilk Matbuat Nizamnamesi, Napolyon'un imparatorluğu döneminde 1852'de yaptırıldığı basın yasasından çeviridir. Fransa'da sorgusuz sualsiz maddeleri kabul edilmeyen bir yasanın Osmanlı'da da sorgulanması pek tabiidir. Kanunlara sorgusuz sualsiz itaatın şart olduğu bir yerde demokrasi ve modernlikten bahsedilemez. Şu hâlde Osmanlı'da basının bir nizam altına alınması gereğinden hareketle kanun ve hükümlerin çıkarıldığına dair sathi bir okuma sansürü, Osmanlıda modernleşmenin bir yönü olarak gösterir. Ancak nizamnamelere ilişkin eleştirel, tahkikli bir okuma sansürü, Osmanlı'da modernleşmemenin bir sebebi olarak görülür.

Sadece modern hukukta değil İslam hukukunda da ihdas edilen hükümler, yöntemleri farklı fıkıh usulcülere tarafından her zaman tartışılmıştır. Modern hukuk ve İslam hukukuyla da ilgilenen Namık Kemal de Matbuat Nizamnamesi'nin maddelerini *İbret*'te yayımlayıp madde madde yorumladığı yazısında nizamnameyi bir taraftan yaşadığı dönemin hukuk anlayışıyla diğer taraftan gelenekten tevâris ettiği İslam hukukunun prensipleriyle yani *Düstur*'dan alıntılarla, sansürün fıkıh usulüne ve *Mecelle*'deki kimi kaidelere aykırı olduğunu göstermekle mülga saymıştır. Kemal'in bu yazısı 28 Ocak 1873 tarihli 103 numaralı *İbret*'in -fiyat listesi ve ufak tefek ilanları dışında- bütün sayfalarını doldurmuştur. Ayrıca Kemal yazısını arandıktan çekinen yazarlar adına hükümetin adaletine ve halkın dikkatine sunduğunu söylemiş ve imzasını "Kalemimi dilenci değneği etmek istemeyen erbâb-ı kalem" şeklinde atmıştır (Nas 461-472). Namık Kemal nizamname hükmünü mülga sayınca Meclis-i Maarifçe şahsının cezalandırılması ve *İbret*'in resmen ilgası konuşulmaya başlanmıştır.

Söz konusu gazeteler olduğunda Meclis-i Maarif'in sansürün dışında ilgilenmesi gereken konular yok mudur? Soru, Namık Kemal'in de cevabını merak ettiği ve eleştiri kokan bir soru gibidir. II. Mahmut'un ilköğretimi zorunlu hale getirmesiyle başlayan eğitime dair düzenlemelerden sonra, 21 Temmuz 1846'da kurulan Meclis-i Maarif eğitimle alakalı reformlarla vazifeli yetkili bir kurumdu. Maarif-i Umumiye Nezaretinin tarihi içinde eğitimde çift

başlılıkla ilgili sorunlarda önemli bir yere sahip olan meclis, kuruluşunda eğitimin yanında sansür sorunlarıyla da meşgul olmuştur. Nitekim 15 Şubat 1857 tarihli ilk Basmahane Nizamnamesi'nde matbaa açmak için Dersaadet'e, Meclis-i Maarif'e, taşrada Vilayet Meclis-i Maarif'ine dilekçeyle başvurulması gerektiği hükmü geçmektedir. 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasıyla birlikte Maarif-i Umumiye Nezareti de kaldırılmış, kurumun görevlerini Maarif Vekaleti üstlenmiş sonrasında dilde sadeleşme hareketleri içinde adı Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı olarak değiştirilmiştir. Bugünkü Millî Eğitim Bakanlığının kitapların yanında gazete, radyo, televizyon ve sosyal medyayla alakalı sansürün dışında uğraşması gereken konular yok mudur? diye sorulsa durum Namık Kemal'i haklı çıkarır. Çünkü böylesi bir sansür vazifesi Millî Eğitimin değil başka bir bakanlığın sorumluluğundadır. Osmanlı'da sansür olgusu devletin modernleşme süreci içinde kurumsallaşma sorunlarıyla yakından ilgilidir. Bu yönüyle Kemal'in dikkat çektiği soru, sorun veya eleştiri devletin menfaatlerine yahut âdâb-ı umumiyeye aykırı olmaktan çok kurumsallaşmaya hizmet eden bir yaklaşımın örneği olmalıdır.

Yayımlanan dönem gazeteleriyle alakalı salnamelere bakıldığında yılınla hatayla karşılaşmak mümkündür. Birkaç örneği Namık Kemal alıntılmıştır. Hatalar 1290 yılı için düzenlenen "Matbuat-ı Maarif" mühürlü salnamede geçmektedir. Buna göre Salnamede, *Takvim-i Vekâyî* için "Haftada üç defa çıkar" denilmekte halbuki Maarif Nezareti'nin idaresinde çıkan ve ona bağlı Matbaa-yı Amire'de basılan gazete uzun zamandır haftada bir çıkmaktadır. *Cerîde-i Havâdis* "Cuma ve pazardan maada her gün çıkar." denilmiş. Halbuki gazetenin adı *Ruznâme-i Ceride-i Havâdis*'tir ve "Ruznâme" kelimesi de üstte hemen görünmektedir. *Basiret* için "Cuma ve pazardan maada her gün çıkar. Matbaası Camlı Handadır." denilmiş. Halbuki seneler boyunca gazetenin isminin altında "Bu gazete haftada altı defa çıkar." ve isminin sağ tarafında "Matbaa ve mahall-i idaresi Babıali Caddesinde 35 numaralı daire-i mahsusadır." ifadeleri vardır. *Hakâyikü'l-Vekâyî* "Her gün çıkar." denilmiş. Halbuki *Hakâyikü'l-Vekâyî*'nin hemen üst tarafında gazetenin haftada beş defa çıktığı yazılıdır! "*Vekâyî-i Zaptiye* "haftada bir defa çıkar." denilmiş. Halbuki *Vekâyî-i Zaptiye* bir buçuk senedir hiç çıkmamaktadır. *Letâif-i Âsâr* "Cuma ve salı günleri çıkar." denilmiş. Halbuki *Letâif-i Âsâr*'ın şimdiki tatili esnasında değil hatta yayımlandığı zamanlarda bile haftada kaç kere ve ne günleri çıktığını tayin edebilmek zordur. *İbret* "Haftada üç kere çıkar." denilmiş. Halbuki gazetenin başyazarı Namık Kemal, *İbret*'i haftada beş defa çıkardıklarından tamamıyla emindir. Hatta "bu konuda yemin bile etsek halis sayılmayız." demektedir. *Ceride-i Askeriye* "Haftada bir defa çıkar." denilmiş. Halbuki onun da üstünde "Şimdilik haftada iki defa olarak pazartesi ve perşembe günleri çıkarılır." diye koskoca bir ibare vardır ve bunun 87 senesinden beri haftada iki defa çıktığı herkesçe bilinmektedir. *Hadîka* "Cumadan maada hergün çıkar." denilmiş. Halbuki Kemal'in yazılarını da yayımlayan *Hadîka* pazar günlerinde çıkmazdı (Namık Kemal, *İbret*, no. 122). Kemal, garipliklerle tavşif ettiği yazısını şu soruyla sonlandırmıştır:

Acaba Meclis-i Maarif mülgâ bir nizâmı bahane ederek herkesin âsârını basılmadan muayene talebinde ısrar edeceğine “Matbuat-ı Maarif” namına neşrolunan âsârı muayene etse veyahut muayene ettirecek bir heyet tedarik eylese de on kalemlik bir cetvelinde on bir yanlış bulunmasa hayırlı olmaz mı? (Namık Kemal, *İbret*, no. 122).

Namık Kemal gazetelerin çıktığı günler, isimleri ve basıldıkları yerlerle alakalı bir doğru-yanlış cetveli çıkarmış gibi görünür. Garipliklerle tavsif ettiği bu yanlışlıklar da komiktir. Lakin Matbuat Nizamnamesi dikkatle okunduğunda Kemal’in aktardığı, okurlarını güldürecek garipliklerle dolu bilgilerin sırf mizaha hizmet etmediğini görmek güç olmayacaktır. *Diyojen* ve sair gazetelerde yazdığı yazıları ve özellikle mektuplarıyla Kemal okurları üzerinde mizahı seven bir yazar intibarı bıraksa da buradaki amacı sırf mizah değildir. Matbuat Nizamnamesinin dördüncü maddesinde gazetelerin çıktığı günler, isimleri, sahipleri, basım yerleri ve keyfiyetiyle alakalı olarak ruhsat izni için istidaname verildiğinde gazetenin ne isimle kaç günde bir çıkarılacağı ve hangi matbaada basılacağına gazete mesul müdürü veya sahibi tarafından imzalı yahut mühürlü bir senetle belgelenmesi gerektiği hükmü geçmektedir (“Dersaadet’te ve memâlik-i şâhânedede...” 221). Kemal’in aktardığı bilgiler dikkate alındığında yayımlanan gazetelerin verdiği yayın bilgisiyle nizamnameye dayanarak kimi gazeteleri ilga veya tatil eden Maarif Meclisi’nin salnamesinde aktardığı yayın bilgisi arasında bir tutarsızlığın olduğu farkedilecektir. Maarif Meclisi’nin kendi salnamesindeki, Matbuat Nizamnamesi’ne aykırı yanlışlıkları düzeltmeden bazı gazeteleri ilga veya tatil etmekle, *Evrâk-ı Perişan* veya *Dağarcık* gibi yayınların basımına yasak getirmekle meşgul olması pek tabii gülünecek bir hâl, dahası Kemal’in yazısının başlığının ifade ettiği gibi *garipliklerdendir*.

Bugünden düne bakıldığında benzer garipliklere eklenecek örneklerin sayısı bu makalenin sayfalarını aşar. Bununla birlikte Namık Kemal sansüre dair düşüncelerini dile getirmeye devam etmiştir. *Evrak’ı Perişan* ahlaka muğayir bir kitapsa, 1870’lerin sıbyan mekteplerinde okuma yazma için okutulan kitapların çocuklara papağan gibi ezberletilen sözlerinde edebi ihlal edecek şeyler yok mudur? Namık Kemal, Meclis-i Maarif nizamperverlik arzusundaysa kitap basımını yasaklamak için ilga nizamları çıkarmak yerine asıl vazifesi olan Maarif Nizamnamesinin yalnız sıbyan mekteplerine bakan hükümlerini İstanbul’da olsun icraya çalışsa daha iyi olur itikadındadır (Namık Kemal, *İbret*, no. 124).

Namık Kemal’in yayın sansürüne ilişkin yazılarının yanı sıra konu *İbret*’teki bir yazıda ayrıntılı bir şekilde ele alınmış; hatalarla dolu bir kitaba tashihi yapılmadan Meclis-i Maarifçe verilen ödül ve ödüllendirilmesi gereken kitapta görülen kusur sorunsallaştırılmıştır (Faik, *İbret*, no. 109). Bunun üzerine yazıdan hemen bir gün sonra (8 Zilhicce 1289 / 6 Şubat 1873) gazete 110. sayıdan itibaren bir ay süreyle tatil edilmiştir. Tatilin bu seferki sebebi gazete-

nin düzene aykırı (hilaf-ı nizam) hareketleri terviç etmesi olmuştur. Ancak *İbret* de Namık Kemal de tatili umursamamıştır. Bir ay sonraki *İbret* yayın hayatına 111. sayısıyla devam ederken ilk yazısını Kemal'e ayırmış ve Kemal de Matbuat ve Matbaa Nizamnamelerini eleştirisine kaldığı yerden devam etmiştir. *İbret*'in hiçbir zaman düzene aykırı hareketi savunmadığını ancak izinsiz kitap bastırmayı meneden hükmün mülga olduğunu tekrarladığını ifade ederek sansüre karşı müdafaasını sürdürmüştür (Namık Kemal, *İbret*, no. 111). Kemal bu yazısında hükmün mülga oluşuna tekrar açıklık getirmeye çalışmaktadır.

Hükümet, 20 Cemaziyelahir 1273 (15 Şubat 1857) tarihli Matbaa Nizamnamesi'nde dokuz madde ve bir zeylden oluşan bir kanun neşretmiştir. Kanunun 3. maddesinde şöyle denilmektedir:

Üçüncü Madde. İşbu basmahanelerin tab u temsîl edecekleri her nevi kütüb ve resâil evvelemerde dersaadette doğrudan doğruya ve taşralarda ise vülât-ı eyalet câniplerinden inhâ ile Meclis-i Maarif'te görülüp mülken ve devletten bir güne mazarratı olmadığı tebeyyün ederek meclis-i mezkûr tarafından kezalik bâ-mazbata makam-ı âli-i sadaret-i uzmâ-ya arz ile istizân olunmadıkça tab u neşrettirilmeyecektir (“Matbuat Nizamnamesidir”, 227).

İzinsiz kitap bastırmak *Düstur*'un bu maddesine dayanılarak yasaklanmaktadır. Halbuki yine hükümet bu yasaktan sonra 8 Recep 1273'te (3 Mart 1857) başka bir nizam daha yayımlamıştır ki birinci maddesi şudur: “Inhisâr maddesi külliyen lâğvolunmakla herkes istediği kitabı tab'ettirecektir.” (“Kitap tab'ı hakkında nizamnamedir”, 229). Namık Kemal bu nizam hükmüne dayanarak Matbaa Nizamnamesi'nin hükmünü tekrar mülga sayacak ve duruma ilişkin düşüncelerini peş peşe sıralayacaktır:

Şimdi mademki Matbaa Nizamnamesi'nin üçüncü bendi hükmünce tab' olunabilmek hakkı izinli kitaplara münhasırdır, ve mademki kitap tab'ı hakkındaki nizamnamenin birinci maddesindeki kitap basmadıkça “inhisâr maddesi külliyen lâğv” olunmuştur ve mademki kitap tab'ı hakkındaki nizamname matbaalar hakkındaki nizamnameden muahhardır, ve mademki bir kanunun diğer bir kanun ile lâğvı kâbildir, ve mademki Matbaa Nizamnamesi'nin üçüncü bendi kitap tabını izne hasırdan ibarettir, ve mademki kitap hakkındaki nizamnamenin birinci bendinde “inhisâr maddesi”, “külliyen” tabirinin şümulü ve “lâğv” sözünün sarahatiyle ilgâ edilmiştir, bizim istinat ettiğimiz nizamın zuhûru Meclis-i Maarif'in istinat ettiği nizamı külliyen ilgâ eylediği bedfîh gibi görünür (Namık Kemal, *İbret*, no. 111).

Nizamname hükümleri arasında bir karışıklık varsa durum Şûrâ-yı Devlet tarafından çözülebilir. Nitekim Şûrâ-yı Devlet'in vazifelerinden biri de budur. Namık Kemal irade buyurulursa hükmün ilgasına dair davalarının oraya havale edilebileceğini ifade eder. Eğer haksız çıkarsa ceza mı tarziye mi lazım gelir, izin almadan bir satır belki bir kelime söylememek mi icap eder? Nizamın hükmü neyi gerektirirse icrasına hazır olduklarını söyler (*İbret*, no. 111).

Şimdi bu şekilde değerlendirmesini yapan *İbret* veya Namık Kemal bir hakikati mi müdafaa etmekte yoksa “hilâf-ı nizam” hareket mi etmektedir. Dahası düzene aykırılığı yaygınlaştırmak için kamuoyu mu oluşturmaktadır? Nizamnamenin 3. maddesinde açıkça geçtiği üzere matbaalarda basılacak her türlü kitap için öncelikle Sadaret makamından mazbata ile ruhsat alınmalıdır. Meclis-i Maarif’ten geçen her türlü kitabın yayın izni de Sadaret’ten alınacak ruhsata tabidir. Namık Kemal, Sadareten izin bile alınmadan Maarif Meclisi’nden istenilen her kitaba yirmi dört saatte ruhsat verildiğini bir mahkeme huzurunda açıkça ispatlayabileceğini söylemektedir (*İbret*, no. 111). Maarif Meclisinin yayımlanmasına izin verdiği her kitap için Sadareten izin alınmış mıdır? Kemal’e göre, hayır. Soru bugünkü tarihçilerin cevaplamaları gereken bir sorudur.

Sonuç

Osmanlıda sansür basın-iktidar ilişkileri içinde farklı tezahürleriyle kendini belli eden ve genellikle iktidar tarafından devlet menfaatleri ile ahlak ve âdâta aykırılık gibi sebepler ileri sürülerek tatbikine çalışılan bir olgudur. Sansürün bir ucunda iktidar diğer ucunda basın yer almaktadır. Süreç içinde iktidar basına karşı yetkilerini tahkime çalışırken alanını genişletmekte basın da daralan bir alan içinde hak ve hürriyetini müdafaa ederek sansürü aşma yollarını aramaktadır. Bu yönüyle Namık Kemal’in sansüre ilişkin eleştirileri hür tefekkürün alanını genişletme yönünde bir çabadır.

Osmanlıda sansür olgusunu Sultan II. Abdülhamit dönemine yoğun göndermelerle hatırlamak edebiyat tarihi ve eleştirisi çalışmaları içinde yeterli olmayacaktır. II. Abdülhamit dönemi sansürü, tarihî seyir içinde bir sonuçtur. Sonuçlar da öncüllerden bağımsız olarak düşünülmemeyeceğine göre bu dönem öncesi sansür olgusunun aydınlatılması bir zorunluluktur. Bu ilişkinin aydınlatılması da sansür “kavram”ının mahiyetini anlamlandırmada bir gerekliliktir. Sansüre ait genel hükümler vermek için kavramın altında ne tür tekil örneklerin bulunduğu dair çalışmaların yapılması gerekir. Öncül ve sonuç önermeleri kavramlardan oluştuğu için sansür kavramını anlamlandırırken hamasetten uzak hakikate yakın durmak adına kavramın mahiyetine dahil olan olgular tespit edilmeliydi. Bu olgular da hürriyet, müsavat, hukuk, memuriyet, sa’y, yaşam hakkı, kurumsal işleyiş, köle ve efendilik ve sair konularla ilgili gözlemlenebilen durumlardır. Namık Kemal sansüre karşı hürriyeti müdafaa ederken bu olguları gözler önüne sermekle sansürü kavramsallaştırmanın imkânını hazırlamıştır.

Namık Kemal’in sansürü eleştirdiği yazıları edebiyat tarihi içinde bir değere sahipken sansürü nasıl sorunsallaştırdığına yönelik dikkatleri de edebiyat eleştirisi içinde sansür “kavram”ını anlamada bir değere sahiptir.

Namık Kemal’in Karamname-i Âli, matbuat nizamnameleri ve bunlara dayanmayan keyfî sansür uygulamalarına dair eleştirilerinin sırf hür tefekküre inhisar etmediği görülmektedir. Sansür olgusunun hayat hakkı (maîset), şahsi

teşebbüs, memuriyet ve eşitliğe bakan yönleri de vardır. Yine de bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde Namık Kemal'in sansüre karşı müdafaasının mihrak noktasının hür tefekkürün önüne konulan engelleri aşma çabası olduğu söylenebilir.

Namık Kemal basının devletçe bir nizam altına alınma isteğine karşı değildir. Ebuzziya Tevfik ve sair birçok gazeteci gibi basında kontrolün sağlanması taraftarıdır ancak bunun keyfi uygulamalarla haksız yere gazetelerin tatiline veya ilgasına yahut kitapların daha yayımlanmadan önce teftişine kadar genişletilmesine karşıdır. Bu direnişçi duruşu yansıttığı yazılarına bakıldığında amacının sırf muhalefet veya kamuoyu oluşturma çabası olmadığını söylemek gerekir. Namık Kemal, Kararname-i Âli ve Matbuat Nizamnamesi'ne yönelttiği eleştirilerin dışında, başka nizamnamelerin uygulamalarında gördüğü aksaklıkları *İbret* gazetesinde yeri geldiğinde dile getirmiştir. Dolayısıyla Namık Kemal'e sırf bir muhalif gözüyle bakmaktansa onun hakikati müdafa eden bir edebiyatçı olduğunu söylemek daha anlamlı olacaktır. Dünyanın hiçbir yerinde matbuat nizamnameleri veya başka nizamnameler sorgusuz sualsiz kabul edilmemişken Namık Kemal'in nizamnamelerle alakalı eleştirilerini yapması sansürün tarihi içinde doğal bir durumdur. Çünkü modernleşen bir devlette kurumların işleyişi düzenlenirken usulen hiçbir esasa dayanmadan ihdas edilen bir hükmün bir süre sonra tuhaf, dahası komik görünmesi tabiidir. Televizyonların sabah haberi programlarında birçok gazete manşeti ve içeriklerinden bahsedildiği bugünden, gazete dağıtanların gazete içeriklerinden bahsetmesinin *Sabah* gazetesindeki bir ilanla yasaklandığı çünkü Mahmut Nedim Paşa'nın sadrazamlık dönemine bakıldığında bunu görmek güç olmayacaktır.

Hür tefekkürün, hürriyetin, memuriyet hayatı dışında özgürce yaşama isteğinin muhaliflerince yadırgandığı, Osmanlı'da yerli ve yabancı basın arasında eşitliğin gözetilmediği, ancak bazı haberlerin nakline müsamaha gösterildiği, fikir gazeteciliğinin dışlandığı sığ bir basın ortamında Namık Kemal'in sansüre karşı yazdığı yazılarında muhalifleriyle uzlaşma çabalarını gösteren bir duruma rastlanmamaktadır. *Evrak-ı Perişan* ve sair eserlere yayım yasağı getirilmesine ve sansüre karşı yazılarını yayımladığı *İbret* gazetesi üç defa tatil edilmesine rağmen Namık Kemal bu tavrını hiç değiştirmemiştir. Bu konuda yalnız da değildir. Nitekim Kararname-i Âli, Matbuat ve Matbaa nizamnameleri ve keyfi uygulamalarla kapanan her gazetenin yerini başka gazeteler almıştır.

Sansür karşısında hürriyeti müdafaasında Namık Kemal'in sa'y kavramını öne çıkardığı görülmektedir. Kemal, her tür hürriyet karşıtlığının veya keyfi uygulamanın karşısında sa'y kavramını hem memuriyetin dışındaki bir yaşam hakkı hem de zihni, entelektüel bir süreç için önemsemiştir. Çünkü zihinsel bir çaba içinde sa'yetmeksizin hür yaşamayı beklemenin sonu ancak kölelik olur. Kemal'in sansüre karşı hür tefekkürü bu kadar önemsemesinin ve

bu yolda gayret göstermesinin önemli bir sebebi de bir devletin, medenî milletlere karşı hürriyetini ancak bu şekilde koruyabileceğine dair inancı olmuştur. Bugünden, Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekildiği düne bakıldığında yine tarihin Namık Kemal'i haklı çıkardığını görmek güç olmayacaktır.

KAYNAKLAR

- Baldini, Massimo. *İletişim Tarihi*. Çeviren Gül Batuş. Avcıol Basım, 2009.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- B.M. "Medeniyet". *İbret*. 6 Zilkade 1289 (5 Ocak 1873), no. 84.
- B.M. "Türkçe Matbuat". *İbret*. 16 Zilkade 1289 (15 Ocak 1873), no. 94.
- "Cerideci ile Bazı Müşterisi Beyninde Bu Kere Vuku Bulan Muhaveredir". *Ruzname-i Ceride-i Havadis*, 25 Cemaziyelahir 1277 (21 Ocak 1861), no. 27.
- Çakır, Hamza. (2011). "II. Meşrutiyete Kadar Osmanlı'da Basın-İktidar İlişkileri". *İletişim Fakültesi Dergisi*, S. 11, 2011, ss. 95-113.
- Çaylı, Kübra. *Tanzimat Dönemi İstanbul Basınında Sansür*. 2017. Sakarya Ü, Yüksek lisans tezi.
- Demirel, Fatmagül. *II. Abdülhamit Döneminde Sansür*. Bağlam Yayınları, 2007.
- "Dersaadet'te ve memâlik-i şâhânedede tab' ve neşrolunan her nevi gazete ve evrak-ı havâdis-i mülkiye ve politikaye tab' ve neşri hakkında bu kere tanzim olunan nizamnâmedir". *Düstür*. Matbaa-yı Âmire, 1289.
- Ebuzziya Tevfik. "Tarîk-i Refah". *Cüzdân*, 24 Kanunusani 1288 (8 Şubat 1873). 1, ss. 21-22.
- Ebuzziya Tevfik. Başlıksız. 15 Zilkade 1289 (14 Ocak 1873). *Hadîka*, no. 46.
- Ebuzziya Tevfik. Başlıksız. 16 Zilkade 1289 (15 Ocak 1873). *Hadîka*, no. 47.
- Ebuzziya Tevfik. Başlıksız. 18 Zilkade 1289 (17 Ocak 1873). *Hadîka*, no. 48.
- Ebuzziya Tevfik. "Zamanımızda Maarife Hizmet Bu Mudur?". *Hadîka*, 20 Zilkade 1289 (19 Ocak 1873), no. 49.
- Ebuzziya Tevfik. Başlıksız. *Hadîka*, 21 Zilkade 1289 (20 Ocak 1873), no. 50.
- Ebuzziya Tevfik. "İlânât-Bârîka-i Zafer". *Hadîka*, 28 Muharrem 1290 (28 Mart 1873), no. 57.
- Ebuzziya Tevfik. *Yeni Osmanlılar Tarihi*. Uyarlayan Şemsettin Kutlu. Hürriyet Yayınları, 1973.
- Faik. Başlıksız. *İbret*, 7 Zilhicce 1289 (5 Şubat 1873), no. 109.
- "Havadis-i Dahiliye". *Takvim-i Vekâyi*. 10 Zilkade 1283 (16 Mart 1867), no. 875.
- "Havâdis-i Dahiliye", *Rûznâme-i Ceride-i Havadis*, 6 Cemaziyelevvel 1289 (12 Temmuz 1872), no. 1946.
- İskit, Servet. *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*. Başvekalet Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü Yayınları, 1943.
- Kabacalı, Alpay. *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Kitap Sansürü*. Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1990.

- [Kayazâde] Reşat. "Tercüme - Tarık-i Refah". *Cüzdân*, 24 Kânunusani 1288 (8 Şubat 1873). 1, ss. 22-28.
- Koloğlu, Orhan. *Osmanlıdan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*. Pozitif Yayınları, 2006.
- "Matbuat Nizamnamesidir". *Düstûr*. Matbaa-yı Âmire, 1289, ss. 227-228.
- [Menapirzâde] Nuri Bey. "Memuriyet". *İbret*, 12 Rebiulahir 1289 (18 Haziran 1872), no. 4.
- Nalcioğlu, Belkıs Ulusoy. *Osmanlı'da Muhalif Basının Doğuşu*. Yeditepe Yayınları, 2003.
- Namık Kemal. "İbret". *İbret*, 11 Rebiulahir 1289 (18 Haziran 1872), no. 1.
- Namık Kemal. "İfade-i Meram". *İbret*, 27 Recep 1289 (30 Eylül 1872), no. 20.
- Namık Kemal. Başlıksız. *İbret*. 23 Zilkade 1289 (22 Ocak 1873), no. 99.
- Namık Kemal. "İfade-i Mahsûs(a)". *İbret*, 24 Zilkade 1289 (23 Ocak 1873), no. 100.
- Namık Kemal. İsimsiz. *İbret*, 26 Zilkade 1289 (25 Ocak 1873). no. 101.
- Namık Kemal. "Sa'y". *Cüzdân*, 24 Kânunusani 1288 (8 Şubat 1873), 1, ss. 2-5.
- [Namık Kemal] Kalemini dilenci değneği etmek istemeyen erbâb-ı kalem. "Müellifler Neden Me'yus Olacak". *İbret*, 29 Zilkade 1289 (28 Ocak 1873). no. 103.
- Namık Kemal. "İfade-i Meram". *İbret*, 9 Muharrem 1290 (9 Mart 1873), no. 111.
- Namık Kemal. "Ve mine'l-garâib". *İbret*, 25 Muharrem 1290 (25 Mart 1873), no. 122.
- Namık Kemal. "Bizde Ahlakın Hâli". *İbret*, 27 Muharrem 1290 (27 Mart 1873), no. 124.
- Nas, Halef. *Hür Tefekkürün Kalelerinden İbret Gazetesi*. Kriter Yayınları, 2023.
- Özön, Mustafa Nihat. *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*. Remzi Kitapevi, 1938.
- Topal, Alp Eren. *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*. VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.
- Topuz, Hıfzı. *100 Soruda Başlangıçtan Bugüne Türk Basın Tarihi -Davalalar, Hapisler, Saldırılar, Faili Meçhul Cinayetler ve Holdingler-*. Gerçek Yayınevi, 1996.
- Ulaş, Bahri. "Tarihimizde Kitap ve Gazete Sansürü". *Türk Kütüphaneciliği*, c. 15, no. 1, 1966, ss. 28-34.
- Yazıcı, Nesimi. "Hadîka". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, ss. 18-19.
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Tercüme%3BCm%C3%A2n-%C4%B1_Ahv%C3%A21

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

GACO, GACAL, GACIR (GACAR) KELİMELERİNİN KULLANIMI VE KÖKENLERİ ÜZERİNE BİR DENEME

Öz: Köken bilimi kelimelerin hangi kökene, dile, medeniyete, dine, kültüre ve millete ait olduğunu inceleyen dil biliminin alt dalıdır. Köken biliminde yapılan incelemeler kelimelerin art zamanlı olarak sessel (fonetik), anlamsal (semantik), biçimsel (morfolojik) değişimlerini tespit etmek mümkündür. Köken biliminde kullanılan yöntemlerle kelimeler art zamanlı tahlil edilerek farklı milletlerin tarihsel, kültürel ve dilsel temaslarına dair bilimsel yorumlar yapılabilir. Bu çalışmada da köken bilimi kapsamında *gaco*, *Gacal*, *Gacır* kelimelerinin anlamları, kullanımları ve kökenleri incelenmiştir. Bu üç kelimenin aynı kökten olup olmadıkları tartışılmıştır. *gaco* kelimesiyle ilgili olarak kelimenin bütün Roman, Lomavrem ve Domari lehçelerinde mevcut olduğu gibi başka dillere de kopyalandığı tespit edilmiştir. Köken bakımından kelimenin Sanskritçe olduğu anlaşılmıştır. *Gacal* kelimesinin ise; günümüzde Trakya ve Bulgaristan'da yaşayan bazı Türk ve Roman gruplar için kullanılan bir dış adlandırma olduğu anlaşılmıştır. *Gacal* kelimesi *gaco* kelimesinden kopyalanarak Türkçeye geçmiş olabilir. *Gacır* kelimesinin kökeniyle ilgili olarak ise üç farklı görüşten söz edilebilir, fakat bu kelimenin kökeninin *gaco* kelimesinin kökeniyle ilgili olmadığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ga(d)co, Gacal, Gacır, Romanlar, Etimoloji.

An Essay on the Use and Etymology of the Words Gaco, Gacal, Gacır (Gacar)

Abstract: Etymology is a sub-branch of linguistics which analyzes origin, language, civilization, religion, culture and nation of words. As a result of the studies carried out in etymology, it is possible to determine how words change diachronically in terms of phonetics, semantics and morphology. By analyzing words diachronically with the help of the methods used in etymology, it is also possible to make scientific comments on the historical, cultural and linguistic contacts of different nations. In this article, the meanings, uses, origins of the words *gaco*, *Gacal*, *gacır* are examined within the scope of etymology. It has been discussed whether these three words have the same origin. Regarding the word *gaco*, it has been determined that the word exists in all Romani, Lomavrem, and Domari dialects and has also been copied into other languages. It has been understood that the origin of this word is Sanskrit. It has been seen that the word *Gacal* is a way of naming used for some Turkish and Romani groups living in Thrace and Bulgaria today. The word *Gacal* is likely to have passed into Turkish from the word *gaco*. There can be three different views on the origin of the word "gacır", but it is obvious that the origin of this word is not the same as the origin of the word *gaco*.

Keywords: Ga(d)co, Gacal, Gacır, Romanes, Etymology.



TÜRKÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar Corresponding Author

1) Dr. Talat ŞAFAK

Kırklareli Ölçme Değerlendirme Mer.
077talat@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3235-5335

2) Zehra ŞAFAK

Kırklareli İl Millî Eğitim Md.
777zehra@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2500-373X

Gönderim Tarihi

Received

15.05.2024

Kabul Tarihi

Accepted

12.11.2024

Atf

Citation

Şafak, Talat, ve Zehra Şafak. "Gaco, Gacal, Gacır (Gacar) Kelimelerinin Kullanımı ve Kökenleri Üzerine Bir Deneme." *Türkük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 171-185.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Giriş

Toplumların tarih boyunca, karşılıklı olarak kültürel, iktisadi ve siyasi ilişkilerde bulunmaları dillerindeki kelime yapılarını da etkilemiştir. Fakat farklı dil, ağız ve lehçelerin temasından kaynaklanan bu etkileşim kelimelerin zaman içerisinde tek başına değişime uğramasını açıklayamaz. Kelimelerin zamanla anlamsal, sessel ve yapısal değişimler geçirmesi dilin içyapısına da bağlı bir durumdur. Değişimin tespit edilebilmesi için incelenen kelimelerin kökenini bilmek gerekir. Temas halindeki dillerde ortak ses yapısına sahip kelimelerin ise kökenlerini tespit etmek genellikle bilimsel bir sorunsaldır.

Bu çalışma *gaco*, *Gacal* ve *Gacar* عجر (Ar.) kelimelerinin kökenleriyle ilgilidir. Bu kelimelerin değişik dil, lehçe ve ağızlarda hangi anlamlarda kullanıldığı incelenmiştir. Bununla birlikte bu makalede aynı kökenden gelip geldikleri tartışılmıştır.

Bu üç kelime TDK sözlüğünde tespit edilememiştir. Fakat çevrim içi Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğünde (DS) her üç kelimeyi de bulmak mümkündür:

gaco kelimesi DS'de üç şekilde tanımlanmıştır: 'Çingene' (Lüleburgaz; Kırklareli), 'torik yavrusu' (İstanbul), 'sevgili' (Mudanya, Kemalpaşa, İnegöl; Bursa).

Gacal kelimesi DS'de: 'yerli, göçmen olmayan (kimse)',

gacar kelimesi ise DS'de üç anlamda yer almıştır: 'hileci' (Zile-Tokat, Karaman, Ermenek; Konya), 'inatçı' (Ermenek; Konya), 'Çingene' (İnegöl-Bursa).

DS'de elde edilen bu bilgilere göre *gacar* kelimesiyle *gaco* kelimesinin bazı bölgelerde aynı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bunların kökeninin aynı olduğunu söylemek bu durumda mümkün görünmektedir, fakat bunu teyit edebilmek için her üç kelimenin kökenlerini ve değişik zaman dilimlerinde farklı topluluklar tarafından kullanıldıkları anlamları da incelemek gerekir.

1. *Gaco* (*Gadzo*, *Gajo*) Kelimesinin Köken Bilgisi ve Kullanımı

gaco kelimesi Romanes, Domari ve Lomavren (Poşaca) dilinde kullanılmaktadır. Bu diller, Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İran kolunun, Hint-Aryan dillerindedir. Romanes, Domari ve Lomavren dillerinin kaynağı sırasıyla Sanskritçe ve Prakritçedir.

gaco kelimesi Romanların dışındaki diğer etnik gruplardan olan kişiler için Roman gruplar tarafından kullanılan bir kelimedir. Romanes dilinde özellikle Yunanlılar için *yabancı* anlamında kullanılan başka bir kelime de *Balamo* dur. Aynı şekilde *gaco* kelimesi Romaneste '*yabancı, öteki*', '*Roman olmayan*' manasında kullanılır (Matras, "Romacilikanes-The Romani Dialect of Parakalamos" 68).

gaco kelimesi birçok Roman lehçesinde tespit edilmiştir. Bu kelimenin kullanıldığı lehçeler, kelimenin anlamları ve kullanıldığı ülkeler şu şekildedir:

Banat Gurbet Roman Lehçesi (Karadağ, Sırbistan, Makedonya, Arnavutluk ve Bosna Hersek):

gaži [*gaci*](*dş.*),(*is.*): ‘Roman olmayan eş’, ‘Roman olmayan kız, kadın’,

gažo [*gaco*](*er.*),(*is.*): ‘Roman olmayan eş’, ‘Roman olmayan oğlan’, ‘Roman olmayan oğul’, ‘Roman olmayan erkek’ Romani Lexical Database (ROMLEX 21.01.2024),

Burgucu Roman Lehçesi (Makedonya, Kosova, Bulgaristan);

gadžo [*gaco*](*er.*),(*is.*): ‘Roman olmayan insan’, ‘Makedon’, ‘Sırp’, ‘Hristiyan’, (ROMLEX 21.01.2024),

Burgenlan Roman Lehçesi (Macaristan, Slovenya) ;

gadžo [*gaco*](*er.*),(*is.*): ‘Roman olmayan adam’, ‘çiftçi’, ‘yabancı’ (ROMLEX 21.01.2024),

Gal Roman Lehçesi (Galler, İngiltere);

gådže [*gaco*](*er.*),(*is.*) ç.: ‘insanlar’

gådži [*gaco*](*dş.*),(*is.*): ‘Roman olmayan kadın’, ‘yabancı’, ‘Yahudi olmayan kadın’, ‘kadın’, ‘sevgili’, ‘metres’,

gadžo [*gaco*](*er.*),(*is.*): ‘Roman olmayan erkek, yabancı’, ‘Yahudi olmayan erkek’, ‘adam’ ‘efendi’ (ROMLEX 21.01.2024),

Kırım Roman Lehçesi (Kırım, Gürcistan);

gadžo [*gaco*](*er.*),(*is.*): ‘Roman olmayan erkek’,

gadži [*gaci*](*dş.*),(*is.*): ‘Roman olmayan kadın’, bununla birlikte kelimeyle ilgili olarak *gadžikano* [*gacikano*] kelimesi kullanılır, anlamı; ‘Romanes dili dışında kalan yabancı diller’ şeklindedir (ROMLEX 21.01.2024),

Dolen Roman Lehçesi (Slovenya, İtalya);

gadžo [*gaco*](*er.*),(*is.*): ‘çifçi’, ‘Roman olmayan adam’,

gadži [*gaci*](*dş.*),(*is.*): ‘kadın çifçi’, ‘Roman olmayan kadın’ (ROMLEX 21.01.2024),

Doğu Slovak Roman Lehçesi (Çek Cumhuriyeti, Slovakya);

gadžo [*gaco*](*er.*),(*is.*): ‘Roman olmayan erkek’, ‘köylü erkek’, ‘Roman olmayan erkek, eş’,

gadži [*gaci*](*dş.*),(*is.*): ‘Roman olmayan kadın’, ‘köylü kadın’, ‘Roman olmayan kadın eş’ (ROMLEX 21.01.2024),

Finlandiya Roman Lehçesi (Finlandiya, İsveç);

gaajo [gaaco] (er.),(is): ‘erkek’, ‘usta’, ‘Roman olmayan evin reisi’ veya *gaaso(er):* ‘erkek’, ‘efendi’, ‘Roman olmayan evin reisi’ (ROMLEX 21.01.2024),

Gurvari Roman Lehçesi (Macaristan);

gadžo [gaco](er.),(is): ‘Roman olmayan kimse’, ‘köylü’, ‘Roman olmayan koca’

gadži [gaci] (dş.),(is): ‘Roman olmayan kadın’, ‘köylü’, ‘Roman olmayan eş, kadın’ (ROMLEX 21.01.2024),

Gurbet Roman Grubu (Makedonya, Sırbistan, Bosna Hersek);

gadži -a [gaci-a](dş.),(is): ‘Roman olmayan kadın’ (ROMLEX 21.01.2024),

Macar Vend Roman Lehçesi (Macaristan);

gadžo [gaco](er.),(is): ‘Roman olmayan, yabancı’, ‘köylü’

gadži [gaci](dş.),(is): ‘Roman olmayan, yabancı’, ‘köylü kadın’ (ROMLEX 21.01.2024),

Kalderaş Roman Lehçesi (Romanya, Bulgaristan);

gažo -el, -es [gaco -el,-es] (er.),(is): ‘Roman olmayan erkek’, ‘Roman olmayan eş’ (ROMLEX 21.01.2024),

Kosova Arli (Yerli) Roman Lehçesi;

gadžo -el-es [gaco -e,-es](er.),(is): ‘Roman olmayan eş, koca’ (ROMLEX 21.01.2024 21.01.2024),

Letonya Roman Lehçesi (Letonya);

gadžo [gaco] (er.),(is): ‘Roman olmayan kimse’ (ROMLEX 21.01.2024),

Litvanya Roman Lehçesi (Litvanya);

gaadžò [gaco] (er.),(is): ‘Roman olmayan eş’, ‘erkek’,

Lovar Roman Lehçesi (İkandinav Ülkeleri, Almanya, Polonya, Avusturya) ;

gažo-e/es [gajo -e, -es] (er),(is): ‘Roman olmayan erkek’, ‘Roman olmayan eş’, ‘köylü, çiftçi’ (ROMLEX 21.01.2024),

Makedonya Arli (Yerli) Romanes Lehçesi (Makedonya, Sırbistan Karadağ, Yunanistan, Kosova);

gadžo -e/-es [gaco -e,-es] (er),(is): ‘Roman olmayan kişi’ (ROMLEX 21.01.2024),

Makedon Canbaz Romanes Lehçesi (Makedonya);

gadžo [gaco] (er),(is): ‘Roman olmayan erkek’ (ROMLEX 21.01.2024),

Kuzey Rusya Roman Lehçesi (Rusya, Polonya);

gadžjo -e/-ês, [gaco -e,-es] (er),(is): ‘Roman olmayan kişi’, ‘çiftçi, Hristiyan’ (ROMLEX 21.01.2024),

Prekmursk Roman Lehçesi (Slovenya, Austurya);

gauži [gauzi](dş.),(is): ‘Roman olmayan kadın’, ‘köylü kadın’ (ROMLEX 21.01.2024),

Romungro Roman Lehçesi (Macaristan);

gaadži [gaaci](dş.),(is): ‘Roman olmayan kişi’, ‘köylü’, ‘kadın’

gaadžo [gaaco](er),(is): ‘Roman olmayan kişi’, ‘köylü’, ‘erkek’, ‘eş’ (ROMLEX 21.01.2024),

Sepetçi Roman Lehçesi (Türkiye, Yunanistan);

gadži [gaaci](dş.),(is): ‘Roman olmayan kadın’, ‘Türk kadın’ (Türkiye’de) ‘Yunan kadın’ (Yunanistan’da) (ROMLEX 21.01.2024),

gadžo [gaaco](er),(is): ‘Roman olmayan erkek’ ‘Türk erkek’ (Türkiye’de) ,, ‘Yunan erkek’ (Yunanistan’da) (ROMLEX 21.01.2024),

Sinti-Manuş Roman Lehçesi (Rusya, Macaristan, Fransa, Almanya, Avusturya, İtalya);

gadži [gaci] (dş.),(is.): ‘Sinti olmayan kadın’, ‘köylü’, ‘eş’,

gadžo [gaco] (er),(is.): ‘Sinti olmayan erkek’, ‘köylü’, ‘eş’ (ROMLEX 21.01.2024),

Sofya Erli Roman Lehçesi (Bulgaristan);

gadži [gaci](dş.),(is.): ‘Roman olmayan kadın’, ‘Roman olmayan eş’,

gadžo [gaco](er),(is.): ‘Roman olmayan erkek’, ‘Roman olmayan eş’ (Malikov 24),

Srem Gurbet Roman Lehçesi (Bosna Hersek, Karadağ, Sırbistan, Makedonya, Arnavutluk);

gadžo [gaco] (er),(is.): ‘Roman olmayan genç’, ‘Roman olmayan oğul’ 3. ‘eş’ (Roman olmayan) (ROMLEX 21.01.2024),

Ursar Roman Lehçesi (Romanya);

gaži [*gazi -ya, -ya]-ja, -ja* (*dş.*),(*is.*): ‘Roman olmayan kadın’, ‘Roman olmayan eş’

gažo [*gazo*] (*sf*): ‘Roman olmayan kimse’,

gažo [*gazo-e/-es*] -*e/-es* (*is.*),(*er.*): ‘Roman olmayan erkek’ (ROMLEX 21.01.2024),

Vershend Roman Lehçesi (Macaristan);

gádži [*gaco-ya/-a-, -ya-] -ja/-a, -ja* (*dş.*),(*is.*): ‘kadın’, ‘köylü kadın’

gádžo [*gaco-e/-es*] -*e/-es* (*er.*)(*is.*): ‘erkek’, ‘köylü erkek’ (ROMLEX 21.01.2024),

Yukarıda da görüldüğü gibi *gaco* kelimesi incelenen bütün Romanes lehçelerinde mevcut olan ve kullanılan bir kelimedir.

gaco kelimesi Romanes dilinde başka kelimelerle tamlama şeklinde de kullanılmaktadır:

gadžikani baxt ‘kötü şans’, ‘Romanlara yakışmayan şans’, *gadžikano dukato* ‘Roman olmayan hukukçu’ (Hancock 333). Kelime *Gadži+kan-o-i* (*İsim+isimden sıfat yapma eki*) şeklinde türetilmiştir, *gadžikano* (*s*): ‘yabancı’, ‘kötü’ anlamlarındadır.

Günümüzde Balkanlar’da, Avrupa’da ve Orta Asya’da yaşayan birçok Hindistan kökenli topluluk *gadžo* [*gaco*] kelimesini kullanmaktadır. Örneğin, (Dom olmayanlar için) Domlar *kažža* [*kazza*] veya *kadža* [*kaca*] kelimesini kullanırlar. Domaride *tama marda kažž-as* [*tama marda kajj-as*] “Genç çocuk yabancı adamı dövdü.”, Romaneste ise aynı cümle *o temo marda(s) le gažž-es* [*temo marda(s) le gajj-es*] şeklinde kullanılır (Matras, *Romani. A Linguistic Introduction*. 15).

Artvin Poşa dilinde *gaco* kelimesi ‘Lom olmayan’ anlamında yer alır. Lomlar (Poşalar) *gaco* kelimesini *kača* [*kaça*] şekliyle günlük konuşmalarında kullanılmaktadırlar (Benninghaus 1991, Yıldırım 97’den). Hindistan’da göçebe yaşam süren topluluklar da kelimeyi günümüzde bilirler (Grierson 1922, Matras 2002 *Romani. A Linguistic Introduction* 16). Dom toplulukları *kājwā* [*kacva*], Kanjari toplulukları *kājarō* [*kacaro*], Sa(n)si topluluklarında *kajjā* [*kacaa*] şeklinde *gaco* kelimesini kullanırlar. Kelime genellikle ‘yerleşik’ ve ‘çiftçi’ anlamlarında dillerinde yer alır. *gaco* kelimesi Eski Hint-Aryan dilinde *gārhya* [*garhya*] ‘yerel, yerli’ anlamında, orta Hint-Aryan dilinde ise *gajja* [*gacca*] şeklinde bilinmektedir (Soravia 1988 8, Matras 2002, 15’ten).

Paspati’nin 1870 yılında yazmış olduğu sözlükte *gaco* kelimesinin kullanımı ile ilgili ayrıntılı bilgi verilmektedir (Paspati 235):

gadjo(er), gadji(dş), gadjesa(ç.): 1. ‘yabancı’, ‘Çingene¹ ırkına yabancı olan kişi’ (Paspati 235). Bazı Çingene gruplar Türk ırkından olanlara Khorahai² yerine *gadjo* demektedir. “gaco” kelimesinin kullanımıyla ilgili Paspati: *Polinákoro gadjo* ‘şehirden yabancı kimse’ *O tchavó pendás e tcháke, me trasháva te gheláv tut kogav kamara kénamén kod rom gadje, ta isi amaénge bezéh.* “Çocuk kıza; seni köye götürmeye korkuyorum, yolda yabancılarla karşılaşırız, bu bize zarar verir, der.” *Marghióm la sa (sare) baré gadjénde.* “Yabancıların ortasında onu dövdüm.” *Ghélo o gadjo pe gadjiáte.* “Çingene ırkından olmayan koca karısının yanına gitti.” *”Yek divés anglál pe gadjéste, oghia karghiás.* “Bir gün karısı Çingene olmayan kocasının önünde kalbinden bir iç çekti.” *Ufkinó lákoro gadjo a lótar kod dakár.* “Kocasını kalkıp kralın yanına geldi.” *I gadji e kaséskeri dukánili e djutéske.* “Samancının karısı Yahudi’ye aşık.” *Kon isás tele, puskliás? Leskeri gadjilesar.* “Çingene olmayan karısı aşağıda kimin olduğunu sordu.” *Lákoro gadjó pushiás kon isi?* “Çingene olmayan kocası orada kim olduğunu sordu.” *Atchilo o vordon e gadjesa.* “At arabası yabancı adamın yanında kaldı.” *O vanró léskere gadjiátar lélas les o djut.* “Yahudi karısının yumurtasını aldı.”(235-236).

gaco kelimesinin Türkiye’de konuşulan gizli dillerde de kullanıldığı tespit edilmiştir:

gaci, gacı (is.): ‘yabancı’, ‘Abdal olmayan’, ‘Sünni Müslüman’ *gaci*<Çing. *gadco* ‘Çingene olmayan adam’, bu kelime Yozgat Abdallarında *geci* ‘yabancı’, *gaji* ‘kız’ anlamındadır. Düziçi *geci* ‘yabancı’, anlamında kullanılır (Hayasi ve Yıldırım 2004, Yıldırım 97’den). Hacıbektaş’ta *gaci* ‘kadın, kız’ (Günşen 1322, 2004, Yıldırım 97’den). Çukurova’da *geçi* ‘yabancı’, ‘Abdal olmayan’ anlamlarında kullanılır. *Gaci/gacı* kelimesi Silifke Abdallarında yaygın olarak kullanılmakta olup Osmanlıya, Andırın’daki Abdallar kelimeyi tanır ve ‘Abdal olmayan kişi’ anlamında *gaci* kelimesini de sayarlar. Fakat tüm kaynak kişiler bu kelimenin Çingenece olduğunu veya bu kelimeyi Çingenelelerin veya bohçacıların kullandığını ifade ederler (Yıldırım 97).

Tietze, *gacı* kelimesinin kökenini şu şekilde vermektedir:

gacı: ‘Çingene kadın’, ‘kız kardeş’, ‘Müslüman olmayan’, *gacı* <Rom. *gaci* ‘yabancı (Çingene olmayan) kadın’ (Paspati 1870 235 akt: Tietze 2016:135)

gaco kelimesi Bulgarcadaki gizli dillerde de yer alır:

гаджe [gace] (is): ‘erkek veya kadın sevgili’, bu kelime Romanes *гаджo (s)* kelimesinden kopyalanmıştır. Ayrıca kelime Bulgaristan’ın bazı yerlerinde, yerel ağızlarda aşağıdaki şekilde kullanılmaktadır; *гаджo барo [baro]*: ‘zengin’, ‘ağa’, ‘ileri gelen’ (alay, küçümseme) (Bansko Bulgaristan)

¹ Çingene Roman gibi adlandırmalar kaynaklardakilere sadık kalınarak metinde kullanılmıştır.

² Khorahai kelimesinin köken bilgisi hakkında bkz. (Şafak 161).

alamında kullanılır. *гаджо* [*gace*] kelimesi Romanesten kopyalanmış, *баро* [*baro*] kelimesi ise Yunancadan kopyalanmıştır, ‘büyük, önemli’ anlamlarındadır (Georgiev vd. 223).

gaco kelimesi Türkçede argo dilinde de kullanılmaktadır:

gaco: ‘kadın’, ‘dost’, ‘sevgili’, ‘metres’, ‘torik yavrusu’ *gaco* < Çing. *gaco*: ‘Çingene olmayan yabancı kimse’ Kostov’a göre Çingeneler Müslüman, Hristiyan, ve Yahudileri *gaco* sayarlar, bu kelimeyi Çingenelerden söz ederken kullanmazlar. O bakımdan Çingenecede *gacunun* küçültücü bir yanı olduğu anlaşılıyor (Eren 149). Yıldırım’a göre genel argo dilinde *gaco* kelimesi ‘kadın’, ‘metres’ anlamlarında kullanılmaktadır (97). Hulki Aktunç’a göre ise *gaco* ‘kadın’, ‘metres’, ‘kahpe’ anlamlarında da kullanılır (412).

gaco kelimesinin aynı zamanda Bulgaristan Deliorman Türk ağzında da var olduğu tespit edilmiştir. Deliorman Türk ağzı 11. yüzyılın ortalarına doğru kuzeyden gelip Deliorman bölgesine yerleşen Peçenek, Tatar, Oğuz ve Kumanlar ile 15. yüzyıldan itibaren bölgeyi fetheden Osmanlı Türkleri arasında meydana gelen bütünleşmeden dolayı oluşan bir ağzıdır. Bu ağzda *gaco* kelimesi aşağıdaki şekilde kullanılmaktadır (Cebeci 119):

gacı (is): Çingenecedен alıntı, ‘manita’, ‘sevgili’; “*Taa şimdiden onun da gacısı vamiş baksana sen!*”

700-1000 yıllar arasında Hindistan’dan ayrılan Roman Dom ve Lom toplulukları dört kıta ve birçok ülkeye dağılmış olmasına rağmen *gaco* kelimesini kelime dağarcıklarında muhafaza edebilmişlerdir. Dolayısıyla bu topluluklar kelimeyi Hindistan coğrafyasından getirdiklerini söylemek mümkündür. *gaco* kelimesi MÖ 600-1000 yılları arasında gelişen Orta Hint-Aryan dilinde tespit edilmiştir. Turner ve Calvet’te bu kelimenin kökeniyle ilgili herhangi bir bilgi sunmamışlardır. Boretzky ise bu kelimenin türetim şeklini şu şekilde açıklamaktadır (Boretzky ve İgla 316):

gadžo [*gaco*] (Rom.) < EH. *Gārhya* (OHA), OH. veya *gajjha*-? Sns. < *gaya*’Ev’ ‘oturmak’, ‘ikamet etmek’

gaco kelimesinin köken bilgisiyle ilgi olarak diğer bir görüş de; bu kelimenin yapı olarak Hintçe birleşik kelimedен oluştuğu şeklindedir.

grāmaja < *grāma*: ‘köy’, *gāv* (*Hin.*) veya, *gav* (Rom.) + *-ja* (birleşik isimlerde doğum yerini belirten bir son ek) *-jan*, *-jāyate* ‘doğmak’ → [Sns. *grāmaja* > *grāja* > *gāvaja* > *gāja* > *gadzā*]. Bu kelime muhtemelen Orta Hint-Aryan dilinden günümüze kadar Romaneste kullanımında kaldı. *gadžo* kelimesindeki “o” son eki ise Batı Yeni Hint-Aryan dilinde eril isimler için kullanılan bir son ektir, aynı şekilde Romaneste de kullanılır. Böhtlingk ve Roth’un yazmış olduğu “Sanskrit-Wörterbuch” adlı Sanskritçe sözlükte eski Hintçe *grāmaja* kelimesi geçmektedir. Belirtilen kaynaktan bu sözcüğün eş anlamları da *grāmya* ve *grāmīna* şeklinde verilmektedir (Kostiç 13-14):

grāmaja (*grāma+ja*): ‘köyde doğmuş’, ‘ekilip biçilen topraklarda büyümüş, yetişmiş’,

grāmya=grāmina=grāme jātah= grāmabhavo janah (*s.*): ‘köyde kullanılan, hazırlanan’, ‘köye ait’, ‘köylü’

Ruşça kaleme alınan “Çingene Dilinin Etimoloji Sözlüğü’nde” *gaco* kelimesinin anlamı ve köken bilgisi şu şekilde verilmektedir (Osłon ve Kocanov 288-289):

gajo (*is*): ‘Çingene olmayan, ‘Hristiyan’, ‘Çingene olmayan erkek’, ‘komşu anlamlarındadır’. Fink (1907) Lomavrendeki *kačav* (*gajav, gājaŋa < gajj[ak]a* kelimesinin kökenini açıklamaya çalışmış ve bu kelimenin eski Hintçedeki *gārhya* ‘eve ait’, ‘evcil evcimen’ ← *gr̥ha-*ev*+kher*)>Orta Hintçe *gajjha*’dan geldiğini belirtmiştir (Finck 1907: 63, Osłon ve Kocanov 288-289).

gaco kelimesi bütün Roman Lom ve Dom toplulukları tarafından sessel olarak değişime uğramış olsa da bilinmekte ve kullanılmaktadır. Kelimenin anlamı farklı Roman lehçelerinde ‘yabancı kadın’, ‘yabancı erkek’, ‘köylü’, ‘çiftçi’, ‘efendi’, ‘usta’, ‘Hristiyan’, ‘Müslüman’, ‘Türk’, ‘Yunan’, şeklindedir. Bununla birlikte sık sık *gaco* kelimesi baskın veya çoğunluk olan fakat Çingene olmayan yerli halk için kullanılmaktadır. Örneğin, Ukrayna’da nüfus olarak Ukraynalılar için kullanılan bu kelime orada yaşayan Müslümanlar için kullanılmamaktadır (Osłon ve Kocanov 288-289).

2. Gacal Kelimesinin Köken Bilgisi

L. Milletich “*Старото Българско Население в Североизточна България*” adlı eserinde Gacallardan bahsetmektedir. K. Şkorpil’den alıntı yaparak Şkorpil’in Deliorman bölgesini birkaç defa baştan başa gezdiğini ve bu bölgede yaşayan Türklerle konuştuğunu ifade etmektedir. Bu Türklerin Tuzluk bölgesinde yaşayan Türkler gibi Anadolu’dan gelmediklerini bilakis atalarından duyduklarına göre buranın yerlileri olduklarını aktarmaktadır. Şkorpil buradaki Türklerin konuşmalarından Deliorman Türklerinin Tuzluk Türklerinden farklı fiziksel yapıda oldukları ve farklı bir lehçe konuştuklarını söylemektedir. Deliorman Türklerine Bulgarların *Gacal* dediklerini de aktarmaktadır (20-21). Günümüzde de Bulgaristan Deliorman bölgesinde *Gacal* ve *gacallaşmak* kelimeleri kullanılmaktadır (Cebeci 119):

Gacal(*öz.*),(*is*): ‘yerli, otokton halk’, ‘Deliorman Türklerine Bulgarlar ve komşu bölge insanların vermiş olduğu bir ad’; *Trakis çocukları Tüük çocuklaana hep Gacal deye baarılaadı.*

Gacallaşmak (*nzs*): ‘yerli gibi olmak’, ‘onlara benzemek’

V.A Moşkov, Gacalların Bizanstan izin alarak Balkanlara yerleşen Peçenek Türkleri olduklarını ileri sürmektedir. Peçenekler Ketin ve Tirah başbuğlarının yönetiminde 1055-1064 yılları arasında ayrı ayrı Tuna nehrini geçerek Deliorman bölgesine yerleşmişlerdir. Buraya daha önce yerleşen ve

Bizans hakimiyeti altında yaşayan Bulgarlar bunlara *Gacal* demişlerdir (Bobçev, “Deliorman Türklerinin Kökeni” 713). Kaşgarlı Mahmud’a göre ise Rum diyarındaki Peçenekler dahil Suvar, Bulgar, Uz Türklerinin dilleri, kelimenin sonları kesilip kısaltılmış bir Türkçedir (Gök 21).

Bulgar ve Bizans kaynakları Çingeneler hakkında bilgiler vermektedir. Büyü yapmayı bilen bir grup Atsiganos (Çingene) 803 yılında çıkan bir Bizans ayaklanmasında ayaklanmayı bastırmak için I. Nikephor’a (803-811) yardımcı olmuşlardır. Bizans İmparatoru bu Çingenelere ülkede serbest dolaşmaları için izin vermiştir (Kenrick ve Tırnakçı 49). Onlardan bir kısmı Philippopolis’e (bugünkü Filibe’ye) yerleşti. Bulgar Hanı Krum 811 yılında esir aldığı I. Nikephor’un başını kestirerek Çingene demircilerden kafatasını gümüşle kaplatarak bir kadeh yaptırmıştır (Marushakova ve Popov 17). Dolayısıyla *gacal* kelimesinin *gaco* kelimesinden bu dönemde kopyalanması mümkündür.

Gacal Trakya ve Bulgaristan’da yaşayan bazı Türk topluluklarını ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. Bu kelimenin etimolojisiyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. S. Bobçev yapmış olduğu bilimsel gezilerde bu kelimenin Deliorman Türkleri tarafından Dobruca Türkleri ile alay etmek için kullandığını belirtmektedir. Bobçev, Eski Zağra tarafında kelimeyi sorduğunu ‘*Saf (temiz) Türklere*’ bu şekilde seslenildiğini söylemiştir. Tuzluk Türklerine ise *Gacallar* ya da *Gaceller* denmektedir. Bobçev *Gacal* kelimesinin kökenini bulamadığını ifade etmektedir. *Gacal* kelimesinin Milletiç, Şkorpil, Zanetov tarafından da incelendiğini söylemektedir. Şumnu ve Razgrad Bulgarları köylü Türkler için *Gacal* kelimesini kullanmaktadır. Aynı zamanda bu kelimenin eş anlamlısı olarak Bulgarlar *Çitak* kelimesini kullanmaktadır. Bobçev *Çitak* kelimesinin köken bilgisi hakkında Markova’nın sözlüğünden alıntı yapmaktadır (Bobçev, *Za Deliormanskite Turtsi i Kızılbaşite 6*):

Tcit ‘kumaş bez’ + *ag* ‘ak, beyaz’ → *Tcitag* ‘beyaz kumaşlı, çalma sarık takan kimse’. Aynı şekilde Bobçev *Gacal* kelimesiyle ilgili Nayden Gerov’un sözlüğünü kaynak göstererek; kelimesinin *Гъж, гъжва [Gic, Gicva]* ‘çalma’, ‘sarık’ kelimesinden gelebileceğini ileri sürmektedir. Haskovo Türkleri, Gacalları “селяните Турци с големи гъжви” *büyük sarık takan köylü Türkler* şeklinde tanımlanmaktadır. *gic, gicva* kelimesi ‘sarık’, ‘çalma’ anlamıyla açıklanabilir. *-al -el* son ekleri ise; dilimizde *-el* son ekini alan bazı sıfatlar ve isimler vardır. Bunların isimden mi yoksa fiilden mi türedikleri çoğu zaman belirlenememiştir. Örneğin az sayıda eski sıfat vardır: *güzel < gözel* gibi. Bu ekle oluşturulan aşağılama anlamı taşıyan insan tiplerini gösteren sıfatlar vardır: *dadal, apşal, aval, şaşal, partal, gacal* gibi, Arapçadan *abdal* kelimesi de benzerlik sebebiyle bu anlam ailesine katılmış olabilir (Banguoğlu 232). Bobçev’e göre Bulgarların *Çitak* kelimesiyle *Gacal* kelimesini eş anlamlı şekilde kullandığını düşünürsek *Gacal* kelimesine ‘sarıklı Türk’ anlamını vermek mümkündür.

Zanetov Gacal kelimesinin kökeninin Türkçeden geldiğini ve ‘güçlü, kuvvetli’ anlamı taşıdığını belirtmektedir. Ayrıca Bulgaristan’ın bazı bölgelerinde kelime *zengin* anlamında da kullanılmaktadır. Daha sonra ise Bobçev, Moşkov’un bu kelimenin kökeninin Bulgarca olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Moşkov ise ‘güçlü, kuvvetli’ anlamına gelen hiçbir Türkçe sözlükte *Gacal* kelimesini bulamadığını söylemektedir (Bobçev, Deliorman Türklerinin Kökeni 701-703).

Bulgarca sözlüklerde kelime şu şekilde geçmektedir:

Гаджал Гажел[*Gacal Gacel*](*is.*)Bg.: ‘Türkler için kullanılan ad’, örnek: *Не си Гажел, Пумак* “Sen Gacal değilsin, Pomak.” (Gümülcine Bölgesi, Çuka Köyü)(Antonova Vasileva ve Mitrinov 53)

Гаджал [*Gacal*](*is.*) Bg.: ‘Türk’, örnek: *Гаджалова чешма* ‘Gacal çeşmesi’, muhtemelen Romanes dilindeki *гаджо* (*s*) kelimesinden kopyalanarak türetilmiştir: Romaneste kelimenin anlamı ‘Roman olmayan yabancı’ (Georgiev vd. 67).

Гаджал [*Gacal*](*ин*), *Гаджел*(*ин*) *Хулно название за Турчин* ‘Türkler için kullanılan bir argo’ (İlçev, İvanova, ve Dimova 78)

1895 yılında yayınlanmış Bulgarca sözlükte *Gacal* kelimesi; *Гаджал* [*Gacal*] (*is*): (*Türkçeden ödünçlenmiş*) ‘derisi yüzmüş hayvan’, ‘deri, kemik kalmış hayvan’ (Gerov 206) şeklinde tespit edilmiştir. Fakat bu kelimenin Bulgarcadaki ГААЖ: ‘hayvan’ (Stoyanov ve Yanakiev 131) kelimesinden türetildiği düşünülmektedir. Dolayısıyla özel ad olarak kullanılan *Gacal* kelimesiyle herhangi bir ilgisi yoktur.

Eren’e göre Çingene anlamında kullanılan *gacar* (*gacara*) biçimiyle *gacal* ‘yerli’, ‘göçmen olmayan kimse’ biçimindeki benzerlik ilginçtir (149).

Gacal kelimesi bir dış adlandırmadır. Bu kelime sadece Bulgaristan ve Trakya’da yaşayan bazı gruplar için kullanılan bir dış adlandırma değildir. Aynı zamanda Bulgaristan’da yaşayan bazı Hristiyan Dashane³ Roman grupları için de kullanılan bir adlandırmadır (Pamporov 57-58).

3. *Gacar* Kelimesinin Köken Bilgisi

Lehçe-i Osmani’de *عجر* *Gicer* ve *Gicar* kelimeleri Varna ve Balçık yörelerinde Kıpti anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir (Vefik Paşa 576). Kelime Arapçadan kopyalanmıştır. Arapçada bu kelime günümüzde de kullanılmaktadır, *عجر* : ‘Çingene’ (Baalbaki 795)

عجر kelimesinin köken bilgisiyle ilgili görüşler şu şekildedir; *karaçi* kelimesinin Arapçaya göçüşmeyle *karaçi* (Türkçe) > *garaçi* (Azerice) > *gacarı*

³ Dashane kelimesi Bulgaristan’da yaşayan Hristiyan Roman grupların genel adlandırmasıdır. Kelimenin köken bilgisi için bkz. (Şafak 161)

> gaceri (Arapça) yoluyla geçtiği, hatta Pakistan'daki Karaçi şehrinin de buradan geldiği düşünülebilir (Yıldız 75). Araplar Gacar ile birlikte Çingenerler için الفرو (Nuri), الحلب (Halebi), الزط (Zot), قرباط (Kurbat), مطابة (Mutarib) kelimelerini kullanmaktadır. عجر kelimesini iki farklı şekilde köken bilgisini düşünmek mümkündür; Birinci varsayıma göre kelime Arapça kökenli değildir, Hintçedir ve Gucerati kelimesinden kopyalanmıştır (Muhmmmed ve İsmail 11). Gucerat kelimesi Hindistan'ın batısında bir bölge olup, bu bölgede yaşayan halk Guceratlar olarak bilinir. Bunların konuştuğu dile de Guceratça denmektedir. Guceratça bir Hint-Aryan dilidir. Hindistan'ın resmi dillerinden bir tanesidir. İkinci varsayıma göre; bu kelimenin Türkçe kökenli olması yönündedir. *koçer* (Krt.), (AZT.) sözcüğü Türkçeden kopyalanmış olup *göçer* > *gacac* şeklinde de Arapçaya geçmiştir (Muhammed ve İsmail 12). Gültekin ve Tan'ın aktardığına göre *koçer* (göçer) *göçebe* kelimeleri (Tr.) *göç-oba*, veya (Far.) *göç-ava*, sözcüklerinden türetilmiştir (188). Köçerler tıpkı Çingenerler (Dom, Lom, Romanlar) gibi göçebe hayat sürerler. Ülkemizin doğu bölgesinde yaşamaktadırlar. Bunlar Kürt aşiretlerinden biri olup geçimlerini koyun ve keçilerden oluşan küçükbaş hayvan yetiştirerek sağlarlar (Gültekin ve Tan 189). Köçerler Romanlar gibi göçebe zanaatçı (peripatetik) topluluklardan değildirler, bilakis göç nedenleri hayvancılıktır.

Sonuç

Göçebe ve zanaatçı topluluklar zanaatlarını icra ederken birçok başka toplulukla temas kurmak zorunda kalmışlardır. Bu temas neticesinde karşılıklı olarak kültürel ve dilsel etkileşim meydana gelmiştir. Bu makalede *gaco*, *Gacal*, *Gacır* kelimelerinin benzerliğinden yola çıkılarak kökenleri incelenmiştir.

gaco kelimesinin kökeni iki şekilde düşünülmüştür. İlk olarak bu kelimenin kökeni *ev*, *eve ait* anlamına gelen (Sns.) *gaya* kelimesinden gelmektedir. İkinci olarak *köyde+doğmuş*→*köylü* anlamına gelen (Sns.) *grāma+ja*→*grāmaja* birleşik kelimesinden gelmektedir. Bu kelime bütün Romanes, Domari ve Lomavren lehçelerinde bilinmekte ve kullanılmaktadır. Domlar, Lomlar ve Romanlar Hindistan kökenli topluluklar olduklarına göre *gaco* kelimesi Hindistan'dan getirilmiştir. Hindistan'da yaşayan bazı toplulukların bu kelimeyi günlük konuşmalarında hâlâ kullanmaları kelimenin Hindistan kökenli olduğunu ayrıca kanıtlamaktadır. Kelime kökeninin 'köylü' anlamına gelen *grāmaja*'dan geldiği daha kabul edilebilir bir görüştür, çünkü *gaco* kelimesi Burgerland, Dolen, Doğu Slovak, Gurvar, Macar Vend, Kuzey Rusya, Sinti Manuş, Vershend Roman lehçelerinde Sanskritçede kullanıldığı gibi 'köylü', 'çiftçi' anlamlarında da kullanılmaktadır. Göçebe ve zanaatçı topluluklar arasında en çok bilinen anlamı 'yabancı kadın', 'yabancı erkek' şeklindedir.

Gaco kelimesi Bulgarcaya, Türkçe argo diline ve gizli dillere kopyalanmıştır. Bu durum dayanak kabul edilerek Trakya ve Bulgaristan'da Türkler için kullanılan *Gacal* kelimesinin köken bilgisi incelenmiştir. Bu kelimenin

köken bilgisiyle ilgili üç görüş vardır; birinci görüşe göre kelime Bulgarca kökenlidir. Bulgarcada *derisi yüzülmüş hayvan* anlamına gelmektedir ve Türkçeden kopyalanmıştır. Bu anlama gelen bir kelimenin Bulgaristan'da ve Trakya'da yaşayan bir topluluk için kullanılması bilimsel olarak anlamsızdır. İkinci görüşe göre *Gacal* kelimesi bir dış adlandırma ve kopyalanmıştır. Yukarıda zikredilen kaynaklarda bu dış adlandırma Romanesten *gaco* kelimesinden kopyalanmıştır. Bu görüş kabul edilebilir bir görüştür; çünkü bunun kullanımıyla ilgili tarihsel kanıtlar mevcut olduğu gibi Pamporov'un araştırmalarına göre Bulgaristan'da yaşayan bir grup Roman da *Gacal* olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla kelime sadece Türkler için değil başka etnik aidiyete sahip gruplar için de dış adlandırma olarak kullanılmaktadır. Üçüncü görüşe göre kelime 'sarık', 'çalma' anlamına gelen *gic*, *gicva* kelimesinden *-al* son eki alarak türetilmiştir. Fakat kökeninin hangi dile ait olduğu ile ilgili bilgi bulunamamıştır. *Gacal* kelimesiyle ilgili görüşlerde diğer bir sorunsal da Gagavuz, Pomak, Bulgar, Kapanets, Şop gibi adlandırmalar hâlâ bilinmekte ve kullanılmaktayken Kıpçak, Kuman ve Peçenek kelimeleri neden Bulgaristan'da etnonim olarak kullanılmamaktadır? Bu gruplara verilen ad nedir? Sorularını akla getirmektedir.

Gacır kelimesinin köken bilgisi ise *gaco* kelimesinin köken bilgisiyle aynı değildir. Kaynaklarda üç farklı şekilde köken bilgisi tespit edilmiştir, Hintçe *Gucerat* (Hindistan'da bir bölge), Türkçe *karaçi* veya Türkçe *göçer* kelimesinden Arapçaya kopyalandığı düşünülmektedir.

Kullanılan İşaretler

<	...den gelir
>	...e gelişmiştir.
+	ek alır
(?)	şüpheli açıklama durumu
=	dönüşüm
→	anlamsal değişim

Kullanılan Kısaltmalar

Ar.:	Arapça
AzT.:	Azeri Türkçesi
Far.:	Farsça
ç.:	çoğul
Çing.:	Çingenece
Rom.:	Romanes
Krt.:	Kürtçe
dş.:	dişil
er.:	eril
EH:	Eski Hintçe
s.:	sıfat
OH:	Orta Hintçe
OHA:	Orta Hint-Aryan Dili
Sns.:	Sanskritçe
is.:	isim
naf.:	nesne almayan fiil

KAYNAKLAR

- Aktunç, Hulki. *Türkçenin Büyük Argo Sözlüğü*. YKY Yayınları.
- Antonova- Vasileva, Luçiya, ve Georgi Mitrinov. *Reçnik na Bilgarskite Govori v Yucnite Rodopi Dramsko i Syarsko*. BAN, 2011.
- Baalbaki, Rohi. *Al-Mawrid*. Beirut, Dar El-ilm Lilmalayin, 1996.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. 10. bs, Türk Dil Kurumu, 2015.
- Bobçev, S. “Deliorman Türklerinin Kökeni”. *Belleten*, çeviren Türker Acaroğlu, c. 52, sy 203, 1988, ss. 696-716.
- Bobçev, S. *Za Deliormanskite Turtisi i Kızılbaşite*. Petçatnitsa Gluşkov, c. XXIV, 1929.
- Boretzky, Norbert, ve Birgit İğla. *Wörterbuch Romani-Deutsch-English für den südeuropäischen Raum*. Harrassowitz Verlag, 1994.
- Cebeci, İsa. *Örneklerle Deliorman Türk Ağzı Sözlüğü*. 1. bs, Türk Dil Kurumu, 2010.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. 2. bs, Bizim Büro Basımevi, 1999.
- Georgiev, Vl., vd. *Bilgarski Etimologičen Reçnik*. İzdatelstvo na Bilgarskata Akademiya na Naukite, 1971.
- Gerov, Nayden. *Reçnik na Bilgarskiya Yazıka*. Petçatnitsa Sıglaşiye, 1895.
- Gök, Fehmi. *Gacal Türklerinin Dili ve Edebiyatı*. İstanbul Ofset Basım Yayın, 2010.
- Gültekin, Metin, ve Mehmet Tan. “Siirt Düderan Aşireti: Yapı ve Değişim”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 27, sy 1, 2017, ss. 187-205.
- Günşen, Ahmet. “V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri”. *Kırşehir, Hacıbektaş, Kaman ve Keskin Yöresi Abdallarının Gizli Diller: Teberce*, Türk Dil Kurumu, 2004, ss. 1317-1328.
- Hancock, I. “A Glossary of Romani Terms”. *American Society of Comparative Law*, c. 45, sy 2, ss. 329-44.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimleri Terimleri Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu, 2013.
- Kenrick, Donald, ve Bahar Tırnakçı. *Çingeneler Ganj'dan Thames'e*. Honer Kitabevi, 2006.
- Kostiç, Svetislav. “Structure and Orgin of the Kinship Terminology In Roma's Language”. *Asian and African Studies*, c. 6, sy 1, 1997, ss. 9-20.
- Malikov, Yaşar. *Tsigansko Bilgarski Reçnik*. Fondasiya Otvoreno Obştestvo, 1992.
- Marushakova, Elena, ve Veselin Popov. *Gypsies In the Ottoman Empire*. Çeviren O. Apostolova, University of Hertforshire Press, 2001.
- Matras, Yaron. “Romacilikanes— The Romani Dialect of Parakalamos”. *Romani Studies*, c. 5, sy 14, 2004, ss. 59-109.
- Matras, Yaron. *Romani. A Linguistic Introduction*. Cambridge University Press, 2002.
- Miletich, Lübmimir. *Staroto Bilgarsko Naselemie v Severoiztoçna Bilgariya*. Dırjavna Peçatnıtsa, Bilgarsko Knicoovno Drujestvo, 1902.
- Muhammed, Eşref Salih, ve Ula Tuhi İsmail. “Elgaceru ElMuhamşune Fi ElMuştemiati El Arabieti: El Tarih Ve Huvvyeti”. *Mecelletu Tavzatu Lil Diraseti Tarihiyeti ve Eseriyeti*, sy 01, 2021, ss. 9-19.
- Oslon, M. B., ve K. A. Kocanov. *Etimologičeskiy Slovari Tsiganskoga Yazıka*. Çevrimiçi Yayınlanmış Kitap, 2022, rromanes.org/pub/ЭСЦЯ.pdf.

- Pamporov, A. *Romskoto Vsekidneviye v Bulgariya*. Faber, 2006.
- Paspati, Aleksandre. *Sur Les Tchinghianes ou Bohemiens De L'Empire Ottoman*. İstanbul, İmprimerie Antoine Koromela, 1870.
- Stoyanov Stoyan ve Miroslav Yanakiev. *Starobulgarski Ezik Tekstove i Reçnik*. 5. bs, Nauka i İzkustvo, 1976.
- Şafak, Talat. "Bulgaristan'da Horahano Roman (Türk Çingene) Alt Gruplar için Kullanılan Özel Adlar ve Bunların Etimolojileri". *Türkümler Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi 5-8 Eylül 2018*, editör Ahmet Uysal, 2018, ss. 158-72.
- Tietze, Andreas. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*. Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Vefik Paşa, Ahmet. *Lehçe-i Osmani*. Dersaadet, 1306.
- Yıldırım, Faruk. *Abdal Gizli Dili*. 1. bs, Karahan Kitabevi, 2011.
- Yıldız, Hüseyin. "Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri". *Dil Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy 1, 2007, ss. 61-82.

Kısaltma ve Çevrimiçi Kaynaklar

- ROMLEX:** Romani Lexical Database (<http://romani.uni-graz.at/romlex/>) 21.01.2024
- TDK:** Türk Dil Kurumu Sözlüğü (<https://sozluk.gov.tr/>) 14.01.2024
- DS:** Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (1972) (<https://sozluk.gov.tr/>) 14.01.2024

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %50, İkinci Yazar %50.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FINANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

CENGİZ HAN VE MOĞOLLAR TARTIŞMASINDA İKİ TARAF: TOGAN VE KÖPRÜLÜ EKOLÜ

Öz: Başta popüler tarihçilik olmak üzere, Orta Çağ tarihçiliğinin üzerinde en çok durduğu konuların başında Cengiz Han ve kurduğu Büyük Moğol İmparatorluğu gelmektedir. Bunun temel nedeni, uzun zaman dilimi ve geniş bir coğrafyada bıraktığı etkidir. Bu etki, sonuçları itibarıyla diğer toplumlara nazaran, Türk-İslam dünyası açısından çok daha belirgindir. Daha çok İslami etkiye ortaya konulan ilk ürünlerde yıkım ve felaket olarak tanımlanan bu etki, Türk tarihinin Anadolu safhasında da genel itibarıyla aynı bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bunda, Selçuklu ve Osmanlı saray tarihçilerinin "hanedan eksenli" tarih yazım geleneğinin de payı bulunur. Osmanlı Devleti'nin hızla çözülmeye başladığı 19. yüzyıl ise tarihçilik anlayışının değişmeye başladığı bir dönemdir. Özellikle, Rusya Türkleri etrafında şekillenen "Tükçülük" akımı bu yüzyıla damgasını vururken; "millet eksenli" tarihçilik anlayışı ile birlikte Türk tarihinin Orta Asya safhasıyla daha yakın bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. İşte bu kapsamda Moğollar ve Cengiz Han, tarihin periferisinden çıkarak Türk tarihinin merkezine yerleştirilmeye başlanmıştır. Bu konuda en önemli çalışmaları yine bir Rusya Türkü olan Zeki Velidi Togan yapmış olmakla birlikte; yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde esmeye başlayan farklı politik rüzgârların da etkisiyle, karşıt görüşlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Bunların başında Mehmed Fuad Köprülü ve onun ekolünde yetişen tarihçiler gelir. Bu makalemizde, Cengiz Han ve Moğollar meselesinin tarihsel boyutu hakkında kısa bir değerlendirme yapıldıktan sonra, Togan ve Köprülü ekolü tarafından ortaya konan görüşlere ve tartışmalara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Cengiz Han, Moğollar, Zeki Velidi Togan, Fuad Köprülü, Tartışma.

Two Sides in The Discussion of Genghis Khan and The Mongols: Togan and Koprulu School

Abstract: One of the most emphasized topics in medieval historiography, especially in popular historiography, is Genghis Khan and the Great Mongol Empire he founded. The main reason for this is the impact it left over a long period of time and over a wide geography. In terms of its results, this effect is much more evident in the Turkish-Islamic world than in other societies. This effect, which was defined as destruction and disaster in the first products of Islamic influence, was generally evaluated from the same perspective in the Anatolian phase of Turkish history. The "dynasty-centrist" historiography tradition of the Seljuk and Ottoman palace historians also has a share in this. The 19th century, when the Ottoman Empire began to rapidly disintegrate, was a period when the understanding of historiography began to change. In particular, while the "Turkism" movement shaped around Russian Turks left its mark on this century, with the "nation-centrist" understanding of historiography, an attempt was made to establish a closer connection with the Central Asian phase of Turkish history. In this context, the Mongols and Genghis Khan started to be placed at the center of Turkish history, leaving the periphery of history. Although the most important studies on this subject were made by Zeki Velidi Togan, a Russian Turk, it has been observed that opposing views emerged under the influence of different political winds that started to blow in the newly established Republic of Turkey. Chief among these is Mehmed Fuad Koprulu and the historians trained in his school. In this article, after a brief evaluation of the historical dimension of the issue of Genghis Khan and the Mongols, the views and discussions put forward by Togan and Koprulu school will be included.

Keywords: Genghis Khan, Mongols, Zeki Velidi Togan, Fuad Koprulu, Discussion.



TÜRK LÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar
Corresponding Author

Dr. Bilen YILMAZ

bilenyilmaz111@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0310-6930

Gönderim Tarihi

Received
14.04.2024

Kabul Tarihi

Accepted
11.08.2024

Atf
Citation

Yılmaz, Bilen. "Cengiz Han ve Moğollar Tartışmasında İki Taraf: Togan ve Köprülü Ekolü." *Türk-lik Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 187-211.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

Giriş

Dünya tarihinde, neden olduğu yıkımlar ve vesile olduğu gelişmeler ile ortaya koyduğu paradoksal sonuçlar irdelendiğinde, Cengiz Han ve başlatmış olduğu Moğol istilasının veya fütuhatinin bu ölçüde tartışıldığı başka bir konu yok gibidir.

Başladığı 13. yüzyıldan itibaren, yakın etkilerini görenlerce tutulan kayıtlar ve sonraki dönemde uzak etkilerini hissedenlerce oluşturulan tarihî ve edebî eserlerde konu hakkında bol miktarda malumat bulmak mümkündür. Ne var ki günümüze değin gelen uzun süreçte, bu dönemden miras kalan demografik ve kültürel değişim ve oluşumlar çerçevesinde konuya yaklaşıldığında, meselenin kuramsal bir yaklaşımla tartışmaya açılmak gibi bir zorunluluğu olduğu anlaşılmaktadır.

Cengiz Han ve Moğolların, ilmî ve politik bir mesele olarak Türk tarihçiliğinde ortaya çıkışı, Türkçülük akımının filizlendiği yıllara, yani yaklaşık bir buçuk asır öncesine dayanır. Fakat konunun politik ve bilimsel karmaşa içine düşmeden, kısmen satır aralarında mevzu bahsedilişi çok daha eskidir. Konu, genel itibarıyla Cengiz Han ve Moğolların Türk-İslam dünyası açısından sükül ve inkişaf arasında nerede konumlandırılmak istendiği ile ilgilidir. Bunu belirleyen ise her devrin kendi şartları içinde yazılmış kaynakların ne oranda objektif kalabildiğidir. Eserini¹ Reşidüddin'in *Camiü't-Tevârih*'inden birkaç yıl önce (1301-1302) yazdığı anlaşılan Cemâl Karşî (117)'ye göre Moğollar "Allah'ın lütfu ile halkları yönetmeye muktedir oldular. Zira son yıllarda ortaya çıkan kargaşa ve fitne ortamında Moğollar, Fars padişahlarının boyunlarını kırıp, Rum Sezarlarının aşırını hükmüne son vermişlerdi". Yazar'ın Doğu Türkistanlı olduğu ve Moğolların bölgeye girdikleri sıralarda, evvelce buraları idare eden Karahitay ve Naymanların uyguladığı baskı politikasının sonucunda Moğolların gelişine müspet bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Ne var ki konuya Cüzcanî ve İbnü'l-Esir gibi, "İslam medeniyetini sükülta uğratacak derecede ağır bir darbe" olarak yaklaşan yazarlar da vardı. Tüm bunların yanında tarih yazıcılığında çığır açan ve Moğol hizmetinde eser veren Cüveynî ve Reşidüddin'i de dikkatli tahlil etmek gerekir. Cüveynî eserinde² hem Moğol şiddetine ve yıkımına yer vermiş hem de Hülegü devrinde başlayan yeniden yapılanma ve imar faaliyetlerini ayrıntılarıyla sunmuştur. Reşidüddin ise dünya tarihine dair geniş bir külliyat olarak hazırladığı eserini³, Uygur, Moğol, İranlı ve Çinli bilginlerin yardımıyla kaydederek Gazan Han'a sunmayı planlamıştır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise

¹ Djamal al- Karşî, *al-Mulhakât bi's-Surâh*, Çeviren Ş. H. Vohidova ve B. B. Aminova, Dayk Press, 2005.

² Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan güşa*, Cilt: 1, 2, 3, Çeviren M. Öztürk, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

³ Reşidüddin Fazlullah-i Hemadânî, *Câmi 'ü't-tevârih*, Cilt: 1, 2, Neşreden Behmen Kerîmî. İntişarat-ı İkbâl, 1364.

eseri sunmak istediği Gazan Han'ın Müslüman oluşu ve geleneksel Moğol ananelerine karşı köklü reformlara girişmiş olmasıdır.

Osmanlı tarih yazıcılığında da meselenin yüzeysel boyutta ele alındığını görmek mümkündür. Bu eserlerde konuya genellikle olumsuz bir yaklaşım sergilendiği görülür. Gerek Cengiz gerekse de Timur “Tatar taifesi” olarak adlandırılarak “zalim, gaddar, kan dökücü, hileci ve kurnaz” olarak tanımlanmışlardır (Gündoğdu 81). Aşık Paşazâde'nin verdiği malumatta, Osman Gazi'nin babası ve dedesi devrinde, Altın Orda sahasından gelerek onlarla birlikte hareket etmiş Tatarlardan bahsetmesi, Osmanlı soyuna dair birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Nitekim sonraki dönemde Gelibolulu Mustafa Âli'nin, Osmanlı soyunun dayandığı Oğuz Türklerini Tatarların alt şubesi olarak göstermesi de etkilerini 19. yüzyıla kadar ileticektir (Gündoğdu 82).

19. yüzyıla gelindiğinde Cengiz ve haleflerinin bıraktığı mirasın en büyük etkilerinin görüleceği Doğu ve Kuzey Türkleri içinden çıkan önemli düşünce ve bilim insanlarının çalışmalarıyla meseleye bakış açısı değişmeye başlayacaktır. Özellikle de İdil-Ural bölgesinde güçlenen kimlik arayışında, *Ahval-i Çingiz Han ve Aksak Timur* ile *Şecere-i Türk* gibi eserlerin etkisi büyük olmuştur. Bu eserler Cengiz Han ile Oğuz Han'ın bir vesileyle soylarını birbirine bağlıyorlardı. Kazan ve Azerbaycan gibi bölgelerde de milli uyanış ve modernleşme eğilimleri artarken Cengiz Han ve mirasına sahip çıkma yönünde bir eğilim geliştiriliyordu. Gaspıralı İsmail'den Hüseyinzâde Ali'ye ve ondan da Yusuf Akçura'ya sirayet eden bu eğilim, Akçura'nın *Türk Yurdu'nun ilk sayısından itibaren tefrika etmeye başladığı Müverrih Leon Cahun ve Muallim Bartold'a Göre Cengiz Han* adlı yazısıyla zirveye ulaşmış oldu (Gündoğdu 91). Akçura (22), bu yazısında özetle “Türk tarihinin en büyük devlet teşekkülünün Cengiz Han ile bir araya getirilen Türk-Moğol İmparatorluğu olduğuna” vurgu yapmıştır. Fakat bu durum İslamcı çizgide bulunan dergi ve yazarlarınca ağır şekilde eleştirilerek, Türkçülerin Türk tarihine ve Cengiz Han'a olan ilgilerinin “şirk koşmak” anlamına geleceği öne sürülmüştür (Gündoğdu 92). Esasen bu yılların iki farklı Cengiz Han tasavvuru etrafında şekillendiği görülür ki, “Türkçü Cengiz Han” ile “Zalim” arasında gidip gelen bir algıdır bu (Çalen, “II. Meşrutiyet Döneminde...” 227-254).

Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlıcılık fikirleri çerçevesinde yükselişe geçen tartışmanın, 1. Dünya Savaşı ve ardından başlayan Millî Mücadele yıllarında bir nebze düşüşe geçtiği ve önceliğin vatan müdafaasına verildiği görülür (Gündoğdu 93-94). Cumhuriyet'in ilk yıllarında etkin bir şekilde uygulamaya konulan laiklik ilkesi çerçevesinde, bizzat Atatürk'ün denetim ve gözetiminde oluşturulan Türk tarihçiliği çizgisinin merkezini, hanedan yerine doğrudan Türk milletinin koyulduğu bir anlayış oluşturmuştur. Türk Tarih Kurumu'nun temeli olan Türk Ocağı Türk Tarihi Heyeti'nin hazırladığı *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı eserde de Orta Asya tarihinin Cengiz devrine “Türk-Moğol İmparatorluğu” olarak yer verilmiştir. Bu yıllarda Kazan Üniversitesi

Arkeoloji Cemiyeti için hazırladığı İbn Haldun ile ilgili çalışmasını Yusuf Akçura vesilesiyle *Bilgi Mecmuası*'nda yayımlatan Togan, din ve siyaset eksenli bir tartışmanın merkezinde olduğundan habersizdi. Zira makalesinin en kritik vurgusu, “teokrasinin Türk milleti için bir felaket olduğu” şeklindeydi. Togan, 1 Şubat 1930 tarihinde Çankaya Köşkü'nde bizzat Atatürk tarafından tebrik edilecektir (Gündoğdu 94-95). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e konunun ele alınış biçimi ve ideolojik yaklaşımlar göz önüne alındığında, üç farklı dönemden bahsetmek mümkündür. Bunlar, Cumhuriyetten önce, Cumhuriyetin ilk dönemleri ve 1940'tan sonraki dönemlerdir (Yıldırım, 529). Yıldırım'a (537) göre 1940 sonrası dönem, daha bilimsel ve ideolojik kaygılardan uzak araştırmaların yapıldığı dönemdir.

1927 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Türk tarihi dersleri vermeye başlayan Togan, yapmış olduğu çalışmalarla Fuad Köprülü tarafından büyük takdir görmüştü. Ne var ki 1932 yılında Ankara'da toplanan 1. Türk Tarih Kongresi'nde rüzgâr Togan için tersine esmeye başlayacaktı. Burada ortaya konulan Türk tarih tezine (Orta Asya'da kuraklık yüzünden Türklerin kurduğu şehirlerin ve tarım bölgelerinin kumlar altında kaldığı ve Türklerin temsil ettiği yüksek medeniyetin onlar tarafından dünyanın dört bir yanına götürüldüğü) karşı çıktığı için ağır şekilde eleştirilecek ve ülkeyi terk etmek zorunda kalacaktı. Fakat Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde geçirdiği yedi yıllık süre, tarihçiliğinin olgunlaşması, doktorasını tamamlaması ve nihayet 1939 yılında aynı kürsüye profesör olarak dönmesiyle sonuçlanacaktı (İnalçık, *Türkiye'de...57*).

2. Dünya Savaşı yıllarında Nazi Almanya'sında bulunan ve yurda döndükten sonra Türkçü-Turancı çizgide duran Togan, hapis cezası dâhil, zorlu bir akademik ve siyasi sürecin içine girmişti. Oysa Togan, Yusuf Akçura gibi, Rusya'da çarlığa karşı mücadele eden sosyalistleri kendine yakın görmüş, sosyalist fikirleri benimsemiştir. Zira sosyalizmi, Türk geleneksel örfüne yakın buluyordu (İnalçık, *Türkiye'de... 64*). Togan, Orta Asya Türk tarihi ve özellikle de Cengiz Han ve Moğollar ile ilgili görüşleri nedeniyle başta Fuad Köprülü ve ekolünde yetişen tarihçilerce ağır şekilde eleştirilecek ve bu eleştiriler, dünya da ve dolayısıyla ülkemizde değişmekte olan siyasal iklimden de oldukça fazla etkilenecektir.

Togan'ın Tarihçiliği ve Konu Hakkındaki Görüşleri

Togan'ın konu hakkındaki düşüncelerinde kendisi gibi Rusya Türkleri içinde yetişen yazarların ve özellikle de Yusuf Akçura'nın etkisi büyüktür.⁴ Fakat Josef Markwart (Marquart), Paul Wittek ve Wilhelm Barthold gibi şarhiyatçıların etkisi de açık şekilde gözlemlenir. Yine de kendine özgü tarih teori ve usulleri ile Zeki Velidî Togan başlı başına bir ekol olmayı başarmıştır.

⁴ Türk tarihçiliğinde Cengiz Han ve Moğollara olumlu yönden yaklaşanlar arasında çok sayıda Tatar asıllı tarihçi bulunur. Bkz. Yorulmaz, Osman. “Cumhuriyet Devri Türk Tarihçiliğinde Cengiz Han.” *Türk-Moğol Tarihi*, Yeditepe Yayınları, 2018, s. 270.

Togan'ın tarihçiliği, yetiştiği aile ortamının ve siyasi iklimin etkileriyle şekillenmiştir. Henüz çok küçük yaşlarda babasından aldığı Arapça ve annesinden aldığı Farsça derslerinin yanı sıra babasının da şeyhi olan Zeynullah Efendi'den aldığı Rusça dersleri ile daha 15 yaşındayken ana kaynakları okuyabilecek dil yeterliliğine sahip olmuştu (Kanlıdere 27-28). Gençlik yıllarında okumaya başladığı Rus şarkiyatçıların yayınları da Togan'ın tarihçilik kimliğinin oluşmasında etkili olmuştu. Akademik çalışmalarına, N. M. Yadrintsev'in göçebe halklar hakkındaki yazılarını Tatarcaya tercüme ederek başlayan Togan, Kazan'da sürdürdüğü eğitim hayatında Nikolay Aşmarin ve Nikolay Katanov ile tanışma fırsatı yakalamıştı. Böylece, şarkiyatçılar muhitine girmişti (Kanlıdere 34). Kulikovsky'nin *Rus İntelijansiyası Tarihi* adlı eseri, tarihi, medeniyetler (Doğu-Batı) ekseninde ele alarak incelemesiyle Togan'ı derinden etkileyen eserlerden olmuştu (Togan, *Hatıralar...* 74). Kazan'da bulunduğu yıllarda ünlü tarihçi Barthold ile de tanışan Togan'ın tarihçiliğinde, doğrudan olan olayları kaydetmek yerine, Türk tarihinin meselelerini açıklama ilkesi yer etmişti (Togan, *On Yedi...* 34).

Barthold, Fuad Köprülü tarafından Türkiyat Enstitüsü'nde konferans vermeye davet edildiğinde tercümanlığını bizzat Togan yapmış ve ölümüne kadar (1930) onunla dostluğunu ve iletişimini sürdürmüştü. Togan bu esnada, Türk tarihçiliği adına büyük keşifler yapacağı, yazma eser arayışına başlamış, İstanbul, Bursa, Konya, Meşhed ve Türkistan'ı baştanbaşa dolaşmıştı. Nihayet 1927 yılında Fuad Köprülü tarafından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne Türk tarihi muallimi olarak atanmıştı. Burada verdiği ders notları, 1946 yılında yayımlayacağı *Umumi Türk Tarihine Giriş* adlı eserinin temelini oluşturacaktı (İnalçık, *Türkiye'de...*55-57).

Onun tarihçiliğinin en önemli yönü, Türklerin tarihini belli sülalelerin, devletlerin ve bölgelerin tarihi olarak değil, bütünü ile anlamak arzusunda belirginleşiyordu (İ. Togan 198). Bu yönüyle Togan, özellikle de modern Orta Asya tarihçiliğinin temellerini atmıştır (Kanlıdere 25).Türkler ve Moğolları aynı kültür ve coğrafya içinde beraber hareket eden ve siyasal teşkilatları ile fetih politikalarını da beraber yürüten kardeş iki millet olarak gören Togan, “fetih” ve istila” dikotomisini tartışmaya açmıştır. Bu minvalde Arapların Türkistan'a girişlerini ve yaklaşık yüz yıllık mücadelelerini “istila” olarak tanımlamıştır. Zira Togan (*Umumi...* 55)'a göre bunun, 751 yılında Çin'in yaptığı ve Talas'ta durdurulabilen “istila” girişiminden bir farkı yoktu.

Togan'ın fikirleri öz olarak Türk-Moğol dil birlikteliğinin etnik zemini de bulunduğu inancına dayanıyordu (Karatay 66). Meşhur eseri *Umumî Türk Tarihine Giriş* ile başlayan ve bu eserin devamı olarak değerlendirilebilecek *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi* adlı çalışmanın temel tezlerinden biri de Moğollarla beraber doğu Türklüğünü bütün içinde açıklamak ve bunu genetik akrabalık ile desteklemek üzerine kurgulanmıştır. Bu anlamda To-

gan'ın bir gayesi de, "Türkistan'da Hint-Avrupalı aramayı adeta saplantı haline getiren Avrupa merkezci (Euro-centralist) âlimlerin telifatındaki yanlışlıkları düzeltmekti" (Acar 222).

Togan'ın, Cengiz Han'ın Türklüğüne dair düşünceleri, Moğolların Türk tarihi üzerindeki müspet etkileri hakkında ortaya koyduğu çabayı gölgelemiş gibi görünür. Zira kendisini eleştirenlerin en çok bu noktaya dikkat kesilmelerine neden olmuştur. Ona göre Cengiz'in soyu, Göktürklerin batı kısmında yaşam sürüp "Çu-yu" adı ile bilinen ve Çin kaynaklarında da "Şato" adıyla geçen boya dayanıyordu. Bunlar, Göktürk ve Uygurların dağılmasına müteakip, Uygurların Doğu Tiyanşan civarındaki kısmı ile birlikte yaşam sürmeye başlamışlardı. Daha sonra Uygurlar ve Tibetliler ile anlaşamayan Şato Türkleri 808 yılında Çin'in hâkimiyetine girmiş ve başlarındaki Li-ko-yong adındaki reisleri, 883 yılında Çin'de patlak veren bir isyanı bastırmış, böylece Çinli hanlar tarafından özerk bir şekilde yaşamalarına izin verilmişti. Hâkimiyetleri 10. yüzyılda Kitanların Kuzey Çin'i ele geçirmesine kadar sürmüştü (Togan, *Umumi...* 57).

Togan'ın Moğollar haricinde kalan diğer Orta Asya devletleri hakkındaki tespitleri de alışılmışın dışındaydı. Örneğin, ona göre Harzemşahlar devleti de bütünüyle bir Türk devleti değildi. Türklerle karışık bir İran kavmi olarak tanımladığı Harzemşahlar ahalisi ancak Moğollar çağında (13. yüzyıl) tamamıyla Türkleşmiştir (Togan, *Umumi...* 59-60). Bu da yine Moğollar ile ilgili müspet tespitlerindedir.

Togan (*Umumi...*64), Timur'un soyunu da Moğol olarak kabul etmektedir. Zira Cumhuriyet'in ilk yıllarında müverrihler arasında çıkan ve Timur'un soyuna dair efsanevi olduğu ileri sürülen soy kütüğü esasen Reşidüddin'in *Şu'bi Pencgane* adlı eserinden hareketle doğrulanmıştır.

Togan (*Umumi...*65)'a göre Türkler ve Moğollar özellikle de içtimai açıdan tamamen kardeştiler. Bu vesileyle, Türkçenin en eski dil özelliklerine dair çalışmalar da güncel Moğol dili ile ilişkilendirmek suretiyle çözülebilir. Fakat Togan'ın tarihçiliği ve daha özeldir Türklerin ve Moğolların anayurtları konusundaki belirsizliği, Kafesoğlu gibi Köprülü ekolü tarihçilerine bir koz vermiştir. Esasen Kafesoğlu da karşı savunmasını yine yanlış bir yöntem kullanarak (Nemeth'in etkisinde kalarak) farklı bir boyuta taşımıştır (Karatay 66-72).

Togan (*Umumi...*67; *Moğollar...* 20), Cengiz Han'ın zuhur ettiği yıllarda Moğolistan bozkırlarında kozmopolit bir etnik yayılım olduğu ve esasen Moğol kökenli oldukları ileri sürülen çoğu kabilenin Türk olduğu; fakat 10. yüzyıldan itibaren Kuzey Doğu'dan gelen Moğolca konuşan halkların etkisiyle Moğolca konuşmaya başladıklarını belirtmektedir. Örneğin Uyrat adının Uygur kelimesinin çoğulu olduğu, Bayaut adının Bayat kelimesinin çoğulu olduğu, Kıyat adının ise Kaya veyahut Kay kelimelerinin çoğulu olduğunu ve bunların Türk boyları olduğunu belirtmektedir. Bu sayede Cengiz Han'ın

Türklüğü meselesine de başka bir dayanak oluşturduğu anlaşılmaktadır. Güney Çin’de hüküm süren Sung Hanedanına ait bir elçi olarak 1221’de Moğolistan’a gelen Chao Hung’un Cengiz Han’ın şeceresi hakkındaki kayıtlarda onun Şa-to Türklerine dayandığını belirtiyor olması Togan açısından önemlidir (*Umumi...* 68). Hung (45) ayrıca, tipik Moğol fiziksel özelliklerini sunarken Cengiz Han’ın daha farklı bir yapıda olduğunu belirtir. Moğollar, sakalsız, kısa boylu, geniş suratlı, geniş yanaklı ve çekik gözlü halleriyle korkutucu görünürken; Cengiz Han, uzun boylu, gür sakallı ve iri yapıydı.

Bu noktada Togan’ın tetkik tarzı eleştirilebilir. Zira *Tarihte Usul* adlı eserinde, Plano Carpini tarafından nakledilen “Cengiz Han’ın şimalde köpek başlı halklar üzerine sefer düzenledi” ifadesinin, Oğuz Kağan Destanı’ndan alınma olduğu ve Cengiz Han açısından gerçeklik değeri taşımadığı (Togan, *Tarihte...* 40-41) şeklindeki tespitini tahlil etmek gerekir. Bu noktada aynı durumun Chao Hung’un aktarımı için de geçerli olabileceği unutulmamalıdır. Yani Togan’ın ilmen ve belki de siyaseten zihninde tasavvur ettiği Türk tarihi tezinin kısmen tarafsız tutumu tebarüz etmektedir. Fakat yine de meseleye temkinli yaklaşmak gerekir. Zira Kafesoğlu’nun ve Togan’ın hangi kaynaktan yararlandıkları ya da bahsi geçen esere tam ve bütün haliyle ulaşıp ulaşmadıklarını bilmiyoruz. Ayrıca iki ilim adamının ulaştığı kaynakların aynı nüsha olup olmadığı da belli değildir. Ve son olarak bu raporları yazanların Çin için hizmet ettikleri, dolayısıyla yanı başında kurulmakta ve hızla güçlenmekte olan yeni bir göçebe birliğinin yaratacağı tehlikenin farkında olmadıkları düşünülemezdi.

Togan (*Umumi...* 68), Reşidüddin’den hareketle Börçegin adının “mavi gözlü” anlamına geldiğini ve asıl manada börü-tegin olarak telaffuz etmek gerektiğini belirtmektedir. Timur’un da ortalama mongoloid özellikler sergilemekle birlikte, zarif ve uzun boylu olarak kaydedilmesinin okur için muazzam bir kafa karışıklığı yaratması kaçınılmazdır. Zira biraz evvel Togan (*Umumi...* 64), Timur’un Cengiz Han soyundan geldiğini ve Moğol olduğunu belirttiği ifadeler pek yenidir.

Togan’a göre bir başka kanıt, Çin kaynaklarında Cengiz Moğolları için kullanılan Kara Tatarlar adıdır. Zira Hoten kazılarında ele geçen vesikalarda, 10. yüzyılda Şa-to Türkleri ile birlikte yaşadıkları anlaşılan Qara adlı bir boydan bahsedilmektedir ki bunlar Kansu ve Lob-Nor arasındaki bölgede ticaretle uğraşıyorlardı ve Şa-tolar da aslında hâkim tüccar unsurlardı ve Şa-to adı zamanla “Sart” olarak dönüşmüştür. Bunlar, 11. yüzyılda Uygurlar ile de savaşmakla birlikte Tangutlar’a yenilerek kuzeye, Moğolistan içlerine çekilmek zorunda kalmışlardı (Togan, *Umumi...* 69). Bu noktada Togan’ın, Cengiz Moğollarının kadim düşmanları Tangutlar üzerine harcadıkları özel mesaiyi ete kemiğe bürümek gibi bir gayreti olduğu da düşünülebilir. Zira Togan’ın tüme varmak için tümünden geldiğini düşünebiliriz. Zira *Tabakat-ı Nasirî* de geçtiği şekliyle Cengiz’in Afganistan’da bulunduğu sırada Kadı Buşencî’nin naklettiği Hz. Muhammed’e ait “Türkler size dokunmadıkça siz onlara dokunmayın”

sözüne ve *Cihan güşa*'da geçtiği şekliyle Ögeday'ın bir Arap ile arasında geçen rüya olayına dair anlatıya dayanarak Cengiz Han'ın kendini Türk addettiğini belirtir. Nitekim Güyük'ün Papa'ya yazdığı Farsça mektubun başındaki Türkçe cümleden ya da Mengü Kaan devrinde Tiflis bölgesinde ele geçen sik-kelerdeki Türkçe ifadelerden Cengiz Han soyunun Türklükle ilişkilendirilmesi (Togan, *Umumi...*70) bilimsel yöntemlerle açıklanmaktan uzaktır. Çünkü bahsi geçen dönemler, bütünüyle Türk kültür bölgesine yayılan Moğolların bu etkiden yoğun şekilde nasiplendiklerini gösterir.

Togan'a göre Moğolların, Cengiz Han'ın ve Timur'un birer fatih değil; istilacı olarak addedilmesinin sebebi, bizzat İslam etkisindeki Türk tarih tezi-nin yansımasıdır. Nitekim Katolik Almanlar da Cermenlerin kendilerine ait şehirleri Romalılardan geri almasını "istila" olarak değerlendirirken benzer bir tutum sergilerler (*Umumi...* 71).

Togan, 13. yüzyılda büyük bir ivme kazanmış olan Türk-Moğol inkişafını, 7-11 yüzyıllardaki Arap-İran akınları sonucunda gerek siyasi ve gerekse de kültürel anlamda elden çıkmaya yüz tutmuş olan Batı Türkistan'ın geri alınması olarak değerlendirir (*Umumi...*80). Netice itibarıyla bu harekât "fütuhât" olarak karşımıza çıkar. Zira Merkezî Türkistan'a gelen her gayri Müslim Türk ve Moğol kabileleri kısa süre içinde İslam'a geçmiş ve bu durum İslam'ın faydasına olmuştur (Togan, *Umumi...*81). Maverâünnehr'e yerleşen Barlas, Celayir, Sulduz, Arlat, Bisuud gibi önceden Moğolca konuşan kabileler ve sonradan Moğollaştıkları anlaşılan Uygur kökenli Uyratlar 14. yüzyıla gelindiğinde tamamen Türkleşmişlerdi. Altın Orda sahasına yerleşen Kıyat, Mangıt, Kongart, Kinegez, Nüküz gibi kabileler de artık kâmilen Türkçe konuşuyorlardı. Bu vesileyle Arapların Maverâünnehr'de yerleşik kabileleri de Türkleşiyorlardı. Togan, öncesi ve sonrası ile karşılaştırmak adına Türk-Moğol fütuhâtını şu ifadelerle aktarmaktadır:

Moğollar ve Temürlüler zamanında Maverâünnehr'in ve Horasan'ın Türkleşmesinin ne derece muazzam bir iş olduğunu anlamak için şu noktaya dikkat etmek kâfi gelir: Onuncu Asrın İstakhrî ve Muqaddasi gibi coğrafyacılarının ve Selçukîler zamanındaki Sam'anî'nin, hatta Horezmşahlar zamanında Maverâünnehr ve Horezm'de bulunan Yâkut Hamavî'nin eserlerinden ve yerli kaynaklarda bu ülkelerden yüzlerce şehir, kasaba ve köy isimleri naklolunur. Bunların hemen hepsi Farsça ve Soğdca'dır. Zerefşan havzasında Sâgirç, Âferinkend, Kümiçkend gibi evvelce Türk kasabaları olduğu malum olan kasabaların ahalisi bile Türkçeyi unutarak Farsça ve Tacikçe konuşmuşlardı. Buhara'nın şimal ve şimalî şarkisinde zamanımızda 31 kadar Khallukh yani Karluk köyü vardır. Ekserisi bugün Farsça konuşan bu Türkler, Samanîler ve Karahanlılar zamanında Farslaşmış olacaktır. İşte böylece zamanla Farslaşmış olan eski yerleşik Türk sahalari, Moğollar ve Temürlüler çağında tekrar Türklüğe kavuşmuş oldular (*Umumi...* 83).

Togan'a göre Türk fütuhâtı Sakaların İrân ve Ön Asya'yı ele geçirişleri ile başlamıştır. Bu silsile daha sonra Hunlar, Göktürkler, Oğuzlar ve Moğollarla devam etmiştir. Moğolların da bu silsile içinde bulunmasında Türk fütuhâtçılık ve devletçilik teşkilâtının iki millet açısından ortaklığı yatmaktadır. Buradaki en önemli vurgu, göçebe devlet vurgusudur. Oğuz Han'a atfedilen bazı ifadeler ile Cengiz Han yasalarının büyük benzerlik göstermesi nedeniyle de Türk-Moğol fütuhâtçılığının yakınlığına vurgu yapılmaktadır. Diğer bir benzerlik de "kut" anlayışıdır. Türkler gibi Moğollar da dünyayı yönetme ve hâkim olma yetkisini Tanrı'dan aldıklarına inanmışlardır. Bu inanç ve motivasyona dair kayıtlar Kaşgarlı Mahmud'un eserinde ve Hülegü'nün mektubunda açıkça belirtilmektedir. Türkler gibi Moğollar için de bozkurttan türeyiş inancı hâkimdir. Türklerin cihanşümül devlet anlayışı, Oğuz Han'ın "muayyen coğrafi hudutta devlet tahakkuk ettirilmesi" olarak rivayetlerde geçer ki bu da Cengiz Han'ın devlet anlayışı ile örtüşmektedir (*Umumi...* 106-108).

Türk devlet geleneğinde görülen kağanın keçe üzerine oturtulup her bir köşesinden urug beyinin tutarak yukarı kaldırılması fikrinin Cengiz Moğollarında da uygulandığı ve Cengiz'in dört oğlunun her birine dört urug vermesi bu birlikteliğe işarettir. Nitekim İskitlerden beri anlatılagelen bir hikâye olan kağanın ya da hatunun oğullarına yirmi dört çubuk verip bunları bir aradayken kırmalarını istemesi anlatısı, Türk ve Moğol devlet yönetim ananesinde görülen dört kol ve yirmi dört kavim telakkisiyle uyumaktadır. Zaten Oğuz Kağan destanlarında da dört kol ve yirmi dört kavim telakkisi anlatılagelmiştir (Togan, *Umumi...*114). Mete, Atilla, Cengiz Han ve Timur'un fütuhât tarzının ortak yanı ise hepsinin harita kullanmasıdır. Bu nedenle bu fatihlerin fütuhât eylemleri birer çapulculuk hareketi olmaktan uzak, bilakis ananevi birtakım cihangirlik telakkisi neticesinde vuku bulmuş olaylardır (Togan, *Umumi...*115). Benzer şekilde, savaş öncesi ve sırasında yapılan strateji aldatmaları da yine Türk ve Moğol fütuhâtının belirgin özelliklerindedir. Özellikle Timur bu konuda öne çıkmaktadır (Togan, *Umumi...*116).

Togan, Türk ve Moğol fütuhâtını bir ve bütün olarak kabul etmektedir. Ona göre, Arap-İslam etkisinde kalem oynatan tarihçiler büyük bir yanlışla dâhil olmuş ve bu büyük tarihsel olguyu ayaklar altına alacak ifadeler kullanmışlardır. Burada en önemli yanlışlardan birisi de bu büyük fütuhât evresi öncesinde gerek Çin, gerekse de daha batıda yer alan devlet ve milletlerin büyük refah, huzur ve medeniyet dairesinde yaşıyorlarken, Moğollar gibi gayri Müslim ve barbar bir grup tarafından ataletle uğratılmaları ve hatta inkıraz içine düşürülmüş oldukları tezidir. Oysa Togan'a göre Büyük Selçuklu Devleti'nin, Oğuz, Kıpçak-Kanglı ve Harezmîlerin çapulculuklarıyla dağılmış olduğu gerçeği göz ardı edilmiştir. Bunun da temel nedeni, bu milletlerin sırf Müslüman oluşlarıdır. Bu anlamda böyle bir felakete, Müslüman toplulukların neden olduğu gerçeğinin kabul edilmek istenmediği anlaşılmaktadır (*Umumi...* 116-117). Fakat bu bakış açısı 19. yüzyıla gelindiğinde bazı Batılı tarihçilerce (W. Schmidt, O. Mengen, J. Strzygowsky) değişmeye başlamış, bu yolda en

önemli adımı ise Barthold atmıştır. Barthold, Moğolları barbar bir kavim adetmekle birlikte, onların hâkimiyetindeki Çin ve İslam dünyasında, tarihte hiç görülmemiş şekilde bir siyasi istikrar vücuda getirildiğini belirtir. Bu durum ekonomik ve ticari refahı da beraberinde getiriyordu. Avrupa'nın bu tarihe kadar görülen karmaşa ve çöküş hali, Çin, Hindistan ve İran gibi medeniyetlerle kurulan kolay ve kesintisiz münasebetler sayesinde yeni ve aydınlanmaya hazır bir evreye girmesine vesile olmuştur. Togan'ın, büyük tahribata uğradığı söylenen İran için de söyleyecekleri vardı: İran, tarihinin hiçbir safhasında Moğol devrinde gördüğü itibarı görmemiştir. 14. yüzyıla gelindiğinde Farsça heyet kitapları Çince ve Yunanca başta olmak üzere çok sayıda dile çevrilmekteydi. Dünya tarihinde, öncesi ve sonrasında görülmemiş çapta bir tarih eseri (Camiü't-Tevârih) yazıldı. Yine Farsça en önemli diplomasi dillerinden biri haline geldi. Yine, Çin tıbbının İran üzerinden İslam ülkelerine ve Avrupa'ya aktarılması gibi coğrafya biliminin gelişimi de dünya tarihine yön verecek önemli keşifler çağının habercisi niteliğinde oldu. İslamiyet'in Güney Doğu Asya'ya yayılması da yine bu büyük fütihat evresinin sonucuydu. Zira Marco Polo'nun ziyareti esnasında (1292) Cava'da İslamiyet'ten eser yokken, İbn Battuta'nın seyahatinde (1346) buraların büyük oranda Müslümanlaştığı görülmüştür. Bunda Moğolların uyguladığı nüfus mübadelesi uygulamalarının da katkısı olmuştur (Togan, *Umumi...* 117-120).

Togan bu fütuhatin Türkler özelindeki olumlu sonuçlarını şu şekilde sıralıyor:

Bence bu fütuhât Türkler için faydalı olmuş; yalnız faydalı olmakla kalmamış, kendi varlığı için mücadele etmesini bilen bir millet olmak sıfatıyla bugünkü Türkler işte bu fütuhâtın mahsulüdür. Büyük Hun Devleti kurulmamış olsaydı, Türkler doğuda Çin, batıda Yunan ve İran nüfuzları altında dağılıp gideceklerdi. Göktürk Devleti Karadeniz'e kadar uzanmış olmasaydı Batı-Hun dalgasıyla Doğu Avrupa'ya geçen tekmil Türk kavimleri Hazar camiası altında toplanacaklar, eski İskitler gibi, o taraftaki Slav ve Germen ırkları arasında eriyip gideceklerdi. Orta Asya'nın doğu yarısındaki Türkler ise zaten Çin'in nüfuzu altına girmişlerdi. Göktürkler, Sasani inkırazını hazırlayıp Arapların Orta Asya'ya kadar ilerlemesini temin etmiş olmasalardı, Doğu Türkleri Budizm'e, Batı Türkleri ise Hristiyanlığa intisap edip, yine iki büyük kısma ayrılmak tehlikesine maruz kalırlardı. Moğol çağı fütuhâtının Türklük açısından ehemmiyeti hepsinden büyüktür. İslam enternasyonalizmi, Türkleri milli ruhtan tecrit ederek, kendisinin vatan hissinden mahrum din askerleri şekline sokmak istidadını göstermişti... Cengiz devletinin kurulması bütün bu vaziyeti alt üst etmişti (*Umumi...* 132).

Togan, daha ziyade Aksarayî, Nureddin Hasan ve Selahaddin Sa-fadî'den nakillerle, Anadolu'daki Moğol Noyanlarının idare usulünde Müslüman Türk halkının çıkarlarını gözettikleri, adaletli bir yaklaşımla ticaret, ziraat ve hayvancılığın huzur içinde icra edilmesine vesile olduklarını kaydetmekte-

dir (*Umumi...* 245-248). Ayrıca, vergi tahsiline doğrudan müdahale edilme-yip, bu işte Selçuklu Sultanlarının muhtar bırakıldığını ve Moğollara ödenen verginin de pek az olduğunu kaydetmiştir (*Umumi...*303). Togan bu konuyu ayrı bir makalesinde de işlemiş ve Moğol hâkimiyet evresinin İran ve Anadolu'nun iktisaden mevcut anarşi ve istikamet yoksunluğunun sonlandırıldığı evreyi işaret ettiğini belirtmiştir ("Moğollar Devrinde..." 15).

Anadolu'nun Türkleşmesi ve Türk-Moğol ananelerinin siyasi ve sosyal hayatın her noktasına nüfuz etmesinin bu büyük Türk-Moğol fütuhatinin eseri olduğunu vurgulayan Togan'a göre Hülegü'nün İlhanlı teşekkülünden çok daha önce bu girişim epey yol kat etmişti. Doğudan gelerek Anadolu'ya yerleşen her urug (Bisüvüt, Sünit, Sulduz, Celayir, Mangıt, Tatar, Naymani Kerayit, Kongırat, Dürben, Bayaut, Uyrat, Kıpçak, Başkurt) Türk-Moğol ananelerinin hakiki hamileri olmuşlardır (*Umumi...* 252-253). Aynı durum İran coğrafyasındaki yoğun Türkleşme için de geçerliydi. Zira Azerbaycan'ın bugünkü yoğun Türkleşmesi de yine Türk-Moğol fütuhatinin ve devamındaki İlhanlı iskân politikasının neticesidir (*Umumi...* 253-254).

Togan'a göre Moğol inkişafının dönemin İslam yazarlarınca lanetlenmiş olmasının temel nedeni, bu yazarların mevcut imkân ve menfaatlerini kaybetmiş olmalarıdır. Reşidüddin gibi Moğolların hizmetinde bulunmuş bir yazarın ise Moğol fütuhatinin ilk evrelerinin, İslam medeniyetine vurduğu darbeyi itiraf kabilinden sunmasında da şaşılacak bir durum yoktur. Zira eserini, önceki Moğol hanlarına ve geleneklerine ters düşüp Müslüman olan ve birçok yönden geçmişle yüzleşirken köklü reformlar yapan Gazan Han için yazmıştır (*Umumi...* 306).

Cengiz Han'ın bağlı olduğunu düşündüğü Kay (Kayı) uruğu ile Oğuzlara bağlı nispeten daha küçük çaptaki Kayıların aynı olmadığını ima eden görüşleri, Togan'ın (*Umumi...* 322-323) açık olmasa da dolaylı yoldan Osmanlıların köken itibarıyla Cengiz Han'ın da cediti olan Kay (Kayı) urugundan neşet ettiğine inandığını göstermektedir.

Togan, Osmanlı hanedan şeceresine dair uydurma kayıtların yarattığı tahrifatı şu şekilde açıklamaktadır:

...Avrupa'nın daha 19. asrın bidayetinde keşfederek benimsemiş olduğu bu tarihî intikad usullerinden bizim ne kadar uzak kaldığımızı öğrenmek için de, 13. asır sonlarında Uç beylerinden Moğollara tabi bir kabile reisi sıfatıyla çalışan Osman Gazi'yi, kadim Türk hükümdarları neslinden gelmiş bir hanedana mensup göstermek maksadıyla tertip edilen şecereleler, bu zatın güya 50 göbek ecdadını gösteren listeler, bu merhum hükümdarların hükümdarlığı senelerine ait Mahmud Bayatı'nın eserinde verilen uydurma malumat ve bu beyleri, hükümeti güya Selçukilerden miras almış gibi gösteren sahte kayıtların bizde hâlâ tamamıyla tetkik ve tahlil edilmiş ve aydınlatılmış olmadığına işaret etmek kâfi gelir (*Tarihte...* 31).

Moğolluk, Türklük ve Tatarlık konusunda bir yanlış anlaşılmanın düzeltilmesi gerektiğini düşünen Togan'a göre öncelikle Tatarlığın, Türklük ve Moğolluk arasında nerede durduğunun tespiti gerekir. Rusya steplerinde ve Doğu Avrupa'da Tatar diye bilinen halkların etnik olarak Moğollarla ilgisi bulunmayıp; bunların ataları Bulgar, Hazar, Kıpçak, Yemek ve Tülengütler'dir. Bunlar etnik anlamda bir Moğol kabilesi olan Tatarlar ile de akraba değildirler. Bu adlandırma, Moğolların Kıpçak ve Rus topraklarındaki hâkimiyet yıllarında Ruslar tarafından kullanılmıştır (*Moğollar... 1*).

Togan'a göre, Türkler ve Moğolların etnik ve ırkî yakınlıkları konusunda -İslami bakış açısının neticesi olarak- herhangi bir ilgi olmadığı görüşünün son dönemde konuya eğilen bilim insanlarıncı (Ramstedt, Katanov, Poppe, Kotwicz, Vladimirtsev vb.) çürütülmüş ve iki milletin etnik, kültürel ve dilsel olarak tam manasıyla kardeş oldukları anlaşılmıştır (*Moğollar 4-5*). Zira Cengiz Han'ın Moğolca ile beraber Türkçe de konuştuğunu kesin bir dille ifade eden Togan (*Moğollar... 14-15*), Reşidüddin'in bu minvalde Cengiz ahfadını Göktürklere ve Oğuz ananesine ilişkilendirmesinin kimi tarihçilerce (Şemseddin Günaltay, Fuad Köprülü vd.) "Acem müverrihinin İlhanlılara dalkavukluğu" olarak görülmesine tepkilidir ve bu geçiştirme sava karşı bilimsel ölçütte bir yanıt vermiştir. Ona göre *Camiü't-Tevârih* bütünüyle Reşidüddin'in eseri değildir. Cengiz ecdadına ait bilgilerin çoğu Kubilay tarafından İlhanlılara gönderilen Pulat Aka ve Abdullah Kâşânî'nin de içinde yer aldığı kalabalık bir heyet tarafından "Altan Defter"de korunan bilgiler ışığında kaydedilmiştir. Üstelik bu bilgiler Reşidüddin'den önce *Moğolların Gizli Tarihi*'nde de yazılıdır. Ayrıca Cüzcânî ve Nesevî gibi İslam yazarları da bu bilgileri yalanlayacak bir tutum içinde değildirler. Togan, yine Moğolca bir kaynak olan *Altan Tobçı*'da da Cengiz ahfadı olan Börte Açına'nın, Çince "Si-hay" yani Batı Denizi denilen bir yerden geldiğine dikkat çekmektedir (Togan, *Moğollar... 15-18*).

Togan, Moğolların Türkistan ve Doğu Avrupa'ya uzanan bölgede varlıklarına işaret ederek, Hunların Avrupa önlerine kadar geldikleri seferleri sırasında Moğolların da bu birliğe iştiğal ettiklerini belirtmektedir. Buna İbn Fadlan'ın verdiği malumatta, Doğu Kafkasya ve Hazar ülkesinde şahit olduğu kabile ve şehir isimlerindeki Moğolca "barungar-cungar" gibi kelimeleri ve Marquart'ın bildirdiği üzere Buhara'nın doğusunda bulunan Çağanyan adlı bölgenin de yine Moğolca "çağan" (beyaz) kelimesinden neşet ettiğini ispat olarak kullanmıştır (*Moğollar... 29-30*).

Köprülü ve Bu Ekolde Yetişen Tarihçilerin Görüşleri

Tarih, edebiyat tarihi, hukuk tarihi, müesseseler ve iktisat tarihinde öncü çalışmalara imza atan Mehmet Fuat Köprülü bu yönüyle kendi ilmi mektebini kurmayı başarabilmiştir (Gündoğdu 96). Togan gibi 1890 yılında dünyaya gelen Köprülü'nün soyu ünlü Osmanlı Sadrazamı Köprülü Mehmet

Paşa'ya dayanıyordu (Ağaoğlu 186). Yükseköğrenimine Daru'l-Fünûn'da Hukuk okuyarak başlayan; ancak burada aldığı eğitimin kendisine yeterli gelmediğini düşünerek ayrılan Köprülü, ailesine ait kütüphane ve arşiv imkânları içinde kendini yetiştirmeye devam etmiştir (Kapucu 208). 1913 yılında henüz 23 yaşındayken aynı üniversitede, Halit Ziya Uşaklıgil'den boşalan kürsüde Türk edebiyatı tarihi dersleri vermeye başlayan Köprülü, Gustave Le Bon'un fikirlerinden etkilenerek kaleme aldığı *Türk Edebiyatı Tarihinde Usul* adlı makalesiyle adından söz ettirmeyi başarmıştır. Akademik camiada asıl ün kazandığı eseri ise *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1919) olmuştur (Kapucu 210-211).

Köprülü'nün Türk tarihine yaklaşımı ve yöntemleri esasen Togan ile uyumludur. Türk tarihçisinin vakanüvislik geleneğinden sıyrılarak modern usul ve esaslar ile çalışması gerektiğini vurgulayan Köprülü, devlet ve hanedan merkezli tarihçiliğin yerine, toplumun tarihini önceleyen bir anlayışı savunmuştur (Asılsoy 102). Bu anlamda Fransız Annales ekolünün etkileri belirgindir (Berktaş 85). Togan'ın Orta Asya, Moğollar ve doğu Türklüğü ağırlıklı tarihçiliğine karşın, Köprülü, Orta Asya ile Selçuklu ve Osmanlı tarihinin bütünlük içinde ele alınması gerekliliğine vurgu yapar. Nitekim Köprülü, Cengiz ve Moğolların Türklüğünden çok, bu dönemin Türk kültürüne ne kattığı ile ilgilenmiştir. Keza Timurular devrini de Türk medeniyeti açısından bir zirve olarak görmüştür (Gündoğdu 96). Esasen Köprülü de Togan gibi "Türk tarih tezi"ne karşı çıkanlar arasındadır; fakat o, Togan'dan biraz daha şanslıydı. Atatürk, bu süreçte Köprülü'ye karşı daha destekçi bir tutum sergilemiştir (Dervişoğlu 57).

Köprülü ve Togan arasındaki en belirgin fikir ayrılığı, Osmanlı Devleti'nin etnik temeli konusunda olmuştur. Tartışmanın bir tarafında ise yine Cengiz Han ve Moğollar bulunuyordu. Togan'ın, Marquart-Wittekin etkisinde geliştirdiği ve Osmanlı Hanedanı'nın etnik temelini Moğollara dayandıran görüşlerine karşı Köprülü, kapsamlı bir cevap verir.⁵

Köprülü'ye göre Marquart'ın yanlış tespitinin nedeni, el-Birunî ve Avfî'de Kumanlar bahsinde geçen hatalı bir bilgidir. Bang ve Marquart'ın, burada adı geçen "Kay" kabilesinin, zamanla Türkleşmiş bir Moğol boyu olduğu şeklindeki değerlendirmesi fazla bir tenkide uğramadan büyük şarkiyatçılarca takdir görmüş; dahası, Nemeth'in, Kayılar ile Kumanların lehçeleri arasında kurduğu ilişki ve Brockelmann'ın, Kaşgarlı Mahmud'dan istifadeyle tüm bu bağlantıları teyit etmesi, yanlış derinleştirmiştir (219-221). Köprülü (222)'ye göre Kaşgarlı'da iki farklı boy adı verilmektedir. İlk olarak verilen ve Türklerden olmadığı belirtilen "Kay" kabilesi ile daha sonra "Kayı" olarak kaydedildiği ve Oğuz boyları arasında zikrettiği kabile aynı değildir. Köprülü henüz

⁵ Köprülü, Mehmet Fuat. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri." *Belleten*, c. 7, no. 28, 1943, ss. 219-303.

1925 yılında kaleme aldığı makalesinde⁶ de bu farklılığa işaret etmiştir. Yıllar sonra Barthold'un da bu nazariyeyi eleştirmesine pek memnun olan Köprülü, 1941 yılında bu kez bir "Türk" tarihçi tarafından bu nazariyenin ortaya atıldığını görecektir ve tepkisi sertleşecektir. Togan'ın 1941 yılında neşrettiği kısa makalesinde⁷ tıpkı Marquart gibi 10. yüzyıl İslam coğrafyacılarının eserlerinde geçen Kaylar ile 13. yüzyıldaki Kayıların aynılığı ve bunların 12. yüzyılda Karahitaylar tarafından Horasan hudut bölgesine yerleştirilmiş Moğol kökenli bir kabile olduğu iddiası öne sürülüyordu. Köprülü, Togan'ın bu yeni çıkışını, Konya'da ele geçirdiği Karamanlı tarihine ait iki kitap ile desteklemesine dikkat çekerek, en başından bu bilgilerin uydurma olduğu sonucunu çıkarır (229).

Köprülü, Togan'ın Kayıların ancak 1230 yılında Ertuğrul Bey ile birlikte gelmiş oldukları tezine de karşı gelmektedir. Ona göre, Büyük Selçuklu bakiyesi olan Artukluların –teyit eden hiçbir vesika olmasa da- paraları üzerinde kullandıkları tamganın Kayılara ait olması bile Osmanlılardan evvel Kayıların Anadolu'da bulunduğunu ispat etmeye yeterlidir (Köprülü 250). Üstelik Köprülü'ye göre 1230 yılındaki muhaceret, gerçekten ziyade efsanevi mahiyettedir (253). Fakat Köprülü, Togan'a cevaben kaleme aldığı bu uzun makalesinin bazı kısımlarında, Kaşgarlı'da geçen Kay kabilesinin, en doğudaki iki dilli bir kabile olarak belirtilmesini, bunların Türkleşmekte olan bir Moğol kabilesi olabileceğine yorması ilginçtir. Köprülü (257) ayrıca Togan'ın, Kaşgarı'da geçen ve Kay kabilesine ait bir köle olan Turumtay'dan yola çıkarak salt isminden hareketle bütün bir kabilenin Moğol olduğu sonucunu çıkarmasını da eleştirmektedir.

Uzun soluklu bu makalesinde, Togan ve dayandığı araştırma yöntemini eleştiren Köprülü'nün, Togan'ın kullandığı kaynakların "bilgi hatası içinde buldukları ve çoğunun da uydurma olduğu" şeklindeki savunması yanında ispata dayalı bir şey öne sürememesi, bu konuda etkisiz kaldığı izlenimi vermektedir. Esasen bunu kabul edercesine, sağlam esaslara dayanmayan bu faraziyelerin, işin mütehassıslarınca yeni ve inandırıcı delillerle teyit edilene kadar bir tarafa bırakılması gerektiğini ifade etmiştir (Köprülü 259). Makalenin kalan kısmında ise konuyla ilgili karşı tez üretmekten ziyade, Oğuzlar ve Kayı boyunun Türk tarihinde oynadıkları mühim role odaklanmıştır. Köprülü'nün Togan karşısındaki bu tutumu, ileriki yıllarda öğrencileri ve bu ekolde yetişen bazı tarihçilerce eleştiri konusu edilecektir.

Togan'ın, Osmanlı müesseseleri ve iktisadi yapısında İlhanlıların büyük etkisi olduğu yönündeki görüşleri başta olmak üzere Moğol harekâtının Türk tarihi açısından fayda-zarar eksenli tahlili ve Cengiz Han'ın Türklüğü

⁶ Köprülü, M. Fuad. "Oğuz Etnolojisine Ait Tarihi Notlar." *Türkiyat Mecmuası*, c. 1, ss. 5-9, Matbaa-i Amire, 1925.

⁷ Togan, A. Zeki Velidî. "Die Vorfahren der Osmanen in Mittel Asien", *ZDMG*, Band 95, Heft 3, 1941, ss. 367-373.

gibi görüşlerine karşı Köprülü ekolünde yetişen tarihçilerce karşı tezler üretilmeye başlanmıştır. Bu dönem aynı zamanda 2. Dünya Savaşı yıllarının etkisinde yükselen ırkçı-Turancı yaklaşımların törpülediği ve daha ziyade muhafazakâr Anadoluculuk yaklaşımının yükselişe geçtiği bir dönemdir. Bu minvalde Togan'a verilen cevapların ve üslubun, Köprülü'ye nazaran daha sertleştiği görülür. Köprülü mektebinden Mükrimin Halil Yinanç, İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan, Mehmet Altay Köymen gibi güçlü Selçuklu tarihçileri, Moğolların batı istikametindeki yayılımını, Türk olmayan yıkıcı bir harekât olarak ifade etme eğilimindeydiler (Gündoğdu 97). Yine Köprülü'nün öğrencisi ve Osman Turan'ın sınıf arkadaşı olan Halil İnalçık ise bir asırlık ömrü ve çalışkanlığı ile Osmanlı tarihçiliğinde başlı başına bir ekol olmayı başarmıştır ki, onun konu hakkındaki görüşlerine de aşağıda yer vereceğiz.

Köprülü ekolünde yetişen ve yaşça ona en yakın olan tarihçi Mükrimin Halil Yinanç'tır. 1900 yılında Maraş'ta doğan Yinanç, babasının hâkimlik (kadı) görevi nedeniyle eğitimine Anadolu'nun çeşitli vilayetlerinde devam etmiştir. 1919 yılında Darü'l-Fünûn Tarih bölümünden mezun olan Yinanç, Türk Tarih Kurumu'nun kurucu üyeleri arasında bulunmuştur. İbrahim Kafesoğlu'nun doktora danışmanlığını yaptığı gibi, Altan Köymen ve Osman Turan gibi tarihçilerin yetişmesinde emeği geçmiştir. Yinanç'ın tarihçiliğine yön verecek olan "Anadoluculuk"⁸ eğilimi 1924 yılında Hilmi Ziya Ülken ve Fahri Fındıklıoğlu ile birlikte çıkarmaya başladıkları *Anadolu Mecmuası* ile şekillenmiştir. Burada yaptığı çalışmalar, daha sonraki yıllarda Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasında büyük etkisi olduğunu düşündüğü "İranleşme" düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Nihayet Anadolu Selçukluları ve beylikler üzerine yaptığı çalışmalarla Ali Emirî ve Fuad Köprülü gibi üstatların dikkatini çekmeyi başarmıştır (Atatürk Ansiklopedisi).

Yinanç, meşhur eseri *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri* adlı çalışmasında, Anadolu'nun bütünüyle Türk yurdu haline gelmesinin gecikme nedeni olarak Moğol taarruzunu göstermektedir (Yinanç 5). Fakat Yinanç'a göre Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasının asıl sebebi, Moğol istilasından önce devlet kadrolarının İranlılar ile doldurulması ve Oğuz-Türkmenlerin devlet nezdinde ikinci plana atılmalarıdır (Atatürk Ansiklopedisi). Roma ve İran İmparatorluklarının meydana getirdiği; fakat asıl gücünü İslam medeniyeti tesirinde elde eden Ön Asya'nın, Moğol istilası ile zaafa uğratılmasında başka bir unsurun da altını çizer. Ona göre istilayı derinleştiren, yerel güç odaklarının ihanetidir. Üstelik bu bütün Asya'da o dönem görülen bir "içtimai hastalık"tır (Yinanç, *Makaleler* 42).

⁸ Detaylı bilgi için bkz. Hacısalihoğlu, Fuat. *Türk Tarihçiliğinde Anadoluculuk Düşüncesi*. 2005. Ankara Ü, Yüksek lisans tezi; Çalen, Mehmet Kaan. "Anadolucu Tarih Tasavvuru: Yeni Vatan, Yeni Tarih, Yeni Millet". *Turkish History Education Journal*, cilt: 6, no: 1, 2017, ss. 75-99.

1940'lı yıllarda adından söz ettirmeyi başaran Selçuklu tarihçilerinin başında Osman Turan geliyordu. Kendisi, Fuad Köprülü'nün doktora danışmanlığını yaptığı dört tarihçiden biri ve belki de gözde olanıydı. Nitekim Köprülü çok sayıda tarihçi yetiştirmekle birlikte ilk olarak onu ilmî yardımcısı seçmiş ve maaş bağlatmıştı (Bulduk 53). Onunla sınıf arkadaşı olan Halil İnalcık'a göre Turan, dünyanın en iyi Selçuklu tarihçisiydi (Birinci 16).

Turan, Anadoluçuluk⁹ akımı içinde yetişen ve Türk-İslam sentezi tarihçiliğinin önde gelen isimlerindedir. Onun meşhur eseri de esas olarak Türklerin devlet gelenekleri ve inanç eksenindeki karakteristik yapısının, İslamiyet ile olan natürel uyumu üzerine kurgulanmıştır¹⁰.

Turan'a (*Türkler* 462) göre Türk kültürünün dünya üzerindeki yayılımında Moğolların etkisi büyüktür. Buna rağmen, Turan ("Türkler..." 483) da Moğol istilasının İslam dünyası ile beraber Türkiye'yi de yıktığı düşüncesindedir. Ona göre, Moğol istilasında, diğer tüm kavimlerden çok daha fazla Türkler zarar görmüştür (*Selçuklular Zamanında...* 271). Fakat Anadolu'nun bu istilalar sayesinde Türkleşmesini tamamladığını da kabul eder (*Selçuklular Zamanında...* 299).

Turan, Selçukluların Moğol idaresine girmesinde ve taht mücadelelerinde İranlı devlet adamlarının Moğollarla kurdukları temasları da önemle vurgulamıştır. Bu minvalde Zeki Velidî Togan'ı eleştirenlerin başında geliyordu. Fakat bunu yaparken Togan'ın araştırmacı yönüne ve tarihçiliğine büyük saygı duyduğunu da her fırsatta belirtiyordu (*Selçuklular Zamanında...* 521-531).

Turan, Moğol tahakkümü altında Anadolu'nun iktisadi vaziyetinin iki evrede ele alınması gerektiğine inanır. İlk evre olan 1243 Köseadağ Savaşı ile 1277'deki Muineddin Pervane'nin öldürüldüğü tarih arasında iktisaden büyük bir Moğol zararından bahsedilemez. Fakat Pervane'nin, Abaka tarafından idam ettirilmesinin ardından Selçuklu ordusu bütünüyle dağıtıldı, iktisadi sistemi bozuldu ve dolayısıyla işsizlik sorunu gündeme geldi. Bu da memleketi bütünüyle huzursuzluğa ve asayişten yoksunluğa sürükledi. Moğol vergileri artırılırken, ticari faaliyetler ve kervanlar durakladı. Bu da iktisadi ve medeni bir sükûta neden oldu (Turan, *Selçuklular Tarihi* 297).

Osman Turan, bu meşhur ve hacimli eserinin sonlarına doğru "Moğol İstilas ve Türk-İslam medeniyetinin Çöküşü" başlığı altında verdiği malumatta, daha ziyade Moğolların askerî tahribatını ve katliamları ile maddi birikime verdikleri zararı sıralamıştır. Bu kısımda da Togan'ın, Barthold etkisinde

⁹ Kavram her ne kadar Orta Asyacı-Turancı akımın karşısında yer alıyor gibi görünse de doğuş ve gelişim çizgisine bakıldığında karmaşık bir ilişki ağı içinde görülür. Bu konu hakkında olduğu Nihal Atsız'ın düşünceleri için bkz. Çalen, Mehmet Kaan. "Atsız, Türkçülük ve Kemalizm Üzerine Notlar". Türkiye Notları, no: 23, 2022, ss. 39-45.

¹⁰ Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. Cilt: 1. Boğaziçi Yayınları, 1999.

kalmakla birlikte daha da ileri giderek öne sürdüğü “medeni gelişim” argümanında, Büyük Selçuklu medeniyetinin muazzam halini göz ardı ettiğine dikkat çekmiştir (*Selçuklular Tarihi* 477-497).

Köprülü ekolünde yetişen bir diğer tarihçi de Mehmet Altay Köymen’dir. Köprülü’nün akademik himayesinde, Muhammed b. İbrahim’in *Tarih-i Selçûkiyân-ı Kirmân* adlı eseri üzerine yaptığı çalışmasıyla doktorasını tamamlayan Köymen de bu dönemde yetişen ünlü Selçuklu tarihçileri arasına girmiştir (Arık 228). Köymen’e göre de Moğol İstilasının, genel anlamıyla Türk-İslam dünyasını harap etmiş bir felaket olmakla birlikte, Anadolu’nun Türkleşmesi noktasında öngörülemez bir faydası olmuştur (“Selçuklular...” 29-30). Bunun en belirgin göstergeleri, onun I. Alâeddin Keykubat devri üzerine yaptığı çalışmasında¹¹ gözlemlenir. Yine Köymen’in önemli bir tercüme çalışması olan Mehmed Neşri’ye ait *Tarih-i Cihannüma* adlı eserde, Moğolların Osmanlı müesseseleri üzerindeki etkilerini gözleme şansı bulmaktayız.¹²

Köymen’in, Moğol hâkimiyeti altında Anadolu’daki ekonomik hayatın ana ekseninden büyük bir sekmeye uğramadığı yönündeki tespitleri, onu bir anlamda Togan çizgisine çekmektedir. Zira Selçuklular zamanında, esasen Osmanlılarda da olduğu gibi, sosyo-ekonomik dinamikleri doğrudan Anadolu hegemonyasının bu anlamda olumsuz bir etkisinden doğrudan söz etmek mümkün değildir. Bir dönem Kayseri’ye kadar ilerleyen ve burada, servet biriktirmiş askerî ve sivil bürokrasinin sürdüğü son derece lüks hayatı gözlemleyen Baybars’ın şaşkınlığı durumu özetler niteliktedir (“Türkiye...” 619).

Köprülü ekolünde yetişen, fakat özellikle Osmanlı Devleti tarihinde başlı başına bir ekol olmayı başaran tarihçilerden biri de Halil İnalçık’tır. Ona göre Moğollar ve Cengiz Han meselesi, Cumhuriyet sonrası Türkiye’nin siyasal ortamında tartışma konusu haline gelmiştir. Öyle ki mevcut konjonktürde müspet bir yorum yapmak, adeta milli tarihe bir ihanet gibi algılanmaktadır. Bu nedenle konu hakkında önyargıdan uzak kalmak neredeyse imkânsızdır (İnalçık, *Türkiye’de...* 59).

Togan’ın, Türk devletleri ve tarihinde Moğol etkisine biçtiği pozitif rolü, devlet ananesi ve kurumları çerçevesinde tespitte çalışan İnalçık, duygusallıktan uzak, tarihsel verileri derinlemesine analiz eden çalışmalarla konuyu irdelemiştir. Türkiye’de modern tarihçiliğin kurucusu olarak gördüğü Togan’ı

¹¹ Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Alâeddîn Keykubad ve Zamanı*. Hazırlayan S. Koca ve S. Tarıfci, Kronik Yayınları, 2020.

¹² Bu konu üzerine yapılan çalışmalardan bazıları için bkz. Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey*. Taplinger Publishing, 1968; Togan, Zeki Velidi. “Moğollar Devrinde Anadolu’nun İktisadî Vaziyeti.” *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü Yayınları, 1931; Sümer, Faruk. “Anadolu’da Moğollar.” *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970; Yuvalı, Abdulkadir. “İlhanlıların Anadolu Politikası ve Doğu Anadolu Şehirlerinin Vergi Potansiyeli.” *Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, no: 2, ss. 581-600, 1994; Erkoç, Hayrettin İhsan. “Anadolu’da Moğol Etkileri (13.-15. Yüzyıllar)”. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, no. 19, 2015, ss. 37-64.

(*Türkiye’de...54-64*) kısmen eleştirenlerden biri olarak, Moğolların Türk tarihi üzerine oynadıkları rolünü olumlu ve olumsuz yönleriyle ortaya koyma girişimi takdire şayandır.

İnalcık (*Türkiye’de...57*)’a göre, Köprülü de Togan’ın tarihçiliğine büyük saygı duyuyordu. Bunun en bariz göstergesi, Togan’ın *Türk Tarihi Dersleri* adıyla yayımlanan eseri için yazdığı şu nottur: “Artık Türk milletinin ilim sahasında da taklitten ve kapitülasyonlardan kurtulup rüşt ve tahkik yoluna girdiğinden, bu gibi eserlerle en müşkülpesent Garp âlimlerine bile tasdik ettireceğimizden eminim”. Fakat duyduğu büyük saygıya rağmen İnalcık, Zeki Velidî’nin kitaplarındaki üslûbunu “konuşmaları gibi, yoğun bilgi sergileyen, fakat olayları çoğu kez bağlantısız bir bilgi yığını olarak sunan bir üslûp” (*Türkiye’de...58*) diye nitelemiştir. Togan’ın kızı ve aynı zamanda öğrencisi olan İsenbike Togan (202)’a göre ise bu, “dayatmacı ve didaktik bir tavır yerine daha çok düşüncelerini paylaşır bir üsluptur”. Yine öğrencilerinden Tuncer Baykara da Togan’ın kendi tabiriyle “üniversalizme kaçan bir tarih anlayışı” nedeniyle dağınık görüldüğünü; fakat bütün ilmî gelişmeleri günü gününe takip eden, tarihi, kıssadan hisse çıkarma aracı olarak görmeyen bir âlim olduğunu belirtir (Baykara 200).

İnalcık, Selçuklu ve Osmanlı kurumları üzerindeki Moğol etkisini tüm yönleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, Orta Asya Türk devlet ananesinin¹³ en saf halini son olarak yaşatan Cengiz İmparatorluğu, bu yönüyle derinlemesine incelenmelidir (“Osmanlılar’da...” 72). Fakat bu yapılırken, gerçek ve efsane birbirinden ayıklanmalıdır. Zira İnalcık, Togan’ın Osmanlı menşesine dair görüşlerine, isim vermeden değinirken, bu konudaki kafa karışıklığının Osmanlı ile mücadele halindeki büyük Türkmen aileleri ile son keredede Timur devri tarihçilerinin iş birliği sonucu ortaya çıktığı düşüncesindedir (“Osmanlılar’da...” 77-80). Yine de İnalcık, Osmanlı menşe efsanelerinin büyük kısmının da Timur ve oğlu Şahruh döneminde ortaya atılan küçümseyici tavır nedeniyle bizzat Osmanlı padişahları tarafından yazdırıldığı gerçeğini göz ardı etmez (*Osmanlı İmparatorluğu...62*). İnalcık, Togan’ın Marquart ve Wittek etkisiyle öne sürdüğü Osmanlıların Moğol-Tatar kökeni tartışmalarından ziyade, Gibbons’un¹⁴ “etnik ve dinî dönüşüm” tezinde öne sürdüğü, Osmanlıların Avrupa kökenli unsurlarla birlikte melez bir ırk olduğu tezini çürütmeyi önclemiştir (İnalcık, “Osmanlı Devleti’nin...” 118). Fakat yine de bu konuyu “Osmanlı Beyliği’nin Kurucusu Osman Beg” adlı uzun makalesinde irdelemekten geri durmamıştır. İnalcık burada, Kayıları, Oğuz Han’a

¹³ İnalcık, Osmanlı kurumsal yapısındaki Moğol ve Cengiz Han kaidelerini derinlemesine incelemiştir. Osman Gazi’nin yükselişinde gözlemlenen alperin, Cengiz Han’ın yükselişindeki nökelik/andalık ile yakın bağlantısına da değinmiştir. Bkz. İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye (Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1)*. İş Bankası Yayınları, 2009, ss. 52-55.

¹⁴ Gibbons, Herbert Adams. *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*. Çeviren Ragıp Hulusi Özden, Altınordu Yayınları, 2017.

ulaştırma jenealojilerinin, II. Murat devri tarihçisi Yazıcızade Ali'nin, *Camii't-Tevarih*'teki bağlantıyı kullanması nedeniyle ortaya çıktığını belirtir. 1380'lerde yazılan Kadı Burhaneddin'in *Bezm-u Rüzüm* adlı eseri de bu yanlışın diğer müsebbibidir. Burada, Osman'ın bir kayıkçı oğlu olarak betimlenmesi ve bundan birkaç yıl sonra Timur'un mektubunda Yıldırım Bayezid'e yönelik "sen ki bir kayıkçı Türkmen soyundansın" ifadesi karşısında Yazıcızade Ali, eseri *Tevarih-i Âl-i Selçuk*'a bu soy anlatısını eklemiştir. Eserde geçen "...Oğuz hanları uruğundan, belki Cengiz hanları uruğundan dahi..." ifadesi, soruna temel teşkil etmiş görünmektedir. Üstelik bu hata, sonraki yıllarda Rûhi ve İdris-i Bitlisî tarafından da tekrarlanmıştır (İnalçık, "Osmanlı Beyliği'nin..." 483-485).

Zeki Velidî Togan, Fuad Köprülü ile beraber modern Türk tarihçiliğinin öncülerinden birisi olarak görülmekle birlikte, Türk tarihinin Orta Asya bağlantısı ve Moğolların bu bağlantıdaki konumları üzerine yaptığı değerlendirmeleri nedeniyle ağır şekilde eleştirilmiştir. Bu anlamda, Köprülü ekolünde yetişen ve eleştiri dozunu en çok artıran tarihçilerden birisi de İbrahim Kafesoğlu olmuştur.

Ünlü Macar Türkolog Gyula Nemeth ve Mükrimin Halil Yinanç'ın öğrencisi olan Kafesoğlu, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah üzerine yaptığı tez ile Doktor, Harzemşahlar Devleti üzerine yaptığı tez ile de Doçent olmuştur. 1962 yılında profesör olduktan sonra aynı yıl Zeki Velidî Togan'ın da ders verdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesinde Umumî Türk tarihi kürsüsünde göreve devam etmiştir (Donuk 145).

Kafesoğlu'nun konu hakkındaki görüşlerini ve Togan'a doğrudan verdiği cevapları, *Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz Meselesi* adlı makalesinde bulmak mümkündür. Kafesoğlu bu makalesinde doğrudan Togan'ın *Umumî Türk Tarihine Giriş* adlı eserini hedef almıştır. Kafesoğlu, öncelikle eserin Türkler ile ilgili kısmına, özellikle de Selçuklu ve Osmanlı tarihine hiç önem addedilmediğini; buna mukabil Moğollar ve Cengiz Han ile ilgili kısmın yaklaşık 200 küsur sayfa tuttuğu, bu bakımdan da eserin adı ile uyumlu olmadığını belirtmiştir ("Türk Tarihinde..." 107). Üstelik Kafesoğlu, Togan'ın, Cengiz'in Türklüğü ve Moğollarla Türklerin kardeşliği üzerinden başlattığı kafa karışıklığının, yazılı ve sözlü tekrarlarla "sistemli" bir amaca hizmet ettiği kanaatinde ("Türk Tarihinde..." 108).

Kafesoğlu'na göre Togan, dil birlikteliği teziyle soy birlikteliği sonucuna varmıştır ki bu tamamen temelsiz bir yaklaşımdır. Kültür birlikteliğinden yola çıkarak da yine bir soy birlikteliği sonucu çıkarmak da bir o kadar anlamsızdır. Çünkü Türkler ve Moğollar yakın coğrafyada nomad kültür özellikleri sergileyen iki kavimdir. İçtimai teşkilatları da buna rağmen oldukça farklıdır (Kafesoğlu, "Türk Tarihinde..." 109-110). Togan'ın İlhanlı hâkimiyeti altında Azerbaycan ve Anadolu Türklüğünün birlikteliğine yaptığı vurgu da Türkiye

tarihine karşı gösterilen ilgi ve alakayı küçümseme girişiminden başka bir şey değildir (Kafesoğlu, “Türk Tarihinde...” 112).

Kafesoğlu, Türkler ve Moğolların ırkı münasebetlerinin olmadığını, son 25 yılda yapılan antropoloji çalışmalarıyla kanıtlayarak gayretine girmiştir. Buna göre Türkler beyaz ırktan, uzunca boylu, zarif burunlu, normal sakallı ve ela gözlü, Turanî insanlardır. Moğollar ise bundan tamamen farklı Mongoloid, sarı ırktır (“Türk Tarihinde...” 113-114). Hocası Nemeth’in de ifade ettiği üzere, bu iki kavmin ana yurtları da birbirinden binlerce kilometre uzaktadır. Kafesoğlu’na göre bu bile ırkî münasebetleri şüpheli kılar (“Türk Tarihinde...” 115).

Togan’ın, Ramstedt, Kotwicz ve Wladimirtsov etkisiyle “eski Türk dilinin meselelerini ancak ve ancak Moğolca ile mukayese ederek anlayabiliriz” şeklindeki tespitine, Kafesoğlu, Nemeth’in bir öğrencisi olarak karşı çıkmaktadır. Burada bahse konu Z-R, Ş-L benzeşmesinden hareketle Moğolcanın Türkçeden daha eski bir dil olduğu meselesi, Barthold, Ligeti ve Bang tarafından da çürütülmüştür (Kafesoğlu, “Türk Tarihinde...” 116-117).

Kafesoğlu, Cengiz’in Türklüğü meselesine de ayrı bir başlık açmıştır. Togan’ın öne sürdüğü Moğolların ve Türklerin türeyiş efsanesindeki benzerlikleri, Kafesoğlu’na göre Göktürkler’den Moğollara intikal etmiştir ki, Orhun Kitabelerinde geçen Otuz Tatar ve Dokuz Tatar kavimlerinin bu efsaneden habersiz olmaları mümkün görünmemektedir. Togan’ın, Osmanlıların da cedit olduğunu ifade ettiği Kay kabilesi ile Şa-To Türklerinin bağlantısı ise ilmî verilere göre mümkün değildir. Zira Eberhard, bunlardan teşekkül hükümdar ailelerinin yalnızca Türklere bağlı So-ko’lar olduğunu bildirmiştir. Üstelik Şa-to hanları Göktürklerden değildi (“Türk Tarihinde...” 127-130).

Kafesoğlu (“Türk Tarihinde...” 131), Togan’ın kaynak gösterdiği ve 1221 yılında Çin’den Moğolistan’a giden Shao Hung’un, Cengiz’in soyunun Şa-to Türklerinden geldiğini yazdığıyla ilgili olarak, Togan’ın bu kaydı, Hung’un seyahatnamesini Rusça’ya yanlış çeviren V. P. Vasilliev’den aldığı ve aslında Hung’un Cengiz’den hiç bahsetmediği kanaatindedir. Kafesoğlu’na göre burada Cengiz olarak bahsedilen kişi, Moğolların güney orduları komutanı Mukali’dir.¹⁵

Cengiz Han’ın Türklüğüne dair öne sürdüğü bazı birkaç gerekçe üzerine de eleştirilerini sunduktan sonra, Kafesoğlu, Togan’ın çalışmasını, kullandığı dilin ağırlığı, metotların kifayetsizliği ve muğlaklığına vurgu yaparak, konunun ciddi ve milli bir mesele olduğu hatırlatması ile noktalamıştır.

¹⁵ Yakın zamanda adı geçen eserin dilimize yapılan tercümesinde Cengiz Han adının “Cheng ji si” şeklinde geçtiği görülmektedir. Mukali ise “Mu ping li” adıyla geçmektedir. Bkz. Shao Hung ve Peng Da Ya, Xiu Ting. *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Kayıtlar: Meng Ta pei lu ve Hei Ta shi lu*. Hazırlayan Mustafa Uyar, Çeviren Ankhbayar Danuu, Ötügen Neşriyat, 2012. s. 44.

Togan, Kafesoğlu'nun oldukça sert eleştirileri karşısında son bir cevap vermiş ve bunu daktilo ile teksir kâğıtlarına kaydederek yakın çevrelerine dağıtmıştı; fakat yakın zamana kadar bu belgelere ulaşılamamıştı. Belgeler, Prof. Dr. Refet Yinanç'tan boşalan odada, o günlerde asistan olan Sadettin Yağmur Gömeç'in dikkati sonucu bulunmuş ve kısa süre önce ilim âlemine sunulmuştur (Gömeç 3). Bazı eksik sayfaları olmakla birlikte Togan'ın daha önceki savunmasına destek mahiyetinde olduğu anlaşılan bu yazıda da gerekçeler maddeler halinde sıralanmaktadır. Fakat ilerleyen sayfalarda Togan, Kafesoğlu'nu yalancılıkla suçlayacaktır. Öncelikle, Börçigin kelimesinin Rus Mongolistlerce kesin biçimde "Böritegin" olarak okunduğu, *Gizli Tarih*'te geçen Türkçe kelimeler, Farsça kaynaklardaki Cengiz ve ardıllarının Türkçe konuşmasına yapılan vurgular, Moğol-Kalmuk kabilelerinde "Han" unvanı yerine "Tayşı" unvanı kullanılması, Shao Hung'un eserinde kurduğu Cengiz Han ve Şato Türkleri bağlantısı (Gömeç 4-6) Togan'ın tezinin tekrarı gibidir. Togan, kaynak kullanımı yanında yorum ve öngörü telkini ile de tezini desteklemeye çalışır: "Cengiz eğer Türk değilse, ordularının %80'ini teşkil eden Türkler neden onu hanları olarak kabul etsin?" (Gömeç 7).

Togan'ın Kafesoğlu'na kızgınlığı, açık bir şekilde onu yalancılıkla suçlayacak derecededir: "...benim sözlerimi yahut kaynakların sözlerini tahrif ederek yahut uydurarak, deliller aramıştır. Ve en çok da benim faraziye kabîlinden ihtimal olarak söylediğim sözlere kat'î iddialar şeklini vererek, değiştirek almıştır" (Gömeç 8-9).

Togan, malum eserinin hiçbir yerinde, Türk medeni tarihinin Moğollara dayandığı veyahut Türkçe ile Moğolcanın aynı dil olduğu şeklinde bir beyanata olmadığı halde, Kafesoğlu'nun iftirasına uğradığını belirtir (Gömeç 9-10). Ona göre Kafesoğlu'nun tutumu, Türk milliyetçiliğindeki yöneliş farklılığının tezahürüdür. Kendisinin Türklüğün kökleriyle ve dolayısıyla Türkistan'la ilgili Turancı kimliğini eleştirirken, şahsi husumetini de katarak başkasının ekmeğine yağ sürdüğünü düşünür. Esasen bu "Ali'yi sevdiğinden değil; Muaviye'yi sevmediğinden" düsturundan başka bir şey değildir. Bu nedenle, Kafesoğlu'nun, Sovyet zihniyetine hizmet eden hocası Nemeth'in Türkistan hakkında öne sürdüklerini kabullenmesi, Togan'ı fazlasıyla rahatsız etmiştir (Gömeç 18).

Togan'ın maddeler halinde sıraladığı sert eleştirilerin 16. numaradan itibaren kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu maddenin yarım kalan ilk cümlesinde geçen "milliyet fikri" ifadesinden, konunun bundan sonrası için siyasi zeminde ele alınmış olabileceği düşünülebilir. Gömeç'in son söz olarak vurguladığı ise konunun Türk tarihçiliği açısından kapanmamış olduğudur ki, bu da iki tarafı dengelemektedir (Gömeç 20).

Sonuç

Togan'ın bu konuyu Türk tarihçiliğinin önüne sistemli bir şekilde sunması, onu eleştiren tarihçilerin de büyük oranda güncel politik tutumlarla konuya yaklaşmaları ve karşı tezlerini yeterince ikna edici bir araştırma yöntemiyle destekleyememeleri, Cengiz Han ve Moğolları, Türk tarihinin sürüp giden bir problemi olarak günümüze intikal ettirmiştir.

Meselenin tarihsel boyutuna bakıldığında, Moğol şiddetini derinden yaşamış ya da neticeleri itibarıyla hissetmiş topluluk, halk veya devletlerin tarihsel belleğinde oluşan “yıkım” ve “istila” perspektifinin değişmesi kolay görünmemektedir. Ne var ki bu resim, daha uzaktan ve geniş bir bakış açısıyla, teorik olarak ele alındığında, çok farklı sonuçlarla, yeni bir perspektif sunmaktadır.

Moğol istilasını veya Togan'ın ifadesiyle “Türk-Moğol fütuhata” farklı dönemlerde ve farklı siyasal iklimlerde ele alındığından, bütünüyle bilimsel araştırma yöntemleriyle değerlendirilememiştir. Tanzimat sonrasında giderek artan dış bağlantılar, tarihçiler açısından yeni bakış açıları ile tanışma fırsatı vermiş, özellikle de Rusya Türkleri öncülüğünde gelişen Türkçülük akımı, hanedan tarihçiliği yerine millet tarihçiliği fikrini öncelediği için Orta Asya tarihine olan ilgiyi artırmıştır. Bu süreç, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ideolojik altyapısıyla da uyumludur.

Togan'ın, Türk tarihinin seyrinde Moğol varlığının, uzun vadeli, derin ve pozitif etkileri olduğu yönündeki tespitlerine karşı ilk kapsamlı eleştiri, Togan gibi, modern Türk tarihçiliğinin kurucularından sayılan Fuad Köprülü'den gelmiştir. Ne var ki Köprülü'nün savunusu, Togan'ın geniş araştırmalar sonucu elde ettiği bulguları çürütmeye yetmemiştir. Bu yetersizlik, bizzat öğrencileri ve onun ekolünde yetişen tarihçilerce de vurgulanmıştır. Fakat onlar da “Togan'ın dağınık ve yoğun bilgi yığınları içinde karışık bir üslupla konuya yaklaştığı ve elde edilen en küçük bir kaynağı delil olarak kullandığı” söyleminden öte bir savunu yapamadıkları gibi; kendileri de benzer bir yöntem kullanmaktan öte gidememişlerdir. Çok partili hayata geçişle ivme kazanan Türk-İslam sentezi, siyasal bir rüzgâr olarak akademik yaklaşımları da etkilemiş ve Togan'a verilen cevaplar bu iklimde şekillenmiştir. Türklüğü, İslam birliği ile tanımlama gayreti, bu dönemde ortaya çıkan “Anadoluculuk” akımıyla, Selçuklu ve Osmanlı tarihçileri eliyle yeni arayışları beraberinde getirirse de Togan'ın öne sürdüğü görüşler, günümüze değin tartışılmaya devam etmiştir.

Uzun yıllar birlikte çalıştığı, araştırmacı kişiliği ve bilgi birikimi karşısında büyük saygı duyduğu Togan'ın ölümünün ardından yapılan cenaze merasiminde, Kafesoğlu şu ifadeleri kullanmıştır:

Son yirmi küsur seneden beri hemen hep aynı kürsüde, aynı koridorlarda, aynı dershanelerde bulunduk. Zaman zaman karşısında yer aldım, fakat daima beraberinde idim... Bir yandan siyaset, bir yandan ilim sahasında iradesi, cesareti ve vatanperverliği ile merhum, benim tanıdıklarım

arasında, hayatını en iyi şekilde mânâlandıran ve değerlendiren insanlardan biri olarak temayüz eder... Birçok eserler verdi. Araştırmaları çeşitli dil-lerde yayınlandı. Zeki Velidi Togan, bir Türk ilim adamı olarak adını Doğu'da ve Batı'da duyurmaya muvaffak oldu. Aldığı ilmî neticelerde eksiklik ve düşünceleriyle umumî kanaatler arasında intibaksızlık olabilir. Fakat belirtmeliyim ki, onun adı, Türk milletinin ilim dünyasındaki sesi ve Türk ilminin temsilcisi sıfatıyla dünya ilim tarihinde uzun müddet akisler uyandırmaya devam edecektir (Kafesoğlu, *Zeki Velidi...* 522).

KAYNAKLAR

- Acar, Serkan. "Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi." *Zeki Velidi Togan, İlmî Hayatı-Eserleri Siyasî Faaliyetleri-Hatıraları*. Kronik Kitap, 2021, ss. 221-224.
- Ağaoğlu, Samet. *Babamın Arkadaşları*. İletişim Yayınları, 1998.
- Akçura, Yusuf. *Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han*. Hazırlayan Mehmet Kaan Çalen, Ötüken Neşriyat, 2018.
- Alaaddin Ata Melik Cuveynî. *Tarih-i Cihan güşa*. Çeviren Mürsel Öztürk, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Arık, Feda Şamil. "Köymen, Mehmet Altay." *İslam Ansiklopedisi*, c. 26, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, ss. 285-286.
- Asılsoy, Abdülkerim. *Türk Modernleşmesi Öncülerinden Fuad Köprülü: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*. 2008. Marmara Ü, Doktora tezi.
- Atatürk Ansiklopedisi, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ord-prof-mukrimin-halil-yinanc/> (Erişim Tarihi: 30.03.2024).
- Baykara, Tuncer. "Ord. Prof. Dr. A. Zeki Velidî Togan." *Tarih Dergisi*, no. 25, 1971, ss. 197-200.
- Berktaş, Halil. *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*. Kaynak Yayınları, 1983.
- Birinci, Ali. *Osman Turan*. Alternatif Yayınları, 2003.
- Bulduk, Üçler. "Osman Turan ve Selçuklu Türkiye'sinin İnşa Süreci." *Journal of Migration and Settlement Studies*, c. 1, no.1, 2023, ss. 52-61.
- Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey*. Taplinger Publishing, 1968.
- Çalen, Mehmet Kaan. "II. Meşrutiyet Döneminde İki Farklı Cengiz Han Tasavvuru." *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, cilt: 13, no: 4, 2016, ss. 227-254.
- Çalen, Mehmet Kaan. "Anadolucu Tarih Tasavvuru: Yeni Vatan, Yeni Tarih, Yeni Millet." *Turkish History Education Journal*, cilt: 6, no: 1, 2017, ss. 75-99.
- Çalen, Mehmet Kaan. "Atsız, Türkçülük ve Kemalizm Üzerine Notlar". *Türkiye Notları*, no: 23, 2022, ss. 39-45.
- Dervişoğlu, Fatih Mehmet. "Türkiye'de Akademik Tarihçilik ve Millî Tarih Ekolü Kurucusu İlim Adamı: Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966)". *International Journal of Social Science*, no. 35, 2015, ss. 55-67.
- Djamal al- Karşi. *al-Mulhakât bi's-Surâh*. Rusçaya Çeviren Ş. H. Vohidova - B. B. Aminova, Dayk Press, 2005.
- Donuk, Abdülkadir. "Kafesoğlu, Halil İbrahim." <https://islamansiklopedisi.org.tr/kafesoglu-halil-ibrahim> (Erişim Tarihi: 03.04.2024), ss. 145-146.

- Erkoç, Hayrettin İhsan. "Anadolu'da Moğol Etkileri (13.-15. Yüzyıllar)". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, no. 19, 2015, ss. 37-64.
- Gibbons, Herbert Adams. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*. Çeviren Ragıp Hulusi Özden, Altınordu Yayınları, 2017.
- Gömeç, Sadettin Yağmur. "Zeki Velidi Togan'ın İbrahim Kafesoğlu'na Cevabı". *Selçuk Türkiyat*, no. 61, 2024, ss. 1-22.
- Gündoğdu, Abdullah. "Türkiye ve Türk Dünyası Tarih Bilincinde Cengiz ve Halefleri Algısı." *Cengiz Han ve Mirası*. Editör C. Korkut ve M. Doğrul, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021.
- Hacısalıhoğlu, Fuat. *Türk Tarihçiliğinde Anadoluculuk Düşüncesi*. 2005. Ankara Ü, Yüksek lisans tezi.
- İnalçık, Halil. "Osmanlılar' da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, c. 14, no. 1, 1959, ss. 69-94.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. Çeviren Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi." *Makaleler I*, Doğu Batı Yayınları, 2005.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Beg." *Bellekten*, c. 71, no. 261, 2007, ss. 479-536.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye (Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I)*. İş Bankası Yayınları, 2009.
- İnalçık, Halil. "Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Kuruluşu ve Zeki Velidi Togan." *Zeki Velidi Togan, İlmî Hayatı-Eserleri Siyasî Faaliyetleri-Hatıralar*. Editör Serkan Acar, ss. 54-64, Kronik Kitap, 2021, ss. 54-64.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz Meselesi." *Tarih Dergisi*, c. 5, no. 8, 1953, ss. 105-136.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Zeki Velidi Togan'ın Ardından." *Zeki Velidi Togan, İlmî Hayatı-Eserleri Siyasî Faaliyetleri-Hatıralar*. Editör Serkan Acar, Kronik Kitap, 2021, ss. 521-522.
- Kanlıdere, Ahmet. "Zeki Velidi Togan'ın Fikri İnkişafı." *Zeki Velidi Togan, İlmî Hayatı-Eserleri Siyasî Faaliyetleri-Hatıralar*. Editör Serkan Acar. Kronik Kitap, 2021, ss. 25-54.
- Kapucu, Davud. "Mehmed Fuad Köprülü'nün İlmî ve Siyasî Hayatı." *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, no. 2, 2020, ss. 205-227.
- Karatay, Osman. "Moğolların Türklüğü Meselesi." *Zeki Velidi Togan, İlmî Hayatı-Eserleri, Siyasî Faaliyetleri-Hatıralar*. Editör Serkan Acar. Kronik Kitap, 2021, ss. 65-76.
- Köprülü, Mehmed Fuad. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri." *Bellekten*, c. 7, no. 28, 1943, ss. 219-303.
- Köymen, Mehmet Altay. "Selçuklular ve Anadolu'nun Türkleşmesi Meselesi." *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, no. 1, 1986, ss. 21-35.
- Köymen, Mehmet Altay. "Türkiye Selçuklu Devleti'nin Ekonomik Politikası." *Bellekten*, c. 1, no. 198, 1986, ss. 613-620.

- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Alâeddîn Keykubad ve Zamanı*. Hazırlayan S. Koca ve S. Tarıfci, Kronik Yayınları, 2020.
- Reşîdüddîn Fazlullah-i Hemadânî, *Câmi'ü't-tevârih*, Neşreden Behmen Kerîmî. Cilt: 1-2, İntişarat-ı İkbâl, 1364.
- Shao Hung ve Peng Da Ya, Xiu Ting. *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Kayıtlar: Meng Ta pei lu ve Hei Ta shi lu*. Hazırlayan Mustafa Uyar, Çeviren Ankhbayar Danuu, Ötüken Neşriyat, 2012.
- Stümer, Faruk. "Anadolu'da Moğollar." *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970.
- Togan, Zeki Velidi. "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti." *Türk Hukuk ve İktisat Mecmuası*. no. 1, 1931, ss. 1-42.
- Togan, Zeki Velidi. *On Yedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi Arsal*. Türkistan Birlik Yayınları, 1934.
- Togan, Zeki Velidi. *Moğollar, Çingiz ve Türkler*. Arkadaş Matbaası, 1941.
- Togan, Zeki Velidi. *Hatıralar, Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*. Tan Matbaası, 1969.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. Enderun Kitabevi, 1981.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. Enderun Kitabevi, 1985.
- Togan, İsenbike. "Umumî Türk Tarihine Giriş: Zeki Velidi Togan'ın Türklerin Tarihini Bir Sistem İçinde Kurgulayışı." *Zeki Velidi Togan, İlmî Hayatı-Eserleri Siyasî Faaliyetleri-Hatıralar*. Editör Serkan Acar, Kronik Kitap, 2021, ss. 198-221.
- Turan, Osman. "Türkler ve İslamiyet." *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, no. 4, 1946, ss. 457-485.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. Turan Neşriyat Yurdu Yayınları, 1971.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. Cilt: 1. Boğaziçi Yayınları, 1999.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. Ötüken Neşriyat, 2009.
- Yıldırım, Kürşat. "Türkiye'de Moğol Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmalara Dair Bir Değerlendirme." *Tarih Dergisi*, no: 81, 2023, ss. 525-595.
- Yinanç, Mükrimin Halil. *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*. Bürhaneddin Matbaası, 1944.
- Yinanç, Mükrimin Halil. *Makaleler*. Hazırlayan Fehmeddin Başar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.
- Yorulmaz, Osman. "Cumhuriyet Devri Türk Tarihçiliğinde Cengiz Han." *Türk-Moğol Tarihi*, Yeditepe Yayınları, 2018, ss. 267- 280.
- Yuvalı, Abdulkadir. "İlhanlıların Anadolu Politikası ve Doğu Anadolu Şehirlerinin Vergi Potansiyeli." *Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, no: 2, ss. 581-600, 1994.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Sadık K. Tural, Edebiyat Bilimine Katkılar I, Ecdâd Yayınları, Ankara, 1999, ISBN: 9757683108, 248 s.

Sadık K. Tural, Edebiyat Bilimine Katkılar II, Korkut Yayınları, Ankara, 2024, ISBN: 9786256420496, 320 s.

Son iki asırdan beri Batılılaşma düşüncesi çeşitli adlar altında ve farklı boyutlarla Türk edebiyatında yer alır. “Kavramın farklı adları olarak Osmanlıcada teceddüd, temeddün daha sonra asrileşme, Avrupaî olmak, muasırlaşmak, Garplılaşmak, yakın dönemde yenileşmek, çağdaşlaşmak, modernleşmek gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir” (Okay 11). Tanzimat’tan günümüze kadarki dönemin “Türk Teceddüt Edebiyatı”, “Teceddüt Devri Edebiyatı”, “Batı Tesirinde Türk Edebiyatı”, “Avrupalı Edebiyat”, “Modern Türk Edebiyatı”, “Yenileşme Devri Türk Edebiyatı”, “Yeni Edebiyat”, “Arayışlar Devri Türk Edebiyatı” vb. şeklinde isimlendirilmesi bu kavramlarla ilgilidir. *Talim-i Edebiyat* ile başlayan edebiyat teorisi Servet-i Fünûn Edebiyatı Topluluğu ile gelişim gösterse de sistemli hâle gelmesi Cumhuriyet Dönemi’nde mümkün olur. Edebiyatın bilim olarak kabul edilmesi kavramlar, terimler ve yöntemlerle mümkün olacaktır. İsimlendirmeler bunun göstergesidir. Yapılan değerlendirmelerin şahsiliikten kurtulma yolu ortak kabullerdir. *Edebiyat Bilimine Katkılar I ve II* adlı eserin bu amaçla yazıldığı söylenebilir.

Edebiyat Bilimine Katkılar adlı eserin ilk cildi 1999 yılında Ecdâd Yayınevi tarafından yayımlanır. Bu cilt 2004 yılında Yeni Avrasya Yayınları tarafından ikinci kez, 2015 yılında ise genişletilmiş şekliyle Akçağ tarafından üçüncü kez yayımlanır. Eserin ikinci cildinin ilk baskısı 2023 yılında Kafajans tarafından, genişletilmiş ikinci baskısı ise Korkut Yayınları tarafından 2024 yılında yayımlanır.

Birinci cildin ilk baskısında yer alan “Tarihî Gerçeğin Edebîleşmesine Dâir Notlar”, “Nesillerin Çıkmazı veya Dinlenilmeye Layık Sesler”, “Sanat ve Genç İnsan İlişkileri Üzerine Sohbet”, “Nekre



TÜRK LÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH
56. SAYI / VOLUME
2024-GÜZ / AUTUMN

Sorumlu Yazar
Corresponding Author

Hanife ŞAHİN

Niğde Ömer Halisdemir Üni.
Sosyal Bilimler Enst.
Türk Dili ve Edebiyatı ABD.
Doktora Öğrencisi

s_hanife@outlook.com.tr

ORCID: 0000-0002-2624-2310

Atf

Citation

Şahin, Hanife. “Yayın Tanıtımı: Sadık K. Tural, Edebiyat Bilimine Katkılar I-II.” *Türklük Bilimi Araştırmaları*, no. 56, 2024, ss. 213-217.



YAYIN TANITIMI
BOOK REVIEW

ve Nükte Kavramlarının Kültür İçindeki Yeri ve Fonksiyonları”, “Benlik Kavramı ve Yunus Emre’nin Şiirinde Benlik”, “Türkiye’de Şehirleşmenin Doğurduğu Meseleler”, “Okuyucu Zümreleri Açısından Safahat’ın Gördüğü İlgî”, “Edebiyat Biliminin Bir Dalı: Edebiyat Sosyolojisi”, “Millî Destanlarımız Üzerine”, “Bir Yabancı Adlı Oyunun Düşündürdükleri” ve “Televizyonda Tiyatro: Bir Yürek Satıldı” adlı yazıların ikinci baskıda yer almadığı anlaşılmaktadır. Üçüncü baskıda bunlara ek “Yahya Kemâl’in Arayışlarının Yol Açtığı Bir Edebî Topluluk: Nâyîler” adlı yazı da yer almaz. Üçüncü baskıda çıkarılan yazıların yerine “Edebiyat Biliminin Yöntemleri veya Daha Aydınlik Bir Yol”, “Edebiyat Araştırmacılarının Meseleleri Üzerine (Söyleşi)”, “Bir Proje yahut H. Ağca Hoca’ya Teşekkür”, “Kavramlar ve Terimler Ortak Düşünüşün Anahtarlarıdır”, “Edebiyat ve Toplum İlişkisi Üzerine Düşünceler”, “Edebiyat Eseri ile Çevre Arasındaki Bağlar”, “Hikâye Kavramı ve Hikâyeciliğimiz Üzerine, Mehmet Kaplan’ın, Hikâye Tahlilleri”, “Roman Teorisi Üzerine Düşünceler”, “Edebiyat Tarihi Kavramı Etrafında, Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil”, “Şâir Şinâsî, Hâl Tercümesi Üzerine Küçük Bir Araştırma” eklenir.

Eserde edebiyatın yeni kavramlar, terimler ve yöntemler üretilerek daha sağlam bir bilim dalı hâline getirilebileceği ifade edilir. Bu bağlamda kavramlara sahip çıkılması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca incelemelerin şahsiliğinden kurtulması; yeni kavramların üretilmesi ve bu kavramların genel kabul görmesiyle mümkün olacaktır görüşüne yer verilmektedir. Eserin ilk cildinde edebiyat bilimcisinin amaçları eser, sanatçı ve okur çerçevesinde on maddeyle açıklanmaktadır (14-15). Bu maddelerden yola çıkılarak nihai hedefin edebiyat tarihi yazmak olduğu vurgulanmaktadır.

Yazar, “Sözbaşı”nda edebiyat biliminin “yerli ve millî bir muhakeme ile oluşturulmuş kavram, terim ve metotlarla” (7) sağlamlaştırılabileceğini ifade etmektedir. Bunu ise tercümeden uzak durarak yeni kavram, terim ve metotlar üretme teklifinde bulunarak yapar. Bu nedenle yazıların hemen hepsinde edebiyatın din ve kültüre dayandığının altı çizilir.

Eserin ikinci cildinin 2023 baskısında yer alan yazılar: “İnsan, Dil ve Edebiyat İklimi Üzerine”, “Edebî Değer Kavramının Arka Planı Üzerine”, “Sanatçının İç Dünyası Farklıdır”, “Tahkiyeli İfadenin Adı, Tartışmalı Ögesi”, “Filozof, Şâir, Romancı Yüzyılımızın Yeni Velisi Cengiz Bey”, “Günerkan Aydoğmuş’un Başarısı”, “Çınar Ata’nın Yeni Romanı: Asla Boyun Eğme”, “Sohbetler Adlı Eserin Düşündürdükleri”, “Deneme Kavramı ve İsmet B. Binatlı’nın Kitabı Üzerine”, “Bir Proje İçin Hüseyin Ağca Hoca’ya Teşekkür”, “İki Aydının Anamlı Çalışması: Bilmece”, “Kişi Adları Dizini” şeklindedir.

İkinci baskı “Edebiyat Bilimine Giriş”, “Edebiyat Eserinin Ana Ögesi: Bakış Açısı”, “Mit, Tarih, Roman ve Nurmemedoğlu’nun Eseri Üzerine”, “İmdat Avşar’ın Hikâyelerinin Düşündürdükleri I ve II”, “Yahya Kemâl’in Arayışlarının Yol Açtığı Bir Edebî Topluluk: Nâyîler”, “Şair Mehmet Akif”, “Bizim Yahya Kemalimiz”, “Hüsün ve Şiir ile ‘Genç Kalemler’ Dergisine

Dair Notlar”, “Dergiler Birer Çoban Ateşidir”, “Sadık Kemal Tural’ın Özgeçmiş”i başlıklı yazılar eklenerek genişletilmiştir. “Bir Proje İçin Hüseyin Ağca Hoca’ya Teşekkür” adlı yazının ilk cildin üçüncü baskısında yer aldığı ancak ikinci cildin ikinci baskısında olmadığı görülmektedir. Ayrıca ilk ciltte yer alan “Yahya Kemâl’in Arayışlarının Yol Açtığı Bir Edebî Topluluk: Nâyîler” ile “*Hüsün ve Şiir ile Genç Kalemler* Dergisine Dair Notlar”ın hem ilk ciltte hem de ikinci cildin ikinci baskısında yer aldığı görülmektedir.

Edebiyat Bilimine Katkılar I ve II adlı eserde yer alan yazıların isimlerine bakıldığında hem teorik meseleler hem de inceleme örneklerine yer verildiği görülür. Kavramların kökenleri, diğer dillerden alınarak kullanılan hâlleri ve Türkçeleri hakkında bilgi verilir. Kavramlar verilirken en temelde bulunan alt kavramlar açıklanarak bir ağ gibi genişletilmeye ve bütün oluşturulmaya çalışılır. Bu da eserin benzer çalışmalardan farklı yönlerinden biridir. Yazarın bu tutumu yukarıda yer alan alıntıdan da anlaşılacağı gibi yerli ve millî kavramlar oluşturmayı hedeflemesiyle açıklanabilir. Ayrıca eserde Türk edebiyatının bir bütün olarak ele alınmaya çalışıldığı, neredeyse tüm türlere ait bilgilerin ve kavramların yer aldığı söylenebilir. Yani edebiyatı tek bir tür üzerinden açıklamaya çalışmak yerine türler üzerine ayrı ayrı inceleme örnekleri ortaya konulur.

Eserin ikinci cildinde edebiyat şu üç temel esasa dayandırılır:

1. Edebî eser,
2. Edebiyat bilimi,
3. Bibliyografya.

Bu da yazarın edebiyata tek yönlü değil çok yönlü bakışının bir göstergesidir. Edebiyat biliminin temelinde kavramlar, terimler ve yöntemlerin yer aldığı, edebî eserin meydana gelmesi için yazarın “Beş T” olarak ifade ettiği işlemlerden geçmesi gerektiği sıkça tekrarlanır. Bunun nedeni ise her yeni yöntemin yeni bir bakış açısını beraberinde getirmesi düşüncesidir. Yazar, genel kabullerin yaygınlaşması, öznel görüşlerden ve değerlendirmelerden uzaklaşmayı getireceği görüşündedir. Ayrıca yazar “Dile ait yansımalarından oluşan ortak mirasın toplamı olan bu hazineye ait varlıkların tespit ve değerlendirmesi, edebiyat bilimi adlı alanın sorumluluğundadır.” (8) ifadesiyle eserin ön sözünde edebiyat bilimini tanımlamaya çalışır.

Eserin ikinci cildinin ilk ana bölümü altı başlıktan oluşmaktadır. Bu kısmında kavramlar ve açıklamalara yer verilmektedir. Bu bölümde önce insanlıktan bahsedilir. İnsansı olmak ve insan olmak arasındaki farka değinilmektedir. Edebiyat, insan ürünü olduğu için temele bu kavramlar ve açıklamalar yerleştirilir. İnsan dil, zekâ, kültür vb. alanlardan değerlendirilir. Diğer bir deyişle önce insan, sonra zekâ, daha sonra dil ve dile bağlı olarak yazı hakkında bilgi verilir. İnsan olmak tekamülü de beraberinde getirir. Bu ise Rab ile iletişim olarak görülür. İnsan inancıyla insandır. Edebî metinlerin

kaynaklarından en önemlileri dini metinler olarak ifade edilir. Yani insan olmak dini metinler ve edebî metinler aracılığıyla kendini bulma olarak yorumlanır.

Eserde dilin kullanım alanları, din ve din dışı olarak belirlenir. Edebî metinlerin sıradan iletişim amacından daha özenli olduğunun altı çizilir. Böylelikle edebî eserlerin işlevi konusuna girilir. Ayrıca yaşanan dönemin şartlarının önemine yer verilir. Örneğin göçler, siyasî ve sosyal olaylar, din değişikliklerine göre dil değişiminin olduğundan bahsedilir. Bu gibi etkenlerin metinlerin dil ve üslubunu şekillendirdiği konusu üzerinde durulur.

Yazar, edebiyat sanatını ölüm gerçeği karşısındaki direniş, yok olmaya bir karşı koyuş olarak görür. Hatta bir katharsis ve “psiko-terapi” olarak ifade eder. Edebî eserin dilini, mensubu olunan kültürü, döneminin siyasî ve sosyal olaylarını bir bütün olarak ele almak gerektiğini belirtir. Ayrıca iklim kavramını yazarı besleyen önemli noktalardan biri olarak görür ve üç gruba ayırır: Sosyal, kültürel ve edebî iklim. Buna ek olarak edebiyat biliminin beş ana alandan oluştuğunu ifade eder ve bu alanları şöyle sıralar:

1. Kavram, terim, yöntem araştırmaları,
2. Metin tanıtım, tahlil ve eleştirileri,
3. Edebiyat tarihi yazma denemeleri,
4. Edebiyat sosyolojisi,
5. Edebiyat öğretimi (33).

Yazar, bu alanları teorik altyapı olarak görür ve kavram, terim ve yöntem ortaklığını teorik zemin oluşturacağı görüşüne yer verir.

Eserin diğer on dört başlıktan oluşan kısmında yedi farklı tür, sekiz edebiyatçı hakkında bilgi verilir. Ayrıca bu kısımda sadece Türkiye sahasından değil Türk dünyasından ediplere de yer verilir. Bu da Türk edebiyatının coğrafyaya bağlı kalmayıp millet düşüncesiyle ele alındığını gösterir.

Eserin “Edebiyat Bilimine Giriş” kısmında sanat nedir ve hangi ihtiyacı karşılar sorularının cevapları aranır. Mimesis doğrudan taklit olarak görülürken yaratma kavramı üzerinde durulur. Bu da yoktan var etmek ve yaratıcının tecellisi ile ürün ortaya koymak olarak açıklanır. Buradan da dini bakışın göz ardı edilmediği yorumuna ulaşılabilir. Yazara göre din edebiyatın dışında değildir. Edebiyatın tarih, felsefe, sosyoloji gibi birçok bilimin yanında dinden de beslendiği vurgulanır.

Yazar kavramları hem fizyolojik hem de psikolojik açıdan değerlendirir. Kelimenin anlamları verilirken işlevi sorgulanır. Önce zekâ, zekâdan sanata geçmesi için yaratma, malzeme, duyarlılık, deha ve zevk kavramları

açıklanır. Böylelikle daha bütüncül bir yapıya ulaşılmaya çalışılır. Yazar, temele insanı koyarak kavramları bu bağlamda sıralar ve tanımlar. Din, insan hayatının olduğu gibi edebiyatın da bir parçasıdır düşüncesini sıkça vurgular.

Eserin “Duygunun İşlevi” bölümünde söz Rab’ın sözüdür ve amaç bir nevi ona ulaşmaktır. İlham adeta metafizik âlemle iletişim olarak görülür. Yazar, kişisel görüşlerini belirtmekten çekinmez. Bunları genel görüş şeklinde değil şahsi fikirleri olduğunun altını çizerek verir.

Eserin üslubu sohbet havasındadır. Yazarın “Alıntılarla yazıyı uzatmak istemiyorum.” (133) gibi ifadeleri buna örnek olabilir. Önemli noktalar italik olabildiği gibi önem derecesine göre koyu puntolarla da verilir.

Yazar, okurun nelere dikkat etmesi ve hangi sorulara nasıl ve hangi bakış açısıyla yaklaşması gerektiğine yer verir. Yani dönemlere ve benimsenen bakış açılarına göre edebî eserlerin amaçlarının belirlenmesi gerektiği düşüncesine yer verilir.

Yazarın metin incelemesinde dikkat ettiği en önemli noktalardan birisi Beş T olarak ifade edilen tahassüs, tahayyül, tefekkür, tertip ve taktimdir. Ele alınan edebiyatçılar gerek eserleri gerekse kişilikleri üzerinden yüceltilir. Sadece olumlu yönlerinden bahsedilmesi eleştiri ve incelemenin doğasına uymayabilir.

Yazarın eserinde önem verdiği noktanın bütünlük fikri olduğu söylenebilir. Bu yüzden kavramların tanımları verilirken daha temelde bulunan alt kavramlar üzerinden açıklanır. Böylece bir binanın tuğlaları gibi sırayla dizilerek edebiyat bilimi inşa edilmeye çalışılır. Bir başka deyişle Türk edebiyatı bir binaya benzetilirse tanımları verilen kavramlar da bu binayı oluşturan tuğlalar olarak kabul edilebilir.

Edebiyat Bilimine Katkılar I ve II genel olarak edebi eserin biçim, içerik, dil ve üslup yönüyle incelenmesinde edebiyat biliminin ihtiyaç duyduğu kavram, terim ve yöntemlerin üretilmeye çalışılması, edebiyatın devirlere ayrılması, topluluk ve akımların adlandırılmasına yönelik araştırma çabalarının bütünü olarak ifade edilebilir. Eser, kavramların kökenleri ve başlangıç noktalarından yola çıkarak dergilere yani edebiyat mahfillerine uzanan bir yolculuğu anımsatır. Bu yönüyle bütünün parçaları şeklindedir. Bu da yazarın edebiyata bakışını yansıtır. Yani Sadık K. Tural, Türk edebiyatını bir bütün olarak ele alır ve edebiyat biliminin ihtiyaç duyduğu kavram, terim ve yöntemlerin üretilmesine yönelik tekliflerde bulunur.

KAYNAKLAR

Okay, M. Orhan. *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. Dergâh Yayınları, 2016.

TÜRKLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI (TÜBAR) YAYIN İLKELERİ 2024

Türklük Bilimi Araştırmaları (Journal of Turkology Research) 1995'te kurulmuş yılda iki sayı yayımlanan (biannual) uluslararası hakemli bilimsel bir dergidir.

A. Amaç ve Kapsam

TÜBAR, Türk dünyasının ve Türk kültür hayatının değerlerini ve sorunları bilimsel ölçütler çerçevesinde uluslararası alana taşımak; bu değerleri geliştirmek için yapılan çalışmaları kamuoyuyla paylaşarak akademiye katkı sağlamak amacıyla 1995'te kurulan uluslararası hakemli bir dergidir.

TÜBAR, Türk Dili ve Edebiyatı başta olmak üzere Tarih, Felsefe, Sosyoloji, Dilbilimi, Halkbilimi, Sanat Tarihi gibi kültür bilimlerinin çeşitli alanlarında yapılan bilimsel çalışmalar sonucu ortaya çıkmış araştırma makalelerine yer verir. Bununla birlikte aynı alanlarda yapılmış kitap hacmindeki bilimsel çalışmaların tanıtımları da dergide yer alır.

B. Etik Beyan

Yazarlık ve telif hakkı konusundaki sorumsuzluklar, intihal (plagiarism), uydurmacılık (fabrication), çoklu yayın (duplication), bölerek yayımlama (salami-zation), insan-hayvan etiğine saygısızlık, kaynakların taraflı seçilmesi ve çıkara dayanan taraflı yayın yapmak; akademik etik kurallarını ihlal etmenin en sık karşılaşılan biçimleridir. TÜBAR'da bilimsel makaleleriyle yer alan yazarlar, çalışmalarındaki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiklerini, kendilerine ait olmayan her türlü ifade, bilgi ve bulgunun kaynağına eksiksiz atıfta bulduklarını kabul etmiş sayılırlar. Kabul edilen bu durumun aksi ortaya çıktığında oluşacak her türlü yasal sorumluluk yazara aittir.

İnsanlarla yapılacak sosyal deney ve anket uygulamalarında kişilerin rızası esastır. Rızanın alınamayacağı durumlarda ilgilinin bağlı olduğu kurum / kuruluşlardan etik beyan onayı almaları ve bunu çalışmalarıyla birlikte ibraz etmeleri gerekir.

Dergimiz; editörleri, kurul üyeleri, hakemleri ve yazarlarının her türlü akademik faaliyetinde COPE (Committee on Publication Ethics)'un ölçütlerinin esas alınmasını önermektedir (<https://publicationethics.org/>).

C. Yazıların Gönderilmesi ve Takibi

1. Aşağıda belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr/tubar> adresi üzerinden gönderilebilir. Dergipark sistemine kayıt olmak ve sistemi kullanmakla ilgili öğretici metin ve videolar yine <http://dergipark.gov.tr/> sitesinde mevcuttur.

2. Gelen her yazı, yazarla yayın sözleşmesi yapıldıktan sonra, öncelikle editörlük tarafından muhteva ve şekil bakımından -ana ilkelere uygunluk açısından- incelendikten sonra geciktirilmeden üç hakeme gönderilir. Gelen hakem raporlarında düzeltme teklifi varsa durum yazara bildirilir. Üç hakemin ikisinden

olumlu rapor alan ve varsa hakem düzeltmeleri tamamlanarak iki olumluya tamamlanan yazılar “yayına hazır yazı” kabul edilir. Hakem süreci tamamlanan yazıların durumu (ister olumlu ister olumsuz olsun) yazarlara bildirilir. Yayına hazır yazılar yayımlanmak üzere sıraya konur. Sıralamada yer alan yazıların yayımlanması belirli bir süre alabilir. Dolayısıyla kabul edilen yazıların, müteakip sayıda yayımlanması garanti edilmez. Bununla birlikte yayın kurulunun, hakemler tarafından kabul edilmiş yazıların yayımlanmamasına veya ertelenmesine karar verme yetkisi bulunmaktadır. Hakem adları ve yazar adları karşılıklı olarak dergimizde mahfuzdur ve açıklanmaz.

3. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarına aittir.

4. TÜBAR, yayımlandığı ilk günden bu yana basılan bir dergidir ve elektronik ortamlarda var olduğu kadar basılı olarak var olmayı da bir yayın politikası olarak kabul etmektedir. TÜBAR’ın basılarak yayımlanan sayıları Türkiye’nin çeşitli kütüphanelerine gönderilir. Bununla birlikte makalesi yayımlanan yazarlara, derginin ilgili sayısı (2 adet) ve yazarın makalesinin ayrı basımı (10 adet) gönderilir. Dergiye gönderilen tüm aday makalelerin sahipleri, yazılarının değerlendirme sürecine girmeden önce 400TL katılım ücreti öderler. Aday makale sahiplerinden toplanan katılım ücreti; derginin basım, dizim, yayım ve dağıtım işlerinde oluşan giderleri karşılamak için kullanılır. Herhangi bir hak mahrumiyeti veya ayrımcılığa sebebiyet vermemek için aday makale sahiplerinden toplanan katılım ücretleri, çalışma yayımlansa da yayımlanmasa da geri ödenmez. Katılım ücretinin ödenmesi, aday makalenin yayımlanacağı anlamına gelmez.

D. Yazım Kuralları

1. Başlık: Yazının içeriğini yansıtır nitelikte olmalı, BÜYÜK HARFLERLE ve koyu karakterlerle 11 punto ile yazılmalıdır. (Hiza-lama: soldan – girinti yok – aralık: önce 0 nk – sonra 6 nk – satır aralığı: tek)

2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Başlıktan sonra sola dayalı, soyadın tamamı büyük harfle olmak üzere unvanıyla (11 punto) birlikte yazılmalıdır. (Hizalama: soldan – aralık: önce ve sonra 6 nk – satır aralığı: tek) Yazarın kurumu (okulu, fakültesi, bölümü), e-posta adresi ve ORCID numarası dipnot (*) olarak (9 punto) gösterilmelidir.

3. Öz: 10 punto ile yazının başında, konuyu kısa ve öz bir biçimde ifade eden en az 150, en fazla 250 kelimelik bir özet bulunmalı; özeti bir satır altına, 3-5 kelimedenden oluşan “Anahtar Kelimeler” yazılmalıdır. Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimelerin altına İngilizce başlık, öz (Abstract) ve anahtar kelimeler (Keywords) eklenmelidir. (Hizalama: iki yana yaslı – soldan 1 cm girinti – aralık: önce ve sonra 6 nk – satır aralığı: tek – 10 punto)

4. Başlık: Ana başlıkların tamamı büyük harfle, koyu, ara başlıkların ilk harfleri büyük harfle; alt başlıklar küçük harfle yazılmalı, sonuna iki nokta (:) konularak karşısından devam edilmelidir. Hiçbir başlıkta otomatik başlıklandırma, otomatik numaralandırma veya benzeri işaretleme kullanılmamalıdır! Başlıklar numaralandırılmak isteniyorsa bu, el ile yapılmalıdır.

Ana, ara ve alt başlıklar aşağıdaki gibi olmalıdır. Hiçbir başlıkta otomatik başlıklandırma, otomatik numaralandırma veya benzeri işaretleme kullanılmamalıdır! Başlıklar numaralandırılmak isteniyorsa bu, el ile yapılmalıdır.

ANA BAŞLIK

Ara Başlık

Alt başlık:

5. Ana metin:

a. Mümkünse 16,5 cm (en) x 24,7cm (boy) ile özel ölçeklendirilmiş sayfa boyutuyla (değilse standart A4 boyutuyla), kenar boşlukları üst-alt-sağ ve soldan 2,5cm olacak şekilde, Microsoft Word 2010 veya üstü programlarla yazılmış (ve mutlaka. docx formatında kaydedilmiş) olmalıdır. Metnin gerektirdiği durumlarda, fontlar ayrıca bir dosya hâlinde verilmek kaydıyla, transkripsiyon harfleri kullanılabilir (Hizalama: iki yana yaslı – girinti yok – ilk satır soldan 1 cm – aralık önce 6 nk – sonra 6 nk – satır aralığı: tek – times new roman 11 punto). Metne otomatik sayfa numarası ve herhangi bir alt-üst bilgi eklenmemelidir! Metin gövdesinde hiçbir otomatik işlem komutu (dizin girdisi ögesi, otomatik içindekiler, otomatik başlıklandırma, otomatik numaralandırma, otomatik biçimlendirme, otomatik kaynak gösterme veya makro gibi) bırakılmamalıdır!

b. Gönderilen makalenin uzunluğu; özet, anahtar kelimeler, metin ve kaynakça dâhil 8000 (sekiz bin) kelimeyi geçmemelidir.

c. “Giriş”, “Sonuç” gibi başlıklar kullanıp kullanmama, yazarın tercihi ve konunun gereğine bağlıdır. Sistematik bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

ç. Çizelge, tablo, fotoğraf vb. malzeme, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı; kolay anlaşılır, yalın ve yeterli açıklamayı haiz olmalıdır. Tablo içindeki yazılar 9 punto karakter ile yazılmalı ve düzenlemeye elverişli olmalıdır. Tabloların adlandırılması ve numaralandırılmasında, Word’ün otomatik işlem komutları kullanılmamalıdır!

E. İmlâ, Dil ve Üslûp

Özel imlâ gerektirmeyen durumlarda, TDK Yazım Kılavuzu’na uyulmalıdır. Dil ve ifade yönünden, bilimsellik dışı unsurlar bulunmamalıdır.

F. Kaynak Gösterme (Atıf):

TÜBAR, MLA (Modern Language Association of America)’in belirlediği atıf sisteminin 9. versiyonunu kullanmaktadır.

1. Metin içi alıntılar “tırnak içinde” yazılmalı; italik karakter kullanılmamalıdır. Üç satırı geçen alıntılar (blok alıntı), tırnak içine alınmadan, soldan 1 cm daha içeriden, yazıdan bir punto küçük olarak verilmelidir. Zorunluluk olmadıkça koyu karakter kullanılmamalıdır! Sadece zorunlu açıklamalarda dipnot kullanılmalı, diğer atıflar metin içinde gösterilmelidir. Yazarın adı veya soyadı alıntıda önce zikredilmediyse, alıntının ardından parantez içinde yazılmalıdır (Soyad XX).

Zikredildiyse yalnızca sayfa numarasıyla yetinilmelidir. Sayfa numarasından önce “s.” gibi bir kısaltma kullanmaya gerek yoktur. Alıntıyı takip eden cümlenin noktalama işareti, parantez içinde verilen bilgilerden sonra kullanılmalıdır.

Örnek: (Kut 16).

Yazar eserini Soyadı Kanunu’ndan önce vermişse, yazar adı olduğu gibi yazılmalıdır.

Örnek: (Muallim Naci 213).

2. Aynı konuda birden fazla kaynağa atf yapılacaksa, aralara noktalı virgül (;) konulmalıdır.

Örnek: (Okay 194; Köksal 87).

3. İki yazarlı çalışmalara değinilirken arada ve bağlacı kullanılmalıdır.

Örnek: (Koraş ve Baykoca 211).

4. İkidenden fazla yazarlı kaynaklarda ise birinci yazarın soyadından sonra (vd.) kısaltması konulmalıdır.

Örnek: (Kaplan vd. 532).

5. Aynı yazara ait birden fazla esere atf yapılacaksa, metin içindeki alıntının hangi esere yapıldığını belirtmek için yazarın soyadı, eser ismi ve sayfa numarası bir arada gösterilmelidir. Eser adları italik yazılır ve çok uzun eser adları anlamlı şekilde kısaltılabilir:

Örnek: (Karakışla, *Osmanlı Kadın Telefon Memureleri* 105), (Karakışla, *Osmanlı Hanımları ve Hizmetçi Kadınlar* 52) **ya da** (Karakışla, *Osmanlı Hanımları...* 52).

6. Aynı soyada sahip yazarların yayınlarında, yazar adı da kısaltılarak yazılmalıdır:

Örnek: (H. Yıldız 45), (A. Yıldız 120)

7. Dipnot açıklamalarında atf yapılacaksa orada da aynı usul takip edilmelidir.

Örnek: Bu konuda geniş bilgi için bkz. Levend 189-207; Dilçin 296; Kut 87-93.

8. Alıntidan önce gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece sayfa numarası yazılmalıdır:

Örnek: Aktaş (69), bu hususu...

9. İkincil kaynaklardan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir:

Örnek: (Süleyman Nazif 40, Bilgegil 27’den).

10. Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmesi, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir.

11. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa erişim tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir.

12. Yazarı belirtilmeyen ansiklopedi ve benzeri yayınlarda eserin ismi kullanılmalı, ismin çok uzun olduğu örneklerde eser isminin ilk iki kelimesiyle yetinilmelidir.

G. Kaynakça (Bibliyografya) Düzenleme

1. Metnin sonunda, yazarların soyadına göre sıralanmalıdır. Soyadı Kanunu'ndan önce yayımlanan eserlerde, yazarın adı esas alınmalıdır. (Hizalama: İki Yana Yaslı – 10 punto, Aslı: 1 cm)

2. Bir yazarın birden fazla eserine yer verilecekse yayım tarihi eski olandan yeni olana doğru sıralanmalıdır.

3. Makaleler, bildiriler ve ansiklopedi maddeleri için gösterim şu şekildedir: Yazar soyadı, adı, makale / bildiri / madde başlığı (“tırnak içinde ve tırnağı kapatmadan önce nokta koyarak”); süreli yayın / bildiri kitabı / ansiklopedi adı (italik ve sonunda virgülle); belliyse cilt (c), sayı (no), yayım yılı, sayfa(lar) (ss.). Yayımlanmış bildirimlerde de bildiri kitabının basım tarihi (yıl) ile birlikte sempozyum / kongre vb. toplantının düzenleniş tarihi de bulunmalıdır. Yayımlanmamış bildirimlerde bildirinin sunum tarihi, toplantıyı düzenleyen kurum, toplantının düzenleniş günleri belirtilmelidir.

4. El yazması eserler için eserin yazarı belliyse önce yazar adı, parantez içinde “yazma” kısaltması olarak (yz.) ibaresi, sonra sırasıyla eserin adı (italik), bulunduğu kütüphane, koleksiyon ve numarası ve -gerekliyse- sayfa numaraları yazılmalıdır.

Kitap örneği:

Aktaş, Şerif. *Şiir Tahlili – Teori ve Uygulama*. Akçağ Yayınları, 2009.

İki yazarlı:

Enginün, İnci, ve Zeynep Kerman. *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*. Dergâh Yayınları, 2007.

Kitap bölümü örneği:

Tanpınar, Ahmet Hamdi. “Romana Dair.” *Edebiyat Üzerine Makaleler*. Dergâh Yayınları, 2005, ss. 45-70.

Makale örneği:

Korkmaz, Zeynep. “Anadolu ve Rumeli Ağzılarının Dayandığı Temeller.” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, c. 55, no. 1, 2007, ss. 87-110.

İki yazarlı:

Esen, Ülkühan Bike, ve Özlem Atay. “Türkiye'nin Yaratıcı Şehirleri.” *bi-lig*, no. 92, 2020, ss. 29-54.

Üç veya daha fazla yazar tarafından kaleme alınan kitap ve makalelerde, ilk yazarın soyadı ve adı; sonra “vd.” kısaltması gösterilmelidir:

Eker, Gülin Öğüt, vd. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Millî Folklor Yayınları, 2006.

Bildiri örneği:

Koz, M. Sabri. “Belli Mahlaslar Üzerinden Şiir Söyleme Geleneği ve Türkiye’de Yazılan Alevi-Bektaşî Cönk ve Mecmualarındaki Hatâ Mahlaslı Şiirler.” *I. Uluslararası Şah İsmail Hatâyî Sempozyumu Bildirileri*, 9-11 Ekim 2003, Hazırlayan Gülağ Öz, ATO Yayını, 2004, ss. 184-217.

Ansiklopedi maddesi örneği:

Akün, Ömer Faruk. “Divan Edebiyatı.” *İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, ss. 389-427.

Tez örneği:

Yaygın, E. Özlem. *Pul Mecmuası’nda Edebî ve Kültürel Hareketlilik*. 2019. Gazi Ü, Yüksek lisans tezi.

Okay, Cüneyd. *An Intellectual of the Second Constitutional Period: Nüzhet Sabit His Life Personality and Views*. 2000. Boğaziçi Ü, Doktora tezi.

El yazması eser örneği:

Âlî b. Mustafa, *Nasihati’s-Selâtn*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, Şer’iyye, No. 611, vr. 5b.

Not: Eseri çeviren, yayıma hazırlayan ya da esere editörlük yapanların ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir. Bu sıfatlar kullanılırken kısaltmaya (Ed. Haz. Çev. gibi) başvurulmamalıdır:

Vassaf Kadri, ve Süleyman Sûdî. *Millî Cinâyât Koleksiyonu*. Hazırlayan Didem Ardalı Büyükarman, Ötüken Yayınları, 2021.

Zweig, Stefan. *İnsanlığın Yıldızının Yükseldiği Anlar*. Çeviren İknur İgan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.