

ISSN 1305-5992

# Türkiyat Araştırmaları

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ



*Prof.Dr. M. Cihat Özönder'in  
Anısına*

Sayı 9 Güz 2008

# Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları

**Kurucusu:** Prof.Dr. M. Cihat ÖZÖNDER

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü adına

**Sahibi ve Sorumlu Müdür:** Yunus KOÇ

## Danışma Kurulu

ASKER, Dr. Ramiz (Azerbaycan)  
ATABEY, Öğr.Gör.Dr. İbrahim (Başkent Ü.)  
BARAN, Doç.Dr. Aylin Görgün (Hacettepe Ü.)  
BAŞTÜRK, Prof.Dr. Mehmet (Atatürk Ü.)  
BOZBEYOĞLU, Prof.Dr. Sibel (Hacettepe Ü.)  
ÇAĞLAR, Prof.Dr. Ali (Hacettepe Ü.)  
ÇAKIN, Prof.Dr. İrfan (Hacettepe Ü.)  
ÇOBANOĞLU, Prof.Dr. Ö. (Hacettepe Ü.)  
DOĞAN, Prof.Dr. Abide (Hacettepe Ü.)  
EFEGİL, Yrd.Doç.Dr. Ertan (Beykent Ü.)  
EKER, Doç.Dr. Süer (Başkent Ü.)  
ERASLAN, Prof.Dr. Kemal (İstanbul Ü.)  
ERCİLASUN, Prof.Dr. Bilge (Hacettepe Ü.)  
ERGAN, Prof.Dr. Nevin Güngör (Hacettepe Ü.)  
EROL, Prof.Dr. Burçin (Hacettepe Ü.)  
HAFIZ, Prof.Dr. Nimetullah (Kosova)  
HORATA, Prof.Dr. Osman (Hacettepe Ü.)  
İBRAYEV, Prof.Dr. Şakir (Kazakistan)  
İSBİR, Prof.Dr. Eyüp G. (Gazi Ü.)

KARASOY, Doç.Dr. Yakup (Selçuk Ü.)  
KUTLAR OĞUZ, Doç.Dr. F. S. (Hacettepe Ü.)  
MEDER, Doç.Dr. Mehmet Fatih (Pamukkale Ü.)  
MÜDERRİSOĞLU, Yrd.Doç.Dr. F. (Hacettepe Ü.)  
ÖZ, Prof.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)  
ÖZDEMİR, Prof.Dr. M. Çağatay (Gazi Ü.)  
ÖZDEN, Doç.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)  
ÖZKAN, Prof.Dr. Nevzat (Erciyes Ü.)  
SAĞLAM, Yrd.Doç.Dr. Serdar (Hacettepe Ü.)  
SEZER, Yrd.Doç.Dr. Ayten (Hacettepe Ü.)  
ŞAMAN, Yrd.Doç.Dr. Nermin (Hacettepe Ü.)  
TAŞKIRAN, Prof.Dr. Cemalettin (Kırıkkale Ü.)  
TUNA, Prof.Dr. Korkut (İstanbul Ü.)  
ÜREKLİ, Prof.Dr. Bayram (Selçuk Ü.)  
YALÇIN, Prof.Dr. Semih (Gazi Ü.)  
YILDIRIM, Prof.Dr. Dursun (Hacettepe Ü.)  
YILDIZ, Doç.Dr. Musa (Gazi Ü.)  
YÜKSEL, Doç.Dr. Mehmet (Ankara Ü.)  
ZEKİYEYEV, Prof.Dr. Mirfatih (Tataristan)

**Editörler:** Ülkü ÇELİK ŞAVK, Yunus KOÇ

**Yayın Kurulu:** Erdal AKSOY, Evren ALPASLAN, Mikail CENGİZ, Elçin ELİAÇIK,  
Cahit GELEKÇİ, Serdar SAĞLAM, Fatma TÜRKİYILMAZ, Haydar YALÇIN

**Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları ISSN: 1305-5992**

*Türkiyat Araştırmaları* Dergisi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü himayesinde yılda iki kez yayımlanan **Hakemli, Yerel ve Süreli** bir dergidir.

*Türkiyat Araştırmaları* Dergisi'nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, iki alan uzmanının "yayımlana-bilir" onayından sonra Yayın Kurulu'nun son kararı ile yayımlanır. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

**İngilizce Editörü:** Evren ALPASLAN

**Kapak Tasarımı:** Serdar SAĞLAM, Şeref ULUOCAK

**İdare Yeri**

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 06532 Beytepe ANKARA

Tel: 0312.297 67 71- 297 67 72

Belgeç: 0312. 2976771

e-posta: [turkiyat@hacettepe.edu.tr](mailto:turkiyat@hacettepe.edu.tr)

**Yayımlayan Matbaa: (Tam adres)**

**Yayın Tarihi :** (gün, ay, yıl)

## **Bu Sayının Hakemleri**

Prof.Dr. Nalan BÜYÜKKANTARCIÖĞLU (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Abide DOĞAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (Gazi Üniversitesi)  
Prof.Dr. Bilge ERCİLASUN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Süleyman GÜNAY (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Özkan İZGİ (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Çağatay ÖZDEMİR (Gazi Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ülkü ÇELİK ŞAVK (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Dursun YILDIRIM (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Gonca Gökalp ALPASLAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Esra BURCU (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Süer EKER (Başkent Üniversitesi)  
Doç.Dr. Rüya KILIÇ (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Yunus KOÇ (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU SIVACI (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Berdi SARIYEV (Ankara Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Evren ALPASLAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Eyüp BACANLI (TOBB ETÜ)  
Yard.Doç.Dr. Nergis BİRAY (Pamukkale Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Hulusi LEKESİZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Şeref ULUOCAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Öğr.Gör. Dr. Erdal AKSOY (Hacettepe Üniversitesi)  
Öğr.Gör. Dr. Erkin EKREM (Hacettepe Üniversitesi)  
Öğr.Gör. Dr. Bülent GÜL (Hacettepe Üniversitesi)

## **Yazarlar**

- ACUN**, Fatma, Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- AKKOYUNLU**, Ziyat, Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı.
- ASLAN**, Cumhuriyet, Yard.Doç.Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
- BAL**, Hüseyin, Prof.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
- CUMAKUNOVA**, Gülzura, Prof.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.
- ÇOBANOĞLU**, Özkul, Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı.
- EROL**, Metin, Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
- DEMİREZEN**, Mehmet, Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İngilizce Öğretmenliği Bölümü.
- DOĞAN**, Abide, Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- EKER**, Sürer, Doç.Dr., Başkent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- ERDEM**, Melek, Doç.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.
- EROL**, Burçin, Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- FOLEY**, Sean, Middle Tennessee University, Department of History, USA.
- GAYNUTDINOV**, Damir, Araş.Gör., Tataristan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Tarih Enstitüsü, Etnolojik Monitoring Merkezi.
- GÖMEÇ**, Saadetin, Prof.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Tarih Bölümü.
- GÜNGÖRMÜŞ**, Naciye, Prof.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Hungaroloji Bölümü.
- İNCE**, Yunus, Araş.Gör., Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
- KALAFAT**, Yaşar, Dr., Halkbilim Araştırmalar Merkezi.
- KARAMAN**, Ali Fuat, Sosyal Hizmetler Uzmanı, Samsun.
- KAYA**, Önal, Prof.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- KİLLİ**, Gülsüm, Yard.Doç.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.
- KOCA**, Salim, Prof.Dr., Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
- KOCACIK**, Faruk, Prof.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
- MÜDERRİSOĞLU**, Fatih, Yard.Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.
- NORMAN**, York, Buffalo State College Department of History, USA.
- ÖZ ÖZCAN**, Aynur, Yard.Doç.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.
- ÖZBAY**, Özden, Yard.Doç.Dr., Niğde Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

**SAĞLIK**, G. Selcan, Araş.Gör. Ankara Üniversitesi, DTCF, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

**SARIYEV**, Berdi, Doç.Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

**ŞAHİN**, Sedat, Araş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü.

**ŞENEL**, Şennur, Yard.Doç.Dr., Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

**TANRISAL**, Meldan, Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü.

**UYGUR**, Erdoğan, Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

# Türkiyat Araştırmaları

Yıl: 5, Sayı: 9, Güz 2008

## İÇİNDEKİLER

### **Fatma Acun**

Küresel Rekabette Dijital Kültür / Digital Culture in Global Competition .....11

### **Ziyat Akkoyunlu**

Dîvânu Luğâti't-Türk'te “Tuzğu”/ “Tuzğu” in Dîvânu Luğâti't-Türk.....47

### **Cumhur Aslan**

Ürkek Bir Realist, Hayalperest Bir İdealist: Samet Ağaoğlu/ A Timid Realist and a Dreamy Idealist: Samet Ağaoğlu.....53

### **Hüseyin Bal**

Machiavelli ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet ve Erdem/ Politics, Justice and Virtue: A Comparative Study of *The Prince* and *The Koçi Bey Pamphlet* ..... 75

### **Gülzura Cumakunova**

Kırgız Türkçesinde Arapçadan Alıntı Kelimeler/ Arabic Words in Kyrgyz Turkic .....101

### **Özkul Çobanoğlu**

Ulus İnşa Sürecinde Kalevipoeg Destanı ve Estonya Folklor Araştırmaları/ Epic of Kalevipoeg and Estonian Folkloristics in The Context of Nation Building Process .....119

### **Metin Erol**

Düzen, Kaos ve Değişme/ Order, Chaos and Change.....125

### **Mehmet Demirezen**

Articulatory Evidences for the Existence of the Soft -g Phoneme from the Orkhon Monuments to the Modern Standard Turkish/ Ötümlü Gırtlaksıl Sızıcı -g Sesbiriminin Türkçede Orhon Anıtlarından Beri Varlığına Kanıtlar .....155

### **Abide Doğan**

Yahya Kemal'in İstanbul'u/ Yahya Kemal's İstanbul .....165

### **Süer Eker**

Farsçanın Kıskaçında Güney Azerbaycan Türkçesi/ In the Pincer of Persian Language South Azerbaijanian Turkish .....183

### **Melek Erdem**

Modern Oğuz Türkçesinde Belirsiz Geçmiş Zaman Ekleri/ The Past Indefinite Tense in Modern Oguz Turkish.....199

### **Burçin Erol**

The Forsaken Mermaid in Nazlı Eray's “A Night at The Police Station; The Moon, The Stars and The Sky”/ Nazlı Eray'ın “Karakolda Bir Gece; Ay, Yıldızlar ve Gökyüzü” Hikâyesindeki Mağdur Denizkızı .....217

**Sean Foley**

Temporal and Spiritual Power in Nineteenth-Century Ottoman Politics: Shaykh Khalid, Gurcu Necib Pasha, and the Naqshbandiyya-Khalidiyya/ Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Bölgesel ve Ruhani Güçler: Şeyh Halid, Gürcü Necip Paşa ve Nakşibendi-Halidiyye .....227

**Damir Gaynutdinov**

Studying the Volga-Ural Tatars in the 18th Century: The Russian Academy of Sciences and the Imperial Approach/ İdil-Ural Tatarlarının 18. yy'da Araştırılması: Rusya İlimler Akademisi ve İmparatorlu Yaklaşım .....245

**Saadettin Gömeç**

Uygur Kagan Soyunun Problemleri / The Problems of Uighur's Ruler Family .....257

**Naciye Güngörmüş**

Eski Macar Kişi Adlarında Doğu Unsurları/ The Oriental Elements on Archaic Hungarian Personal Names .....265

**Yunus İnce**

Bir Görgü Tanığının Gözünden Kabakçı Mustafa İsyanı/ The Rebellion of Kabakçı Mustafa: Evaluation of the Witness of the Incidence .....281

**Yaşar Kalafat**

Dedem Korkut'un Kurdu/ Dedem Korkut's Wolf .....309

**Önal Kaya**

Süleymân Óakım Ata Baúrganı ve Şiirleri-II/  
Süleyman Hakim Ata Bakırganı and his Poems-II .....325

**Gülsüm Killi**

Rusya Federasyonu Azınlık Politikasının Sibiryâ Türk Halklarının Dillerine Etkileri/ The Impacts of Russian Federation's Minorities Politics to Siberien Turkish Languages .....349

**Salim Koca**

Sultan Melikşâh'ın Güney-Doğu Anadolu Politikası: Diyâr-ı Bekr Bölgesinin Fethi ve Türkleştirilmesi/ The Southeastern Anatolian Policy of Sultân Melikshâh: The Conquest and Turkification of the Diyâr-i Bakr Region .....381

**Faruk Kocacık**

Gerileme Döneminde Anadolu'ya Yönelik Göçler/ Immigrations to Anatolia in Decline Age of Ottoman Empire .....415

**Fatih Müderrisoğlu**

Anadolu'da Önemli Bir Kültürel Merkez: Osmancık/ An Important Cultural Centre in Anatolia: Osmancık .....425

**York Norman**

Merkezî Bosna'da Toprağa Dayalı Soylu Kesimin Doğuşu/ The Birth of Central Bosnia's Agrarian Elite .....439

**Aynur Öz Özcan**

Özbek ve Türkiye Türkçesinde “Kesinlik” Bildiren Modal Sözcükler/ The Modal Words Expressing “Certainty” in Uzbek and Turkish Languages .....447

**Özden Özbay**

Çapraz Tablo Analizi Nasıl Yapılır?: Pratik Bir Açıklama/ How to Use Cross-tabulation Analysis?: A Practical Way .....459

**G. Selcan Sağlık**

Wilhelm Radloff’un Hayatı ve Sibirya Türk Halklarının Kültür Dokusu Üzerine Görüşleri/ The Life of Wilhelm Radloff and his Thoughts on Sibirien Turkish Volks’s Culture .....471

**Berdi Sarıyev**

Türklerin Eski Aile Yapısına Temel Sembolleri Açısından Bir Bakış/ Old Family Structure of Turks from the Point of View of Some Basic Symbols .....487

**Sedat Şahin**

Almanya’da Usta Bir Hiciv Sanatçısı “Kaya Yanar” / An Expert Artist On Satire in Germany “Kaya Kanar” / Ein Turkischer Satiriker in Deutschland: Kaya Yanar .....499

**Şennur Şenel-Ali Fuat Karaman**

Ayaş’ın XIX.Yüzyıl Ortalarında Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerine Tespitler ve Sonuçlar/ Findings and Conclusions on the Socio-Economic Structure of the Town of Ayaş (Ayasch) in the Midst of 19<sup>th</sup> Century.....505

**Meldan Tanrısal**

Turquoise, the Magical Stone and the Zuni Indians / Sihirli Taş Turkuaz ve Zuni Kızılderilileri .....543

**Erdoğan Uygur**

Memmed Seid Ordubadi’nin *Böyük Guruluşda* Piyesinde Sovyet Mefkûresi/ The Soviet Ideals in the Play of Memmed Seid Ordubadi’s *Böyük Guruluşda*.....555

Yazım Kuralları .....565



## Sunuş

Resmî kuruluşu 1992 yılına kadar inen Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün kurumsal nitelik kazanmaya başlama tarihi 1997'dir. Bu tarihte **Prof. Dr. M. Cihat Özönder** Enstitü Müdürlüğü görevini üstlenerek önce fiziki koşulların oluşturulması için uzunca bir süre uğraşmış, zamanla da Sosyoloji Bölümünden öğretim elemanı ve lisansüstü öğrencilerinin katılımıyla gerçekleştirilen projelerle akademik çalışmaları başlatmıştır. *Türkiyat Araştırmaları* ile dergi ve gerçekleştirilen bilimsel toplantılarda sunulan bildirilerin yer aldığı kitaplarla yayın faaliyetlerinin temelleri de yine bu dönemde atılmıştır. Bu arada birçok bilimsel toplantı düzenlenmiş, yurt içi ve yurt dışından bilim adamı konuk Üniversitemizde ağırlanmıştır. Önemli hedeflerin başında gelen lisansüstü eğitimin yüksek lisans programı da uzun uğraşlar sonunda hayata geçirilmiştir.

Türkiyat Araştırmalarının tam anlamının Türklükle ilgili bütün bilim kollarının katılımı ile yapılacak disiplinlerarası çalışmalarla mümkün olacağına inanan **Prof.Dr. Özönder**, Enstitü yönetim kadrosunu da bu biçimde oluşturmaya gayret etmiştir. Bugün idari kadro yanında akademik kadrosu da bulunan Enstitünün yapılması aynı çizgide sürdürülmelidir.

Yukarıda bahsettiklerim, **Prof.Dr. M. Cihat Özönder**'in 1997-2007 yılları arasında, yalnızca Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü için yaptığı hizmetlerden bazıları. Bunlara benzer daha nicelerini 1947-2007 yıllarına sığdırdığı ömrü boyunca çeşitli kurum ve kuruluşlar için gerçekleştirmiştir. Kendisi bir sosyolog, bir strateji uzmanı, bir folklor tutkunu ve daha birçok özelliği ile çok yönlü ve renkli bir kişiliğe sahip büyüğümüz, hocamızdı. Yalnız bütün bunlardan daha fazlası O bir Türk sevdalısıydı; geçmişte yaşamış ve günümüzde yaşamakta olan bütün Türkler gönlünde, onlarla ilgili herşey de bilgisi dahilindeydi. Yani, **Prof.Dr. Özönder** aynı zamanda çok iyi bir Türklük Bilimci idi.

Hocamızın hizmetlerinin bedeli yoktur, ancak farkındalığın gösterilmesi ve bir teşekkür ifadesi olarak Anısına 28-30 Mayıs 2008 tarihinde "*Kâşgarlı Mahmud ve Dönemi Konulu II. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*"nu düzenledik. Yurt içi ve dışından bilim adamlarının katılımı ve çeşitli kurumların destekleri ile gerçekleştirdiğimiz toplantıda sunulan bildirilerin toplandığı kitap son düzenlemeler yapıldıktan sonra 2008 yılı içinde yayımlanacaktır.

Ayrıca yine **Prof.Dr. Özönder**'in anısına *Türkiyat Araştırmaları*'nın 8. sayısını ayırdığımızı aynı derginin 6.\* sayısında duyurmuştuk. Bu arada bizi son derece sevdirip gururlandıran bir gelişme oldu. Birçok bilim adamı, Hocamıza ayırdığımız sayı için makale gönderdi. Hepsine çok teşekkür ederiz. Ancak bu makalelerden bazılarını hakem raporları olumsuz geldiği için *-davet yazımızda dergimizin yayın ilkelerine uyan yazıları yayımlayacağımızan söz etmiştik-* değerlendiremedik; raporları olumlu olanlar ise bir sayının kapasitesinin çok ötesinde idi. Hiç birini de geri çevirmeye gönlümüz elvermediği için Anı Sayısını ikiye çıkardık. Böylece Türkiyat Araştırmaları'nın 8. ve 9. sayılarının **Prof.Dr. M.Cihat Özönder'in Anısına** olması kararını aldık.

Armağan sayımızın ilki 2008 Bahar, ikincisi ise 2008 Güz sayısı olmak üzere dönemlerinde yayımlanacaktır.

Saygılarımızla,

Prof. Dr. Ülkü Çelik Şavk

---

\* Aynı sayıda Prof. Dr. M. Cihat Özönder'in özgeçmiş ve yayınlarına yer verilmiştir.



# KÜRESEL REKABETTE DİJİTAL KÜLTÜR

*Fatma ACUN*

## **Özet**

Ülke ekonomilerin küresel rekabetle başa çıkabilmesinin, iyi bir eğitim ve araştırma altyapısı geliştirilmesiyle sağlanabileceğine, bunun da ancak, Bilgi ve İletişim Teknolojileri'nin (BİT) bütün imkanlarından faydalanmayla mümkün olabileceğine vurgu yapılan makalede, eğitim ve araştırma materyalinin dijital ortama aktarılması ve İnternet üzerinden kullanıcıların istifadesine sunulması konusunda kapsamlı projenin yürütüldüğü İngiltere'deki kurumsal yapılanma ve çalışmalar hakkında bilgi verilmektedir. Ardından, dijitalleştirme konusunda, genelde Türkiye, özelde ise tarih alanındaki durum değerlendirilmekte, Türkiye'de alanında bir ilk olan Görsel Tarih Arşivi tanıtılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Bilgi toplumu, dijitalleştirme, Bilgi ve İletişim Teknolojileri (BİT), Görsel Tarih Arşivi, belge.

## **Digital Culture in Global Competition**

### **Abstract**

This article draws attention to the use of Information and Communication Technologies (ICT) for education and research purposes by the countries to meet the challenges of the global economic competition. Specifically, it concentrates on the digitisation of the education and research material and its presentation in the Internet for the use of wider education and research community. The digitisation project undertaken in England exactly for this purpose is given in some detail to emphasize the importance of the subject. Few digitisation programs in Turkey are given to assess the level of studies of digitisation in academic research and education. Information is also given in some detail about the Visual History Archive, which is first of its kind for Turkey.

**Key words:** Information society, digitisation, Information and Communication Technologies (ICT), Visual History Archive, document.

## Giriş

### **Ekonomide Rekabet Aracı olarak Dijital Kültür**

Dünyada bütün ekonomik ve sosyal faaliyetler, bilginin hızlı ve zamanında üretimi ve tüketimine dayalı olarak yeniden örgütlenmektedir. Bu tür ekonomilere, bilgiye dayalı ekonomi (knowledge based economy), bilgiye dayalı ekonomilere sahip toplumlara da, bilgi toplumu (knowledge based society) adı verilmektedir. Bilgi toplumunun ortaya çıkmasında bilgisayar motor görevi görmekte (Acun 2000: 192), Bilgi ve İletişim Teknolojileri (BİT) altyapısı ve bütün potansiyelinin kullanılması, bilgi toplumuna ulaşmada en önemli faktör olmaktadır. Gelişen BİT sayesinde giderek küçülen ve küreselleşen dünyamızda, giderek artan ve ağırlaşan uluslararası rekabet karşısında, ülkeler ekonomilerinin başarısının bilgi temeline dayandığı, bunun da, mükemmel bir eğitim ve dünya standartlarında araştırma altyapısı gerektirdiği konusunda hemfikirdirler.

Ekonomiyi güçlendirme ve uluslararası arenada rekabet edebilme ulusal hedefi ve bu hedefe ulaşmada belirlenen, bilgiye dayalı eğitim ve araştırmayı destekleme ve geliştirme amacını gerçekleştirmek üzere, çoğu ülkede, yüksek öğrenim ve araştırma kurumlarının, eğitim ve araştırma standartlarının yükseltilmesi stratejisi benimsenmiştir. Standartların yükseltilmesi ise, eğitim ve araştırmanın temelini teşkil eden veriye, daha fazla miktarda, daha kolay ve güvenilir yolla ulaşılabilmeye mümkün olabilmektedir. Bu noktada, eğitim ve araştırmada kullanılan materyalin, dijital/elektronik ortama aktarılması ve İnternet yoluyla ülkenin (ve dünyanın) her yerinden, öğrenci ve araştırmacı herkesin kolay ve güvenli erişiminin sağlanması için planlamalar yapılmıştır. Ülkelerin bütün yüksek öğrenim ve araştırma kurumlarını kapsayan bu geniş çaplı planlamalar, yine geniş çaplı bir organizasyon ve uygulamayı gerektirmiştir.

Bahsedilen bu planlamaların bir parçası olarak, bütün eğitim ve araştırma materyalinin dijital/elektronik ortama aktarılması ve öğrenci ve araştırmacılara sunulması, çoğu gelişmiş ülkede öncelikli işler arasına dahil edilmiştir. Kurum ve kuruluşların veya şahısların tek başlarına üstesinden gelemeyecekleri ölçüde kapsamlı ve o ölçüde kapsamlı düzenlemeyi gerektiren dijitalleştirme işi, bazı ülkelerde, örneğin İngiltere’de, merkezî biçimde ve devlet desteğiyle yürütülmektedir. 1996’da başlatılan 12 yıllık proje Nisan 2008’de tamamlanarak, ülkedeki bütün eğitim ve araştırma materyali elektronik ortama aktararak/dijital hale getirilerek, İnternet üzerinden öğrenciler, eğitimciler ve araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Bu hizmetin büyük bir kısmı ücretsizdir, bir kısmına da az miktarda posta ve CD ücreti ödenerek ulaşılabilmektedir. Yeni çalışmalar, yeni projeler kapsamında sürdürülmektedir. Bu girişimiyle İngiltere, eğitim ve araştırma materyalini dijitalleştirme

konusunda, dünyada en kapsamlı çalışmayı yürüten ülke konumundadır.<sup>1</sup> Amerika Birleşik Devletleri'nde bile benzer kapsamda çalışma mevcut değildir. Eldeki bütün materyalin dijitalleştirilmesi, uzun süreli saklanması, hizmete sunulması ve gelişen teknoloji ile güncel tutulması başlı başına bir iş olup, bireysel kurum ve kuruluşların kendi başlarına üstesinden gelmesinin mümkün olmayacağı bir girişimdir. Eğitim ve araştırmaya hizmet etmesi planlanan bütün bu hizmetlerin oluşturulması, sunulması ve sürdürülmesi, uzmanlık ve çok miktarda kaynak (para) gerektirmektedir. Bunları karşılamak üzere, İngiltere'de, merkezî ve bütünleşik bir plan çerçevesinde çalışmaların tamamının merkezî biçimde yürütülmesi, gerekli kaynağın da devletten sağlanması öngörülmüştür. Hükümetin, Eğitim Bakanlığı ve çeşitli organları yoluyla, kurumlara fonlar sağladığı, bu fonları alan kurumların ise, belirli bir plan çerçevesinde dijitalleştirme işini gerçekleştirdiği gözlemlenmektedir.

Aşağıda, İngiltere'de dijitalleştirme girişimini gerçekleştiren kurumsal yapı hakkında bilgi verilecek, ardından da, gerçekleştirilen dijitalleştirme işlemlerinin araştırmaya veri sağlamaya yönelik kısmı tanıtılacaktır. Müteakiben, Türkiye'deki dijitalleştirme girişimleri ele alınarak, ülkemizdeki durum hakkında bir değerlendirme yapılacaktır. Konuya girmeden önce, dijitalleştirilmenin ne olduğu ve faydaları konusunda özet bilgi sunulacaktır.

### **Dijitalleştirme Nedir? Faydaları Nelerdir?**

En sade ifadeyle dijitalleştirme/elektronik hale getirme, ilgili araştırma, eğitim veya diğer tür materyalin dijital/elektronik ortama, bilgisayar ortamına aktarılması ve İnternet üzerinden kullanıcıların istifadesine sunulmasıdır. Materyalinin dijital ortama aktarılması, veriyi bir biçimden diğerine çevirme, kağıdın yerine bilgisayar görüntüsünü geçirme anlamına gelmez. Kaynağın kullanımı ve erişimiyle ilgili bir süreçtir, uzun zaman alan pahalı bir işlemdir. Dijitalleştirme ile;

- Kaynak materyallerin uzun süre kullanılabilen dijital nüshaları üretilebilir.
- Dijital kaynaklar depolanabilir, indeksleri yapılabilir ve taranabilir.
- Bütün dünyadaki insanlar ve kurumlar ile paylaşım sağlanabilir.

<sup>1</sup> Dijitalleşme konusunda İngiltere'deki durum hakkında makalede sunulan bilgiler TÜBİTAK tarafından sağlanan Yurtdışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu Programı kapsamında, "Görsel Tarih Arşivi Geliştirme ve Görsel Tarih Verilerinin Tarih Araştırmalarında Kullanımı" konusunda, University College of London, Arts and Humanities Data Service, Visual Arts (Farnham, İngiltere)'de, 22 Haziran - 21 Eylül 2007 tarihleri arasında yaptığım araştırmaya dayanmaktadır. Araştırmanın tamamına ilişkin rapor TÜBİTAK, Bilim İnsanı Destekleme Birimi'ne sunulmuştur. Sağladığı burs dolayısıyla TÜBİTAK'a teşekkürlerimi sunarım.

- Kaynaklar buldukları mekân dışında (off-site), dünyanın her yerinden, zaman ve mekân sınırlaması olmadan ulaşılabilir hale getirilir.
- Kaynaklar uluslararası ve küresel ölçekte paylaşılabilir.
- Araştırma aracı (research tool) olarak, araştırmayı kökten değiştirir. Diğer türlü mümkün olmayan, karmaşık araştırma projelerini yürütmek mümkün olur.
- Bilginin gelecek nesillere devredilmesini kolaylaştırır.

### **Endüstri Devriminden Dijital Devrime: İngiltere’de Dijitalleştirme Programı Kurumsal Yapı**

İnsanlığın tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişini simgeleyen Endüstri Devrimi’nin başladığı ülke olan İngiltere’de, yine insanlığın sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişini simgeleyen Dijital Devrimin en kapsamlı biçimde başlatılması tesadüf olmasa gerektir. BİT’in sağladığı bütün teknolojik imkanların kullanımına dayanan dijital kültürü oluşturma ve yaygınlaştırma işi, yukarıda da belirtildiği gibi, en kapsamlı haliyle İngiltere’de yürütülmekte, bu konuda da üç kurumun öne çıktığı görülmektedir: Sanatlar ve Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi, SBBAK (Arts and Humanities Research Council, AHRC) ve Birleşik Bilgi Sistemleri Komitesi, BBSK (Joint Information Systems Committee, JISC) ve Sanatlar ve Beşeri Bilimler Veri Servisi, SBBVS (Arts and Humanities Data Service, AHDS). Dijitalleştirme işlemlerini fiilen yürüten bu kurumlar ve fonksiyonları hakkında aşağıda bilgi verilecektir. Bu bağlamda bahsedilmesi gereken diğer bir kurum da, İngiltere’nin en büyük veri koleksiyonunu bünyesinde barındıran ve BBSK tarafından desteklenen, Birleşik Krallık Veri Arşivi (United Kingdom Data Archive UKDA)’dir. Bu kurum hakkında da bilgi verilecek, böylece, İngiltere’de dijitalleştirme sisteminin hangi kurumlar aracılığıyla ve ne şekilde yürütüldüğüne dair bilgi sahibi olunacaktır.

**1- Sanatlar ve Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi SBBAK (Arts and Humanities Research Council, AHRC):** 1998 yılında, *Arts and Humanities Research Board* adıyla ve üç ayrı kurumun, Yüksek Öğrenimi Destekleme Fonu (Higher Education Funding Council for England, Scotland and Wales, HEFCE, SHFC, HEFCW), İstihdam ve Eğitim Bakanlığı (Department for Employment and Learning) ve British Academy’nin desteğiyle kurulmuştur. Kuruluş amacı, fen bilimleri ve sosyal bilimler alanına destek sağlayan mevcut kurumlar gibi, sanat ve beşeri bilimler alanlarında lisans üstü eğitim ve araştırmaya destek sağlamaktır. 2001 yılında hükümet, sanat ve beşeri bilimler alanlarında araştırmayı destekleme planını açıklamış, bu açıklama doğrultusunda, 2002 yılında, Birleşik Krallık ölçeğinde bir Sanat ve Beşeri Bilimler Araştırma

Konseyi, SBBAK (Arts and Humanities Research Council, AHRC) kurulması teklif edilmiş, 1 Nisan 2005 yılında kurulmuştur. Yıllık 7 milyon Poundun üzerinde bütçeye sahip olan SBBAK, Birleşik Krallık ölçeğindeki programları yoluyla, sanat ve beşeri bilimler alanlarında kaliteli araştırma ve lisansüstü eğitim yapılmasını desteklemektedir.

Misyonunu şöyle belirlemiştir:

- Sanat ve Beşeri bilimlerde, en yüksek kaliteli ve yenilikçi araştırmayı desteklemek ve yaygınlaştırmak
- Sanat ve Beşeri bilim programları aracılığıyla, akademik, profesyonel ve diğer tür istihdam için kalifiye elaman yetiştirmek.
- İnsanların kendilerini ve toplumlarını, geçmiş ve geleceklerini ve içinde yaşadıkları dünyayı anlamalarında, sanat ve beşeri bilimlerin rolü ve öneminin farkına varmalarını sağlamak.
- Sanat ve beşeri bilimler alanlarında üretilen bilginin, toplumun sosyal, ekonomik ve kültürel faydası için, ülke geneline ve ötesine yayılmasını sağlamak.
- Sanat ve beşeri bilimler alanlarında milli politikayı biçimlendirmek.

SBBAK, 7 ayrı araştırma programı dahilinde 550-600 doktora sonrası projeyi, 1.500 lisansüstü (master ve doktora) öğrenciyi desteklemekte, ilave olarak da, müzelere, galerilere ve benzeri koleksiyonlara 10 milyon Sterlinlik kaynak sağlamaktadır.

Araştırma ve lisansüstü için takip eden yedi alanda destek verilmektedir: Klasik Dönem, Eskiçağ Tarihi ve Arkeoloji; Görsel Sanatlar ve Medya: uygulama, tarih ve teori; İngiliz Dili ve Edebiyatı; Ortaçağ ve Modern Tarih; Modern Diller ve Dilbilim; Kütüphanecilik, Enformasyon ve Müze Çalışmaları; Müzik ve Sahne Sanatları

Müzeler, galeriler ve benzeri koleksiyonlara sağlanan desteğin amacı, bu kurumların ellerinde bulundurduğu değerli kaynakların bakımını sağlamak, bu kaynaklar ile eğitim-araştırma arasındaki bağı güçlendirmek ve bu araştırma topluluklarına erişimi artırmaktır. Müzeler, galeriler ve benzeri koleksiyonlara, ilki 2001, ikincisi 2005 yılında olmak üzere iki aşama halinde destek verilmiştir. Belirtilen kurumlara verilen destek programı tamamlanmıştır. Şu anda yeni destek verilmemektedir.

Yeni hazırlanan, Müzeler ve Galeriler Araştırma Programı kapsamında, Birleşik Krallık'taki müzeler, arşivler ve kütüphanelerde araştırmayı desteklemek üzere, bütünlük strateji programı hazırlanmaktadır. Programın

amacı, belirtilen sektörün çeşitli alanlarına sağlanan destekleri bir şemsiye altında toplamaktır. Program, araştırma projeleri desteği, işbirliği, insanlar ve etki ve değerlendirme temaları olmak üzere dört ayrı tema üzerinde düzenlenmiştir. SBBAK uluslararası araştırma politikalarına da açıktır. Bunlardan biri, uluslararası fırsatlar ve Avrupa ve dünyada gelişen araştırma politikaları konularında bilgi sağlamaktır.

**2- Birleşik Bilgi Sistemleri Komitesi, BBSK (Joint Information Systems Committee):** Birleşik Bilgi Sistemleri Komitesinin görevi, yeni teknolojileri özellikle de, Bilgi ve İletişim Teknolojileri vasıtasıyla, araştırma ve eğitimi aktif olarak desteklemektir. Bu görev dahilinde

- Akademik ağ olan JANET (eğitim ve araştırma ağı)'i sunar
- Elektronik kaynaklara erişimi sağlar
- Eğitim ve araştırma için yeni ortamlar hazırlar
- Kurumlara teknolojik değişime uyum sağlamaları için rehberlik eder
- Tavsiye ve danışma hizmetleri verir
- Yüksek ve ileri öğrenime bölgesel destek sağlar

BBSK, ayrıca, İngiltere'deki eğitim ve araştırma topluluklarının, Bilgi ve İletişim Teknolojileri'nin sunduğu hizmetlerin ve problemlerin üstesinden gelmesi için ulusal ve uluslararası işbirliğine katılmalarını mümkün kılan ortaklıklar kurar.

BBSK, Yönetim Kurulu, Alt Komiteler ve Çalışma Grupları aracılığıyla çalışmalarını yürütür. Yönetim kurulu, İngiltere'nin yüksek ve ileri eğitimi için vizyon sağlar, misyon belirler, rehberlik eder. Eğitim ve araştırma topluluklarının ihtiyaçlarını tespit ederek, BBSK'nin hedeflerini ve görevlerini belirler. Alt Komiteler, belirlenen hedef ve görev alanlarında takip edilecek stratejileri ve programları belirler. Alt Komiteler tarafından oluşturulan Çalışma Grupları ise, belirlenen hedefler ve görevler doğrultusunda tespit edilen alanlarda programlar hazırlar ve yürütür, belli konularda teftiş yapar. BBSK, İngiltere'deki yüksek ve ileri öğrenimi geliştirmek üzere BİT'nin kullanıldığı çeşitli programları hazırlamış ve yürütmektedir. Dijitalleştirme Programı bunlardan biridir. 1 Nisan 2003 başlayan ve 1 Haziran 2009'da tamamlanması planlanan program, BBSK'nin e-kaynaklar sağlama görevi çerçevesinde ve Dijitalleştirme Çalışma Grubu aracılığıyla yürütülmektedir.

**3- Sanat ve Beşeri Bilimler Veri Servisi, SBBVS (Arts and Humanities Data Service, AHDS):** Sanat ve beşeri bilim alanlarında dijital veri koleksiyonlarının oluşturulması, muhafaza edilmesi, kullanılması ve yaygınlaştırılması konularında hizmetler sunmaktadır. Bütün ulusa hizmet sağlama kuruluşu olan SBBVS'yi, Birleşik Bilgi Sistemleri Komitesi (BBSK)



ve Sanat ve Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi (SBBAK) mali yönden desteklemektedir.

Sanat ve beşeri bilimler alanlarındaki kaynak koleksiyonları muhafaza eden BBVS, bu koleksiyonların eğitim ve araştırmaya amaçlı kullanımını teşvik eder ve online katalogu yoluyla kullanıcıların hizmetine sunar. Kaynakların tanımlanmasında ortak standartların benimsenmesi SBBVS'nin çalışmalarında merkezi öneme sahiptir. Dijital bilginin muhafazası ve değişimi, geniş çaplı kullanım göz önünde bulundurularak hazırlanmakta, kullanıcıların nerede bulunduğu veya kaynağın nerede olduğuna bakılmaksızın dijital bilgi erişime açık halde tutulmaktadır. Bu konularda standartları belirlemek için SBBVS mümkün olan en geniş işbirliği ortamında çalışır. Sağladığı ulusal eğitim programları ve bir dizi diğer hizmetlerle, eğitim ve araştırma topluluklarının, elektronik bilginin değeri ve önemi hakkında duyarlılık geliştirmesini sağlar, elektronik bilgi kaynaklarının oluşturulması ve etkili kullanımı konusunda rehberlik eder. Son olarak da, eğitim ve araştırma toplulukları arasında, yüksek kaliteli dijital kaynakların oluşturulması, muhafaza edilmesi ve bir noktadan ulaşılması için işbirliği kurar.

SBBVS, idari birim ve her biri farklı yerlerde bulunan ve beş ayrı sahaya ilgili, beş ayrı merkezden oluşmaktadır: Arkeoloj; Tarih; Edebiyat, Dil ve Dilbilim; Sahne Sanatları; Görsel Sanatlar. SBBVS yönetimi merkezler arasında eşgüdüm sağlar, dijital kaynakların derlenmesi, muhafazası ve paylaşımı için tutarlı politikalar geliştirir. Bütün hizmet sağlama girişimlerinde sorumluluk üstlenir. Çalışma alanına dahil olan pek çok kuruluştan destek alır.

SBBVS'nin kullanıcılara sunduğu hizmetler:

- Yüksek ve ileri öğrenime bütün hizmetlerini ücretsiz sunar, çoğu kaynakları da ülke çapında herkesin kullanımına açıktır
- Dijital materyalin yaratılması ve akademik kullanımı için uzman rehberlik
- Dijital kaynakların profesyonelce kataloglanması ve işlenmesi
- Kaynak kullanımı ve faydası konusunda uzman bilgi

Veri yaratıcılarına ve veri temin edenlere sunduğu hizmetler:

- Arşiv ve dağıtım yönetimi hizmeti
- Dijital kaynakların tanınmış standartlara göre kataloglanması ve işlenmesi
- Kaynakların uzun vadede saklanması
- Değişen teknoloji karşısında kaynakların kullanımının sürekli tutulması
- Eğitim kaynak materyalinin kullanımı ve yaygınlaştırılmasının ücretsiz sağlanması

Destekleyen ve diğer kurumlara sunduğu hizmetler:

- Kaynak yaratılması konusunda yapılacak yatırımların en üst düzeye çıkartılması
- Eğitim ve araştırma topluluklarının yarattığı kaynaklara sürekli erişimin sağlanması
- Ana standartların geliştirilmesi ve uygulanması için uzman bilgi
- Araştırma ve danışmanlık

Sanat ve Beşeri bilimler alanlarında, üniversite öğretim elemanları, araştırmacılar, öğretmenler ve uzmanlar tarafından geliştirilen, çeşitli konulara dair, yüksek kalitede dijital kaynakları yönetir ve erişimi sağlar. Aşağıda bu koleksiyonlar hakkında bilgi verilecektir.

**Popüler Koleksiyonlar:** Öğrenciler ve araştırmacılar olduğu kadar ilgilenenlerin de kullanımına sunulan kaynaklardır: Shakepeare, Eski İngiliz Şiirleri, İspanyol İç Savaşı Posterleri, İngiltere ve Gallerin Tarihi Kiliseleri ve Roma Amforaları başlıkları altında, beş ayrı tasnif halinde sunulan koleksiyon, İnternet üzerinden kullanıcılara ücretsiz sunulmaktadır.

**Arkeoloji:** Arkeoloji ve tarihi çevreyle ilgili, meta data ile desteklenen, bir milyondan fazla kaydı içeren arşiv koleksiyonudur.

**Tarih:** 7. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar uzayan dönemi kapsayan, orijinal kaynaklardan tarama yoluyla derlenmiş 600 ayrı veri koleksiyonundan oluşmaktadır. Koleksiyonların tamamı döneme göre (7. yüzyıl, 11. yüzyıl, 10. yüzyıl gibi), konuya göre (siyasi tarih, eğitim tarihi, tarım tarihi, kilise ve din tarihi gibi) ve coğrafi bölgeye göre (İngiltere, Galler, İskoçya, Kuzey İrlanda, Avrupa, Asya gibi) tasniflenmiştir. Kullanıcılar bu tasniflerden birini tercih ederek yalnızca o tasnifteki, örneğin 7. yüzyıl veya tarım tarihi tasniflerini veya kelime taramasıyla bütün tarih koleksiyonunun tamamını tarayabilir.

**Edebiyat, Dil ve Dilbilim:** Bu koleksiyon altında, metinlerin elektronik nüshaları, standart referans çalışmaları ve bir dizi edebiyat ve dil külliyatına dair birkaç yüz dijital kaynak tasnifi sunulmuştur.

**Sahne Sanatları:** Müzik; film, TV, Radyo; Tiyatro ve Drama; Dans; Canlı Gösteri Sanatları ile ilgili beş ayrı alanda dijital kaynaklar sunulmuştur. İstenen konu için tasniflerin sadece biri, örneğin müzik, dans taranabildiği gibi, tasniflerin tamamı da taranabilmektedir.

**Görsel Sanatlar:** Güzel sanatlar, uygulamalı sanatlar (seramik mobilya vb.), tasarım, mimarî, kadın modası, tekstil, sanatçıların kendi imajları gibi pek çok konuda, çok sayıda dijital kaynak sunulmuştur. Bu kaynaklar sizin koleksiyonlarımız, diğer kaynaklar, temaları keşfet ve öğrenme indeksi adları

altında dört ayrı kategoride sunulmuştur. Her bir kategori altında çok sayıda kaynak tasnifi yer almaktadır. Sunulan kaynaklar, çeşitli müzeler, üniversitelerin bölümleri ve sanatçılar tarafından bağışlanan imajlardan oluşmaktadır. Kullanıcılar binlerce imaja ücretsiz olarak ulaşabilmekte ve bilgisayarlarına indirebilmektedir.

SBBVS'nin yukarıda belirtilen, veri yaratıcılarına sunduğu hizmetler arasında yer alan önemli bir hizmet de, dijital kaynak yaratma konusunda rehberlik etmesidir. Bu rehberlik hizmeti, yine yukarıda belirtilen beş alanda (arkeoloji, tarih, edebiyat dil ve dilbilim, güzel sanatlar ve sahne sanatları), beş ayrı kişi tarafından yerine getirilmekte, kütüphane çalışmaları, disiplinler arası ve diğer konularda rehberlik yapan iki kişi daha bulunmaktadır. Toplam yedi kişiden oluşan bu tavsiye grubuna, eğitim ve araştırma amaçlı dijital kaynak oluşturmak isteyen herkes, özel şahıs veya kurum, başvurabilmekte ve ücretsiz yardım alabilmektedir.

Eğitim ve araştırmada kullanılmak üzere kaynakların dijitalleştirilmesi konusunda yukarıda teferruatlı biçimde bahsedilen kurumların yanı sıra, İngiltere'nin en büyük veri Arşivi olan, tarihi verilerin muhafaza edildiği United Kingdom Data Archive, UKDA (Birleşik Krallık Veri Arşivi, BKVA) bulunmaktadır. SBBVS'nin tarih kısmı, bu kurumun bünyesinde yer almaktadır. Bu sebeple BKVA hakkında aşağıda teferruatlı bilgi verilecektir.

**4- Birleşik Krallık Veri Arşivi, BKVA (UK Data Archive, UKDA):** Birleşik Bilgi Sistemleri Komitesi, Yüksek Öğrenimi Destekleme Konseyi ve Ekonomik ve Sosyal Araştırma Konseyi ve Essex Üniversitesi'nin desteğiyle 1967 yılında kurulan Birleşik Krallık Veri Arşivi (BKVA), bütün sektörlerden ve farklı disiplinlerden gelen araştırmacılara birkaç bin civarında veri seti sunmaktadır. Sosyal ve beşeri bilimler alanında İngiltere'deki en büyük dijital veri koleksiyonuna sahiptir ve veri derlenmesi, saklanması, yayılması ve kullanılması konularında uzman bir merkezdir.

BKVA, Avrupa Sosyal Bilimler Veri Arşivi Konseyi (Council of European Social Science Data Archives (CESSDA)'nin ve Uluslararası Sosyal Bilim Bilgi ve Teknoloji Servisi Kurumu (International Association of Social Science Information Service and Technology, IASSIST) üyesidir. Uluslararası üyeliği ile veri paylaşımı, meta data ve sosyal bilimler lügati gibi uluslararası işbirliği gerektiren projelerde öncü rolü oynamaktadır. BKVA Amerika'daki ilgili kurumların da üyesidir (US National Social Science and Historical Data Archive, Inter-university Consortium for Political and Social Research (ICPSR), The International Federation of Data Organizations (IFDO) ).

BKVA, eğitim ve araştırmada niteliksel ve niceliksel ikinci el veri kullanımı konusunda destek ve kaynak sağlar. Ekonomik ve Sosyal Veri Servisi ile işbirliği yaparak, ekonomik ve sosyal veri servisini yönetir; veri sağlanması,

işlenmesi, saklanması ve yayılması faaliyetlerine yoğunlaşarak veri erişimini ve saklanmasını sağlar ve çeşitli adlar altında çeşitli kurumlarla birlikte çalışarak, verilerin eğitim ve araştırmaya sunumu hizmetini verir. BBSVS'nin Tarih kısmını (AHDS History) bünyesinde barındırır. İngiltere'deki yüksek ve ileri eğitimin nüfus verilerine erişimini kolaylaştıran Nüfus Sayımı Hizmeti (Census Registration Service)'ni de bünyesinde barındırır. Ayrıca, araştırma ve geliştirme projelerine katılarak, veri saklanması ve yayılması, meta data standartları, web taraması için yazılım, veri keşfi ve veri sunumu konularında yeni gelişmelere katkı sağlar.

BKVA'nda bulunan Veri Katalogu, çeşitli disiplinlere ait, eğitim ve araştırma amaçlı kullanıma yönelik, 5.000 adet, bilgisayar üzerinden okunabilir veri setine sahiptir. Her bir veri setindeki bilgiye ve veriye online ulaşılabilir. Veri üzerinde tarama yapmak ve bilgi edinmek ücretsizdir ve üye olmayı gerektirmez. Ham materyale ulaşılacak istendiğinde üye olmak gerekir. Veri katalogundaki veriler dört türdedir.

**Niceliksel:** ilgili konuda sayısal verileri kapsar ve genellikle tablolar halindedir.

**Niteliksel:** Günlükler, görüşmeler, saha araştırmaları notları, anket sonuçlarını kapsar. Bu kısımda sunulan veriler Word, Excel veya RTF formatındadır.

**Multimedya:** Film ve fotoğraf gibi imaj dosyaları, ses klipleri,

**Dijital olmayan materyal:** Basılı medya, fotoğraflar, raporlar, soru kağıtları, analog ses veya ses-görüntü kayıtları.

Bu verilerin çoğunun online olarak taranabilmesine ve veri üzerinde tablolar ve grafikler oluşturulmasına rağmen, kullanıcıların uygun veri analizi yazılımına ulaşmaları gerekir. Veri Arşivi'ne her yıl 200 yeni veri seti eklenmekte ve bunlar farklı kaynaklardan gelmektedir: Devlet kurumları, uluslararası istatistik kurumları, projelerini tamamlayan akademisyenler, market araştırma şirketleri, tarihî kaynaklar ve dünyadaki diğer veri arşivleri. BKVA, eğitim ve araştırma amacıyla sosyal-ekonomik veri setlerini kullanan çırak araştırmacılardan uzman veri analistlerine kadar çeşitli kullanıcıları desteklemektedir. Veri sağlamanın haricinde, Ekonomik ve Sosyal Veri Servisi'yle birlikte, online rehberlik, eğitim, haber-mail listesi, bilgisayara indirilebilir programlar sağlamaktadır.

BKVS araştırma geliştirme projeleri de yürütmektedir. Halen yürütmekte olduğu projeler: Veri değişim ve dönüşüm araçları, Nüfus Programı, İngiliz Kilise Kayıtlarının (1538-1851) Dijital Transkripsiyonunun Değerlendirilmesi ve Veri Destekleme Servisi.

### **Dijitalleştirme Programı**

BBSK'nin yürütmekte olduğu Dijitalleştirme Programı ile, daha önce erişimi mümkün olmayan veya çok zor olan kaynaklara, kolay ve geniş kapsamlı erişim sağlanmaktadır. Bu haliyle program, yavaş yavaş, fakat büyük bir hızla, İngiltere'deki eğitim ve araştırma ortamını değiştirmektedir. Dijitalleştirme programı ilerledikçe hazırlanan materyal İnternet ortamına konulmaktadır. Program sonucunda oluşacak bütün dijital kaynaklar ücretsiz ve üye olmayı gerektirmeden öğrenci, araştırmacı ve halka açık olacaktır. Orta veya uzun vadede, hizmetleri sürdürmek amacıyla erişim ücreti alınması planlanmaktadır. Avrupa'da ve dünyanın başka ülkelerinde, eğitim ve araştırmayı destekleyen İnternet ağları ve destek hizmetleri bulunmaktadır. Ancak, bunların hiç birinde, İngiltere'deki gibi, network hizmeti, muhteva hizmeti, tavsiye, destek ve gelişme programlarını bütünleşik yapıda sunan bir tek organ mevcut değildir.

Birleşik Bilgi Sistemleri Komitesi (BBSK veya İngilizce JISC) misyonunu, "eğitim ve araştırma alanlarında Bilgi ve İletişim Teknolojileri (BİT) nin kullanımında dünya standartlarında öncülük etmek" olarak belirlemiş ve bunu gerçekleştirmek üzere, eğitim ve araştırma topluluğunu destekleyecek, kaliteli elektronik materyal sağlamayı kendisine görev edinmiştir. Bu görevi, koleksiyonlar oluşturma (collection building) yoluyla yerine getirmeyi hedeflemektedir. Koleksiyon oluşturulması faaliyetini dört ayrı alanda gerçekleştirmektedir.

**1- Miras Koleksiyonları (Heritage Collections):** Kitap elyazması gibi nadir, değerli ve ulaşılması zor kaynakların dijital ortama aktarılmasını kapsar. Sınırlı sayıda ve yalnızca uzman kütüphanelerde bulunan birinci elden kaynakların online olarak araştırmacılara ve öğrencilere açılması ve sınırsız ulaşımının sağlanması hedefdir.

**2-Yeni Kaynaklar (Innovative Resources):** Öğrenci tecrübesini zenginleştiren, yaratıcı öğrenme ve orijinal araştırmaya online kaynak sağlama işidir. BBSK'nin bütün yeni kaynakları toplaması mümkün değildir. Bunların bazıları da risk içermektedir. Bu sebeple, yeni tür kaynakların bir kısmı dahil edilmektedir.

**3-Özel Kaynaklar (Specialist Resources):** Bu kısma dahil olan kaynaklar, belli disiplinde çalışanlar ve eğitim verenler için çok değerlidir. Belli sahaya sınırlı ve uzmanlara has olması, bu kaynakları çok pahalı hale getirmekte ve geniş kitlelerin ulaşmasını güçleştirmektedir. Bu sebeple, bu tür kaynakların düşük bir ücret karşılığında ve belli şartlarda kullanıma açılması, BBSK'nin koleksiyon derleme faaliyetleri arasına koyulmuştur.

**4-Vadesi Dolmuş Kaynaklar (Mature Resources):** Dijital kaynakların da bir hayatı vardır; Çoğu hayata, yeni/keşfedici veya uzman

kaynaklar olarak başlar, zamanla kullanıcılar arasında yerleşir ve kullanım vadesi dolar. Bir kaynağın bu aşamada olup olmadığının değerlendirilmesi ve araştırmacılara faydasının gözden geçirilmesi gerekir. Hızla gelişen teknolojik ortam karşısında, kaynakların tamamı zamana karşı dayanamazlar. BBSK`de vadesini dolduran bu kaynakları desteklemeye devam etmez ve kullanımdan çeker.

Bilgi ortamı hızla değişmekte, kullanıcıların ihtiyaçları ve beklentileri de, o ölçüde hızla değişmektedir. Sanal öğrenme ve araştırma ortamlarındaki gelişmeler kullanıcılara, doğrusal olmayan (non-linear) ve çoklu ortamda (multimedia) fırsatlar sunmakta ve eğitim ve araştırma ortamına yeni ve keşifçi katkıda bulunmaktadır. Bu durumda, koleksiyon grubunun, kaynak değerlendirmek için bir çerçeve ve bir dizi standart geliştirmesi gerekmektedir. Hangi kaynakların, yeni olmadan çıkıp vadesini doldurduğu, araştırma ve eğitim topluluğu için değerini yitirdiğinin tespiti gerekmekte, bunlar için de bir dizi kontrol listesi (check list) geliştirilmektedir.

Kaynak derleme işi, yukarıda bahsedilen dört ana başlık dahilinde yapılmakta ve altı çalışma grubu da buna yardımcı olmaktadır. Çalışma gruplarında eğitim sektöründen temsilciler yer almakta ve yılda üç defa toplanmaktadır. Her grupta, yüksek öğrenimden beş üye, lisans üstü öğrenimden de beş üye yer almaktadır. İlave olarak, diğer sektörlerden uzmanlar da olabilmektedir. Bahsedilen altı çalışma grubu takip eden alanları kapsamaktadır:

- 1- Dergiler
- 2- E-Kitaplar
- 3- İmajlar
- 4- Hareketli Resimler ve Sesler
- 5- Coğrafi Veri
- 6- Öğrenim Materyalleri

Bu grupların her biri kendi alanlarında ilgili kişi ve kurumlarla bağlantılar kurmakta, koleksiyona dahil edilecek dergi kitap, imaj vs. hakkında karar vermektedir. Örneğin, İmaj Çalışma Grubu, eğitim ve araştırma alanlarında kullanılmaya henüz başlanmış olan imajların kullanım alanının genişletilmesini hedeflemekte, Eğitim İmaj Galerisi`ndeki imajların milli eğitim müfredatını desteklemek üzere nasıl kullanılacağına dair örnekler sunmaktadır. İmajların eğitim ve araştırmada yeni olmasından dolayı, çoğu kütüphaneler imaj koleksiyonlarına üye olmak için sınırlı miktarda para ayırabilmektedir. Bu sebeple BBSK, Ocak 2004`de Eğitim İmaj Galerisi kurmuştur. Bu galeri, yüksek ve lisansüstü eğitimde kullanılmak üzere BBSK tarafından tasarlanan, taranabilir imaj koleksiyonudur. İmaj Çalışma Grubu, bu koleksiyonun kullanımı ve imaj kullanımı konusunda duyarlılık geliştirilmesinden sorumludur. Buradan edindiği bilgi ve tecrübeyi, giderek artan ve çeşitlenen

imajların kullanımının geliştirilmesi konusunda strateji geliştirmede kullanılmadan sorumludur.

Benzer şekilde hareketli resimlerin ve seslerin, eğitim ve araştırmada kullanımı çok yenidir ve uygulamalarına henüz başlanmıştır. Hareketli resimler ve Sesler Çalışma Grubu, Online Medya Eğitimi (OME)'nin gelişmesini sağlamakla görevlidir. Bu (OME), BBSK'nin eğitim ve araştırmada kullanılmak üzere sunduğu ilk hareketli imajlar ve sesler koleksiyonudur ve ücretsiz erişilmektedir. Online Medya Eğitimi'nin yaygınlaştırılması ve BBSK tarafından elektronik ortama koyulan diğer koleksiyonların kullanımı konusunda hassasiyet geliştirilmesi, çalışma grubunun görevleri arasındadır. Hareketli imajlar ve sesler koleksiyonunun geliştirilmesi ve içerdiği materyalin artırılması için strateji geliştirmekle de sorumludur.

Yukarıda belirtilen altı alandaki koleksiyonlara ilaveten, bir de kaynak keşfi çalışma grubu mevcuttur. Bu grup, kaynakların keşfedildiği ortamlardaki değişimleri incelemekte, değerlendirmekte ve koleksiyonları güncel tutmaktadır. BBSK, yukarıda belirlenen koleksiyon stratejileri doğrultusunda, yüksek ve ileri eğitimdeki bütün kullanıcılara hitap eden, geniş kapsamlı ulusal altyapı hizmetleri sunmaktadır.

Yüzyılları, çeşitli disiplinleri ve alanları kapsayan BBSK'nin dijitalleştirme programı ile 16. yüzyıldan günümüze uzanan döneme ait zengin ve nadir, o ölçüde ulaşılması zor kaynakların elektronik ortama aktarılması, bu suretle, yüksek ve ileri öğrenimde herkesin istifade edebileceği zengin, kalıcı ve erişimi kolay kaynak materyal grubu oluşturulması planlanmıştır. BBSK, dijitalleştirme projesi ile İngiltere'deki büyük koleksiyonları dijital ortama aktararak, e-kaynak kavramını değiştirmektedir.

Eğitim ve araştırma kaynak materyalinin dijital ortama aktarılması, veriyi bir biçimden diğerine çevirmek, kağıdın yerine bilgisayar görüntüsünü geçirmek değildir, kaynağın kullanımı ve erişimi ile ilgili bir süreçtir. Uzun zaman alan ve pahalı bir işlem olan dijitalleştirme ile;

- Kaynak materyallerin uzun süre kullanılabilinen dijital nüshaları üretilebilir.
- Dijital kaynaklar depolanabilir, indeksleri yapılabilir ve taranabilir.
- Bütün dünyadaki insanlar ve kurumlar ile paylaşım sağlanabilir.
- Kaynaklar buldukları mekan dışında (off-site), dünyanın her yerinden, zaman ve mekan sınırlaması olmadan ulaşılabilir hale getirilir.
- Kaynaklar uluslararası ve küresel ölçekte paylaşılabilir.
- Araştırma aracı (research tool) olarak, araştırmayı kökten değiştirir. Diğer türlü mümkün olmayan, karmaşık araştırma projelerini yürütmek mümkün olur.
- Bilginin gelecek nesillere devredilmesini kolaylaştırır.

Dijitalleştirmenin yukarıda sağladığı imkanların farkında olunarak hazırlanan Dijitalleştirme Programı kapsamında ilk 6 proje 2004 yılında başlatılmıştır. Proje kapsamında elektronik ortama aktarılan kaynaklar, işlem tamamladıkça kullanıma sunulmaktadır. Belirlenen kaynakların elektronik ortama aktarılması işi Eylül 2007`de tamamlanmıştır.

18 projenin yer aldığı Dijitalleştirme Programı'nın ikinci kısmı, 12 milyon Pound destek sağlanarak 2007 yılında yürürlüğe konulmuştur. Programın bu ikinci aşamasında, daha önce ulaşılması zor veya imkansız olan çeşitli disiplinlere ait kaynakların dijitalleştirilerek zaman ve mekan sınırlaması olmaksızın bütün kullanıcılara sunulmasını kapsayan projeler yer almaktadır.

Her iki kısımda hazırlanan projeler, İngiltere'nin tarihi, kültürü ve manzarasının, canlı ve zengin perspektiflerini sunmaktadır: I. Dünya Savaşı şiirinden kabine tutanaklarına, radyo haberlerinden siyasî karikatürlere ve ses, imaj, film, dergiler, gazeteler, haritalar, tezler, afişler ve karikatürler dahil olmak üzere, çeşitli medya unsurlarına kadar İngiltere'deki hayatın çeşitli yönlerini yakalamaktadır. Bahsedilen 22 proje hakkında özet bilgi aşağıda sunulmuştur.

- 1- 18. Yüzyıl Parlamento Tutanakları
- 2- 19. Yüzyıl Afişleri, Online
- 3- İrlanda E-Kaynakları Dijital Kütüphanesi
- 4- Arşiv Ses Kayıtları
- 5- İngiliz Karikatür Arşivi Dijitalleştirme Projesi
- 6- 20. Yüzyılda İngiliz Yönetimi: Kabine Tutanakları, 1914-1975
- 7- British Library 19. Yüzyıl Gazeteleri
- 8- British Library Arşiv Ses Kayıtları Projesi
- 9- İngiliz Gazeteleri 1620-1900
- 10- Elektronik Seçmeler: John Johnson Koleksiyonundan Dijital Örnekler
- 11- Dünya Savaşı Şiirleri Dijital Arşivi
- 12- Independent Radyosu Haber Arşivi Dijitalleştirme Projesi
- 13- Sesler: Kamusal Alanda Hareketli İmajlar
- 14- Tıp Dergisi Eski Sayıları
- 15- Modern Gal Gazeteleri Online
- 16- Haber Film Online
- 17- Tarihi Nüfus Kayıtları Online
- 18- Portsmouth Üniversitesi: Britanya'nın Tarihi sınırları
- 19- Raphael Öncesi Kaynak Sitesi
- 20- Scott Kutup Araştırma Enstitüsü: Kutupların Keşfi-Tarihi Kutup İmajları
- 21- Batı Londra Tiyatro Arşivi
- 22- Birleşik Krallık Tezleri Dijitalleştirme Projesi



**1- 18. Yüzyıl Parlamento Tutanakları**

Başlangıç Tarihi: 1 Haziran 2004 - Bitiş Tarihi: 31 Temmuz 2006

Proje web sitesi: <http://www.bopcris.ac.uk/18c>

18. yüzyıldan kalan, bir milyon sayfa parlamento kayıtlarının elektronik ortama aktarılması planlanmıştır. Tutanaklar, kanun önerileri, resmi dergiler, raporlar gibi belgeler, İngiltere'nin ilk robot tarayıcısı ile otomatik olarak taranmaktadır. Proje, kullanıcıların 18 yy. Parlamento kayıtlarını gözden geçirmesi, taraması ve bilgisayarına indirmesini mümkün kılmaktadır. Daha önce erişimi mümkün olmayan parlamento kayıtlarının açılması, kritik değişim dönemi olarak bilinen 18. yüzyılda parlamentonun rolünün yeniden değerlendirmeyi mümkün kılacaktır.

Proje, Avam Kamarası ve Lordlar Kamarasının kayıtları dahil olmak üzere, parlamentonun günlük çalışmalarına dair çok sayıda kayıta, daha önce olmadığı biçimde ulaşımı sağlayacaktır. Endüstri Devrimi ve Amerikan Sivil Savaşı (1775-1783)'na şahit olan 18. yüzyıl en yoğun biçimde parlamento kayıtlarına geçmiştir. İlk İngiliz başbakanının skandallarla dolu idaresi, İngiliz-Amerikan ilişkileri, İngilizlerin Hindistan idaresinin ilk dönemleri gibi pek çok konu parlamento kayıtlarında mevcuttur. Bahsedilen bu materyal, kütüphanelerin açık raflarında mevcut değildir ve yüzeysel biçimde indekslenmiştir. Elektronik ortama aktarılması ile kayıtların yüksek kaliteli, bütünüyle taranabilir, dünyanın her yerinden ulaşılabilir, dijital nüshaları yaratılmış olacaktır.

Bir milyon sayfayı bulan kayıtların taranması ancak teknoloji ile mümkün olmaktadır. Bu proje ile, İngiltere'de ilk defa, İsveç yapımı robot tarayıcı (Swiss built one-ton robotic scanner) kullanılmıştır. Robot tarayıcı, bir saatte 1.000 (bin) sayfa orijinal tarihi belgeyi hızlı ve hassas biçimde tarayabilmektedir. Sayfalar vakum teknolojisi ile çevrilmekte ve sayfaların köşeleri lazerle işaretlenmektedir. Kayıtların otomatik olarak taranması, çalışanlara, indeks ve tasnifleme yapmaları ve kaynağın kullanımını geliştirmeleri için zaman sağlamıştır.

Proje ile, 21. yüzyılın tasnif ve tarama-ve-erişim metotları, 18. yüzyıl materyaline uygulanmaktadır. Proje grubu, 14. 000 belgeye ulaşım noktalarını, Kongre Kütüphanesi (Library Congress)'nin konu başlıklarına göre yeniden düzenlemiştir. Kullanıcılar, daha önce aşına oldukları bu uluslararası standardın kullanımından istifade etmektedir. Metnin tamamını taramak mümkündür: Bilgisayar ekranında bir sayfa görünürken, belgenin tamamı arka planda saklı durmakta, bu suretle kelime taraması mümkün olmaktadır. Belgeler, içindekiler (tables of contents) ile gözden geçirilebilmektedir. Her bir sayfa, PDF (Portable Document Format) olarak bilgisayara indirilebilmektedir. 2007

Mart'da belgelerin tamamı İnternet üzerinden hizmete sunulmuştur. Benzeri projenin diğer tarihi belgelere uygulanması planlanmaktadır.

## **2- 19. Yüzyıl Broşürleri Online:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007- Bitiş Tarihi: 1 Mart 2009

Proje ile İngiltere'nin çeşitli araştırma kütüphanelerinde yer alan, 19. yüzyıla ait önemli broşür koleksiyonlarına online ulaşımı sağlayacaktır. Parlamentoda tartışmalar yaratan siyasî, ekonomik ve sosyal problemlere ilişkin 23.000'e yakın broşürün elektronik ortama aktarılması, öğrenciler ve araştırmacıların, 19 yüzyıl İngiltere'sinin sosyo-politik ve ekonomik manzarasını çalışması için zengin ve bütüncül, birinci elden kaynak koleksiyonu sunmaktadır.

Broşürler, 19. yüzyıldaki parlamento tartışmalarında büyük rol oynamış, değerli fakat az kullanılmış ilk elden kaynaklardır. Bunun sebebi, büyük ölçüde, nadir olmaları ve erişimlerinin zor olmasıdır. Genellikle, çok sayıda broşür birlikte ciltlenmiş haldedir veya bunlara sahip olan birkaç araştırma kütüphanesinde bulunmaları zordur. Eğitim ve araştırmayı desteklemek üzere bu materyalin geniş kitlelere açılması özel bir öneme sahiptir. Önemli sosyal meselelere cevap veren veya şahsî görüşleri ifade eden, akademik veya diğer tür söylem aracı olmaları nedeniyle, bu belgelerin yalnızca muhteviyatı değil, biçimi de önemlidir. Belgelerin niçin üretildiği ve niçin sahiplenildiğinin bilinmesi, bu ilgi çekici dönemin araştırılmasına yeni bir boyut katmaktadır.

Proje ile bazı siyasetçiler veya siyasî ailelere ait koleksiyonların bütünü elde edilmiş olacaktır. Koleksiyonların çoğunluğu siyaset ağırlıklı olmalarına rağmen, toplayıcılarının daha geniş ilgi sahalarını da yansıtmaktadır. Derlenecek broşürlerin tamamının, 19. yüzyıl broşür literatürünün kapsamlı bir temsili olması hedeflenmiştir. Proje tamamlandığında, 23.000 adet broşürün, bir milyondan fazla dijital imajı ve haklarında bilgi (meta data) derlenmiş olacaktır. Proje ile, ihmal edilmiş bir kaynak grubunun geniş kullanıma açılmasının yanı sıra, parlamento kayıtları ve gazeteler gibi, günlük olaylar ve tartışmaları konu alan diğer önemli kaynak gruplarıyla bağlantı kurulacaktır. British Library Gazete Dijitalleştirme Projesi ve Avam Kamarası Dijitalleştirme Projesi, bağlantı kurulacak projeler arasındadır.

### 3- İrlanda E-Kaynakları Dijital Kütüphanesi:

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Aralık 2008

İrlanda araştırmalarına ait 100 adet önemli dergi, 205 monografi ve 2.500 adet elyazması sayfanın dijital ortama aktarılmasıyla, kapsamlı ve çok disiplinli dijital kütüphane ortamı oluşturularak, İrlanda konusunda çalışan öğrenci ve araştırmacılara ilk başvuru noktası sağlanacaktır.

İrlanda çalışmaları aktif ve gelişmekte olan bir alandır ve bu alanda kaynak azlığı hissedilmektedir. Teknolojik gelişmeler sebebiyle araştırma yapma metotları değişmektedir, fakat İrlanda çalışmaları, diğer alanlarda standart kabul edilen, online bibliyografya ve kaynak tarama araçlarından yoksundur. İrlanda çalışmalarını diğer alanlarla aynı düzeye getirme ve temel akademik standartları yerleştirmek için iyileştirmeler yapma gereği hissedilerek, bu projeye belirtilen ihtiyacın karşılanması hedeflenmiştir. İrlanda ile ilgili belgelerin bulunduğu üç merkez, Queen's University, The Linen Hall Library ve The Robinson Library'deki koleksiyonlar dijital ortama aktarılmıştır. İrlanda ile ilgili 900 üzerinde tarihi ve modern belgenin İnternet'e sunulduğu CELT, the Corpus of Electronic Texts ile de bağlantı kurulmuş, böylece, 18 yüzyıldan 20. yüzyıla bütün belgeler bir araya getirilmiştir. Proje sonunda oluşturulacak İrlanda Çalışma Koleksiyonu, İngiltere'deki öğrenci, araştırmacı ve halka açık ve ücretsiz olacaktır.

### 4- Arşiv Ses Kayıtları:

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Ocak 2009

Proje web sitesi: <http://www.bl.uk/sounds>

Dünyanın en önemli ses kayıtları mirasına sahip olan British Library'deki ses kayıtlarının online ve tamamıyla taranabilir dijital ses kütüphanesi haline dönüştürülmesi planlanmıştır. Bilinen türden görüşmeler, 9 koleksiyondan oluşan kayıtlar ve 4.200 saatlik ses muhtevassından oluşmaktadır. Eğitim, öğretim ve araştırmaya katma değer sağlayacak niteliktedir. Koleksiyonlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

*Michael Gerzon Recordings (638 saat):* Dünyanın önde gelen ses bilimcilerinden biri olan Michael Gerzon'un koleksiyonu ve son 30 yılda müzikle ilgili gelişmeleri içeren, Avrupa'nın modern müzik konseri kayıtları.

*Canonical Classical Repertuarı Kayıtları 1926-1956 (425 saat):* Mozart, Haydn, Beethoven ve Brahms gibi klasik müzik ustalarının icra kayıtları.

*Modern Sanatlar Enstitüsü, Londra–Konuşmalar, 1981-1992 (850 saat):* Edebiyat, film, tiyatro ve diğer kültürel unsurlar üzerine yapılan tartışmalar ve okumaların kayıtları

*Yahudi Katliamından Hayatta Kalanlar Merkezi (380 saat):* Nazilerin yaptığı Yahudi katliamından hayatta kalanlarla yapılan görüşmelerin ses kayıtları.

*İlk Plakların katalogu (7,000 kayıt):* İlk ses kayıtlarının yer aldığı plakların koleksiyonu

*İlk Konuşma Kayıtları (34 saat):* Ses arşivinde bulunan, 1955 öncesine ait Churchill, Ağa Han gibi meşhurların basılmış konuşmalarını içermektedir.

Koleksiyonlarda, nadir ve ulaşılması zor kayıtlar yer almaktadır. Online olarak erişilebilecek sesli kaynak miktarını artırmayı hedefleyen proje, çok sayıdaki kullanıcının ihtiyacını karşılamaktadır. Proje ile, koleksiyonlarda yer alan her bir ses kaydı hakkında bilgi (meta data) derlenmiştir. Bu bilgiye herkes ulaşabilirken, ses kayıtlarının kendisine yalnızca izin verilen kullanıcılar ulaşabilmektedir.

### **5- İngiliz Karikatür Arşivi Dijitalleştirme Projesi:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Mart 2009

Proje Web sitesi: <http://www.bl.uk/collections/newspapers.html>

Proje, İngiltere'nin tek ve en önemli gazete karikatür Arşivi olan ve İngiliz siyasi ve sosyal tarihi için önemli kaynak teşkil eden Carl Giles Arşivi'ni dijital ortama aktarmayı hedeflemektedir. Daha önce kullanıma açılmamış olan bu arşivin dijitalleştirilmesi ile İngiltere'nin en büyük karikatür arşivi yaratılmış olacaktır. Arşiv, Kent Üniversitesi Karikatür Merkezi'nde yer alacaktır. 15.000 karikatür ve bunlarla ilgili 5.000 sayfa kayıt dijital ortama aktarılacak, mevcut olan karikatür web sitesi ve taranabilir katalogu güncelleştirilecek ve uluslararası standartlara uygun hale getirilecektir.

1973'de Kent Üniversitesi bünyesinde kurulan Karikatür Çalışma Merkezi (The Centre for the Study of Cartoons and Caricatures)'nde, İngiliz siyasi ve sosyal karikatürleri koleksiyonu yer almaktadır. Halihazırda koleksiyonda 250 İngiliz karikatüristinin 123.000 imajdan oluşan çalışmaları bulunmakta ve merkezin online veritabanı, bu zengin ve muhtevalı kaynağa ulaşımı sağlamaktadır. Proje ile, veritabanına 7.500 imajdan oluşan Carl Giles koleksiyonu eklenecektir.

Kartonların imajları veritabanında üç ölçüde (küçük, orta ve büyük) saklanacak ve her imaj hakkında DCS (Dublin Core Standarts) meta data standartlarına göre bilgi derlenecektir. Web sitesi Wikipedia gibi çalışacak ve dünyanın her yerinden siteye karikatür eklenerek veya diğer türlü katkıda bulunulması mümkün olacaktır. Sonuçta, dünya çapında karikatür kaynağı ve Wikipedia tarzında bir portal yaratılmış olacaktır. Böylece, uluslararası akademik topluluğa daha geniş erişim ve araştırma aracı sunulacaktır.

#### **6- 20. Yüzyılda İngiliz Yönetimi: Kabine Tutanakları, 1914-1975:**

Başlangıç Tarihi: 1 Mart 2007 - Bitiş Tarihi: 28 Şubat 2009

Proje Web sitesi: <http://www.nationalarchives.gov.uk/documentsonline/>

Mikrofilmlere kaydedilmiş olarak muhafaza edilmekte olan, yarım milyonun üzerindeki 1914-175 arası döneme ait kabine kayıtlarının dijital ortama aktarılması ve bu suretle online kaynak yaratılması planlanmıştır. Savaş öncesi ve savaş dönemine ait tutanaklar ve tezkere koleksiyonları, 20. yüzyılda İngiliz hükümetinin olaylarla nasıl başa çıktığına dair kayıtlarını sunmaktadır. Kullanıcılar, meta data ile zenginleştirilmiş bu arşivi, zaman ve mekan sınırlaması olmadan erişebilecek ve basılı kağıt ve mikrofilmin imkan vermediği ölçüde tarayabilecektir.

20. yüzyıl İngiliz tarihine ilişkin herhangi bir çalışmada mutlaka görülmesi gereken çok önemli kaynak olan kabine kayıtlarının kullanımı, şimdiye kadar yalnızca milli arşivlere gitme fırsatı bulanlarla sınırlı idi. Proje ile, 796 ciltten oluşan kayıtlar dijital ortama aktarılacak, bu suretle çok sayıda kullanıcının aynı anada erişimi ve tarama yapması mümkün olacaktır. Lisans ve lisansüstü derslerde kullanımı da mümkün olacaktır. Belgeler, mevcut mikrofilmlerden dijital ortama aktarılacak, haklarında derlenen bilgiyle birlikte Milli Arşiv web sitesine konulacaktır. Kaynaklara ulaşım İngiltere'deki akademisyenler için ücretsiz, diğerleri için bakılan sayfa sayısına göre ücretli olacaktır.

Kabine kayıtlarının dijitalleştirilmesi ile, benzeri türden kayıtlar için gelecekte yapılacak diğer dijitalleştirme projelerine altyapı hazırlanmış olacaktır. Askeri strateji ve İngiliz silahlı kuvvetlerinin 20 yüzyıldaki organizasyonu hakkında teferruatlı bilgi veren Genelkurmay ve Savunma Bakanlığı kayıtları siyasi ve askeri tarihi çalışmak için vazgeçilmez kaynaktır. Bunların da, kabine kayıtları gibi, ileride dijital ortama aktarılmaları gereklidir.

**7- British Library 19. Yüzyıl Gazeteleri:**

Bitiş Tarihi: Ekim 2007

Proje Web sitesi: <http://www.bl.uk/collections/britishnewspapers>

Proje kapsamında, 2 milyon sayfaya ulaşan, 19. yüzyıla ait mahalli, bölgesel ve milli İngiliz gazeteleri elektronik ortama aktarılmıştır. 19. yüzyıl İngiltere'sinin bütün bölgelerini ve bütün dönemlerini kapsayan gazeteler seçilerek projeye dahil edilmiştir. Gazeteler, yüksek ve ileri eğitimde kullanmaya elverişli biçimde erişilebilir halde sunulmuştur. Bundan önce araştırmacılar British Library'e gitmek ve mikrofilm üzerinde veya gazete sayfalarını çevirerek taramalarını yapmak zorundaydılar. Proje ile tarama işi tıklamalarla yapılmakta, kullanıcı taramasını belirlediği bir gazeteye sınırlı tutabilmekte veya bütün gazetelere genişletebilmektedir. Makaleler metin veya gazete sayfası halinde ekrana getirilmekte, başlıklar ve ilanlar taranabilmektedir.

**8- British Library Arşiv Ses Kayıtları Projesi:**

Başlangıç Tarihi: 1 Nisan 2007 - Bitiş Tarihi: 30 Eylül 2009

Web Site:

<http://www.bl.uk/collections/sound-archive/archsoundrec.html>

Proje ile, 12.000 parça ve 3.900 saate ulaşan, sözlü tarih, halk müziği ve nadir bulunur diğer tür müzikler, çeşitli sesler ve eğitim materyali elektronik ortama aktarılacaktır. Proje sonunda, tamamıyla taranabilir, online dijital ses kayıt kütüphanesi oluşturulacaktır. Kullanıcılar, dünyanın en büyük ses mirasına ait bu kayıtları eğitim ve araştırma materyali olarak kullanabileceklerdir. Dijitalleştirme süreci ile, hassas ve yıpranmış ses kayıtlarının, mükemmel sesli kopyaları, orijinallerinden üretilmektedir. Ses kayıtlarının bilgisayara indirilmesi, depolanması ve eğitim ve araştırma materyali olarak manipüle edilebilmesi mümkündür. Sunulan materyaller meta data ile desteklenecektir.

British Library Ses Arşivi'nde 3 milyondan fazla ve 550.000 saate ulaşan ses kayıtları bulunmaktadır. Bunların da dijitalleştirilmesi için altyapı kurulmuş ve model oluşturulmuş olacaktır.

**9- İngiliz Gazeteleri 1620-1900:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Mart 2009

Proje Web sitesi: <http://www.bl.uk/collections/newspapers.html>

18 ve 19. yüzyıla ait gazetelerin dijital ortama aktarılması ile daha önceden tamamlanan dört milyon sayfayı kapsayan milli, mahalli ve bölgesel gazeteleri dijitalleştirme projesine, yenileri eklenmiş olacaktır. Bu suretle, İngiltere'nin tamamını ve ilk üç yüz yılı kapsayan gazetelerin tümü elektronik ortama aktarılarak, farklı türden kullanıcıların hizmetine açılmış olacaktır.

Gazeteler, İngiliz tarihinin uluslararası, milli ve mahalli düzeydeki çalışmalarına ışık tutan kaynaklardır. Öğretmenle, araştırmacılar ve halk için, başka kaynaktan bulunmayan değerli bilgiler ihtiva eder. Nadir gazetelerin nüshaları yalnızca British Library`de muhafaza edilmektedir ve araştırmacıların kullanımından oldukça uzaktır. Yeri tespit edildiğinde, ihtiyaç duyulan bilginin gazete yığınları arasından bulunup çıkarılması zordur. Eski gazetelerin kağıtları da eskimiş olduğu için kolayca yırtılabilmektedir. Bu kaynakların dijitalleştirilmesi, bu zengin materyali güvenli ve taranabilir biçimde ve kütüphaneyi ziyarete gerek kalmadan kullanıcıya sunmaktadır.

British Library`deki iki gazete koleksiyonu halihazırda elektronik ortama aktarılmıştır: 1800-1900 İngiliz Gazeteleri ve 18. Yüzyıl İngiliz Gazeteleri Burney Koleksiyonu. Bu proje ile dijital gazete koleksiyonunun muhtevası artırılacak, daha önce tamamlanan projelerle birlikte, 1620-1900 arası döneme dair gazetelerin tamamı, bütün halinde ve zenginleştirilmiş olarak sunulmuş olacaktır. Kullanıcılar, farklı gazeteler üzerinde taramalar yapabilecek ve çok sayıda eğitim ve araştırma materyaline erişebilecektir. Gazeteler mikrofilme çekilecek veya mikrofilmlerden yenileri üretilecek, gazete muhtevası üzerinde tarama yapmayı mümkün kılacak biçimde OCR (Optical Character Recognition) ile taranacaktır. Neticede, eğitim ve araştırmada kullanılan materyalin türü ve miktarı artırılarak, eğitim ve araştırma topluluğunda değişime yol açacaktır.

**10- Elektronik Seçmeler: John Johnson Koleksiyonundan Dijital Örnekler:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Aralık 2008

1508 den 1939'a kadar olan döneme ait 1,5 milyon basılı materyalin bir araya getirildiği John Johnson koleksiyonu, matbaa ve sosyal tarihe ilişkin çeşitli materyali kapsayan tek koleksiyondur. Şimdiye kadar kullanıcıya açık

olmayan bu materyal, Dijitalleştirme projesi ile geniş kitlelerin kullanımına sunulacaktır.

Koleksiyondaki materyalin çoğu kısa ömürlü ve atılması için üretilmiştir. Tam da bu sebep dolayısıyla John de Monnis Jhonson ve arkadaşlarının kararlı girişimleri ile bu benzersiz kayıtlar günümüze ulaşmıştır. Sosyal, kültürel, endüstriyel, teknolojik tarihe ilişkin ilk elden kaynak materyal ihtiva eden bu koleksiyon, sıradan insanların günlük hayatı ile ilgilenen herkese için önemlidir. 65.000 adet materyal uzmanlar tarafından dijital hale getirilecek ve 150.000 den fazla OCR imajı oluşacaktır. Sonuçta, 19. yüzyıl eğlenceleri; kitap ticareti; popüler yazı ve resimler; cinayet, suç ve idamlar ve ilanlarla ilgili beş ayrı kategoride tasnif edilmiş veriler kullanıcıya sunulacaktır.

Dijitalleştirme işlemi, akademik materyal sağlamada uzmanlaşmış özel şirketler, kataloglama işlemi de Bodleian Kütüphanesi çalışanları tarafından yapılacaktır. Veriler hakkında meta data sağlanacak ve web temelli olarak kullanıcılara sunulacaktır. Bahsedilen koleksiyonlara ulaşmak, isteyen herkes için tamamıyla ücretsiz olacaktır.

### **11- I. Dünya Savaşı Şiirleri Dijital Arşivi:**

Başlangıç Tarihi: 2 Nisan 2007 - Bitiş Tarihi: 27 Mart 2009

Proje Web sitesi: <http://www.oucs.ox.ac.uk/ww1lit>

Mevcut durumda İngiltere ve Birleşik Devletlerin dört bir yanında dağınık halde bulunan beş ayrı, I. Dünya Savaşı şiirine ait değerli materyali bir araya getirecektir. 2.000 dijital imaj ve 200 çok ortamlı (Multimedya) materyalin bulunduğu koleksiyon herkese açık olacaktır. I. Dünya Savaşı Şiiri dersleri üniversitelerde ve ileri eğitim kurumlarında okutulmakta, dönemin günümüz hayatını etkilemesinden dolayı kamuoyunun da dikkatini çekmektedir. Bundan önce dijital ortama aktarılan Şair Wilfred Owen Arşivi'ni günde 1.2 milyon kişi ziyaret etmekte ve öğretmenler ve araştırmacılar tarafından tavsiye edilmektedir. Multimedya online veritabanında sunulan kaynak materyaller (şiirlerin tam metinleri, elyazmaları, mektuplar, günlükler vs.) hakkında bilgi de mevcuttur. Online olarak gözden geçirilebilir ve taranabilir halde, herkesin ücretsiz kullanımına açıktır.

### **12- Independent Radyosu Haber Arşivi Dijitalleştirme Projesi:**

Başlangıç Tarihi: 28 Mart 2007 - Bitiş Tarihi: 28 Şubat 2009

London Broadcasting Company'nin hazırladığı ve sunduğu Independent Radyo Haberleri Programı Arşivinde, 1973'den 1990'ların



ortalarına kadar, 7.000 adet ses bandı mevcuttur. Arşiv, dönemin sesli tarihine sahip, İngiltere'nin en önemli ticari radyosudur. Proje ile 4.000 saat süren haber ve günlük olaylara dair kayıtlar dijital ortama aktarılacaktır. Falkland Savaşı'ndan madencilerin grevine, Kuzey İrlanda'dan Thatcher hükümetine kadar dönemin gündemini işgal eden pek çok konuya dair kayıtlar mevcuttur. Kullanıcılar arşiv katalogu ve dijital ses dosyalarının bir arada bulunduğu web sitesi üzerinden ses kayıtlarına ulaşabilecektir.

### **13- Kamusal Alanda Hareketli İmajlar**

Başlangıç Tarihi: 2 Nisan 2007 - Bitiş Tarihi: 27 Mart 2009

Proje ile 600 saat süren hareketli imajlar, dijital ortama aktarılmış ve haklarında bilgi sağlanmış halde sunulacaktır. Dönemin önemli sosyal, ekonomik ve siyasi problemlerinin nasıl temsil edildiğini, görselleştirildiğini, ifade edilip tartışıldığını gösteren tematik yaklaşımın benimsendiği sunuma filmler, parlamento görüntüleri, haber yayınları, propaganda filmleri dahildir. Proje ile mevcut durumda yalnızca bir mahalde bulunan materyal, daha geniş kitlelere, lisans ve lisansüstü öğrenime ve kamuoyuna açılmış olacaktır.

Bilgilendirme ve eğitim yoluyla medya, toplum hayatımızda önemli rol oynamaktadır. 70 yıldan fazla zamandır devlet halka, çeşitli konularda hazırlanan bilgilendirme filmleri yoluyla ulaşmaya çalışmıştır. 1978'den beri parlamentonun faaliyetleri, önce radyo sonra televizyondan izlenmektedir. Medya aracılığıyla sunulan sesli ve görüntülü programlar, vatandaşları milli ve mahalli sorunlar hakkında aydınlatmaktadır. Dolayısıyla, bu tür materyal milli sosyal ve siyasi meselelerin tartışılmasında hangi farklı görüşlerin dile getirildiğine dair fikir vermektedir.

Proje ile orijinalinde film veya video halinde bulunan hareketli imajlar ve bir miktar matbu kağıtlar, meta data ile birlikte kataloglanacak ve dijital hale getirilecektir. Web temelli video dosyalar yaratılarak bilgisayara indirilebilir halde sunulacaktır. Mevcut tanımlar ve kataloglar, taranabilir meta data standartlarına göre yeniden oluşturulacaktır. Halihazırda yalnızca muhafaza edildiği yerden ulaşılabilir durumda olan araştırma materyali yüksek ve ileri eğitim için erişilebilir duruma getirilecektir. Ticari amaçlı kullanmamak kaydıyla, İnternet aracılığıyla bütün halka açılacaktır.

**14- Tıp Dergisi Eski Sayıları:**

Başlangıç Tarihi: 1 Temmuz 2007 - Bitiş Tarihi: 31 Aralık 2009

Proje Web sitesi: <http://library.wellcome.ac.uk/node280.html>

Proje, tarihi önemi olan tıp dergilerinin, yaklaşık 2 milyon sayfa tutandaki eski sayılarını elektronik ortama aktarmakla ilgilidir. Dijital ortama konulmuş dergi sayıları PubMed Central aracılığı ile İnternet'te sunulacaktır. Kullanıcılara ücretsiz sunulan materyalin yalnızca arşiv sayıları değil güncel ve gelecekteki sayılarının da elektronik ortama konulması planlanmaktadır.

Dergide yayınlanan araştırma makaleleri basımlarından iki yıl sonra; dergide yer alan diğer yazılar (editoriyal, mektuplar, değerlendirmeler) ise üç yıl sonra ücretsiz olarak İnternet üzerinden sunulacaktır. Projeye dahil edilen dergilerin bazıları 19. yüzyıl başlarına aittir. Elektronik ortama aktarılan iki milyon sayfadaki bir milyonun üzerindeki makale, standart arama motoru olan Google üzerinden herkese, PubMed üzerinden ise uzman araştırmacılara sunulacaktır. Projeye dahil edilen dergilerin çoğunun, 1965 öncesine ait sayılarının indeksleri yapılmamıştır. Bu sayılar için yeni indeksler yapılmıştır. Dijitalleştirme işlemi Amerika'da, dergilerin aslına sadık biçimde, ilk kapaktan son kapağa kadar tamamını kapsayacak biçimde yapılmaktadır. Makaleler PDF formatında taranmakta ve XML indeksleri yapılmaktadır. Dergilerin bir kısmını taranması 2005 yılında tamamlanmış ve online olarak sunulmuştur. Bu tarihten sonra, tarama işlemi biten dergiler sırasıyla konmaktadır.

**15- Modern Gal Dergileri Online:**

Başlangıç Tarihi: 1 Mart 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Mart 2009

1900'den beri basılmakta olan, akademik değere sahip Gal dergileri, Galler Milli Kütüphanesi tarafından ilk defa olarak elektronik ortama aktarılmakta, bu şekilde Gal dilinde çok sayıda materyal, ücretsiz olarak dünyanın her yerindeki okuyuculara açık hale getirilmektedir. Araştırmacılar, öğretmenler ve öğrencilere ücretsiz, taranabilir online hizmet veren Modern Gal Dergileri Online, Gal ve Galler'le ilgili Galler Milli kütüphanesinde muhafaza edilmekte olan 20. ve 21. yüzyıla ait seçilmiş dergi koleksiyonuna ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Dergiler, sosyal ve beşeri bilimler, fen bilimleri ve teknoloji konularını kapsamaktadır. Hazırlanan web ara yüzü ile kullanıcılar, 1900'den sonra basılan, 600.000 sayfadan fazla Gal dilinde (220.00 sayfa) ve İngilizce (380.00 sayfa) metin üzerinde gözden geçirme, anahtar kelime tarama işlemi yapabilmektedir. Gal dili bilmeyen kullanıcılar için, metin üzerinde tarama yapmalarını kolaylaştıran iki-dilli ara yüz hazırlanmıştır.

Öğrenme modellerinde ve öğrenci profillerinde büyük değişikliklerin yaşandığı günümüzde, çalışan veya çocuk büyüten öğrencilere, değişik mekanlarda ve çoğu zaman birkaç nüsha halinde bulunan, sınırlı zamanda ulaşılabilen materyalin, günün her saatinde ulaşabilecekleri halde sunulması önemli hale gelmektedir. Proje kapsamında sunulan materyal çoğu zaman araştırmacılar ve lisansüstü öğrenciler tarafından kullanılmaktadır. Şimdiye kadar profesyonel akademisyenlerin kullanımında olan kaynak materyalin açılarak uzman olmayanlar tarafından ulaşılabilir hale getirilmesi, bilgiyi “demokratik” hale getirecektir.

#### **16- HaberFilm Online:**

Başlangıç Tarihi: 1 Nisan 2004 - Bitiş Tarihi: 28 Şubat 2007

Proje Web sitesi: <http://www.bufvc.ac.uk/newsfilmonline>

Proje ile ITN ve Reuters televizyonu arşivinde bulunan 3.000 saat süren 60.000 programın dijital ortamda sunulması planlanmıştır. Bu programlar, Nelson Mandela ile ilk görüşme (1961), Lady Diana'nın ölümü (1997) ve Newprt Brige Savaşı (1975) gibi geçen yüzyılın önemli olaylarını kapsamaktadır. Amaç, mümkün olan en geniş yelpazede ve bütün akademik disiplinleri kapsayacak şekilde Dijitalleştirme işlemini yapmaktır. Proje sonunda kullanıcının haber kliplerini taraması ve bilgisayarına indirmesi mümkün olacaktır. Materyal çoğunlukla tarihçiler ve iletişim öğrencilerini ilgilendirse de projeye, çeşitli akademik disiplinleri ilgilendirecek programlar dahil edilmiştir. Örneğin, dahil edilen futbol maçları değişen modaları veya kalabalıkların davranışlarını incelemeyi mümkün kılar. Projenin eğitim sorumlusu akademisyenlerle çalışarak, NewsFilm Online'ı daha geniş kitlelere hitap edecek hale getirmeye, yüksek ve ileri eğitimde farklı disiplinler tarafından kullanılmasını sağlamaya çalışmaktadır.

#### **17- Tarihi Nüfus Kayıtları Online:**

Başlangıç Tarihi: 1 Nisan 2007 - Bitiş Tarihi: 30 Nisan 2007

Proje Web sitesi: <http://www.histpop.org>

1801 ve 1937 tarihleri arasında yapılan 600 cilt, 200.000 sayfayı kapsayan nüfus sayımlarını dijital ortama aktarma projesidir. Proje, İngiltere'nin çeşitli yerlerinde mikrofilmler ve kitaplarda yer alan, İngiltere'nin nüfusu, ekonomisi ve sosyolojisine dair tarihî materyale ücretsiz erişimi sağlayacaktır.

Kayıtlarda yer alan tablolar ve bunları açıklayan bilgiler, kullanıcıların bu birincil e-kaynakları gözden geçirmesi, taraması ve bilgisayarına indirmesini mümkün kılmaktadır. 600 ciltte yer alan materyalin çoğu parçalar halindedir veya mikrofilmlerde kabaca indekslenmiştir. Bu sebeple çok az kullanılmaktadır. Halbuki bu zengin kaynaklar, mahalli tarihin öğretimi, yeni tarihi sorgulamalar yapılması ve yeni metodolojilerin uygulanması potansiyeline sahiptir. Pek önemli gibi görünmeyen bu materyal kırsal nüfus azalması veya belli coğrafi alanlarda nüfus artışı eğilimleri gibi konularda ipuçları verirken, İngiltere'deki her bir idari birim için düzenlenen doğum, evlilik ve ölüm kayıtları insanların hayatlarındaki gidiş gelişleri yansıtmaktadır.

Hazırlanan web sitesine, kayıtlarda kullanılan terminoloji ve temalarla, kaynakların kullanımı ve yorumuyla ilgili yüz kadar makale konularak, nüfus bilgilerinin araştırmada kullanımına geçiş sağlanmıştır. Bütün nüfus kayıtları OCR formatında taranmakta, bu da taranan metin üzerinde kelime taraması yapmayı mümkün kılmaktadır. Veri hakkında meta data da sağlanmaktadır. Projeyi yürütmekte olan Milli Kütüphane, Arts and Humanities Data Service (AHDS) ile işbirliği yaparak çok sayıda imaj, harita ve diğer arşiv malzemesini buradan temin etmekte ve nüfus kayıtlarını daha zengin hale getirmektedir.

### **18- Portsmouth Üniversitesi: Britanya'nın Tarihi Sınırları:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Mart 2009

Proje Web sitesi: <http://www.visionofbritain.org.uk>

Proje, tarihi haritaları tarayarak ve seçilmiş bölgelerin sınırlarını tanımlayarak, İngiltere'nin tarihi sınırları hakkında kapsamlı bir dijital kütüphane oluşturacaktır. İngiltere Tarihi GIS projesi ile idari sınırların çoğu taranmış, Milli Piyango'nun sağladığı destek ile zaman içinde İngiltere'nin Görünümü (Vision of Britain Through Time) web sitesi hazırlanmıştır. Yapılan çalışmalarda üç noktada boşluk mevcuttur. Proje ile bunların doldurulması planlanmaktadır:

1. Orijinal tarihî sınır haritaları kütüphanesinin taranması.
2. Parlamento seçim bölgelerinin değişimlerini gösteren, yeni dijital harita serisinin oluşturulması.
3. Sınırlı ölçüde dahil edilen İskoçya'nın kapsamının genişletilerek, İngiltere ve Galler ile aynı düzeye getirilmesi

Projenin odak noktası parlamento seçim bölgelerinin sınırlarıdır ve bu sınırlar, 1832-1954 dönemi seçim istatistiklerini temsil etmek için kullanılacaktır. Seçim bölgeleri oy verme istatistikleri ile birleştirilecek, bu suretle, oy verme davranışlarının araştırılmasına ilişkin sistemli ve erişilebilir

kayıtlar oluşturulacaktır. Proje sonucu, Vision of Britain web sitesinde sunulacaktır.

Proje ile St Catharina Tarihi Harita Kütüphanesi'ndeki 550 harita, İskoçya idarî sınırlarına dair 80 harita ve Parlamento Sınırlar Komisyonu'nun raporları (932 sayfa) taranarak dijital ortama aktarılacaktır. Taranacak sayfaların az miktarda olmasına rağmen sonuçta hazırlanacak web kaynağı büyük ve kullanımı fazla olacaktır. Projenin önemli bir parçası olan seçim istatistikleri haritalar, tablolar ve grafikler halinde sunulacaktır. Proje geliştirilmeye açık biçimde tasarlanmıştır ve gelecekte Avrupa'dan benzer muhtevaların ve *Domesday Book*ların eklenmesini mümkün kılmaktadır.

### **19- Raphael Öncesi Kaynak Sitesi:**

Başlangıç Tarihi: 2 Nisan 2007 - Bitiş Tarihi: 27 Mart 2009

Birmingham Müzesi ve Sanat Galerisi, daha önce dokümantasyonu yapılmamış ve koleksiyon olarak erişilmemiş Raphael öncesine dair çok miktarda tabloya sahiptir. Dante Gabriel Rossetti, John Everett Millais ve Edward Burne Jones gibi meşhur sanatçılara ve diğerlerine dair tablolar mevcuttur. Bu eserlerin dijitalleştirilmesi ile Raphael öncesi ve 19. yüzyıl İngiliz sanatını çalışmak için benzersiz bir araştırma kaynağı oluşturulacaktır. Birmingham Müzesi ve Sanat Galerisi web siteleri üzerinden bütün kullanıcıların erişimine sunulacaktır.

Raphaelizm öncesi, 19 yüzyıl İngiltere'sinin en önemli ve en etkili sanat akımıdır. 1848'de üç genç sanatçının, William Holman Hunt, Dante Gabriel Rossetti and John Everett Millais, öncülüğünü yaptığı bu akım, resim yapma sanatını eski stüdyo geleneğinden uzaklaştırıp, tabiatla doğrudan temasa geçirerek İngiliz sanatını yenilemeyi ve geliştirmeyi amaçlamıştır. Kesin doğruluğu ve her detayın gerçeğe uygun olmasını gerektiren bu akımla tabiat manzaraları, modern hayat ve Ortaçağ manzaraları, 1850'lerde pre-Raphaelistlerin üzerinde çalıştığı temalar olmuştur. Proje ile dijitalleştirilmesi planlanan koleksiyon, bu akımın her aşamasını derinliğine temsil etmektedir. Koleksiyonda tuval üzerine yağlıboya, kağıt üzerine resim, heykel, vitray, kumaş ve seramik boyamalar ve kitaplar mevcuttur.

Pre-Raphaelite online kaynağın oluşturulması, bu yeni görsel materyal ve beraberinde sunulan meta data ile konu üzerinde derinliğine araştırma yapılmasını mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda, eğitim topluluğunun ihtiyacını karşılayacak, erişimi ve kullanımı kolay kaynak materyal sunmaktadır. Proje ile 3.000 üzerinde materyal taranacak ve yüksek kaliteli imajlar ve meta data oluşturulacaktır. Eğitim topluluğunun erişimine açık

olacak, öğrenciler, araştırmacılar, tarihçiler ve ilgilenen herkes ulaşabilecektir. Web sitesinde, görsel materyalin eğitimde kullanılmasına ilişkin örnekler de bulunacak, kullanıcıların elindeki materyali diğerleri ile paylaşmasının teşvik edilmesiyle web sitesi daha da geliştirilecektir.

## **20- Scott Kutup Araştırma Enstitüsü, Kutupların Keşfi-Tarihî Kutup İmajları:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 - Bitiş Tarihi: 1 Mart 2009

Proje Web sitesi: <http://www.spri.cam.ac.uk>

Cambridge Üniversitesi Scott Kutup Enstitüsü'nde muhafaza edilmekte olan, kutup hayatıyla ilgili dünyanın en zengin kaynağını teşkil eden Arşiv koleksiyonunun dijital ortama aktarılması projesidir. Kutuplara yapılan tarihi gezilerin fotoğraflarının negatiflerini kapsayan bu koleksiyon nadir, aynı ölçüde de hassa durumdadır. Dijital ortamda muhafaza edilme girişimlerine kadar, koleksiyonda yer alan bilgiler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Proje ile yapılan çalışmalar neticesinde, Antartika'nın tarihine ve keşif gezilerine ilişkin konularda, öğrenim ve araştırmayı destekleyen metin ve görsel materyale ücretsiz erişilebilecektir.

2007-08 yılının Uluslararası Kutup Yılı ilan edilmesi ve iklim değişikliğine giderek ilginin artması, Scott Kutup Enstitüsü'ndeki kaynakların daha önce olmadığı kadar geniş bir öğrenim kitlesine ulaşma fırsatını sağlamıştır. Proje ile İngilizlerin ve uluslararası grupların kutuplara yaptığı inceleme gezilerini kapsayan 1845-1960 dönemine ait 20.000 üzerindeki fotoğraf negatifleri dijital ortama aktarılacaktır. Gezilerle ilgili grup üyelerinin kişisel belgeleri ve resmi raporları da, fotoğrafların çekildiği ortamlar için bağlamsal bilgi sağlamaktadır. Bu belgeler de dijital ortama aktarılacaktır. Bu kaynaklar şimdiye kadar eğitim topluluğunun elektronik erişimine açık olmamıştır. Web sayfası, e-öğrenim ve online kaynaklar aracılığıyla proje, bu kaynakların eğitim topluluğundan çeşitli kişilerce kullanımını sağlayacaktır. Proje ile kutup teknolojileri, iklim değişikliğinin tesirleri, güney kutbunun keşfi gibi konularda eğitim ve öğrenim paket programları da hazırlanacaktır.

## **21- Batı Londra Tiyatro Arşivi:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 – Bitiş Tarihi: 1 Aralık 2008

Batı Londra Tiyatro Arşivi projesi ile sahne sanatlarına dair tiyatro afişleri, oyun programları başında çıkan yazılar ve fotoğraflardan oluşan çok değerli kaynak veritabanı yaratacaktır. Batı Londra Tiyatrolarından derlenen 15.000'in üzerinde dijital imaj yaratılarak, nadir koleksiyonlar muhafaza

edilmiş ve akademik kullanıcıların erişimine açılmış olacaktır. Proje sonuçlandırıldığında, öğrenciler ve akademisyenler için muhtevası zengin dijital koleksiyon meydana getirilmiş olacaktır.

Londra'nın Batı kesimi, tiyatro ve tiyatro çalışmalarının gelişmesine katkılarda bulunmuş, müzikli tiyatro türünün keşfedildiği ve dünyaya yayıldığı yer olmuştur. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında, Batı Londra'da ülkenin hiç bir yerinde olmadığı kadar çok sayıda müzikal tiyatro inşa edilmiştir. Bu binaların çoğu savaşta bombalanmış, başka sosyal binalara veya sinemalara dönüştürülmüş veya harabe halinde kalmıştır. Proje ile, bu binalarda bulunan arşivler öğrenci ve araştırmacı kitlesine açılarak, Batı Londra'daki tiyatrolara, bunların tarihlerine dair yapılacak araştırmaları kolaylaştıracaktır. Dijitalleştirme işlemi, muhafaza etme amaçlı olduğu kadar erişim amacıyla da yapılacak, standartlar da buna göre belirlenecektir. İmajlar, detaylı hazırlanmış met edata ile birlikte kaydedilecek, etişim ve araştırmacılara kolaylık sağlamak üzere, ilgili makalelerle zenginleştirilecektir. Projenin sonucu, tamamıyla erişilebilir dijital koleksiyon ve web sitesi olacaktır. Dijital materyal ve meta dataya erişim yüksek ve ileri öğrenim topluluklarına ve bütün topluma açık olacaktır. Proje, Batı Londra Üniversitesi, Sahne Sanatları Gelişimi Enstitüsü tarafından gelecekte yapılması tasarlanan projelere altyapı sağlayacak ve model oluşturacaktır.

## **22- Birleşik Krallık Tezleri Dijitalleştirme Projesi:**

Başlangıç Tarihi: 1 Ocak 2007 – Bitiş Tarihi: 1 Temmuz 2009

Birleşik Krallık'da hazırlanmış 5.335 adet tezin dijitalleştirilmesi, tezlere elektronik ortamda erişimi sağlayan EthOS projesine Başlangıç teşkil edecektir. Dijitalleştirme projesi ile üzerinde işlem yapılabilir, kolayca sıralanabilir ve mali yönden karşılanabilir e-tezler online servisi için ön model oluşturulacaktır.

Birleşik Krallık'da yapılan tezler, önemli araştırma kaynaklarıdır ve halihazırda kütüphane raflarında bekleyen binlerce tez bulunmaktadır. Bu tezlerin bazıları, muhtemelen, danışmanı hariç, hiç bir okuyucu tarafından okunmayacaktır. Tezlerin varlığı bilinse de, muhtevasına ulaşılması zordur. Yeni üretilmiş faydalı bilgi, bürokratik veya diğer tür gereklilikler sebebiyle kullanım dışı kalmaktadır. Proje ile 5.335 adet dijital tez ücretsiz sunulacak, araştırmacıların zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın taraması, belirlenmesi ve erişmesi mümkün olacaktır. Tezler araştırmacılara PDF formatında sağlanacak, araştırmacı tezi bilgisayarında okuyabilecek, PDF nüshasının

çiktısını, aslında olduğu haliyle, alabilecektir. Orijinal, kağıt tezler bu suretle daha az kullanılacak ve daha iyi muhafaza edilecektir.

1730 tarihinden itibaren İngiltere Yüksek Öğrenim kurumlarında hazırlanmış, 500.000 matbu tez bulunmaktadır. Proje ile, bunun yalnızca çok popüler olan %1'lik kısmı dijital ortama aktarılacaktır. Her bir tez tif dosyası olarak (bir sayfa bir dosya halinde) dijitalleştirilecek, bu nüsha muhafazası için, saklanacak, tez metninin tamamı OCR olarak taranacak ve erişim ve dağıtım için saklanacaktır. Proje kapsamında dijital ortama aktarılan tezler EthOS Servisi'nin çekirdeğini oluşturacak ve tezlerin gelecekte elektronik ortamda sunulması fikrini destekleyecektir.

### **Türkiye'de Dijital Kültür**

Eğitim ve araştırma materyalini bilgisayara aktararak, özel hazırlanmış veri tabanlarında depolama ve İnternet üzerinden kullanıcıların istifadesine sunma şeklinde özetleyebileceğimiz dijitalleştirme veya elektronik ortama aktarma konusunda Türkiye'de yapılan çalışmaların henüz başlangıç düzeyinde olduğunu vurgulamak gerekir. Daha ziyade bibliyografik verilerin, arşiv ve tez kataloglarının dijitalleştirilerek sunulduğu görülmektedir. Bu konuda en iyi örnek (<http://www.ulakbim.gov.tr/cabim/vt/>) adresi üzerinden ulaşılan ULAKBİM Veritabanlarıdır. Fen Bilimleri, Sosyal Bilimler, Sağlık Bilimleri vb. alanlarındaki veritabanları, elektronik dergiler, katalog vb. araştırma araçlarına, tek bir ara yüzden daha etkin ve kolay kullanım imkanı veren bu arama motoru üzerinden uluslar arası veritabanlarına ulaşılabilmektedir. Türkiye'de son iki yapılan tezler dijital ortama aktarılarak ULAKBİM üzerinden sunulmuştur. Bazı kurumlar arşivlerini dijital ortama aktararak İnternet'ten ulaşılabilir hale getirmişlerdir. Bu tür elektronik arşivlere, Açık Erişim Arşivi de denilmekte ve daha çok kurumlar tarafından benimsenen bu arşiv türünde, belgeler elektronik ortamlarda saklanarak İnternet üzerinden kullanıma sunulmaktadır. Açık Erişim Arşivi, bir kurumun ürettiği her türlü evrakın ve yayınların, elektronik ortamlarda toplandığı, tasniflendiği, saklandığı, korunduğu ve erişiminin sağlandığı hizmetler dizisini içeren veri tabanıdır. Türkiye Makine Mühendisleri Odası'nın 50 yıllık geçmişinde yayımlanmış olduğu tüm dergiler, bültenler, kongre, sempozyum kitapları, çalışma raporları gibi, 40.000 sayfaya ulaşan dokümanlar bir Açık Erişim Arşivi oluşturularak, İnternet üzerinden ulaşılabilir hale getirilmiştir. Bu belgelerin tamamı <http://arsiv.mmo.org.tr> adresinde mevcuttur ve kelime taraması yapılabilmektedir. Üniversitelerde de benzeri girişimler mevcuttur. Örneğin, 2001 yılından itibaren Ankara Üniversitesi öğretim üye ve yardımcılarının uluslararası indekslerde yer alan bilimsel dergilerde yayınlanmış veya yayınlanabilir kararı verilmiş çalışmaları, bildirimleri, proje metinleri, konferans



metinleri, raporları, ders notları ve kitaplarda yer almış bölümlerin basılı veya elektronik kopyaları, açık arşive konulmuş ve İnternet üzerinden ulaşılır hale getirilmiştir (<http://acikarsiv.ankara.edu.tr/>).

Diğer yandan, eğitim ve araştırma amacıyla kullanılan kaynak materyalin dijital hale getirilerek İnternet üzerinden öğrenci, araştırmacı, eğitimci, meraklıları vs. nin istifadesine sunulması konusunda girişimlere dair örnekler çok az sayıdadır, tarih sahası söz konusu olduğunda ise bu azlık, yokluğa dönüşmektedir. Bu konuda yürütülmekte olan bazı projelerden haberdar olmakla birlikte, tamamlanmış ve İnternet'e konulmuş herhangi bir kaynak materyal grubuna rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Kaynak materyal ile kastedilen, arşivlerde muhafaza edilen, yazılı basılı ve görsel tarihî belgelerdir. Bu konuda, görsel malzeme ile sınırlı, bazı girişimler mevcuttur. Fotoğraf ve benzeri türden görsel malzemelerin dijitalleştirilmesi, yeni fakat hızla gelişen bir tekniktir. Avrupa'da bu konuda pek çok proje geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur. Bizim bilgimize göre, Türkiye'de bu konuda birkaç girişim mevcuttur: VEKAM (Vehbi Koç Araştırma Merkezi) Görsel-İşitsel Arşiv; Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Arşivi'ni dijitalleştirme projesi. Ancak, ülkemizdeki görsel veri potansiyelinin büyüklüğü ve dağınıklığı düşünüldüğünde, bu girişimlerin yeterli olmadığı görülür. Benzeri türden kapsamlı bir çalışma ise *Görsel Tarih Arşivi*'dir (<http://www.gorselarsiv.org>). Aşağıda bu dijital görsel arşiv hakkında teferruatlı bilgi verilecektir.

### **Dijital Görsel Tarih Arşivi**

TÜBİTAK tarafından desteklenen, “Atatürk Döneminde Yapılan İnkılapları Yerleştirilmesi Sürecinin Görsel Veriler Yoluyla İncelenmesi (1923-1960) konulu proje (Proje No: 104K080) kapsamında hazırlanan Görsel Tarih Arşivi (GTA), çeşitli kurumlardan, arşivlerden ve basılı kaynaklardan derlenen görsel materyallerin dijital ortama aktararak ve bu iş için özel hazırlanmış veritabanında depolanmasıyla oluşturulmuştur. Web tabanlı hazırlanarak İnternet ortamında sunulan GTA web sitesine takip eden adresten ulaşılabilir: <http://www.gorselarsiv.org>. GTA' da, Türkiye'nin modernleşme süreci, özellikle Atatürk döneminde yapılan inkılaplarla ilgili fotoğraf, kartpostal, pul, afiş vs. imajları koleksiyonuna ulaşılabilir. Arşivdeki görsel materyaller, tarihî görsel imajları belirlemek ve paylaşmak amacıyla bir araya getirilmiştir. Eğitim ve araştırma amaçlı geliştirilen arşivdeki imajları kullanmak ücretsizdir, ancak üye olunması gerekmektedir.

Arşivde sunulan imajlar, proje kapsamında dijital ortama aktarılan, dokuz bin civarındaki fotoğraf, resim, kartpostal, pul, afiş ve piyango biletlerinden oluşmaktadır. Projenin tamamlanmasıyla birlikte veri girişi sona ermiştir. Ancak, projenin tamamlanmasından sonra da veri girişinin devam

etmesi ve arşivin gelişimini sağlamak üzere, kullanıcıların aktif katılımını sağlayan bir paylaşım ortamı hazırlanmıştır. Bunun için üyelik sistemi geliştirilmiştir. Bu sistemle, üyeler ellerindeki imajları arşive bağışlayabilmekte, bağışladıkları imaj karşılığında, arşivdeki mevcut imajlardan belli sayıda imajı ve ilgili bilgiyi bilgisayarlarına indirebilmektedir. Kullanıcılar fotoğraflar hakkında yorum yapabilmekte, yorum ve bilgilerini diğer kullanıcılarla paylaşabilmektedir. Bu suretle, projenin tamamlanmasıyla birlikte, arşivin gelişmesi durmamış, sürekli gelişmenin yolu açılmıştır. Projenin tamamlanmasından sonra da GTA' nin gelişmesinin sağlanması, yeni yaklaşım ve tasarımı da beraberinde getirmiştir. Buna göre, arşiv yalnızca inkılâplara ait görsel verilerin depolandığı bir yer olmaktan çıkarılmalı, daha geniş bir konu yelpazesine açılmalıdır. Bu sebeple, derlenecek görsel verilerin konuları Osmanlı, eğitim, kültür, sanat, ekonomi, siyaset, gündelik hayat, tören, kadın, bilim ve teknoloji konularına genişletilmiş, önceki konu olan inkılâplar ise, Atatürk inkılâpları altında toplanmıştır. Bu suretle, önceki tasarımı kapsayan ve daha da ileri götüren, yakın dönem tarihinin her cephesini dahil eden bir tasarım benimsenmiştir.

Arşivdeki görsel materyal çeşitli kurum arşivlerinde, yayınlanmış eserlerde veya şahısların elinde bulunan görsel materyalin orijinalleri veya kopyalarının taranarak bilgisayara aktarılmasıyla elde edilmiştir. Bu yolla elektronik ortama aktarılan imajlar, özel olarak hazırlanmış bir veri tabanına girilmiştir. Veri tabanına giriş esnasında fotoğrafların tanımlanması gerekmekte, bu da çeşitli biçimlerde yapılmaktadır. Biz tanımlamamızda, uluslararası standartları uyguladık. Dublin Core Standarts (DCS) adıyla bilinen ve dijital imajların tanımlanmasında en kapsamlı standart olarak uluslararası kabul gören standartları kullandık. Arşivler, müzeler ve kütüphaneler gibi kurumlar tarafından kullanılan DCS, Avrupa'da görsel arşiv oluşturma projesi (European Visual Archive, <http://www.eva.eu.org>) esnasında, ülkeler arasındaki fotoğraf tanımlama farklılıklarını gidermek ve ortak bir standart geliştirmek üzere hazırlanmıştır, 15 maddeden oluşmaktadır. DCS'nin statüsü ve kullanımı hakkında takip eden web sitesine bakılabilir: <http://purl.org/dc/>. Bir fotoğraf hakkında, DCS'nin belirlediği 15 ayrı tür bilgi alanı ve bizim araştırma ihtiyaçlarımıza yönelik olarak belirlediğimiz 5 ayrı bilgi alanı olmak üzere toplam 20 ayrı bilgi alanı oluşturulmuş bu alanlar hakkında veri tabanına veri girilmesi ve fotoğrafın pul büyüklüğünde (küçük) ve gerçek büyüklüğünde (büyük) iki görüntüsünün eklenmesiyle, ilgili fotoğrafın veri tabanına giriş işlemi tamamlanmıştır. (bkz. <http://www.gorselarsiv.org>, Görsel Tarih Arşivi, Veri Giriş Paneli). Bu işlem süreci, her bir görsel materyal için tekrar edilmiştir.

### ***Görsel Tarih Arşivi (GTA)'nin Kullanıcılara Sağladığı Faydalar***

- Kullanıcılar (araştırmacı, eğitimci veya meraklıları) özel hazırlanan görsel elektronik koleksiyonlara ulaşır.
- Araştırma amaçlı, görsel elektronik kaynakların hazırlanması ve kullanımının yaygınlaşmasına yardımcı olunur.
- Görsel dijital kaynakların, tarih araştırmalarında ve diğer alanlarda kullanımının gelişmesine yardımcı olunur.
- Sahip olunan görsel verileri, daha geniş araştırmacı kitlesi ile paylaşma imkanı bulunur.

Görsel veriler değerini muhtevalarına borçludur. Görsel veriler arasında en yaygın olan fotoğrafların dijital ortama aktarılması/dijitalleştirilmesi, fotoğrafın muhtevalarının bilgisayar ortamında yeniden üretilmesini sağlar. Bu üründen/kopyadan baskı yapılabilir. Fotoğrafları dijital ortama aktarmanın en büyük avantajı, orijinal nüshayı korumaktır. Fotoğraf, özel muameleyi ve özel saklama ortamını gerektiren, sık kullanıma uygun olmayan bir malzeme türüdür. Dijital kopyaların yapılması, orijinal fotoğrafın korunmasına yardımcı olur. Diğer bir avantajı, fotoğraf koleksiyonlarına ulaşımı kolaylaştırır. Fotoğrafların dijital kopyalarının bir veritabanında tanımlanmasıyla, bu koleksiyonları tarama ve sorgulama kolay hale gelir. İmajların İnternet'e konularak araştırmacılara sunulmasıyla da, daha geniş kitlelerin kullanımı sağlanır. Ayrıca, İnternet bağlantısı sayesinde, dünyanın her yerinden ulaşılabilir hale gelir.

### ***GTA' daki Görsel Veriler***

GTA'daki görsel veriler başlıca fotoğraf (5917), resim (12), kartpostal (14), pul (2630), afiş (223) ve piyango bileti (213) olmak üzere toplam 9009 adet imajdan oluşmaktadır. Arşivdeki imaj sayısının artırmak ve proje tamamlandıktan sonra da devamlılığı sağlamak amacıyla, GTA yeniden tasarlanmış ve üyelerin katkıda bulunacağı aktif bir ortam haline getirilmiştir. Bu konu hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

Diğer yandan, belli bazı inkılâplar için arşivde çok miktarda imaj mevcut iken (kılık-kıyafet, eğitim, mimarî), diğerleri için oldukça azdır. Haklarında çok veri bulunan inkılâpların lehine, diğerlerinin aleyhine olan bu durumu değiştirmek ve imajların sayısını dengeli biçimde belirlemek maalesef mümkün olmamıştır. İmajların derlenmesi ve GTA' ne dahil edilmesi tamamıyla şans işidir. Ulaşma şansına sahip olduğumuz bütün imajlar GTA' ne dahil edilmiştir. Fotoğraf seçme, ayıklama işlemi yapılmamıştır. Arşivlere ulaşma ve alabileceğimiz fotoğraf sayısı çoğu zaman sınırlı olduğu için, bir de

kendimiz sınırlama yoluna gitmedik, Döneme ilişkin herhangi bir fotoğraf bile, o dönemin bir yönünü yansıtmaya sebebiyle değerlidir. Görsel veriler farklı şekillerde okunmaya ve bilgi üretmeye müsaittir. Geçmiş ve tekrar edilemez olayların anlık görüntülerini bize sunar. Bu sebeple de değerlidir. Dolayısıyla, ulaşabildiğimiz bütün fotoğraflar taranarak GTA' ne dahil edilmiştir. İmajlar takip eden arşivlerden derlenmiştir: Türk Tarih Kurumu Arşivi ve Kütüphanesi; Milli Kütüphane, Atatürk Belgeliği; MEB. Atatürk Eğitim Müzesi; 75. Yıl Müzesi; Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü Arşivi; Milli Piyango Arşivi; Basın Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü Arşivi; Beypazarı Belediyesi Arşivi ve Cumhuriyet Arşivi.

### ***Kullanım Politikası***

GTA'daki görsel veri koleksiyonları, proje çalışanlarının iki buçuk yıllık emeğinin ürünüdür. Kullanıcıların, çeşitli görsel veri gruplarına, ücretsiz ve tek noktadan erişimini sağlama amacıyla tasarlanmıştır. Görsel veri yaratıcılarının telif hakları ve mülkiyet haklarını korumaktadır. Bu haklara atıfta bulunulması ve telif haklarına uyulması kullanıcıların sorumluluğundadır.

Arşivdeki bütün materyal telif hakları ile korunmaktadır. Materyallerin telif hakkı sahipleri, materyal hakkında bilgi verilen panelin ilgili bölümünde belirtilmiştir. Arşivdeki materyaller araştırma ve eğitim amaçlı kullanım için hazırlanmıştır, yalnızca bu amaçlar için, herhangi bir sınırlama olmadan kullanılabilir. Eğitim ve araştırma dışı amaçlar veya ticarî amaç için kullanılamaz. Diğer amaçlı kullanıcıların izin almak üzere site yöneticisi ile temasa geçilmesi gerekmektedir. Arşivden alınan imajlar için telif hakkı talep edilmemektedir. Sadece, imajın alındığı yer olarak GTA' ya atıfta bulunulmasını talep edilmektedir. (atıf biçimi: Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi, Dijital Görsel Tarih Arşivi, Kayıt No:). Arşivdeki fotoğrafların telif hakkı, fotoğrafların alındığı arşiv veya şahıslara aittir. Arşivi hazırlayanlar bu telif hakkından sorumlu değildir. Telif hakkı olan fotoğrafları yayınlama veya sergileme yoluyla kullanmak isteyenlerin, telif hakkı sahibi ile temasa geçmeleri tavsiye edilmektedir.

### ***Arşivde Tarama Nasıl Yapılır?***

DCS (Dublin Core Standarts)'a uygun olarak yirmi farklı tür bilgi alanında tanımlanan fotoğraflar hakkında, basit ve ileri düzeyde tarama yapılabilir. Basit tarama için, ana sayfadaki Arşivde Arama kısmındaki pencereye yalnızca bir anahtar kelime girmek yeterlidir. Bu tür arama geniş kapsamlı olduğu için karşınıza çok sayıda veri çıkabilir. İleri düzeydeki tarama için de, ana sayfadaki Arşivde Arama/Gelişmiş Tarama kısmı kullanılabilir.

Gelişmiş Arama'ya tıkladığında çıkan arama panelindeki alan türlerinden (anahtar kelime, tarih aralığı, tür, format, muhteva, ilgili inkılâp, fotoğrafın çekildiği yer, fotoğrafı çeken kişi, yayınlayan kişi/kuruluş) en az biri veya bir kaçına bilgi girerek tarama gerçekleştirilebilir. Bu, tarama sonucunda çıkacak veri sayısını azaltarak, istenilen imaja daha kolay ulaşmayı sağlayacaktır.

Her iki arama türünde aranılan kritere uygun, arşivde bulunan imajlar, pul büyüklüğünde ve özet bilgi ile sıralanacaktır. Pul imajın üzerine tıkladığında, daha büyük imaja ve daha teferruatlı bilgiye ulaşılır. Ancak, buna yalnızca üyeler, sınırlı sayıda ulaşabilmektedir. Yeni üye olmuş bir kullanıcı 25 fotoğrafı büyük ölçüde ve daha fazla bilgi ile görebilmektedir. Bundan daha fazla fotoğraf görmek isterse, fotoğraf girmesi gerekmekte, girdiği her bir fotoğraf karşılığında 5 fotoğraf görebilme hakkına sahip olabilmektedir. Belirtildiği üzere, GTA bir görsel materyal paylaşım alanı olarak tasarlanmıştır. Devamı, kullanıcıların imaj bağışlamasıyla mümkün olabilecektir.

### ***Arşive İmaj Bağışlama***

Kullanıcılar ellerindeki Atatürk dönemine (1923-1938) ve sonrasına (1960'a) dair Türkiye'deki sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî gelişmeleri sergileyen her tür fotoğraf (aile fotoğrafı dahil), kartpostal, pul, film, afiş vb. görsel materyali geniş bir eğitimci ve araştırmacı kitlesi ile paylaşabilir.

Paylaşılması düşünülen imajların takip eden özellikte olması gerekmektedir:

- Tarih araştırması ve eğitimi için uygun konu ve nitelikte olmalıdır.
- İyi veya orta kalitede olmalı ve yüksek çözünürlükte taranmalıdır.
- İmaj hakkında bilgi verilmelidir. Sadece görüntü yeterli değildir.
- Telif hakkı konusu çözümlenmiş olmalıdır.

Paylaşım, arşive üye olunarak gerçekleştirilir. Web sitesindeki ilgili yere (imaj bağışla) tıklanarak veri giriş paneline ulaşabilir ve paylaşılması düşünülen fotoğraf vs. ile ilgili bilgiler ve fotoğrafın kendisini, kullanıcı veritabanına girebilir. Bu yolla verilen bilgiler arşiv sorumlusu Fatma Acun'a ulaşmakta ve doğruluğu kontrol edildikten sonra yayınlanmaktadır. Gönderilen imaj ve bilgi, amaca uygun değil ise yayınlanmamaktadır.

### **Sonuç**

Küresel ekonomik rekabette itici gücün bilim ve teknoloji olduğu, bunu geliştirmenin yolunun da Bilgi ve İletişim Teknolojilerinin sağladığı imkanlardan azami düzeyde istifade etmeden geçtiği, sanırım yukarıdaki çalışmadan anlaşılmıştır. Yine yukarıdaki çalışma, BİT'nin imkânlarından,

özellikle eğitim ve araştırmayı geliştirme konusunda yeterince faydalanamadığımızı, bu konuda henüz başlangıç düzeyinde olduğumuzu gösteriyor. Bu konuda gerekli bilinci yerleştirecek ve girişimi yapacak olan yerlerin, akademik düzeyde eğitim ve araştırma görevini üstlenen kurumlar olan üniversiteler olduğunu hatırlatmaya sanırız gerek yoktur.

**Kaynakça**

ACUN, Ramazan, (2000). "Türkiye'de Bilim ve Teknoloji", *Atatürk'ün Ölümünün 62.Yılında Cumhuriyet Türkiye'sinde Bilimsel Gelişmeler Sempozyumu 8-10 Kasım 2000 Ankara Bildiriler ve Tartışmalar*, Ed. B. Yediyıldız. H.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara, 2001, 191-219.

# DÎVÂNU LUĞÂTÎ'T-TÛRK'TE ‘TUZĖU’

*Ziyat AKKOYUNLU*

## **Özet**

Bir toplumu birbirine bağlayan kültür halkaları, toplumun ortak değerlerini ifade etme açısından, büyük önem arz eder.

Türk milleti, müşterekler ve bunların paylaşımları yönünden zengin bir millettir. Hediye geleneği de bu kıymetlerdendir. Dilimizde bu kavramı açıklayan pek çok kelimenin olması da bunun en iyi göstergesidir. Geçmişte bu anlamda kullandığımız ‘armağan, amuç, artut, belek, ‘tuzĖu’ kelimelerinin Dîvânu Luğâti't-Türk'te Kâşgarlı'nın açıklama ve örneklerle değerlendirilmesi, bunlara yüklenen mana, kullanılış biçimleri hakkında yeni bir bakış açısı getirecektir.

**Anahtar kelimeler:** TuzĖu, Dîvânu Luğâti't-Türk, Kâşgarlı Mahmüd

## **‘TuzĖu’ in Dîvânu Luğâti't-Türk**

### **Abstract**

Cultural circles that unite a society are of crucial importance since they represent shared values of that society. Turkish people are vastly wealthy in terms of sharing their common values. The fact that there is a great number of words for this concept is an obvious sign of this wealth. ‘Armağan, amuç, artut, belek, ‘tuzĖu’ were used in the sense of sharing and giving in the past. We will gain a new insight into these words through their evaluation by means of definitions and examples which demonstrate their meanings and usages given in Dîvânu Luğâti't-Türk by Kâşgarlı.

**Key words:** TuzĖu, Dîvânu Luğâti't-Türk, Kâşgarlı Mahmüd

## Tuzğu

Kâşgarlı Mahmūd'un Kitâbu Dîvâni Luğâti't-Türk adlı eserinde "hediye, armağan" anlamında kullanılan beş kelime bulunmaktadır. Bunlar; armagan, amuç, artut, bêlek ve tuzğu kelimeleridir.

ارمغان "armağan" : Dîvânu Luğâti't-Türk'te sadece bir yerde geçen armağan kelimesi için Kâşgarlı Mahmūd, şu açıklamayı yapmıştır: "Oğuzcada, ganîmet elde edip, dönen kişinin akrabalarına getirdiği hediye. Buna "yarmakan" da denir. Bu "امچ" (amuç)tur" (DLT. s. 82)\*. Burada Kâşgarlı Mahmūd armağan maddesini verirken القادام الغانم (ganîmet elde edip gelen) sıfatını kullanmıştır. Bu ganîmet, o dönemin şartlarında büyük bir ihtimalle mal veya paradır. Bu sebeple, Kâşgarlı Mahmūd'un açıklamasında "yarmakan" da denir" ifâdesine istinaden, "armağan" kelimesinin aslı "yarmak" (para, dirhem)tan türetilen "yarmakan" kelimesi olmalıdır.

امچ "amuç": Kaşgarlı Mahmūd, eserde "amuç", kelimesine özel bir açıklama getirmemiştir. (DLT. s.82)\* Besim Atalay "armağan" maddesini tercüme ederken bu maddenin sonunda tıpkı Kâşgarlı gibi bu kelime için "bu امچ amuç'tur" (B.A c.I, s.140) demiş; tercümesinin endeks kısmında da bu kelimeye dâir herhangi bir açıklama yapmayarak, "armağan" maddesindeki açıklamayı vermekle yetinmiştir.(B.A. c.IV, s.23). Ancak Kâşgarlı Mahmūd'un "امچ" kelimesinin üstünü kırmızı çizgi ile belirlemesi dolayısıyla, bu kelimenin Türkçe olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca "armağan" kelimesini "amuç"la açıklaması kelimenin herkesçe bilinen bir kelime olduğunu akla getirmektedir.

ارتت "artut" : Eserde ارتت "artut" kelimesinin açıklaması, "at ve benzeri şeyleri, beylere ve başkalarına hediye etme. Daha sonra her hediye artut diye adlandırılmıştır." (DLT. s. 67) şeklindedir.

Bu kelime şu dörtlükle örneklenmiştir:

قشنى قنم اعشقا	"Koşnı konum ağışka,
قلغل اكر اغرلق	Kılğıl anar ağırlık,
ارتت الب اننغل	Artut alıp anunğıl,
اذ كو تفر اغرلق	Ezgü tavar oğurluk."

(Hısımlarına -'Aşîretine- karşı iyi davran ve onlara ikrâmda bulun. Bir hediye alacak olursan da, daha güzeliyle karşılık ver.) (DLT. s.70)

\* Alıntılar DLT tıpkıbasımından alınmıştır.



ال Eserde kişiler arasında karşılıklı yapılan şeyleri açıklarken Kâşgarlı, ال ol maña artut ızışdı" "o benimle armağanlaştı ." örneğini vermektedir. ( DLT. s.100)

بلك "bêlek": بلك "bêlek" kelimesinin açıklaması şöyledir: "Konuġun, akrabalarına getirdiġi veya bir yerden bir yere gönderilen hediye." (DLT. s.194) Eserin başka bir yerinde bu kelime بلك "bêlek" şeklinde yazılarak, karşılığı tek kelimeyle "hediye" olarak verilmiştir. Kelimenin, ilk harfi "b"nin altında "esre" hareketi, kendisinden sonra da "y" harfinin bulunması, bu kelimenin ilk hecesinin "bê" şeklinde "kapalı e" ile telaffuz edildiğini gösteriyor.(DLT. s 205)

Bu kelime şu dörtlükle örneklenmiştir:

تتكت سوسن اشكلادی	"Tangut süsin üşikledi,
كشى ايشن الكلادى	Kişi ışın elikledi,
ارن اتن بلكلادى	Erin atın bêlikledi,
بلن بولب بشى تغدى	Bulun bolup başı tıġdı."

(Düşman; zafere ulaşmalarına engel olsun diye, atlarını, adamlarını bize hediye edinceye kadar Tangut'un -Çine yakın bir şehir ismi- askerlerini, geceleyin şiddetli soġukta tutarak üşüttü ve arkasından onlarla alay etti. Bu sıkıntıları çektiğinden dolayı başını aşağıya eğdi.) (DLT. s.155).

Diġer bir örnekte de ال منكا بلكلادى "ol maña bêlekledi" (O bana bir hediye verdi) (DLT. s:593) şeklinde yer aldığını görmekteyiz.

تزغو "tuzġu": Dîvânu Luġâti't-Türk'te gene hediye manasına gelen تزغو "tuzġu" kelimesi için de şu açıklama yapılmıştır: "Yoldan geçen tanıdık ve akrabalara hediye olarak sunulan yiyecek." (DLT. s.213)

Bu kelime şu dörtlükle örneklenmiştir:

قردونى ينجو سقتمانك	"Kardunı yincü sakınmañ,
تزغونى منجو سزئمانك	Tuzġunu Mançu sêzinmeñ,
بلمادق نانككا سقتمانك	Bulmaduk neñge sevinmeñ,
بلكالار انى بيرار	Bilgeler anı yêrer".

(Fındık büyüklüğünde donmuş olan buz parçalarını inci sanma, armağanı, iş ücreti olarak zannetme, Bulmadığın şeye sevinme Bilgeler bunu yerer.) (DLT. s.211)

Eserin bir başka yerinde ال منكا تزغولاندى “ol maña tuzğulandı” ibâresi için Kâşgarlı açıklamasında: “ O bana yemek veya başka bir şey hediye etti.”(DLT. s.533) demektedir.

Burada geçen تزغونى “tuzğuni”, ve türevleri olan “tuzğu” ve تازغولاندى “tuzğulandı” kelimeleri hediye manalarını ifâde etmektedir. Hediye, insanı sevindirmek maksadıyla verildiğine göre güzel olmalıdır. Güzellik ifâdesi, bu kelimenin kökünde yer alan “tuz” kelimesindedir.

Geçmişte, yukarıda bahsettiğimiz isimleriyle, bugün ise armağan, hediye, ödül, başış gibi isimleriyle de bilinen bu kavram, hangi şekliyle kullanılıyor olursa olsun; insanlara mutluluk veren, onları birbirine yakınlaştıran bir olgudur. Belki de güzel hisleri ifâde etmenin en iyi yoludur. Toplumların kültürüne göre şekillenerek, farklılık gösteren hediye geleneği, sevdiklerini sevindirmek maksadıyla genellikle topluluk tarafından değerli sayılan nesnelere, onlara vermek şeklinde icra edilir. Bu değerli nesne, yaşanan zamana, şartlara ve ihtiyâca göre şekillenir, değişir. Özellikle nâdir bulunan nesnelere önemli bir değer arz eder. Hediyeye bir dönem “tuz” kelimesinden türetilen “tuzğu” denilmesinin; şeker ve ma’ mûlâtı olan tatlılar bilinmeden önce tuza farklı bir anlam yüklenip, güzelliği ifâde eden yeni bir kavramın ortaya çıkmasının sebebi de bu olsa gerek. Güzelliği ifâde için, Türklerin “tuz”, Arapların ملح “milh” (tuz), ‘Acemlerin de Arapça ملح “milh” kelimelerini kullanmaları bu durumun açık bir göstergesidir.

Türklerin İslâmiyeti kabûlünden sonra, Araplarla kültür alışverişi neticesi, dilimize giren ve “tuzlu” manasına gelen ملىح “melih”, ملىحه “meliha” ve “tuzluluk” manasına gelen ملىحت “melâhet” kelimeleri, Arapçada güzelliği de ifâde ederler. Buna istinaden bizde de şahıs isimleri olarak kullanılırlar. Aynı durum Türkçe “tuzğu” kelimesi için de söz konusudur. Zamanla “tuzğu” aşağıdaki örneklerde olduğu gibi güzellik kavramını içeren bir anlamda kullanılmıştır. Türklerde tuz kelimesinin güzellik ifâdesi olarak pek çok yerde kullanıldığını gene Kâşgarlı Mahmûd’un eserinden öğrenmekteyiz. Bunlardan bazıları şunlardır:

اقللراوزم انك توزنكا “ Avlalur özüm anıñ tuzuña,  
امللركوزم انك توزنكا Emlerür közüm anıñ tozuña.”

(Özüm onun güzelliğine avlanır, gözüm onun –ayağının- tozuyla tedâvî olur.)(DLT. s.150)

بیرنك منكا سوزكيا “Bériñ maña sözkiye,  
منكلك قرا تزقيا Menliğ kara tuzkıya,  
یلقن تئار كزكيا Yalvın tutar közkiye,  
منكم منك بلنكا Muñum meniñ bilıñe.”

( Bana küçücük bir söz verin, ey kara benli güzelcik, gözünün bir parçasının büyüsiyle tutsak eden, benim sıkıntılarım sizce biline.) (DLT. s 601)

Yukarıdaki örneklerde "tuzuğa,," tuzkıya" kelimeleri güzellik manalarında kullanılmıştır.

Kâşgarlı Mahmûd, تراق "tuzak" kelimesini Arapça فح "fahh" kelimesiyle izâh ediyor. Yani bu kelimeyi herkesin bildiği "tuzak"la açıklıyor. Halbuki hemen 'akabinde verdiği dörtlükte bu kelimenin başka manalar taşıdığını da görmekteyiz:

اكلدى مانك اذاق	"İkledi meniñ azak,
كورمذب اغرى تراق	Körmezîp oġrı tuzak
اكلدم اندن ازاق	İgledim andın uzak
املكل امدى تراق	Emlegil êmdi tuzak"

(Ayağımı aniden yer altına gömülü bir tuzağa basarak, uzun süre ondan hastalandım, ey güzel şimdi beni tedâvî et.) (DLT. s.191).

İkinci dizede geçen tuzak bildiğimiz manadaki tuzak, dördüncü dizedeki tuzak ise sevgili için kullanılmıştır. Ancak buradaki tuzak kelimelerini incelediğimizde ikisinin de aynı manaları taşıdıkları görülecektir. İkisi de; güzellik, çekicilik ifâde eden "tuz" kelimesinden türetilmiştir. Tuzak, içinde çekici bir şey bulundurmadığı takdirde avı cezbedemez. Tuzaktaki çekicilik, burada "tuz"la ifâde edilmiştir. Sevgili için kullanılan tuzak, "tuz mekanı" ," tuz kabı", tuz ihtivâ eden şey manalarını ifâde etmektedir.

Türevlerinin çokluğu dolayısıyla "tuzġu" kelimesinin armağan, amuç, artut ve belekten daha sonra Türk diline girdiğini sanmaktayız. Bugün elimizdeki mevcut kaynaklarla "tuzġu" dışında yukarıda bahsettiğimiz kelimelerin yaygın kullanılışları ve kökleri hakkında açıklayıcı bilgiye sahip olamıyoruz. Dîvânu Luġâti't-Türk'teki Kâşgarlı'nın açıklamasından "armağan" kelimesinin "yarmak" (para)la ilişkili olduğunu bilsek de türevleri ve içerdiği diğer manaları konusunda bir fikre sâhip değiliz. Türk diline 'âit daha eski kaynaklara ulaşabilmiş olsaydık, tuzġu'da olduğu gibi artut, belek, armağan ve amuç kelimelerinin de hediye dışında taşıdıkları başka manaları olup olmadığı ortaya çıkacaktı.

# ÜRKEK BİR REALİST, HAYALPEREST BİR İDEALİST SAMET AĞAOĞLU

*Cumhur ASLAN*

## **Özet**

Samet Ağaoğlu, 20. yüzyıl Türk edebiyatında sıradan insanı anlatan öyküleriyle tanınmış, genellikle karamsar, melankolik, kötümser kişiliklere yer vermiş önemli öykücülerimizden biridir. Liberal görüşleriyle tanınan önemli siyaset adamı ve düşünürlerimizden biri olan Ahmet Ağaoğlu'nun oğlu olan Samet Ağaoğlu, sürgün, otorite ve nostalji duygularının etkisi altında kalmıştır. Genel olarak öykülerindeki kahramanların karamsar eğilimli olma nedenleri ise, sürekli olarak yaşadıkları ölüm ve ölüm karşısında duyulan korku ve kaygılardır. Ağaoğlu öykücülüğünü etkileyen diğer önemli bir kaynak da, çocukluğundan beri sürekli olarak okuyup büyük hayranlık duyduğu Dostoyevski'nin öykücülüğü olmuştur.

Bu makalede ölüm kaygısı ve taklit kavramlarını ele alarak, Türk düşüncesinde psikanalizin konumu üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, Korku, Kaygı, Otorite, Dostoyevski

## **A Timid Realist and a Dreamy Idealist: Samet Ağaoğlu**

### **Abstract**

Samet Ağaoğlu, noted for his short stories telling ordinary people in the 20th century Turkish Literature, is one of the distinguished short story writers usually depicting the pessimistic and melancholic, characters. Samet Ağaoğlu, the son of Ahmet Ağaoğlu, who is one of our prominent thinkers and politicians and who is also known for his liberal views, is well under the influence of nostalgia, exile and authority. The reason why the characters in his stories tend to be pessimistic is death and the continuous fear of death. Another important resource that influences his authorship is Dostoyevsky, whom he has always read and admired throughout his life.

In this paper, the position of psychoanalysis in Turkish literature will be dealt with, including the concepts of death fear and imitation.

**Key words:** Death, Fear, Anxiety, authority, Dostoyevski.

### Giriş

'Karanlığın', 'mutsuzluğun', 'karamsarlığın' ve 'pesimizmin' Türkiye'deki en önemli öykücülerinden biridir Ağaoğlu. Edebiyatla politika arasında gidip gelen, bu nedenle kendini tamamen öyküye verip belki de karamsar edebiyatın ülkemizdeki en etkili ismi olma konumunu yitiren "huzursuz" bir aydın portresidir onunki. Çocukluğu göç etmek zorunda kalan "sürgün" bir babanın otoritesi altında geçmiş<sup>1</sup>, babasından kaynaklanan otoriter anlayışa tepki<sup>2</sup> ise onun öykülerinin bilinçaltı formunu oluşturmuştur. Ağaoğlu öyküleri genel olarak bireysel bilinçte meydana gelen patolojik durumları, ruhsal yarılmaları, karamsarlığı yansıtır. Onun öykülerindeki karamsarlık sosyal bir dekora kolay kolay yaslanmaz; genelde bireyin içsel zihin yapılarında meydana gelen bozulmalarla ilişkilidir. Ancak bazı öykülerinde ve özellikle 1960 ihtilalinde yargılanmasıyla başlayan süreçte sosyal konulara değinmiş, adalet başta olmak üzere toplumsal düzlemde meydana gelen haksızlıklara vurgu yapmıştır. Fakat belirtmek gerekir ki, Ağaoğlu bireyin yazarıdır; bu birey içsel dünyada yaşayan bir bireydir, tuhaf, garip, anlaşılmaz korkularının eseri olarak yaşamaktadır. Adeta bu birey toplum dışındadır, herhangi bir topluluğa, kültüre, değerlere ait değil de sanki bir akıl hastanesinde yaşayan bireylerden oluşmaktadır.

Ağaoğlu öyküleri kişisel yaşantıları, siyasal deneyimleri ve en önemlisi de Dostoyevski okumalarının etkisiyle yazılmıştır. Fakat ondaki başat unsur, Dostoyevski'ye duyduğu hayranlık ve kahramanlarını bu beğeni çerçevesinde oluşturma isteğidir. Hatta onun öykülerini bir adım daha ileri giderek Dostoyevski'nin gölgesindeki kişiler olarak da değerlendirebiliriz. Ağaoğlu öykücülüğünü ele alacağımız bu çalışmada, onun öykülerini iki kısımda incelemeye çalışacağız. 1960'a kadar olan öyküleri ile 1960'dan sonra yazmış olduğu öyküleri. Bu ayrım büyük oranda teknik bir ayrımdır; amaç, öykülerindeki benzer ve farklı yönleri yaşantısındaki radikal kopuşlarla birlikte okumak ve değerlendirmeye çalışmaktır.

Samet Ağaoğlu, milliyetçi-liberal bir aydın olan Ahmet Ağaoğlu'nun oğlu olarak 23 Nisan 1909'da Bakü'de dünyaya gelir. Ankara Hukuk Fakültesini bitirdikten sonra, ünlenmesine neden olan Strazburg'a yüksek tahsilini devam ettirmek için gider fakat tamamlayamadan yurda döner. Çeşitli

<sup>1</sup> "Babamdan yirmi yaşına kadar dayak yedim." (Ağaoğlu, 2003a:40)

<sup>2</sup> "... babam kafasının tam bir samimilikle benimsediği Batı kavramları yanında, çocukluğunda yaşadığı evde maddi manevi her varlığa dilediği değeri veren kesin otorite sahibi erkek geleneğinin hatıralarından, şuuraltı baskılarından, ... kurtaramamış, bundan da ruhunun, zaman zaman annemi, bizleri, dostlarını acılara atan tezatları doğmuştu. Çocukluk, hatta gençlik yıllarımın hatıralarımın üstü, bir yanı babamın hiddetlerinden, haykırışlarından, sebepsiz kaprislerinden... örtülüdür." (Ağaoğlu, 2003: 12)

idari işlerde çalıştıktan sonra, DP'ye girer ve Demokrat Parti'nin içinde önemli görevlere kadar yükselir. Aktif siyasal hayatı 1960 darbesiyle cezaevlerinde 5 yıl kalmasıyla birlikte son bulur ve bir daha da siyasete geri dönmeyerek öykücülüğüne ağırlık verir.

Ağaoğlu Türk edebiyatında Sait Faik, Sabahattin Ali gibi öykücülerle birlikte “küçük” hikâyeciliğin Türkiye'deki önemli isimlerinden biridir. 1960'dan sonra birkaç şiir de yayınlamış olan Ağaoğlu'nun kimi öykülerinin de bir roman taslağı olduğunu belirtmek gerekiyor.

Samet Ağaoğlu'nun edebi alandaki ilk etkinliği Hıfzı Oğuz [Bekata]<sup>3</sup>, Behçet Kemal [Çağlar], Ahmet Muhip gibi yazar ve şairlerle birlikte çıkardıkları “*Hep Gençlik*” adlı dergidir. 1 Ocak 1929'da kurulan “*Genç Türk Edebiyatı Birliği*” derneğinin yayın organı olarak çıkarılan ve başkanlığına Ağaoğlu'nun seçildiği derginin ilk sayısı Mart 1930'da çıkmıştır. Milliyetçi hislerle çıkarılan dergi üç sayı çıkabilmiş ve daha çok Nazım Hikmet eksenli “*Putları Yıkıyoruz*” anlayışına karşı bir eleştiri olarak şekillenmiştir.

Samet Ağaoğlu'na asıl ün kazandıran öyküleri olan *Strazburg Hatıraları*<sup>4</sup> [1944] kitabını oluşturan öyküler, önce Varlık dergisinde yayınlanmıştır. İlk dönemdeki öykülerinden bazıları da Yücel ve Çığır gibi dergilerde yayınlanmıştır. Ağaoğlu, 1946–50 yılları arasında Kudret ve Kuvvet gazetelerini çıkarmıştır.

Ağaoğlu'nun ‘Büyük Aile, Babam’ gibi öyküleri çok katlı, derinlemesine yönelmiş, tarihsel perspektifli roman formatında olmakla birlikte üzerinde çalışılmamıştır, - belki çalışılmamıştır. “*Roman yazmayı düşünmedim çünkü roman ayrı bir inşa tarzıdır*”<sup>5</sup> görüşünü savunmakla beraber roman kapsamında ele alınabilecek uzun öyküleri bulunmaktadır. “Geç Öğrenilen Hakikat” başlığıyla yayımlanan mektubunda, “*bütün hayatımda yalnız ve yalnız sanat için çalışmak kararı vermiştim*” (Ağaoğlu, 1947) diyerek özellikle siyasete atılmış olmanın verdiği pişmanlığı

<sup>3</sup> Hıfzı Oğuz Bekata Cumhuriyet döneminin önemli aydınlarından biridir. Düşüncesinin genel bir değerlendirmesi için bak. Nuray Eremrem, Hıfzı Oğuz Bekata, Kemalizm, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 558–561.

<sup>4</sup> Bu çalışmada Ağaoğlu'nun öykülerini Yapı Kredi Yayınları tarafından yayımlanan Samet Ağaoğlu, *Bütün Öyküleri*, YKY, İstanbul, 2003 basımı esas alınarak kaynak gösterildi. Ancak, metinde ayrıca öykülerin ilk basımları da, köşeli parantez içinde verilecektir.

<sup>5</sup> “*Batıllaşma hareketlerinin sancılarını, tezatlarını, felaketlerini, ümit ve hüsrانlarını, fırtınalarını, girdaplarını, imparatorluğun yıkılış sahnelerini büyük bir ailenin macerası içinde anlatmayı istediğim bu romanı yürütmek imkânı bulamadım. Böyle kocaman bir yapıya girmeye takatimin yetmeyeceğini anlamıştım. Roman kaldı. ... Hayatımın yarım kalmış heveslerinden biri de bu*”. (Ağaoğlu, 2003a:68)

dile getirmiştir. Tabii burada Ağaoğlu'nun bu şekilde karar vermiş olmakla birlikte, 1950–60 döneminin en aktif, en önde gelen siyasetçilerinden biri olduğunu, polemikleriyle, tartışmalarıyla döneme damgasını vuran şahsiyetlerden biri olduğunu da unutmamak gerekir. “...başlanılmış bir sanat hayatını yarıda bırakmanın ne kadar hazin bir şey olduğunu” (Ağaoğlu, 1947) düşünen Ağaoğlu'nun sanat algılaması, Strazburg Hatıralarında dışa dönük bilinç dünyasının giderek kapandığını, karamsar, pesimist, trajik olay örgülerinin gerçekleştiği metinlere dönüşmüştür. Siyasetin acımasızlığının, çıkarıcılığının, çatışmalarının Ağaoğlu'nun öykücülüğünde ne oranda belirleyici olduğu konusunu ayrıca ele almak gerekir ancak, ilk öykülerinden itibaren “haksızlık” ve haksızlığı yapanların kötü akıbetlerine yapılan vurgu temel belirleyici öneme sahip olmuştur. Haksızlık metaforuyla Ağaoğlu öykücülüğü arasındaki paralellik, özellikle 1960 ihtilalinden sonra cezaevine girmesiyle başlayan öykülerindeki temaların genellikle adalet üzerinde yoğunlaşmasıyla kurulabilir. Ağaoğlu, 1960'dan sonra yazdığı metinlerde iyice yalnızlığa dönmüştür, tamamen bireyin iç dünyasındaki çatışmalardan, bilinçaltı düzeyde gerçekleşen kıvrımlardan, patolojik unsurlardan kaynaklanan anlatılardır. Bu dönem yazılan öykülerin kahramanlarının sosyal çevreyle olan bağlantıları iyice azalmıştır. Yazarın öyküleri Otto Rank'ın “yaşam korkusu” ve “ölüm korkusu” ikilemine benzer kaygılanımlar içinde yazılmıştır<sup>6</sup> (2000). Özellikle Ağaoğlu metinlerinin leitmotivi durumunda ölüm imgelemi, bu dönemki metinlerinde en had safhaya ulaşmış, yazar, klinik ve psikanaliz çözümlmelerini gerektiren bir atmosfer ortamı yaratmıştır.

Samet Ağaoğlu öykücülüğünü iki alt başlıkta ele alıp irdelemeye çalışacağız. İlk dönem gerçekle, somut çevreyle bağlantısının devam ettiği ve bizim 1960'a kadar değerlendirdiğimiz öykücülüğünü ve 1960 ihtilali sonrası cezaevine girmesi, yargılanması ve aktif siyasal hayattan çekilmesiyle başlayan ikinci dönem öykücülüğünü ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

---

<sup>6</sup> Yaşam korkusu ve ölüm korkusu kavramları, Ağaoğlu'nun öykülerindeki kahramanların yaşadıkları gerilimlerin temel nedenini oluşturmaktadır. Hemen tüm kahramanlar bu türden bir “korku”yu bir “sorun” olacak biçimde yaşamaktadırlar. Rank'ın (2000) belirttiği gibi, yaşam ya bireyselliğin başarılmasına dönük bir çabayla sonuçlanır ya da sürekli geçmişe dönme, geçmişten kopamama, bağımsızlaşamama hali olarak görülebilir. Ağaoğlu'nun öykülerindeki en temel izleklerden birinin de sürekli geçmişe anımsama, geçmişe dönme olduğunu düşünürsek, bu anlamda kahramanların yaşadığı patolojiiyi daha iyi anlamış oluruz. Ağaoğlu şöyle der: “yakamı geçmişin hatıralarından kurtaramadığıma göre onları yazarak oyalanamaz mıyım”? (2003a:8)

### 1. Gerçek, Ölüm ve Karamsarlık

Varlık dergisinin 1 Kânunuevvel 1933 yılı 10.uncu sayısında *Strazburg'tan Hatıralar* yazısıyla başlayan ilk öykülerinde Ağaoğlu hem kendi düşünsel gerçekliğini yansıtan olaylara yer vermiş, hem de kötümser/karamsar öykücülüğünün ilk izlekleriyle birlikte “gözlemci” ve nispeten “iyimser” bir havayı yansıtmıştır. Bu açıdan gözlemcilikle taklit arasında bir yerde duran Ağaoğlu, bu dönemde hezeyanları, cinneti, ölümü anlattığı gibi kültürel farkları da, yaşam tercihlerini de, toplumsal farklılıkları da anlatır. “*Tezatların bir araya toplandığı yer olan*” Strazburg'taki gözlemlerinde milliyetçilik, vatan, medeniyet vb. sosyal konulara yer veren Ağaoğlu, örneğin batılı insanlarla “*biz şarklılar arasındaki fark*”ın onların eğlendikleri halde, “*bizim... daima memleket meseleleri üzerinde konuşmak*” olduğunu belirterek, “*medeniyet mesafeleri ne kadar kısaltılırsa kısaltılsın memleket ve vatan yine kalacak*” demektedir. (Ağaoğlu, 2003: 20-21) Ağaoğlu'nun bu ilk öyküleri, bir anlamda insanın oluşumunda kültür-uygarlık kavram çiftlerinden belirleyici olanın “medenilik” değil, “ruh” olduğunu vurgulayarak, bir anlamda düşünsel temellerini de yansıtmış olmaktadır.

Ağaoğlu'nun ilk öyküleri, ‘Heykeller’ (Varlık, sayı 26, 1 Ağustos 1934), ‘Dilenciler’ (Varlık, sayı 45, 9 Mayıs 1938), ‘Korku ve Neticesi’ (Varlık, sayı 46, 1 Haziran 1935), ‘Bir Hastanın Rüyalari’nda (Varlık, sayı 36, 1 İkinci Kanun 1935) temel olarak ölüm, haksızlık, yaşamak kavgası vb. gibi temalar ele alınmaktadır. “Heykeller” adlı öyküde “tuhaf” adamın okuduğu kitaplar çok anlamlıdır: “Darwinizm”, “Nasyonalizm”, “Anarşizm”, Dostoyevski'nin “Abdal”ı, “Karamazov Kardeşleri” vb. Darwinizm sosyal hayata uygulandığında eşitlikçi olmayan bir ilişkiler dizisini yansıtır ve hayatın temelini ölüm-kalım ekseninde bir mücadele olduğu anlayışını yansıtır. Bu anlamda ilk öykülerin tüm kahramanları da, “haksızlığa uğradığı için” (‘Heykeller’, 1934), kendi kazancını bölerek azalttığı için (‘Dilenciler’, 1938) ve bir ideal için ölümü ya da öldürmeyi seçen kişilerden oluşmaktadır:

*“Giriştiğimiz ölüm ve yaşama kavgasıdır. Biz kazanacağız. Bir fikir için! Güzel, doğru olan fikir için... ben bir şehit olmuş olacağım”.* (‘Korku ve Neticesi’, 1935)

*“Günden güne kazandığım para azalarak nihayet beş parasız beklemek felaketiyle beraber anladım ki bu küçük mahlûkla benim aramda bir ölüm ve yaşama dönüşmesi başlamıştır. (‘Dilenciler’, 1938)*

*“(Rakibim) baktım ki sınıfta baş oluyor. O zaman nefret başladı... Benden çok daha az bildiği halde benden yüksek not aldı. Bu nefretimi isyan haline getirdi. Ve ikimizin arasında tam bir mücadele kendini gösterdi.” (‘Heykeller’, 1934)*

Hayat kavgası içinde “haksızlığa” uğrama metaforunun çok belirgin olması, dikkati çeken bir noktadır. Sürekli olarak haksızlığa uğrama metaforu,



toplumun eşitlikçi olmayan yapısı ve güçlülere duyulan teslimiyet Ağaoğlu'nun eleştirdiği kültürel pratiklerimizi oluşturmaktadır. Hayatı/öyküleri “haksızlığa” uğramış insan tiplmesiyle çizmesi, öz yaşam öyküsel bir olguyla ilişkilendirilebilir: Babası dolayısıyla yaşadıkları sürgün, yerinden edilmişlik duygusu. Bu temel izleğe ek olarak, Dostoyevski öykücülüğünün taklit edilmesine dönük “aşırı” bir çaba da, onun öykücülüğünün temel varyantını oluşturur. Öykülerinin içine ısrarla, Dostoyevski kahramanlarının prototiplerini, onların beklentilerini, hislerini yerleştirme çabaları, Ağaoğlu öykülerinin sıkıntılarını oluşturduğu gibi, aynı zamanda, Türkiye’de orijinal-özgün bir öykücünün, topluma dönük bir insan tiplmesi yaratmasını da engellemiştir. Fakat sürekli mutsuz, huzursuz, arayışlar içinde olan bir sürgün aydın-yazar olgusu, Türk toplumunun bir gerçeğidir, bu gerçeklerden biri de Samet Ağaoğlu’dur.

Ağaoğlu'nun tipleri çeşitli paranoyalar içinde, “ölüm” imgesine takılı kalmış, bunalımlı kişiliklerdir.<sup>7</sup> Zihnin sürekli ürettiği “ölüm” kaçınılmaz bir obsesyona, hatta zaman zaman da paranoyaya dönüşür, “kahramanları” kaçınılmaz biçimde korkunç ölüm düşüncesini taşır ve bunu uygular. Bu süreçte öykülerin kahramanları, “sosyal dekor”dan tamamen kopmuşlardır, muhayyel dünyada yaşadıkları gerçeklerle hareket ederler ve bu gerçekler doğrultusunda bir sonuçla karşılaşır. İlk öyküleri olan ‘Dilenciler’ (1938) ve ‘Heykeller’ (1935)de, öykülerin sonu, trajik, acımasız, Darvinci Paradigma içinde gerçekleşmektedir. ‘Dilenciler’ (1938) öyküsü, tipik bir *Suç ve Ceza*’nın kahramanı Raskolnikov tiplmesinin bir varyantı gibi durur, “merhamet” duygusu yerini “yaşama mücadelesi”ne bırakır ve dilenci, kendi payını azalttığı için küçük çocuğu öldürür. ‘Heykeller’ (1935), tipik Ağaoğlu öykücülüğünün ilk sistematik örneğini oluşturur; başarılı bir öğrencinin başka okuldan zengin, tembel bir “mahlûk”un gelişyle değişen ruh halini ve buna bağlı olarak gerçekleştirdiği cinayeti anlatır. Öykünün kahramanı, başka okuldan gelen rakibini, rüyada<sup>8</sup> şu şekilde görür:

<sup>7</sup> Ağaoğlu'nun kendisi de “ölüm korkusu, ezilmiş olma vehmi! Beni bugüne kadar her çağımda, biri kendi kendimle, ötekisi hem kendimle, hem başkalarıyla durmadan kavgaya sürüklemiş bu iki duy[dan], ... ölüm korkusunun çağırıldığı hayallerden kurtulmak için kalabalıklara sığındım. Ezilmiş olma vehmini ancak yalnız kalarak uzaklaştırabileceğimi sandım” (2003a: 98) diyerek, bu konudaki temel karakteristik özelliğini ortaya koyar.

<sup>8</sup> Rüyalar ve etkileri psikanalizin önemli konularındandır. Bilfiil, Ağaoğlu'nun kendisi de bunun farkındadır fakat burada önemli olan Ağaoğlu'nda rüyada olanın bağlayıcılığının gerçekte de yaşanmasıdır: “... psikologlar için iyi bir etüt konusu olabilir. Sanıyorum, 1936 yılında, evli, çocuk sahibi koca bir adam iken bir gece şu rüyayı gördüm. ... Nefesim tıkanarak uyandım. O geceden sonra bazen sık, bazen aralıklı, aynı rüyayı bir çok defa gördüm. Hatta bir zaman geldi ki uyanmama rağmen

“... Başından açılmış büyük bir yaradan akan kanlar ağzına doluyor, sonra taşarak ensesine, boynuna dağılıyordu.”

Bu ‘rüya’ zamanla giderek kahramanın benliğini tümüyle etkileyen bir ‘kâbus’a psikolojik dille kaçınılmaz bir obsesyona dönüşür, bunu zihninde yaşamaya başlar ve en sonunda da, rüyadakine benzer bir sahne içinde onu öldürür. Aslında marazi bir ruh halinin zihinsel süreç içinde çok kötü düşünceler üretmesi, kâbuslar görmesi olağandır fakat Ağaoğlu’nda eksik olan nokta, bu olayları derinlemesine bir çözümlemeyle ele almaması, bireyin psikanalitik yapısına inmemesi olarak görülmemektedir. Burada şu nokta açık kalmaktadır: Basit görülen bu haksızlıklara karşılık kahramanların verdikleri tepkinin aşırı derecede şiddet içermesinin neden kaynaklandığı soru olarak açık kalmaktadır. Pratik yaşantının getirdiği olgular yanında, psikanalitik parçalanmışlık ve bölünmüşlük olgularının burada etkili olduğunu düşünüyoruz. Özellikle ‘hayat’ ile ‘kitap’ın tam orta yerinde duran bir siyasetçi/romancı gerçeğiyle karşı karşıyayız. ‘Hayat’ın biçimlendirdiği haksızlıklara duyulan tepki ile sürekli Dostoyevski’nin kahramanlarıyla yaşamının getirdiği ruh hali, Samet Ağaoğlu’nun öykücülüğünü belirlemiştir. Ölüm, haksızlık, adalet, cinsellik, aşk vb. pek çok konuda “*fikir*” üreten öykülerine rağmen sağlam bir felsefi geleneğe dayanmaması ve oluşturmaması en büyük eksikliğidir. Ağaoğlu, konularını ‘fikir’ içerecek hayaller, düşler, paranoyaklaşmış saplantılarla örer; fakat bu ‘örme’ ne A. Camus gibi ‘*başkaldırı*’ temelinde somutlaşır, ne de Dostoyevski gibi daha sağlam, daha felsefi temellerle ortaya çıkar. Yazdığı pek çok öykünün dualite içermesi de ondaki zihin karışıklığını, bakış açısı bulanıklığını yansıtır: ölüm-yaşam, adalet-adaletsizlik, inanç-inançsızlık... Karşıtlık içeren bu dualiteler aslında derin bir zihinsel karmaşayı gösterir; bu karmaşık ruh hali, Türk aydınının, düşünürünün de başlıca çelişkisi değil midir?<sup>9</sup> Doğu ile batının kültürel zihni yapıyı belirlemedeki tezatlar Türk aydınının ‘*problemlî*’ zihnini karikatürize eder; özellikle Gökâlpeçi kültür-medeniyet ayrımına bağlılık Cumhuriyetle birlikte ‘*çatışmalara*’ dönüşecek, bilgi ile ruh arasındaki tezat aydınları ruhsal bölünmeye itecektir. Ağaoğlu’nun bu temel gerçeğe eklenen bir

---

*koku burnumdan gitmiyor, kalkarak perdeleri, örtüleri, çevremdeki eşyayı kokluyor, onu artık duymayıncaya kadar odada dolaşıyordum.*” (2003a:26)

<sup>9</sup> Ağaoğlu, Türk toplumunda Şerif Mardin’in bahsettiği “*ethos*”un yaratılmadığı noktasında, “*Kemalizmin psikolojik bir sığınak sağlamaktaki yetersizliği*” noktasında (Mardin, 1992: 256) onunla hem fikirdir: “*Meşrutiyetten bu yana Batılılaşma hareketleri, yıkılan eskinin kişileri birbirine bağlayan manevi bağları yerine batı medeniyetinin aynı işi görecektir manevi değerlerini koyamadılar. Hükümdarlık müessesesinin kendi şeref ve fazilet anlayışı vardı. Müesseseleriyle birlikte onlar da gittiler. Fakat Cumhuriyet müessesesini alırken, ona ait şeref ve fazilet kavramlarını getirmedi. Böylece kişinin hürriyetleri gerçekte onun hodkâmlıkları olarak belirdi. Manevi anlamda cemiyet dağılarak ortada kişiler ve hodkâmlıkları kaldı.*” (Ağaoğlu, 2003a:74)

diğer unsuru, ezilmiş, mağdur edilmiş bir coğrafyada büyümüş olması ve bu ezikliği yaşamasıdır.

*Strazburg Hatıraları* (2003) gözlemci kişilikle iç bilinç öğelerinin iyi harmanlandığı metinlere iyi bir örnektir, bu metinde, farklı kültürlerin insanlar üzerinde yarattığı benzer ve farklı noktalar üzerinde durulur. Kültürel değişmelerin yoğun olduğu iki kültür içinde yetişen Ağaoğlu için, benzer ve farklı öğeler oldukça önemlidir. Çocukluğunda ‘*Ruslaştırma*’ politikaları ile Türkiye’de batılılaşma deneyimlerini yaşamış olması, bu ilk anılarında oldukça etkili olmuştur. Gözlemlerinde özellikle ‘*vatan*’a özlem teması üzerinde durur, Avrupa ile doğu arasındaki farklar ve bu farklara ilişkin yorumlar hayli belirgindir. Batının mekanikleşmiş yaşantılarına karşılık Doğu’nun ruhsal çekiciliği vurgulanır. “*Medeniyet*” ile “*kültür*” ayrımı Türk düşüncesinin Gökalp’le birlikte billurlaşan bir tür “*korunmacı*”, “*savunmacı*” refleksini oluşturmaktadır. Bu bakış açısı zımni olarak Batı kültürünün tahrip edici yönü üzerinde durur, Batının ahlaki açıdan bizden tamamen farklı olduğu ve bizim değerlerimizi dejenere edeceğini içerir. Benzeri bir yorum, Ağaoğlu’nun Büyük Aile adlı uzun öyküsünde de dile getirilmiştir. Fakat Cumhuriyetçi seçkinler Gökalp’in bu ayrımına rağmen doğu ile batıyı “*parçalamadan*” bir bütün olarak kabul etmişler ve topyekûn batılılaşma siyaseti gütmüşlerdir. Hatta bu yaklaşım, Gökalp’in tezinin aksine, Doğu’nun kültürel geriliğini ve gelişmeyi engelleyen yönüne atıf yapar.

Ağaoğlu, *Strazburg Hatıralarında*, “gece” metaforunun ‘kültürel’ farkları hemen belirgin kıldığına dikkati çeker:

*“... geceleri... bu insanlar ile biz şarklılar arasındaki farklar derhal ortaya çıkıyor: Onlar*

*eğleniyor, bizler... daima memleket üzerinde konuşuyoruz. Medeniyet mesafeleri ne kadar kısaltılırsa kısaltulsın memleket ve vatan yine kalacak.... İçinde yetiştiğimiz toprağın ruhlarımıza verdiği hasretler var.”* (2003: 20)

Peyami Safa’da çokça belirgin olan doğu ile batının ruh ile maddeye benzetilme biçimi burada “*renk ve ışıkların değil ruhların yaptığı geceler*” (2003: 21) tasviriyle verilir. Yurt/vatan özlemi Çinli bir gencin sözlerinde daha belirgin olarak dile getirilir:

*“Burası beni sıkıyor, bu toprağı, bu havayı ve insanları sevmiyorum. Yüreğimde vatandaşlarımın adedi kadar acı var.”*(2003:21)

*Strazburg Öykülerinin* bazılarında vatan özlemini vurgulayan Ağaoğlu, bazı öykülerinde ise ‘*Febüs*’ ve ‘*Stamarof*’ta ise, Dostoyevski’nin etkilerini taşır. ‘*Febüs*’te (2003:42-52) burjuvazinin aile içi hiyerarşik bir örgütlenme oluşu ile bu ailenin en küçük üyesi olan *Febüs*’ün yaşadıkları dile getirilir.

Hikâyedeki kahraman ile yazar arasında da bazı paralellikler olduğu görülmektedir: Hiyerarşik bir aile, psikolojik yapı olarak mutsuzluk, yurt dışına okumak için gidiş... ‘Febüs’ “*zamanın*” tesadüfi olarak kullanıldığı en belirgin öykülerden biridir; burada, olaylar, sürekli bir tesadüfler içeren “*aniden*”, “*birden bire*”, “*bir ara*” gibi ifadelerle karakterize edilmiştir. Anlık değişimler ve zamanın tesadüfi kullanılışı, patolojik, paranoyak kişiliklerin tasvirinde kullanılan bir uygulama biçimidir. Tunus’lu zengin bir aileye mensup Febüs’ün ‘*baskı*’dan kurtulmasıyla birlikte içine düştüğü yabancılaşma, hafifmeşrep bir kadına duyduğu ilgiyle yansıtılmaktadır. Kültürel şizofrenin ele alındığı bu öykülerde art zeminde otoriter, hiyerarşik ilişkilerin birey üzerinde kurduğu baskıyı anlatırken, daha yakın planda ise ailevi değerlerin savunusunu içermektedir. Ağaoğlu’nun, ‘Bir Çin’li Arkadaşım’ da (2003: 73-81) ‘*aşk bir ihtiyaçtır*’ görüşünü savunmasıyla, aşk ile cinsellik arasında bir düşünüş karışıklığını yaşadığını belirtebiliriz. ‘Febüs’ gibi otoriter, baskıcı aile ve kültür düzeninden gelen Ağaoğlu’nun da, Strazburg’ta bir zihinsel karmaşa yaşadığını söyleyebiliriz. Fakat daha sonra *Büyük Aile*’de (2003: 267) geleneksel, manevi aile ilişkilerinin öneminin vurgulanması Doğulu/patriarkal geleneğin liberal düşünüşte olsa, çok değişmediğini gösterir. ‘*Yarım kalmış*’ bir ‘Dostoyevski tip’i olarak ‘Stamarof’ta (2003: 58-66) ise, haris, açgözlü, yalancı bir karakterin yaşadıkları anlatılır.

Samet Ağaoğlu’nun öykücülüğünde en başarılı, en sistematik anlatımın *Zürriyet* (2003: 87-131) olduğunu ileri süreceğiz. *Zürriyet*, Samet Ağaoğlu’nun karamsarlığı, paranoyayı, bunalımı, yabancılaşmayı en çok işlediği, bilinç dışı temasına en çok yer verdiği öykülerin bir bütünüdür. ‘*Muhayyile*’, ‘*tahayyül*’, ‘*tasavvur*’, ‘*hülya*’ vb. gibi kelimelerin çok fazla yer aldığı *Zürriyet*, ‘ölüm’ metaforunun insanı ürkütecek tasvirlerle verildiği klasik Ağaoğlu öykülerini ihtiva eder.

“Zürriyet” adlı ilk öyküde ‘*melun hayal*’ çok açık ‘paranoyayla’ ifade edilecek bir psikolojik rahatsızlığı ifade eder. Ağaoğlu’nun öykü kahramanları genellikle yoğun biçimde kaygı yaşarlar, ‘*Obsesif*’ bir düşüncenin pekişme yoluyla tamamen paranoyaya dönüşmesi ‘ben’in tamamen kendi içsel dinamikleri ve çelişkileri sonucu gerçekleşmektedir:

*Çocuğun ölü doğacağını zannettim. (...) Küçüklüğümde beri ölüm tesirinin altındaydım.*” (2003:88)

“*Vehimler âleminin eseri*” (2003: 160) olan bir zihnin ‘gerçeklikle’ bağlantılarının tamamen kopması son derece normal bir olgudur. Ağaoğlu’nun öykücülüğünü Türk öykü geleneği içinde “psikiyatri” olgusunu ele alan ve akıl hastaları-akıl hastanesi gerçekliğine yönelen bir çerçevede ele almak gerekir. Genel olarak Obsesif hastalara (‘Zürriyet’, 2003: 87-101), yer yer şizofreni (‘Öğretmen Gafur’, 2003: 187-195; ‘Bir Hastane Hatırası’, 2003: 132-138)

vakalarına yer veren Ağaoğlu'nun öykü kahramanları “ölüm korkusu” çeken marazi/hastalıklı tiplerdir.

“Arkadaşım [müzişyen] o geceden sonra bir tımarhanede öldü” (2003:263)

“Bir nevi deli olduğuna, hiç değilse delilik nöbeti geçirdiğine kendisi de kani oldu. ... Mütarekenin sonuna kadar tımarhanede kalan Ferhat, oradan sakalı göğsüne, saçları omzuna uzanmış olarak çıktı.” (2003:278)

“Şimdiye kadar nerede olduğumu sormadın. Beni hastaneye götürdüler. Daha doğrusu tımarhaneye! Sözde deli olmuşum.! Sefiller! Onları mahvedecek fikirlerimi neşretmeyeyim diye bana bunu yaptılar” (2003: 192)

Burada metin dışına çıkarak bir konuyu tartışmak ve değerlendirmek gerekir kanısındayız. S. Zweig, Dostoyevski'nin gerçek anlamda travmatik olaylarla karşılaştığı ve bu olayların onun romanlarına, romanlarının karakterlerine yansındığını belirtir (1998: 91–109). ‘Sara’ hastalığının romanlarındaki transandantal ruh alemini belirlediğini, ruhsal bir coşkunluğun bu süreçle yakından bağlantılı olduğunu belirtir. İnsanı şaşırtacak oranda ‘kötü’ yaşam koşulları içinde ‘kendisi’nin kavuşacağı adalet duygusunun peşinde koşan Dostoyevski'nin bunu romanlarındaki kahramanlar vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalıştığını, kahramanlar aracılığıyla adalet, ölüm, özgürlük, hak vb. gibi ideal insani kavramları tartışması, buradan ideal tipler yaratması romanla gerçeklik arasında kurulan içsel bağla yakından ilişkilidir. Samet Ağaoğlu'nun hayatında travmatik olayların olduğu ve onun yaşantısını mutlaka belirlediği söylenebilir. Fakat bu, Dostoyevski'yle kıyaslandığında daha az önem derecesini taşır<sup>10</sup>, ki bu durumda tekrardan ‘taklit’ kavramını tartışmayı gerekli kılmaktadır. Bu anlamda Ağaoğlu etkiden ziyade “benzemek” istediğini açıkça ortaya koyar: “Ben Dostoyevski'yi on beş yaşımdan beri hemen hemen durmadan okumaktayım. Tesiri altında kaldığım muhakkak. Benzemeyi ise hayalimin ötesinde kabul ettiğimi de söylemek isterim.” (Baydar, 1960: 13-16) Belki bu noktada, Türk düşüncesinin Şerif Mardin’le başlayan yaratıcı muhayyilesinin sınırlılığı üzerinde durmak gerekiyor. Şerif Mardin, Türk

<sup>10</sup> Burada tekrar bir noktayı vurgulamak ihtiyacı ortaya çıkmaktadır, elbette olayların etki derecesi kişilik yapılarına son derece bağlıdır. Kimi kişilikler en basit zorluk karşısında yıkılırken, kimi kişilikler ancak zor olaylarla yaşamlarına anlam katabilmektedirler. Fakat olayların kişiliklere bağlı etkileme sürecinden ayrı olarak ele alınabilecek zor ya da kolay taraflar içerdiği de muhakkaktır. Bu anlamda, Rollo May’ın görüşü de anlamlıdır: “Yaratıcılığın kendi özel kültürümüzde ciddi psikolojik sorunlarla bütünleştiği muhakkak- Van Gogh çıldırıya kapıldı, Gauguin içe-kapanık (schizoid) görünüyor, Poe alkolikti ve Wirginia Wolf ciddi bir çöküntü içindeydi. Yaratıcılık ve özgünlüğün, kültürlerine uymayan kişilerde bütünleştiği muhakkak. Ama bu, zorunlu olarak yaratıcılığın nevrozun ürünü olduğu anlamına gelmez.” (May, 2003:61-62).

entelektüelinin yaratıcılığının sınırlı olduğunu, kötülük, fantastik tarza açılma boyutlarında sıkıntılar yaşadığını ve edebiyatın bir birikim olarak ‘güdük’ olduğunu belirtir. (Mardin, 1984: 9-16) ‘*Dıştan gelen kötülük*’ konusunda son derece başarılı olan edebiyat ‘içerden’ anlatımı yeğlediğinde aynı başarıyı yakalayamamakta, ‘*bir aşılmazlık, bir sun’ilik, en azından belirli bir ‘kalıp’* üslubunun açmazlarını taşımaktadır. Bu da, aslında Türk edebiyatının iç gözleme yönelen anlatıları yeğlediğinde daha çok ‘taklit’ ögesine başvurmak zorunda kalmasından kaynaklanan bir sıkıntıdır. (Gürbilek, 2001: 66-88) Türk psikiyatrisinin yaygın yüzeyselliğine atıf yapan Mardin’e ek olarak, insan bilincinin fena, kötü taraflarını ön plana çıkaran Ağaoğlu’nun da benzeri bir yüzeyselliğe saplanıp kaldığı, bir Türk psikanalizmi<sup>11</sup> diyebileceğimiz öykücülük geleneğini oluşturamadığını söyleyebiliriz. Kaldı ki, Türk edebiyatının ‘*dil*’i en iyi kullanan yazarlarından biri olan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın ‘**Huzur**’daki kahramanı ‘*Suat*’ın ‘*yapay*’ biçimde inşa edildiği ve Dostoyevski’nin apaçık bir kopyası olduğunun belirtildiğini göz önüne aldığımızda Ağaoğlu’nun eserlerinin ‘*dramatik*’ yönü açıkça ortaya çıkar. ‘*Ben Dostoyevski’yi çok severim*’ diyen Ağaoğlu’nun tersine, Tanpınar klasik Dostoyevski romanından ‘bıktığını’ dile getirmiştir. (Tanpınar, 1992: 54) Fantastik, düşlemsel dünyayı yansıtmak amacıyla olan Ağaoğlu’nun öykü karakterlerini belirgin ‘tip’lere dönüştüremediğini belirtebiliriz.

Ağaoğlu’nun öykücülüğü tümüyle bir noktada ‘ölüm’ düşüncesine odaklanmıştır,<sup>12</sup> bütün öyküleri ölüm imgesinin yarattığı kaos, bunalım ve yabancılaşma sorunlarıyla yoğunlaşır durumdadır. Aslında bu, bir arayışı içermektedir:

“*Bir şey bulmak istiyor gibiydim. Endişelerim içinde acele acele mırıldanıyordum. ‘Bulamadım, bulamadım’.*” (Ağaoğlu, 2003:167)

<sup>11</sup> Türk psikanalizmi deyiminin en basitinden yanlış ve tartışmalı kullanım olacağını düşünmüyorum değilim ama bundan maksadım, Türk insanının psikanalitik çözümlemesini yapabilmektir. Hiç değilse, Aziz Nesin Türk insanının bürokratik mekanizmalardaki davranış örüntülerini, düşünüş/eyleyiş tarzlarını ortaya koymayı başarmıştır.

<sup>12</sup> Ağaoğlu, ölüm korkusunu, öğrenciyken [10–11 yaşlarındadır] tabiat bilgisi öğretmeniyle birlikte Tıp Fakültesi Hastanesini gezdikleri sırada, yerleşmiş ve bir daha da bu korkuyu atamamıştır: “*Duvar da asılı raflarda su veya başka bir sıvı dolu büyük kavanozlar gördüm. Bunların da içinde göbekleri sarkmış, beyazlaşmış derileri buruşuk, kurbağa başlı, patlak gözlü, ağızları sıkı sıkıya kapalı, elleri, ayakları küçücük çocuklar vardı. Aralarında, daha büyük kavanozun içinde de kumral, bol saçlı, sakalları yeni taranmış gibi düzgün, gözleri yarı açık bir baş. O beş gün önce Üsküdar’da boynundan kesilerek öldürülen ihtiyar şekerinin, gazetelerde gördüğüm başı. Birden çevremde her şeyin dönmeye başladığını sandım, ... . Ölüm korkusu bende böyle başladı. O günden sonra ölümlerden önce öğrendim, arkasından da korktum. Bunun ötesinde garip, dimağımı yoran, ezen, acılar, kederler içine atan bir vehim ve yarattığı hayallerden hala kurtulamadım.*” (2003a:101–102)

Yazarın arayış içinde olduğu şey, sürekli ölüm korkusu içinde ölümün anlamını çözmektir. *Öğretmen Gafur* (2003) kitabının “Babam” bölümünde babasının ölümüne ilişkin anlatıdaki yoğunluk ve derinlik onun ölümü hissederek yaşadığını göstermektedir.<sup>13</sup> Genel eğilim olarak ‘*tek çare ölümdür*’ şeklindeki karamsar görüşü benimsemekle birlikte, zaman zaman da yaşamanın güzel olduğu görüşüne de yer vermektedir. *Zürriyet* kitabı ölüme dair felsefi açılımlar içermektedir:

“*Bu iki zıt alemi birbirinden ayıran mesafe ne kadar azdı. (..) Bu muammayı kim halledecekti.*”(2003:168)

Var olmak sürecinden ölüme geçiş anı ve bu “*mesafe[si] az*” olan bu sürecin yarattığı korku, *Babam* adlı öyküde çok başarılı biçimde tasvir edilmiştir.

“*Ziya Gökalp öldüğü zaman canlı ve hâkim olan insanın ölümle içine düştüğü hiçliği dehşetle düşünmüş, bundan korktuğunu yazmıştı. İşte kendisi de o sonsuz birliğin yanındadır. Bu muammayı halleden olmadı. Sen niçin uğraşıyorsun. (...) Talihine dua et ve başka şey arama.*”(2003:234)

Ağaoğlu, yaşamdan ölüme geçiş anını sorgulayan ve bu noktada kaderci bakış açısını benimsemek “*zorunda*” kalan bir öykücü olarak görülmektedir. Bir bunalımın, bir çaresizliğin, bir boşuna aramaklığın getirdiği kaderci olarak nitelendirilebilecek bu bakış açısı, aslında dinsel bir temele fazlaca dayanmaz, daha çok psişik etmenlerin rol oynadığı bir tevekkül felsefesidir. Tanrı’nın varlığı, kader vb. gibi ölümü ilgilendiren konularda “septik” bir tavır içinde olan Ağaoğlu, bazen bilinemezci bazen de din-dışı görüşlere yer verebilmektedir. “*İnsan vicdani bir makinedir, her makine gibi o da duracak. Ölüm bir tabiat kanunu*” (Ağaoğlu, 2003: 13) diyen Ahmet Ağaoğlu’nun oğlu olarak Samet Ağaoğlu, ölüm düşüncesini öykülerinin psikanalitik leitmotivi olarak ele almış, fakat ölümü bir eylem biçimi olarak ve sistemli/kuramsal felsefi yaklaşım olarak derinleştirmemiştir. “*Bir eylem*” olarak ölümü intihar olarak açıklarsak, düşünce/edebiyat geleneğinde ölüm, intihar ve intihara felsefi/kuramsal yaklaşan pek çok yazar, düşünür olduğunu görmek mümkündür. “*Ölüm*” düşüncesinin var oluşunun merkezi yerini oluşturduğu önemli İtalyan yazar C. Pavese, intiharı seçmiştir. Benzer şekilde, sürekli bir bunalım içinde mutsuz olan ve gerçek yaşamla ilintileri eleştirel biçimde sürekli azalan Tezer Özlü de intiharı seçen yazarlar arasında yer almıştır. ‘*Ölüm*’ü kötü bir durum olarak tanımlayan E. Canetti ise, felsefi düzeyde ‘ölüm’ düşüncesiyle hesaplaşır.

<sup>13</sup> Bu öyküyü başarılı kılan şeyi, May’ın “*yoğunlaşma derecesi*” (May, 2003:100 vurgu yazarın) dediği olguyla açıklamak gerekir. Belki, diğer öykülerin taklit konumundaki sıkıntılarını da yine bu yoğunlaşma derecesinin eksik kalmasıyla ilintilendirmek de mümkün görünmektedir.

Dolayısıyla ölüm düşüncesinin yoğunluğuna yansıtılması, genel olarak ya intihara varan somut bir uyuşmazlıkla ya da felsefi, düşünsel, dinsel sistematik bir düşün biçimiyle koşut biçimde gider. Ağaoğlu'nun öykülerinde intihar düşüncesi, 'Heykeller' (1934) de 'kıskaçlık', 'Korku ve Neticesi'nde (1935) "bir fikir" sonucu gelişen bir olay olarak gerçekleşmektedir. Tam olarak "intihar" düşüncesinin işlendiği "Bir İntihar" adlı öyküde ise, "her şeyi(ni) ... ruhu(nu), aklı(nu) kaybeden" bir erkeğin eşinden kendisini öldürmesini istemesi anlatılır. Burada dikkati çeken nokta ölüme karar veren kahramanın bunu başaramayarak, başkasından bunu beklemesidir. Bireysel bir bunalım sonucu intiharı seçen bir tavır alıştan ziyade, ölümden korkan bir kişinin bunu başkasına devretmesi Ağaoğlu'nun intihar konusundaki tavrını ortaya koymaktadır. 'Heykeller' (1934) ile 'Korku ve Neticesi'nde (1935) intihar edimi, daha çok ahlaki düzeyde vicdanın kendini rahatlatmasına dönük bir eylem olarak aktarılırken, 'Bir İntihar'da (2003) bireysel bir karardan ziyade "öteki"ne yansıtılan bir ölümden kaçış olarak resmedilmiştir. Ağaoğlu, 'Bir İntihar'da ölüm konusundaki kaygısını şu şekilde dile getirir:

*"Hayatta ona ıstırap vermeyen hiçbir hadise yoktu. Yaşamak, ebediyen yaşamak istiyordu. Hayatı onun kadar ihtirasla seven bir insan bulunabilir mi? Fakat ölümün muhakkak geleceği fikri onu hayattan nefret ettirmişti; doğan her şey, kaybolan her şey onun için bir ıstırap mevzuu olmuştu"* <sup>14</sup> (2003: 242-243)

Samet Ağaoğlu öykülerinin temel izleği eğer ölüm ise, bunu sürekli olarak yaşayan ve artık "korku"dan ziyade "kaygı" duymaya başlayan hastalıklı, nevrotik ve bazen de psikotik kişiliklere yasladığını, bu anlamda ölümü "kaygı" düzeyinde yaşayan kişiliklerle okuyucuya aktardığını belirtmek gerekir. Le Gall'in belirttiği gibi, "kaygının özünü oluşturan belirgin özellikler nedenlerin belirsizliği ve yokluğudur; dilin doğru kullanımında, bir neden bulduğunda adı bile değişir: korku alır yerini." (Le Gall, 2006: 55) Ağaoğlu'nun kahramanları genellikle nedeni belli olmayan ve birden bire ortaya çıkan kaygı bozuklukları yaşarlar. Koşullarla ilgisiz bir biçimde, bizim için de, hasta için de anlaşılabilen bir biçimde, kendiliğinden ve serbestçe gelen bir kriz gibi, bir tehlike ya da bahane söz konusu olmaksızın ortaya çıkabilir. (Le Gall, 2006: 68) Genel Ağaoğlu öykü kahramanları, kendilerini tehdit eden düşünceler/saplantılar konusunda hazırlıksızdırlar:

*"Onun canlı olduğunu, kılmıdadığını gösteren bu hadise karımı bir çocuk sevinci içinde bıraktı. Ben de evvela nihayetsiz bir zevk duydum, karımın karnında ellerimi dolaştırarak aynı darbeleri duymak istedim. Fakat bu anda*

<sup>14</sup> Kierkegaard, "umutsuz kişinin ölümcül bir hasta" (Kierkegaard, 2004:29) olduğunu söyler ki, bu yorum, Ağaoğlu'nun bütün kahramanları için az ya da çok geçerli bir durumdur.



*melûn bir tahayyül kafamda canlandı: Çocuğun ölü doğacağını zannettim.” (2003: 88)*

*“Onun bir gün öleceğini düşünmüştüm, içime bir şüphe girmişti”(2003:137)*

*“Bir gece beni saatlerce bekletti. Arzu ve hasretten kıvranıyordum. Birden bire saçlarımın arasında bir elin gezindiğini hissettim. Gözlerimi açtığı zaman başucumda onu gördüm. Fakat bu sefer bir kadın şeklinde değildi. Alev renginde bir tülün içinde kıvrılan bir yılan, kapaksız gözlerini başıma dikerek başını yüzüme doğru uzatıyordu.” (2003:158)*

*“Birdenbire bir inilti işittim. Gördüğüm manzara beni ilk evvel tiksindirdi. Sonra korku ve merhamet içinde kaldım. Yerde başları, kulakları, ayakları insaninkine benzeyen birtakım mahlûklar yatıyordu. Fakat bu başlarda ağız, burun, kulak yoktu. ... Yerde sürünüyorlar, iniyorlardı. ... Bunlara ne yapabiliirdim? Onları bu ıstıraptan nasıl kurtarabilirdim? Yegane çare ölümdür diye düşündüm. Fakat birden kulağımın dibinde bir kahkaha işittim. Başımı çevirdim; yine yanımda o duruyordu.” (2003:167)*

Bu noktada ilginç ve tartışmalı bir noktaya dikkati çekmek istiyorum: Ağaoğlu'nun kahramanları ne kadar marazi, mutsuz, pesimist, sürekli ölüm saplantıları içinde olsa da, bilfiil yazarın kendisi, bir kahraman olarak, bir kişilik olarak siyasal mücadelenin en önünde aktif, mücadeleci, hırslı bir karaktere sahip olmuştur. Bu nokta, Türk edebiyatının gerçekle kurgu, metinle yaşantı arasındaki “kopukluğu” gösteren bir örnek olarak ele alınabilir. Elbette, gerçek yaşantının aynısıyla edebiyata aktarılamayacağını, kurgunun gerçekliğin dolaysız yansımaları olmayacağı açıktır. Fakat her kurmaca da, her fiktif olan da biraz da yazarın yaşantılarından, muhayyel dünyasının yaratılarından kaynaklanmıyor mu?

Samet Ağaoğlu, 1957 yılında yayınladığı *Büyük Aile* (2003) ile Türk toplumunun Batılılaşma çabalarını ve bu çabalar içinde ruhunu kaybetmeye başlamasını, yabancılaşmasını ele alıp değerlendirmeye çalışmıştır. Aile olgusuna bakış tarzı, Türk edebiyatında 1950'li yıllara kadar 'klasik' bakış açısına dayanır: Batılılaşmanın aile değerlerini dejenere ettiği, toplumsal değerleri zayıflattığı görüşüne yer verilmiştir. *Araba Sevdası*'yla başlayan züppelik eleştirisi genelde kadınlar üzerinden yapılır: kadınların 'akıl' yerine 'ruh'u temsil ettikleri ve Batıyla birlikte bu ruhu yitirip yabancılaştıkları temel savdır. Kadının bir toplumsal kimlik unsuru olarak Batı karşısında en savunmasız konumda tasavvur edilmesi ve suçlanması Türk düşün geleneğinin ve genelde modernleşme yazınının tipik tavrılarından birini oluşturmaktadır. Aslında burada sürekli olarak Batıya karşı savunmasız olan ve Batı tarafından sürekli yönlendirilen Türk aydınının iki kaçış yolundan bahsetmek mümkün görülmektedir: ilki, Batıyı kendi özsel gerçeğinden yalıtarak madde ve ruh diye

parçalayan ve sadece maddi olanı almakla yabancılaşmayacağını savunan Kartezyen bakış açısı iken diğeri de ‘kadın’ atfedilmiş zayıf, edilgen kimlik tiplmesiyle Batı karşısında aklı temsil eden ve gerçeği bulma noktasında daha gerçekçi olan patriarkal erkek algılaması gözlemlenebilir. Türk aydınının her halükarda kaçınmadığı ‘Batıya’ karşı kendini koruma refleksi zamanla anlamını yitirecek, Batı bütünsel biçimde katıldığımız gerçekliğimiz olacaktır. Böylece gerek ruh-madde, gerekse kadın-erkek (doğu-batı) ayrımının yarattığı kültürel/toplumsal yarılardan Türk aydını, ancak 1960’larla birlikte başka dualiteler yaratarak kurtulmaya çalışmıştır. (İşçi-burjuva, sol-sağ, komünizm-milliyetçilik)

Samet Ağaoğlu, *Büyük Aile*’de, Niksar’dan İstanbul’a, “*Niksar’ın kapalı, küçük, mutaassıp muhitinden büyük şehre kaçıp gitmek ihtirasıyla yanıp tutuşan*” Hacı Gıyas’ın oğullarının yaşadığı dramı anlatır. (2003: 267-307) Hacı Gıyas karakteri geleneğe/toprağa bağlı “*baba*” imgesiyle olumlu bir şekilde yansıtılır, dolayısıyla da daha öykü anlatısına girmeden Hacı Gıyas kimliğiyle “*bir kartal gibi aç[tığı] kanatlarının altında*” oğullarını koruyan “*baba*” imgesi yansıtılır. Fakat bu baba, bu otoriter baba, hayallerin önünde engel olduğu için evlatları tarafından ölümü beklenen babadır, otoritedir, engeldir. Hayal ise, modern yaşamın sembolü olan İstanbul ve onun eğlenceli dünyasıdır. Baba’nın ölümünden sonra “*değişim*” süreci hemen başlayacak ve çocuklar İstanbul’a göç edeceklerdir. “*Meşrutiyetin ilanından birkaç sene önce*” İstanbul’a göç eden aile, Boğaziçi ve Kadıköy’e yerleşirler, ‘*zenginlikleriyle*’, ‘*israflarıyla*’ hemen çevrede tanınırlar, kadınlar en son moda elbiseleri giyerler ve gece sabahlara kadar süren kalabalık eğlenceler düzenlerler. Öykü, “*derhal*” kadınların merkezine kayar, kadınların belirleyici olmaya başladıkları dejenere bir hayat hemen göze çarpmaya başlar, öyle ki, “*üç kardeş, yani Mesude, Muveddet ve Munire bu serbestliğin hudutlarını çizmişler, erkeklerini başka kadınlarla diledikleri gibi eğlenmekte serbest bırakmışlar*”dır. (2003: 270) Bunun nedeni ise, kadınların yüz güzelliği olarak çok çirkin olmalarıdır. Ailenin büyük oğlu Ferhat ikilem yaşamaktadır: bir yandan hayatın zevklerine “*derin alaka*” duymakta, öte yandan da bu ihtirasını gemlemekte, “*şahsiyet davası*”nı bırakmamaktadır. Ancak zamanla Ferhat da, değişmeye, “*çocuk denebilecek kadar genç bir kadın*”la aşk yaşamaya başlayacak, bu değişim de, bir zincirin halkaları gibi, ailenin çözülmesinin ilk halkasını oluşturacaktır. “*Kadınlar*”ın toplumsal çözülmedeki başat rolleri devam edecek, bu kez de kocasını kıskanan ‘*Sadiye*’nin yaptığı oyunlar neticesinde dağılan bir ailenin dramı anlatılacaktır.<sup>15</sup> Modern hayata iştihak duyan Ferhat’ın “*tekkeye dönme*”sine karşılık, karısı

<sup>15</sup> Ağaoğlu, kültürel modernleşme olgusunu, kadınların lükse olan düşkünlükleri temelinden ele alarak ortaya koyar ve erkek/düzen/otoritenin çözülmesini bu temelden, kadınların/kültürel modernleşmenin temelinden okumaya çalışır. Burada, Mardin’in “*seçkinler tabakasının dışına çıkmak istedikleri oranda, sosyal seferberlikçiler Bihruz karşıtı değerleri bir ölçüde kullanmak zorundaydılar.*” (1992: 78) dediği gerçekliği vurgulama/dikkate alma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Sadiye, eğlence, zevk ve sefa içinde bir hayat sürmeye devam eder. Ailenin parçalanması ve geri, Niksar'a dönüşüne ise "en çok kadınlar" karşı çıkarlar, kabul etmezler. Böylece Ağaolu 20. yüzyılın başlarında aşırı Batılılaşma çabalarını bildik motiflerle eleştirir, manevi buhranın nedenlerini ortaya çıkarmaya, kültürel bozulmaya yol açan nedenleri ortaya koymaya çalışır. Bu "roman" açılımlı "uzun öykü", aşırı Batılılaşmanın ters teperek aşırı içe kapanmayı getirdiğini, Ferhat'ın lüks hayattan vazgeçerek tekkeye düşüşüyle aktarılır. "Tekke"nin Batılı yaşam biçimlerinin alternatifi olarak verilip verilmediği tartışılabilir, ama burada "tekke" bir çözüm yolu olarak öneriden ziyade yaşanan büyük dönüşümlere karşı verilen bir tepki olarak vurgulanmıştır.

*Büyük Aile* köklerinden kopmuş, -daha doğrusu 'kök'leriyle pek barışık olmayan, 'taşralılığı' beğenmeyip aşağılayan- ve İstanbul'a gelmiş bir taşralı ailenin parçalanma öyküsünü anlatır. Öykünün merkezinde ise, Ferhat karakteri ön planda görünmekle birlikte, aslında kadınların davranışları yer almaktadır. Meşrutiyet dönemi toplumsal yapısını eleştiren *Büyük Aile*, gerek konusu gerekse değerlendirmeleriyle Meşrutiyet döneminin edebi geleneğiyle aynı bakış açısına ve yorumlama düzeyine sahiptir. *Büyük Aile*, Nabizade Nazım'ın Zehra'sı, Hüseyin Rahmi'nin İffet'i, Halit Ziya'nın Sefile'si, Ahmet Mithat Efendi'nin Felatun Bey ve Rakım Efendisi, Recaizade Mahmut Ekrem'in Araba Sevdası vb. gibi batılılaşma olgusunun yarattığı yabancılaşma ve çözülme sürecini ele alan romanlarla aynı formata, içeriğe ve bakış açısına sahiptir. 1957 yılında yazılan *Büyük Aile*, toplumsal gerçekliğin tam da ortasında yazılan bu romanlardan farklı olarak ne söylüyor sorusu, Türk aydınının sorunsal bakış açısına denk düşmektedir. Sorun, belki de daha geniş bağlamda bir türlü Batıyla ilişkisini çözümleyememiş aydının gerilimlerini, çelişkilerini taşıyan bir gerilimi yansıtmaktadır. Toplumsal dikotomilerin sürekliliği, doğu-batı çatışmasının yerini 1960'larda zengin-fakir, işçi-burjuva çelişkilerinin almış olması Türk aydınının zihinsel haritasının karışık olmasıyla açıklanabilir. Türk aydınının dikotomik düşünme biçimi onun tarihsel geriliminde yatan bir öğedir: sürekli 'çevre' konumunda iken 'merkez' olmayı tahayyül eden bir yapı, bir süre sonra bu kavramların ışığında düşünmeye, yaşamaya başlayacaktır. 1957 yılında Demokrat Parti'nin bir milletvekili olan Ağaolu da bu aydınlarımızdan biridir ve öyküleri toplumsallığa yöneldiği andan itibaren klasik 'çevreci' aydın refleksi hemen belirginleşmektedir.

Samet Ağaolu'nun öykülerinin temelinde "ölüm" düşüncesinin olduğunu, bunun da belirgin felsefi, düşünsel temellere dayanmadığını yukarıda belirtmiştik. 'Ölüm' düşüncesini yaşantısının biricik sorunu olarak gören yazar, kader, tanrı, ahret vb. konularda da çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. 'Ahmet Sai'nin Vicdan Azabı' [1953] ve 'Ahmet Sai'nin Korkusu'<sup>16</sup> [1957] öyküleri otobiyografik öğelerle birlikte, ölüm ve tanrı problemine yönelmiştir.

<sup>16</sup> "Ahmet Sai, hayalimin yarattığı bu adam, bu iki duygu arasında [ölüm korkusu ve ezilmiş olma vehmi] çırpınan benim!" (Ağaolu, 2003a: 98)

‘Ahmet Sai’nin Vicdan Azabı’ (2003) adlı öyküde Tanrının varlığı problemini ele almış, özellikle kader konusunda ciddi şüpheleri olduğunu belirtmiştir:

*“O her şeyin hâkimi ise neden bana hâkim olmadı, olamıyor. Hayatım günahlarla dolu ise beni neden iyi adam yapmadı. O istediği için günah işlemişsem benim de senin kadar masum olmam lazım gelmez mi?”* (2003: 248)

Ağaoğlu’nda Tanrıya ilişkin problem alanı, ölüm karşısında duyduğu korkudan kaynaklanmaktadır. Tanrının varlığını ‘ölüm’ e dair bunalım anlarında düşünmesi, bunun göstergesidir. Öte yandan *“Allah’a inanıp inanmadığımı... şimdiye kadar düşünmedim”* (2003: 248) demesi de, dinsel değerler alanına en azından pratik açısından çok yakın olmadığını gösterir. ‘Ahmet Sai’nin Korkusu’ adlı öyküde ise, daha özel bir problem, biyolojik bir varlığın nasıl ‘son’a erdiği, yaşamdan ölüme geçiş anı resmedilmeye çalışılmıştır. (2003:307-332) Bu, geçiş anı Ağaoğlu’nun zihnini meşgul eden önemli sorunlardan bir tanesidir:

*“Şuurun var olduğu anla, olmadığı an arasındaki çizgiyi bir türlü bulamıyorum. Bulamıyorum, çünkü o çizgiyi idrak etmem de yine şuurla mümkün. Fakat karanlık nasıl çökecek.”*(2003:310)

Tanrı’nın mutlak güç olması düşüncesi, insan kaderini belirlediği düşüncesi Ağaoğlu’nun temel itiraz noktasını oluşturmaktadır: *“Mutlak Tanrı’ fikri ‘benim’ şu anki günahlarımın da nedenidir, o halde ben günahkâr sayılmam”* (2003:248). Tanrıya metafizik bir başkaldırı içerisinde olan yazar, Tanrıyı yok saymaz ancak onun doğayı, insanları yarattığı ve kaderlerine müdahale etmediğini benimseyen bir dinsel anlayışa sahiptir. Yani, Tanrı konusunda ‘septik’ bir tavırla paralel ‘deist’ bir anlayışa sahiptir. Ağaoğlu, kahramanı vasıtasıyla bu deizmi şu şekilde ortaya koyar:

*“Allahı hiçbir zaman inkar etmedi. Fakat herhangi bir tabiat hadisesinden daha fazla bir kıymeti olamaz diyordu. Kâinatı, mahlûkları, insanları yaratmıştı. Ama o kadar. Ondan sonra her varlık, her mahlûk kendi kaderinin çizgileri üstünde yuvarlanıp gitmiştir. Ahmet Sai Allahın varlığı üzerinde bu kanaatini sonuna kadar muhafaza etti.”* (2003: 326)

Yaşadığı ruhsal bunalımdan, vehimlerden, kabuslardan kurtulmak ise Allah fikriyle değil, *“yok oluşun uçsuz, bucaksız alemine... dalacağı an”*la yani ölümle bulacağı düşüncesinde olan yazar, kahramanı Ahmet Sai’nin şahsında, ölümün gerçekliği ve her an gelebilirliği ile yaşamın anlamı arasındaki sıkışmışlık duygusundan Allah’a sığınarak değil fakat ancak *‘iğrenç bir akıbet’* olan ölümle kurtulacaktır.

Sonuç olarak ‘deist’ bir görüşü kabullenen Ağaoğlu, Tanrıyı yoksayan bir ateizmi değil Tanrı’nın varlığını sorgulayan bir metafizik başkaldırı anlayışını benimsemiştir. Ağaoğlu her şeyi yaratma kudretine sahip Tanrı’nın

neden ölümü engellemediğini sorgular, ölümü, birden bire kaybolma şeklinde yapıp yapamayacağını sorgular, hatta kendisini kandırıldığını dahi düşünür. Açıktır ki, ölüm ve ölümden sonrası için duyulan korku nedeniyle Tanrıyla bir hesaplaşma vardır: onu yok say(a)mayan fakat ‘mutlak’, belirleyici olarak kabul etmeyen bir zaviyeden. 1950’de Demokrat Partiyle birlikte ‘*dinsel*’ planda gözlemlenen bir hareketlilik yaşandığını düşünülürdüğünde bu partiye mensup bir yazar olarak Ağaoğlu’nun şu sözleri çok anlamlıdır:

“*İki yüzlü, iki cepheli olmak ne güç*”.

Bu, sadece Ağaoğlu’nun değil, bir yandan doğuya diğer yandan batıya yönelmiş iki pencereyle dünyaya bakmaya çalışan Türk aydınının problemidir.

## 2. Bir Muhasebe: Adalet ve Özgürlük

1960 İhtilaliyle birlikte cezaevine giren Ağaoğlu, *Hücredeki Adam* [1964] ve *Katircinin Ölümü* [1965] adlı öykülerinde genel olarak kendi içsel psikolojisini çözümlemeye, yaşadığı ruhsal travmaları, kendi ben’ini ortaya koymaya çalışmıştır:

“*Ben şimdiye kadar hikâyelerimde kendimden başka insanlar ve eşya arasındaki ilgileri ele aldım. Hâlbuki insanın bir de kendisiyle, kendi ruhu, dimağı, hisleriyle ilişkileri var*”. (2003: 346).

1960 ihtilaliyle birlikte cezaevinde kalan yazar, haksızlığa uğrama düşüncesiyle birlikte adalet, hak, özgürlük vb. gibi sosyal temalara yönelmiş, bu kavramların toplumsal/kültürel/tarihsel boyutlarını ortaya koymaya çalışmıştır: “*Bir İhtilalin sonunda yıkılmış iktidarın ileri yüzlerinden sayıldığım için ölüncüye kadar hapse mahkûm edildim. Şimdi... cezaevinin bir hücrelerinde yaşıyorum. Elimden vatandaşlık ve insanlık haklarım alınmış.*” (Ağaoğlu, 2003a:8) Bu dönemdeki öykülerinin mekânları, genel olarak hapisanelerden oluşmaktadır ki, bu durum yazarın otobiyografik öyküsüyle yakından bağlantılıdır. *Hücredeki Adam* [1964] öykülerinin tümü, otobiyografik bir anlatı olarak değerlendirilebilir. Bu dönem öykülerinde daha fazla Dostoyevski’nin izlerinin görüldüğünü, özellikle bireyin adalet, hukuk ve özgürlük kavramlarına bakış açılarının tartışıldığı bölümlerde bu etki daha fazla ön plana çıkar.

Ağaoğlu, problemler ile kişileri bir türlü ortak zeminde buluşturamayan, kişileri sağlam bir metin atmosferinde buluşturamayan, karakterler arasında bütünlük kuramayan bir öykücü olarak görülmektedir. Gerçekte, ideolojik gerçekleri ‘dikte’ ettirici biçimde romanlarda aktarmak isteyen tutum ile psikolojik/fantastik gerçekleri ortaya koymaya çalışan yazarların sınırlılıkları romancılarımızın önemli sorunları olarak görülmektedir. Ağaoğlu, öykücü kimliğinin temel kaynağının “metin” olduğunu vurgular; buna ‘ezik’ bir millet geleneği, bu ‘ezik’ millet geleneği içinde siyasal çözüm arayan ve ‘göç’ eden bir ‘otoriter’ baba imgesi ve Dostoyevski okumalarıyla biçimlenen bir ‘edebi miras’ eklenmesiyle yazarın düşünsel ve pratik kaynakları tamamlanır.

“Çünkü ben biraz da romanların içinde yetişmiş bir insanım... mesela Dostoyevski'nin” (2003: 398)

Hücredeki Adam'ın her sayfasında Dostoyevski'nin kahramanı 'Raskolnikov'dan esintiler bulunabilir. 'Öldürme/ölme' ediminin rasyonelleştirilmiş açıklamalarını tam olarak ortaya koyamayan, bu nedenle de sürekli 'vicdani' düzeyde huzursuzluk yaşayan yazar, özyaşamöyküsel bağlamda yaptığı muhasebeyle kendi gerçekliğini, Yassıada sürecinde aldığı cezayı ortaya koyar:

“... ceza diye yalnız hürriyetimi almakla kalmadılar, kafamda, kalbimde, inandığım, sevdiğim her değeri yıktılar”.(2003: 376)

1963'te yayınlanan Hücredeki Adam'ın tüm öykülerinde suç, ceza, pişmanlık, eleştiri vb. gibi izleklerin sunulması, 1960 yılında Yassıada duruşmalarında almış olduğu cezaya tepkidir. “Bütün insanlara ayrı ayrı, bütün cemiyete toptan kin veya nefret hislerine bürünmesi”, zaten “kendi bedenine karşı” duyduğu tepkinin sonucunda şekillenmiştir. Kitaba adını veren ilk öykü olan 'Hücredeki Adam' (2003: 348–377) tipik bir Raskolnikov olgusunun ele alınıp işlendiği bir öyküdür. Öykü, karısını öldüren yüksek tahsilli bir adamın kendi içinde yaptığı özeleştiri, muhasebenin bir yansıması olarak betimlenmiştir. Aynı kitaptaki 'Bir Gece Yarısı' adlı öyküde ise, tipik şizofrenik bir rahatsızlık bütün tezahürleriyle serimlenmiştir. Ölüme dönük betimlemeler 'hezeyanları' andırır, bir tür intikam hırsını da aşan, ciddi boyutta travmatik zihinlere delalet eder. Yazar kendisinin karakter zeminini belirleyen atmosferi bütün açıklığıyla ortaya koyar:

“Gamlı, düşünceli, endişeli bir çocukluktu bu! Zaten öyle yaratılmıştım. Sonra memleketimin, ailemin fena günleri idi. Babam harpte esir düşmüştü. Sokağımız yine harp esirlerinin, harpte ölenlerin aileleri, çocukları ile doluydu” (2003:394)

Bu sıkıntılı çocukluk yaşantısının belirginlik kazanmasında, kişiliğinin, düşünsel yapısının oluşumunda Dostoyevski'nin rolünü ise şöyle açıklar:

[Dostoyevski'nin] romanları korkunç şeyler. İnsanı çileden çıkararak, sinir buhranı içine atan kitaplar. (...) Bazı insanların kaderlerinde bu çeşit romanların rolü var. ... Bugün içimde hala yaşayan bir kısım hasretler bu romanlardan doğdu. Kişiliğimin değişmez parçasını onlar yaptılar. Kendimi çok kere 'Cürüm ve Ceza'nın Raskolnikov'u, 'Aptal'ın Prens Muşkin'i olarak düşündüm, hayallerimi, zaman zaman hareketlerimi onlara uydurmaya çalıştım. Sonunda da hep hüsrana.” (2003: 398)

Bu açıklamalarla, Samet Ağaoğlu'nun kendisine ait muhayyilesiyle Dostoyevski karakterlerine benzemeğe çalışmak iddiasının kısmen metnin akıcılığını ve bütünselliğini bozduğunu kısmen de bütüncül perspektiften yoksun düşüncelere kaynaklık ettiğini ileri sürebiliriz.

Ağaoğlu, ‘Ridilement Nüklüm Telada’ (2003) adlı öyküsünde ise adalet mülkün temelidir şeklindeki anlayışın ne kadar tersine işlediğini ortaya koyar. ‘Martılar’ (2003) ise akıntıya kürek çektiği için hapisaneye düşen bir kişiyi (yani yazarı) betimleyen bir öyküdür. Öyküde, haksızlığa uğramaktan dolayı bir adada cezaevine düşüşü ve burada kurduğu hayallerden oluşmaktadır. Fakat yazarın, özellikle “gardiyan” betimlemesindeki negatif vurguların, 27 Mayıs sürecine karşı açık bir eleştiri olarak okunabileceğini de belirtmek gerekir.

‘Onlardan Bazıları’ (2003) kadın sorununun nasıl patriyarkal bir çerçevede işlendiği konusu için oldukça iyi bir örnektir. Öyküdeki kahramanlar, “*adi suçlular*” genellikle karılarını öldürmüşler ya da kadın mahkûmlar zina yapmışlardır. Genellikle Anadolu insanının çizildiği bu öykülerde, mahkûmların namus ekseninde bir suçla mahkûm edilmiş olması, bir noktada, seçkin perspektifin liberal bir aydında da tezahür edebileceğine dair iyi bir örnektir.

### Sonuç Yerine: Yarım Hayat

Türk insanının 20. yüzyıl tarihi “*yarım insan*”ların öyküleriyle dolu olduğu, bu yarım öykülerinde kendilerini besleyen önelmiş toplumsal/tarihsel devrimlerle belirlendiği sürekli olarak vurgulanmaktadır. “*Yarım İnsan*”, bölünmüş insandır, kaygılı insandır, yaşantısı kesintiye uğramış insandır, gelenekle ve modernlikle sarmalanmış hayatı içinde bocalayan ve nasıl bir hayat süreceğine bilemeyen insandır.<sup>17</sup> Tıpkı, bir ideal olarak belirlediği siyasal tahayyüllerinin bugün yaşadığı tıkanmalarda olduğu gibi, mecrası kendisini belirleyen toplumsal uzamla sınırlandırılmış siyasal ideolojilerde olduğu gibi. “*Yarım insan*”, Türk romanının, belki de Türk düşün geleneğinin en belirgin vafsidir, bu, en azından Samet Ağaoğlu söz konusu olduğunda açıkça ortaya çıkar.

“Sen *yarım kalmış* bir İvan Karamazof, bir Raskolnikov, bir Alyoşa’sın”.(Ağaoğlu, 2003: 61)

“Bütün hayatınızın gidişini bir cümle ile anlatabilirim. *Bu hayatta her şey yarım*dir. Aşk yarım, zenginlik, ihtiras, şöhret, saadet hepsi hepsi yarım”. (Ağaoğlu, 2003: 382)

“Fakat yan yana gelmiş bu iki kutbun baskısı altında ortada kalarak bir bakıma belki *yarım adam* oldum.” (Ağaoğlu, 2003a: 14).

<sup>17</sup> Gürbilek’in tartıştığı “*az gelişmiş baba*” imgesinin burada hatırlanması gerekir. Oğuz Atay’ı ele aldığı yazısında, az gelişmiş babaların az gelişmiş çocuklarına gönderme yapan Gürbilek, baba imgesinin yokluğunu Türk düşünce geleneğinin önemli bir unsuru olarak vurgular. (Gürbilek, 2001: 52-65)

**Kaynakça**

- Samet Ağaoğlu, 1 Ağustos 1934, Heykeller *Varlık*, sayı 26.
- Samet Ağaoğlu, 1 Haziran 1935, Korku ve Neticesi *Varlık*, sayı 46.
- Samet Ağaoğlu, 1 İkinci Kanun 1935, Bir Hastanın Rüyaları'nda *Varlık*, sayı 36.
- Samet Ağaoğlu, 9 Mayıs 1938, Dilenciler *Varlık*, sayı 45.
- Samet Ağaoğlu, Geç Öğrenilen Hakikat, *Varlık*, 1 Aralık 1947.
- Samet Ağaoğlu, (2003), *Bütün Öyküleri*, İstanbul, YKY.
- Samet Ağaoğlu, (2003a), *Hayat Bir Macera!*, İstanbul, Kitap Yayınevi.
- Mustafa Baydar, (1960), *Edebiyatçılarımız Ne Diyor?*, İstanbul, Yeni Matbaa.
- Oğuz Demiralp, (2005), “Zürriyet”, *Kitaplık*, sayı 81, ss.114–126.
- Andre Le Gall, (2006), *Anksiyete ve Kaygı*, (çev.) İ. Yerguz, Ankara, Dost Yayınları.
- Semih Gümüş, (1994), *Kara Anlatı Yazarı*, İstanbul, YKY.
- Nurdan Gürbilek, (2001), *Kötü Çocuk Türk*, İstanbul, Metis Yayınları.
- S. Kierkegaard, (2004), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev.) M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları.
- S. Kierkegaard, (2004), *Kaygı Kavramı*, (Çev.) T. Armaner, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- H. Von Dittfurt, (1991), *Korku ve Kaygı*, Çev. N. Barın, Metis Yayınları.
- Şerif Mardin, (1984), “Aydınlar’ Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi”, *Toplum ve Bilim*, sayı 24.
- Şerif Mardin, (1992), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Rollo May, (2003), *Yaratma Cesareti*, (çev.) Alper Oysal, İstanbul, Metis Yayınları.
- Otto Rank, (2000), *Doğum Travması*, (çev.) Sabir Yücesoy, İstanbul, Metis Yayınları.
- Ahmet Hamdi Tanpınar, (1992), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul, Dergah Yayınları.
- Stefan Zweig, (1998), *Üç Büyük Usta*, (Çev.) A. Yörükkan, (5. Baskı), İstanbul, T.İ.B. Kültür Yayınları.



# MACHİAVELLİ ve KOÇİ BEY'DE SİYASET, ADALET ve ERDEM

*Hüseyin BAL*

## **Özet**

Bu makalede siyasetin dayandığı değerlerden “adalet” ve “erdem” iki farklı kültüre ait metinler aracılığı ile anlamaya çalışılmıştır. Söz konusu metinlerden biri İtalyan siyasetçi, düşünür Machiavelli ‘nin “Hükümdar”ı, diğeri Osmanlı’nın iç sorunlarının yoğun yaşandığı dönemde Sultan IV. Murat’ın danışmanı olan Koçi Bey’in yazdığı Raporlardır. Her iki yazarın metinlerinde belirlenen sorunlar, sunulan öneriler ve kullandıkları üslup da incelenmiştir.

İnceleme sonunda görülmüştür ki, Batı kültürü ile Doğu kültürü siyasette farklı değerlere referans vermektedir. Batı kültürü varoluş süreci içinde insanı günahkâr bir varlık olarak algıladığı için, insanın kötülüğünü öne çıkarmış ve ona düşmanca davranmayı mümkün kılan, amaçlara ulaşmak için araçların meşruluğunu önemsemeyen bir anlayışı geliştirmiştir. Buna karşılık Doğu kültürü –bizim inceleme alanımız olan Osmanlı- din ve devlete hizmeti esas alan, adalet ve ahlaki değerler karşısında daha hassas, kötü insanların farkında olarak iyilerin, mağdurların korunmasını amaçlayan bir anlayışa sahiptir.

**Anahtar kelimeler:** Siyaset, devlet, din, adalet, erdem.

## **Politics, Justice and Virtue: A Comparative Study of *The Prince* and *The Koçi Bey Pamphlet***

### **Abstract**

In this article, "justice" and "virtue", two of the values the politics depend on, are examined through specific texts that root in two different cultures. One belongs to the Italian politician and philosopher Machiavelli, “The Prince”; the other is the Koçi Bey Risalesi [*The Koçi Bey Pamphlet*] - the reports written during the intense inner problems of Ottomans, by the consultants of Sultan Murat IV. The specified problems, proposed suggestions and the style of wording are also examined in the texts of both authors.

As a result, it is concluded that Western and Eastern cultures refer to different values in politics. Western culture, which, to a certain extent, perceives the human being as ‘evil’, has a perspective that makes a hostile attitude to human beings possible; an attitude that does not bother the legitimacy of the means in achieving the end. On the other hand, the Eastern culture -the Ottoman in our case- again to some extent , has a perspective that takes the state and religion as fundamental and which is more sensitive in the application of justice and ethical norms, aims at protecting the ‘victim’ against the ‘evil’.

**Key words:** Politics, state, religion, justice, virtue

## Giriş

Bu çalışmada tarihsel olarak birbirine yakın dönemlerde yazılmış olan Machiavelli'nin Hükümdar adlı eseri (1513) ile Koçi Bey'in Risalesi (1631) incelenmiş ve karşılaştırılmıştır. Koçi Bey önce Sultan Murat'a sonra kardeşi Sultan İbrahim'e raporlar sunmuştur. Sultan Murat'a sunulan rapor diğer rapora göre daha kapsamlı olduğu için çalışmada esas olarak bu rapor -karşılaştırma metni olarak- kullanılmıştır.

Bu çalışmanın amacı siyasetin dayandığı değerleri farklı kültürlere ait iki önemli şahsiyetin yazdıkları metinlerden hareketle belirlemektir. Öncelikle metinlerde aradığımız değerler; ahlak, din ve daha çok da hukukun öne çıkardığı *adalet* ile ahlakın merkezinde olan *erdem*dir. Değerleri ortaya çıkartırken yazarların ele aldıkları sorunlar ve çözüm önerilerini ve bunları söyleyiş biçimlerini de belirlemeye çalıştık.

Çalışmanın temel soruları veya problemleri şöyle ifade edilebilir: Batı kültürü ve Doğu kültürü kaynaklı metinlerde siyaset hangi değerlere referans vermektedir? Hangi değerler yüceltilmekte, hangileri önemsiz kılınmaktadır? Bu değerlerin farklılaşması ile kültürel yapılanma arasında bir ilişki var mıdır?

Bunun yanında her iki şahsiyetin hükümdarlara sundukları metinlerde hangi sorunlar öne çıkmaktadır? Bu sorunlara ilişkin hangi öneriler gündeme gelmektedir?

## Kavramlar

### *Siyaset*

Siyaset en geniş anlamda, insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir (Heywood, 2006: 2). Başkaca söylenirse siyaset, “ülke, devlet, insan yönetimidir” (Dâver, 1976: 5).

Siyasetin ne olduğuna ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ancak incelediğimiz iki metinde de siyaset daha çok “hükümet etme sanatı”, “iktidar ve kaynaklarının dağıtımı” olarak ön plana çıkmaktadır. Böyle olunca biz de siyasetten bunları kastedeceğiz ve geriye kalan ve kamusal alan ve özel alanı betimleyen “kamusal işler olarak siyaset” ile “uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset” burada söz konusu olmayacaktır.

### *Devlet*

Belirli bir sınır dahilinde egemen bir hükümet yetkisi tesis eden ve bir dizi daimi kurum aracılığıyla otorite uygulayan bir siyasi birliktir (Heywood, 2006: 126);

Metinlerde geçen devletler yapısal ve büyüklük olarak birbirinden farklıdır. Hükümdar'daki devlet bir kent-devleti olup bir aile tarafından yönetilmekte olan Floransa devleti iken, Koçi Bey'in raporundaki devlet sınırları Avrupa'dan Afrika'ya uzanan büyük bir imparatorluk olan Osmanlı devletidir.

### ***Din***

Din sosyolojik manada toplumsal bir olgu ve bir kurumdur. Din bireyde ortaya çıkmadığı gibi bireysel olarak da yaşanmaz, o her zaman bir topluluğa, inanç sistemine ve ibadet şekillerine sahiptir. Metinlerde geçen Hıristiyanlık ve İslam, her ikisi de kitaplı dinlerden olup, o tarihlerde de bir hasımmış gibi karşı karşıya getirilmişlerdi.

### ***Adalet***

Doğal hukukçulara göre adalet en üstün değerlerden biridir ve Tanrı'dan sonra gelen "salt iyidir". Aşkın nitelikte olan adalet düzenleyici bir idedir. Adalet esas olarak herkese hak ettiğini vermektir, yani eşitlikle ilgilidir. Sonuç olarak adalet ahlak, din ve hukuk alanlarının ortak kavramıdır. Yazarların hükümdarlara sundukları metinlerde adalet anlayışı merkezi bir rol oynamaktadır.

### ***Erdem***

Fazilet terimi ile de ifade edilen erdem zaman içinde iyilik yapma alışkanlığı, doğru olma, bilgelik, mertlik, kendini bilme, Tanrının buyruğuna uygun davranma, kamunun çıkarını kendi çıkarından üstün tutma, kendini aşma vb. anlamlara gelmektedir. Şüphesiz ki zaman içinde farklı toplumlarda bazı anlamları daha fazla öne çıkmıştır. Metinlerde erdem kavramı çok kullanılmamış olmasına rağmen doğru olma, hak yememe, adaletli davranma, sözünde durma, iyilik yapma vb. yüksek ahlaki davranışlar ifade edilmiştir ki, bunları erdem kavramı altında toplayabiliriz.

### ***Yazarların Yaşadığı Dönemlerin Özelliği Floransa Cumhuriyeti***

XV. yüzyılda İtalya'da beş büyük kent-devleti bulunuyordu; Floransa, Milano, Napoli, Roma, Venedik. Machiavelli'nin devlet idaresinde görevde olduğu sırada Fransa, Floransa Cumhuriyeti'ni destekliyordu. Ancak bu cumhuriyet Papalığın desteğini alan Medici ailesi iktidarı ele geçince mutlakıyetçi bir rejime dönüştü (1512).

İtalya’da Rönesans doğmak üzereydi. Yeni gelişmeye başlayan burjuvazi henüz eski soyluların egemenliği altındaydı. Halkın bir etkinliği yoktu, buna karşılık Medici ailesinin çok büyük ekonomik ve siyasal gücü vardı (Hükümdar, 1994: 9). Aslında Rönesans’ın merkezi Floransa idi ve zirvesinde Leonardo da Vinci (1452-1519) bulunuyordu. Siyaset alanında da Machiavelli kendisini gösteriyordu.

### **Osmanlı Devleti**

Koçi Bey’in yaşadığı Sultan IV. Murat (1623-1640) ile Sultan İbrahim (1640-1648) döneminde Osmanlı İmparatorluğunun sınırları Orta Avrupa’dan Habeşistan’a, İran’dan Fas’a kadar uzanmaktadır. İmparatorluğun bu haşmetli görünümünün arkasında içerde huzursuzluklar, isyanlar yaşanmakta, devlet idaresinde, kurumlarda yozlaşmalar artmaktadır.

Koçi Bey Osmanlı devletinin çürümesini Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar götürür. Bunu da Sultan IV. Murat’a sunduğu risâlelerde anlatır. “Sultan Süleyman Han Gaziye gelinceye kadar bizzat, adalete kavuşmuş olan divân-ı hümayunda hazır olup, memleket ve millet, bütün halk, hazine, para ve diğer büyük işler ile tam mânâsıyla meşgul olurlar idi” (Koçi Bey Risâlesi, 1997: 5)

Sultanlardan başlayan bozulma onların çevresinde olanlara kadar genişler;

“Nedimler ve yakınlar, Sultan Murat Han’ın saltanatının ilk zamanlarına gelinceye kadar gün görmüş, işten anlar, fikir sahibi, iyilik düşünen akıllı kimselerdi” (Koçi Bey Risâlesi, 1997: 5) (Burada sözü edilen sultan, III. Murat’tır (1574-1595).)

Siyasi otoritenin yetersizliği, bilgiden, görgüden, bilimden uzaklaşması devlet kurumlarında da bozulmaları hızlandırır. Osmanlı devlet yapısı dört teşkilat üzerinde inşa edilmiştir. Bu teşkilatlarda etkin olan zümreler şunlardır; 1. Seyfiyye (askerler), 2. İlimiyye (eğitmciler, din adamları ), 3. Kalemîyye (bürokratlar), 4. Mülkiye (devlet içi yönetimde görev alanlar). Özellikle iki teşkilattaki bozulma etkili olur; bunlardan biri Yeniçeri ordusu, diğeri ilmiye teşkilatıdır. Koçi Bey’in ifadesine göre, Yeniçeri ordusu para ve iktidar hırsıyla siyasi otoriteye zamana zaman başkaldırmakta, böylece devlet gücü zaafa uğramaktadır. Diğer yandan vasıfsız insanlar müderris, kadı olabilmektedir. Bu şartlar içinde tahta çıkan Sultan IV. Murad henüz on iki yaşındadır. Devlet teşkilatını ve yönetimini bilmeyen Sultan ancak iktidara gelişinden 8 yıl sonra 1631 yılında Koçi Bey’in “ıslâhat lâhiyaları” ile bugünkü manada reform paketleriyle karşılaşır.

### Değerlendirme

Machiavelli eserini yazdığı dönemde İtalya'da yükseliş dönemidir ve Rönesans şartları oluşmaya başlamaktadır. Koçi Bey'in raporlarını yazdığı dönemde ise Osmanlı gerileme dönemine girmektedir.

### Yazarların Kimlikleri

#### Machiavelli

Machiavelli (1469-1527 ) İtalya'da Floransa'da doğdu. Bir kent-devleti olan Floransa Cumhuriyeti'nde resmi görevler üstlendi (1498). Ulusal milis örgütünü oluşturdu. Fransa ve Almanya'ya görevli olarak gitti. Medici ailesinin yönetime gelmesiyle siyasal hayattan çekilmek zorunda kaldı. Başlangıçta suçlamalar altında kaldı, baskı gördü ve bir çiftliğe sürgün hayatına gönderildi. Hükümdar'ı burada yazdı (1513). Yazdıklarından dolayı övgüler de aldı, eleştiriler de. "Makyavelist" sıfatı onun ardından daha çok "hilekâr" ve "ikiyüzlülük" anlamlarında kullanıldı.

#### Koçi Bey

Koçi Bey XVII. Yüzyılda yaşamış, bir Arnavut devşirmesi olarak Osmanlı sarayına girmeyi başarmıştır. "Koçi"nin onun adı değil lakabı olduğu düşünülmekte ve asıl adının Mustafa olduğu sanılmaktadır. Koçi Bey, Sultan Ahmet devrinde ve IV. Murat devrinde Enderun'da çeşitli hizmetlerde bulunmuş, bilhassa IV. Murat zamanında Hasodaya alınmış, padişahın güvenini kazanarak sır dostu olmuştur. Koçi Bey IV. Murat'ın "musâhibi" olarak Bağdat seferine katılmış, Sultan'ın vefatından sonra kardeşi Sultan İbrahim'in de sır dostu olmuştur. Emekliye ayrıldıktan sonra bugünkü Arnavutluk sınırları içinde kalan Görice şehrinin Plamet köyüne gitmiş ve orada vefat etmiştir (Bknz. *Koçi Bey Risalesi*, Z. Danışman tarafından yazılan önsöz).

Koçi Bey'in Risâleleri (raporları) okunduğu zaman iyi eğitim almış, devlet yapısını ve işleyişini bilen bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Bunun yanında her iki Sultan'a özellikle de Sultan İbrahim'e çok ayrıntılı bilgiler vermekten çekinmediği ve Sultan'ların öfkesinden korkmadığı anlaşılmaktadır.

### Eserlerin Özellikleri ve İçerikleri

#### Hükümdar (İl Principe)

Machiavelli, sürgün hayatının ilk yıllarında eserini yazdı (1513) ve iktidarın yeni sahibine (Lorenzo di Medici) adadı. Machiavelli bu eserde önceki cumhuriyetçi duygularına taban tabana zıt olarak hanedana övgüler dizdi. Hatta

siyasi dönecliğinin cumhuriyetçi aleyhtarı rejimde bir görevle ödüllendirileceğini umdu, ancak bu beklentisi boşa çıktı (Ebenstein, 1996: 136).

Hükümdar adlı eser sunuş bölümü ile birlikte 27 bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin konuları şöyledir; Hükümdarlık çeşitleri ve kazanma yolları, işgal ve devletleri yönetme şekli, hükümdar ve yeni hükümdarlıklar kazanma şekilleri, sivil hükümdarlık, hükümdarlık türleri, milislerin çeşitleri ve paralı askerler, hükümdarın görevleri Hükümdarların özellikleri ve olması gereken tutumları, dünya işleri ve talihin etkisi vb.

Kitapta ekler bölümünde Machiavelli'nin bir mektubu ve "Hıristiyan Dinin Eleştirisi" başlığını taşıyan bir yazısı bulunmaktadır.

### **Koçi Bey Risâlesi (Raporu)**

Koçi Bey Risalesi başlığı altında toplanan risaleler hem Sultan IV. Murat'a hem de ondan sonra tahta çıkan Sultan İbrahim'e sunulmuş metinlerdir. Koçi Bey ilk risâlesini Sultan IV. Murat'a sunar (H.1041, M.1631'de). IV.Murat (1616-1648) Farsça, Arapça, Osmanlıca bilmektedir. Belki bu nedenle Risâle ağır bir Osmanlıca ile yazılmıştır. Sultan İbrahim'e sunulan metinler daha sade, anlaşılır niteliktedir. (Sultan İbrahim (1616-1648) Ağabeyi IV.Murat'ın ölümü üzerine 24 yaşında Osmanlı tahtına çıkmıştır. Şehzadelğinde çok sıkı bir saray hayatı yaşamış, kardeşleri öldürüldüğünden korku içinde büyümüştür.)

IV. Murat'a sunulan risâleler sadece devlet teşkilatında, kurumlarda yaşanan sorunları açıklamakla kalmıyor bunlara çözüm önerileri de getiriyordu. Bu metinlerin Sultan'ın reform çalışmalarında belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Sultan İbrahim'e sunulan metinler ise tamamen öğretici niteliktedir; devlet teşkilatını tanıtmaya, vezir ve diğer görevlilere nasıl hitap edeceği, kimlere nasıl davranacağını belirten yol gösterici bilgiler vermektedir.

Koçi Bey Risalesinin birçok nüshası bulunmaktadır. İstanbul kütüphanelerinde el yazması ve basılı en az 7 nüshası bilinmektedir. Eski harflerle yazılmış basımlardan birinin tarihi 1887'dir. Yurt dışında yapılmış çevirileri dikkat çekicidir. Fransızca'ya (1725), Almanca'ya, Rusça'ya (1873), Macarca'ya (1896) çevrilmiştir (Bknz. *Koçi Bey Risalesi*, Z. Danışman tarafından yazılan önsöz).

Sultan Murat'a sunulan risâle sunuş yazısı ile birlikte 22 metinden oluşmaktadır. Bunların bir kısmı durum tespiti bir kısmı önerileri kapsamaktadır. Başlıklara göre şu konular işlenmiştir; Padişahlar ve yakınlarında görülen yozlaşma, tımar ve zeâmet erbabının değişen tutumları, vezirlerin tutumlarındaki değişiklikler, yeniçeri taifesindeki ilk bozulma, reaya fukarasının

durumu, İslâm ülkelerinde çıkan fitne ve fesadın ne olduğu, askerinin durumu, vükelâ ve divan ehlinin düzeltilmesi, rüşvetin kaldırılması vb.

Sultan İbrahim'e verilen risale 17 metinden oluşmaktadır. Burada saray adabı, devlet teşkilatı, sefer hazırlıkları, sultanın davranış ve konuşma tarzı vb. konularda bilgilendirici açıklamalar vardır. Bu metinlerde bir hocanın erken sorumluluk yüklenmiş olan öğrencisini yetiştirme gayreti vardır.

#### *Değerlendirme*

Machiavelli'nin eserinin bütünlük içinde bir defada yazıldığı anlaşılıyor. Koçi Bey ilk Raporunu Sultan IV. Murat'a vermiştir. Yazarının ifadelerinden anlaşıldığı gibi, bu rapor bir defa yazılmış ve sunulmuştur. Ancak Sultan İbrahim'e verilen raporun ihtiyaca ve Sultan'ın talebine bağlı olarak zaman zaman sunulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi daha çok sorunlar ve çözüm yollarıyla ilgilidir, ikincisi devlet teşkilatını tanıtmaya ve Sultanın nelere dikkat etmesi gerektiğine dairdir.

### **Eserler Hakkındaki Görüşler**

#### **Hükümdar**

##### *Hegel:*

“Machiavelli'nin amacı, yani İtalya'nın devlet düzeyine yükseltilmesi,yazarın kitabında despotluğun haklı çıkarılmasından ve ihtiraslı bir despot için yaldızlı bir aynadan başka bir şey göremeyen kör kişiler tarafından henüz kavranamamıştır...Geriye daha uyanık okur kitlesi kalıyor. Machiavelli'nin eserinin dahiyane olduğu onların gözünden kaçamazdı. Ama onlar da Machiavelli'nin ilkelerini kabul edemeyecek kadar ahlaklıydılar”

##### *Gramsci:*

“Machiavelli'nin üslubu , Ortaçağ ve hümanizma döneminde görülen, belirli bir sistem biçimi içinde bilimsel yazılar yazan bir yazarın üslubu değildir. Tam tersine, bu üslup bir eylem adamının üslubudur; insanı eyleme geçirmek isteyen birinin üslubudur. ..Croce'nin görüşü soyut çerçevede doğrudur: Ona göre, Makyavelizm, bilimsel niteliği dolayısıyla gericilerin işine yaradığı kadar, demokratların da işine yarar... Machiavelli'nin kendisi yazdığı şeylerin gerçek hayatta uygulanır şeyler olduğunu ve tarihteki en büyük kişiler tarafından her zaman uygulanmış olduğunu belirtir...” (Hükümdar:1994: 139, 141).

### **Koçi Bey Risâlesi**

Risâlenin 1887 tarihli eski harflerle basılmış nüshasında risâle hakkında değerlendirmeler bulunmaktadır;

*Şâni-Zâde Tarihi:*

“Göriceli Koçi Bey, Dördüncü Sultan Murad hazretlerine, yeri cennet olsun, mezâyâ-ı ademi intizamı, babaca bir edâ ile çekinmeden inhâ etmiştir ki, elhak ne üstün denmeğe lâyıktır”.

*Şinâsi:*

“Doğrusu Koçi Bey, devletinde büyük memur olmadığı halde gösterdiği hamiyet ebediyete kadar hayr ile anılmasını gerektirir”

*Ahmed Vefik Paşa:*

“Merhum Göriceli Koçi Bey demekle tanınmış ve Bağdad fâtihi Sultan Murad’a has mahrem olup devlet tedbiri ve saltanat işlerine dâir risâleyi, telhisler şeklinde yazıp, Allah’ın bağışlamasına mahzar olan Pâdişâh’a takdim etmiştir. Eski kanunların diriltilmesine sebep olan çok güzel eserleri görülmüştür...” (Bkz.*Koçi Bey Risalesi*, Z.Danışman tarafından yazılan önsöz).

### **Hükümdar’a Hitap Biçimi**

#### **Hükümdar**

Machiavelli, sadece eserin krala sunuş yazısında dört kez “Yüce Efendimiz...” ifadesini kullanır.

#### **Koçi Bey Risâlesi**

IV. Murad hakkında:

“Saâdetli ve şevketlû, dine destek olan pâdişah hazretlerinin tamamen uyanık ve nurlu vicdanlarına gizli değildir ki...” (s. 5).

“Ülkeler fetheden saâdetli ve şevketlû pâdişah hazretlerinin parlak gönül aynalarına gizli olmaya ki..” (s.9)

“ Saâdetli ve şevketlû dünya kadar vakarı olan padişah hazretlerine gizli değildir ki...” (s.13).

“Saâdetli ve şevketlû Arslan saldırıslı hâkan hazretlerinin büyüklük dolu mübarek kalplerine gizli değildir ki...” (s.16).

“Saâdetli ve şevketlû , melek huylu pâdişah hazretlerinin çok cömert olan kusursuz tabiatlerine gizli değildir ki...” (s.19).



“Saâdetli ve şevketlû, geniş ülkeler sahibi hâkan hazretlerinin güneş gibi parlayan vicdanlarına gizli değil ki...”(s.27).

“Saâdetli, devletlû İskender haşmetlû hâkan hazretlerinin parlak ve nurlu kalplerine gizli olmaya ki..” (s.33).

“Saâdetli ve şevketlû, cem mertebeli pâdişah hazretlerinin feyizli mübarek hatırlarına gizli olmaya ki...” (s.39).

“Saâdetli ve Allah'ın gölgesi pâdişah hazretlerinin nurlu gönülleri ki, ilahî ilhâmın cihânı seyreden aynasıdır, gizli olmaya ki..” (s.50).

Bunların dışında 13 farklı hitap şekli daha var, ancak bunlarla yetinelim. Burada her hitap için birbirinden farklı üstün özelliklerin seçilmesi ve bir cümlede hem dış özellikleri (ülkeler fetheden, Arslan saldırışlı vb. ) hem de iç özellikleri (dünya kadar vakarlı olan, feyizli, mübarek hatırlı vb.) bu kadar ince düşünerek yazması ve hepsini “Saâdetli ve Şevketlû “ ortak paydasında ifade etmesi, Koçi Bey'in hitabet sanatındaki düzeyini göstermektedir.

Bunun yanında “gizli olmaya ki...” diyerek aslında söyleyeceklerinin Sultan tarafından da bilindiğini veya bilinebileceğini belirterek gönül almayı unutmamaktadır. Bir danışman olarak Koçi Bey'in dikkatli, edep erkân bilen birisi olduğu anlaşılıyor.

Koçi Bey'in ruh sağlığı yerinde olmayan ve eğitimi sınırlı olan Sultan İbrahim için daha sade ve dua niteliğinde hitaplarda bulunur. Bunların ortak noktası “mübarek vücutlarının hatalardan korunması” şeklindeki ifadedir.

“Allahu taâlâ, fukarâya merhametli padişahımın mübarek vücutlarını hatalardan koruya”(s.65).

“Cenab-ı hak, kerametlû, devletlû padişahımın mübarek vücutlarını hatalardan koruyup, saltanat tahtında ömürlü eyleye” (s.67).

Bazen hitap daha da sadeleşir;

“Benim devletlû hünkârım..” (s.75).

“Saâdetlû pâdişahım...” (s.87).

### *Değerlendirme*

Koçi Bey'in hitabındaki ifade zenginliği ve çeşitliliği çok yüksek düzeyde görünüyor. Buna karşılık Machiavelli tek tip ve sade bir hitap şeklini tercih etmiştir. Şüphesiz ki bu, kişilerin özelliklerinin yanında onların içinde buldukları kültürlerin yapısıyla da ilgilidir. Bunun yanında Machiavelli

sürgünde bir siyasetçi olarak eserini yazmış, Koçi Bey ise raporunu iktidarın yanında sözü dikkate alınan bir şahsiyet olarak yazmış.

Koçi Bey “*İskender haşmetlü*”(s.33) ifadesiyle Roma imparatoru Büyük İskender’e göndermede bulunur. Bunu bir-iki yerde daha tekrarlar; “*İskender* gibi İslâm’ın kılıcı Kaf’tan kafa ulaşır” vb.(s.57).

Machiavelli de birçok kez Asya içlerine kadar ulaşmış olan İskender’i örnek verir (Bknz. s.30-31). Her iki yazarda da gücü, büyüklüğü, kahramanlığı yücelten tarihsel aktörlere yönelik ilginin ortak olduğu görülmektedir.

### **Eserlerin Yazılma Gerekçesi**

#### **Hükümdar**

Machiavelli Hükümdar adlı eseri, kendisini sürgüne gönderen hükümdara bağlılığını bildirmek ve çektiği sıkıntılardan kurtulma umuduyla yazdığını ifade etmektedir.

“...Ben de *yüce Efendimize* olan bağlılığımı tanıklık edecek bazı şeylerle kendimi tanıtmak istedim...Uzun süre düşündüm ve büyük özen göstererek bu bilgileri küçük bir kitap haline getirdim. *Yüce Efendimize* bunu sunuyorum...”

*Yüce Efendimiz*, bu küçük armağanı kendilerine hangi iyi duygularla sunduysa dilerim ki aynı iyi duygularla karşılar. Dikkatle okuyup incelerse, talihlerinin ve diğer niteliklerin kendilerine vaat ettiği yüksekliğe ulaşmalarını ne kadar istediğini anlayacaklardır. Ve eğer *yüce Efendimiz* bu yükseklikten ara sıra aşağılara bakarlarsa kaderimin sürekli ve büyük eziyetini ne kadar haksız olarak çektiğimi göreceklerdir”(s.13-14).

#### **Koçi Bey Risâlesi**

Koçi Bey raporunu Osmanlı hanedanının iyiliği ve bozulan devlet teşkilatının ve yönetme tarzının yeniden eski parlak günlerine dönebilmesi için yazdığını ifade etmektedir.

“Bir zerre olan bu fakir kulunuz da uzun lâyhâyı, devletin sığınağı pâdişah eşiğine arz etmekle acele ettim ki, âlemin bozukluğu ve insanların ahvalinin değişmesi sebebinin ne olduğu ve Allah’ın inayeti ile ne surette düzeleceği kısaca pâdişahımızın malûmu olup, gittikçe şâhane ve güzel eserler meydana gele...” (s.3).

Raporun ileriki sayfalarında sorunları açıklarken bütün bunları niçin yazdığını duygusal bir şekilde açıklar;

“Nasıl söylemeyeyim ki, bunca yıldır seferler olur, nice millet hazinesi ziyana uğrar ve telef olur. Reâya ve berâya ayaklar altında kalır, İslâm askeri zayıf ve kudretsiz kalıp yine bir iş görülmez. Ve bir iş tamam ermez, olan gafletleri görüp, ciğerim kan ağlamıştır” (s.52).

Olup-biten karşısında “ciğeri kan ağlayan” ve bu nedenle sorunları ve çözüm önerileri Sultana cesaretle aktaran bu şahsiyet, devlet varlığının yağmalanması karşısında üzüntü içindedir.

### *Değerlendirme*

Koçibey raporunu güç kaybeden bir imparatorluğun yozlaşmaya başlayan siyasetini düzeltmek için hazırlarken, Machiavelli siyasal bilgi ve tecrübesini af edilebilmek, belki tekrar siyasal hayatın bir aktörü olabilmek için yazmaktadır. İki farklı kalkış noktası; kamusal yarar ve bireysel çıkar.

## **Devlet, Ülke Sorunları**

### **Hükümdar**

Machiavelli'nin eseri aslında doğrudan devletin sorunlarının ne olduğu ve bunlara ilişkin önerileri kapsamaz. Eser daha çok egemen olan hükümdarın izleyeceği yöntemler hakkındadır ve geçmişte yaşanan olayları da dikkate alarak ders verme üslubuyla yazılmış didaktik niteliktedir. Bu nedenle eserin taranması sonucu bulabildiğimiz Machiavelli'nin belirlediği sorunlar ve öneriler şöyledir;

“Devletlerin tümü ya cumhuriyet ya da hükümdarlık olarak ortaya çıkarlar... Hükümdarlıklar ya soydan geçmedirler ya da yenidirler... Derim ki, soydan geçme devletlerin elde tutulmasındaki güçlük, yeni devletlerin elde tutulmasındaki güçlüklerden daha azdır... Soydan gelme bir hükümdarın halkını ezmeye pek fazla ihtiyacı yoktur. Bu nedenle daha fazla sevilir..” (s.16).

İktidarda Medici ailesi ve onu temsil eden bir hükümdar olduğuna göre bunlar dolaylı da olsa hükümdara bir övgüdür. Aynı zamanda “halkınızı ezmeyiniz, çünkü buna ihtiyacınız yok” şeklinde kibarca bir hatırlatmadır.

Machiavelli işgal stratejileri geliştirir, karşılaşılabilecek sorunları açıklar;

“Silah gücünüz ne olursa olsun, bir ülkeyi ele geçirmek için o ülke halkının sizden yana olmasına ihtiyaç vardır... Bir ayaklanmadan sonra ikinci kez ele geçirilen ülkenin kaybedilmesi daha güçtür... Daha önce bağımsız yaşama gelenekleri de yoksa işgal edilen devletlerin elde tutulması çok kolaydır. Eski hükümdarın soyunu ortadan kaldırmak yeter. Eski yaşama

koşulları korunur ve gelenekler de aynı kalırsa insanlar rahatça yaşayacaklardır”(s. 18-19).

Farklı kültürlerde olan ülkelerin işgalinde sorunlar vardır. Burada Türklerin yaptıklarını örnek verir;

“Ancak işgal edilen ülkelerin dil, gelenek ve örgütlenme biçimleri farklı olursa güçlükler çıkmaya başlar. Buralarda tutunmak için büyük bir şansa ve yönetim hünerine sahip olmak gerekir.

İyi ve etkin çarelerden biri de işgal edenlerin gidip o bölgeye yerleşmeleridir. Bu daha güvenilirdir ve sürekli bir egemenlik sağlar. **Türkler** böyle yaptılar. Yunanistan’a yerleşmeseydiler, bütün önlemlere rağmen orada tutunamazlardı” (s.20).

Machiavelli işgal edilme kolaylığı ve zorluğu bakımından Türk hükümdarlığı ile Fransa’yı karşılaştırır;

“**Türk hükümdarlığı** tek bir padişah tarafından yönetilir. Diğerleri kapıkullarıdır. Padişah valileri istediği zaman istediği biçimde değiştirebilir. Fransa kralı ise kalabalık bir soylular sınıfı ile kuşatılmıştır. Bu soyluların kendilerine bağlı uyrukları ve ayrıcalıklı durumları vardır. Kral onların bu ayrıcalıklarını-kendini tehlikeye atmadan-alamaz.

Bu iki çeşit yönetim biçimi incelenirse, **Türk hükümdarlığının** ele geçirilmesinin çok güç, fakat bir kez ele geçirilirse onu elde tutmanın ise çok kolay olduğu görülür. Buna karşılık, Fransa Krallığı’nı ele geçirmek kolay, fakat onu elde tutmak çok güçtür.” (s.29).

Machiavelli kendisi göremedi ama onun torunları Kurtuluş savaşı sırasında gördüler ki Türkiye’yi işgal etmek mümkündür ancak orada işgal kuvveti olarak yaşamak mümkün değildir.

Machiavelli, Türk hükümdarlığının ele geçirilmesinin güçlüklerini belirtir. Bu konuda epey çalışmış görünmektedir;

“Türk hükümdarlığını ele geçirmedeki güçlük şuradan doğar. Saldırmak isteyen devleti bu ülkeden çağırarak beyler olmadığı gibi, halkın ayaklanması da umut edilemez. Çünkü herkes padişahın kulu olduğu için onları baştan çıkarmak güçtür... **Osmanlı devletine** kim saldırırsa onu birlik içinde bulacağını hesaplama gerekir... Fakat bir kez yenik düşüp ordusu bozguna uğrayacak olursa, hükümdar soyundan gelenlerin dışında kimseden korkmaya gerek kalmaz. Onlar da yok edilirse, diğerlerinin halkın katında saygınlıkları olmadığı için artık çekinecek hiçbir kimse kalmaz.”(s.29-30).

Machiavelli kendi yasaları ile özgür yaşama geleneği olan ülkeleri işgalden sonra elde tutmanın yollarını da incelemiştir. Ona göre bunun için üç yol vardır:

“Birinci yol onları yıkmaktır. İkincisi o devletin ülkesine gidip bizzat yerleşmektir. Üçüncü yol da işgal edilen devleti kendi yasaları ile bırakmaktır. Fakat son durumda bu devleti haraca bağlamak, burada kendine bağlı bir yönetim kadrosu oluşturmak gerekir.”(s.32).

Bütün emperyal devletler bugün de bu sonuncu yolu daha rasyonel bir strateji olarak düşünmektedirler.

Machiavelli hiçbir yeteneğe ve talihe sahip olmadan hükümdar olanların ya kötülük ve cinayetle ya da yurttaşların yardımı ile hükümdar olabileceğini belirtir. Kötülüklerin planlanarak toplu yapılmasını, iyiliklerin ise sınırlı olmasını ve zamana yayılmasını önerir.

“Bir ülkeyi ele geçiren kişi, uygulamak zorunda olduğu sert yöntemleri her gün tekrarlamamak için bunları tasarlamalı ve bir anda hepsini uygulamalıdır. Kötülükler tekrarlanmayınca halk güvenlik kazanır ve hükümdara bağlanır... Yapılacak bütün kötülüklerin bir anda yapılması gerekir. Böylece daha kısa zamanda duyulacağı için daha az acı verir. Buna karşılık iyilikler azar azar yapılmalıdır. Böylece tadına daha iyi varılır.” (s.51).

Machiavelli, güçlü bir hükümdarlık için halkın zayıf ve bağımlı olması gerektiğini söyler;

“Akıllı hükümdar, yurttaşlarını her zaman ve her durumda kendisine muhtaç bırakmalıdır. Onların sürekli olarak bağlılığını sağlayacak tek yol budur.”(s.55).

Hükümdarların güçlü olmaları için paralı askerlere ve başka ülkelerin yardımcı askerlerine dayanmadan sadece kendi askerine “ulusal ordusuna” ihtiyaç olduğunu söylüyor (s.73). Bu şüphesiz ki herkesin kabul edebileceği doğru bir fikirdir.

Hükümdarın savaştan ve ordunun disiplinini sağlamaktan başka bir düşünceye sahip olmaması gerektiğine dikkat çekerek, askerlik yerine eğlenceyi seven hükümdarların devletlerini kaybettiklerini belirtir (s.74).

Güvenlik sorunlarının yüksek olduğu bir dünyada ordu disiplini ve başkomutan konumundaki yöneticinin sorumlulukları açıktır. Machiavelli'nin işaret ettiği sorunu aslında Koçi Bey de kendi hükümdarına söylemeyi ihmal etmemişti.

### **Koçi Bey Risâlesi**

Koçi Bey 22 ayrı metinden oluşan raporunda devlet teşkilatı ve devlete bağlı kurumlardaki çözülmeye, yozlaşmaya dair açıklamalar yapar. Bunları önem sırasına göre düzenleyebiliriz;

I. Koçi Bey yozlaşmanın kaynağı olarak sarayı gösterir. Osmanlı'nın en güçlü olduğu dönemde, *Kanuni Sultan Süleyman* zamanında (1520-1566) yozlaşma padişahın tutumlarıyla başlar.

“Sultan Süleyman Han Gazi’ye gelinceye kadar bizzat, adâlete kavuşmuş olan divân-ı humâyunda hazır olup, memleket ve millet, bütün halk, hazine, para ve diğer büyük küçük işler ile tam mânâsıyla meşgul olurlar idi. Sonraları Sultan Süleyman Han... bizzat divân-ı humâyunda hazır bulunmazlardı...” (s.5).

Bu konuyu ileriki metinlerde tekrar ele alan Koçi Bey Kanuni'nin hatalarını 5 noktada toplar. Bunlar;

1. Bizzat divanda bulunmayı kaldırması, bunun sonucu sadece kılıç erbabının değil, Beylerbeyilerin bile padişah tarafından tanınmaması;
2. Hakkı olmadığı halde silahtarını vezir yapması ve bu makamın yıpranması;
3. Damadı Rüstem Paşa'yı vezir yapması ve gereğinden fazla köyleri arazileri vermesi;
4. Rüstem Paşa'nın devlet hazinesi olan “hasları ve mukataaları iltizam” vermesi ve bunları “ namussuz, fâsik Yahudilerin” kullanması, bunun sonunda “köylerin mahv ve harap olması”;
5. Sultanın süs ve şöhrati artırması, bunun halka kadar yayılması.

Koçi bey bu konuda şöyle diyor; “ Bu Devlet-i Âliyyedeki şöhrat ve süs gibi zararı bulaşıcı bir bid’at yoktur... Şöhrat afettir demişler, hakikaten büyük afettir.” (s.51).

Yukarıda sözü edilen Damat Rüstem Paşa'nın devlet yönetiminde her şeyi kazanç ve kâr hırsıyla değerlendirmesi yabancıların bile dikkatini çekmiş. Baron de Busbec, onun hakkında “Bahçenin çiçeklerini bile para ile satan adam” şeklinde yorum yapmıştır. Bundan daha önemlisi Kanuni Sultan Süleyman'ı, halkın desteğini kazanmış olan oğlu Şehzade Mustafa'nın Safevi devletiyle temas halinde olduğuna inandırmış ve ölüm fermanını hazırlatmıştır. Bu olayda Hürrem Sultan ile birlikte davranmıştır (Timur, 1994:176). Devlet bahçesindeki çiçekleri satanlar, oğul kanını akıtanlar el üstünde tutulursa, bu devletin hali nice olur...

Sultanların devlet işlerine ilgisiz kalmalarının yanında devlet erkânı da niteliksiz kişilerle dolmaya başlar. Bu durum Sultan III. Murat'ın (1574-1595) ilk dönemlerinde ortaya çıkar.

“Nedimler ve yakınlar, Sultan Murad Hanın saltanatının ilk zamanlarına gelinceye kadar güngörmüş, işten anlar, fikir sahibi, iyilik düşünen bir alay akıllı kimseler idi.” (s.5).

Koçi Bey'e göre, sadrazamlık (başbakanlık) önemli bir görevdir, işin ehline verilmelidir, bundan sonra da bağımsız çalışmasına fırsat verilmelidir.

“Vezir-i âzamlık, bir ulu makamdır. Yerinin adamı olduktan sonra sebepsiz azlulunmayıp, nice yıllar sadrazamlık makamında kalması işlerinde müstakil olması gerekir.” (s.6).

**II.** Yozlaşmanın ikinci kaynağı savaşımlarla ilgilidir. Savaşçı olan Osmanlı devletinde zeâmet ve tımar sahibi olmak kılıç kullanmaya, kahramanlık göstermeye, orduları dağıtmaya ve düşmanın kellesini ve dilini getirmeye bağlıydı. Bunun yanında seferde yararlılık göstermeyen tımar sahiplerinin maaşı artırılmazdı. Başlangıçta tımar ve zeâmet sahibi olmak için din ve devlet uğruna can ve baş vermek gerekirken, zamanla bu işler para, rüşvet, adam kayırmayla oldu.

“Bu yüzden zeâmet ve tımar, erbâbının elinde olup, her biri din ve devlet uğruna can ve baş fedâ ederek, din ve devlet düşmanlarına karşı koysalar, Allah'ın inayetiyle zafer kendilerine yakın olup, tam galip gelirlerdi”(s.10).

“992 (M.1584) tarihine gelinceye kadar köyler ve tarlalar, kılıç ehli elinde ve ocak-zâdelerde olup, yabancı ve kötü asıllı kişiler girmemiş idi.” (s.24).

Ancak bu durum çok uzun sürmez. Bozulma III. Murat döneminde başlar. Bozulma süreci Acem memleketinde yabancıların maaş almasıyla tetiklenir ve bir süre sonra dalga yayılır;

“Aslında ve cinsinde dirlik sahibi olmayan şehir oğlanı ve reâya kısmından bir alay işe yaramaz soysuzlara başlama emirleri verip, zeâmet ve tımar isteyenler bir günde yüzbin akçe tımara hak sahibi oldular.” (24).

Tımar ve zeâmeti beylerbeyiler verirken bunu vezirler vermeye başladı. Beylerbeyi hata yaparsa vezire şikayet edilirdi, işin aslı ortaya çıkardı. Koçi Bey yeni durum için şöyle diyor; “Fakat vezir-i âzam olanlar, ehliyetsizlere verince hak sâhibi olanlar kime varıp, şikayet eylesinler?” (s.26).

**III.** Yeniçeri Ordusunda bozulma başlıyor. Koçi Bey bu bozulmayı H. 909 (M. 1503)'e kadar götürür: Sultan Mehmet Hanın düğününde halkı eğlendiren taifenin ihsan karşılığı yeniçerilik istemesi, Sultanın bunu kabul etmesi, Yeniçeri Ağasının karşı çıkması ve görevinden alınması, gelen Yeniçeri Ağasının “Ağa çırağı” adı altında bunları ocağa alması... Burada önemli olan yine işin ehli olmayana iş ve makam verilmesidir.

“ 1030 (M.1620) tarihinde yeniçeri ağası Mustafa Paşa “becayış” adı ile bir bid'at daha icad edip, bu yol ile yeniçeri ocağına su koydular. ...İçlerinde yürürlükte olan kanun battı. Karmakarışık oldu. İhtiyar ve işten ve güçten kalmış olanlardan başkası oturak olmak kanuna aykırı iken, şimdi tâze ve

vücudu kuvvetli olanlardan on binden fazla korucu ve oturak meydana çıktı... kimi azil, kimi tâyin olunup, birçok lâıyk olanları oturak edip, yerine lâıyk olmayanları getirip, içlerinde değişiklik eksik olmaz oldu... Her zümreye, adı geçen tarihten beri millet ve mezhebi bilinmeyen şehir oğları, Türk çingene, tatar, kürd, ecnebi, lâz, Yörük, katırcı, deveci, hamal, ağdacı, yolkesen, yankesici ve diğer çeşitli kimseler katılıp, usul ve kaideler bozuldu. Kanun ve kaide kalktı” (s.31).

Yeniçeri ordusu devşirme çocuk ve gençlerden oluşturulurken ve geleneği, kuralları varken, işleyişi kanunla belirlenmişken, yukarıdan başlayan çözülme süreci hızla ilerler. Ordunun savaşçı yeteneği yok olmaya başlar ve Ocak disiplini olmayan, kazanç peşinde koşan kimselerle doldurulur.

**IV. Koçi Bey** eskiden dini ilimlerde ve eğitim alanında üstün olanların göreve getirildiğini, en bilgili olanın da “şeyhülislâm ve müfti-i enam” olduğunu, olgunluk ve fazilet kaynağı olan Şeyhülislâmın “din ve devlet işlerinde çalışıp halkın ahvâli ile ilgilendiğini “ belirtir. İşin ehli olan üç büyük ilin (İstanbul, Bursa, Edirne) kadıları ve diğer şeriat hakimleri sebepsiz azlolunmazlardı (s.20). Oysa şimdi;

“Giderek her işe hatır karışmakla ve her işe göz yummakla hak sahibi olmayanlara hadden aşırı mevkiiler verilip, eski kanunlar bozuldu... Memuriyetlerin çoğunu rüşvet ile ehliyetsizlere verir oldular. Mülâzimlikler dahi yolu ile verilmeyip, satılmağa başlayalı voyvodo ve subaşı kâtipleri ve avam tabakasından birçokları beş-onbin akçe ile mülâzım oldu, sonra az zamanda müderris ve kadı olup, ilim sahâsı cahillerle doldu... Bilgin ve câhil ayırt edilmeyip bilginlerin kadri bilinmemekle yüce bilginlerin halk gözünde itibarı kalmadı.” (s.22).

Koçi Bey, uyarılarını çok net olarak yapar;

“İlmiyeye âit yüksek makamların şunun bunun aracılığı ile verilmesi doğru değildir. En bilgilisi hangisi ise ona verilmek gerekir. Kadılık yolunda vâsıta bilgidir. Yaş, sene, soy ve sop değildir.” (s.22).

“Kadılarının ahvali ile meşgul olmak mühimlerin mühimidir. Çünkü çok hor ve aşığılık hâle gelmişlerdir... Halk içinde hürmetleri kalmadı. Daha yüksek makamlara yazdıkları dinlenmez oldu. Bir zâlimi bildirseler, o zâlimin yükselmesine sebep olur. O halde nasıl zulmü ortadan kaldırırsınlar?... Hakikaten onlarda da zâlim olanlar tam olarak derinliğine anlaşıldıktan sonra, azil ile yetinilmeyerek kimi sürgün, kimi ömrünün sonuna kadar azil olunmak gerektir. Aldırış etmemekle âlem elden gider.” (s.23).

Adaleti dağıtan kadılar (hakimler) ehliyetsiz kişilerden olursa adalet yara alır. Adaletin terazisi bozulur. Kadılarının üzerinde eşrafın, zalimin baskısı



olursa yine adalet dağıtılamaz. Kadının kendisinde suç varsa bu takdirde de kanun verdiği cezaya müstahaktır, böyle olunca herkes görevini hakkıyla yapar.

Din işleri sorumlularının imamlıktan şeyhülislamlığa kadar hepsinin bilgili, irfan sahibi olması gerekirken, ehliyetsiz kişilere bu görevlerin dağıtılması dinsel alanda gericiğin, taassubun kaynağı olur. Eğitim alanında görev yapanlar böylesine yetenezsiz kişiler olursa fayda sağlayan, işe dönük, hayata dönük pozitif bir eğitim mümkün olmaz.

Bütün bu açıklamalarla birlikte devlette ve siyasette bozulmanın nedenleri ortaya çıkmaya başladı;

1.Siyaset'in en yüksek noktasındaki otorite olan Sultan'ların halktan kopmaları, devlet işlerinden uzaklaşmaları, zevk, sefaya düşkünlükleri,

2.Ordunun savaşma yeteneği olmayan, kazanç peşinde koşan ve yanlış işler yapmış olanlarca doldurulması,

3. Adaleti dağıtan kadıların ehliyetsiz kişilerden seçilmesi, halkın gözünde itibarlarını yitirmeleri,

4.Dini görevlerin ve eğitim görevlerinin ehli olmayanlara para karşılığı verilmesi, kuralların ihlali.

Koçi Bey, bunları 1630'lu yıllarda gördü ve Sultanlarını uyardı. Ne kadar işe yaradığına tarih tanıktır.

### **Dini Referanslar**

#### **Hükümdar**

Machiavelli, Kilise hükümdarlıkları hakkında çekinerek konuşur, ancak kuşkularını da ifade etmekten kendini alamaz;

“Bir ülkeye sahip oldukları halde onu savunma gereği duymayan, uyrukları oldukları halde onu yönetme gereği duymayan yalnız Kilise devletleridir. Savunmasız bıraktıkları halde devletleri ellerinden alınmaz... Onları böyle yükselten ve orada tutan Tanrı'dır. Onun için burada ileri geri konuşmaya kalkışacak olan insan haddini bilmezlik ve küstahlık etmiş olur. Bununla birlikte, bugün Kilise'nin nasıl olup da bu kadar büyük maddi güce ulaştığı, bir Fransız kralını korkutabildiği ve onu İtalya'dan kovabildiği, aynı zamanda Venetleri çökertebildiği sorulabilir”(s.59-60).

Machiavelli, kitabına konan ekteki yazısında Hıristiyan dininin eleştirisini yapar. Şöyle der;

“Dinimiz, eylem adamlarından çok kendilerini iç dünyalarına adanmış alçakgönüllü kişileri yüceltir. Dinimiz, en yüce mutluluğu alçakgönüllülükte, sadelikte, insansal şeylerin küçümsenmesinde görür... Dolayısıyla bu ilkeler,

bence halkları daha zayıf hale getirmekte, onları çok kolay bir şekilde kötülerin kurbanı olmaya hazırlamaktadır. Kötüler, cennete gidebilmek için, dayak atmaktan çok dayak yemeye hazır olan insanlara korkusuzca zulmedebileceklerini gördüler. Ama, eğer bu dünya kadınsı ise, eğer gökyüzü savaştan caymış gözüküyorsa, bundan, yalnız dinimizi erdeme göre değil, tembelliğe göre yorumlayanların alçaklığını suçlayalım. Bu kişiler, bu dinin, yurdu yüceltip korumaya olanak verdiğini düşünselerdi, dinin bize vatanımızı sevmemizi, ona onur vermemizi, kendimizi onu koruyabilecek şekilde yetiştirmemizi emrettiğini de görebilirlerdi” (s.135).

Gerçekte hiçbir din “kendinizi, ülkenizi, namusunuzu savunmayın, boyun eğin” demez. Machiavelli, aslında bir taraftan da, yakın gelecekte oluşacak ulus-devlet düşüncesinin psikolojik ön hazırlıklarını yapmaktadır.

### **Koçi Bey Risâlesi**

Koçi Bey dine çok daha sık atıfta bulunur. Sorunları aktarırken bunlardan Padişah’ın ceza günü sorumlu tutulacağı endişesini taşır ve bunu Padişah’a yansıtır.

“Bütün bu zulümler, ceza gününde saâdetlû padişahımdan sorulur. Halbuki aslında padişahımın haberi yoktur. O halde sorumlu olmak ne revadır? “ (s.52).

Burada Sultan’ın olumsuzluklardan haberi olmadığı halde sorumlu tutulmasının haksızlık olacağı kaygısı ifade edilmiş ve bir taraftan da uyarılmıştır.

Bunu pekiştirmek için bir yıl önce Sultan ile birlikte buldukları yerin yakınına yıldırım düşmesini, “Kâbe-i mükerreme” duvarının yıkılmasını, “kulların kalplerinin şeytanın hilesi ile şerre dönüşüp küstahlıklar meydana gelmesi”ni, şehzadelerin doğmaması veya doğanların ölmesini “Yüce Allah’ın sevgili kuluna tenbihi” olarak açıklar. Bütün bunları adaletten ayrılmanın bedeli olarak yansıtır. İnanç ögesi burada öne çıkarılır.

Dine referans olan bir başka şey de Sultana yönelik hitaplarında dini kavramları kullanmaya özen göstermesidir;

“Hamd ve senâyı önsözün tacına süs ve çok iyi, şerefli peygambere salât ve selâmı, güzellikle sona ermesi du’asıyla kitaba başlık yaptıktan sonra devletin sığınağı olan pâdişahın yüce eşiğine ve adâletli Şehinşahın yüce katına âciz kulunun arzuhali budur ki:...” (s.3).

Burada dini kavramların yanında adalet kavramı unutulmamış.

Çözüm olarak “Muhammed şeriatına sağlam bir şekilde bağlanmayı” (s.4) önermesi de sorunların kaynağını dinden, adaletten ve ahlaktan sapma olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Bir başka referansı Safevi devletinin inancını karalamasıdır. Şah Abbas'ın kendi ülkesindeki bozuklukları Osmanlı'nın iyi durumundaki uygulamaları örnek alarak çözdüğünü hatırlattıktan sonra şöyle der;

“Şah böyle bir dinsiz, mürüvetsiz kimse iken adâlet ile hareket etmekle böyle devamlı hâle gelince, pâdişahımız ki yeryüzü halifesi, din ve devletin sığınağıdır, kendisinden yardım dilenilen Allah'ın fazlı ile...”(s.45).

Dinsiz bir kimse adaletle iş görür ve başarırsa “yeryüzü halifesi, dinin sığınağı” niçin başarmasın? Bu yaklaşım tamamen dini referans almazdır.

Safevi Şahı için ayrıca “sapık şah”(s.44) ve “âyini çirkin olan şah” (s.62) ifadelerini kullanarak dinsel anlamda “biz” ve “öteki” ayrımını kuvvetlendirir.

### **Hükümdar'a İletilen Öneriler ve Telkin Edilen Davranış Biçimleri**

#### **Hükümdar**

Machiavelli, hükümdarın kendisini yerinden edecek olan kusurlardan kaçınması gerektiğini, diğer kusurları için ise fazla tasalanmamasını tavsiye eder.

“Çünkü her yönü ile iyice bakılırsa, bazı özellikler meziyet gibi gözükür ama yıkım getirir; bazı özellikler de kusur gibi gözükür ama güvenlik ve esenlik sağlar.”(78).

Böylece daha önce saydığı cimrilik, açgözlülük, gaddarlık, yalancılık, hilekârlık vb. kusurların iktidarı korumak adına iyi olduğunu dolaylı olarak ifade eder.

Cimrilik için daha açık konuşur;

“Çağımızda sadece cimri diye tanınanların büyük işler yaptıkları görülür. Diğerleri batmıştır... Bir hükümdar cimri diye tanınmaktan fazla yüksünmemelidir. Yeter ki halkı soymasın, kendi kendini savunabilsin, yoksulluk ve itibarsızlığa düşmesin... Dünyada cömertlik kadar insanı bitiren bir şey yoktur. Cömert davrandıkça cömertlik yapacak gücünüz kalmaz; yoksul ve itibarsız duruma düşersiniz.” (s.81).

Machiavelli merhametsizliği övmekte ve önermektedir;

“Uyruğunu birlik ve beraberlik içinde tutmak isteyen bir hükümdar merhametsizlikle suçlanmaktan çekinmemelidir. Çünkü bütün bu ülkeyi altüst

edecek soygun ve kıyıma yol açacak bir düzensizliğe göz yummaktansa, ibret verici bazı cezalandırmalarda bulunmak daha insanca olacaktır” (s.82).

Sevilen insan olmak mı, korkulan insan olmak mı, daha iyidir, sorusuna Machiavelli genel tutumuna uygun bir cevap bulur;

“Buna cevap olarak hem sevilen hem de korkulan bir insan olmak gerekir, derim. Fakat bu iki özelliği bir arada bulundurmak güç olduğundan birisinden vazgeçmek gerekirse, korkulan bir insan olmak daha iyidir. Çünkü insanlar genellikle nankör, değişken, ikiyüzlü, tehlikeden kaçan, çıkarlarında hasis yaradılıştadırlar” (s.83).

Machiavelli'nin bu insan anlayışı kendisinden sonra Batılı birçok düşünür tarafından tekrarlanacaktır. Ona göre,

“Hükümdar, halkı öylesine korkutmalı ki, sevilme bile nefret de uyandırmasın... gerektiği zaman birinin kanına girilebilir. Buna yol açan nedenler açık bir şekilde belirtilirse sorun yoktur. Ama, özellikle, kimsenin malına dokunmamak gerekir. Çünkü, insanlar babalarının kaybını unuturlar da mallarının kaybını unutmazlar.” (s.84).

Machiavelli, hükümdarın sözünde durmamasını hatta aldatmasını doğal karşılar;

“Deneyler bize göstermektedir ki, büyük işler yapmış hükümdarlar verdikleri sözleri fazla dikkate almamışlar, insanları ustalıklı aldatmışlardır” (s.86).

Machiavelli daha da ileri giderek hükümdarın hayvanca davranabilmesini de ister.

“Bilmek gerekir ki, mücadelenin iki yolu vardır; biri yasa yolu, diğeri kuvvet yoludur. Birincisi insanlara, ikincisi hayvanlara özgüdür. Fakat çoğu zaman olduğu gibi, birinci yol yeterli gelmediği zaman ikinci yola başvurmak gerekir. Bu nedenle, hükümdar insanca davranmayı da, hayvanca davranmayı da bilmelidir.”(s.86).

Bu durum yasa yolunun istendiği zaman uygulanacağı istenmediği zaman uygulanmayacağını gösterir. Dolayısıyla hukukun üstünlüğü diye bir şey söz konusu olmaz. Bu anlayış içinde hukuku oluşturan “adalet” düşüncesi veya inancı da gelişmemiş demektir.

Machiavelli düşüncelerin etkisini artırmak için meşrulaştırmaya özen gösterir. Her seferinde ikili durum yaratır, eğer böyle olursa şöyle davranabilirsiniz der;

“İhtiyatlı bir hükümdar, kendisine zararı dokunuyorsa, verdiği sözü tutmaz. Söz vermesini gerektiren şartlar değişmişse, sözünde durmasına yine

gerek yoktur. İnsanlar iyi olsalardı, bu davranış biçimi kötü olurdu. Ama, insanlar kötü olduklarına ve onlar verdikleri sözde durmadıklarına göre, siz de verdiğiniz sözde durmak zorunda değilsiniz.” (s.87).

Machiavelli ‘nin hükümdara önerdiği davranış biçimlerini özetlersek;

Yumuşak, adil olmak yerine merhametsiz olunuz,  
Cömert olacağınıza cimri olunuz,  
Sevmekten çok korkutunuz,  
Cana kıyınız, fakat mala dokunmayınız,  
Sözünüzde durmanız pek önemli değil, ustalıklı aldatabilirsiniz.

Son olarak şu belirlemeyi yapalım. Machiavelli, hükümdara hem tilki hem de aslan olmayı önerir. Çünkü;

“Tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için aslan olmak gerekir. Sadece aslan olmakla yetinenler bir şey bilmiyor demektir.” (s.87) (Machiavelli).

### **Koçi Bey Risâlesi**

İlk metinde Koçi Bey Sultan’a bu “uzun lâhiyayı” (raporu) niçin yazdığını belirttikten sonra, ilerde tek tek açıklayacağı sorunların çözümlerini baştan söyler.

“Evvelâ pâdişah hazretlerinin mâlumu ola ki, memleket ve millet düzeninin ve din ve devlet kaidelerinin pekiştirilmesinin çaresi Muhammed şeriâtına bağlanmaktadır... Sonra âlemlerin Rabb’inin bir âmaneti olan reâyâ ve berâyânın halleriyle meşgul olup, bilgisine göre hareket eden din bilginleri ve gaza yolunda canını feda eden mücâhid gazileri, haklarında pâdişah hazretlerinin lûtufları meydana gelip, her sınıfın iyiliği çok olanlarına riâyet ve şerirlerine hakaretler reva görüle... Geçmişteki, padişahlar ki – Allah yerlerini yüce cennet ede –her işte hükümlerine uyulacak kimseler olup, onların övülmeğe değer ahlakı ve beğenilen tavırları ile hareket buyrula.” (s.4).

Bunları özetlersek; 1. Muhammed şeriâtına bağlanmak 2. Müslüman halk ve Müslüman olmayan halk ile ilgilenmek, 3. Din bilginlerinin, gazilerin halleriyle ilgilenmek, 4. Her sınıftan iyi olanlara mükafat, kötü olanlara ceza vermek, 5. Eski Sultanların övülmeğe değer ahlakı ve beğenilen tavırları ile hareket etmek.

Bu çözüm önerilerini sonunda pekiştirir;

“Velhasıl, Yüce Tanrı’nın takdiri ile reâyâ ve berâyâ üzerinde zulüm ve sitem def edilir, kaldırılarak, zeâmet ve tımar lâyıık olanlara verilirse, vaktiyle kırk dört bin kılıç vardı, yine denizde ve karada doğuda ve batıda, kimse karşı

duramazdı. Şimdi meşru olmayan vâkıflar ve mülk olarak vermeler ve haslar eğer gereği gibi yapılır ve hak sâhibine verilirse, nice katılmalar hasıl olup, Allah'ın emriyle yüz bin kılıç meydana gelir.” (s.52-53).

Bunlarla birlikte daha öncekileri de eklersek, Koçi Bey'in önerilerini şöyle özetleyebiliriz;

1. Müslüman ve Müslüman olmayan halk üzerindeki baskının kalkması gerekir.

2. Zeâmet ve tımar hakkıyla savaşıyor, devlet ve din için canını veren, kendini ispat etmiş olanlara verilmelidir. Böyle olursa her an savaşa hazır bir ordu bulunabilir.

3. Medreseye ve diyanete işin ehli, bilgili kimseler getirilmeli, bu makamlar rüşvete konu olmamalıdır.

Koçi Bey Sultan İbrahim'e verdiği raporda, kadıların tayininden sorumlu Kazaskere ne söylemesi gerektiğini şöyle açıklar;

“Şefâat ile veya rüşvet ile sakın kadılık vermeyesin. İmtehan eyleyin. Her hangisi lâîk ise ona arzuleyin” diye tenbih-i şerif lâzımdır.” (s.96).

Koçi Bey'in sorunların çözümünde referans noktası din, ahlak, adalettir. Sultan din ve devletin koruyucusu, halkın sığınağı olarak algılanır. Böyle olunca o işleri adalet üzere yapmalıdır. Bunu hem din emretmektedir, hem de halk istemektedir. Siyaset adalet üzere yapılırsa doğru siyaset olur.

Koçi Bey, bazen çok kesin açıklamalar yapar, Sultan Murat'ı yönlendirir;

“Velhasıl, tımar erbâbı ki din askerlerini seçmelidir, ırgat işini görür oldular. Bu halde din düşmanından nice intikam alınır? Ve padişah hizmeti nasıl görülür? İşin doğrusu budur.” (s.26)

“Din ve devlet düşmanlarının bunca memleketler alması ve reâyâ fukarâsının zulüm ve sitem ile ayaklar altında kalması asla lâîk değildir. Bunun tedbiri ve ilâcî görülmek padişah hazretlerine farz-ı aynı ve aynı farz olmuştur.” (s.36).

“Saâdetlü padişahımız hazretlerinden bütün dünya halkının beklediği budur ki, bu kesin mânalı delillere göre hareket buyurup, mansıbları ehli olanlara vermeğe ve dünya yüzünden rüşveti kaldırmağa güzelce çalışalar.” (s.47).

“Şöhret âfettir demişler, hakikaten büyük âfettir, işlerin doğrusu bu şekildedir” (s.51).

“Yaramaz adam pek çoktur. Ve bütün yaramazlar iyilerin düşmanıdır. Öyle olunca, iyi adam kibrit-i ahmer gibidir. Ona göre korumak gerekir.” (s.54).

Koçi Bey, her bir raporun sonunda mutlaka son kararın Sultana ait olduğunu söylemeyi unutmaz. Sultan Murat'a her seferinde farklı ve ayrıntılı ifadeler kullanır;

“Bâki ferman, şevketlû geniş ülkeli pâdişah hazretlerindedir.” (s.26).

“Bâki emir ü ferman, saâdetlû, İslâm'ın dayanağı pâdişah hazretlerindedir.” (s.23).

“Bâki emir ü ferman, saâdetlû, âlemin sığınağı pâdişah hazretlerindedir.” (s.36).

Bu ifadeler Sultan İbrahim için daha kısa ve sadedir;

“Bâki ferman, devletlû hünkârımdır” (s.76).

“Bâki ferman, şecâatlû ve sahâvetlû pâdişahımdır” (s.111).

Koçi Bey Sultanlara özetle şöyle telkinde bulunmaktadır;

Din ve devlet işlerinde kararlı olunuz,  
Adil olunuz,  
Her işi hak edene veriniz,  
İltimas ve rüşveti kaldırınız,  
Halkı ezdirmeyin ve ezmeyin,  
Süs ve şöhretten kaçınız,  
Kötülere karşı çıkınız, iyileri koruyunuz.

### **Sonuç**

Machiavelli ile Koçi Bey'in devlet ve siyaset'e bakış açıları birbirinden çok farklıdır, hatta karşı kutuplardadırlar.

Machiavelli'ye göre devlet kendi başına bir amaçtır. Devleti, iktidarı temsil eden hükümdar amaçlara ulaşmak için meşru olan veya olmayan tüm araçları kullanabilir. Devlet veya iktidar kendi başına en yüksek değer olduğundan onu korumak için adalet, doğruluk, ahlak ve hatta din gibi kutsallar ihlal edilebilir.

Oysa Koçi Bey'e göre devlet adalet üzerinde inşa edilir ve tebaasına sahip çıkar. Devlet ahlaktan, hukuktan ve özellikle dinden bağımsız değildir. Devlet halifeliğin merkezi olmasından dolayı dinin koruyuculuğunu da üstlenmiştir. Devlet bütün bunları adalet içinde kanunlarla ve en üstün otorite olan Padişah sayesinde gerçekleştirir. Padişah din ve devletin koruyucusu, mazlum halkın sığınağıdır.

Erdem'in temel kaynaklarını ahlak, din, bilgelik, adalet anlayışını içeren hukuk olarak belirlemek mümkündür. Burada adalet anlayışı, ahlak ilkeleri ve dinin ahlaki değerleri birbirini tamamlar.

Machiavelli'ye göre adaletli ve erdemli olmak güçlü olmanın yanında çok anlamlı değildir.

Koçi Bey ise adalet ve erdeme özel bir önem atfeder. Her ikisinin kaynağını İslâm dininde, örflerde ve toplumsal ahlakta görür. Eski padişahların adalet anlayışının ve erdemli davranışlarının model alınmasını ister. Gelenek üzere gidilirse işler doğru gider, çünkü gelenek sağlamdır, tecrübelerin ürünüdür, devletin bekâsını, insanın iyiliğini düşünür. Ona göre reâyâ ve berâyâyı (yani halkı ) korumayan, hak ve adaleti gözetmeyen devlet yaşayamaz.

Machiavelli kendi dini olan Hıristiyanlığın, gücü öne çıkarmayan, uzlaşmayı öneren, hatta bunun da ötesinde alçak gönüllülüğü, sadeliği, insansal şeyleri küçümseyen söylemlerine itiraz eder. Ona göre bunlar halkları zayıf hale getirmekte ve onları çok kolay bir şekilde kötülerin kurbanı olmaya hazırlamaktadır. Dinin ahlaki değerlerini ve önerdiği yaşama tarzını böyle anladığı için dinin adalet ve erdemi besleyen değerlerini yıkmak ister. Ancak yerine toplumsal faydaya hizmet eden, adalet ve erdeme uygun değerler koyamaz.

Burada Durkheim'in uyarılarını hatırlamak gerekir. O terbiye, ahlak ve din bağlamında şunu belirlemiştir;

Terbiyeyi lâikleştirmek, rasyonalize etmek için, lâik olmayı atmak kâfi değildir. Çünkü din ile ahlâk, öyle birbirine karışmıştır ki, ahlâkı ve ahlâk terbiyesini rasyonalize etmek maksadı ile, yerine bir şey koymaksızın, ahlâk disiplininden dinî olan her şeyi atmakla yetinecek olursak, o zaman asıl ahlâk unsurlarını atmak tehlikesiyle karşılaşabiliriz. O zaman da rasyonel ahlâk adı altında fakir ve renksiz bir ahlâk elimizde kalır (Durkheim, 1986. XI).

Machiavelli tam da burada durmaktadır; ahlaki değerler sistemi içinde dinin de esas aldığı doğruluk, adaletli davranma, iyilik yapmayı yüceltme gibi erdemli davranışları siyasi otoritenin güvenliği için tehlikeli bulmuştur. Bunun yanında Durkheim'in işaret ettiği en esaslı ahlak fikirlerine kaynaklık eden dini kavramların rasyonalize edilmesi çabasına da girmemiştir. Böyle olunca Machiavelli Batı kültürünün, endüstriyel toplumun oluşumuna paralel olarak ortaya çıkacak olan liberalizmin temel felsefesine kaynaklık etmiştir. Machiavelli'nin gücü meşrulaştırma, gücün önündeki dini, ahlaki değerleri etkisiz kılma çabaları ilerde vahşi kapitalizmin temel sloganı haline gelecektir; "Bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler". Machiavelli bu anlamda Batı kültürünün genel örüntüsüne uygun davranmıştır.

Din- özellikle İslam dini- hem ahlaki hem de hukukun adalet anlayışını besler. Bu nedenle Koçi Bey özellikle İslam dinine ve ahlakına vurgu yapar. Adaletli olmayı, yani hak edene hakkını vermeyi, işi ehline bırakmayı ve halkı korumayı önerir.



Koçi Bey ile Machiavelli'nin değerlerindeki farklılaşma aslında kültürlerdeki farklılaşmanın bir yansımasıdır. Batı kültürü “ben-merkezci” iken, Doğu kültürü “biz-merkezci”dir. Batı, bireyi esas alan çıkar ahlakını yüceltir, bu anlamda onun pragmatizmi birey merkezlidir. Doğu ise toplumu esas alan, bireyi topluma hizmet etmekle yükümlü kılan ödev ahlakını yüceltir, bu anlamda onun pragmatizmi toplum merkezlidir.

Burada sorun birey merkezli çıkar ahlakı ile toplum merkezli ödev ahlakının sentezini yapmaktır. Ne tek başına bireyin çıkarı ne tek başına toplumun yararı fazla bir anlam ifade etmez. Birey ve toplum ortak yararda uzlaşabilmeyi başarmalıdır. Daha doğrusu toplum ortak değerlerini oluştururken ve kurumsallaştırırken zıtları değil, zıtların uzlaşmasından kaynaklanan sentezi güçlendirmelidir.

### Kaynakça

- DÂVER, Bülent, (1976). *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara.
- DURKHEIM, Emile, (1986). *Meslek Ahlakı*, Milli Eğitim Yayınları.
- EBENSTEIN, William, (1996). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, İstanbul, Şule Yayınları.
- HEYWOOD, Andrew, (2006). *Siyaset*, Çev. Atilla Yayla, Ankara, Adres Yay.
- Koçi Bey Risalesi*,(1997). Haz. Zuhuri Danışman, İstanbul, M.E.B Yayınları.
- MACHIAVELLI, Nicollo (1994). *Hükümdar*, Çev. Selahattin Bağdatlı, 4. basım, İstanbul, Sosyal Yayınları.
- TİMUR, Taner, (1994). *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, Ankara, İmge Yayınları.

# KIRGIZ TÜRKCESİNDE ARAPÇADAN ALINTI KELİMELER

*Gülzura CUMAKUNOVA*

## **Özet**

Kırgız Türkçesi, siyasi-sosyolojik ve coğrafi konumu itibariyle Arapçadan en az etkilenen dillerden sayılır. Kırgızcanın ve Kırgız Türklerinin Arapça ve Araplar ile direkt teması olmamıştır. Kırgızcadaki Arapça kelimelerin alınma süreci nispeten kısadır ve genel olarak Özbek, Uygur, Tacik dilleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Ayrıca Kırgız edebi dili ile Kırgız ağızları arasında Arapça kelimelerin dağılım oranı aynı değildir. Makalede bu ve buna benzer konular ele alınacak ve Arapça kelimeler listesi ile eşlik edilecektir

**Anahtar kelimeler:** Kırgız Türkçesi, Arapça alıntılar, Kırgız tarihi, Kırgız ağızları, Kırgızca-Arapça etkileşim.

## **Arabic Words in Kyrgyz Turkic**

### **Abstract**

Kyrgyz Turkic is one of the languages, which has been influenced least by Arabic with regard to its politic-sociological and geographical locality. Kyrgyz Turkic and Kyrgyz Turks have not been in directly contact with Arabic and Arabs. The borrowing process of Arabic words in Kyrgyz Turkic is relatively short and they have been borrowed generally by means of Uzbek, Uigur and Tajik languages. Moreover, distribution of Arabic words among the Kyrgyz literary language and the Kyrgyz dialects is not in same proportion. In this paper, these subjects are being studied in accompaniment of the list of Arabic vocables.

**Key words:** Kyrgyz Turkic, Arabic borrowings, History of Kyrgyz, Kyrgyz dialects, Kyrgyz Turkic -Arabic interaction.

Her dil, gelişme sürecinde dolaylı ya da direk olarak kendisinin coğrafi, siyasî-kültürel temaslarda bulunduğu dillerden etkilenir. Bu etkinin büyüklüğü, alıntı kelimelere olan o toplumun gereksinimi, alış-verişte bulunan toplumların biri birine olan siyasî ve ekonomik ilişkilerinin seviyesi, toplumun kendi diline verdiği değer, dış etkenlere karşı koyabilme iradesi ve başka dillere duyduğu hayranlık veya bağımlılık gibi bir çok faktörlere dayalıdır. Kelime hazinesindeki alıntı kelimelerin oranına göre diller, kendi kökünü iyi koruyabilen ya da çok etki altında kalmış, bağımsız ya da dışa bağımlı diller olarak nitelendirilir. Bir dilde alıntı kelimelerin ağır basması, öz kelimelerinin fonksiyonlarının, anlamsal kapasitesinin zayıflamasına, işlevsel alanlarının daralmasına, hatta bazı durumlarda ölümüne yol açar.

Bir dildeki alıntı kelimeler konusu hem çok geniş, hem de lengüistik, extralengüistik, anlamsal, biçimsel ve fonksiyonel açılardan ayrıntılı yaklaşım gerektiren çok boyutlu bir konudur.

Konuyu genel Türkçe bağlamında ele alacak olursak, Türkçenin en çok etkilendiği diller, yerine göre Arapça, Farsça, Moğolca, Rusça, Batı dilleri, özellikle İngilizce, Fransızca, Almanca v.s. olarak sıralanabilir. Kırgızca da, bu anlamda bir istisna değildir ve her ne kadar bugüne kadarki yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından kendi kimliğini en iyi şekilde koruyabilen saf dil olarak nitelendirilse de tarihinin vazgeçilmez etkileşimlerinden kendi payını mutlaka almıştır.

Fakat Kırgızcadaki Arapça alıntılarının bir özelliği, onların inanılmayacak kadar Kırgızlaştırılmış olması ve tam bir Kırgız kelimesi örtüsü altındaki yüzünün kolaylıkla anlaşılmamış olması. Burada tabir yerinde ise kelimeler, dilce tutsak alınır: şekil değiştirir, anlamı değişir, kelime hem anlam, hem şekil yönünden türemeye açık duruma getirilir, ki toplumun her üyesi onun yabancı bir kelime olduğunun farkında bile olmadan ister günlük hayatta, ister yüksek stillerde kullanabilsinler.

Kırgızca, Sovyet döneminden önceki alıntılarının hepsini konuşma şekliyle, yani kuralsız almıştır. Kuralsız tabiri burada şartlı bir ifadedir, çünkü kuralsız bir dil yoktur; önemli olan başkalarına göre kuralsız, kendi diline göre kurallı olmasıdır. Bir başka dilce tutsak alınan bir kelime, mankurt ya da mahkûm edilirler. Bu demektir ki, kendi kökenine dönüşü olmayacak ve tanınmayacak derecede değiştirilir, yani o dile tam anlamıyla kazandırılır. Mühim olan dilin ve o dili konuşan insanların yabancı kelimelere tutsak edilmemesidir. Bir kelimenin nasıl yazılacağını, nasıl okunacağını, nasıl telaffuz edileceğini sürekli düşünmek insanı bağımlı kılar, sağlıklı düşünmesini engeller. O açıdan Kırgızcanın yazı dili ve kuralları oluşuncaya kadar kabul ettiği Arapça, Farsça, Çince, Moğolca kelimelerin hepsinin dil için gerçek birer kazanç olduğunu söyleyebiliriz.

Bizce, yabancı bir kelimeyi kuralsız almanın üç önemli yararı vardır: Birincisi kelimeyi kabul etmiş olan dil dışarıya, yani orijinal dile, onun kurallarına bağımlı kalmaz, öte yandan zenginleşmiş, ifade olanağı artmış ve özgür olur. İkincisi, sosyal yönden toplumun bir kısmı bu yabancı unsurlara tam olarak sahip, yani okuya da, yaza da bilen, telaffuzu mükemmel insanlar ve bunlardan mahrum kalan ötekiler olarak ayrılmaz. Üçüncüsü de, bu kelimeler ya da dil unsurları dilin en aşağı katmanına kadar indiğinden kolay kolay atılmaz, dile iyice nüfuz etmiş olur. Oysa kendi kuralları ile girmiş alıntılar toplum tarafından her zaman yadırganır ve her an atılmaya hazır durumda olur.

Ben, bu kanaate özellikle de “Türkçe-Kırgızca Sözlük”ü hazırladığım sırada daha çok varmış oldum. Birçok Arapça, Farsça kelimenin tam bir Kırgız kelimesi örtüsü altında gizlenmiş yüzü, kelimelerin inanılmayacak derecede Kırgızlaştırıldığı, bunların orijinal şekil özelliklerini muhafaza eden Türkiye Türkçesi gibi bir kardeş dil ile karşılaştırınca ancak ortaya çıkarıldığını gördüm. Burada Türkiye Türkçesi olması şart değil, onun yerinde Özbekçe yada Uygurca gibi Arapçadan çok etkilenmiş bir başka dil ile de karşılaştırmak mümkün olabilirdi.

Biz bu anlamda duruma en iyi şekilde açıklık getirecek iki ünlü Türkologun görüşlerine yer vermek isteriz. Bu görüşler, sadece ele aldığımız bu konu ile ilişkili olmayıp, yabancı dillerin istilasına uğrayan Türkçenin bugünkü kaderinin, sadece günümüzdeki değil tarihlerden beri gelen sorunu olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Görüşler, Doğu ve Batı Türkçelerine Arapçanın değişik dönem ve coğrafyadaki benzer etkilerinden söz etmeleri ile önemlidir.

Ünlü Alman Türkoloğu Fridrih-Wilhelm Radlov’un 1893 yılında Leipzig’de Almanca iki cilt hâlinde yayımladığı “Sibirya’dan” adlı günlük notlarından oluşan eseri, 1989 yılında Rusçaya çevrilerek “Nauka” Yayınevi tarafından basılmıştır. XIX. yüzyılın ortasındaki Sibirya başta olmak üzere Türk halkları hakkında paha biçilmez bilgiler içeren bu kaynakta Radlov, karış-karış gezerek malzeme topladığı Türk yurtlarında karşılaştığı dil manzarası hakkında da değerli bilgiler vermiştir.

Doktora tezinin konusu “Asya Halklarına Dinin Etkisine Dair” olan Radlov, daha sonra hayatını adayacağı Türkçenin yabancı unsurlar, özellikle de Arapça karşısında nasıl ezildiğinin etkileyici bir tablosunu çizmiştir. Diyor ki Radlov, “Sadece İslam dininin tesiri fazla ulaşmamış olan taraflarda, halis bir Türk dilinde konuşulur. Arap ve Fars kelimelerini Kırgızlar çok nadir kullanırlar, kullandıkları bazı yabancı kelimeleri de tamamıyla kendi dillerine uydururlar. Fakat onların da özellikle Sartlar ile sınırdış yaşayanlarının diline yabancı kelimeler girmeye başladığı anlaşılıyor. Saflığı itibariyle Kırgızların

diline Karakalpakların ve Nurata dağlarında yaşayan Türkmenlerin dilleri çok yakın.

Zarafşan vadisinde yaşayan Özbek halkının dilinin saflığı, sözünü ettiğimiz dillere göre daha zayıf. Çünkü okuma yazması olan insanlar Arap ve Fars dillerini çok kullanırlar. Başka bir dilde konuşmayı bir hüner olarak sayan şehir maliklerinin ana dilleri herkesten daha çok bozulmuştur. Onlar yabancı kelimeleri kullanmakla kalmayıp, ana dillerindeki kelime kalıplarını, deyimleri de tamamıyla Türkçeye aykırı şekilde değiştiriyorlar. Ünlü uyumu bozuluyor ve yabancı kelimelerin şekline göre değiştiriliyor.

Bunun gibi bir göstermeliği, bilimliliğin göstergesi diyebilen bir etkilenme söz konusudur. Çünkü mollalar talebelerini halis Türk dilinde yani halkın dilinde konuştukları zaman cezalandırırlar. Bu nedenle az çok okuma yazması olanların hepsi okuduklarında mollaları taklit ederler.

İş bu durumda iken, dile yabancı kelimelerin giderek daha çok girmesi kaçınılmazdır. En kötü tarafı da, girmekte olan bu kelimelerin öz kelimelerle karışmayıp, halk tarafından benimsenmeyip, dile yabancı kalmasıdır. Bu durum geçen yüzyılda Almanların sadece üst düzey kısmına özgü olan Fransız kelimelerini anımsatır. Üstelik burada dilin başka dillerden giren unsurlar ile bozulması gittikçe de artıyor, çünkü buna tepki göstermeye kalkışan herhangi bir girişim daha başlamadan başarısızlığa uğrar.

Zihinsel çalışmaların (araştırma ve okumanın) ruhu sağlamlaştırdığı, akla akıl katacağı tartışılmazdır. Fakat biz burada tamamıyla farklı bir durum ile karşı karşıyayız. Sadece tamamıyla okuma yazması olmayanların tam anlamıyla fikir yürütebildiğini, kavrayıp inceleyebildiğini ve evvelden meşhur öngörüslülüğü sergileyebildiğini gözlemledik”(Radlov 1991: 324-325).

İkinci bir görüşü Prof.Dr Muharrem Ergin, Arapça ve Farsçanın Doğu ve Batı Türkçelerine girmedeki tarihî devrelerinden söz ederken şöyle belirtmiştir: “Bir dil, yabancı bir dilin tesiri altında kalabilir. Bu tesir, lügat hazinesinde, yani kelime sahasında kaldığı müddetçe ne kadar aşırı olursa olsun dil için bir tehlike teşkil etmez. Fakat kelime sahasını aşar ve kelime gruplarına, cümle sahasına el atarsa, dilin yapısı tehlikeye girer, dilin gidişi çığırından çıkar”.

Ergin, yabancı unsurların bir dilin yapısına tehlike yaratacak şekilde yerleşmesine en belirgin örnek olarak Batı Türkçesinin Osmanlıca dönemini gösterir. Osmanlıcada yabancı unsurlar, kelime sahasından taşarak cümle sahasını da içine alan tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Ergin, bu açıdan Osmanlıcanın tam anlamıyla bir terkipli dil haline dönüştüğünü belirtir.

Osmanlıcadaki Arapça, Farsça unsurların mahiyetinden söz ederken araştırmacı, bunların dilin ifade kabiliyeti için çok zararlı olduğunu ve onun gelişmesine asırlarca çelme taktığından söz eder.

Bir dile yabancı kelimelerin girmesinin boyutları fikrimizce şu faktörlere bağlıdır:

1. Yabancı unsurlar o dilin yapısını ne ölçüde etkilediği ve hangi düzeyde nüfuz ettiği;
2. Alınma sürecinin sona ermiş ya da halen devam etmiş olması;
3. Alınma gereksinimini meydana getiren unsurlar: siyasî, kültürel, dinî, ekonomik v.s.
4. Alınma aşamasının direkt veya aracı diller ile gerçekleşmesi;
5. Alınma kelimelerin orijinal dilin kuralları, kaidelerine mi, yoksa hedef dilin mi kaidelerine uydurulmuş olması.

Sözü edilen faktörler bir araya getirilince, herhangi bir yabancı unsurun bir dildeki getiri ve götürülerinin ölçüsü tam ayrıntılarıyla ortaya çıkar. Biz de Kırgız Türkçesindeki Arapça katmanın oluşumunu bu parametreler ışığında göstermeye çalıştık.

Kırgızcanın veya Kırgız Türklerinin Araplar veya Arapça ile direkt teması olmamıştır. Kırgızcaya Arap kelimeleri daha çok Uygurca, Özbekçe ve Tacikçe vasıtasıyla girdiği, hem tarihçiler, hem dil bilimciler tarafından belirtiliyor<sup>1</sup>.

Ayrıca, Kırgız edebî dili ile onun ağızları arasında veya Kırgız ağızları arasında Arapça kelimelerin dağılım oranı aynı değildir. Kırgız edebî dilindeki Arapça kelimeler, onun başlıca iki ağızına da has, ikisinde de genel olarak kelimeler düzeyinde girmiş olsa da, Güney ağızında Özbek ve Tacik halkları ile komşu bölgelerde Kuzey ağızlarına nispeten çok sayıda Arap unsuru mevcuttur. Ayrıca edebî dilde sona ermiş Arapçadan kelime alma süreci, güney ağızlarında halen komşu halklardan alınmayla devam etmektedir. Edebî dilde sadece kelimeler düzeyinde olan alınmalar, sınırlı bölgelerde *ki*, *lakin*, *yam* gibi bağlaçlar vasıtasıyla cümle düzeyine kadar indiği görülür.

Arapçanın Kırgız söz varlığındaki yerinin tam olarak tespiti için Kırgız dilinin tarihinin hangi döneminde, hangi nedenler doğrultusunda, hangi ölçüde girdiği ortaya çıkarılmalı. Bir başka deyişle Arapça, Farsça kelimelerin dile yoğun bir şekilde girmesinin sosyo-kültürel nedenleri nedir sorusunun yanıtları aranmalı.

<sup>1</sup> Yunusaliyev B.M. Kırgızskaya leksikologiya. Bölüm I, Frunze: Kırgızüçpedgiz, 1959; onun, Kırgız dialektologiyası.; Batmanov İ.A. Kratkoye vvedeniye v izuçeniye kirgizskoğo yazıka. Frunze: Kirgosizdat, 1947; Akılbekova Z. Arabizmi./ İstoçniki formirovaniya tyurkskih yazıkov Sredney Azii i Yujnoy Sibiri. Frunze: İlim, s.230-278.

Bunun için Kırgız tarihinin geçmiş dönemine biraz gezinti yapmakta fayda var. Bilindiği gibi Kırgızların Arapça, Farsça ile esaslı teması, onun Altay dönemi adı verilen Kimaklar, Kıpçaklar ve Toguzguzlar (Uygurlar) ile beraber Altayda kaldığı dönemin sonlarına doğru yoğunlaşır. Kırgız tarihinin bu dönemini konu alan yerli ve yabancı kaynaklara bakıldığında şu hususlar ön planda yer almaktadır.

IX-X. yy. Yenisey Kırgızlarının bir kısmı kağanlık topraklarının genişlemesiyle beraber Altay'a ve İrtiş ırmağının kıyılarına kadar gelir. XV. yüzyıla kadar süren bir zaman zarfında onların Altay'da önceden oturan Kimak-Kıpçak ve Toğuzguzlar ile bir çok yönden kaynaştıkları öne sürülür. Sonuçta Yenisey Kırgızları, inanç, kültür, dil, hatta antropolojik görüntü olarak da değişirler. Altay döneminde ateşperest olduğu bilinen Kırgızların ölümlerini yakmaktan vazgeçerek gömmeye başladıkları, ilk dönemlerde kayda geçen Yenisey tipindeki yazı geleneklerini daha sonra kaybettikleri, uzun boylu, kızıl saçlı ve beyaz tenli olan Avrupaî tiplerinin de değiştiği, dillerinde ise Kıpçaklaşma sürecinin başladığı belirtilir (Mokeyev 1999:209).

Çeşitli kaynakların verilerine göre Uygurların Ötüken'den Altay'a sürülmelerine neden olan eski düşmanlığına rağmen Altay döneminde Kırgızlar ile Uygurlar arasında çok sıkı ticarî-ekonomik ilişkiler geliştirildiği görülür. Kuçı ve Beşbalık'tan sürekli Uygur tüccarları Kırgızlara mal getirdiği gibi, batıdaki Müslüman ülkelerini Kırgızlara bağlayan ticaret yolu da Uygur toprakları üzerinden geçmekteydi (Mokeyev 1999:213).

Bu döneme ait Arap ve Fars kaynaklarından 930-933.yy. Al-İstahrinin "*Kitab masalik al-mamalik*" ("Memleket Yolları Kitabı"), 942'de Arapça yazılan Ebu Dulaf'ın "*Risale'si*" ("Notlar"), 982'de Farsça yazılan anonim "*Hudud-al Alâm*" ("Alemin Hududları"), Gaznevi sultanı Abd ar-Raşid'in zamanında (1050-1053) Arap âlimi Gardizi tarafından yazılan "*Zayn al-Akbar*" ("Haberler Süsü") gibi eserler sayılabilir.

"Hırhız" diye bahsedilen bu kaynaklar Kırgızların yaşadığı coğrafya, inançları, dili, dini, yazıları, hayat tarzı hakkında çok değerli bilgiler içerirler. Örneğin, anonim eser "*Hudud al-Alam*"da Kırgızların diline ve dinine dair çok ilginç verilere rastlarız. "Onlar ateşe taparlar ve ölümlerini yakarlar, keçeden yapılan evlerde otururlar ve geçimlerini avlanarak sağlarlar.

Furi, bir tayfanın ismidir, onlar da Hırhızlardandır; (onlar) Hırhızların doğu tarafından yer alarak diğer Hırhızlar ile ilişki kurmazlar. ....Çok gaddarlar, onların dillerini öteki Hırhızlar anlamazlar, onlar yabani hayvana benzerler.

Kesim, başka bir halkın dilidir, onlar da Hırhızlardır. (Onlar) dağ amaçlarına yerleşirler, çadırlarda otururlar, kürk, misk, hutu boynuzunun

ticaretini yaparlar. Bunlar da Hırhız toplumlarından biridir, onların konuşmaları Halluhlarınkine benzer, giysileri ise Kimaklarınkine.

Bütün bu Hırhızların hiç birinin ne köyleri, ne şehirleri vardır. Onların hakanının yaşadığı yer dışında herkes çadırlarda yaşar”.

Bu alıntıdan X. asırda Kırgızların ateşperest inancının devam ettiği, Hırhıs kelimesinin bir etnonim değil, aslında çeşitli tayfalar tarafından benimsenmiş olan, bir politonim olduğunu öğreniyoruz.

Yine bu döneme ait kaynaklarda XV. asırda Kırgızların Moğollarla çok karıştıklarından, fakat onları Moğollardan ayırdeden üç husustan bahsedilir. Bunlardan birincisi, Kırgızların çok daha savaşçı ve yürekli oldukları ve o yüzden “Moğolistan’ın orman arslanları” lakabına nail oldukları. İkincisi, Kırgızların bazı Moğol kabileleri gibi İslam dinini kabul etmeyip, kendilerinin çok tanrılı dinini tutmayı sürdürdükleri. Üçüncüsü de, onların Moğolların da anlayabileceği bir Türkçeyi konuştukları.

XV. asrın ortasına doğru kabileler arası savaşlardan ve Cungarya Kalmuklarının sürekli saldırılarından Moğolistan’ın devlet yapısının tamamıyla zayıflaması ve Duğlatların hâkimiyetlerini kaybetmeleri ile gözlerini çoktan Yedi Su ile Tyan-Şanın zengin topraklı yaylalarına ve verimli ormanlık alanlarına dikmiş olan Kırgızlar için Tanrı dağlarına göç etme olanağı doğar. Üstelik bu göç onlara hayatî önem taşıyan Orta Asya’nın tarım ürünlerine ulaşmalarına ve ipek ve diğer ticaret mallarının geçtiği Büyük İpek Yolunun bir kısmını kontrolleri altına almalarını sağlayacaktı. Böylece XV-XVI asırda Kırgızların kabile birliğinin kararı ile Tyan-Şan’a (Tanrı Dağlarına) göç dönemi başlar.

Tanrı dağlarındaki Moğol, Türk ve diğer tayfalar Kırgızlara yabancı değildi. Onlar uzun müddet Moğolistan devletinin çatısı ve aynı siyasî, ekonomik ve kültürel faktörler altında yaşamışlardı. Yenisey Kırgızlarının büyük kitlesinin Tanrı Dağlarına gelmesi ile çekirdeğini Kırgızların oluşturduğu bir etnik oluşum meydana gelir. Tanrı Dağlarında yaşayan bütün halklar, bu oluşumu teşkil eden sağ ve sol kanat altında birleşirler ve Kırgız adını alırlar. Kırgız tarihinin en önemli noktalarından biri olan bu olay, XV. asrın sonu XVI. asrın başına denk gelir.

Bu etnik kökeni farklı halkların birleşmelerindeki en önemli etken din ve dil olmuştur. Kırgızların XVI. yüzyılda İslam’ı kabul etmeleri, bir yandan kendilerini Orta Asya halklarının Müslüman ailesine kabul ettirmesine yol açmış, diğer yandan bölgenin yüksek kültürüne karışmasına olanak sağlamıştır. Kırgızların Arap yazısı ile tanışması, dolayısıyla Arapçanın yoğun bir şekilde Kırgızcaya girmesi bu dönemden itibaren başlar.



Kırgızların dilinde Arapça unsurların az olmasının esas nedenlerinden biri de böylece İslamı nispeten geç dönemlerde kabul etmiş olmalarıyla ilişkilendirilir. Diğer Türk boylarında İslam, esaslı bir şekilde yerleştiğinden, hatta Türk devletlerinin idaresinde ve ideolojisinde önemli rol oynadığından dolayı Arap yazısının da bütün kuralları ile benimsetilmiş, bu halkların söz varlıklarında Arapça kelime katmanı yoğun bir şekilde yerleşmişti.

Kırgızcaya ise Arapça kelimeler konuşma dili şeklinde geçmiştir. O nedenle orijinal dilin değil, hedef dilin kaidelerine uydurulmuştur. Burada Kırgızcaya giren Arapça ve Farsça kelimelerin, bu süreçte aracılık görevini üstlenen Özbekçe ve Uygurcanın da bazı izlerini taşıması dikkate alınmalıdır. Zaten sadece kelime düzeyinde olan alınmalar, dilin yapısını değiştirmeden doğal bir şekilde nüfuz edilmiştir.

Radlov, yukarıda bahsettiğimiz eserinde Kırgızların dilinin kendisinin ziyaret ettiği dönemde hala temiz kaldığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kırgızların konuşmaları çok ahenklidir. Onların söz sanatı çok gelişmiş, müthiş hazırcevaplar ve her biri, hatta en cahili bile kendi ana dilini o kadar iyi biliyor ki, böylesini Avrupalılardan sadece Rus ve Fransızlarda görmek mümkün.....

Kırgız, masalları, efsaneleri, destan ve şiirleri kendi ana dilinde dinler. Dolayısıyla o çok sayıda güzel kelimeleri öğrenir, hafızasına saklar ve onlardan yararlanır. Özbek ise en basit hikayeyi bile kendinin pek anlayamadığı bir dilde dinler ve o ilme ne kadar derin girdikçe ilmin dili o kadar anlaşılmaz olmaya başlar. Okuduğu (duyduğu) her şeyin anlamını, içeriğini bulma alışkanlığı oluşur ve anlamadığı kelimeleri sırf tekrarlamaya, ezberlemeye gayret eder. Elbette bu durumda hafızada tutma kabiliyeti gelişir, ama diğer taraftan da zihnin başka becerileri zayıflar” (Radlov 1991: 326-327).

Günlüğün, Radlov’un Kırgızistan’a ilk gelişi olan 1862’de yazıldığını dikkate alırsak<sup>2</sup>, araştırmacının aralarında bir ay kadar kaldığı Kırgız toplumunda Arapçanın o zamanlar çok yaygın olmadığını çıkarabiliriz. Aynı görüşü Radlov’dan az önce (1856) Kırgızistan’a gelmiş ve Kırgızlar arasında epeyce kalarak “Manas” başta olmak üzere halk edebiyatı ürünlerini derlemiş olan Kazak alimi Çokan Valihanov da belirtmişti. Valihanov, yazısında Kırgızların dilinin kökeninin Türkçe olduğunu ve bu lehçede (*nareçiyeye* terimini kullanmıştır) Arap kelimelerinin yok denilecek kadar az, bunun aksine öz Türkçe ve Moğolca kelimelerin daha ağırlıklı olduğunu ifade etmiştir (Valihanov 1995: 23-25).

<sup>2</sup> Radlov, 1869’da Kırgızistan’a ikinci kez gelmiştir.

Aslında bu iki alimin de yedi yıl arayla geldikleri dönem, Kırgızcanın genel olarak Arapçaya en yakın temas ettiği bir dönemdi. Çünkü o dönemde İslamın, dolayısıyla Arapçanın Kırgızlar arasında en yaygınlaştığı yıllardır. Acaba Kırgızca o dönemde sanıldığı kadar saf mıydı, yoksa araştırmacıları yanıltan şey, Kırgızcadaki Arapçaların ana kelimelerden ayırt edilmeyecek kadar şekil değiştirmiş olması mıydı, sorusu akla gelir. Çünkü bir 50 yıl daha süren Arapçadan kelime alma süreci Ekim devriminden sonra sona ermiştir.

Kırgız dilinin söz varlığını oluşturan alıntı kelimelerin menşei ile ilgili çalışmamızın daha başındayız. Makalemiz, Kırgızcadaki Arapçadan alıntılarının ses değişiklikleri, semantik kaymalar, Kırgızca ile Türkçe arasındaki Arapça kelimelerdeki ortak ve farklı yönler, Arapça kelimelerden türemeler, Arapça alıntılarla yapılan deyimler, atasözleri, Arap unsurlarına göre ağız ayrımları, Arapça toponimler, antroponimler gibi birçok yönlü çalışmamızın giriş bölümü niteliğini taşımaktadır. Kırgızcadaki Arapça unsurların tam kadrosunu derleme çalışmamız daha tamamlanmamıştır. Yine de bilginize bazı kaynaklardan derlediğimiz Arap kelimelerinin temsilî tematik listesini sunuyoruz.

## Arapça

## Kırgızca

### 1.Din ile ilgili kelimeler

Allāh	Alla
‘azāb	Azap
Deccāl	Tacaal
Dīn	Din
Du‘ā	Duba
Ecel	Acal
Ervāh	Arbak
Ezān	Azan
Fiṭra	Bitir
Gaza’	Kazat
Gāzī	Kazı
Hadis	Hadis
Hakk	Ak
Halife	Kalpa
Hatīb	Katip
Hatm	Katmı
Hayr	Kayır, kayırım
Halāl	Adal
Hutbe	Kupta

İmām	Iymam
Īmān	Iyman
Īn-şa'allah	İnşalla
İslām	Islam
İslāmiyet	İslamiyat
Kāfir	Kaapır
Kāmet	Kamet
Kesr	Kesir
Kīrāt	Kıraat
Ḳıyāmet	Kıyamət
Mezār	Mazar
Mascid	Meçit
Nikāh	Nike
Muhāsıl	Möösül
Sadaqat	Sadaga
Sebeb	Sebep
Sevāb	Soop
Şerī'at	Şariyat
Şukr	Şüg(k)ür
Tābūt	Tabıt
Taharat	Daarat
Tekbīr	Tekpir
Tesbīh	Tespe
Terāvīh	Taraba
Ramazān	Iramazan, Caramazan

## 2. Eğitim, kültür alanlarıyla ilgili kelimeler

‘arz	Arız
Bāb	Bap
Cebr	Algebra
Cedvel	Cadıbal
Cevāb	Coop
Cugrāfiya	Geografiya
Dars	Dars
Defter	Defter
Dīnār	Dinar
Elif	Alif
Elif-bā	Alippe
Gazel	Kazal
Haber	Kabar
Harf	Arip
Harām	Aram

Hatt	Kat
Heykel	Aykel
Hicāʾ	Ece
Hikāye	İkaya
Hisāb	Esep (Kısap)
Hukūk	Ukuk
ʿilm	İlim
İmlāʾ	İmla
İmtihān	İmtihan
İşāret	İşaat
Kitāb	Kitep
Madrasat	Medrese
Maktab	Mektep
Maarifāt	Marıypa
Muʿallim	Mugalim
Terceme-i hāl	Tarcımakal
Varak	Barak
Vefāt	Opaat
Vekīl	Ökül

### 3. Dinî ve devlet gelenekleri, idari terimler

Amr	Amir
ʿAskar	Asker
Cellād	Celdet
Cemaʿat	Camaat
Cemʾiyyet	Camıyat
Cezāʿ	Caza
Cerīd	Çigit (oyun adı)
Cumhūriyyat	Cumuruyat
Daʿvā	Doo
Delīl	Dalil
Hacc	Acı
Hākīm	Akim
Hākimiyyet	Akimiyat
Halīfe	Kalpa
Halk	Kalk
Hareket	Areket
Harem	Garem
Hicri	Hicra
Hidmet	Kızmat
Hizr	Kızır/Kıdır
Hukm	Öküm

Hukm+Fars.-dār	Ökümdar
Hükümet	Ökmöt
İftār	İptar
İnkilāb	Inkılap
Kātib	Katip, katçı
Kādī	Kadı
Ḳurbān	Kurman
Maclis	Macilis
Mekān	Meken
Memleket	Mamleket
Makam	Mekeme
Makan	Meken
Mubārek	Maarek (kutlu)
Mulla	Moldo
Sunnet	Sünnöt
Vezîr	Vazir
Zakāt	Zeket

#### 4. Soyut kavramlar

‘adālat	Adilet
‘amal	Amal
Balā	Balaa, balaket
Cezā‘	Caza
Cebr	Cabır
Cefā	Capa: capa çeküü/tartuu
Cefā+Fars.keş	Capakeç
Celāl	Calal
Cemāl	Camal
Cem’	Camı
Cenāb	Canap
Cennet	Cannat
Cinn	Cin
Dalil	Dalil
Darar	Zalal
Delālet	Dalalat
Delīl	Dalil
Derece	Daraca
Emānet	Amanat
Fikr	Pikir
Gaflet	Kapilet
Gālibā	Kalıbı
Gamm	Kam

Gayret	Kayrat
Gazab	Kasap
Hacet	Kacat
Hakâret	Akaarat
Haķıķat	Akıykat
Hāl	Al
Hatā‘	Kata
Hayāl	Kıyal
Hayr	Kayır
Hayrān	Ayran
Hāzır	Azır
Heybet	Aybat
Hıle	Ayla
Hisse	Ese
Hiyānet	Kıyanat
Humār	Kumar
Hūrī	Ür (kızı)
Hurmet	Urmat
İbāret	İbarat
İhānet	Kıyanat
İhtimāl	Iktımal
İhtiyāc	Iktıyaç
İhtiyār	Iktıyar
İhtiyāt	Etiyat
İķbāl	Ikıbal
İlhām	İlham
İnsāf	İnsap
İnķibāk	İntımak
İntizār	İntızar
İsrāf	İsırap
‘İtibār	Etıbar
İttifak	İntımak
Kayf	Keyip
Kimār	Kumar
Kulfat	Külpöt
Lakab	İlakap
Layık	İlayık
Madmūn	Mazmun
Mertebe	Martaba
Mihnet	Meenet
Muşkil	Müşkül
Nazar	Nazar

Rāzī	Iraazı
Sabr	Sabır
Şahruh	Şooruk
Şart	Şart
Şerefiyet	Şarapat
Şuhret	Şoorat
Ṭākat	Takat
Tasdiq	Tastık
Tekābul	Togool
Va‘d	Ubada
Vak‘a	Okuya
Vaz‘-i yed	Osuyat
Vazīfe	Osuypa
Vebāl	Ubal
Vefā’	Opaa

### 5. Yiyecek-içecek adları

‘arak	Arak
‘asal	Asel
Helvā	Halva, alba
Hamîr	Kamır
Ḳand	Kant
Nabat	Nabat
Şarāb	Şarap
Şukkar	Şeker
Şerbet	Şerbet
Taam	Daam

### 6. Eşya adları ve anatomi terimleri

‘asbab	Aspap
Cemāl	Camal
Cerāhat	Carakat
Cerrāh	Hirurg
Cesed	Casat
Cins	Cıms
Hādîm	Kadım
Hancar	Kancar
Hulkum	Kulkun
Hure	Kurcun
‘itr	Atır
İksir	Eleksir
İlāc	Ilaacı

‘illet	İldet
İmāret	İmarat
Kadah	Kadek
Ƙafas	Kapas
Muhmal	Makmal
Naal	Nal
Sā‘at	Saat
Sadaf	Sedep
Sābūn	Samın
Sufrat	Sopura
Şem‘a	Şam
Tabl	Dobul, dool(bas)
Taht	Taktı
Tahta	Takta
Ʀāqıyyat	Takıya
Tasbih	Tespe
Terāzū	Taraza

### 7. Tabiat görüntüleri, hayvan ve bitki adları

Fil	Pil
Hayvān	Ayban
Hevā	Aba
Hinnā	Kına
Nūr	Nur
Pervāne	Parvana
Reyhān	Rayhan
Sukūt	Süküt
Ʀāvus	Toos
Zilzala	Zilzala

### 8. Coğrafik adlandırmalar

Ƙuṭb	Kutup
Muhīt	Muhit
Dünyā	Düynö
Şimal	Şamal

### 9. Nesne, insan özellikleri ve işaretler

Adabiyy	Adabiy
‘ākıbet	Akıbet
‘akl	Akıl
‘acā‘ib	Acayıp
Aayyar	Ayar



Ailmiyy	İlimiy
Fakir	Bakır
Cefa + Fars.keş	Capakeç
Celāl	Caal
Celil	Calil
Cemil	Camil
Camal	Camal
‘ilmî	İlimiy
Garīb	Karıp
Ġilāf	Kınap
Haber+Fars.dār	Kabardar
Hala’ik	Kalayık
Hazīne	Kazına
Hidmet+Fars.-kār	Kızmatker
Hile+Fars.-kār	Aylaker
Hirs	Kırs
Hucre	Ücürö
İnsān	İnsan
İsm	Isım
Karim	Kerim(mart)
Ḳadīm	Kadim
Kasal	Kesel
Madaniyy	Madaniy
Misāfir	Musaapır
Muhaam	Mukam
Lāiḳ	Ilayık
Sagir	Sagır
Saiib	Zayıp
Sifat	Sıpat
Siyāsiyy	Sayasıy
Tārīhī	Tarihıy
Zālim	Zalim
Zihn	Zeen

#### 10. Zaman belirten kelimeler

Cum‘a	Cuma
Da’im	Dayım “sürekli, sonsuz”
Da’ima	Dayıma “her zaman, her vakit”
Vakt	Ubakıt
Zamān	Zaman

**Kaynakça**

- CUSUPOV, Keneş, (1991). *Kırgızdar*, C.I- V. –Bişkek,1991, 1994, 2002.
- CUSUPOV, Keneş, (1994). *Kırgızdar*, C.I- V. –Bişkek,1991, 1994, 2002.
- CUSUPOV, Keneş, (2002). *Kırgızdar*, C.I- V. –Bişkek,1991, 1994, 2002.
- Etnogenetiçeskiyei etnokulturniye protsessı drevnosti i srednevekovıye v Tsentralnoy Azii*. Bişkek.
- İstoçniki formirovaniya tyurlskix yazıkov Sredney Azii i Yujnoy Sibiri*, (1966). Frunze.
- KARASAYEV, K., (1990). *Ramus naama*.”Manas” sözdüğü.- Frunze:Kırgızstan.
- Kırgızdardın cana Kırgızstandın kıskaçı tarıhı*, (2000). Mektep, Bişkek.
- Kırgızdardın cana Kırgızstandın tarıhı*, (1993). İlim, Bişkek.
- Kırgız tarıhının leksiyaları*, 1-2-kitep(1992). Uçkun, Bişkek.
- Kırgız tilinin etimologiyalık sözdüğü*, (1988). İlim, Frunze.
- Kırgız tilinin tüşündürmө sözdüğü*, (1984). Mektep, Frunze.
- Kırgız tilinin frazeologiyalık sözdüğü*, (2001) KTMU, Bişkek.
- Kırgız tilinin sinonimder sözdüğü*,(1984).İlim, Frunze.
- Kırgız Sözlüğü*, (1994). Türk Dil Kur.Yay.,C.I-II, Ankara.
- Kırgız tarıhı.Kıskaçı entsiklopediyalık sözdük*, (1990). Frunze
- Kırgızı*, (1996).”Manas”-1000”, Bişkek.
- MOKEEV, A.A., (1999). *O lokalizatsii altayskix kirgizov v IX-XVI. vekax./ Kırgızı*.
- Radlov, V.V, (1991). *Sibirdeñ/ Kırgızdar*, Bişkek, Kırgızistan.
- TABIŞALIYEVA, A., (1993). *Vera v Turkestane*, Bişkek.
- Türkçe-Rusça Sözlük*, (1977) Russkiy Yazık, Moskva.
- Türkçe Sözlük*, (1998) Türk Dil Kur.Yay., C.I-II, Ankara,.
- Türkçe Sözlük*, (2005). TDK Yay. 10.Baskı, Ankara.
- Türk Dünyası El Kitabı.Dil-Kültür-Sanat*, (1992). Türk Kült.Ar.İn-tü Yay., Ankara.
- Valihanov, Ç.; (1995). *Oçerki Jungarii. Entsiklopediçeskiy Fenomen Eposa “Manas”*, Bişkek, s.23-25.
- Vostoçniye avtorı o kirgızah*, (1994). (Derl.O.Karayev), Bişkek:Kırgızstan.
- YUDAHİN, K.K., (1965). *Kırgızça-orusça sözdük*, Moskva, 1965.
- YUNUSALIYEV, B.M., (1971). *Kırgız Dialektologiyası*, Mektep, Frunze.

# ULUS İNŞA SÜRECİNDE KALEVİPOEG DESTANI VE ESTONYA FOLKLOR ARAŞTIRMALARI

*Özkul ÇOBANOĞLU*

## **Özet**

Bu çalışmanın amacı Estonya Halkbilimi çalışmalarını ve Kalevipoeg Destanı'nın derlenişi ulus inşa süreci bağlamında ele alıp değerlendirmek ve tanıtmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Eston Halkbilimi Çalışmaları, Kalevipoeg Destanı, Dr. Friedrich Reinhold Kreutzwald, Ulus İnşa Süreci, Sözlü Edebiyat.

## **Epic of Kalevipoeg and Estonian Folkloristics in the Context of Nation Building Process**

### **Abstract**

This work aims to study very briefly the history of Estonian Folkloristics and epic of Kalevipoeg in the context of nation building process which was one of the main dynamic of folklore studies in late 19th century. In addition to that also presentation of important institutions of Estonian folkloristics and founders of the scholarly tradition will be very briefly evaluated and represented.

**Key words:** Estonian Folkloristics, Epic of Kalevipoeg, Dr. Friedrich Reinhold Kreutzwald, Nation Building Process, Oral Literature,

Bu çalışmanın konusunu ulus inşa sürecinde Estonya’da halkbilimi çalışmalarının başlangıcı ve gelişmesi bağlamında Kalevipoeg adlı epik destanın derlenip yayınlanması ve bunun sonuçları oluşturmaktadır. Estonya nüfus ve yüz ölçümü bakımından küçük bir ülke olmasına karşın Estonların büyük kültürel araştırma tecrübesi ve başta etnografik kültürel mirasını derleme ve her türlü olumsuzluğa rağmen muhafaza edebilmek açısından son derece dikkat çekici çalışmalarının tarihi özellikle ülkemizde yeterince bilinmemektedir. Çalışmamızın da amacı tam da bu bağlamda Eston halkbilimi çalışmalarının anahatlarıyla da olsa tanıtımı ve ulus inşa ediş sürecinde halkbiliminden yararlanma yolları ve yöntemlerine dair tespitlerde bulunmaktır.

Günümüz Eston halkbilimcilerinin önde gelen isimlerinden Kristin Kuutma’nın (2005b:11) ifadesiyle söyleyecek olursak, “Estonya’da folkloristiks ve etnoloji “ulusal bilimler” (national sciences) içinde yer alırlar. Ulusal bilimler “rahvusteadused” diye adlandırılmakta ve Estonya kültürünün temel araştırma ve varlık alanı olarak, politik tarihi, edebiyatı, diliyle birlikte folkloristiks ve etnolojiden oluşmaktadır.”<sup>1</sup> Bu bilim dallarının araştırıp ortaya koyduğu bilgiler doğrudan doğruya ulusun varlığını ve kimliğini ele aldığı için akademiya da ayrı bir yere ve öneme sahiptir.

Eston aydınları arasında entelektüel anlamda Almanlaşma ve idari-siyasi anlamda Ruslaşmaya karşı çıkış kendisini folklor derlemeleri ve halkbilimi araştırmaları şeklinde dışavurmuştur, denilebilir. Bu yöndeki çalışmalar, özellikle köylü Estonlar arasında yaşamaya devam eden sözlü geleneklerin derlenmesi ve işlenmesiyle birlikte zaman içinde kültürel ve idari otonomiye yönelen bir milliyetçiliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bir başka ifadeyle, Eston Halkbilimi çalışmaları 19. yüzyıl başlarında “Esländische Literärische Gesellschaft” ve “Eston Aydınlar Derneği” (Estonian Learned Society) adlı kuruluşların Eston folklor derlemeleri ve koleksiyonları yapmaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Bu derleme ve koleksiyonlar içinde, Dr. Jakob Hurt (1939-1907) ve Matthias Johann Eisen’in (1857-1934)

<sup>1</sup> Atatürk’ün vaktiyle, Ankara Üniversitesi DTC Fakültesi’nde meydana getirdiği ve maalesef sonraları bozulan yapılanışı çağrıştıran temel kimlik ve kültür özelliklerini ortaya koyan ulusal bilimlerin çekirdeğini oluşturduğu bu model özellikle perestorika sonrası eski demirperde ülkelerinde sovyet sisteminin sosyo-kültürel tahribatını rehabilite etmeye yönelik şekilde yeniden canlandırılmış ve hatırı sayılır mesafe alınmıştır. Bu bağlamda Türkiye ve Türk dünyasında benzer bir biçimde Türkiyat Fakülteleri kurulmayışı bir yana bunun düşünülüp tartışılmayışı bile Türk dünyası aydınlarının içinde bulunduğu zihni ateleti anlatmaya yeterli bir ölçüdür. Bizdeki Türkçü geçinenlerle birlikte Türk dünyasından gelenler tertipledikleri birkaç kurultayda karşılıklı güzel nutuklar attılar o kadar... Birkaç tane de ilkel sayılabilecek kitap ve baştan batık proje çalışmasıyla bu en heyecanlı ve önemli dönem geçiştirildi. Nevruz da bu sürecin lokomotifi olacak yerde bizim yarı sarhoş ve zihnen tembel Türkçü aydınlarımızın narkozu oldu.

çalışmaları gerek süreklilik ve gerekse derlenen malzemenin hacmi bakımından en önemli çalışmalardır. Meselâ, Jacob Hurt 1860'larda yakın, akraba ve tanıdıklarının yardımlarıyla başladığı ve daha sonra ulusu çapında yürütmeye yöneldiği Eston folkloru derleme çalışmalarının sonunda Estonya Folklor Arşivi'nin en değerli materyalini oluşturan –sadece onun derlediği- 162 ciltlik malzeme elde edilmiştir.

Aynı şekilde, Eston Halkbilimi çalışmalarının başlangıç döneminde devasa derleme çalışmaları yapanlar arasında yer alan bir başka önemli isim Dr. Oskar Kallas'tır (1868-1946). Dr. Kallas, "Estonya Öğrenci Derneği" ile birlikte 1904-1921 yılları arasında organize ettiği sistematik derleme faaliyetlerinin neticesi olarak diğer türlerden başka 13.139 halk melodisi derlenmiştir.

Bu dönemde Eston aydınları Alman ve Rus entellektüellerinden de etkilenmekle birlikte halkbilimi konusunda onları asıl etkileyen, ilham veren, yol, yöntem gösteren doğrudan doğruya Finliler ve özellikle de "Fin Edebiyat Derneği" (Finnish Literature Society) ve (Kuutma 2001: 12) yaptıklarıdır. Söz konusu dönemde, Finlandiya'nın ve Estonya'nın Rusya'nın birer idari vilayetini oluşturması ve St. Petersburg'dan idare edilmeleri Fin ve Estonların halkbilimi çalışmaları konusunda birbirlerini yakından takibini ve karşılıklı alışverişi<sup>2</sup> - özellikle 1880lerden 1920lere kadar- kolaylaştırıp hızlandırmıştır<sup>3</sup>. Bu sürecin bir sonucu olarak 20. yüzyılın başlarında Tartu Üniversitesi'nin eğitim dilinin Estonca'ya dönmesi ve "Estonya Edebiyat Müzesi"nin kurulmuştur. Her iki kurumda Eston halkbilimi çalışmaları olmazsa olmaz değerdedir.

Estonya Edebiyat Müzesi (Eesti Kirjandus Muuseum/Estonian Literary Museum) beş bölümden oluşmaktadır. Bu beş bölüm, 1.)Bibliyografya Bölümü ve Arşiv Kütüphanesi 2.)Estonya Folklor Arşivi 3.)Estonya Kültür Tarihi Arşivi 4.)Folklor Bölümü 5.)Etnomüzikoloji Bölümü, şeklinde sıralanmıştır. Her biri doğrudan doğruya kendisini ilgilendiren amaç ve görevler yüklenmiş bu beş bölüm aynı zamanda aynı veya benzer amaçlı projeler için eşgüdüm altında ve birlikte çalışmaktadırlar. Estonya Edebiyat Müzesi'nin temel görevleri folklor derlemelerini yürütmek, derlenen malzemeyi, sistematik halde arşivlemek ve bilimsel değerlendirmelere hazır hale getirmek, bilimsel

<sup>2</sup> Estonya ile Finlandiya arasındaki özellikle halkbilimi alanındaki yakınlık ve karşılıklı alışveriş ve bunun bir sonucu olarak kurumların kuruluş ve işleyişlerindeki benzerliği meslektaşım Doç.Dr. Gülay Mirzaoğlu-Sıvacı'yla birlikte 2007 Kasım ayında Estonya ve Finlandiya'ya Socrates-Erasmus Programı kapsamında yaptığımız eğitim-öğretim ve inceleme etkinliğimiz çerçevesinde bizzat izleme fırsatı bulduk. O kadar ki her iki ülkedeki temel halkbilimi kurumlarının adlarından, tematik ve fonksiyonel yapılarına, işleyiş sistematiğine ve hatta birfing düzenlerine varıncaya dek tamamen birbirinin benzeri yapıları son derece dikkat çekicidir.

<sup>3</sup> Ruslar Petersburg ve çevresini işgal edip Baltık Denizi'ne çıkıncaya kadar Estonya, Karelya ve Finlandiya birbiriyle kültürel süreklilik gösteren ve birbirine yakın ağız ve lehçeler konuşan Ural Dil ailesine mensup (Ugric) yakın akraba topluluklardır ve o tarihe kadar coğrafi olarak da bir bütünlük içindeydiler.

değerlendirmelerde bulunmak ve dijital, elektronik, fotoğraf ve elyazmaları şeklinde arşivlenmiş bulunan folklor materyalinin tamamını kamuoyu ile paylaşmak, isteyen her kim olursa olsun bu materyali kullanımlarına açmak ve isteyenlere kopyalarını yapmaktır.

Estonya Edebiyat Müzesi, 1909 yılında “Estonya Millî Müzesi ve Arşiv Kütüphanesi”nin bir alt birimi olarak Tartu şehrinde kurulmuştur. Daha sonraları bu birimin de alt birimleri olarak “Estonya Bibliyografya Bölümü” 1924 yılında, “Estonya Folklor Arşivi” 1927 yılında ve “Estonya Kültür Tarihi Arşivi” de 1929 yılında kurulmuştur.

Eston Halkbilimi çalışmalarının yürütüldüğü en önemli akademik kurum Tartu Üniversitesi Felsefe Fakültesi, Edebiyat ve Folklor Enstitüsü, Eston ve Karşılaştırmalı Folklor Bölümü’dür. Tartu Üniversitesi 1632 yılında kurulmuştur ve Kuzey Avrupa’nın en eski üniversitelerinden birisidir. Tartu Üniversitesi’nde ilk folklor dersleri ve öğretimi 1919 yılında Profesör Walter Anderson<sup>4</sup>’la başlamıştır. Günümüzde Profesör Dr. Ülo Valk’ın başkanlığını yaptığı bölümde lisans, yüksek lisans ve doktora dersleri verilmekte, öğrenciler Eston folklorunun yansira diğer Ugor (Uralik) milletler olan Fin, Karelyan, Mordvan, Vepsian, Voltik, Mari, Macar başta olmak üzere İskandinav ve Rus sözlü edebiyat ve kültür gelenekleri üzerinde yoğunlaşan dersler almakta, zorunlu arşiv ve alan araştırması stajlarını tamamlayarak 160 kredi saat ile mezun olmaktadır. Sovyet sisteminin çökmesinden sonra tekrar bağımsızlığına kavuşan Estonya tarihi kültürel mirasını tespit ve yeniden işleyerek ulusal kimliğini ve kültürünü güçlendirmek için halkbilimine yönelmiştir.

Estonya ve Finlandiya arasındaki kültürel süreklilik, işbirliği ve kardeşlik duygularına dayalı ortak çalışmaları hem tarihsel ve hem de güncel bağlamlarda hemen hemen sosyo-kültürel hayatın her safhasında görmek mümkündür. Aslında Finlandiya ve Estonya için bir bakıma halkbiliminin diriltip var ettiği ülkeler demek çok da yanlış olmaz. Bu bağlamda Finlilerin efsanevi halkbilimcisi Elias Lönnrot ve onun derleyip düzenleyerek yayınladığı Kalevala Destanı<sup>5</sup> bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de yakinen biliniyor ve lise seviyesindeki sınavlarda sorulacak kadar üzerinde durulmasına karşın bu olay ve olgular silsilesinin hemen hemen aynısı yaşayan Estonların “Kalevipoeg Destanı” (Kalev’in oğlu) ve bu destanı derleyen Friedrich Reinhold Kreutzwald (1803-1882) adlı halkbilimcileri ülkemizde maalesef pek bilinmemektedir<sup>6</sup>. Bu eksikliği gidermek üzere destanın derleniş ve Eston ulus inşa etme sürecine katkıları üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Kalevipoeg Destanı asıl uğraşı tıp doktorluğu olan Dr. Friedrich Reinhold Kreutzwald tarafından Eston köylüleri arasında sözlü olarak yaşatılmakta olan mensur-manzum ezgili parçaların (şarkıların) kendi

<sup>4</sup> Walter Anderson hakkında bkz. (Seljamaa 2005).

<sup>5</sup> Kalevala destanı 50 den fazla dile -bazılarına birkaç defa olmak üzere- tercüme edilmiştir.

<sup>6</sup> Friedrich Reinhold Kreutzwald hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Jaago 2005).

derledikleri ve başkaları tarafından derlenenlerin bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulmuştur. Kalevipoeg destanının ilk versiyonu 1853<sup>7</sup> yılında yayına hazır hale gelir. Ancak 13.817 mısradan oluşan bu versiyon sansür nedeniyle basılamaz. Destanın ikinci versiyonu 19.087 mısradan oluşur ve Estonya Aydınlar Derneği tarafından 1857-1861 yılları arasında basılır ve Almanca'ya çevrilir. Bu ana kadar, Eston ulusunun halini, Finlandiya'da halkbilimi alanında verilen ilk doktora tezini hazırlamak gibi halkbilimi çalışmaları açısından sıra dışı bir unvana ve kariyere sahip ilk akademik Estonyalı halkbilimci<sup>8</sup> olan Dr. Oskar Kallas şöyle ifade edecektir; "13. yüzyıl başlarında Alman şövalyeleri Estonyayı, ülkemizi işgal ettikleri gün talihimiz ve tarihimiz gerilemeye başladı... uzun yüzyıllar boyunca bu ülkede sadece iki sınıf vardı. Birincisi köleleştirilmiş (serflik sistemi gereği) ve Estonca konuşan köylüler<sup>9</sup>, ikincisi de Almanca konuşan feodal aristokrasiyd<sup>10</sup>. Rusça, ülkemizde, 19. yüzyılda resmi dil haline geldi (2001:141). Oskar Kallas'ın çizdiği tablodan ortaya bağımsız bir ulus çıkarma sürecinde, Kalevipoeg Destanı, Estonlarda tıpkı Finliler de Kalevela'yla oluştuğu gibi epik destana sahip ve dolayısıyla tarihin en eski zamanlarından beri var olan bir ulus olmak bilincini ortaya çıkardı. Bu bilinç zaman içinde Eston milliyetçiliğini besleyen en önemli kaynak olacaktır.

Kalevipoeg Destanı, "kanto" olarak adlandırılan 20 kısımdan oluşmaktadır. Destanı oluşturan mısraların 8/7 sözlü kaynaklardan derlenmiş orijinal materyal iken 8/1lik kısmıysa destanı oluşturan parçaları bir araya getiren Friedrich Reinhold Kreutzwald'ın eklemeleridir. Her birisi ayrı bir macerayı ele alıp işleyen kantoların konularını şu şekilde sıralayabiliriz: Salme ve Linda'nın Evliliği, Kalev'in Ölümü, Linda'nın Kaderi, Adanın Hizmetçisi, Kalevide ve Finli Bakıcı, Kalevide ve Kılıççı, kalevide'nin Dönüşü, Kalev'in Oğullarının Parti ve Yarışları, Savaş Söylentileri, Kahramanlar ve Su Şeytanı, Kılıcın kayboluşu, Bakıcı'nın Oğluyla Döğüş, Kalevide'nin Hades'e İlk Yolculuğu, Sarvik Sarayı, Kızkardeşlerin Evliliği, Kalevide'nin Deniz Yolculuğu, Kahramanlar ve Cüce, Kalevide'nin Pörgü'ya Yolculuğu, Kahramanların Son Şöleni ve Armageddon. (Kreutzwald 2007). Destanın kollarının adlandırılışındaki "Armageddon" gibi dünyadaki diğer mitolojik geleneklerden alınma temalar ve adlar dikkat çekicidir. Bu tür Eston folkloruna sonradan gireceği aşık olan konuların yukarıda söz edilen destanı derleyen ve bir anlamda da düzenleyen destancının 8/1lik kısmından olmalıdır.

<sup>7</sup> 1855 yılı özellikle okullarda sistematik Ruslaştırmanın başladığı yıldır. Bkz.(Kuutma 2005a).

<sup>8</sup> Aynı zamanda dönemin lider akademik halkbilimcisi Fin metodunun kurucusu Julius Khrohn'un damadı Kaarle Khron'un da enişesidir. İlk Eston akademik halkbilimci olmasına karşın öğretmenlik, müze kurucusu ve uzun yıllar büyükelçilik yapmıştır. Bkz. (Kuutma 2005c)

<sup>9</sup> Estonya'da kölelik 1819 yılında kaldırılmıştır.

<sup>10</sup> Bu kölelik yılları Estonların öylesine etkilemiştir ki Eston folklorunda şeytanın tasavvur edildiği hallerden birisi toprak sahibi Alman soylusu şeklindedir. Daha fazla bilgi için bkz. (Valk 2001).

Sonuç olarak Eston halk uzun yüzyıllar toprağa bağlı serfler (köleler) olarak yaşadıkten ve Estonca köylü dili haline dönüştükten sonra 19. yüzyılda Alman filozof Herder ve takipçilerinden özellikle de Finli aydınların yaptıklarından etkilenip esinlenip onları takip ederek başlattıkları halkbilimi çalışmaları sayesinde bağımsız bir ulus olma bilincine varmışlar ve bu bilinçle de yaşadıkları zor coğrafyanda uygun şartlar oluştuğunda bağımsız devletlerini kurmuşlardır. Eston halkbilimi çalışmaları akademik anlamda dünyadaki en eski geleneklerden birisidir. Özellikle Eston Folklor Arşivi ve Müzesiyle Tartu Üniversitesindeki Eston ve Karşılaştırmalı Halkbilimi Bölümü dünyadaki en iyi örnekler arasında yer almaktadır. Halkbiliminin ulusları ve kültürel geleceklere bakımından ne kadar önemli olduğunun bilincinde olarak Eston halkbilimcileri Sovyet sisteminin en katı ve faşist uygulamaları altında bile ulusal arşivlerini muhafaza etmeyi ve değişik örtülü programlar altında gizlenerek halkbilimi derlemelerini sürdürmeyi başarmışlardır.

### Kaynakça

- JAAGO, Tiiu, (2005). "Fredrich Reinhold Kreutzwald and the Culyural Bridge." *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Eds. K. Kuutma ve T. Jaago, Tartu, Tartu University Press, 19-42.
- KALLAS, Oskar, (2001)."Estonian Folklore" *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Eds. K. Kuutma ve T. Jaago, Tartu, Tartu University Press,139-149.
- KREUTZWALD, F. R.(2007), Kalevipoeg: An Ancient Estonian Tale, Trans. J. Kurman, Tartu, Üle Ola.
- KUUTMA, Kristin ve T. Jaago, (2005a). (Eds.), *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Tartu, Tartu University Press.
- KUUTMA, Kristin, (2005b). "Introduction: Constructing a Disciplinary History", *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Eds. K. Kuutma ve T. Jaago, Tartu: Tartu University Press, 9-15.
- KUUTMA, Kristin, (2005c). "Oskar Kalas: An Envoy of Cultural Heritage", *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Eds. K. Kuutma ve T. Jaago, Tartu, Tartu University Press, 121-146.
- KUUTMA, Kristin, (2005c). "Introduction: Constructing a Disciplinary History." *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*,Eds. K. Kuutma ve T. Jaago, Tartu, Tartu University Press, 9-15.
- SELJAMAA, Elo-Hanna, (2005). "Walter Anderson: A Scientist beyond Historicand Geographic Borders" *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Eds. K. Kuutma ve T. Jaago, Tartu, Tartu University Press, 153-200.
- VALK, Ülo, (2001). *The Black Gentleman: Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion*, Helsinki, FFC Communications.



# DÜZEN, KAOS VE DEĞİŞME

*Metin EROL*

## Özet

Bir yapının ortaya çıkması, şekillenmesi için düzen ne kadar gerekliyse değişme için de düzensizlik gerekmektedir. Bu durum, düzen ile değişme arasında diyalektik bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu diyalektik ilişki, değişme sürecine aynı zamanda doğrusal olmayan bir nitelik kazandırmaktadır. Değişme kaçınılmazdır. Bunun nedeni, her düzenin bozulma eğiliminde olmasıdır. Nitekim eski düzenler bozulmasaydı, yeni düzenlerden söz edemeyecektik. Değişmenin kaçınılmaz olmasına karşılık bu sürecin denetlenebilir bir özelliği bulunmaktadır. Değişme sürecinin denetlenebilirliği, bu sürecin konularla ve konular arası etkileşimlerle bağlantılı olmasından ileri gelmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kaos, düzen, toplumsal konum, enerji, hareket.

## Order, Chaos and Change

### Abstract

To build a construction; one not only needs order and change, but also chaos. This situation represents a dialectic bound between order and change. This dialectic bound, also adds an anti-linear quality in the changing process time. Regular change is inevitable. Because, every order has an intention for the corruption. For; if there had not been any change, there would not have been any new orders. Change is inevitable, but this duration needs a control. The control point of the change needs; a bound between the situations and the situation relations.

**Key words:** Chaos, order, social situation, energy, movement

## GİRİŞ

Doğa bilimlerini sosyal bilimlerden ayırt eden en önemli özelliği, ilgilendiği sorunla ilgili gözlem yapılamaması durumunda matematikten yararlanmasıdır. Matematik, bu bilimler açısından onlara oldukça önemli olan dıştan bakabilme özelliğini kazandırmaktadır. Bu durum, cangılda yolunu kaybetmiş bir araştırmacıya, kendisini ve cangılı yukarıdan gören bir uydudan bilgi yardımı yapılması gibi bir şey. Ancak konusu gereği sosyal bilimlerin matematikten bu türden yardım alma olanağı bulunmamaktadır. O nedenle bazı düşünürler, ‘doğa bilimleri’ ve kültür bilimleri’ ayrımının sözde değil, özde bir ayrım olduğundan söz etmektedirler. Örneğin Ricket ve Dilthey, bilimlerin, inceledikleri olayın bir parçası oldukları için yaptıkları şeyin, bir açıklama olmayıp betimleme olduğunu ileri sürmektedirler (Özlem 1986:47-112). Benzer şekilde Wallerstein da ‘fen bilimleri-beşeri bilimler’ ayrımı yapmaktadır (Lee 2005: 9-14). Oysa örneğin fizik biliminin konusu olan fizik sistemleri ile sosyal bilimlerin konusunu oluşturan sosyal sistemler, birçok yönden benzerlikler göstermektedir. Bunları birbirlerinden ayıran önemli farklılık, sosyal sistemde görev alan elemanların, öğrenme yeteneklerinin olmasıdır. O nedenle sosyal bilimler perspektifinden ‘dıştan bakabilme’ olanağının artırılabilmesi için bilimler arasında olanaklar elverdiği ölçüde kavram ve kuram yardımlaşmasının yapılmasının bilimler açısından yararlı olacağı kaçınılmazdır. Böyle bir girişimden kaçınmak, bilimsel tutuculuk olabilir.

Bu çalışmada düzen ve değişme olgularına, fiziki sistemlere özgü ‘hareket’ ve ‘enerji’ kavramlarından da yararlanılarak dıştan ve dinamik bir bakış açısı getirilmeye çalışılmaktadır. Böyle bir girişimin nedeni, özellikle klasik sosyologların, değişme olgusunu doğal ve zorunlu süreçler olarak ele almalarıdır. Örneğin Comte, bütün toplumların birbirini takip eden teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçtiğini düşünmektedir. Spencer, aynen bir canlı organizma gibi bütün toplumların büyüyüp geliştiğini yazmaktadır. Toplumlar büyürken giderek karmaşıklaşırken bölümleri birbirlerine daha fazla bağlı olmaya başlar. Böylece toplumlar, birbirlerine bağlı olmayan eşitlerden eşit olmayan bağlılıklara doğru evrinirler. Tönnies, insan toplumlarının topluluk tipinden topluluk tipine, Durkheim, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya, İbn-i Haldun, bedevi toplum tipinden haderi toplum tipine geçtiğine ilişkin kuramlar geliştirmişlerdir. Marx, ilkel kominal topluluk, antik köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum ve sosyalist toplum olmak üzere beş tip toplumsal yapı ayrımı yapmış ve bütün toplumların, sosyalist toplum tipine doğru evrindikleri konusunda kuram geliştirmiştir.

Oysa 18. ve 19. yüzyıl düşünürlerinin geliştirmiş oldukları değişme kuramları, doğrusal oldukları ve değişme hızını sabit kabul ettikleri konularında eleştirilmişleridir (Armağan 1982:38). O nedenle 20. yüzyıldan itibaren doğrusal

olmayan değişme kuramları geliştirilmeye başlanmıştır. Örneğin Buckley (1966), Parsons (1951), Ogburn (1950) gibi düşünürler, toplumsal değişimin, hızları bakımından toplumlardan toplumlara farklılıklar gösterdiğini ve değişimin doğrusal olmadığını ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan Lapassade; Lourau, Khun, Wagner gibi düşünürler, değişimin sürekli ve doğrusal bir süreç değil, kesikli olduğu ve çatışmalar, devrimler ya da krizler sonucunda ortaya çıktığını öne sürmüşlerdir.

Bununla birlikte klasik sosyologların değişme kuramlarına yöneltilen eleştiriler,, bu kuramların işe yaramaz ya da iyileştirilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Yapılması gereken tek şey, söz konusu kuramlara, zaman faktörünü ekleyebilmektir. İşte bu çalışmanın amacı, Spencer (Freyer 1968: 56-62), Tönnies (Freyer 1968: 200-205) ve Durkheim'in (Kongar, 1981: 96-99) değişme kuramlarını, zaman ve mekan boyutuyla ilişkilendirilerek geliştirmektir.

### **Yeni Yaklaşımın Temel Varsayımı**

Toplumsal yaşamı mümkün kılan üretim, tüketim ve bölüşüm ilişkileri, tek tek bireylerin ya da iş gücünün çabalarının sonucunda gerçekleşmektedir. O bakımdan ortak yaşam bireysel eylemler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ancak bireyi eyleme yönelten ise ihtiyaçlar ve toplumsal beklentileridir. Bu ihtiyaçların tatmin şekilleri ve toplumsal beklentiler ise ortak yaşam tarafından şekillendirilir. Kısacası her türlü ortak çalışma, yerine getirilişi bakımından bireysel, işlevleri bakımından ise toplumsal bir nitelik gösterir. O nedenle toplumların yapılarını, değişme hızlarını ve değişimin yönünü belirleyen en önemli faktör, birey-toplum ilişkisidir. Bu ilişki, durağan bir ilişki olmayıp birey ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşim temelinde değişebilen ve bu süreç içerisinde gerek bireysel nitelikleri ve gerekse toplumsal nitelikleri değiştirebilen dinamik bir ilişkidir. Ona bu dinamizmi kazandıran şey, ilişkinin iki ucunda bulunan birey ve toplumun, birbirlerine göre kısmi bağımsızlıklarıdır. O bakımdan değişimin altında, sosyolojik anlamıyla 'eylem', psikolojik anlamıyla 'davranış' ve fiziki anlamıyla 'hareket' yatmaktadır.

## **1-FİZİK SİSTEMLERİNİN DİNAMİĞİ: Hareket ve Enerji,**

### **1.1-Varlık ve Hareket**

Eğer bir olgunun varlığı, iki ve daha fazla ögenin işlevlerini yerine getirmelerine bağlı ise orada muhakkak hareketle ilgili yasalar geçerlidir.

Hareket kavramı, genel anlamda, basit yer değiştirmeden düşünceye kadar evrende yer alan bütün değişiklikleri ve süreçleri kapsar. Hareket, bir cismin, bir referans çevresine göre yer ya da konum değiştirmesidir. İster gezegenlerin yer değişikliği, ister atomların, moleküllerin yer değişikliği, isterse bireylerin yer ve konum değişiklikleri olsun, her hareket bir yer değişikliği ile bağlantılıdır. Dolayısıyla hareketin ortaya çıkması, en az iki öge arasındaki çekim ve itim ilişkilerini gerektirmektedir. Kavranabilen tüm doğa, bir sistem, bir karşılıklı bağlantılı cisimler<sup>1</sup> toplamı oluşturur. İşte hareketi oluşturan şey, karşılıklı bağlantı halinde olan cisimlerin birbirlerini etkilemeleridir (Engels 2006:82). O nedenle evrende hiçbir şey, yalnız ve yalıtılmış halde değildir ya da yalnız ve yalıtılmış halde uzun süre kalmaz. Dolayısıyla varlığı ya da varlıklar arasındaki farkları anlamak, onları var kılan hareket tarzlarını anlamakla olanaklıdır. Nitekim Galilei, “ignorato matu, ignoratur natura”, yani hareketi anlamak, doğayı anlamaktır demiştir (Çolakoğlu 1987: 42).

Sosyolojik boyutuyla ise hareket, bireylerin amaç peşinde koşmaları, çeşitli rolleri yerine getirmeleridir. Parsons’ın deyişiyle her birey ya da grup, bir aktördür. Topluluklar ve toplumlar, aktörlerinin rollerini yerine getirmelerine bağlı olarak var olurlar, biçimlenirler.

Hareketin nedeni, ona etki eden kuvvettir. Kuvvet, her büyüklükteki cisimleri harekete geçiren, durduran ya da şeklini bozan bir etkidir (Çolakoğlu 1987: 78). Fiziki açıdan cisimlerin etkileşimde bulunmaları demek, onların birbirlerine kuvvet uygulamaları demektir. Kuvvet uygulamak ise bir enerji kullanmak anlamına gelmektedir. Toplumsal hareketi sağlayan kuvveti ise fizyolojik ve sosyo-kültürel gereksinmelerin oluşturduğu sosyo-psikolojik nitelikli motivasyonun gücü ile normlar ve toplumsal değerlerin toplumsal nitelikli zorlayıcı gücüdür. Gerek birey ve grupların beklentilerinin peşinden koşmaları, gerekse anlamların, değerlerin ve normların oluşturduğu fikir birliği, birey, grup ve toplum arasında sürekli olarak birbirlerine karşı aynen bir kalp pilinin yaptıklarına benzer şekilde bir birlerine kuvvet uygulamalarını olanaklı kılmaktadır.

Hareketin temel biçimleri ise, yaklaşma ve uzaklaşmadır, büzülme ve genişlemedir- kısacası çekim ve itimin<sup>2</sup> eski kutupsal karşıtlığıdır (Engels 2006: 83). İki cisim birbirini etkiler ve bu yüzden birinin ya da her ikisinin yeri değişirse, bu yer değişikliği ancak bir yaklaşma ya da bir ayrılmadan ibarettir. Dolayısıyla her hareket, çekim ve itimin karşılıklı etkisinden doğar.

<sup>1</sup> Cisim deyince, yıldızlardan atomlara kadar uzayda yer kaplayan bütün maddi varlıkları anlamaktayız.

<sup>2</sup> Burada çekim ve itim kavramları, ‘kuvvet’ anlamında değil, hareketin basit biçimleri anlamında kullanılmıştır.

Hareket, bir cismin, bir referans çevresine göre yer ya da konum değiştirmesidir. Hareketin korunumu kanununa göre (Newton'un 1. hareket kanunu), Evrende hiçbir şeyle etkileşmeyen bir cisim, eğer duruyorsa, durmasına, eğer hareket halinde ise, sabit hızla doğrusal hareketine devam eder (Çolakoğlu 1987: 42). Diğer bir ifadeyle hareketin ortaya çıkması, en az iki öge arasındaki çekim ve itim ilişkilerini gerektirmektedir. O bakımdan evrende hiçbir şey, yalnız ve yalıtılmış halde değildir ya da yalnız ve yalıtılmış halde uzun süre kalmaz. Elimize aldığımız küçük bir nesne dahi birçok atomlardan, atomlar ise elektron ve çekirdekten meydana gelmişlerdir.

## 1.2-Varlık Olarak Düzen Ya da Sistem

Sistem hareket demektir. Hareketin ya da eylemlerin, belli kurallara uygun olarak diğer bir deyişle öngörülebilir şekilde gerçekleştiği ortama düzen adı verilmektedir. Düzen, ilişkilerin karşılıklılık ilkesine ya da ortak beklentilere uygun olarak işlediği sosyal ortamdır. Bunun tersi durumuna kriz ortamı ve daha aşırısına kaos ortamı denilmektedir.

Eğer iki ve daha fazla öge arasında itim çekim ya da girdi-çıkıtı ilişkisi bulunuyorsa sistem oluşmuş demektir. Her sistemin oluşması, sistemde yer ya da görev alan öğelerin, birbirlerinin çekim ve itimlerinden ya da girdi ve çıktılarından yararlanıyor olmaları anlamına gelmektedir. Sistemi olanaklı kılan, düzendir. Bir durumun düzen olarak algılanmasını olanaklı kılan şey, ilişkilerin tekrarlanması ve bir durumun, öteki bir durumu çağrıştırmasıdır. O nedenle sistemler, işleyen, yaşayan dinamik olgulardır. Dinamik olgulardır çünkü sistemin oluşmasını sağlayan temel faktör olan 'hareket', enerji dönüşümünün bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmaktadır.

İlk başlarda bir sistemin yapısı dendiğinde, onun mekân içindeki düzenlenişi ve organizasyon biçimi anlaşılmaktaydı. Ancak 'dinamik sistem' kavramlaştırmasıyla birlikte öğelerin niteliğine ilave olarak, sistemi oluşturan hareketler ya da ilişkilerin, zaman-mekân yapısı, yani süreçlerin zaman mekân içindeki düzeni öne çıkmıştır. Bu yeni yaklaşım açısından, "zaman-mekân açısından yapı, sistemin hem işlevini hem de organizasyonunu içermektedir. Sistemin iç durumu ve çevre ilişkileri de buna dâhildir" (Cramer 1998:179).

Sistem, kendisini meydana getiren öğelerin toplamından daha fazla şey ifade etmektedir. Konuya 'element' perspektifinden bakacak olursak gerek maddenin ve gerekse bileşiklerin oluşumunda, 'değerlik elektronu' da denilen yüksek enerjili elektronların etken olduğu görülmektedir. Daha düşük enerjili elektronlar (çekirdeğe yakın olan) ise, daha çok yerleşik yapının devamlılığında işlev görmektedirler. O nedenle sistemi, enerjileri yüksek olan, o nedenle de bağımsız ya da kuralsız davranma eğiliminde bulunan öğelerin, bir kuvvet

(enerji) etkisi altında kurallı davranmaya zorlanmasından ortaya çıkmış eşgüdümlemiş bir birliktir.

Bu tanımdan yola çıkarak sistemin temel özelliklerini şu önermelerle genelleyebiliriz:

—Her sistemin öğeler dediğimiz yapı taşları vardır.

—Bu öğeler, bir enerji ve güç kullanılarak bir arada tutulur ve etkileşimleri sağlanır.

—Sistemin oluşumu ve sürekliliği için kullanılan güç, öğeler arasındaki bağdaşma ya da bağdaşmazlık durumuna göre azalmakta ya da artmaktadır. Diğer bir deyişle aralarında çekimin bulunduğu öğeleri bir arada tutmak için daha az güce gerek varken, aralarında itimlerin bulunduğu öğeleri bir arada tutmak, daha fazla güç gerektirmektedir.

—Sistemin işlevlerini<sup>3</sup> yerine getirmesi, yani çevreden enerji alıp yine çevreye ürün verme işlemleri, kendiliğinden gerçekleşmez. Bir organizasyon gereklidir. O bakımdan “sistemin organizasyonunun önemli bir özelliği de, içindeki süreçlerin az çok hiyerarşik bir çalışma kademelenmesi göstermeleridir” (Cramer 1998:179). Hiyerarşi, yani öğelerin belli ilkelere göre karşılıklı bağlanmaları olmaksızın o organizasyon gerçekleşmez ve güç uygulaması olanaksızlaşır. O bakımdan hiyerarşi, aynı zamanda dinamik sistemlere, işbölümü ilkesine göre kendi kendilerini organize edebilme yeteneği kazandırır.

—Sistemlerde hiyerarşinin işleyebilmesi için enformasyon önemlidir. Bu özellik, sistemlerin gruplandırılmalarında da önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin çevre ilişkileri bakımından, bir sistem, madde ve enerjinin yanı sıra çevre ile enformasyon (bilgi) alış-verişi ilişkisi de kurmuşsa, özellikle de yeniye karşı (ilkkezliğe) açık duruyorsa, bu sisteme açık sistem, bu özelliklerden yoksun sistemler ise kapalı sistem olarak tanımlanmaktadır.

### 1.3-Sistem ve Enerji

En genel anlamıyla enerji, bir değişiklik yapabilme yeteneğidir. Enerjinin, bir türden diğer bir türe dönüştürülebilme özelliği bulunmaktadır. Fizik dünyasında bütün değişimler, bir enerjinin varlığını gerektirir. Bir cisim

<sup>3</sup> Bir sistemin işlevi denince içindeki tüm süreçlerin toplam karakteristik özelliklerini anlıyoruz. Bu özellikler, hem çevre ilişkilerini hem de sistemin kendini organize ediş tarzının yanı sıra, tek tek süreçlerin kinetik karakterlerini ve karşılıklı etkileşimlerini de içerir (Cramer 1998:179).

ya da sistem enerjiye sahipse, başka bir cisim ya da sistem üzerine kuvvet etki ederek ona iş yaptırabilir. Ya da bir şeye iş yaptırıyorsak, onun enerjisini, yapılan iş kadar artırıyoruz demektir (Çolakoğlu 1987: 82). O nedenle fizikte enerji kavramı, bir cismin iş yapabilme kabiliyetini ifade etmektedir. Başka bir deyişle bir cisme kuvvet uygulayarak onu ivmelendirmek demek, ona bir enerji vermek demektir. Ancak toplam enerji, her zaman sabittir. Enerjinin korunumu yasasına göre, enerji bir tipten başka bir tipe dönüşse de toplam enerji sabit kalır.

İster mekanik, ister biyolojik, ister doğa ve isterse sosyal olsun hiçbir sistem gösterilemez ki bir enerji kullanmadan var olsun. Hayat dediğimiz canlılık ya da devingenlik, bir enerji kullanma ve enerji dönüştürme sürecidir. Bu anlamda hayat alabildiğine pahalı, masraflı bir sistemdir. Çünkü enerji ise sonsuz olmayıp, sonludur. Evrenin ilk oluşumuna kaynaklık eden ‘Bing beng’ (büyük patlama) ile ortaya çıkan enerji miktarıyla sınırlıdır. Gerek canlı ve gerekse cansız sistemlerin oluşmasında hep bu enerji rol oynamaktadır. Dolayısıyla, “hayatın sürmesi olayı ilkece açıklanabilir bir fenomendir; yeter ki zorunlu dönüşümler ve madde akışları büyük miktarda enerjinin pompalanmasıyla ‘finanse’ edilsin (Cramer 1998;38-39).

Her sistem, belli türden enerjilerin kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Çekim ve itim ilişkileri, bir kuvvet uygulamayı gerektirir. Kuvvet uygulamak ise, bir enerji türünden yararlanmak anlamına gelmektedir. Gerek fizik, gerekse sosyal sistemler olsun, sistemi oluşturan ve işleten hareketler örüntüsünün mekanizmasını, enerji alış-verişi oluşturmaktadır. Enerji alış-verişinin durması halinde termodinamik denge ortaya çıkar. O sistem artık işlevlerini yerine getiremiyor demektir (Cramer 1998:181). Çünkü her sistem, çevre ile enerji alış-verişi yaparak varlığını sürdürür ya da gelişir. “Çevre ile madde, enerji ve enformasyon takası yapabilmemesinin önkoşulu, dengesiz bir iç-durumun korunabilmesidir. O nedenle denge durumunda olmak, bütün takas etme, özümseme süreçlerinin durma noktasına gelmesi anlamına gelmektedir (Cramer 1998:179).

Dolayısıyla hareket, bir sistem oluşturacak şekilde birbirlerine eklenmiş enerji düzeyleri farklı öğeler arasındaki çekimler ve itimler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu ilke, yalnız elektrik sistemlerindeki pozitif-negatif farklılaşması, manyetik sistemlerdeki güney kutbu-kuzey-kutbu ya da kütle çekimlerine dayalı gezegenler sistemi için değil, aynı zamanda sosyal sistemler içinde geçerlidir. Nitekim ticaret sistemlerinin kuruluş ve işleyişinde de, bir malın alış yeri ile satış yeri arasındaki fiyat farkları rol oynamaktadır.

#### 1.4-Sistem ve Entropi

Entropi, Termodinamiğin ikinci yasasıdır. Entropi yasasına göre, sistemlerin enerji dönüştürme işleminin, bir maliyeti vardır ve bu maliyet, gelecekte aynı türden bir işin yürütülmesi için elde edilebilir enerji miktarındaki azalma” şeklinde ortaya çıkar (Howard 1990; 41-42). Örneğin bir ağaçtan ancak bir kez masa yapmak için yararlanabiliriz. Eğer masa yapmak için ölçüleri yanlış almış ve o nedenle yanlış kesimden dolayı o ağaçtan bir masa yapma şansımız kalmamışsa, ikinci bir ağaç bulmak için aramaya çıkmaktan başka çaremiz kalmamıştır. Çünkü belli bir miktardaki enerji, başka bir forma ancak bir kez dönüştürülebilir. Bu durumu şöyle de ifade edebiliriz: Aynı suda iki kere yıkanılmaz. O bakımdan, “entropi artık işe dönüştürülemeyen enerji miktarının ölçümüdür” (Howard 1992: 43).

Her sistem, dışarıdan aldığı enerjiyi, kendisi için yararlı hale dönüştürerek varlığını sürdürür. Örneğin ağaç, yeşil yaprakları aracılığıyla güneşten aldığı enerjiyi, topraktan kökleri aracılığıyla aldığı besi maddelerini, kendisi için hayati olan glikoza dönüştürme işleminde kullanır. Dolayısıyla enerji kullanmak demek, onu dönüştürmek demektir. Çünkü Termodinamiğin 1. yasasına göre “ enerji tüketilmez, ancak bir formdan başka bir forma dönüştürülebilir” (Sarıkaya 1993;65).

Konumuz açısından üzerinde durulması gereken iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri, enerjinin dönüştürülebilir bir niteliğinin olmasına karşılık kendiliğinden dönüşmeme özelliğidir. Ağaç örneğinden yola çıkacak olursak, güneş enerjisinin ve topraktaki besi maddelerinin, kendiliğinden glikoza dönüşmemesi, dönüşme işleminin ancak ağacın yeşil yaprakları aracılığıyla yapılabilmesidir. İkincisi ise, enerjinin dönüştürülebilir bir şey olmakla birlikte bu dönüşümün gerçekleştirilebilmesi için en az iki koşulun sağlanması gerekmektedir. Bu koşullardan ilki, enerji düzeyleri bakımından birbirlerinden farklı en az iki ayrı düzeyin/konumun olması zorunluluğudur. Çünkü enerjinin işe dönüşmesini sağlayan şey, enerji akışıdır. Enerji akışı ise düzeyleri farklı en az iki konumu gerektirir. Koşullardan ikincisi ise bu konumların arasında karşılıklı bağlanmalar olmalıdır. Enerji düzeyleri farklı konumlar olsa bile bu konumlar arasında enerji akışını mümkün kılacak karşılıklı bağlanmalar olmadığı sürece enerji akışı ve giderek iş gerçekleşemez. Bu koşulları yerine getiren sistem aracılığıyla, örneğin, “ fazlar arası sıcaklık farkından ısı akışı; basınç farkından iş akışı ve kimyasal potansiyel farkından madde akışı meydana gelir” (Sarıkaya 1993;154).

Entropi, enerjinin bir durumdan başka bir duruma dönüştürülmesinin ön koşulu olarak, enerji akışının gerçekleşmemesi, giderek yararlı işin gerçekleşmemesi durumunu ifade eder. Bu durum, aynı zamanda dinamik denge hali olarak tanımlanmaktadır. Dinamik denge hali, entropinin maksimum olduğu



haldir. Dinamik denge halinin en önemli nedeni, düzensizliktir. Çünkü elemanlar ya da konumlar arasında enerji akışını sağlayan iki önemli faktör bulunmaktadır. Bunlardan birisi, elemanlar ya da konumlar arasındaki enerji düzeyi farkının ortadan kalkmasıdır. Diğer ise, eleman ya da konumlar arasındaki karşılıklı bağlanmaların bozulmasıdır. Her iki durum da, elemanlar arasındaki ilişkilerde bir belirsizliğe yol açmaktadır. Böyle bir ortamda elemanların davranışları, sistem özelliği taşıyan düzenlilikte değil, gelişigüze'dir. O bakımdan, "entropi bir sistemin gelişigüze'lik payını ölçer" (Ruelle 2004; 101).

### 1.5-Entropi ve Dinamik Denge

Denge kavramıyla, iki öge ya da sistem arasında, enerji akışının gerçekleşmemesi durumu ifade edilmektedir. Bu durum, yapı içerisinde yer alan parça ve bütünler arasında karşılıklı bağlanmaların kurulamaması anlamına gelmektedir.

Her sistem, öğelerin ve farklı konumların karşılıklı bağlanmalarından oluşmuş bir organizasyondur. Bu organizasyonu işlevsel ve dinamik kılan üç temel faktör bulunmaktadır. Bunlar, sistem içindeki konumların sayısı, konumlar arasındaki enerji farklılığı ve sistemin işleyişini sağlayan enerji miktarıdır.

Tanım gereği bir sistemin devingenliği, karmaşıklığı<sup>4</sup> (konumların çokluğu nedeniyle) ve öğelerinin özgürlük derecesiyle (enerji düzeyleri arasındaki farklılaşma derecesi) ile doğru orantılı olarak artmaktadır. Yani bir organizasyonda bulunan konumların enerji düzeyleri arasında ne kadar çok farklılık varsa, Sistem, o oranda dinamik olmaktadır. Konumların ya da öğelerin enerji düzeylerindeki artışla özgür davranma eğilimleri arasında doğrusal ilişki olduğundan, en devingen ya da dinamik sistemler, aynı zamanda en dengesiz sistemlerdir. Özgür davranma eğiliminde olan elemanlardan düzenli bir sistemin oluşturulabilmesi onlar üzerine sürekli bir kuvvet uygulanmasını, yani ilave enerjiyi gerektirmektedir. Bu tür özellikleri nedeniyle bu tip yapılarda sistem, her an bozulma eğilimindedir. Varlıklarını ve düzenliliklerini sürdürebilmeleri, daha fazla enerjiyi gerektirmektedir.

Buna karşılık en kararlı ya da düzenli sistemler, dinamik denge halindeki sistemlerdir. Fiziko-kimyadaki tanımıyla, bir termodinamik sistemin dinamik denge hali, öğeler arasında, "reaksiyonun (etkileşimin) hiç olmadığı halidir" (Alpaut 1971: 156). Etkileşimin olmaması, öğeler arasında karşılıklı

<sup>4</sup> "Kuantum diliyle söylersek çok sayıda parçacıktan oluşan bir sistemde çok sayıda farklı durum bulunabilir. Boltzman'ın ortaya koyduğu gibi entropi bu karmaşıklığın ölçüsüdür" (Ruelle 2004; 105).

bağlanmaların bulunmaması demektir. Öğeler arasında karşılıklı bağlanmaların kurulamaması durumu ise, en az üç farklı nedenden ötürü olmaktadır. Bunlardan birisi, bir enerji akışını gerçekleştirecek düzeyde öğeler ve konumlar arasında bir farklılaşmanın bulunmaması ya da kalmaması durumudur. İkincisi, karşılıklı bağlanma biçimlerinin sınırlılığına karşılık, aralarında bağlanma olasılığı bulunan konum sayısının çokluğu durumudur. Üçüncüsü ise, öğeler arasındaki bağlanmayı anlamlı kılacak enerji akışının durması durumudur.

Dinamik denge halindeki sistemler, enerji düzeyleri birbirlerine çok yakın konumların birlikteliğinden oluşan sistemlerdir. O nedenle öğeler arasındaki çekimler ve itimler çok zayıf olduğundan, öğelerin bir arada bulunmalarını sağlamak için gerekli olan enerji miktarı çok düşük düzeylerde. Dinamik denge hali, aynı zamanda entropinin maksimum olduğu haldir. Çünkü "denge konumunda sistemi oluşturan öğelerin iç enerjisi azalırken entropisi artmaktadır" (Sarıkaya 1993: 109). Örneğin sıcaklıkları farklı iki metal parçası ısı alışverişinde bulunabilecek biçimde yan yana getirilirse, enerji sıcak parçadan soğuk parçaya doğru akar; böylece başlangıçtaki dengesiz sıcaklık dağılımı (bu dengesiz dağılım, enerjinin belli bir düzenlilik içinde oluşunu temsil eder) hızla değişir ve sistem sıcaklıkların birbirine eşit olduğu bir duruma doğru gider<sup>5</sup>. Bu duruma gelince de sistem dengeye ulaşmış olur" (Cramer 1998;38-39). Başka bir anlatımla iki metal çubuk arasındaki ısı farklılığının ortadan kalkması, bunlar arasında kurulan sistemin de artık işlememesi anlamına gelmektedir.

## 2-KAOS

Kaos ve kozmos, birbirlerini çağrıştıran iki önemli kavramdır. Kaos sözcüğünün gündelik dildeki anlamıyla bilim dilindeki anlamı farklılıklar gösterir. Gündelik dilde karışıklık, kargaşa anlamında kullanılmaktadır. Trafik kaosu, anlam kaosu, kaotik tartışma vs. Bilim dilinde ise kabaca "biçime kavuşmamış bir salt olma durumu" anlamında kullanılmaktadır (Cramer 1998; 195). En genel tanımıyla kaos, bir arada bulunan öğelerin, zaman ve mekan içinde, belli anlamlar ve konumlar açısından tanımlamaya ve bir kategoriye yerleştirmeye elvermeyecek şekilde birbirlerinden bağımsız ve düzensiz davranmaları durumudur. Ruelle ise kaos'u, "belli bir hacim içinde bir araya gelmiş bir sürü gelişigüzelik ya da rastlantıdan başka bir şey değildir" şeklinde tanımlamaktadır (Ruelle 2004; 4). Dolayısıyla kaos, herhangi bir yapılaşmanın, yapının ya da düzenin ortaya çıkamadığı durumlardır. Başka bir deyişle,

<sup>5</sup> Yeter ki bu iki öğenin içinde bulunduğu çevre ya da ortam, bu iki öğe arasındaki ısı akışını engellemesin. Ortam ya da çevre ısı, bu iki cisim arasındaki ısı farklılığını etkileyebilir.

“düzenin ötekisi başka bir düzen değildir. Düzenin tek alternatifi kaostur” (Bauman 2003; 17).

### 2.1-Kaos Teorisinin Temel Önergeleri

Kaos teorisinin sosyal sistemler açısından da önemli olan, başka bir anlatımla sosyal sistemlerin doğal özelliklerini ortaya koyan dört temel önermesi bulunmaktadır.

#### *a-Başlangıç noktasına hassas bağlılık.*

Eğer yaşamı, oluşumu, zaman ve hareket gibi iki önemli faktör açısından ele alacak olursak, “kaos olarak adlandırdığımız şey, başlangıç durumuna hassas bağlılığı bulunan bir zamansal evrimdir” (Ruelle 2004; 63). “Kaotik olma olasılığı taşıyan, potansiyel kaotik yapılar, başlangıç (çıkış) koşullarına sınıksız bağımlılık gösteren ve doğrusal olmayan, geriye etkimeli sistemlerdir. Süreç sırasında ortaya çıkan (yeni) global yapı, sürecin başındaki koşulların en ufak ayrıntılarından bile etkilenecek oluşur; ama gene de önceden tahmin edilemezlik özelliği taşır” (Cramer 1998; 197). Tahmin edilemezliğin nedeni, başlangıçtaki küçük bir değişikliğin, ileriki süreçlerde büyük değişimlere yol açtığı şeklindeki varsayımdır. Bu varsayım açısından “keyfi başlangıç koşulundaki pek çok fiziksel sistem, başlangıç durumuna hassas bağımlılık göstermektedir” (Ruelle 2004; 38). Bu oldukça önemli bir buluştur. Çünkü determinizm yanında bir de ‘önceden kestirilemezlik’ ögesini ortaya çıkartmıştır. Bunun nedeni, “başlangıç durumuna ilişkin bilgimizin kesinliğinin azalmış olması ve ‘gerçek’ başlangıç durumu ile ona çok yakın olan çok sayıda ‘hayali’ başlangıç durumlarını birbirinden ayırt edemeyişimizdir. Dolayısıyla yapabileceğimiz kestirimlerin hangilerinin doğru olduğunu bilmiyoruz” (Ruelle 2004; 43). Dolayısıyla bir olgunun oluşum süreciyle ilgili olarak, ancak evrendeki gelişigüzel seçilmiş bir başlangıç zamandaki durumunu biliyorsak herhangi bir başka zamandaki durumunu da saptayabiliriz. Bu durum, nedensel açıklama, ya da determinizm ile rastlantı arasındaki mantıksal bağı da ortaya koymaktadır. Yani, “rastlantı ile determinizmin çelişkili gibi görünmesi yanlış bir izlenimdir” (Ruelle 2004; 28). Başka bir anlatımla bir sistemin başlangıç durumunun içerdiği koşullar önceden belirlenmiş olabileceği gibi rastlantısal olarak da ortaya çıkmış olabilir. Eğer durum böyleyse sistem herhangi bir diğer zamanda da rastlantısallık ögesi içerecek ve bu da yeni bir olasılık payının ortaya çıkmasına yol açacaktır. O bakımdan “uygulamada determinizm, rastlantıyı ortadan kaldırmamaktadır” (Ruelle 2004; 28).

Herhangi bir sistemin başlangıç durumu, uygulamada yüzde yüz bir kesinlikle bilinemez. “Başlangıç durumunun içerdiği çok küçük bir rastlantısallık daha sonraki bir aşamada çok daha büyük boyutlar kazanabilmektedir” (Ruelle 2004; 28).

***b-Her düzen, bozulma eğilimindedir.***

Düzeni sağlayan, kuvvet uygulama işlemidir. Ancak düzen, öğelerin başına buyruk (özgür) davranma eğilimlerini yok etmemekte, denetim altına almaktadır. O bakımdan hiçbir düzen, dıştan bir kuvvet uygulanmadığı sürece ne kendi kendine kurulabilir, ne de varlığını da kendiliğinden sürdürebilir. Termodinamiğin ikinci yasası, bu kuralı şöyle ifade etmektedir: “Entropi ya değişmez ya da artar” (Ruelle 2004; 104). Bu yasa kabaca şöyle özetlenebilir: Her şey yokuş aşağı gider. “Eğer bir sistem başlangıçta düşük entropili (düzenli) bir durumda bulunuyorsa, sistem en büyük entropili (düzensiz) duruma doğru kendiliğinden gitme eğiliminde olacaktır” şeklinde ifade edilmektedir (Cramer 1998;35). Gündelik yaşamla örneklendirecek olursak, rüşvet, yolsuzluk, kopya, v.s. hep, amaca daha kolay yoldan ulaşmanın sonucu ortaya çıkarlar. Bunların görülmesi, dıştan güç uygulanması anlamına gelen denetim mekanizmalarının işlemediğinin bir ölçütüdür.

***c-Yeni Düzenler, Düzensizlikten doğar***

Kendi kendini düzenleme, bütünü kuran öğelerin önceden hazır özelliklerince belirlenir. Bir araya gelmiş olan bireyler, başlangıçta düzensiz, yığın halinde görünseler de bir süre sonra düzenli ilişkiler kurarlar. Bunu sağlayan sosyal programdır. Bireyler, ortak yaşamdan öğrendikleri anlamlı ve yararlı davranışları tekrarlayarak düzeni oluştururlar.

*O nedenle hiçbir yapı, kendisini oluşturan temel parçaların özelliklerine aykırı yeni biçimler oluşturamaz.* Ortaya çıkan yeni oluşumlar, aykırı değil, farklı özellikler gösterirler. Bu da yapıda meydana gelen kendiliğinden değişmelerin sıçramalı değil, doğrusal bir karakter taşıdığını gösterir. Bir yapı içerisinde önceden var olmayan yeni bir oluşum ortaya çıksa bile yukarıda belirtilen kural gereği, yapı içerisinde işlevsel olacaktır. Kuşkusuz bu yeni oluşum ya da yeni ilişkiler örüntüsü, yapının diğer alanlarındaki ilişkilerde zayıflamalara yol açabilecektir. Ancak yeni yapılar ya da düzenlerin ortaya çıkması, eski bağlanma tarzlarının bütünüyle yok olmasıyla mümkündür. Bu da sistemin, kaos haline gelmesi demektir. O bakımdan “kaos olmaksızın yeni hiçbirşey doğamaz, ortaya çıkmaz. Yeni, önemli olan her şey, düz çizgiden, doğrusallıktan sapma demektir” (Cramer 1998;61). Örneğin mutasyon olmasaydı türlerin çeşitliliğinden söz edemeyecektik. Örneğin yeni türlerin ortaya çıkmasını sağlayan süreç, mutasyondur. Mutasyon ise bir kaos halidir. Dolayısıyla düzen ve kaos, yap-boz gibidir. Birisinin gerçekleşmesi, ötekisinin varlığına bağlıdır.

***d-Asimetrik İlişkiler vardır.***

Sistemi oluşturan şey, öğeler arasındaki ilişkilerdir. Ancak sistemin işleyiş biçimi, ilişki biçimlerinde de farklılıklara yol açmaktadır. Düzenlilikleri ve değişkenlikleri bakımından ilişkiler, iki ana kategoride toplanabilir. Bunlar doğrusal (lineer) ve asimetrik (doğrusal olmayan) ilişkilerdir.

Doğrusal olmayan sistemlerin birinci özelliği, girdiler toplamının çıktıya eşit olmamasıdır.

-Doğrusal sistemlerde bütün parçalarının toplamına eşittir. Buna karşılık doğrusal olmayan sistemlerde bütün, parçalarının toplamından her zaman fazladır.

Doğrusal sistemlerde küçük değişimler küçük, büyük değişimler büyük etkiler yaratırlar. Asimetrik ilişkilerde küçük değişimler, büyük değişimlere yol açar. Asimetrik ilişkilerde değişme, başlangıç noktasından etkilenir. Bu yüzden kaos, sadece asimetrik ilişkilerde ortaya çıkar.

Asimetrik ilişkiler, bir olayda rol oynayan parametrelerin çoğalmasına neden olur. Ancak parametrelerin çokluğu ya da öğeler arasındaki olası bağlanma biçimlerinin çokluğu, kaos olarak değerlendirilemez. Bu tesadüflük ile ilgilidir.

**3-SOSYAL SİSTEMLER**

Sosyal sistemlerin dinamiğini, birey-birey, birey-grup, grup-grup ve grup-grup ilişkileri esnasında ortaya çıkan tercih etme, dışlama ve dahil etme eğilimlerinden kaynaklanan sosyolojik anlamıyla eylemler, psikolojik anlamıyla davranışlar oluşturmaktadır. Sosyal sistemler de fiziki sistemler gibi dışarıdan enerji alır ve o enerjiyi, başka bir enerji tipine dönüştürürler. Bu dönüştürme işlemi de yine yukarıda değinilen ilişkiler aracılığıyla gerçekleştirilir.

Değer, toplumsaldır ve en az iki kişiyi gerektirir. Hiç kimse, yalıtılmış haldeyken değer üretemez. Dolayısıyla sosyal iş, ancak sistem aracılığıyla gerçekleştirilir. Eğer tarihi akış içerisinde refah düzeyi giderek artıyorsa, bunu, giderek karmaşıklaşan sistemlere<sup>6</sup> borçluyuz. Karmaşık sistemler, sistemler arası sistemlerin kurulması ile gerçekleşmektedir. Çağdaş toplumların yapıları, karmaşık sistemlerdir.

Basit sistemler, bireyler arasındaki etkileşimlerden, karmaşık sistemler ise sistemler arasındaki etkileşimden ortaya çıkarlar. Etkileşim, farklı konumlar arasında karşılıklı olarak güç uygulama ve bir tür enerji alış-verişi yapma

---

<sup>6</sup> Eğer bir sistemin öğelerini başka sistemler oluşturuyorsa, bu sistemlere karmaşık sistemler adı verilmektedir.

anlamına gelmektedir. Buna okul- aile ilişkisi bir örnek olarak verilebilir. Okul, dışarıdan öğrenci alır. Öğrenci, aslında ailenin çıktısı olan ‘çocuk’tur. Çocuk, birikmiş enerjidir. Gerek aileden ve gerekse sosyal çevreden edinmiş olduğu konuşma, düşünme ve algılama tarzıyla okula hazır duruma gelmiştir. Okul ise çocuğu, bir girdi olarak kabul ettikten sonra onu eğitir ve yetişmiş bir iş gücü olarak topluma kazandırır. Dolayısıyla okul, çocuğun iş yapabilme kapasitesini artırmakla ona bir enerji yüklemiş olur.

Sosyal sistemlerin oluşmasında en etkili olan bireyler, enerjisi, dolayısıyla hareketliliği yüksek olan bireylerdir. O nedenle sistem içindeki bireylerin enerjisini artıran her faktör, sistemin performansını da olumlu yönde etkilemektedir.

### 3.1-Toplumsal Düzen

Sistemin performansını artıran en önemli faktörlerin başında düzen gelmektedir. Acaba düzen dediğimiz şey nedir? Alışkanlıklarımız mıdır? Yoksa nedensel olarak açıklayabildiğimiz şey midir?

Düzen kavramlaştırmasında her iki faktörün de etkisi vardır. Düzen kavramı, her ne kadar insan ilişkilerini çağrıştırmakla birlikte, ortak anlamlar örüntüsü olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Düzen kurmak demek, toplumsal uzlaşma alanlarını inşa etmek demektir. Diğer bir anlatımla bir arada yaşamak, belli koşullar üzerinde anlaşmak ya da belli bir iradeyi kabul etmek anlamına gelmektedir. O bakımdan düzenin devamlılığında yalnızca kuralların garantörü olarak güç kullanımı değil, aynı zamanda alışkanlıkların da önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü alışkanlıklar ve uzlaşmalar, düzenin kurulmasında rol oynayan toplumsal kuralların uygulanabilirlik düzeylerini belirler ve onları meşru kılar (Wagner 2003;57).

Düzen kavramı, aynı zamanda önceliği, sonralığı, başka bir ifadeyle nedensellik düşüncesini içermektedir. Dolayısıyla düzen, bir algılama meselesidir. Algılarımızın oluşması ise, Kant’ın da belirttiği gibi, uyarımları, duyu-izlenimlerini birbirine bağlayacak nedensellik ilişkisini gerektirir. O bakımdan düzen kavramlaştırmasında, ”sadece mekân düzeyinde değil, aynı zamanda, ‘zaman’ bağlamında da neyin, neden önce ve sonra geldiğini belirleyen bir sıralama hiyerarşisi vardır” (Cramer 1998;53). Bu hiyerarşi, bir etkinin sonucunda nasıl bir tepkinin olacağını beklenilir kılar. O bakımdan düzenden söz ediyorsak yapıdan ve sistemden söz ediyoruzdur.

Düzen, yalnız dış dünyanın ve insan ilişkilerinin yapılaşması, biçimlenmesi değil, aynı zamanda bilincin de yapılanması anlamına gelmektedir. Çünkü “bilinç, şeylerdeki düzenin algılanması niteliğidir” (Collins 1989:4). Eğer bu önerme doğru ise, düzen olmadan bilinçten de söz edemeyiz.

Düzen, bir durağanlık hali değildir. Tam aksine belli bir düzeyde enerji kullanımını yani ya da hareketi gerektirir. Çünkü kaos teorisinin de belirttiği gibi, her düzen, bozulma eğilimindedir. Eğer bir düzen varlığını sürdürüyorsa, sistem ya da düzendeki bozulma eğilimine yol açan güçlere karşı koyan ve böylece sistemdeki bozulma eğilimlerini duraklatan bir gücün kullanılıyor olması gerekir.

### 3.2-Düzen ve Hiyerarşi

Düzende her zaman hiyerarşi vardır. Gerek fizik ve gerekse sosyal sistemlerde varlığı ve düzeni oluşturan şey, kuvvetler hiyerarşisidir. Çünkü “hiçbir varlığın tek bir bütün olduğuna ilişkin kesin kanıtlar bulunmamaktadır. Aksine varlık, sistemler arası hiyerarşinin ürünüdür” ( Davies 1984: 100-105). Hiyerarşiyi sağlayan ise konumlardır. Konum kavramı, fizik biliminde, zaman-mekân bağlamı içerisinde nesnelere işgal ettikleri yer olarak tanımlanmaktadır. Konum, nesnesi olan bir kavram olmayıp, kategorik bir kavramdır. ‘Dünyanın dönme eksenini’ ya da ‘yerçekimi’ gibi hissedebiliriz, hatta ölçebiliriz, ancak elimize alamaz ya da gösteremeyiz. Konumlar, bireysel ya da öznel olanın dışında bulunan, kuvvet uygulama ilişkilerine dayalı olan, o nedenle de nesneliliği ve değişme özelliği bulunan uzam içindeki kategorileştirmelerdir.

Tıpkı nedensellik yasası gibi, konum kategorileri de öznel, bireysel beyinlerimizde, her türlü deneyimin ve bu deneyimlerden türeyen bilginin önkoşuludurlar. Bu yönden bakıldığında konum, öznel bir kategoridir. Ancak diğer yandan aklımız, gelişen bir sürecin yüzlerce yıllık bir zaman yolculuğunun sonucunda konumu, kendisinden ve her türlü algılama faaliyetinden bağımsız bir şekilde nesnel bir kategori olarak kabul eder. Böylece konumlar, bireyler tarafından, reel dış dünya, yani kendiliğinden bağımsız bir dünya olarak algılanır. Böylece konumlar, Durkheim’in ifade ettiği gibi insandan bağımsız, ancak insan üzerinde zorlayıcı gücü olan bir olgu haline dönüşür. Arendt da konumların nesneliliğine ilişkin görüşlerini şöyle dile getirmektedir:

“Her insan grubuna göre değişkenlik arz eden eylem ve konumların çoğu, bir ‘arada oluş’ haliyle bağlantılıdır, öyle ki sözlerin ve edimlerin büyük bölümü, eyleyen ve konuşan failin bir destekçisi olmanın yanında, belli bir nesnel dünyevi gerçeklik hakkındadır” (Arendt 2003: 268).

Her konum, roller ve işlevler örüntüsüdür. Güç uygulama ve güce boyun eğme ilişkilerini meşrulaştıran tek şey, konumlardır. Toplumsal sistem içerisinde bir kişinin bir görevi varsa, muhakkak bir konumu da vardır. Sistem içerisinde yer alan bireyler, ancak işgal ettikleri konumları aracılığıyla bir sıradüzen halinde birbirlerine eklemişebilirler. Konumlar, aynı zamanda karşılıklı beklmeleri yaratır. Her konum, belli roller örüntüsü olduğundan aynı

zamanda bir enerji düzeyine karşılık gelir. Dolayısıyla toplumsal düzenden bahsetmek, hiyerarşiler arası hiyerarşiden bahsetmek demektir. Başka bir deyişle, toplumsal düzen, toplumsal konumlar arasındaki organizasyonun şekillenmiş halidir.

### 3.3-Sosyal Sistem ve Sosyal Enerji

Üretim yapmak, bir enerji dönüştürme işlemidir. Bu ise en az iki öge arasındaki enerji alış-verişi ile gerçekleştirilebilir. Çünkü “iş, birden çok öge arasındaki eşzamanlı ve karşılıklı olarak birbirlerine bağlı etkileşim sürecini içerir” (Capra 1989: 317). Nitekim Marx’ın dediği gibi, “ kimse yalıtılmış haldeyken değer üretmez. Kimsenin yalıtılmışlık haldeyken değer ürettiği görülmemiştir; ürünler ancak birbirleriyle olan toplumsal ilişkileri sayesinde değer haline gelirler” (Arendt, 1996: 51). Benzer şekilde Comte da “hiç bir mülkiyet, cemiyetin yardımı olmaksızın, ne sahibi tarafından yaratılır, ne de başkasına devredilebilir” demektedir. (Bruhl 1970:240).

Diyalektik, enerji alış-verişinden ortaya çıkan sisteme, karşıtların birliği adını vermektedir. Fizik sistemlerindeki elektrik yükleri ya da kutuplar arasındaki çekim ve itimlerde; sosyal sistemlerdeki tercih etme, dışlama ve dâhil etme ilişkilerinde hep bu türden zıtlıkları görebiliriz. Ancak burada zıtlık olarak tanımlanan şey, konumların enerji düzeyleri arasındaki farklılıklardır. Çünkü enerji düzeyleri arasında farklılık olmadan enerji akışı gerçekleşmez. Bir toplumda emek, sermaye, mal ve hizmetlerin dolaşımı için dahi farklılıklara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu farklılıklar, sistemi oluşturan parçaların, bir birlerine kuvvet uygulayabilmelerini olanaklı kılmaktadır.

Bir ögeye kuvvet uygulamak demek, ona enerji aktarmak anlamına gelmektedir. Çünkü, “iş<sup>7</sup>, bir kuvvet uygulayarak bir şeyin durumunda ve konumunda değişiklik yapmaktır” (Halliday-Resnick 1989: 92). Aynı zamanda bir şey üzerine bir iş yapınca bu şeye yapılan işe eşit bir enerji ilave etmiş oluruz (Beiser 1987: 137). İşte bu enerji aktarımını ya da akışını sağlayan, öğelerin enerji düzeyleri arasındaki farklılıktır. Dolayısıyla hareketliliğin ön koşulu, yeteri kadar enerjinin olmasıdır. Başka bir ifadeyle, “hayat karşımıza mekanik bir sorun koymaz; hayatın temsil ettiği sorun enerjiyle ilgilidir” (Cramer 1998:37).

<sup>7</sup> Sosyal iş, değer üretmektir. Sosyal iş, bir toplum nüfusunun, biyolojik, sosyal ve kültürel gereksinmelerini karşılamaya yönelik olarak gerek toplumsal yaşama ve gerekse doğaya yaptığı ilavelerdir. Bu anlamda “iş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, ‘yapay’ bir şeyler dünyası oluşturur” (Arendt 2003: 31). Sosyal iş, bir yok etme değil, bir dönüştürme işlemidir.



Fizik bilimindeki tanımıyla "enerji, iş yapabilme yeteneği"dir (Beiser 1987: 137). Diğer bir ifadeyle, "bir şeyin enerjiye sahip olduğunu söyleyince bu şeyin başka bir şey üzerine bir kuvvet uygulayabileceğini ve onun üzerinde bir iş yapabileceğini ifade ederiz" (Beiser 1987: 137). Dolayısıyla bir şeyin enerji olduğundan söz edilebilmesi için iki önemli koşulu yerine getiriyor olması gerekli ve yeterlidir. Bunlardan birisi dönüştürülebilir olma özelliğidir. "Termodinamiğin birinci yasasına göre enerji biçimleri kendi içlerinde birbirlerine dönüşebilir özelliği taşırlar (Cramer 1998; 37-38). Fizik bilimindeki kullanımıyla hareket enerjisi, kinetik ve potansiyel enerji, ısı enerjisi, elektrik enerjisi, manyetik enerji, kimyasal enerji, çekirdek enerjisi gibi çok çeşitli enerji tipleri bu koşulları sağlamaktadır. Diğerleri ise nesnelere uygulandığında onları etkileyebilme, değiştirebilme gücüdür.

Enerji tanımından çıkartılan etkileme, dönüşme ve dönüştürme özellikleri dikkate alındığında, bu kavramın kapsamının, yalnız fizik bilimindeki kullanımıyla yani cansız ögeler arasındaki ilişkilerle sınırlı olmayıp, sosyal sistemleri de içine alacak şekilde oldukça geniş olduğu görülmektedir. Nitekim enformasyon, emek, mal ve para, , biriktirebilme, dönüştürülebilme özellikleri nedeniyle fizik bilimi anlamıyla enerji tanımının kapsamına girmektedir. (Cramer 1998;37). Bununla birlikte bu enerji tipini, fizik bilimindeki tiplerden ayırmak amacıyla 'sosyal enerji' olarak kavramlaştırmaktayız. 'Sosyal enerji' kavramının, bir analogi olmadığını şu örnekten görebiliriz. Birileri şöyle düşünülebilir. Parayı yöneticiler diledikleri miktarda basabilirler. Böyle olunca enerji miktarı, sanki insan iradesine bağlıymış gibi olur. Oysa böyle bir şey, enerjinin doğasına aykırıdır. Ancak böyle bir düşünce, dayandığı varsayım açısından yanlıştır. Çünkü keyfi para basımı paranın değerini düşürür (enflasyon). Dolayısıyla karşılıksız para basarak yapılabilecek toplam iş artırılamaz. Bu durum, "hiçbir şey vardan yok, yoktan da var olmaz" şeklindeki enerjinin sakınımı yasasına uygun düşmektedir.

Sosyal enerji, bireylerin ve grupların duygularını, düşüncelerini ve yeteneklerini etkileyerek onları belli şekillerde davranmaya yöneltme yetisidir<sup>8</sup>. Kısaca insanların ihtiyaçlarını tatmin edecek her şey, potansiyel bir enerji kaynağıdır. Enformasyon, para, emek<sup>9</sup> bunlar arasında sayılabilir (Erol 2002 36-42). Bu anlamda mal, birikmiş emektir. Hammadde ise birikmiş doğal enerji

<sup>8</sup> Çünkü toplumsal ilişki, anlamsal içeriği bakımından, baştan sona, yalnızca ve bütünüyle, üyelerin birbirleri üzerinde karşılıklı etkinlikleri bulunduğu, bulunmakta olduğu ve bulunacağı yolunda, belli bir biçimde anlatıma kavuşturulabilen bir olasılıktan oluşur (Weber 1995:48).

<sup>9</sup> Emek, önemli bir sosyal enerji ve enerji kaynağıdır. Nitekim emeği, A.Smith zenginliğin, Marx üretkenliğin ve Locke da mülkiyetin kaynağı olarak görmekteyler. Mal ise birikmiş emektir.

deposudur. Bunlar çeşitli ölçüm araçlarıyla ölçülebilir ve birbirlerine dönüştürülebilirler. Bu dönüştürme işleminden ise sosyal iş ortaya çıkar.

### 3.4- Sosyal Sistemin Devingenliğinin Ölçütü: Sosyal Entropi

Başta Marx ve Weber olmak üzere birçok düşünür, Batı toplumları ile Doğu toplumları arasındaki gelişme süreçleri arasındaki farkların nedenlerini araştırmışlardır. Hatta bu çalışmalarını esnasında Marx, Asya tipi üretim tarzı kavramlaştırmasına ve Weber de, Protestan ahlakı kavramına göndermede bulunmuştur. Aslında gelişme dinamikleri bakımından yalnız ülkeler arasında değil, aynı ülkenin köy ve kent yerleşmeleri arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Temelde bu farklılıkların nedeni sosyal entropidir. Örneğin köylerin kentlere oranla daha durağan olmalarının nedeni, köy topluluklarının, ekonomik işlevleri bakımından benzer olan aileler topluluğundan oluşmasıdır. Oysa enerji akışının en az gerçekleştiği durum, etkileşimin, enerji düzeyleri bakımından benzer öğeler arasında kurulduğu durumdur. Nitekim alış-verişin minimum düzeyde görüldüğü topluluklar, köy topluluklarıdır.

Her düzen, belli bir enerji miktarına karşılık gelmektedir. Enerji, öğeler arasında zorunlu bağlanmaları oluşturmakta ve böylece düzen dediğimiz şeyi ortaya çıkartmaktadır. Toplumsal sistemleri üretken ve verimli kılan işleyişlerini anlayabilme ve açıklayabilme açısından entropi yasasının şu önermeleri kritik öneme sahiptir:

—‘İş’ enerjinin bir durumdan başka bir duruma dönüşmesiyle gerçekleşir.

—Enerji, kendiliğinden dönüşmez, sistem aracılığıyla dönüştürülür.

—Sistem, aynı enerji türü açısından farklılaşmış öğeler arasındaki karşılıklı bağlanmalarla oluşur.

—Sistemin görevlerini yerine getirebilmesi için sürekli olarak yeni enerjiye gereksinimi vardır

—Sistemin enerjiyi yararlı işe dönüştürememesi durumu, dinamik denge halidir. Dinamik denge hali, aynı zamanda entropinin maksimum olduğu haldir.

—Sistemler üç nedenden dolayı dinamik denge haline gelme eğilimindedirler:

a-İlke olarak her sistemde entropi artma eğilimindedir.

b-Enerji dönüştürme işlemi süresince öğeler arasındaki farklılaşmanın azalması, entropiyi artırmakta yani sistemini dinamik denge konumuna yaklaştırmaktadır.

c-Sistemin öğeleri arasındaki bağlanmaların kesilmesi ya da belirsizleşmesi, sistemi dinamik denge haline getirmektedir. Başka bir ifadeyle entropiyi maksimum yapmaktadır.

—*Toplumsal sistemler, alt sistemler arası etkileşimler aracılığıyla ortaya çıktığından entropinin iki farklı tipi bulunmaktadır. Bunlardan birisi, her bir alt sistemin entropisi, diğeri ise sistemin entropisidir. Sistemin entropisi, alt sistemlerin entropilerinin toplamına eşittir. Önemli olan toplam entropidir. Alt sistemlerin entropileri küçük olsa bile toplumsal sistemin gerçekleştirdiği iş miktarını toplam entropi belirler.*

Fizik sistemlerde olduğu gibi sosyal sistemlerde de enerjinin yararlı işe dönüştürülebilmesi daha önce değinilen Carnot ilkesine tabidir. Yani işin gerçekleşmesi bazı koşullara bağlıdır. Konumuz açısından burada yalnız sosyal koşullar ele alınmaktadır. Bu koşullardan birisi, toplumu oluşturan ögeler arasındaki farklılaşma derecesidir. Farklılaşma kavramıyla kültürel farklılaşma değil, işlevsel farklılaşmadan söz edilmektedir. Üretimi gerçekleştiren mal<sup>10</sup>, sermaye ve emek akışı, ancak işlevsel farklılaşma durumunda ortaya çıkmaktadır. İşlevsel farklılaşma, bir sosyal enerji olarak mal, para ve emeğin, kendisi olarak kalma sürelerini azaltmaktadır. Yani dönüşümü hızlandırmaktadır. Başka bir ifadeyle, “değişimi yönlendiren her bir malın üretiminin gerektirdiği zaman olmayıp, genellikle mal olduğu zamandır” (Rodinson 1986: 31). Eğer sistem içerisindeki ögeler, enerji akışını ya da dönüşümünü gerçekleştirecek şekilde birbirlerinin görevlerini tamamlayıcı işlevler yüklenmişlerse, bu tür sistemlerde enerjinin kendisi olarak kalma süresi azalmakta, dolayısıyla dolaşımdaki sosyal enerji miktarı artmaktadır.

İkinci olarak farklılaşmış ögeler arasındaki karşılıklı bağlanma durumu, yani organizasyondur. Örneğin alıcılarla satıcılar, üreticiler ile tüketiciler arasındaki ilişkilerde en ufak bir belirsizlik, gerçekleştirilecek iş miktarını hemen etkileyecektir. Çünkü bu belirsizlik, üretim faktörlerinin kendisi olarak kalma sürelerini artıracaktır. Nitekim North ve Thomas, Batı Avrupa'nın gelişmesini etkin bir ekonomik organizasyon yapısının gelişmesiyle açıklamaktadırlar. Onlara göre, “etkin ekonomik organizasyonlar büyümenin anahtarıdır” (North ve Thomas 1973:1).

İşte Sosyal entropi, toplumsal düzensizlik nedeniyle yararlı bir işe dönüştürülemeden tüketilen sosyal enerji miktarıdır. Diğer bir deyişle toplumsal kaynakların yararlı bir işe dönüştürülmesi sürecinde ortaya çıkan kayıplardır. Bu kayıplar, toplum nüfusuna vergi olarak ya da düşük refah düzeyi şeklinde geri dönmektedir. Fukuyama, sosyal entropi nedeniyle ortaya çıkan maliyete, “işlem maliyeti” adını vermektedir (Fukuyama 1998: 39). Bu kayıplardaki artış, kullanılan sermaye, teknoloji, işgücü, doğal kaynaklar gibi sosyal enerjinin ancak çok az bir kısmının toplum için yararlı işe dönüştürülebildiği anlamına gelmektedir. O bakımdan sosyal entropinin nesnel ölçütü refah ya da “yaşama

<sup>10</sup> ‘Mal’ kavramı, değişim değeri olan ve pazarda rahatlıkla diğer üretim faktörlerine dönüştürülebilen şeyleri ifade etmektedir.

düzeyidir". Yani "minimum yaşama düzeyi, maksimum entropidir. Maksimum enerji düzeyi ise minimum entropidir" (Bailey 1990: 37-38).

### 3.5-Ulus Yapıları ve Sosyal Entropi

İlke olarak entropisi düşük olan toplumlar, toplumsal dayanışması en gelişmiş olan toplumlardır. Toplumsal dayanışmayı geliştiren faktörlerin başında hiyerarşi ve örgütlenmenin geldiği konusuna daha önce değinilmişti.

Nüfus artışıyla paralel olarak dayanışmada da zayıflamalar görülmektedir. O nedenle küçük grupların entropisi her zaman daha küçüktür. Ancak bir toplum açısından önemli olan toplam entropidir. Çünkü toplum yapısı içerisinde bir çok sosyal kültürel grup yer alabilir ve bu grupların entropileri düşük olabilir. Ancak bu durum, toplam entropinin de düşük olacağı anlamına gelmez. Eğer sözünü ettiğimiz gruplar arasında karşılıklı bağlanmalar zayıf ise, bu takdirde toplum yapısının toplam entropisi yüksek olacaktır. Bir toplum nüfusunun bir yılda toplumsal yaşama yaptığı sosyal-kültürel ve ekonomik ilaveler, toplamı, bize o toplumun iş yapabilme kapasitesini vermektedir. Nitekim Marx'ın, "birleşik iş" ve "toplam iş" ayrımı yapması, bu görüşe paralellik göstermektedir (Esin 1982: 63). Marx, bu ayrımın nedenini şu kuralla açıklamaktadır: "İşbirliği içinde gelişmiş olan üretken güç, gerçekten işbölümünü meydana getiren tek tek bireylerin üretken güçleri toplanarak ölçülemez. Çünkü işçilerin tek başlarına ortaya koyabilecekleri mekanik güçler toplamı, kolektif işçinin toplumsal güç potansiyelinden farklıdır" (Esin 1982: 63). O nedenle bu gruplar arasındaki sınır çizgilerini zayıflatarak onlar arasındaki karşılıklı bağlantıları güçlendirecek, yani entropiyi azaltıp işyapabilme kapasitesini artıracak bire faktöre ihtiyaç olacaktır. Genel olarak gelişkin bir üst kimlik, bu faktörün görevini üstlenmektedir. Böyle bir üst kimliğin oluşmasını sağlayan bilinen etmenlerin başında ulus devlet yapısı ve ulus bilinci gelmektedir. Ulus devlet yapılarını önemli kılan etkenlerden birisi, ortak anlamların oluşturulması, böylece gruplar arasındaki karşılıklı bağıntıların kurulabilmesi konusundaki işlevidir. Çünkü, "ilerlemenin bir bedeli vardır. İlerleme sosyal bağımlılıkları geniş bir şebeke halinde artırır ve yoğunlaştırır" (Werner 2001: 49).

Bireyleri bir araya getirmenin asgari bir koşulu vardır. O da karşılıklı anlaşmayı sağlayacak ortak anlamlardır. Bireylerin ve grupların birbirlerine anlatmayı başaramadıkları ya da birbirlerinin tutum ve davranışlarını anlamlandıramadıkları yönleri her zaman bulunmaktadır. Ön yargılar, bunun en önemli kanıtıdır. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında kuşkusuz dildeki yetersizlikler ve yaşama deneyimlerindeki farklılıklar etkili olmaktadır. Daha genel bir ifadeyle anlam farklılıkları rol oynamaktadır.

Birey ve grupların kendilerini yeterince anlatamadıkları ya da ötekiler tarafından anlaşılamayan yönleri, kendileri için önemli gördükleri yönleri de olabilir. Nitekim Kafka, “en önemli yanım iletemediğim yanımdır” diyerek böyle bir sorunu dile getirmektedir. İşte birey ve grupların birbirlerine anlatamadıkları yönlerinin birikimli sonucu, onlar arasındaki ön yargıların ve gerilimlerin kaynağını oluşturmakta ve sosyal mesafedeki artış nedenlerinin başında gelmektedir.

Anlamlar belirsizleştğinde ya da yok olduğunda bireyler konumlarından olurlar. Artık dindaşlık, vatandaşlık, ırkdaşlık, annelik, babalık, evlatlıktan söz edilmez. Bu toplum için yıkıcı bir durumdur. Bu gerçekliği Arendt, başka bir şekilde dile getirmektedir:

“Ortak bir dünyanın koşulları altında gerçekliği temin eden, esas olarak onu oluşturan, herkesteki mevcut ‘ortak doğa’ değil, konum farklılıklarına ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her kişinin aynı nesneyle ilgilenmekte olmasıdır” (Arendt 2003: 102).

Eğer bir nesnenin aynılığı artık fark edilebilir olmaktan çıkmışsa, insanların ortaklaşa olarak kurdukları dünyanın çöküşü önlenemez. Bir toplum nüfusu açısından nesnelere ve amaçları fark edilir kılan şey, anlamlardır. “Soyut dünya kavramı, iletişimsel eylemde bulunan öznelerin birbirleriyle dünyada olup bitenler ya da dünyaya yapılması gereken etkiler hakkında anlaşabilmelerinin zorunlu bir koşuludur” (Habermas 2001: 37). Söz konusu özneler bu iletişimsel pratikle aynı zamanda ortak yaşam bağlarından, özneler arasında paylaşılan yaşama evreninden emin olurlar. Yaşama evreni, ilgili kişilerin arka plan bilgisi olarak varsaydığı yorumların toplamıyla sınırlıdır (Habermas 2001: 37). Yorumları ortak ve anlaşılır kılan ise ortak kültür, diğer bir deyişle ortaklaşa olarak kullanılan anlamlar ve değerlerdir. Çünkü “yorum, tüm tarafların varsaydıkları bir yargılama zeminini varsayar” (Habermas 2001:131). Oysa bir toplum içerisinde her bir sosyal kültürel grubun, kabile yapıları halinde, yani birbirleriyle bağlantısız olarak kendi hayatlarını yaşamaları durumu, ortak anlamların oluşması konusundaki en büyük engeldir. Gerçi kapitalizm, en azından ekonomik yaşam alanında ortak değerler ve ortak anlamlar oluşturabilirler. Ancak ekonomik hayattaki ortaklık, tek başına toplumsal gelişmeyi sağlayamamaktadır. Oysa ekonomik ilişkiler, ortak yaşamın diğer alanlarına sıklıkla sıkıya bağlıdır. O nedenle ulus devlet yapıları, toplum nüfusunun çoğunluğunca benimsenmiş ortak anlamların oluşturulması konusunda şimdilik en önemli aygıt olarak görünmektedir.

#### 4-SOSYAL DEĞİŞMENİN DİNAMIĞI

Değişme, en genel anlamıyla bir olgunun yapısında, yapıyı oluşturan öğelerin nitelik, niceliklerinde, işlevlerinde, görevlerini yerine getiriş tarzlarında ve bu amaçla kullanılan enerji miktar ve niteliğinde meydana gelen farklılaşmalardır.

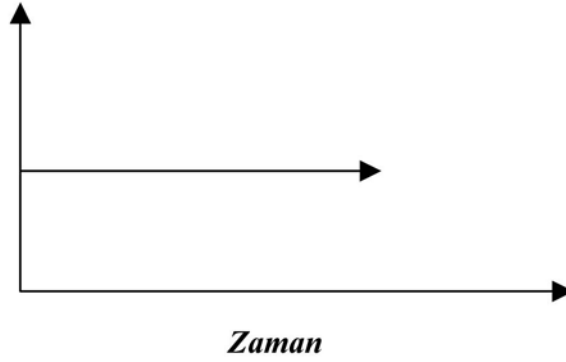
Değişme süreci, hareketle bağlantılıdır. Hareket ise, daha önce de belirtildiği gibi bir cismin bir referans çevresine göre yer ya da konum değiştirmesidir. Her toplumsal konum ise güç biriktirme kapasitesinde yeni bir artış demektir. Çünkü şekillenmiş her yeni toplumsal konum, birikmiş bir enerji, ortaya çıkmış yeni bir güç demektir. Fiziki sistemlerde enerji akışını ya da hareketi sağlayan şey, enerji düzeyleri farklı iki konum arasındaki karşılıklı bağlanmalardır. Sosyal sistemlerde bu farkı, toplumsal konumlar oluşturmaktadır. Çünkü bireyleri birbirlerine bağlayan ve birbirleriyle etkileşime zorlayan temel faktör, her bir konumun işlevlerinden kaynaklanan rollerdir. Örneğin bir terzi ile terzi malzemelerini birbirlerine bağlayan, insani özelliklerden çok onların rolleridir.

Toplumsal konum kavramı, özellikle Durkheim ve Tönnies'in değişme kuramlarının iyileştirilmesinde kilit kavramlardır. Çünkü her iki düşünürün değişme kuramları, 'konum' kavramı üzerine oturtulmuştur. Özellikle Durkheim, yeni toplumsal konumların ortaya çıkmasında iş bölümünün ne şekilde etkili olduğu konusu üzerinde ayrıntılı olarak durmuşlardır. Mekanik ve organik dayanışmaya ilişkin görüşlerini, bütünüyle konumlar arası ilişkilerle temellendirmiştir. Bu gerçekten yola çıkarak değişmeye ilişkin burada sunduğumuz yaklaşımı, yeni bir değişme kuramı olarak değil, söz konusu kuramların iyileştirme çalışması olarak düşünmekteyiz.

Bu yaklaşımımız açısından hiçbir toplumun değişmesi, gerek nitelik ve gerekse hız bakımından başka toplumların değişme biçimlerine benzemez. Çünkü toplumların değişme hızları, birbirleriyle bağlantılı şu iki genel kurala bağlıdır:

***1-Bir topluluk ya da toplumda, bireylerin işgal ettikleri konumda kalma süreleri toplumsal değişmenin hızını belirler. İşgal edilen konumda kalma süresi ile toplumun değişme hızı arasında zıt yönlü bir ilişki bulunmaktadır.***

Bir konumu işgal etme süresinin fazlalığı, toplumsal değişme ve gelişme hızının düşük olmasının bir ölçütüdür. Hareketi sağlayan etken, konumlar arasındaki yer değiştirme olduğundan, aynı konumda kalma süresi, aynı zamanda hareketin ve değişmenin hızının bir ölçütü olmaktadır.

**Toplumsal konum sayısı**

(Konum sayısının azlığı, aynı konumda kalma süresini artırıyor, giderek değişimin hızını yavaşlatıyor.

Bir bireyin belli bir konumu işgal etme süresini belirleyen en önemli etkenlerden biri, konumların niceliği ve niteliğidir. Bu ölçüt perspektifinden örneğin köy topluluklarının kent toplumlarına göre, ya da tarım toplumlarının sanayi toplumlarına göre daha durağan oldukları açıklık kazanmaktadır. Çünkü bunun nedeni, köy yapılarındaki toplumsal konum çeşitliliğinin oldukça az ve üstelik bu konumlardan çoğunun doğumla kazanılmış statüler şeklinde olmalarıdır. Dolayısıyla bu konumlar arasında geçişler ya da seçim yapmalar oldukça güçtür. Örneğin bir köy topluluğundaki konum sayısı, ‘kadınlık-erkeklik’, ‘çocukluk-erişkinlik’, ‘annelik-babalık’, ‘evlilik-bekârlık’, ‘çiftçilik’, ‘komşuluk’, ‘akrabalık’ gibi neredeyse bir elin parmakları kadardır. Üstelik birçok konumlardaki geçişler, bir çabanın sonucu olarak değil, insanın biyolojik süreçleriyle ilişkilidir. Konumların azlığı ise, işlev ve rollerin azlığı anlamına gelmektedir. Oysa kent topluluklarında bireyler, aynı anda birçok konumu işgal ediyor olabilirler. Dolayısıyla bu bireyler, diğerleriyle farklı konumlar perspektifinden etkileşim kurabilme olanağına sahiptirler. Yani gündelik yaşamında her an, başka bir konumun rol gereklerini yerine getirme durumundadır.

Konumlar arasındaki farklılıklar, bireylerde, konumlara özgü roller arasından seçim yapma arzusu ve o yönde diğerleriyle etkileşime girme arzusu uyandırır. Örneğin bir gruba üye olan bireylerden önemli bir kısmı, bu türden tercihler sonucunda başka gruplara üye olanlarla etkileşime girer ve bu etkileşimler, eski grupla olan ilişkileri zayıflatmaya başlarsa, kaçınılmaz olarak eski grup çözülme sürecine girecektir. Anca bu arada yeni bir grubun da oluşum süreci başlamıştır. Aristo’nun “doğa boşluğu kabul etmez” dediği gibi değişme sürecinde de hiçbir birey boşlukta ya da yalıtılmış halde kalmaz.

**2-Aktörlerin belli bir konumu işgal etme süresi, serbestçe hareket edebilecekleri toplumsal alanın büyüklüğüne ve konum sayısına bağlıdır ve aralarında zıt yönlü ilişki vardır.**

Değişmeden söz edilebilmesi için belli bir referans noktasının olması gerekmektedir. Bu referans noktası, toplumsal değişme olgusu perspektifinden bakıldığında düzendir. Dolayısıyla toplumsal değişme, toplumsal düzende ve düzeni oluşturan öğelerdeki değişimle, kısaca toplumsal ilişkilerde meydana gelen değişmelerle gerçekleşmektedir. O bakımdan toplumsal değişimin bir ucunda, eski düzene özgü toplumsal konumlar arasındaki karşılıklı bağlanmalar, öteki ucunda da yeni düzene özgü toplumsal konumlar arasındaki karşılıklı bağlanmalar yer almaktadır. Söz konusu bağlanmaları sağlayan temel aktörlerin birey olduğunu dikkate alacak olursak, değişme, bireylerin konumlar arasındaki yer değiştirme eylemlerinin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu yer değiştirmeleri ise, hem nicelik ve hem de nitelik bakımından sosyal ortamla bağlantılıdır. Örneğin bir kent yerleşmesinde birçok toplumsal konumlar bulunabilir. Ancak her bir toplumsal konumda, o konumun gerektirdiği rolleri yerine getirecek yeteri sayıda elemanın bulunması, konumlar arasındaki sosyal hareketliliğe meydan vermeyecektir. O bakımdan bir aktörün, belli bir konumda kalış süresini, yalnız konum sayısı değil, aynı zamanda aktörlerin serbestçe hareket edebilecekleri toplumsal alanın büyüklüğü de etkilemektedir. O bakımdan nüfus, Durkheim'ın değişme kuramındaki şekliyle yalnızca iş bölümüne yol açmamakta, aynı zamanda bireylerin bir konumdaki kalış sürelerini ve giderek değişimin hızını da etkilemektedir.

Bireylerin serbestçe hareket edebileceği alanı belirleyen bir başka faktör de normatif sistemdir. Bir bütünde meydana gelen değişmeyi etkileyen en önemli faktör, bütünü oluşturan parçalar arasındaki kısmi özerkliliktir. Bu görüşü Gellner, başka bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre, “sembolik araçların kaçınılmaz biçimde taşıdıkları kararsız niteliği, toplumsal değişime kapı açmaktadır” (Gellner 1970:42). O bakımdan bir toplumda egemen olan normatif sistemin, o toplumda yer alan aktörlerin özür seçimlerini engelleyici bir nitelik taşıyorsa, bu durum, değişmeyi olumsuz yönde etkileyebilir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğunun alt sistemlerinden biri olan lonca sistemi, malların dolaşımına, toprak sistemi ise bireylerin (özellikle reaya) serbest dolaşımına çeşitli engellemeler getirmiştir. Bu durum, bireylerin konum değiştirmelerini güçleştirmiş ve giderek değişme hızını yavaşlatmıştır.

Değişmeye ilişkin yukarıda geliştirmeye çalışılan ilkeler, ekonomik gelişme açısından da geçerlidir. Bu ilkeler, ekonomik gelişme açısından şu şekilde ifade edilebilir:



*3-Bir toplumda üretim faktörlerinin, kendisi olarak kalma süresi, ekonomik gelişme hızını etkiler. Bir üretim faktörünün kendisi olarak kalma süresi ile ekonomik gelişme hızı arasında zıt yönlü bir ilişki bulunmaktadır.*

*4-Üretim faktörlerinin kendisi olarak kalma süresini, serbestçe dolaşabileceği toplumsal alanın büyüklüğüne ve bu üretim faktörlerinin dönüştürülebileceği durum sayısına bağlıdır ve aralarında zıt yönlü ilişki vardır..*

#### 4.1-Konumlar Hiyerarşisi ve Değişme

Doğada hiçbir şey saf ve yalın değildir. Örneğin bir kap su dahi homojen olmayıp en azından sıcak-soğuk şeklindeki ısı farklılaşmasından dolayı iki tabakaya sahiptir. O bakımdan sistem dendiğinde konumlar ve konumlar arasındaki hiyerarşiden söz ediliyor demektir. Nitekim “ortak dünya herkesin bir araya toplandığı bir yer olmakla birlikte orada bulunanlar bu dünyada farklı konumlar işgal etmektedirler ve iki kişinin birbirine göre konumu, iki nesnenin konumlanışından daha az tesadüfî değildir” (Arendt 2003: 102). Bu tesadüfiliği belirleyen ise konumların sayısıdır. Örneğin babalık, kocalık, çocukluk gibi verilen konumlar dışındaki kazanılan konumların çok az olduğu bir toplulukta, yan yana gelmiş iki kişinin benzer konumlarda olma olasılığı oldukça yüksektir.

Bir toplumsal sistemin/yapının dinamiklerini iki temel faktör belirlemektedir. Bunlardan biri, o toplumdaki konumların<sup>11</sup> sayısıdır. Diğer ise bireylerin o konumlarda kalış süresidir. Bireylerin işgal ettiği konumlarda kalış süreleri azaldıkça değişimin hızı artmaktadır. Konumları işgal süresinin uzun olması, aynı zamanda sosyal hareketliliğin çok yavaş olması anlamına gelmektedir. Özellikle verilen statülerin ağırlıklı olduğu toplumlarda durum böyledir. Akrabalık, dini ya da etnik temele göre yapılaşmış toplumların neden yavaş değiştikleri o nedenle daha anlaşılır olmaktadır.

Bireylerin konum hiyerarşileri arasındaki hareketlilikleri, bazı konumların ve bu konumlar üzerine oluşmuş grup, örgüt gibi olguların çözülmesine ve bazı yeni konumlar ve bu konumların üzerine inşa olmuş grup ve örgütlerin, kısaca toplumsal olguların ortaya çıkmasını sağlar. Ancak eski düzenlerin bozulmasında ve yeni düzenlerin ortaya çıkmasında, bireysel tercihlerin önemi, asli niteliktedir. Tercih yapma ise bir olasılık işidir. Bu özellik, değişmeye olasılıklı bir nitelik kazandırmaktadır.

Değişimin bir özelliği de görecelilik özelliğidir. Görecelilik özelliğini, kaos teorininin, **başlangıç noktasındaki küçük değişimler, ileride büyük**

<sup>11</sup> Kuantum mekaniğinde durumların sayısı olarak tanımlanan kavram klasik mekanikteki evre uzayının hacmi'ne karşılık gelmektedir (Ruelle 2004; 104).

**değişmelere yol açar** şeklindeki önermesi ortaya koymaktadır. Bu önerme perspektifinden bakıldığında toplumsal ilişkilerin sürekli olmayıp, küçük küçük bir seri ilişkilerin eklemlesmesinden oluşmuş bir süreç olduğu görülecektir. O bakımda toplumsal ilişkiler sistemi, en azından gün batımı ile kesilen ve gün doğumu ile başlayan ilişkiler örüntüsüdür. Başka bir anlatımla toplumsal sistemin işlemesi, her seferinde yeni başlangıç noktalarını gerektirmektedir. Bu durum, ışık demetlerinin, aslında foton adı verilen atom altı parçacıklardan oluşmasına karşılık kesintisiz olarak algılanmasına benzemektedir. Ortak yaşamdaki başlangıç noktalarının, bireyden bireye, gruptan gruba ve toplumdaki topluma farklılıklar göstermesi nedeniyle değişme, göreceli bir süreçtir. Değişmeyi göreceli yapan bir diğer etken ise, değişimin kaynağını oluşturan hareket olayının, referans noktası olarak kabul edilen bir başka duruma ya da nesneye göre tanımlanmasıdır.

#### 4.2-Farklılaşma ve Devrim

Gerek canlı, gerekse cansız sistemler olsun varlık ve yaşamlarının temelinde farklılıkların ve farklılaşmış öğeler arasındaki bağlanmaların olduğunu gösteren birçok kanıtlar bulunmaktadır. Örneğin çekme-itme; pozitif-negatif; erkek-dişi; tek-çift şeklinde kavram çiftleriyle tanımlanabilen farklılaşmalar olmasaydı bugünkü uygarlık da olmayacaktı. DNA, ikili değil de tekli sarmal halinde olsaydı, canlıların ve türlerin çeşitliliğinden söz edemeyecaktık. Çekme-itme, mekanik sistemlerin, pozitif-negatif farklılaşması elektrik ve manyetik sistemlerin; tek sayı-çift sayı, matematik sistemlerin; erkek-dişi farklılaşması, canlı sistemlerin varlık nedenidir. Hegel bu gerçekliği, ‘karşıtların birliği’ kavramlaştırmasıyla dile getirmektedir. Ona göre her şey kendi çelişkileriyle birlikte vardır ve çelişkilerden arınmış saf varlık ile saf hiçlik aynı şeydir.

O halde oluşumun iki ayırt edici niteliği bulunmaktadır. Bunlar farklılaşma ve harekettir. Hareketi sağlayan, öğeler arasındaki farklılaşma derecesidir. Temel problem, farklılaşmanın nasıl ortaya çıktığıdır. Engels, konuyla ilgili olarak şöyle düşünmektedir:

“Diyalektik, deneylerimizin kanıtladığı gibi, genelde tüm kutupsal karşıtlar, karşıt kutupların birbirleri üzerine karşılıklı etkileriyle belirlenirler. Bu kutupların ayrışması ve karşıtlığı, ancak bunların karşılıklı bağlantı ve birliğiyle var olur ve tersinden bakılacak olursa, bunların birliği ancak bunların ayrışmasında var olur ve karşılıklı bağlantıları da ancak karşıtlıklarında var olur” (Engels 2006; 84).

Gerek gözlemler ve gerekse Engels’in görüşü, bize iki önemli bilgi vermektedir. Bunlardan birisi, farklılaşma derecesi ile hareket arasında önemli bir ilişkinin olduğu, ikincisi ise her farklılaşmanın hareketliliğe yol açmadığı,

ancak birbirleriyle bağlantılı etkileşimlere dayalı olarak ortaya çıkan farklılaşmanın hareketlilik üzerinde etkili olabildiği. Örneğin dini bakımdan farklılaşmış iki öge, ekonomi alanında bir devinim yaratamamaktadır.

O halde farklılaşmanın devinim üzerindeki etkisi, farklılaşmış ögelerin birbirlerini tamamlayıcı görevler üstlendiği takdirde söz konusu olabilmektedir. Bu varsayımı şu şekilde genelleştirebiliriz:

*Eğer bir toplumsal oluşumun parçaları olan ögeler, birbirlerini tamamlayıcı görevler üstlenerek yeni ilişkilerle bağlanmışlarsa, bu yeni durum, oluşumun dinamikliğini ve o oranda da kararsızlığını artırır.*

Farklılaşma ve haliyle çok kültürlülük hem toplumların kaçınılmaz bir yazgısı ve hem de gelişme ya da modernleşmenin ön koşuludur. Nitekim gerek Spencer'in, 'toplumlar, birbirlerine bağlı olmayan eşitlerden eşit olmayan bağlılıklara doğru evrinirler' şeklindeki ve gerekse Simmel'in 'insanlık, kapalı bir birlikten büyüyen birçok çeşitlilik sayesinde büyüyen bir birliğe doğru evrinirler' şeklindeki tarihten çıkartmış oldukları önermeleri, bu gerçekliği vurgulamaktadır. Farklılaşma süreci, aynı zamanda bir güç biriktirme sürecidir. Nitekim Georg Simmel, farklılaşmayı, güç biriktirmenin evrimsel yasası olarak görmektedir. Ona göre, "bu yasa güç biriktirme yasası olduğu kadar 'güç israfının, gücü harcamanın önkoşuludur da'" (Werner 2001: 49). Toplumsal güç, tek bir bütün olmayıp, küçük ölçekli güçlerin toplamından oluşur. O bakımdan kültür, sadece insan doğasındaki güçleri amaçlarımıza hizmet edebilir kılmakla gelişmez; aynı zamanda güç biriktirme yollarını inşa ederek ve gücü, bu yollar üzerinden taşımakla gelişir.

#### **4.3-Toplumsal Düzen Hep Bozulma Eğilimindedir**

Düzenin söz konusu olduğu her durum bize, , her şeyin zaman-mekân bağlamı içerisinde katılışp donduğu bir son noktayı, kristalleşmeyi çağırır. Oysa bu yanlış bir algılamadır. Düzenin sürdürülmesi için dahi enerjiyi yani enerji dönüştürmeyi gerektirir. Bu anlamda hayat, bir yandan düzenin dinamik bir şekilde ortaya çıkıp kurulmasıdır; ama öte yandan da düzenin dağılmasının, düzenden kaosa geçişin sürekli tehdidi altındadır (Cramer 1998;19). Hobbes'ın da belirttiği gibi, düzen, bir otorite ya da güç olmadan kendiliğinden oluşmaz ve hiçbir yardım almadan sürüp gitmez. Düzen, doğal olgular olmayıp, insanoğlunun dehasıyla bağlantılı bir iktidar meselesi, iktidar da güç ve hesaplama meselesidir. O bakımdan toplum düşüncesinin temeli de, tıpkı düzen ve devlet sisteminde olduğu gibi insanoğlunun yaratacılığıdır (Collins 1978:6-32). Bu durum, gerek düzenin kurulması ve gerekse sürdürülebilmesi için bir enerji, bir güç kullanımını gerektirmektedir. Öyle ki, hiçbir dış etki olmadan dahi gücün, yani enerjinin azalması, düzenin bozularak düzensizliğe dönüşmesine yol

açacaktır. Bu anlamda hayat ya da gerçeklik, bir dağılma, ayrışma, parçalanma ve yeniden düzenlenme süreçlerini içermektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi düzen, öğeler arasında belli güçler kullanılarak oluşturulmuş kurallar örüntüsüdür ve eşgüdümün ürünüdür. Bu durum, başka bir gerçekliğin açığa çıkmasını sağlamaktadır. O da toplum üyelerinin daima kural dışı davranma eğiliminde olduklarıdır. Düzeni oluşturan öğelerin, düzen dışı davranmaları aslında bir doğa yasasıdır. Kaos teorisinin, her düzenin bozulma eğiliminde olduğu şeklindeki önermesi, toplumsal yaşamda bireylerin kurallara uyup uymamalarının, moral değerlerle açıklanamayacağı konusunda önemli bir bilgi vermektedir. Ortak toplumsal düzende bireyler toplumsal kurallara uymama eğiliminde olabilirler ve bu durum, doğal bir özelliktir. Dolayısıyla her toplumsal kural ve sistem, uygun denetim mekanizmaları aracılığıyla süreklilik kazanabilirler.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Değişme olgusu, birey ve toplum arasındaki diyalektik bir sürecin ürünüdür. Değişme olgusunun diyalektik bir niteliği, değişmenin hareketle bağlantılı olması ve hareketin ise, konumlar arasındaki dönüşümler aracılığıyla gerçekleşmesidir. O nedenle değişme, kesinlikle önlenemez, ancak ekonomik ve politik önlemler aracılığıyla denetlenebilir.

Toplumsal değişme sürecinde bireylerin konumlar ve onlara özgü roller arasından yaptıkları tercihler belirleyici olduğundan, değişme süreci olasılıklı bir özellik gösterir. O nedenle aynı konumlar bulunsa bile, bireylerin bu konumlar arasında yapacakları tercihlerin eşit olasılıklı olacağını varsaydığımızda, bir toplumdaki değişmenin hız ve yön bakımından, başka bir toplumdaki değişmeye benzeme olasılığı, oldukça düşüktür.

**Kaynakça**

- ALPAUT, Okyay, (1971). *Teorik Analitik Kimya*, Ankara, H.Ü.yay.
- ARENDRT, Hannah, (2003). *İnsanlık Durumu*, Çev.B.S.Şener, İstanbul, İletişim yay.
- ARMAĞAN, İbrahim, (1982). *Bilgi Toplum Bilimine Giriş*, İzmir, Doğruluk Matbaası
- AZİZ, Aysel, (2003). *Araştırma Yöntemleri, Teknikleri ve İletişim*, Ankara, Turan kitabevi.
- BAİLEY, D. Kenneth, (1990). *Social Entropy Theory*, State University of New York Pres.
- BAUMAN, Zygmunt, (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, Çev.,İ.Türkmen, İstanbul, Ayrıntı yay.
- BECKER, Gary S., (1993 ;75). *Human Capital, A Theoretical and Empirical Analysis*, New York.
- BEISER, Arthur, (1987). *Modern Teknik Fizik*, Çev.A.Sümer, İstanbul, İTÜ yay.
- BLOOM, Allan, (1987). *The Closing of the American Mind*, New York.
- BRUHL, Levy, (1970). *Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi*, Çev.F.Z. Fındıkoğlu, İstanbul.
- BUCKLEY, W., (1966), *Structural Functional Analysis in Modern Sociology*, New York.
- CAPRA, Fritjof, (1989). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İstanbul, İnsan yay.
- COLEMAN, James S., (1998). "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology* 94, 95-120.
- COLLINS, Stephen L., (1989). *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance*, England, Oxford University Pres.
- CRAMER, Friedrich, (1998). *Kaos ve Düzen*, Çev.,V.Atayman, İstanbul, Alan yay.
- ÇOLAKOĞLU, Kemal, (1987). *Genel Fizik*, Ankara, Hatipoğlu yay.
- DAVIES, Paul, (1984). *God & The New Physics*, New York.
- ENGELS, Friedrich, (2006). *Doğanın Diyalektiği*, Çev.A.Gelen, Sol yay, sekizinci baskı, Ankara.
- EROL, Metin, (2002). *Sanayileşme ve Ekonomik Gelişmenin Sosyolojisi*, Ankara, Nobel Yay.
- ESİN, Pars, (1982). *İş Bölümü, Yabancılaşma ve Sosyal Politika*, Ankara, AÜSBF yay.
- FREYER, Hans, (1968). *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Çev.,T.Çağatay, Ankara, A.Ü.yay.,
- FUKUYAMA, Francis, (1998). *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, Çev. A.Buğdaycı, Ankara, İş Bank. Yay.
- GELLNER, Ernest, (1970), "Concepts and Society", *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, New York, Macmillan.
- HABERMAS, Jürgen, (2001), *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev.M.Tüzel, İstanbul, Kabalcı yay.

- HOWARD, Ted ve Rifkin, Jeremy, (1990). *Entropi, Dünyaya Yeni Bir Bakış*, Çev., H.Okay, İstanbul, Ağaç yay.
- KONGAR, Emre, (1981). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul Remzi yay.
- LEE, Richard E., (2007). *İki Kültürü Aşmak: Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri İle Beşeri Bilimler Ayrılığı*, İstanbul, Metis yay.
- NORTH, Douglass ve Thomas, Robert P. (1973). *The Rise of The Western World*, Cambridge, Cambridge University Pres.
- OGBURN, W.F., (1950). *Social Change*, New York, Viking Press
- ÖZLEM, Doğan, (1986). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, Remzi yay.
- PARSONS, T., (1951). *The Social System*, İllions, The Free Pres.
- RESS-MOGG, William ve Davidson, J. (1992). *The Great Reckoning-How the World Will Change in the Depression of the 1990s*, London.
- RUELLE, David, (2004). *Rastlantı ve Kaos*, Çev., D.Yurtören, Ankara, Tübitak yay.
- SARIKAYA, Yüksel, (1993). *Fizikokimya*, Ankara, Gazi Büro yay.
- TAYLOR, Charles, (1991). *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev., Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı yay.
- WAGNER, Peter, (2003). *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev., M. Küçük, Ankara, Doruk yay.
- WEBER, Max, (1995). *Toplumsal Ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev., Ö. Ozankaya, Ankara, İmge yay.
- WERNER, Jung, (2001). *Georg Simmel (yaşamı, sosyolojisi, felsefesi)*, Çev. D. Özlem, İstanbul, Anahtar kitaplar.

# ARTICULATORY EVIDENCES FOR THE EXISTENCE OF THE SOFT-g PHONEME FROM THE ORKHON MONUMENTS TO THE MODERN STANDARD TURKISH

*Mehmet DEMIREZEN*

## **Abstract**

The existence of the soft-g phoneme as a voiced velar fricative in Turkish is a matter of heated discussion. Some language scientists insist that there is no such phoneme like soft-g in Turkish, and then claim that the letter ğ only compensatorily lengthens the vowels that take place before it. The application of the current phonemic analysis techniques on the words that have the soft-g indicate the fact that it has been in existence since the time of Orkhon Monuments. In this study, the existence of the soft-g phoneme, from the 8<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> centuries, will be analyzed by the application of such phonemic analysis techniques like minimal pairs, contrastiveness, and free variation. The current status of this phoneme in modern standard Turkish will also be investigated.

**Key words:** voiced velar fricative, phonemic analysis, minimal pairs, contrastiveness, free variation.

## **Ötümlü Gırtlaksıl Sızıcı –g Sesbiriminin Türkçede Orhon Anıtlarından Beri Varlığına Kanıtlar**

### **Özet**

Türkçede yumuşak-g olarak *ötümlü gırtlaksıl sızıcının* bir sesbirim olarak varlığı bir tartışma konusudur. Bazı bilim adamları bu sesbirimin Türkçede olmadığını iddia etmekte, ğ harfinin sadece bir önceki ünlüyü uzattığını ileri sürmektedir. Çağdaş sesbiliminin sesbirim çözümlemesi tekniklerinin içinde ğ harfinin geçtiği sözcüklere uygulanması, yumuşak-g sesbiriminin aslında Türkçede Orhon Anıtlarının zamanından beri var olduğuna işaret etmektedir. Bu araştırmada, sesbirim çözümlemesinin en küçük çift, sesbirimsel kıyaslama ve serbest değişim gibi teknikleri yoluyla, yumuşak-g sesbirimin varlığı veya yokluğu 8. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar incelenecek, çağdaş Türkçedeki konumu saptanacaktır.

**Anahtar kelimeler:** ötümlü gırtlaksıl sızıcı, sesbirim çözümlemesi, en küçük çift, sesbirim kıyaslaması, serbest değişim.

### Introduction

This paper argues, contra many in the field of Turkish phonetics and phonology, that there exists no soft-g phoneme in modern standard Turkish. The phonemic existence of the so-called soft-g, whose orthographic symbol is *ğ* in modern standard Turkish, is still a hotly disputed issue among many linguists on the case of its phonemic status. Many of the linguists and phonologist, who were negligent in looking at the principles of phonemic analysis, claimed that there is no such a phoneme like soft-g / / in modern standard Turkish: This statement, which is extremely misleading, indicates that the soft-g constitutes an overlooked phonemic case. By nature, the soft -g is a voiced dorso-velar fricative, not a stop, in modern standard Turkish whose orthographic system has obscured the phonemic status of the soft-g because the orthographic sign *ğ* was used to indicate the status of both / / and /j/ together, which was an orthographic mishap for modern standard Turkish. In this paper, the phonemic status of the soft-g as a phoneme will be analyzed in relation to back vowels in details and its phonemic status will be proven through the principles of phonemic analysis.

### Some Views on the Existence of the Soft-g Phoneme in Modern Standard Turkish

#### A Brief historical Background of Soft-g

The traces of the existence of soft-g as an independent phoneme goes back to the beginning of Turkish, the scripts of the Orkhun Monuments which were erected in 732-735 A.D. E. in Mongolia in the middle of Asia. The following word-final and word-medial occurrences in terms of minimal pairs Old Turkish in the Orkhun Monuments (Ergin 1984: 101-142) testify, right from the beginning, the phonemic existence of the soft-g as an independent phoneme in Turkish:

#### Word-final Occurrences in the Orkhon Monuments:

In the old scripts of the Orkhun Monuments the soft-g / / is very common and is many in number, certifying the phonemic states of the soft-g / /, some of which are cited below:

ağ-/a / “to rise; to go up”

ağ-/a / “ to rise; to go up”

ay /aj/ “ month”

az / z / “ little, insufficient”

ağ- /a / “to rise; to go up”

ağ- /a / “ to rise; to go up”

aş / t / “ hungry”

aş / t / “ food”



yağ- /ja / “to rain”	yağ- /ja / “to rain”
yay /jaj/ “summer”	yan- /j n/ “ side ”
yağ- /ja / “to rain”	yağ- /ja / “to rain”
yaş- j / “age”	yaz- /j z/ “ spring”

There are many more phonemic contrastive nesses of the soft-g phoneme as shown above, the minimal pairs constituting only some of the possibly related instances. It is an obvious case that even in the scripts of the Orkhun Monuments in between 732-735 A.D. E., the / / phoneme holds a phonemic status and also lengthens the preceding vowel in the structure of words.

Word-medial Occurrences in the Orkhon Monuments:

This type of occurrence is possible but less common than the word-final cases:

kağan /ka n/ “king”	yağız /ja ız/ “black, a tone of red
kaçan /k t n/ “when “	yabız /j bız/ “ bad ; devastated ”
yağ- /ja / “to rain”	yağ- /ja / “to rain”
yay /jaj/ “summer”	yan- /j n/ “ side ”
yağ- /ja / “to rain”	yağ- /ja / “to rain”
yaş- /j / “age”	yaz- /j z/ “ spring”

There are so many occurrences of this type, as mentioned above, the minimal pairs constitute only some of the possible related instances. It is an obvious case that even in the scripts of the Orkhun Monuments in between 732-735 A.D. E., the / / phoneme holds a phonemic status and also lengthens the preceding vowel in the structure of words.

Word-medial Occurrences in the Orkhon Monuments:

This type of occurrence is possible, but less common than the word-final cases:

kağan /ka n/ “king”	yağız /ja ız/ “black, a tone of red”
kaçan /k t n / “when”	yabız /j bız/ “ bad; devastated”

In 1972 a book entitled *Divanü Lüğat-it-Türk Dizini* was published by the Turkish Linguistic Society. This book was actually a dictionary and was written to teach Turkish to Arabic people in the 11th century A. D. E. by Kaşgarlı Mahmut. In this dictionary, hundreds of minimal pairs can be singled out to ensure the independent phonemic status of soft-g in the eleventh century A. D. E, as testified in the following minimal pairs:

bağ /ba / “vineyard; vine tree”  
bal /bal/ “honey”

bağ /ba / “vineyard; vine tree”  
bar /bar/ “ There exist; there is ”

çoğ /t o / “ flame; saddle-bag, wallet ; bundle; square shawl ”  
çok /t k/ “ bad ; villain ”

çoğ /t o / flame; saddle-bag, wallet; bundle; square shawl ”  
çor /t r / “ ivy ”

bağ /ba / “vineyard; vine tree”  
bay /baj/ “ rich; wealthy ”

koğ /ko / “ dirt in the eye or in the food”  
koy /koj/ “ sheep; lap”

sağ /sa / “ brain, mind; left; sweet; good; clean; strong”  
say /saj/ “ a place with pebbles; armor”

sağ /sa / “ brain, mind; left; sweet; good; clean; strong “  
saw /saw/ “fame: utterance; news, letter; proverb”

yağ /ja / “oil; animal fat ”  
yay /jaj/ “spring, summer ”

yağ /ja / “ oil; animal fat ”  
yah /jah/ “ yes; all right ”

By the 11<sup>th</sup> century most of the Turkish tribes in Asia and Asia Minor were converted into the Islamic religion, which brought in thousands of the Arabic and Persian words into the Turkish language. This time Arabic and Persian words got into minimal pairs and further strengthened the independent

phonemic status of the soft-g in Turkish. Here are some examples in modern standard Turkish:

ağır /a ır/ “heavy”	sığır /sı ır/ “cattle”
ahır /ahır/ “stable”	sıfır /sıfır/ “zero”
sığır /sı ır/ “cattle”	mağara /ma r / “cave”
sınır /sınır/ “border”	makara /m k r / “wheel”

Thus, diachronic existence of the soft-g phoneme / /in Old Turkish is a truism, owing to plenty of phonemic oppositions cited in this study.

#### Current Situation of the Soft-g Phoneme

But right from the early times of modern standard Turkish, the phonemic existence of the soft-g was suspiciously regarded. For instance, according to Özdem (1937:15) standard Turkish no longer has this sound. Lees (1961: 8) states that it appears to be a new phoneme, and it occurs in just these positions in which a voiced velar fricative is found in old Turkish and in contemporary Anatolian or Western Turkic Dialects. As for Swift (1963: 12) soft-g is a voiced fricative made by friction of air between the back of the tongue and the velum. Underhill (1987: 10) states that the Turkish “letter **g** does not occur after vowels or between vowels, except for a very short list of exceptions, mainly words of European origin (**sigara** ‘cigarette’, **sigorta** ‘insurance,’ **gaga** ‘beak’). What occurs instead of **g** in this position is the letter called yumuşak-g or “soft-g” -the letter **ğ**”. The sound that this letter represents is thus simply a variant of the phoneme /g/. Because its pronunciation is very different from the normal sound of the letter **g**, however, it was given a separate letter in the Turkish alphabet.”

Conversely, Conrot (1981: 20) states that the phonetic value of the so-called 'soft-g' cannot be said to be zero totally. According to Demirezen (1987; 1992), the soft-g holds a phonemic status in modern standard Turkish. Thus, it is obvious that there is no total agreement on the phonemic existence the soft-g phoneme in modern standard Turkish. Therefore, so as to unearth the present position of soft-g a thorough examination of the status of it in modern standard Turkish is required.

#### The /k/ and / / Relationship

The /k/ phoneme in modern standard Turkish, which is a voiceless velar stop, undergoes a voicing shift through which it also changes its natural class and becomes a fricative, indicated by / / . While being a stop, it shifts into a voiced fricative in intervocalic position and at also morpheme or syllable

boundaries before voiced consonants. In the meantime, its place of articulation, which had a velaric place of articulation before the change, gets into a dorso-velar area during the production of which not only the dorsum but also the earlier velar positions are activated in the process of its articulation. That's why the pronunciation of the soft-g in modern standard Turkish is relative hard because the muscles of the dorsum and the velar area are held tight for a time to give its fricative pristine beauty articulatorily and acoustically. Obviously, this kind of articulation requires extra energy from which many speakers of modern Turkish escape in tending to slightly pronounce it, or in a manner of dorsal laziness do not articulate it at all. Thus, in this way, because it is not articulated in two specific environments it lengthens the preceding vowel via compensatory lengthening and obtains somewhat like zero-like value in articulation, just like the British /r/ does in colloquial British articulation. But even in this position of articulation it cannot be claimed that there is no phoneme like soft-g in modern standard Turkish, just as we cannot say that there is no /r/ phoneme in modern standard English owing to its unarticulated position postvocally and word-final positions.

#### Specific Environments of the Soft-g Phoneme in Modern Standard Turkish

Soft-g does not occur word-initially, but it exhibits a clear-cut phonemic status in word-medial and word-final positions. In the Southeast and East dialects of modern standard Turkish it is audibly heard (Ercilasun 1983 ; Edip 1991).

#### Word-initial Position

Soft-g cannot begin a word in Turkish. This inclination is very strong and unchangeable, and that's why there has been a strong rejection of soft-g that takes in the borrowed words. For example, all of the Arabic-originated borrowed words that begin with soft-g have been word-initially converted into /g/ in modern Turkish. This fact is clearly detected by Lewis (1967:5), who gives the following examples: "In sum, in Arabic-originated words, initial **gh** becomes **g** as seen in **ghāzi** "warrior for the faith" > **gazi**, and **ghāfil** "heedless" > **gafil**. It is clear that all of the word-initial **gh** forms in words that correspond to **ġ** as a letter have been converted to **g** /g/ in word-initial positions in borrowed words in modern Turkish.

Similarly, in the Arabic articulations of the following words there is an audible / / while in their Turkified forms there is no / / but /g/ in word-initial positions:

<b>Arabic form</b>	<b>Turkified form</b>	<b>Glossary</b>
ğayr / ajrɪ/	gayri /gajrê/	henceforth; finally
ğamm / am /	gam /g m/	dispair
ğaille / alle /	gaile /gajlle/	sorrow
ğaita / alta/	gayta /gajt /	human waste
ğalib / alê b /	galip /ga:lɪp /	winner
ğamze / amze /	gamze /g mze /	dimple
ğaye / a:ye/	gaye /ga:je /	purpose; aim
ğayret / ayret /	gayret /gajret/	zeal; perseverance

### Word-final Position

There can be no voiced consonants word-finally in modern Turkish, and therefore /g/ phoneme is realized as **ğ** in the orthography but phonemically as / /; moreover, final postvocalic /k/ in polysyllabic syllables is converted into **ğ** / / if a vowel, no matter front or back, is added right after it an intervocalic position comes into being, and it is this position where soft-g gets to be very vulnerable in being slightly articulated or not articulated at all in many idiolects, and it is this intervocalic position that gives support to those scholars who say that there is no soft-g phoneme in modern standard Turkish, as testified by the following instances:

<b>Postvocalic /k/ / / Intervocalically</b>	<b>Glossary</b>
dudak /dud k/	dudağ <sub>ı</sub> /dud ɪ/ accusative ‘lip’
tarak /t r k/	tarağ <sub>a</sub> /t ra / allo-dative ‘comb’
bıçak /bit k/	bıçağ <sub>ı</sub> /bit a ɪ/ accusative ‘knife’
kulak /kul k/	kulağ <sub>a</sub> /kula / allo-dative ‘to the ear’

It would be unfair to the soft-g sound to claim that it does not exist in modern Turkish without giving any tangible proof of its phonemic existence or non-phonemic existence in terms of phonemic analysis. The principles of phonemic analysis embody the proofs or disproofs on this matter.

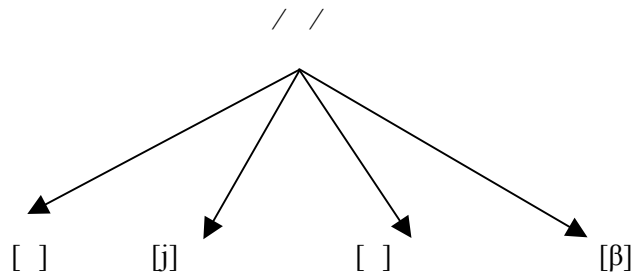
### Conclusion

In accordance with the principles of phonemic analysis, there is abundant evidence for the phonemic status of the soft-g phoneme / / in modern standard Turkish, and this phonemic truth is clearly articulatorily testifiable in hundreds of minimal pairs in word-medial and word-final positions in modern standard Turkish. Moreover, through both spectographic analysis, synthetic

speech approach, and recognition tests via speech analysis conducted by (Konrot 1981: 22) indicate that “in action, the brain is sending signals for an articulatory gesture parallel to the demands of phonology. Therefore, it can hardly be claimed that the so-called soft-g has no phonetic manifestation (Konrot 1981: 22). In the idiolects many citizens of modern standard Turkish it just phonetically gets weakened and is not audibly articulated, owing to dorso-velar softening of many lazy throats of Turkish people. It must be noted that, using only the letter **ğ** for / / phoneme and /j/ phoneme, the lack of two independent letters for each of them in the orthographic system of Turkish not specifying the case of soft-g as a separate phoneme, has been an orthographic mishap for modern standard Turkish. Such an inadequate orthographic demonstration has obscured the two phonemic existences, namely soft-g phoneme / / and /j/ phoneme in an overlapping case in the phonemic inventory of modern standard Turkish.

This way of consonant erosion is an explainable, plausible situation within the Least Effort Theory. Another reason in its phonetically weakening process in the idiolects of many Turkish speakers is that in the articulation of soft-g / / dorsal and velar muscles of the mouth have to activate cooperatively, but such an articulatory case happens to be hard for the Turkish people, yet still it cannot be claimed that there is no phonemic status for soft-g in modern standard Turkish, just as is the case with British English in which word-final and postvocalic “tap-r” is not pronounced and thus it cannot be claimed that there is no phonemic status for /r/ in modern British English. It must be noted that soft-g is still a very audible phonemic reality in the Southeast and East dialects of modern standard Turkish (Ercilasun 1983 ; Edip 1991).

Finally, the allophones of the soft-g phoneme in modern standard Turkish can be summarized as follows:



## References

- DEMİREZEN, Mehmet, (1986). *Phonemics and Phonology: Theory Through Analysis*, Ankara: Bizim Büro Yayınevi.
- EDİP, K, (1991). *Urfa Ağzı*, Ankara: TDK.
- ERGIN, Muharrem, (1984). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları
- ERCİLASUN, Ahmet, (1983). *Kars Diyalekleri*, G. Ü. Ankara: Yayınları.
- KONROT, A. K., (1981). "A New Phoneme or 'Velar Stop Erosion'?-Phonetic Explanation for the Phonological Status of the So-called 'Soft-g' in Turkish," *University of Essex Language Centre Occasional Papers 24*, 13-22.
- LEES, Robert, (1961). *The Phonology of Modern Standard Turkish*, Bloomington: Indiana University.
- LEWIS, Geoffry, (1967). *Turkish Grammar*, Oxford: Oxford University Press.
- ÖZDEM, Ragip, (1937). *Tarihsel Bakımdan Öztürkçe ve Yabancı Sözcüklerin Fonetik Ayraçları*, İstanbul..
- SEZER, Engin, (1981a). "The k/Ø alternation in Turkish", *Harvard Studies in Phonology*, (ed.) by GEORGE N. Clements, 354-82. Bloomington: Indiana University Linguistics Club.
- SWIFT, Lloyd. B. (1963). *A reference Grammar of Modern Turkish*. Bloomington: Mouton, and Co., The Hague.
- UNDERHILL, Robert. (1987). *Turkish Grammar*, Cambridge: The MIT Press.

# YAHYA KEMAL' İN İSTANBUL'U

*Abide DOĞAN*

## **Özet**

Yahya Kemal İstanbul hayranı olan bir şair ve yazarımızdır. Düz yazı ve şiirleriyle İstanbul'a olan sevgisini ve hayranlığını, gurbetteyken duyduğu özlemini dile getirmiştir. Bu yazıda ondaki İstanbul sevgisi *Aziz İstanbul*, *Kendi Gök Kubbemiz* ve *Eski Şiirin Rüzgârıyla* adlı kitaplarda yer alan İstanbul'u konu edinen yazı ve şiirlerinden örneklerle anlatılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Yahya Kemal, İstanbul, Aziz İstanbul, Kendi Gök Kubbemiz, Eski Şiirin Rüzgârıyla, Boğaziçi.

## **Yahya Kemal's Istanbul**

### **Abstract**

Yahya Kemal is a well known poet as well as a writer from Turkey. He expressed his love and attachment to Istanbul in his poems and the articles especially when he was away from Istanbul. In this article his attachment to Istanbul is explained on the basis of his books headed *Aziz İstanbul*, *Kendi Gök Kubbemiz* and *Eski Şiirin Rüzgârıyla*.

**Keys words:** Yahya Kemal, Aziz İstanbul, Kendi Gök Kubbemiz, Eski Şiirin Rüzgârıyla, Bosphorus.



*“Bir iklimin manzarası, mimarisi ve halkı arasında halis ve tam bir âhenk varsa, orada, gözlere bir vatan tablosu görünür.*

*İklimden anlıyan gerçek ve hassas bir sanatkâr, İstanbul’un eski semtlerinden herhangi birini, meselâ Koca Mustâpaşa semtini, yahut Eyüb’ü, yahut Üsküdarı, yahut da Boğaziçi’nin henüz millî hüviyetini muhafaza eden herhangi bir köyünü seyredince kat’i bir hüküm vererek, der ki: “Bu halk bu iklimde ezelden beri sâkindir ve bu iklime bu mimariden ve bu halktan başka unsurlar yaraşmaz”.*

*Evet gerçek ve hassas bir sanatkâr bu hükmü verir. Vatan toprağı bizde de ecnebi memleketlerinde de her hissedene bu vehmi veren topraktır.*

*Türklük beş yüz seneden beri İstanbul’u ve Boğaziçi’ni bütün beşeriyetin hayaline böyle nakşetti”(Y.K. 1974: 9) diyor İstanbul âşığı Yahya Kemal “Türk İstanbul” adlı yazısında.*

Yahya Kemal, şiirlerinde tarih, vatan, millet, milliyet, aşk, kadın, din, musikî, sonsuzluk ve ölüm gibi birçok temayı ele almıştır. Ancak İstanbul’un bunlar arasında ayrı bir yeri vardır.

Yahya Kemal, İstanbul ile 1902 yılında on sekiz yaşında iken tanışmıştır. Akrabalarından İbrahim Bey’in konağında bir yıla yakın bir süre kaldıktan sonra 1903 yılında Paris’e gitmek üzere İstanbul’dan ayrılmıştır. Dokuz yıl aradan sonra 1912’de İstanbul’a dönen Yahya Kemal farklı duygu ve düşünceler içindedir. Siyasal Bilgiler Yüksek Okulu’ndaki tarih hocası Albert Sorel’in derslerinden etkilenerek Türk tarihine farklı bakmaya başlamıştır. Ayrıca tanıdığı Fransız şairleri Verlaine, Mallarme ve Baudelaire’nin Paris üzerine yazdıklarını okuyunca, aklına İstanbul için şiir yazmak gelmiştir. O İstanbul ki, nice İmparatorluklarına başkentlik etmiş, nice sanatçılara ilham vermiş, nice medeniyetlerin beşiği olmuştur! Yahya Kemal’e göre, İstanbul Paris’ten daha çok hakkında şiir yazılmaya lâayık bir şehirdir. Ona göre *“İstanbul toprağının her köşesinde Türk ruhunun bir safhası vardır. Hisarlarda Türkün kuvveti, Küçüksu’da ve Göksu’da neş’esi, Kağıthane’de zevk ve neş’esi. Eyüp’te maneviyatı, surlarda atılışı hava gibi teneffüs edilir. Bu gezintilerimdeki tecrübeden sonra toprağı sevdim. O derece sevdim ki, İstanbul’un her köşesini keşfetmeye ömrüm kifayet etmeyecek diye korkuyorum”* (Tevhid-i Efkar, 14.3.1922) diyen Yahya Kemal’in İstanbul sevgisi herkesinkinden farklıdır.

İstanbul, Yahya Kemal’den önce de şairlere ilham kaynağı olmuştur. Ataî, Yahya Efendi, Cafer Çelebi, Bâki, Nedim ve Şeyh Galib de İstanbul’u terennüm etmişler, ancak Nedim ve Yahya Kemal kadar İstanbul’un sesi olamamışlardır.

Yahya Kemal'in İstanbul'a bakışı ve değerlendirişi, daha ziyade İstanbul güzelleri ve eğlencesiyle meşgul olan Nedim'den farklıdır. Yahya Kemal'in sevgisi, "... estetik plandan vatanın manevî çehresine doğru genişler. Yalnız millî olan şeylerin peşinde bu darlaşmayı ne kadar öğsek azdır. Çünkü onda cemiyetimize ait bir takım tarihi şartların tam cevabını alırız.. Bu daralışla biz kendi ufkumuza genişler, bizim olan bir kâinâta açılırız" (Tanpınar 1969:368).

Yahya Kemal'e göre İstanbul vatanın özetidir. Vatanı vatan yapan yapan kolektif ruh en iyi bu şekilde görünür. Böylece İstanbul, sadece bir siyasî başkent olmaktan çıkar, millî ruhun en iyi yoğrulduğu ve aksettirildiği bir mekân olur. Yahya Kemal bu merkezde Türk zevkinin yoğunlaştığını; Türk iradesi'nin kristalize olduğunu, Türk dili ve yaşayışının inceldiğini, kısacası Türklüğün kendine has aristokrasiyi yarattığını sezmektedir. Bütün bunlar, millî ruhun en iyi ve en üst seviyede tezahürüne zemin hazırlar. İstanbul sahip olduğu bu imkânlarıyla, onun kolektif ruh çerçevesinde gelişen iç dünyasını ifadeye de kolaylık sağlar; tarihî dekor, tozlu zaman perdesini aradan kaldırır; eski bir plaktan yayılan ses, zamanın sınırlarının ufkunda bir anda hissedilir (Sevük 1949:29-35).

Yahya Kemal için İstanbul, sadece hatıralarını barındıran bir yer değildir. Fetihden sonra şehrin her köşesi vatanın her yerinden gelmiş insanlarla dolmuş; dolayısıyla da İstanbul memleketin özeti, mozayığı olmuştur. Şairin şiirlerinde ele aldığı kültür, medeniyet, tarih, vatan, coğrafya, kadın, sanat, din, millet ve milliyet gibi kavramlar İstanbul'la bütünleştirilmiştir.

İstanbul'un fethine ve fatihine çok özel bir önem veren Yahya Kemal, "Türkiye Türklerinin yeryüzünde başka bir eseri olmasaydı; tek başına, yalnız bu eser şeref namına yeterdi" (Y.K. 1974:29) derken İstanbul'u fetheden yeniçeriye de unutmaz şiirinde.

Yahya Kemal, şiirleri ve düz yazılarında İstanbul'u maddî ve manevî cephesiyle tanıtır. Aziz İstanbul adlı eseri okunmadan şiirleri okunmamalıdır. İstanbul'u tanımak için ne yapmak lazımdır? Aziz İstanbul'da bu konuda bazı ipuçları verir:

*"İstanbul'da, çok zaman yaşamış, yaşadıkça birçok semtleri sevmiş, sevdikçe onları, zamanın derinliğine doğru, enine boyuna öğrenmiş bir insan, yaşı ilerledikçe, öğrendikleriyle o kadar dolar ki, bu şehrin, sonu gelmez güzellikleri olduğuna inanır.*

*İstanbul'u uzun müddet yakından tanımağı merak edenlerde daima bu kanaat vardır.*

*Denilebilir ki İstanbul'u, Üsküdar'ı ve Bozağiçi'ni, her tepeden, her kıyıdan, her köşeden, her mevsimde, sabah, öğle, akşam ve gece saatlerinde ,*

*derinden derine seyredecek bir sanatkâr kaç türlü yeni güzellik bulur; bunların koleksiyonunu tamamlamağa bir insan ömrünün yetmeyeceğine karar verir.*

*İstanbul'da güzelliğin çeşidi bu kadar zengindir.*

*Hem bu bir sanatkârın yalnız göze çarpan tarafı anlamasına aittir. Yoksa göze çarpmıyan tarih hatıralarıyla dolu bir muhayyile, derûnî bir İstanbul içinde yaşamakla çok daha geniş bir âlem duyar”(Y.K. 1974:75).*

Yahya Kemal, İstanbul'u da derinden tanımak için adım adım, sindire sindire gezip dolaşmış; hatta bazı dostları( örn: N. S. Banarlı gibi) da kendisine zevkle refakat etmiştir. İşte bu hayranlık dolu izlenimler **Aziz İstanbul** adlı nesir kitabını oluştururken, bir yandan da şiirlerinden yansıtmıştır okuyucuya.

Yahya Kemal İstanbul'u seyretmeye doyamaz. Bir gün “**Bir Tepeden**”, bir başka gün “**Bir Başka Tepeden**” bakar şehre. Sonra da semtlerin içine girer, insanlarını, doğal güzelliklerini tanır ve tanıtır.

“Bir Tepeden” adlı şiirinde kadını İstanbul ile güzellik bakımından birleştirir. Konuşurken daha bir kere güzel bulduğu kadının sesinde İstanbul'u duyar. İstanbul uğruna “Kaç fatihin altın kanı mermerle karışmış”tır? derken fetih günlerine döner. Onun şiirlerinde mazi- hâl kompozisyonu vardır ve burada da açık biçimde görülür bu durum.

Şair İstanbul'a dün bir kez daha bakmıştır. Münir Nurettin tarafından bestelenen bu şiiri birlikte okuyalım:

*Sana dün bir tepeden baktım aziz İstanbul!  
Görmedim, gezmediğim, sevmemişim hiçbir yer.  
Ömrüm oldukça, gönül tahtıma keyfince kurul!  
Sade bir semtini sevmek bile bir ömre değer.*

*Nice revnaklı şehirlere görülür dünyada,  
Lâkin efsûnlu güzellikleri sensin yaratan.  
Yaşamıştır derim, en hoş ve uzun rü'yada  
Sende çok yıl yaşayan, sende ölen, sende yatan.*

Şimdi de şairin ele aldığı İstanbul'un semtlerine bakalım. Bunları şöyle tasnif etmek mümkün:

1. Anadolu yakasındaki semtler  
(Erenköy, İçerenköy, Çamlıca, Yakacık, Maltepe, Kadıköyü, Üsküdar, Atik-Valde, Moda)
2. Avrupa yakasındaki semtler  
(Kocamustapaşa)

3. Adalar

4. Boğaz köyleri/ semtleri

(Bebek, Gökusu, Fenerbahçe, Kandilli, Kanlıca, Küçüksu, Emirgân, İstinye)

### 1. ANADOLU YAKASINDAKİ SEMTLER

Anadolu yakasındaki semtlerden Yahya Kemal'i en çok etkileyen Üsküdar'dır. Bizans devrinde küçük bir kasaba olan Üsküdar'ın Türkler zamanında genişleyerek Çamlıca tepelerine kadar yükseldiğini belirten Yahya Kemal "Türk Üsküdar Konferansının Unsurları"nı şöyle belirtmiştir:

1) *Günün birinde Galata'dan Üsküdar'a geçen bir yolcu bu şehrin sükununa dalar dalmaz "Bu şehirde hayat bir mürakabeye benziyor" der.*

2) *Bir havuzun durgun suyuna bakarsanız içinde oraya aksetmiş haricî bir alemin ağaçlarını, bulutlarını görürsünüz. İşte Üsküdar'ın maneviyetinde İstanbul muhâsarasının günleri öyle duruyor.*

3) *Sakin sokakların, ruha şifa veren cami avlularının, bilhassa Karacaahmed'in tesiriyle olacak ki, Üsküdar bir çok zairlerine, bilhassa manzaradan anlayan ecnebilere **uhrevî bir şehir** gibi görünmüştür. Üsküdar'ın şiarı çok bariz bir fârikası olmakla beraber onu yalnız bir uhrevî şehir zannetmek hata olur. Üsküdar'da birbiri üstünde ve birbirine zıd olan üç dört fârika vardır. Meselâ biri birine zıd olan iki farikayı karşılaştırınız: Uhrevî Üsküdar'ın yine içinde onunla et ve deri gibi birbirine yapışık, lâkin o uhrevîyyetin tam zıddı tâ sahilde başlayarak, tepe tepe yükselerek, tâ Büyük Çamlıca ve Küçük Çamlıca'ya kadar çıkan bir zevk ve şevk Üsküdar'ı vardı. Bu Üsküdar eski musikinin neşvesi içinde leziz bir ömür sürüyordu" (Y.K. 1947:77)*

Yahya Kemal Üsküdar'ı **İstanbul'un Fethini Gören Üsküdar, Hayal Şehir, Ziyaret, Atik- Valde'den İnen Sokakta** ve **Üsküdar'ın Dost Işıkları** adlı şiirlerinde ele almış ve semtin daha çok fakir, hüznü ve uhrevî tarafını öne çıkarmıştır.

Üsküdar eski ve önemli bir semttir. İstanbul'un fethini görmüştür. Ayrıca padişahın ölümünden sonra tahta geçecek olan şehzadeler genellikle Üsküdar üzerinden Sarayburnu'ndaki saraya geldikleri için de önemlidir. Buna, Asya yönüne savaşa gidecek ordunun Üsküdar'da toplanması ve oradan hareket etmesi meselesi de eklenirse Üsküdar'ın önemi iyice ortaya çıkmış olur.

Yahya Kemal için İstanbul'un fethi çok anlamlıdır. Neden? Çünkü, bu olay sadece bir çağın kapatılmasını sağlamamıştır. Türklük için önemi ise, *"milli birliği eline almış, mukadder olan şekilde yuğurmuş, Türkiye Türklüğünün üslubunu ve manzarasını yaratmış"* olmasından ileri gelmektedir (Y.K. 1974: 75). İşte bu önemli olayı gören Üsküdar, çok şanslıdır. *"Ulu bir rüyayı"* yani ancak rüyalarda gerçekleşebilecek bir olayı gördükleri için,

Üsküdarlılar, vatanın diğer şehirlerindekiiler tarafından gıptayla hatırlanırlar. Yahya Kemal burada elli üç gün süren “*mehâbetli temaşa*”dan zaferle çıkmanın kıvancını aradan geçen beş yüz sene sonra da yaşarken, karadan Halic’e yüz geminin getirilmesinden, İstanbul’a yüz bin meleğin uçtuğundan ve bunların Üsküdar’da bir sır olarak asırlarca hayallerde saklandığından da bahsediyor.

Üsküdar, Yahya Kemal için bir **Hayal Şehir**’dir. Gurup vakti Cihangirden bakılınca Üsküdar öyle görünür. Güneş, “*elde bir kırmızı kaseyle ufuktan çekilmek*” üzereyken camlara yansıyan ışıklar âdeta saraylar yaratır. Gaz lambasıyla aydınlanan fakir Üsküdarlılar, güneşin azizliğine uğrayıp bu akşam üzeri ışıltılı yanan saraylara olan özlemlerini (belki de!) gidermiş olurlar. Şarkın ışık mimarı olan güneş, hayal Üsküdar’ı ancak böyle mamur eder. Ama ne yazık ki bu saltanat geçicidir, güneşin batımıyla birlikte son bulur. Fakir Üsküdar’ın saltanatı az sürerse de o, şimdi güneşin neleri yıktığına aldırış etmez. Yine her zamanki gibi kendi iç aydınlığına dalar. Önemli olan da dış değil, iç dünyadır. Serviler şehri “*uhrevî şehir*” görüntüsüne bürünür. Gerçek Üsküdar da budur zaten. Geçici bir sürede değişiveren “*hayal şehir*” değil.

Hayal şehrin en güzel camilerinden biri II. Selim’in karısı Nurbanu Sultan namına yapılan [Mimar Sinan veya Davut tarafından ya da ikisinin birlikte yaptığı rivayet edilir (Y.K. 1974: 61)] Atik Valde’dir. Yahya Kemal yine dostlarıyla birlikte Üsküdar’da Atik Valde’dedir. Çınarlarla siyah servilerin gölgesinin birbirine karıştığı, şadırvandaki suyun ledünni sesinin duyulduğu, duvarları süsleyen çiniden çiçeklerin görüntüsünden oluşan bu güzel manzarayı saatlerce zevkle temaşa ederken kendinden geçer. Vaktin nasıl geçtiğini anlayamaz. Güneş’in batışına hayıflanır. Ama haz ve duyguyla Atik Valde’de güzel bir gün geçirdiğine de sevinir. Yahya Kemal, Atik Valde’ye doyamaz. Bir başka gün de iftardan önce gider oraya. Her zamanki gibi sokaklar sessizdir. Ramazanın manevi havası, sessizliği bir tatlı bekleyişe/katlanmaya çevirmiş sanki, Semtin oruçlu halkının benizleri süzölmüş, sessizce birer birer çarşıdan dönüyorlar. Bakkalda bekleyen fıkara kızcağızları iftarın yaklaştığını sezdiriyor. Meydanda da kimseler kalmamıştır. Bir top gürültüsüyle sahilde gün bitmiştir. İşte o andan beri kerpiçten evleri bir nurlu neş’e kaplar. Bu fakir insanların mutluluk ve samimiyeti şairin hoşuna gider. Duygularını “*Yârab nasıl ferahlı bu âlem, nasıl temiz!*” cümlesiyle ifade eder. Herkesin oruçlu olduğu bir ortamda kendisinin böyle neşeli ve temiz iftar sofralarından uzakta olmasına derinden üzülür. Ama sonunda kendini şöyle teselli eder:

“*Madem ki böyle duygularım kaldı, çok şükür.*”

Bu da bir şeydir”\*

Üsküdar fakirdir, köhnedir ama ışıkları dosttur. Mayıs ayının taze rüzgârının estiği bir zamanda, karşısında “**Üsküdar'ın Dost Işıkları**”nı gören şair duygulanır ve bu ân'ı ışıklarla Türk eden Üsküdarlılara seslenir:

*Gönlüm, dilim, kanım ve mizacımla sizden'im,  
Dünya ve âhirette vatandaşlarım benim.*

Yahya Kemal'e göre “*eski İstanbul'un semtlerinde görülen tenevvü, rûhâniyetten, hayat şevklerine kadar derece dereceydi. Eyüp, Koca Mustâpaşa, Üsküdar'ın bazı köşeleri uhrevîydi; buraları, Maurice Barres'in: “Bazı semtlerde ruh eser!” diye tasvir ettiği yerlerdi. Lâkin Çamlıca'da bunun tamamıyla zıddı olarak her saat istirahat ve hayatın keyfi duyulurdu*”(Y.K. 1974:63).

Yahya Kemal, Üsküdar için yazdığı **Üsküdar Vafında Gazel**'inde Üsküdar'ın uhrevî yönünü değil, dünyevî zevklerini ortaya koymuştur:

*Firdevs bu şehrin şeb ü rûzunda ıyândır  
Her çeşmeden ab-ı şerefâbâd revândır*

*Bir cûy-i bahârın negamâtıyla dolar gûş  
Dil farkına varmaz ki akan cûy-i zamandır*

*Her lâhzası bir zemezme-i Suz-i Dilârâ  
Her sâati bir fasl-ı Beyatî Araban'dır*

*Her bağına ziynet nice bir serv-i hırâman  
Her kasrına revnak nice bir şûh-ı cihândır*

*Ammâ yine hicranla Kemâl andığım afet  
Bağlarbaşının goncası bir yosma civandır,*

Çamlıca **Eski Musiki, Karnaval ve Dönüş** ile **İstanbul'un O Yerleri** adlı şiirlerinde yer alır.

\* Yahya Kemal'in dini yönünün kuvvetli olmadığı bu şiirde anlattığı duyguları gerçekten yaşayıp yaşamadığı tartışılır. Hatıralarından öğrendiğimize göre Yahya Kemal İslâmiyet'in tam manasıyla yaşadığı bir aile ortamında büyümüştür. Sonradan dinî vecibelerini yerine getirememiş olabilir. Burada önemli olan ifade ettiği duyguları yaşaması değil, okuyucuda böyle bir yaşantı uyandırmasıdır. Şair de bunu başarmıştır.

Yahya Kemal'in **öz musikimiz** dediği Klasik Türk musikisinin pirleri olan İtrî, Seyyid Nuh ve Hafız Post 'tan bahsettiği ilk şiirde kemençeyi bu yaz Kanlıca'da, baharda bir gece Çamlıca'da da tanburu dinlemek gerektiğini belirtir.

İkinci şiir, Yahya Kemal'in İstanbul özleminin ne kadar kuvvetli olduğunu vurgular. Paris'ten döneceği günlerde Nis'in karnavalına dahi aldırış etmez. Rintmeşreb yaradılışlı olan Yahya Kemal, bu tür ortamlardan hoşlanmasına rağmen yolun ufunda Çamlıca'yı, Adaları, Erenköyü'nü görme arzusuyla sabırsızlanır.

**İstanbul'un O Yerleri'**nden bahis açılınca, söz ufukta sabırsızlıkla beklenen Çamlıca'ya gelir. Çamlıca yüksekte olduğu için ufukta kolayca görülür. Peki, Çamlıca neden önemlidir şair için? Mekan insanla güzelleşir. Çamlıca da cânanla beraber gezilip dolaşıldığı, bir hayat sürdürüldüğü, "*yarın dudaklarında bitip başlayan visal*" in gerçekleştirildiği, mutlu günlerin geçirildiği yer olduğu için mânâlıdır. Ne yazık ki yaşı ilerlemiş, o yerleri yıllardır görememiştir. Her bir hatıra şimdi kalbindedir.

Yahya Kemal,

*Biz şî'ri böyle söyledik ağyar söylesün  
Hem dost söylesün bunu hem yâr söylesün*

beytiyle başlayan, "söylesün" redifli **Çamlıca Gazeli** de yazmıştır.

Yahya Kemal'in cânanla beraber olduğu zaman bulunmak istediği bir başka semt **Erenköy** ve **İçerenköy**'dür. **Karnaval ve Dönüş** şiirinde Paris'ten yola çıkan şairin hayalinde Erenköy'ndeki leylâklı bahçede cânanla bir zamanlar konuşup içtiği yeri görme arzusu vardır. Burada hatırlanan cânanla beraber geçen günler Erenköy'nde Bahar adlı şiirinde çok güzel anlatılır. Şairin yanında sevdiği kadın... Bir şiir gibi... Hayalimizde canlanan... Şairin içinin derinliklerinde mavi bir gökyüzünün yıldızları doğmuştur. Hazdan harabolmuş iken, hâlâ o sesin gönlünde kalan akislerini hayal etmektedir. Mevsim iyi, kainat iyi, her şey yerli yerinde ve mükemmeldir. Yıldızlar bir yanda, şair ve sevdiği kadın bir yandadır. Zaman hoş geçer, hülya gibi... Sevgilinin güzelliği, saltanatın güzelliği gibi... Şair öyle sanıyor. Çünkü onun gönül sarayının sultanı sevgilisidir. İstanbul'un baharı öyledir. Baharda aşk başkadır. Bu aşkın hayali aylarca sürer. Erenköy'nde felek öyle bir baharı bundan sonra galiba göremez. Şaire öyle geliyor.

Yahya Kemal'in, ihtiyarladığında, her şeyden elini ayağını çektiğinde yaşamak istediği yer İç-Erenköyü'dür. Bana göre İstanbul sevgisini en içten dile getiren **Bedri'ye Mısralar**'a bakalım şimdi de:

*Gelmek 'çün ikinci bir hayâta,  
Bir gün dönüş olsa âhiretten;  
Her rûh açılıp da kâinâta,  
Keyfince semâda bulsa mesken;  
Tâlih bana dönse, nâzikâne;  
Bir yıldızı verse mâlikâne;  
Bigâne kalır o iltifâta,  
İstanbul'a dönmek isterim ben.*

*Bin bir tepe yükselen Boğaz'dan  
Baktıkça vatan görünsün engin;  
Her yıl, bir ömür boyunca, yazdan  
Yelkenler açılsın ufka gergin.  
Lâkin bu ikinci varlığında,  
Son devrede, ihtiyarlığında,  
Artık çekilince söz ve sazdan,  
Ömrüm İç-Erenköyü'nde geçsin.*

Vakit yine akşam, geceye doğru uzanmakta... Yahya Kemal bu kez Maltepe'de dolaşiyor. Manzara Haşımvari:

*"Güneş altın denizden alçalıyor;  
Nice kayserlerin donanmaları  
Uçurum ufka durmadan dalıyor.*

*Gökte milyonla gizli tellerden  
Gene milyonla gizli parmaklar,  
Son hazin marşı durmadan çalıyor.*

*Artık enginleşince mavi sükûn,  
Artıyor gökyüzünde yıldızlar...  
Gece gittikçe başka hâl alıyor.*

*Suyu ürpertiyor çıkan rüzgar,  
Şimdi sahil boyunca Maltepe'yi  
Köpüren mavi dalgalar yalıyor.*



*Kanmadık gaşy eden bu maviliğe  
Ne yazık! Geçmek üzredir bu gece;  
Ey gönül fecre az zaman kalıyor!*

**Maltepe**'den sonra Anadolu yakasında adından bahsedilen diğer semt Yakacak'tır. Sanatoryumuyla adından söz ettiren bu sevimli semt, **Aşk Hikayesi**'nde mor dağlar, deniz ve şüh adalarla birlikte dekoru tamamlar.

Yahya Kemal **Göztepe** için de:

*“ Bir hayli yıldır açtığı yok gonca-i gülün,  
Feryâdı gelmez oldu bu gülşende bülbülün ”*

beytiyle başlayan **Göztepe Gazeli**'ni yazmıştır.

**Modada Mayıs**'ı karşılar şair. Bu defa mutludur. Şafaktan önce uyanır. Bahar odasındadır. Mayıs, çiçekleri etrafa öyle bir yaymış ki... Gördüklerinden âdetâ derin bir haz alarak büyülenmiştir şair. Bu nasıl bir duygudur? *“Seven kadınla seven erkeğin visali gibi”* dir. Bu hâl ile mevsimin hâlini birleştirir sanki. İçini huzur kaplar. Anne topraktan sevgiyi duydukça, artık yok olmaktan korkmaz. Toprak hayatı rayiha sihriyle sindirir. Bugün hangi semte baksa her yerde çiçek açmış, çimen ve yaprak yeşermiştir. Sadece yaşayanlar mıdır rahat ve huzura erenler? Yahya Kemal – her zaman yaptığı gibi- ölülerini de unutmaz. Bu vatanın toprağı altında yatan “ aziz ölüleri” de böyle bahar örtüsüyle örtülü oldukları için rahattırlar şaire göre.

## 2) AVRUPA YAKASINDAKİ SEMTLER

Yahya Kemal'in Avrupa yakasında dikkatini çeken semt Koca Mustâpaşa'dır. Buranın adı tıpkı İstanbul'un konuştuğu gibi telaffuz eder ve yazar. Burası da tıpkı Üsküdar gibi **“üçra ve fakir İstanbul”**dur. Ta fetihten beri mümin, mütevekkil ve yoksuldur. Hüznü zevk edinenler yaşar burada. Milliyetimizin sindiği bir vatan semtidir burası. Yani Türk İstanbul. Yaşayanlarla beraber ölüleri burada iç içedir. Dünya ve ahiret bir aradadır. İnsan bir adım atsa birinden birine, karşıda kaybettiği sevdiğine kavuşur. Burası oldukça sessiz bir yerdir. Evde, yolda, serviliklerde sessizlik hakimdir. Bu taraf sanki bu halkıyla ezelden meskündür. Evlerde afif bir aile sessizliği hakimdir. Fakirliği asaletle çekilmiş bir perde örtmektedir. Sokakları eğri büğrü ve daracıktır. Üzerinden geçtikçe toprak düzelir. Bu kötü şartlara rağmen insanları kuru ekmekle bayat peyniri lezzetle yiyip su içerken şükretmesini bilir. *“Ruh esen kuytu mezarlıkların etrafında”* sade bir yaşam sürer. Evleri ahşap ve kerpiçtendir. Bu insanlar bu güzellikleri birkaç hiçten yapmışlardır. *“Türk'ün âsûde mizacıyla Bizans'ın kederi”* karışarak bu yeri mağfret iklimi edinmiştir.

Yahya Kemal her fırsatta büyük bir mucize olarak gördüğü fetih vak'asından söz eder. Burada da aynı düşünce var. Uzun uzun anlatamaz belki ama, onun rûhu saatlerce sardığını belirtir. Koca Mustâpaşa'dan, cami ve semtinden bahseder. Gece sessizliğinin semti kapladığı anda, şair kendi semtine gitmeyi unuttur. İçinden bir ses, ona burada kalmasını, bu tarafın halkına dost olduğunu, onlarla aynı meşrep, iklim ve ırktan geldiğini hatırlatır. Şair o geceyi ağaran vakte kadar orada geçirir. Sümbül Sinan'ın ruhunun bir mücevher gibi yandığını görür. Burada her şeyden uzak, sadece vatanın fatihi cedlerle beraber yaşamaktan çok mutludur.

Şair geç vakit semtine döndüğünde bile hâlâ “güzel bir rûya” dediği Koca Mustâpaşa'nın etkisinden kurtulamaz.

Burada yaşadıkları âdeta bir muammadır. Üzerinde düşündükçe hadisenin derinliklerine varır. Bu geniş ülkede atalarımız bir yerde kökleşerek manevî varlıklarının resmini çizmişlerdir. Ama biz zamanla “o öz varlık olan manzaradan” kopmuşuz ve köksüzlük denen derin yaranın dayanılmaz acısıyla yanmışız. Şair bunun için çok üzülür. Her esen rüzgarda başka bir teselli arar. O topraklarda şimdi doğmadığına hayıflanır.

### 3) ADALAR

Yahya Kemal adaları çok sever. Bir gün şaire adalardan **Eski Mektup** gelir. Onda sihirli bir koku vardır: Adaların kokusu... Üslupta da işveler sezilmektedir. Bu mektupta rüzgâr güzel bir şarkı söyler. Şair şimdi o rüzgârla baş başa... Galiba âşık oluyor... “*Sevdaya yol göründü*” dediğine göre... Bu hayalle gönlünce bir saat yaşamak istiyor. Araya başka hayal girmesini ise asla...

Yahya Kemal'in âşık olma arzusu **Aşk Hikayesi**'nde de devam ediyor. Ama ne yazık ki bu her zamanki gibi biten bir aşkın hikâyesidir. Kahramanı ise tirenden gülüşlü bir güzeldir. Şairi cezbeden yanı sadece gülüşüdür. O gülüş kalbe aksettiği an, ilk ateşin düştüğünü hissetmemiştir bile. Şevka benzer bir ışık zannettiği an bu maceranın başlamak üzere olduğunu anlamıştır. Bu ateşin yıllarca süreceğinden habersizdir. Mekân çok belli değil, belki Yakacık, belki de şûh adalar... Adalar olma ihtimali daha yüksek gibi... Aşk-ada münasebeti... O günü ömründe kader olarak değerlendiriyor. Güzel bir çerçevede geçecek aşk... Resmedilmiş gibi...

Ne yazık ki bu aşk da uzun sürmüyor. Aynı yoldan tekrar geçen şair, her şeyin aynı olduğunu fark ediyor: trenler, dağlar, kıyıları, deniz... Yalnız o gülüşten eser yok... O güzel çerçeve bomboş!.. Ondanda daha önemlisi belki kalbi daha boş!..

Bir başka ada şiiri: **Viranbağ**

Yaz bitimi... Mekân Viranbağ. Yürekteki aşk yarası hâlâ sızlıyor. Güzel geçen bir yaz...Şen şakrak oturulan sofralar... Günbatımında denizigüneşi seyretmeler, çobanlar gibi akşam olunca dallar yakmalar... Şairin arkadaşı da var muhtemelen. İkisi neşeli, ama kız arkadaşları ise muammalıdır. Birinin sözleri imalı, diğerinin gözleri hummalı... Biri solgun... Hepsini onu sevmiş ve adını rahibe koymuşlardır. Kırdan uyurlar, dağlarda gezinirler. O yazın o engin çağda en son günü Viranbağ'da geçer. Yine sonu hüsrarla biten bir yaz aşkı...

Yahya Kemal Eski Şiir'in Rüzgârıyla adlı kitabında da Adalarla ilgili bir **Şarkı** da yazmıştır. Bu şiir diğerlerinden daha çok tanınmaktadır:

“Şen şarkıların durduğu bir lâhza kenarda  
Yâdet ki seviştiği ilâhi Adalarda!  
İçlen! Soğuk ellerle hazin alınımı sar da,  
Yâdet ki seviştiği ilahi Adalarda!

Ey şimdi elâ gözleri süzgün, sesi şakrak!  
Kumral saçın üstünde görürsen iki üç ak.  
Çık kuytu hıyâbanlara al bir kuru yaprak.  
Yâdet ki seviştiği ilahi Adalarda!

#### 4) BOĞAZ KÖYLERİ/SEMTLERİ

Yahya Kemal'in İstanbul'da en çok sevdiği yerlendendir Boğaziçi. “*Toprağın en güzel beldesi*” dediği İstanbul'da yaşamaktan mutluluk duyan şair, Théophile Gautier'nin bir sözünü de kendine dayanak yapıyor: “*Toprakla sema arasında dalgalanan en güzel hat, Boğaziçi'dir*”.

Yahya Kemal'in gözüyle İstanbul'a bakalım: “*Bu sahil saraylar, bu Osmanlı yalıları... Bu harap bahçeler... Kuytu Haliç ve müntehâsında eski Sa'dabât... Surlar ve etrafında ölümün servileri... Şehri çepeçevre kuşatan bu surlar... Bu beyaz Anadolu sahili... Karşısında siyah adalar, acaba bu bir rüya mi? Çünkü bu iklim o kadar seyyal. Hayâli pek fazla it'ab etmeden içinde başka bir devri, başka bir beldeyi, başka bir hayatı tenasüh ettirebiliyoruz. Akşam Haliç kıpkırmızı bir Venedik kesiliyor... Bir uçtan bir uca göl göl giden Boğaziçi aynıyle İsviçre, Marmara'nın Anadolu sahili de havasında musiki titreyen bir İtalya değil mi? Ne kadar seyyâl bir belde*”(Y.K. 1974:1948).

Yahya Kemal, Boğaziçi'nin tarihine dair bilgi de verir: “*Boğaziçi, Bizans zamanında yoktu. Gerçi Boğaziçi'nin iki sahilinde tek tük köyler ve bazı kiliseler görülürdü. Ancak o zamanki haliyle bugünkü Çanakkale Boğazımızı andırır gibi ıssızdı. Boğaziçi fetihten sonra iki sahil boyunca, kavaklara kadar*

*imtidad eden köylerle, yalnız kendine benzer bir mâmûre oldu. Boğaziçi doğrudan doğruya Türklerin eseridir”(Y.K 1974: 13).*

*“Daha elli sene evveline kadar İstanbul, Eyüb, Üsküdar ve Boğaziçi semtleri, yeryüzünde görülmüş semtlerin en güzeliydi; her biri değerinden başka kendine benzer, şekli ve havası birbirinden çok farklı semtlerdi. Bir semtten diğerine geçerken, bir yıldızdan bir yıldız geçmiş kadar başkalık duyulurdu. Boğaziçi'nde Kandilli, Anadolu Hisar'ı, Kanlıca, Çubuklu birbirine komşu köylerdir. Lakin her birinin çerçevesi, havası, güzelliği başkadır. Birinden ötekine geçerken manzara değişir”(Y.K. 1974:62).*

Yine Yahya Kemal'e göre *“Boğaziçi İstanbul'dan ayrı kendi çerçevesi içinde görünen, yalnız kendine benzer iki sahil boyunca parça parça lâkin hürriyeti ile yekpâre bir şehirdi”(Y.K. 1974: 78).*

Yahya Kemal'in **Aziz İstanbul**'da anlattığı Boğaziçi köyleri/semtleri şiirlerde de ayrı bir güzellikte ele alınmıştır. Önce Kandilli'ye bakalım: Şair **Gece** şiirinde Kandilli uykuda yüzerken mehtaba çıkar ve durgun suda dinlenen yamaçları, hülya tepelerle hayal ağaçları seyrederek, şafak sökene kadar. **Akşam Musikisi**'nde de bir sonbahar akşamı yine Kandilli'dedir. Burası onun için *“rüya içinde rüya”*nın başladığı yerdir bu vakitlerde.

Şiirlerde bir tablo gibi anlatılan Kandilli harp senelerinde yarıp kül olmuş. Bunun, Beykoz'da gaz yüklü Alman vapurlarından birinin akıntıya kapılarak seyyar bir yangın halinde sularla Kandilli'ye kadar sürüklenmesi sonucu çıktığını öğrenince çok üzülen Yahya Kemal'in gözlerinin önünden hemen Boğaziçi köyleri geçer. Bu ne içten ve samimî bir tasvir! *“ İki taraf çiçek demeti gibi köyler, o köylerde küçük çarşılar, ağaçlar altında kahveler, güzel dar yollar heva vü hevesin elinden çıkmış bir üslûbda yalılar, hasılı zamandan başka bir kimsenin ibdâ edemeyeceği bir güzellik”(Y.K. 1974:134).*

Yahya Kemal bu defa **İstinye**'dedir. Vakit akşam, manzara Boğaz köylerine has özellikte:

*“Durgunlaşmış bir ayna kadar parlıyan suda,  
Dünya güzel göründü resimleşmiş uykuda.  
Binlerce lüle serpili yüzlerce bahçeden,  
Beş yüz yılın kadehlerndir şimdi yükselen”*

Yahya Kemal, Tevfik Fikret'in Sis şiirinde tasvir ettiği İstanbul karşısında kendi kendine siste söylenir. Ama Tevfik Fikret gibi değil. Burada da sis bir perde gibi etrafı kapatmıştır. Şair karşı köyleri göremez. *“Kandilli, Göksu, Kanlıca, İstinye neredeler?”*, *“Son zümrüt ortasında, muzaffer akıp giden firuze nehri nerde? Bugün saklıdır, neden?”* diye sorar. Ama Fikret gibi sisin İstanbul'u tamamen örtmesini istemez. Boğaziçi'ni bu haliyle eylül sonlarındaki

İsviçre göllerine benzetir. Aslında hiçbir yeri İstanbul ile karşılaştırmak bile istemez ya! Ama olsun, bu hâl uzun sürmeyecek ve beyaz karanlık içinden parıl parıl sıyrılacak olan Boğaziçi yine onun olacaktır.

**Eylül Sonu**'nda şair Kanlıca'dadır. Bir bir geçen sonbaharları hatırlayan ihtiyarlara gözü takılır. Ölümü düşünür gibidir. Ona göre, yalnız bu semti sevmek için bile ömrümüz kısadır. Keşke zaman geçmese, “ *yazlar yavaşça bitmese, günler kısalmasa...*” İstanbul'u sevmek bir zevktir. Ancak ne yazık ki “*böyle bir zevke tek bir ömür yetmiyor, yazık!*”

Aslına bakılırsa şair ölümden korkmaz. Çünkü o katedir. Ancak ölümler eş değer olan, vatandan ayrılıştır. İşte onun verdiği ızdırabı çekmek zordur. Bu sahile bir daha hiç dönmek düşüncesi, bitmez bir özleyiştir ve ölümden bile beterdir.

Yıl 1927. Yahya Kemal Varşova orta elçisi. Karlı bir Varşova gecesi. Kiliseden gamlı dualar kederli erganun sesi gelmekte. Yahya Kemal bu sesi dinlemek istemez. Zihni bu şehirden, bu devirden Tanburi Cemil Bey'in eski plağı ile uzaklaşıverir. Birden bire “*İstanbul'un en özlü sesi*”ni duymaktan dolayı mutlu olur. Bir an yağan kar ve karanlığın uzaklaştığını sanır. Uykusunda bütün bir gece kendini Körfez'de bulur. Burada Körfez'in Kanlıca Körfezi olduğunu da yine Aziz İstanbul'daki yazısından öğreniyoruz.

**Eski Musiki**'de yazın kemençeyi Kanlıca'da dinlemek gerektiğinden, Sis'te Söyleniş'te de yine sisin kapattığı yerlerden birinin de Kanlıca olduğundan bahsedilir.

**Geçmiş Yaz** şiirinde adı geçen körfez de tahminen Kanlıca Körfezi'dir:

*Körfezdeki dalgın suya bir bak, göreceksin:  
Geçmiş gecelerden biri durmakta derinde;  
Mehtab... iri güller... ve senin en güzel aksin...  
Velhasıl o rû'ya duruyor yerli yerinde!*

**Mihrâbâd** şiirinde,

“ *Şeb nedir Körfez'de Mihrabad'dan görmüş o mâh* ”

mısraının üç kez tekrarlandığı görülürken, buradaki körfezin de yine Kanlıca Körfezi olabileceğini tahmin ediyoruz.

Aşağıdaki bestelenmiş **Şarkı**'daki Körfez de aynı körfez olmalıdır:

*Dün kahkahalar yükseliyorken evinizden,  
Bendim geçen, ey sevgili, sandalla denizden!  
Gönlümle, uzaklarda bütün bir gece sizden  
Bendim geçen, ey sevgili, sandalla denizden!*

*Dün bezminizin bir ezeli neş'esi vardı,  
Saz sesleri ta fecre kadar Körfez'i sardı;  
Vaktaki sular şarkılar inerken ağardı,  
Bendim geçen, ey sevgili, sandalla denizden!*

**Perestiş** (Abdülmecit devrinde bir güzele yazılan gazel) adlı gazelindeki:

*Her âh bir hitâb idi Körfez'de dün gece  
Bin mâh içinde bir meh-i tâban olan sana!*

beytinde geçen körfezi de aynı şekilde düşünebiliriz.

Yahya Kemal baharda Fenerbahçe'yi ziyaret eder. “*İri zümrüt içindedir bahar...*”

Burası bir mücevherde yalan bir cennet gibi görünür. Yüksekten çağlayanlar dökülür. Çeşmelerden rengârenk su akar. Başı göğe uzanan ağaçlar tabloyu tamamlar. Bu mücevherin en sevilen ve gezilen yeri, üç tarafı denizle çevrili, denize uzanan kısmıdır.

Burası büyük bir zümrüttür. Burada aşkın en uzun hatırası varsa sevgililer, sevdalılar, engin geceler ve gündüzler varsa bu derin zümrütte, şair de cânanıyla birlikte vardır. Fenerbahçe koyu hem denizin rengi hem de değerli olması bakımından “büyük ve derin zümrüt” tamlamasıyla nitelendirilmiştir.

Yahya Kemal eylülü sever, eylül gezintilerini de... Eylül ferahlığında Kandilli'den Çubuklu'ya doğru **Gezinti**'ye çıkar. Her taraf o kadar sakindir ki yalnız kürek sesleri duyulur kayıkta... Şairin canı sıkılmıştır. Düşünür ve şüphelenir: Acaba hoş vakit mi geçirmektedir? Yoksa vakit mi onu geçirmektedir? Bir yanda sonsuz gökyüzü, öte yanda dâima uzayıp bitmeyen zaman... Tezatlar içinde kalan şair birden bire avare gönlüne seslenir:

*Silkin ve sakin ol! dedim, âvâre gönlüme,  
Artık kederli hisleri bir bir içinden at!  
Eylül ferahlığında giderken Çubuklu'ya,  
Geçmiş, geçen veya gelecek vakti duymadan,  
Âheste çek kürekleri mehtâb uyanmasın.*

Yahya Kemal, Çubuklu Gazeli'ne de aynı mısrayla başlar. Münir Nurettin tarafından bestelenmiş olan bu gazelin ilk beytini buraya alıyoruz:

*Âheste çek kürekleri mehtâb uyanmasın  
Bir âlem-i hâyâle dalan âb uyanmasın*

Yahya Kemal Boğaz köylerini gezmeye devam eder. Anadolu Hisarı'nda bir gün geçirdikten sonra, Gezinti'ye dair izlenimlerini okuyucusuyla da paylaşır:

*“Anadolu Hisarı'nda bir gün geçiren insan Türk ruhunu derinden derine öğrenir. **Güzelce Hisar, Göksu, Otağ Tepesi**... Yalnız bu isimler başlı başına birer resimdirler. Anadolu zevkinde bir isim olan **Güzelce Hisar** zaman içinde kaybolmuş yerine Anadolu'nun kendi ismi gelmiş. **Göksu** ne kadar hayâl meyâl bir kelimedir. Otağ Tepesi, bilâkis fütühat devrinin mücessem bir sahnesi gibi gözleri kamaştırıyor.*

*Göksu vâdisinden Boğaziçi sularına ilk gelen Türk'lerden ta İstanbul'un fethine kadar bu köy anlı şanlı bir hisardır” (Y.K. 1974: 105).*

Şair yazısının devamında Göksu ve Hisar'ın tarihinden uzun uzun söz eder.

**Siste Söyleniş** şiirinde Göksu da vardır. Boğaz'ın kenarına dizilen bu küçük köy de meşhur sisin ardında bir müddet gizlenmiştir.

Yahya Kemal şu kıt'a'sında Göksu ve Bebek'ten söz eder;

*Gâh akarken hüznü eyyâm-ı hazânın Göksu'dan  
Tek teselli mutribin elhan-ı nâyından gelür  
Gâh aks-endâz olur âyine-i hâtırda şevk  
Bir sâdadır kim Bebek sahil-sahilsarayından gelür.*

Hisar için de,

*“Mümkün müdür hayatımız ey mey sen şah olmasan  
İçtikçe gül-be-gül, açılan gülşen olmasan”*

beytiyle başlayan **Hisar Gazeli**'ni yazmıştır.

*“İspanya'da Türk elçisi olarak kaldığı zamanlarda şairin en yadırgadığı yer, Madrid'de bir kahvehâne olmuştur. Çünkü şair, bunun için nesir değil, bir manzume yazmak ihtiyacını duymuştur: Bir Havra gürültüsü içinde her ağızdan bir ses çıkan bu yerde şair bunalmış ve bu bunalış Türk edebiyatına **Madrid'de Kahvehâne** şiirini kazandırmıştır. Bu şiirde Türklüğün ağır başlı, asil varlığı Türk halkı ve Türk sanatı tarafından dekore edilen millî köşelerin güzelliği; onların yabancı bir âlem'le mukayesesinde nazmedilir” (Banarlı 1984:254).*

Şiirden anlaşıldığı üzere şair, Madrid'deki kahvehânenin gürültüsünden sonra “*Sâkin Emirgân'ın Çınaraltı kahvesini*” ve “*Poyraz şenliğindeki yaprakların sesi*”ni özlemiştir.

Aynı kahve **Hüzün ve Hatıra** şiirinde de vardır. Şair yine gurbette ve hüznü...” Yaprakların döküldüğü hicranlı günleri” hatırlayıp haline acır. O sırada “*Tenha Emirgân'ın Çınaraltı'nda kahvesi*” uzaktan bir dakika hayaline akseder. Yaprakların sesi poyrazla söyleşir gibidir. Mermerle kaplı çeşmedeki mevzun kitâbede Yesari hatlarının nefis bir örneğini görür. Kendini coşup giden denizin musıkîsine bırakır.

Bu iki şiirdeki dört mısra biraz farklılıklarla tekrarlanmıştır.

Bebek ve Küçükü'sü'ya **Ses** şiirinde ve **Bebek Gazeli**'nde rast geliriz. Ses şiirinde âdeta bir tablo görüntüsü vardır. Kalp ağrılarının durduğu, rahatsızlığının son bulduğu nekahet döneminde, gönlü sevincin tatlı heyecanlarıyla coşmuş iken kendini Bebek'e atar. Etrafta taze bir bahar havası, vakit akşam “*Lekesiz, saf, iyi bir yüz gibi akşam... Tâ karşı bayırlarda tutuşmuş iki üç cam.*” Mevsim hayale müsait... Şair Bebek'ten sakın koyu ve şen cephele kasrıyla ünlü **Küçükü'sü**'ya geçer. Arkasında kuytu ormanları, çepeçevre yamaçlardan hep aynı tahassüsle meyillenmiş, dalgın dalgın rüzgârın âhengini dallarında duyan ağaçlarıyla Küçükü'sü... Bu masalsi atmosferi tamamlayan iki sandal açıktan süzülüp geçer. Bir anda sanki yazdan bir pancur açılmış gibi, Boğaz'dan engin bir bestenin sesi yükselir. Bu durum şairi bir aşkın uzak hatırasıyla coşturur. O güzel ses dağlarda/tepelerde yankılanır, bütün etrafı gezinir. Böyle sevdalara/hatıralara/şarkılara alışık olan görmüş geçirmiş denizin kalbine siner o ses...

Yahya Kemal bir rubaisinde dediği gibi:

*Bir bitmeyecek şevk verirken beste,  
Bir tel kopar, âhenk ebediyyen kesilir.*

Nitekim bu âhenkli ses ve güzellikler şairin gözlerini açmasıyla sona erer ve yerini derin bir üzüntüye bırakır. “Tekrar o alev gömleği giymiş gibi” yanar. Ama yine de onu görmeye devam eder. Her yerden o çıkar karşısına... Aynı bakış ve aynı emelde... Ağzında kanlı bir gül, elinde mey kasesi olduğu halde, aynı güzellikte görünür. Bu biten günün onu kendine ramettiği gündür bugün. En azından o öyle sanır.

Yahya Kemal **Bebek Gazeli**'nde de hüznüdür. Şaraptan ve Boğaz'da üç gecelik mehtâptan başka tesellisi, dünyada, Bebek Koyu'nda suyu temâşadan başka bir şeyi kalmamıştır. Beş on gazelle harap kalbinden başka halka vakfedecek mal mülkü de yoktur. Onun için hayat uzayan ızdıraptan



başka bir şey olmadığı için bir an önce sonsuz sükûna varmayı tercih eder. Yeryüzünde eğer huzur varsa bu sessiz, uyumuş semtte uykudan başka bir şey istemez felekten.

### Sonuç

Yahya Kemal İstanbul'a olan sevgisini ve hayranlığını **Aziz İstanbul** adlı nesir, **Kendi Gök Kubbemiz** ve **Eski Şiirin Rüzgârıyla** adlı şiir kitaplarında ifade etmiştir. Her şiirinde ayrı bir his, hatıra, yaşantı, zaman ve mekân vardır. Gurbetteyken İstanbul'u özler, onunla ilgili hayaller kurar. Şiirlerine romantik bir hava hakimdir. Vakit genellikle akşam ve gecedir. Mevsim de bahar... İlk ve sonbahar... Özellikle Boğaziçi'nin köyleri/semtileri ve Adalarla ilgili olan şiirlerinde genellikle romantik ve sonu hüsrarla biten yaz aşkları konu edilmiştir. Üsküdar ve Koca Mustâpaşa ise daha çok ücrâ ve fakir İstanbul'u temsil ederler ve uhrevî yönleriyle ön plana çıkarılmıştır. Çamlıca'da neş'e ve hüznün bir arada yaşanır. Ama her şeye rağmen şairin yaşamak istediği yer İç-Erenköy'dür.

Ona göre her semtin ayrı bir ruhu, ayrı bir güzelliği vardır. Şiirlerinde onları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Velhasıl, İstanbul, Yahya Kemal için yaşam kaynağıdır.

### Kaynakça

- BANARLI, N. Sami (1984). *Bir Dağdan Bir Dağa*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- BEYATLI, Yahya Kemal (1974). *Aziz İstanbul*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayını.
- BEYATLI, Yahya Kemal (1993). *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayını, 35. baskı.
- BEYATLI, Yahya Kemal (1974). *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayını.
- SEVÜK, İ. Habib (1950). "Yahya Kemal'de İstanbul", *Aile Dergisi*, C:3, S:12, 1950.
- SEVÜK, İ. Habib (1949). "Yahya Kemal ve Üsküdar", *Cumhuriyet*, 7 Mayıs 1949, S:2-4.
- TANPINAR, A.Hamdi (1969). "Yahya Kemal, Şiirleri ve İstanbul", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,.

# FARŞANIN KISKACINDA GÜNEY AZERBAJYCAN TÜRKÇESİ

*Süer EKER*

## **Özet**

*Türki, Türki-yi Azerî* vb. adlarla da bilinen Güney Azerbaycan Türkçesi (GAT), Türk dili ailesinin Oğuz grubunun yazılı ve resmî dil olmayan bir üyesidir. İran'ın toplam nüfusunun % 24'ü GAT'yi ana dili olarak konuşmaktadır. Ancak GAT, Farşanın yoğun baskısı altındadır. Azerbaycan'da ve bütün ülkede yaklaşık seksen yıldır Farşlaştırma politikası yürütülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Güney Azerbaycan Türkçesinin toplumsal-siyasal ve toplum-dilbilimsel durumunu kısaca analiz etmektir. Son bölümde GAT'nin yeni görünümleri hakkında bilgi verilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Azerî, Azerî Türkçesi, Güney Azerbaycan Türkçesi, İran Türk dilleri.

## **In the Pincer of Persian Language South Azerbaijanian Turkish**

### **Abstract**

Southern Azerbaijan Turkish (SAT), also known as *Türki, Türki-yi Azeri* etc., is a non-written and unofficial member of the Oguz group of the Turkic language family. In Iran, 24 % of the total population speaks SAT as native language but SAT is under the heavy press of Persian language. Persianization policy has been pursuing by official in Azerbaijan and whole country for about eighty years.

Main aim in this paper is to analyze briefly the socio-political and socio-linguistic situation of Southern Azerbaijan Turkish. In the last section aspects of SAT will be introduced.

**Key words:** Azeri, Azeri Turkish, Southern Azerbaijan Turkish, Turkic languages of Iran.

## 1. Giriş

Antik Pers, Sâsânî ve Sâmânî uygarlıklarının mirasçısı, bin yıldır Türk topluluklarının en yoğun yerleşim alanlarından biri, coğrafi ve kültürel bakımdan Anadolu ve Rumeli Türklüğü ile Orta Asya Türklüğü arasında köprü olan İran, Selçuklulardan, Rıza Şah'ın iktidara el koyduğu 1922 yılına değin, Türk hanedanları tarafından yönetilmiştir. Bu hanedanların etnik bakımından Türk, ana dillerinin Türkçe olması, devletin ve baskın kültürün İranize niteliğini değiştirmemiştir.

Başlangıcı Bugut Yazıtı<sup>1</sup> ile belgelenen, Selçuklu döneminde gelişen 'Türk-İran ortakyaşamı' (İng. symbiosis) iki halk arasındaki kültürel, etnolengüistik hatta genetik yakınlıklar meydana getirmiştir. Ancak, Osmanlıların Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu, Kafkaslar ve Irak'ı hâkimiyet altına almalarının ardından, İran şahlığı ile siyasî ve dinî rekabetin yarattığı gerilim, bölgenin bugünkü siyasî yapısını da belirleyecek biçimde çatışma ortamına dönüşmüş ve bu süreç *Kasr-ı Şirin* anlaşmasına değin (1639) fiilen devam etmiştir. Firdevsî'nin *Şehnamesi* ile belgelendiği üzere, antik dönemlere uzanan İran-Turan rekabeti, dört yüzyıldır sıcak çatışma yaşanmaksızın, bugün de devam etmektedir.

### 'Vahid' Azerbaycan'ın Bölünmesi

İran, Osmanlı'nın 1877-1878 Türk-Rus Savaşı (1293 Harbi) ile yaşayacağı trajediyi 1828 yılında Türkmençay Antlaşması ile yaşamış ve Aras nehrinin kuzeyindeki topraklarını Rusya'ya terk etmek zorunda kalmıştır. Rus işgaliyle, *Kuzey* ve *Güney* olarak ikiye bölünen Azerbaycan'ın tarihinde, bugüne uzanan yeni bir dönem başlamıştır.

Kuzey ve Güney Azerbaycan arasındaki ilişkiler yirminci yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna, Rusya'da Bolşevik, İran'da Pehlevî rejimlerinin tesis edilmesine değin kısmen sürse de, bu dönemlerden itibaren Stalin'in yayılmacı, Pehlevîlerin asimilasyoncu siyasetleri ve Soğuk Savaş süreci, iki Azerbaycan arasındaki sınırlı ilişkileri fiilen kesmiş, toplumsal ve kültürel ayrımları belirginleştirmeye başlamıştır.

Rusya ve Türkiye ile komşu olan Güney Azerbaycan'ın, İran'ın modernleşme tarihinde önemli bir yeri vardır. Batıdan ve kuzeyden gelen değişim dalgalarının İran'ın bütününe aktarılmasında, Azerbaycan aracı bir rol oynamıştır. Osmanlıların 19. yüzyılda resmen başlayan yenileşme, batı dünyası ile siyasal, kültürel ilişki kurma süreci, II. Meşrutiyet, Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki dil devrimi gibi sosyo-politik ve kültürel reform hareketleri,

<sup>1</sup> Birinci Göktürk Kağanlığı dönemine ait ilk yazılı belge sayılan ve tipik Göktürk mezar kitabeleri özelliklerini taşıyan Bugut Yazıtı'nın (581) toplam 29 satırdan ibaret üç yüzü bir Doğu İran dili olan Soğdca yazılmıştır (bk. Klyaçornıy, Livşic 1992).

İran için hazır modeller teşkil etmiştir. Azerbaycan'ın bir parçasının Rus nüfuz alanına girmesi de, İran'ı modernleşme sürecinde kuzeyden gelen etkiye kısmen açık hâle getirmiştir.

#### *Azerbaycan Türkleri ve Pan-İranizm*

Azerî aydınlar tarihin her döneminde İran yönetimlerinde önemli roller üstlenmiş, ancak bu roller onları, genellikle, Fars kültürünü esas alan sisteme yakın olmaya zorlamıştır. Bugün için, dinî, siyasî hatta askerî bürokraside, en üst derecedeki imamet makamı da dâhil olmak üzere, çok sayıda Azerî kökeninin bulunması vb. 'supap'lar nedeniyle, Azerî Türklerinin yoğun bir tehdit algılaması ve bugün için İran'dan güçlü bir ayrılma talebi yoktur. Ancak bu iç içelik, Azerî ve Fars toplumlarının bütünüyle kaynaştığının bir kanıtı değildir (bk. Aghajanian 1983: 211–224). 'Tork-e xar' gibi pejoratif mizah anlayışıyla simgelenen, Farsların Aryan ırkı, İran'ın Aryan ülkesi olduğunu, Pars (*Fars* değil) dilinin, üstünlüğünü ileri süren örtülü veya açık söylemler de bir İran gerçeğidir. Doerfer, Türklere, Türk diline ve kültürüne yönelik olumsuz yaklaşımlara, İran'ın bin yıl Türk egemenliği altında kalmasının yarattığı 'muayyen bir kin duygusu'nun neden olduğu görüşündedir (1969: 1). 'Pars' kültürünü dejenere eden (!) başta Azerî Türkleri olmak üzere azınlıklardan kurtulmayı, İran platosunda küçük, ancak yalnızca etnik Pars ögesine dayalı bir devlet kurmayı veya tam tersine Tacikler, Beluçlar, Afganlılar vd. İran dilli Aryan halklarıyla büyük İran yaratmayı amaçlayan romantik Pan-İrancı talepler de gündemdedir.

Gerçekte, *İran* adı da 'General Rıza' yani Rıza Şah'ın toplum mühendisliğinin bir ürünüdür. 1935'e kadar İran adlı bir ülke olmamıştır. İkinci Dünya Savaşı öncesinde, Alman telkini ile *Persia* yerine ihdas edilen *İran* (ve *İranlı*) adı, bir yandan etnik mozaikler için üst kimlik, bir yandan da Aryan köklerine bir göndermedir (bk. Yarshater 1992). *Ari*, *Aryan* terimleri ile ilintili olan *İran* adı, *Pars/Fars* etnik ve *Persia* yer adlarını da içine alan başlangıçtaki Pan-İranist tezine karşın, sonraki dönemlerde anlam ve içerik bakımından gösterdiğinin tam tersini ifade edecek şekilde farklı etnik grupları şemsiyesi altına alan bir çatı kavram olmuş; böylelikle Türk, Arap, Fars; Yahudî, Hristiyan vb. etnik kökenlere ve farklı inançlara mensup vatandaşların tamamı *İranlı* hâline gelmiştir.

#### *Bugünkü Sosyo-politik Durum*

Mevcut rejimin, antik İran kültürünü görmezden geldiğini, İslam sonrasına vurgu yaparak İran kültürünü Araplaştırdığını veya tam aksine, örtülü

biçimde İran halklarını Farslaştırmaya, farklı dil ve kültürleri ortadan kaldırmaya çalıştığını iddia eden görüşler bir aradadır.

Özellikle 1990'lerden itibaren Doğu Bloku'nun çözülmesiyle başlayan süreçte, Azerbaycan Türklerinin siyasal yönetime kendi dil, kültür ve kimlikleri ile katılımına, örtülü Farslaştırma politikalarının engellenmesine yönelik talepler ve bu yolda bazı siyasî gelişmeler kamuoyunun gündemine gelmiştir; ancak, mevcut konjonktürde dış ve iç dinamiklerin, Güney Azerbaycan Türklerinin siyasal ve kültürel taleplerini hangi yönde ve ne ölçüde etkileyeceğini kestirmek mümkün görünmemektedir.

## 2. Dilbilimsel Coğrafya ve Azerî Türkçesi

### *Oğuz Dilleri*

Türkiye Türkçesi, Gagavuz, Azerî ve Türkmen yazı dilleriyle diğer sözlü değişkelerden meydana gelen Oğuz grubu Türk dilleri, ana çizgileri ile *Batı Oğuzca* ve *Doğu Oğuzca* olmak üzere ikiye ayrılabilir:

B(atı) Oğuzca		D(oğu) Oğuzca	
B <sup>B</sup> Oğuzca	B <sup>D</sup> Oğuzca	D <sup>B</sup> Oğuzca	D <sup>D</sup> Oğuzca

Türkiye Türkçesi (B<sup>B</sup>), Gagavuzca (B<sup>B</sup>) ve Azerîce (B<sup>D</sup>), *Batı Oğuzca*; Türkmençe (D<sup>D</sup>) ise *Doğu Oğuzca* meydana getirir. Kuzeydoğu İran'da aynı adla anılan vilâyette, Meşhed şehrinin kuzeybatısında konuşulan *Horasanî*<sup>2</sup> (D<sup>D</sup>) ve Özbekistan'ın Harezmi bölgesinde konuşulan *Harezmi Türkçesi* (D<sup>D</sup>) (Özbeklere göre, Özbekçenin Harezmi-Oğuz değişkesi) de Doğu Oğuzcanın üyeleridir (konuyla ilgili olarak bk. Doerfer 1969: 10).

### *İran Nüfusu İçinde Türklerin Yeri*

Türkçe değişkeler; Azerî, Fars, Türkmen, Kürt, Beluç, Arap vb. etnik gruplardan oluşan çok dilli, çok uluslu geniş İran coğrafyasının kuzeyinden güneyine, batısından doğusuna irili ufaklı adacıklar hâlinde yayılmıştır. İran'ın otuz bir bölgesinin hemen hemen tamamında Türkçenin bir değişkesi konuşulur.

<sup>2</sup> Doerfer, Horasanînin, Türkmençenin bir değişkesi olmadığını, Azerîce ile Türkmençe arasında bir köprü teşkil ettiğini hatta Eski Anadolu Türkçesi ile kaleme alınan 'karışık dilli' kimi eserlerin, aslında, bölgeden Anadolu'ya göç eden Horasan Türklerinin kaleminden çıktığını ileri sürülmüştür (Horasan dil ve kültürü ile ilgili olarak bk. Gerhard Doerfer, Wolfram Hesse, *Türkische Folklore-Texte aus Chorasán*, Turcologica 38, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998; Sultan Tulu, *Chorasán-türkische Materialien aus Kalat bei Esfāyān*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1989; Doerfer 2006: 274-275 vd.).

CIA'nın 2007 yılı verilerine göre 65.397.521 olan İran nüfusunun % 51'i Fars, % 24'ü Azerî, % 2'si Türkmen'dir. Farsça değişkeleri konuşanların oranı % 58, Farsçadan sonra ikinci sırayı alan Türkçe değişkeleri konuşanların oranı ise % 26'dır (bk. CIA-The World Factbook). Azerîler, Türkiye Türkleri ve Özbeklerle birlikte nüfusça, Türk dünyasının en kalabalık topluluklarından. Azerî Türkçesi konuşurlarının sayısının otuz beş milyona yaklaştığı ve nüfuslarının Farslardan fazla olduğu da ileri sürülmektedir (bk. Rehimlioğlu 2001: 341). Azerbaycan'ın % 90'ının Azerîcenin çeşitli değişkelerini konuştuğu tahmin edilmektedir. Yakın zamanlarda İran'daki etnik grupları ve dilleri ortaya koyan bir nüfus sayımı yapılmadığından, gerçek sayıyı ve durumu tespit edecek veri tabanı yoktur.

### *Güney Azerbaycan Türklerinin Yaşadığı Coğrafya*

Azerî Türkçesi konuşurları, esas olarak merkez Tebriz olmak üzere, İran'ın kuzeybatısında, Doğu ve Batı Azerbaycan ile Azerbaycan'ı kuşatan Erdebil, Zencan, Gilan, Kürdistan'ın bir bölümünde yaşamaktadır. Başkent Tahran'daki Azerî Türkçesi konuşurlarının nüfusu Tebriz'in nüfusundan fazladır. Azerî Türkçesini, Azerbaycan'da yaşayan Kürtler ve Farslar da kullanmaktadırlar.

GAT değişkelerin konuşulduğu asıl coğrafya, Hemedan şehrinin kuzeyinden, kuzeybatıya doğru Urumiye ve Hoy üzerinden Türkiye'nin Nahcivan sınırına değin uzanır. Güneydoğu Anadolu'daki yerel diller, Anadolu ve Güney Azerbaycan arasındaki *dialect continuum*'u izole eden bir blok oluşturur.

### *Güney Azerbaycan Türkçesinin Sınıflandırılması*

Azerîce Türk dilleri ailesinin, etnik adlandırma ile *Oğuz*, coğrafi adlandırma ile *Güneybatı* (Batı), dil bilimsel sınıflandırmaya göre *dağlı* grubunda yer alır. Schönig, Azerî Türkçesinin, ana çizgileri ile Azerbaycan Cumhuriyeti'nde konuşulan *Kuzey Azerî Türkçesi*, İran'ın kuzeybatısında konuşulan *Güney Azerî Türkçesi* ve *Doğu Anadolu değişkelerinden* meydana geldiği görüşündedir (1998: 260).

Azerî Türkçesi, İran Türk dilleri içinde en tanınan ve üzerinde en çok bilimsel çalışma yapılan değişkedir. İran'da konuşulan 'Türkçeler' ile ilgili en kapsamlı araştırmaları yapan Doerfer'in tespitlerinden hareketle, bu ülkedeki belli başlı değişkeler arasında *Azerbaycan Türkçesi* (Azerî), *Aynallu*, *Kaşgay*, *Türkmençe*, *Salçuk*, *Horasanî*, *Halaççanın* adları sıralanabilir. *Aynallu*, Şiraz şehrinin güneydoğusunda, *Kaşgay* ise Fars eyaletinde konuşulur. Bilim dünyasında yeterince tanınmayan irili ufaklı başka değişkeler de bulunmaktadır.

İran, Doerfer'in ifadesiyle, dil bilimsel bakımdan dünyanın en son keşfedilen bölgelerindedir (Doerfer 2006: 273).

Şiraliyef'in coğrafi ölçütlere dayalı sınıflandırmasında *güney* (cenub) grubu içinde *Naxçıvan*, *Ordubad* ve *Yerevan* değişkeleriyle (şive) birlikte *Tebriz* değişkesi de yer alır. Şiraliyef'i ve *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*'yı esas alan *Fundamenta*'ya göre ise *Tebriz* ve *Urumiye* değişkeleri, Azerîcenin sekiz büyük değişkesinden biri olan *Kuzey İran* değişkelerini oluşturur (Caferoğlu und Doerfer 1959: 281).

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren, K. Foy, H. Ritter, H. S. Szapsal ve G. Doerfer'in önemli çalışmalarına rağmen, Azerîce değişkelerin sınıflandırılması hâlen çözümlenememiş sorunlardandır; ancak, *Tebrizî*, fiilen ölçünlü değişke olarak kabul edilir (Doerfer 2006: 272).<sup>3</sup>

### 3. Dilbilimsel Tarih ve Toplumdilbilime İlişkin Notlar

On birinci yüzyıldan itibaren İran üzerinden Anadolu'ya akan Oğuzlar ile İran ve Azerbaycan'da kalan Oğuzların aynı dilbilimsel özellikleri paylaştığı kuşkusuzdur. Anadolu ve İran Azerbaycan'ı arasındaki temas Selçuklular,

<sup>3</sup> GAT, tipik bir Oğuz-Azerî değişkesi olarak bu grubun genel özelliklerini sergiler. Kent içinde ve dışında alt değişkelerden meydana gelen *Tebriz* değişkesine özgü kimi fonetik ve morfolojik ayırt edici özellikler şu şekildedir:

*Artlık-önlük uyumunun zayıflaması*: *bil-max* 'bilmek' (krş. KAT *bil-mek* ay.), *geleceğam* (krş. KAT *geleceyem*) 'geleceğim'; *altı-ni* 'altıyı', *kurşun-i* 'kurşunu' vb.

*Dudak uyumunun zayıf olması*: *oglu* ~ *oglu* 'oğlu', *gördi* ~ *gördü*, *yayun* 'yazın', *bahçalarun* 'bahçelerin' vb.

*İkinci kişide n > w gelişimi*: Kerkük Türkçesinde olduğu gibi, iki ünlü arasında kalan ikinci kişi ve iyelik eklerinin ünsüzü, w'ye gelişir: \**başuğa* > *başuwa* 'başına', *atağa* > *atawa* 'atana' vb.

*Söz başında k- yerine g- bulunması*: KAT'de *keç-*, *keç* sözlerinde korunan *k-*, Tebriz değişkesinde ötümlüleşir: *geç-* 'geçmek', *geç* 'geç'.

*Çok heceli eklerin büzülməsi*: *geldiñiz* > *geldü:z* 'geldiniz', *diliñize* > *dilü:ze* 'dilinize' vb.

*Şimdiki zamanın -(I)rI ile kurulması*: Yine Kerkük Türkçesindeki olduğu gibi, üçüncü tekil kişi çekimi *geliri* 'geliyor', *gediri* 'gidiyor' vb. şeklindedir (GAT ayrıntılı dil incelemesi için bk. Ergin, Muharrem, *Azerî Türkçesi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1981).

Farsçanın bütün gramatikal düzeylerde etkisinin yoğun olması: “*esr-i gozeştede* 'geçen yüzyılda', *herçend* 'her ne kadar', *ğeyr ez* '...den başka', *xodâ-ye men* 'Aman Allahım!', *xoda ne kerde* 'Allah göstermesin!', *xodâ hâfêz* 'hoşça kalın', *çap ol-* 'basılmak, yayımlanmak', *Şurevî* 'Sovyetler', *hemîn* 'bu', *ferhengî* 'kültürel'” vb. Farsça hazır söz kalıpları yoğun biçimde kullanılır. Bunda, Türkçe konuşanların iki dilli olmasının etkisi büyüktür.

Anadolu beylikleri ve Osmanlılar döneminden günümüze değin aralıksız sürmesine karşılık, Batı Oğuzca değişmeler 15.-16. yüzyıllardan itibaren ikiye ayrılmıştır. Azerî Türkçesi, Dede Korkut, Fuzuli vb. Azerî karakteristiği taşıyan ilk yazılı kaynaklardan bu yana İran, Azerbaycan, Irak ve Doğu Anadolu'da zayıf bir yazılı dil, ancak güçlü bir sözlü dil olmuştur.

#### *Anadolu ve Azerî Türkçesinin Birbirinden Ayrılması*

Batı Oğuzcanın ayrı yazı dilleri hâlinde gelişmesinde, Osmanlı-Safevî siyasî, dinî ve askerî rekabetinin sonucunda ayrı coğrafyalarda kalan sözlü değişmeler, çatı görevi görecekt ortak bir yazı dilinde gelişme imkânı bulamamış, B<sup>B</sup> ve B<sup>D</sup> Oğuz dilleri şeklinde dallanarak nispeten farklı dilbilimsel gelişmeler ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin, Anadolu Oğuzcasında sıfat-fiiller ve zarf-fiillerin kullanımı yoğunlaşırken, İran edebiyatından yapılan çevirilerle Azerî Türkçesinde Farsça tipi bağlaçlı cümleler daha ön plana çıkmaya başlamıştır (bk. Johanson 2006: 22, 30). Azerî Türkçesinin 15.-16. yüzyıllarda İran'da edebiyat dili olarak kullanılması, bu değişkeyi bölgede bir ölçüde prestij dili hâline getirmiş, böylelikle, Anadolu Oğuzcası ile İran Oğuzcası dilbilimsel olarak da birbirinden ayrılmaya başlamıştır.

Türkiye Türkçesinin, Eski Anadolu Türkçesi ile başlayan müstakil yazı dili geleneği, modern Türkiye Türkçesi ile sürerken, Azerî Türkçesi, özellikle son iki yüzyıldaki siyasal gelişmeler nedeniyle, istikrarlı bir gelişme sürecine kavuşmadan üç ayrı siyasî coğrafyaya dağılmış, kudretli bir yazı dili geleneği oluşturamamıştır. İran coğrafyasında kalan Azerî Türkçesi konuşurları ise, aynı inanç dünyasını paylaştıkları Fars dil ve kültürünün kıskaçından kurtulma imkânı bulamamışlardır.

GAT; konuşurlarının yirminci yüzyılın ilk çeyreğine değin ülkenin yönetimini ellerinde buldurmalarına, kimi Fars çevrelerinin Safevî ve Kaçar hanedanlarının iktidarını Farsça açısından bir duraklama dönemi olarak değerlendirmelerine karşın, hiçbir zaman İran'da resmî dil olmamıştır.

#### *Azerî ve Türk Etnonimleri*

*Azerî* etnonimi geniş anlamıyla Güney ve Kuzey Azerbaycan, İran, Irak, Doğu Anadolu ve Gürcistan'da yaşayan Oğuz topluluklarını ifade eder. İran'da, pratik bir yaklaşımla, Kazaklar ve Türkmenler dışında kalan Türk topluluklarının tümü *Azerî*, bu toplulukların dilleri de *Azerîce* olarak adlandırılmıştır.<sup>4</sup> Azerî Türkleri, Türkiye Türkçesini *İstanbul Türkçesi*, *Türkiye*

<sup>4</sup> Bugün etnik ad olarak kullanılan Azerî (< Far. *Âzerî* < Pehlevî) ve ondan türeyen *Azerbaycan* (< Far. *Âzarbâygân* < Pehlevî) toponimi İranca kökenlidir (krş. KAT *Odlar Yurdu* 'Ateş Ülkesi'). Tarihî Pehlevî dilinden Klasik Farsça aracılığıyla Modern Farsçaya arkaik imlasıyla aktarılan *Âzer*, 'ateş' karşılığındadır. Sözcük,



*Türkçesi* (Far. *Torkî-ye Estantbulî, Torkî-ye Torkiyye*) kendi değişmelerini *Türkî, Türkî dili, Türkçe, Türkî-yi Azerî/Azerî Türkçesi* (Far. *Torkî, zebân-e Torkî, Torkî-ye Azerî*) etnik kimliklerini ise *Türk* (Far. *Tork*) olarak adlandırır. *Türk* etnonimi Kuzey Azerbaycan'ın aksine, güneyde sıklıkla kullanılır.<sup>5</sup>

Azerî Türklerinin etnik ve dilbilimsel kökenlerinin Turanî değil, İranî olduğuna, sonradan Türkleştirildiklerine ilişkin Pan-İrancı yorumlara ve bu tezi kanıtlamaya yönelik tarih yazma çabalarına karşın, bugün milyonlarca Azerînin ana dili, Türkçedir. Aryan kökenli olduğu ileri sürülen Azerîlerin beş yüzyılda nüfusları ancak kendileri kadar, belki kendilerinden daha az olan Türklerin dilinin konuşuru hâline gelmeleri, dilbilimsel bakımdan kabul edilemez. Böyle geniş çaplı bir 'dil bırakma' eylemi için siyasî, sosyal ve kültürel uygun paradigmlar gelişmemiştir. İran'a akan Oğuzlar bin yıldır Oğuz, Farslar da Fars olarak bölgede varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte, Güney Azerbaycan Türkleri; ortak tarihsel geçmiş, Şia geleneğinden beslenen ortak inanç dünyası, coğrafi ve siyasî birliktelik, Farsçanın yüzyıllarca bölgede Fars, Türk, Beluç, Kürt, Arap vd. halkların *lingua francası* oluşu vb. nedenlerle Fars kültürünün etki alanı içindedir.

#### *Sosyo-politik Durum, Dil Planlamaları ve Anayasa*

Bilindiği gibi, ülkelerin bölge ve azınlık dillerini arka plana atan resmî ve ölçünlü dilin hâkimiyetini tesis eden, siyasî sınırlar içinde arka planda kalan dillerin kullanım koşullarını düzenleyen açık ya da gizli dil politikaları ve buna dayalı dil planlamaları vardır. Bu politikalar; *tek dillilik* (Fransa, Türkiye), *eşit çok dillilik* (Belçika) ve *ulusal/bölgesel* (Hindistan) dil dizgeleri olmak üzere üçe ayrılabilir (bk. Eker 2007: 130). Bugün siyasal bakımdan teokratik bir ülke olan İran'da, dil planlamaları ve bunların icrası tek dillilik esası çerçevesinde sürdürülmektedir.

Azerî Türkçesi, bugün yaklaşık 40-50 milyon kişi tarafından konuşulmasına karşın, yalnızca Azerbaycan Cumhuriyeti'nin resmî yazı dilidir. Kuzey Azerbaycan Türkçesi, Sovyetler Birliği döneminde iyice işlenmiş, bilimsel yönden araştırılmıştır. Dil ve yazım ile ilgili hususlar geniş ölçüde yerine oturmuş ve her alanda geniş bir literatür oluşturulmuş ve bağımsızlığın ardından sorunsuz biçimde Latin tabanlı yeni alfabeye geçilmiştir.

---

'Güneş yılının dokuzuncu ayı', 'Güneş ayının dokuzuncu günü' vb. anlamlarla ve kadın adı olarak kullanılmaktadır (bk. Mo'in 1331: 37). Tarihî nedenler dolayısıyla *Azerî* etnime ve dil adını benimsemeyen, bunların yerine *Türk, Türkçe* adının kullanılması gerektiğine ilişkin görüşler de bulunmaktadır.

<sup>5</sup> Azerî kökenli İranlı bilimadamları ve sanatçılar; kısa özgeçmişlerinin 'bildikleri diller' bölümlerinde ana dilleri Azerî Türkçesini, genellikle İngilizce *Turkish, Azerbaijan Turkish Language* terimleri ile ifade etmektedirler.

Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanması, kuzey ve güney arasındaki ilişkileri yeniden şekillendirmeye başlamıştır. Stalin döneminde hayata geçirilmeye çalışılan Güney Azerbaycan'ı işgal planları, Kuzeyli aydınların Azerbaycan'ın birleştirilmesi idealleriyle tevhit edilmişti. Bugün, Kuzeyin, Güneye yönelik ilgisi ve *vahid Azerbaycan* yaratma çabaları, Güney Azerbaycan'da ihtiyatlı bir ilgi ile karşılanmaktadır. Azerî Türkçesindeki yayın faaliyetlerinin hemen hemen tamamı, Azerî nüfusunun ancak dörtte birinin yaşadığı Kuzey Azerbaycan'da yapılmaktadır. GAT, yazılı ve sözlü ölçünleri bulunmadığından, on milyonlarca konuşuruna rağmen, mevcut durumda günlük ihtiyaçları karşılayan bir yerel dil durumundadır.

Güney Azerbaycan'da, 1945–1946 yıllarında Sovyet desteğiyle kurulan Demokratik Azerbaycan Cumhuriyeti'nin resmî dili Türkçe idi; ancak bu yapay devlet gibi, Türkçenin resmî dil niteliği de kâğıt üzerinde kalmış, bir süre sonra İran bölgesinde hâkimiyetini tekrar tesis etmiştir. 1925–1979 yılları arasında Pehlevî hanedanının ve ardından yeni rejimin çok etniteli bir mozaik olan ülkeyi, 'Tek dil, tek ulus' politikaları ile *İran* ve *İranlı* üst kimliği altında toplayan, ama aslında Fars dilini, Fars etnisitesini ve kültürel değerlerini ön plana alan politikalarında köklü bir değişiklik yoktur. Farsçanın tartışılmaz baskınlığı ve zengin tarihsel mirasa sahip İran kültürü, farklı hayat tarzlarını, dilleri ve etniteleri bir arada tutmaktadır. Farslık, Azerîlik vb. birer alt kimlik; buna karşılık İranlılık üst kimlik, Farsça da bu üst kimliğin ortak ve resmî dilidir ('İran ulusu' kavramı için bk Ludwig 1999: 183-217). Doğrudan veya dolaylı baskı süreçlerinin yarattığı 'diller çatışması'nda Azerî Türkleri sürekli geri adım atmaktadır. Fars ögesini ön planda tutan politikalarda paradoksal biçimde Türk kökenli yöneticiler de önemli rol oynamaktadır.

Pehlevî rejiminin Türk diline koyduğu yasak, yakın dönemlere değin sürmüştür.<sup>6</sup> İran anayasası, Farsça dışındaki dillerin kullanımıyla ilgili sınırlı bir serbestiyet tanımakla birlikte, Azerî Türkçesi resmî eğitim, öğretim ve iletişim dili değildir. Ülkede, geçici Türkçe kurslarının dışında, Türkçe öğretim yapan herhangi bir resmî öğretim kurumu yoktur.<sup>7</sup> Zaman zaman 'Türk dilinde

<sup>6</sup> Bu yasak, *Aryamehr* (Aryanların Güneşi) unvanlı Şah'ın iktidarı döneminde, 1979'a değin, devlet radyo ve televizyonlarının müzik-eğlence programlarında ve birkaç folklorik yayında kısmen görmezden gelinmiştir.

<sup>7</sup> " 'Ezîz (Aziz) Azerî vetendeşler (vatandaşlar): Bilirik ki her savadlı (okuma-yazma bilen) Azerbaycanlı ve İran'da Türkî diliyle danışanlar (konuşanlar) savad (okuma-yazma) örgenmeleri (öğrenmeleri) Farsî dilinde olub (olup) ve savadlılar az çox (çok) Hafez (Hafız-ı Şirazi) ve Heyyam'ın divanların oxuyub (okuyup) ve olara (onlara) tanıştılar." cümleleri durumu özetlemektedir (bk. Moderris 1994).

medrese (üniversite)' vb. sloganlarla yapılan kitlesel gösterilere rağmen, bu talepler dikkate alınmamaktadır.<sup>8</sup>

Anayasa'nın resmî dil, yazı, takvim ve ülke bayrağını düzenleyen ikinci bölümünün 15. maddesine göre, İran'ın resmî dili ve yazısı, halkının *lingua franca*sı Farsçadır. Resmî belgeler, haberleşme, basılı metinler-kitaplar bu dilde ve yazıda olmak zorundadır. Bununla birlikte, bölge ve kabile dillerinin basında, kitle medya organlarında ve bu dillerin edebiyatlarının öğretilmesi amacıyla, Farsça ile birlikte okullarda okutulmasına izin verilmektedir. Bu hükme karşın, okullarda Azerî dili ve edebiyatının öğretilmediği bilinmektedir. Anayasanın 19. maddesine göre, hangi etnik gruba, kabileye ait olursa olsun, bütün İran vatandaşları eşit haklara sahiptir. Renk, ırk, dil vb. unsurlar ayrıcalık ögesi değildir. Aynı bölümün 16. maddesine göre Arapçanın, ilköğretimin ikinci kademesinden itibaren okutulması zorunludur.

Bu hükümler genel olarak değerlendirildiğinde, 15. ve 16. maddelerin, açıkça, 19. maddeyi ihlal ettiği görülmektedir. Bütün dillerin (ırkların ve renklerin) eşit olduğu bir siyasî yapılanmada, Farsça dışındaki dillerin örneğin Azerî Türkçesinin okullarda, ancak Azerî edebiyatının işlenmesi esnasında ve o da, Farsça ile birlikte kullanılabilmesi, Arapçanın ise ortaöğretimden itibaren bütün sınıflarda zorunlu olarak okutulması, ülkenin en çok konuşuru bulunan ikinci diline yönelik açık bir ayrımcılıktır. Öte yandan, Azerbaycan dışında ve özellikle başkent Tahran'da milyonlarca, belki on milyona yakın konuşuru bulunan Azerî Türkçesinin, dolaylı biçimde, birkaç bin konuşuru bulunan 'bölge' ve 'kabile' dilleri arasında gösterilmesi, ancak etno-lengüistik bir tecrit uygulamasının ifadesi olabilir.

Farsça, 1935'ten bu yana uygulanan 'tek devlet, tek dil' politikaları ve Farsçanın tarihsel mirasın ve devletin dili olarak sağladığı toplumsal baskınlık ve prestij, Fars olmayan unsurların dilleri üzerinde baskı yaratmakta, ortaya çıkan diller çatışmasında, doğal olarak, Azerî Türkçesi gerilemektedir.

<sup>8</sup> "İran ulusu inşa etme sürecinin bir sonucu olarak azınlık gruplarından gelen 'dil hakları' talepleri reddedilmiş veya en iyimser yorumla bu talepler, dilbilimsel değil, siyasal içerikli olduğu iddiasıyla, dikkate alınmamıştır. Azınlık dillerine yönelik resmî önlemler, bu dillerin toplumdaki dilbilimsel işlevlerini azaltmaya yönelmiş, bu hakların kamuda kullanımını bazen sınırlandırmış, bazen de yasaklamıştır. Otoritelerin çiftdilliliğe yönelik genel tutumları esas olarak negatif olmuş, çiftdillilik ulusal birlik için tehdit olarak değerlendirilmiştir. Bu durumun, azınlık dillerine yönelik yasakların ortadan kaldırılmasından on yıl sonrasına, yani 1990'lara kadar az ya da çok sürdüğü söylenebilir. 1990'larda iç politikanın bir ölçüde 'liberalleşme'si ile bazı dil topluluklarında örneğin Azerîlerde (ve Türkmenlerde) özellikle eğitilmiş kitlede bir ölçüde dil kaybı yaşanırken bir yandan da dil ve kültürü koruma hareketi gelişmiştir." (İran'daki Azerî Türklerinin toplumdilbilimsel durumları ile ilgili olarak bk. Bani-Shoraka 2007: 160-166 ve Bosnalı 2004: 111-122).

Kimi Azerî aydınları, Fars milliyetçilerinin Türkleri asimile etme ve ‘monolit’ bir Fars ülkesi yaratma peşinde oldukları ve kısmen emellerine ulaştıkları görüşündedir. Bu amaçla, yerel ağızlar arasındaki farklılıkların artırıldığı, şehirleri karşı karşıya getirerek toplumsal ayrılıkların körüklendiği ve üst dilden yoksun, dağınık değişkeler hâlindeki GAT'nin direnme imkânını kaybettiği inancı yaygındır. Nitekim Azerbaycan eyaleti sınırları içinde bulunan Tebriz'e bağlı *Hemedan, Zencan, Urumiye, Erdebil, Qazvin* ayrı vilâyetlere (Far. *ostân*) bölünerek bunların birbirleriyle ilişkileri kesilmiş, bu suretle, Türkçe değişkeler, Türk dilinin gelişme ekseninde kalmış, Farsçanın baskısı altına alınmıştır.

Tarihî bir kültür merkezi ve Azerbaycan Türklüğünün başkenti Tebriz kentine yönelik örtülü tecrit politikaları da gündemdedir.

Türkçe; başta Tahran ve Tebriz olmak üzere, Azerî Türklerinin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde nüfusun büyük bir bölümü tarafından birinci dil olarak kullanılmaktadır. Büyük şehirlerde, özellikle sosyo-ekonomik düzeyi yüksek eğitilmiş ailelerin çocuklarında kısmî dil kayıpları görülmektedir;<sup>9</sup> ancak, yoğun nüfus etkisi, kısa ve orta vadede dil yitimini gündeme getirmemektedir. İki dilli olan ve günlük yaşamda sürekli kod değiştirmek durumunda bulunan Azerî Türklerinin dili, konuşurun niyet, maksadı, eğitim düzeyi ve duyarlılığına bağlı olarak söz varlığından söz dizimine değin bütünüyle İranize karakter gösterebilmektedir. Gerek söz varlığı, gerekse söz dizimiyle neredeyse Farsçalaşan Azerîce kodların yanı sıra, etnik ve dilsel duyarlılığın geliştiği, Farsça etkisinin asgarî düzeye indiği örnekler de görülmektedir. Bu çevrelerde Farsça sözcükleri ve gramer öğelerini mümkün olduğunca kullanmama çabası gözlenir.

---

<sup>9</sup> Azerî dili ve kimliğinin mevcut durumuyla ilgili olarak Bani-Shoraka tarafından Tahran'ın sosyo-ekonomik durum ve eğitim düzeyi bakımından farklılıklar gösteren üç semtinde ailedeki büyük ebeveynler, anne, babalar ve çocuklar arasındaki çok yönlü iletişimde dil seçimi ile ilgili yapılan bir anket çalışması ve bununla ilgili istatistiksel sonuçlar, Azerî Türkçesinin mevcut toplumsal işleviyle ilgili önemli veriler sunmaktadır. ‘Büyük ebeveynler ve ebeveynlerde dil seçimi yüzdeleri’ ve ‘Kardeşler, eşler ve çocuklarda dil seçimi yüzdeleri’ başlıklı tablolardaki verilerin ayrıntılı biçimde incelenmesiyle ortaya çıkan sonuçlar ilgi çekicidir. Buna göre, büyük ebeveynlerde dil seçimi açıkça Azerîce lehinedir. Genç katılımcılar ise daha çok Farsça kullanmaktadır. Düşük, orta ve yüksek eğitim düzeyleri ile yaş grupları arasında önemli farklılık bulunmaktadır. Eğitim faktörünün eşlerde dil seçimini etkilediği görülmektedir, yüksek eğitilmiş katılımcılar eşleriyle genellikle Farsça konuşmaktadırlar. Eşler çocuklarıyla iletişimde ise çoğunluk Azerîceden ziyade Farsçayı veya daima Farsçayı seçmektedir (çalışmayla ilgili ayrıntılı değerlendirme ve tabloların yorumu için bk. Bani-Shoraka 2007: 166-172).

### GAT' de Üç Farklı Toplumdilbilimsel Değişke

Gerçekte bütün diller gibi, çok sayıda etnik, bölgesel, toplumsal alt değişkeden oluşan GAT, ortaya konulan filolojik malzemeden ve toplumsal ihtiyaçların doğurduğu dilbilimsel sonuçlardan hareketle, üç kategoride değerlendirilebilir. İlk kategoride KAT ile hemen hemen önemli farkı bulunmayan *Klasik Azerî Türkçesi*, ikinci kategoride, söz, söz grubu ve söz dizimi bakımından ileri derecede Farsça kodların kopyalandığı *Karışık Dilli Azerî Türkçesi* ve son kategoride söz, söz grubu ve söz dizimi bakımından bu kez ileri derecede Türkiye Türkçesi kodlarının kodlandığı *Türkiye Türkçesine Yaklaşan Azerî Türkçesi* yer alır.

*Klasik Azerî Türkçesi* genellikle sözlü ve yazılı edebî metinlerin dili olarak, özenli dil kullanımına ve söz sanatına dayalı olması nedeniyle spontan değil, planlıdır, gelenek ve bütün dilbilimsel düzeylerde Azerîce kodlar ön plandadır.<sup>10</sup>

*Farsçaya Yaklaşan Karışık Dilli Azerî Türkçesi*: Sözlü iletişimde farklı diller ya da değişkeler arasında, bir dil durumundan başka bir dil durumuna, dilin bir işlevinden bir başka işlevine geçiş yani kod değiştirme olgusu, kuşkusuz çok dilli bireylerde ve toplumlarda ön plandadır. Azerî Türkleri, Farsçanın yoğun baskısı altında, amaç, iş, yaş, yakınlık derecesi, cinsiyet, psikolojik ve sosyolojik durum gibi sayısız belirleyicilerin bulunduğu iletişim ortamlarında, sürekli olarak Azerî Türkçesinden Farsçaya veya Farsçadan Azerî Türkçesine kod değiştirmektedirler. Yaşamın hızla aktığı bir süreçte, bir dilden diğerine sürekli keskin geçişler yapmak mümkün olmadığından, her iki dilin ortak unsurlarının yarattığı bir tür, diller arası *sandhi*, bir başka deyişle konuşurlar için bir *karma dil* ortaya çıkmaktadır. Karma diller edilgen dilin, etken dilin normlarını ve kodlarını bütünüyle benimsemediği, bir tür orta

<sup>10</sup> Bir Axşam Üstü

Mehemmed Reza Levaî

O günü hêç zaman unutmayacağam. Bir axşam üstü. Bir yabancı dehşetin içinde döyünen ürek, sonra bir qara arabanın vıyılıtı, bu sehneni def'eler zihnimde salıp çıxmışdım. Bir gün meni de yaxalayacaqmışlar. Arabaya atılmağımı, gözlerimin bağlanmasını, ihanetler êtdiklerini dêmirem artıq. Az sonra bir darısqal otaq bucagında sendele bağlandım. Bir quru ses başıma düşdü.

-Sen bês yüz doquzuncu paxmasan ki dilin dinc oturmur...

بیر آخسام اوستو

محمد رضا لوائی

اوگونو هنج زامان اونوتماياجام . بیر آخسام اوستو .  
بیر یابانجی دهشتین ایچینده دیونن اورمک ،سونرا بیر  
قارا آرابانین ویلتیسی . بو صحنهنی دفعهلهر ذهنیمده  
سالیب چیخمیشدیم . بیر گون منی ده یاخالایاجاقمیشلار .  
آرابایا اتیلماغیمی ، گوزلریمین باغلانماسینی ، اهانتلر  
انتدیگلرینی دنمیرم آرتیق . آز سونرا بیر داریسقال  
اوتاق بوچاغیندا صندله باغلاندم . بیر قورو سس باشیما  
دوشدو . سن بئش یوز دوققوزونجو پاخماسان کی دیلین  
دینج اوتورمور

<http://www.azarturk.com/lavai-biraxsam.asp>

yoldur. Özellikle *spontan* sözlü iletişim sürecinde, Azerî Türkçesi ile Farsça arasında ortaya çıkan bu *karma dil*, işlevsel açıdan kolay iletişim, minimum enerji; sosyal psikoloji bakımından bir uzlaşmadır.

Dikkat çekici diğer bir gelişme de resmî kanallar aracılığıyla yapılan resmî ‘karışık dilli’ Türkçe yayınlardır. Süre bakımından sınırlı bu yayınların dili söz seçimi, cümle kuruluşu ve kimi söz kalıplarının kullanımı bakımından İranize karakter gösterir. Bu da, Azerî Türkçesinin öz kaynaklarının kullanılması ve geliştirilmesinden ziyade, Farsça ‘destekli’ bir iletişim dilinin yaratılmasına yol açmaktadır.<sup>11</sup> Böylelikle, Azerî Türkçesinin, Farsça karşısında edilgenleştirilmiş, günlük yaşamın temel ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlandırılmış işlevinin dışına çıkılmamış olmakta yani devlet güdümlü bir karma dil yaratılmaktadır. Karma bir dil, siyasal hâkimlerce, kuşkusuz bağımsız dile oranla daha ‘kabul edilebilir’dir.

*Türkiye Türkçesine Yaklaşan Azerî Türkçesi:* Türkiye'deki gelişmeleri yakından takip eden, kendilerini Türk dünyasının bir parçası olarak gören ve bu itibarla Türkiye'ye yakın Güney Azerbaycan aydınların, yayınlarında 'kesinlikle, öyrenci, özellik, toplantı, başqa' vb. TT'den kopyalanan sözcükleri rahatlıkla kullanmaktadırlar. Sosyalist-komünist ideolojiyi benimseyen, etnik belirleyicilere vurgu yapmayan kimi GAT konuşurlarının da benzer bir çaba içinde bulunması ilgi çekicidir. Öztürkçe, Azerî Türkçesi ve Farsça söz varlığından oluşan bu karma dilde ‘devrim, deyer, özgürlük, özel mülkiyet,

<sup>11</sup> Hayyam’ın şiirlerinin ‘Türkî’ diline tercüme edildiği bir kitaptan alınan aşağıdaki cümleler, gerek teşkili gerekse içeriği ile bu karma dile işaret ederken, bir yandan da bu dille ilgili ipuçları vermektedir. Çevirmen, radyo televizyonların Türkçe programlarında Farsça ve Arapça unsurların çok yoğun olarak kullanıldığına ve bunun Türkçe konuşanlar tarafından doğal karşılandığına dikkat çektikten sonra, kendi tercümesinde de benzer bir yöntemle başvurduğunu, zaman zaman bazı ibareleri çevirmek yerine, şiirin aslındaki biçimiyle aktardığını ifade etmektedir. Ancak, çevirmen, bunun iyi bir yöntem olmadığını da farkındadır. Nitekim son cümlede Hafız veya Hayyam’ın şiirlerini Azerî Türkçesine daha başarılı biçimde aktaran olursa, sonraki baskılarda onun bu çevirisine yer vereceğini söylemektedir:

“Azerbaycan İran radyo televizyonlarında türkî bernâmelerinde o qeder Farsî ve ‘Erebî kelmeleri işlenib ve işlenir ki bu emr teqrîben hamıya âdet ve me’nûs olub ve biz de var imkânıyla se’y etmişik gazelleri Hafızda ve rubaileri Xeyyâmda Azerî Türkî diline çevirek ammâ o yerlerde ki görmüşuq Hâfız’ın gezellerinin ‘etri lâzım nazara gelir be’zi kelmeleri ‘eynen Hâfız’dan veya Xeyyâm’dan alıb işletmişik ve şi’rlerin esâletin saxlamağı güc aparın hünernümâlıqda tercih vemişik. Kerâren dëyirik ki yaxşıraq tercümeler her kimin terefinden gelse ve elimize yetişse gelen çapda onu sahibin adıyla çap êdeceğiz.”

Bu cümleler, söz dizimi bakımından neredeyse Farsçadır veya Farsça ifadelerin kısmen Türkçeye çevrilmiş biçimidir.

sömürü, toplumsal çalxışma' hatta TT'de bulunmayan \*devrimci savaşıdaş, \*erkeksel vb. TT unsurların yanında Farsça *âmâr* (istatistik), *serheng* (albay), *şîrxargah* (kreş), *zemîne* (konu, zemin) vb. sözler yan yanadır.

Bu çevrelerce, dili ve yazımı ölçünleştirme, Farsça öğelerden arındırma çabalarıyla GAT'nin yerel özelliklerinin büyük oranda göz ardı edildiği, TT'ye ve KAT'ye çok yakın bir yazı dilinin oluşturulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Aslında bu olgu, Türkiye'nin etki ve nüfuz alanında bulunan yakın çevresindeki Türkiye Türkçesi konuşmayan Türk dilli toplulukların hemen hemen tamamında gözlemlenebilir (Romanya Tatarcası örneği için bk. Süer Eker, 'Ekstra Küçük Bir Dil Olarak Romanya Tatar Türkçesi', *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2006, C. 23, S. I: 2, s. 85-100)

*Varlıq* dergisiyle simgelenen bu hareket, mümkün olduğunca Azerî Türkçesinin ses dizgesine uyarlanan seçilleştirilmiş 'Arap köklü Türk elifba' ile TT'ye yakın ve ölçünlü bir dil yaratmayı amaçlamaktadır. Örneğin, yakın geçmişte yapılan *Ortoqrafî Seminari*'nin ardından yayımlanan resmî ve bağlayıcı yönü bulunmayan 'Türk Dili Yazı Kuralları' başlıklı bir yazım kılavuz yayımlanmıştır. Bu kılavuzdaki düzenlemelere göre *elif*, *vav*, *ye* harfleri ve *diakritik* işaretleriyle 9 ünlü sesbirim için farklı harfler oluşturularak *e/é*; *v/o/ö/u/ü*; *ı/i* karışıklıkları önlenmiştir. Arapça, Farsça sözlerin de, özgün imlalarına göre değil, Türkçe söyleyişe uygun biçimde yazıldığı görülmektedir.

#### *Yayım Faaliyetleri*

Münferit yayım faaliyetlerinin ve Azerî Türkçesi konuşan nüfusa oranla önemsiz sayılabilecek nicelikte süreli yayıncılığın yanı sıra, az da olsa edebî ve bilimsel yayım faaliyeti yapılmaktadır.<sup>13</sup> Son dönemlerde uluslararası ağda Güney Azerbaycan kaynaklı çok sayıda 'blogcu'nun Azerî Türklerinin dil, kültür ve edebiyatını tanıtmayı, ulusal uyanış ve bilinç yaratmayı amaçlayan elektronik yayınları da dikkat çekicidir.

<sup>12</sup> "Ön Söz: İkinci Türk dili Qurultayı: Qıpçaqlar: 9'uncu 'asrda Kimeklerden ayrılan Qıpçaqlar batıya göçmüşler ve Oğuzlarla quzeyden qonşu olmuşlar. Kaşgarlının haritasında bunların yurdu Hazar denizinin quzey batısında gösterilmişdir. Qıpçaqlar onuncu 'asrın ikinci yarısından sonra güclenib Oğuzları tazyiq etmeğe başlamışlar ve onların göç etmelerinde önemli rol oynamışlardır.' (*Varlıq* dergisi, sayı: 112-1,113-2)."

<sup>13</sup> GAT ile yapılan yayınlarla ilgili listeler ve toplu bir inceleme için bk. Bilgehan A. Gökdağ, *Salmas Ağzı*, KaraM 2006, s. 1-55).

GAT ile yapılan yayınlar genel olarak değerlendirildiğinde, bu yayınların dil bilgisinin GAT'nin değil, Tebriz, Urumiye vb. değişkelerin hatta daha yerel değişkelerin dil bilgisi olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

### **Sonuç**

İletişim imkânlarının gelişmesiyle uluslararası ağın yaygınlaşması, karşılıklı ziyaretlerin artması, uydu aracılığıyla televizyon ve radyo yayınlarının rahatlıkla izlenmesi Türkiye, Kuzey Azerbaycan ve Güney Azerbaycan arasındaki dil bağlarının güçlenmesini, kısmen ve belirli çevrelerle sınırlı olsa da, yerel öğelerin yerini ortak öğelere bırakmasını ve farklılıkların azalmasını sağlamaktadır.

Stalin ve Pehlevî politikalarının ürünü olan yerelleştirme ve asimilasyon uygulamaları sonucunda yakın dönemlere değin farklılaşma sürecine giren Oğuzcanın bu değişkeleri, son gelişmeler çerçevesinde, birbirleriyle yaklaşma sürecine girmişlerdir. Bugün her üç Oğuzca değişke arasındaki karşılıklı anlaşılabilirlik oranı, çoğu filolojik malzemedeki % 90'ın üstündedir hatta Kuzey ya da Güney Azerbaycan'da yayımlanan herhangi bir yapıtın dili, ölçünlü Türkçeye, Türkiye Türkçesinin herhangi bir değişkesinden daha uzak değildir.

GAT'nin, Doğu Anadolu değişkelerinden tek önemli farkı, İran'ın siyasî sınırları içinde konuşulmasıdır. 40–50 milyon konuşuru bulunan Azerî Türkçesini gelecekte nelerin beklediğini kısa ve orta vadede bölgedeki siyasal gelişmeler ve özellikle Güney Azerbaycan Türklerinin tutumu belirleyecektir.

### **Kısaltmalar**

Far.: Farsça, GAT: Güney Azerbaycan Türkçesi, İng.: İngilizce, KAT: Kuzey Azerbaycan Türkçesi, TT: Türkiye Türkçesi



**Kaynakça**

- AGHAJANIAN, Akbar, (1983). "Ethnic Inequality in Iran: An Overview", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, No. 2. , pp. 211–224.
- BANİ-SHORAK, Helena, (2007). (Çev. Süer Eker) "Azerbaycan Dili ve Kimliği Yeniden Canlanıyor mu?", *Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları Journal of Central asian & Caucasian Studies*, OAKA, C. 2, No: 3, 160–167.
- BOSNALI, Sonel, (2004). "İran'da 'Diller İlişkisi' – 'Diller Çatışması': Azerî Türkçesi'nin Konumu ve İşlevine Toplumdilbilimsel Bir Bakış", *Dilbilim Araştırmaları*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s. 111–122.
- CAFEROĞLU, Ahmet und Gerhard Doerfer (A.D. MCMLIX), 'Das Aserbeidschanische', *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Tomus Primus, Aquis Mattiacis Apud Franciscum Steiner.
- Dāvūd Rûdeçi, (1994). (çev. Ekber Moderris-e Evvel:-Şîva) *Türkî: Xeyyâm*, Tebrîz.
- DOERFER, Gerhard, (2006). "The Turkic languages of Iran", *The Turkic Languages*, (Eds. L. Johanson ve É. Csató), Routledge, London and New York, (1998), pp. 273–282.
- DOERFER, Gerhard, (1969). 'İran'da Türk Dilleri', *TDAY Belleten* 1969, s. 1–11, Ankara, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 1–11.
- EKER, Süer, (2007). "Toplum-Dilbilim, Dil Planlamaları ve Kamu Mensuplarının Dil Kullanımı", *Gazi Türkiyet Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Güz, S. 1., s. 127-137.
- JOHANSON, Lars, C. Bulut, (2006). *Turkic-Iranian Contact Areas*, Harrassowitz.
- KLYAŞTORNIY, S. G., V. A. Livşiç, (1992). (Çev. Emine Gürsoy-Naskali) "Bugut'taki Sogtça Kitabeye Yeni Bir Bakış", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1987*, İstanbul, s. 201–241.
- LUDWİG, Paul, (1999). "'Iranian Nation' and Iranian-Islamic Revolutionary Ideology", *Die Welt des Islams*, New Ser. , Vol. 39, Issue 2., pp. 183–217.
- Moderris, (1994). *Xeyyâmın Ruba'ilerinin Türkî Azerî Diline Çevrilmesi*, Donyâ-ye Ketâb.
- REHİMLİOĞLU, Arif, (2001). "Satranç Tahtasında Azerbaycan ve Farsistan", *Avrasya Dosyası Azerbaycan Özel*, İlkbahar, Ankara, Grafiker, s. 337–366
- SCHONIG, Claus, (2006). "Azerbaijani", *The Turkic Languages*, (Eds. L. Johanson ve É. Csató), Routledge, London and New York, (1998) , pp. 248–260.
- Varlıq*, S. 112–1, 113-2, Tehrân
- YARSHATER, E. (1992). "Persia or Iran: Which one should be called?" *Rahavard*, A Persian Journal of Iranian Studies, 8(29), 22–28.
- Türk Yazı Dili Kuralları, Ortoqrafi Seminarının Aldığı Qararlar*, Tehran 1380.
- <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook> (16.3.2008).
- [www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/constitution.html](http://www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/constitution.html) - 8k -(16.03.2008).

# MODERN OĞUZ TÜRKÇESİNDE BELİRSİZ GEÇMİŞ ZAMAN EKLERİ

*Melek ERDEM*

## **Özet**

Modern Oğuz Türkçesinde belirsiz geçmiş zaman için kullanılan eklerin çeşitliliği dikkati çekmektedir. Modern Oğuz sahasında standart türlerde ve ağızlarda {-mIS}, {-IP}, {-An} eklerinin belirsiz geçmiş zamanı ifade etmek üzere kullanıldıkları görülür. Ancak bu eklerin fonksiyonları açısından Modern Oğuz Türkçesi içinde sahalara göre farklı eğilimler dikkati çekmektedir. Eklerin sahalara göre dağılımı ve fonksiyonel özellikleri diğer yandan etnodemografik yapı ile de ilgili görülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Oğuz Türkçesi, belirsiz geçmiş zaman, Azerbaycan Türkçesi, Türkmen Türkçesi, dil haritaları

## **The Past Indefinite Tense in Modern Oghuz Turkish**

### **Abstract**

It is pointed out that suffixes which are used for past indefinite tense are variety in Modern Oghuz Turkish. It seems that {-mIS}, {-IP}, {-An} morphemes are used for past indefinite at standart types and dialects in Modern Oghuz area. Infact, it is pointed out that Modern Oghuz Turkish has different tendencies according to functions of these morphems. On the other hand distribution and functions of these morphems according to areas is related etnodemographic structure.

**Key words:** Oghuz Turkish, past indefinite, Azerbaijan Turkish, Turkmen Turkish, linguistic maps

## 1.Giriş

Dillerle onların fiziksel ve beşeri bağlamları arasındaki bağlantıyı araştıran dil coğrafyası alanında, dil kullanımı ve dil tercihinin toplum ve mekan bağlamını aydınlatmak, bir dilin dağılımı ve çeşitliliğini ölçmek, muteberlik nispetini tayin etmek amacıyla, temel gramatikal, fonolojik ve leksikal yapılarındaki çeşitliliğin incelenmesi (Williams 1988: 1-3) yönüyle durum çalışmaları yapılabilmektedir.

Modern Oğuz alanına baktığımızda dil coğrafyası alanının araştırma yaklaşımına dayanarak Modern Oğuz alanı içerisinde dil (unsurlarının) kullanımı veya dil (unsurlarının) tercihinin toplum ve mekan bağlamını ortaya koymak ve saha içindeki lehçe özelliklerinin dağılımı ve çeşitliliğini ölçmek ve Türkmen, Azerbaycan ve Türkiye Türkçesi konuşurlarının demografik özelliklerini belirlemek, ekonomik, psikolojik, siyasi noktalardan farklı lehçelerinin kullanışlılık ve muteber olma nispetini tayin etmek amacıyla temel gramatikal, fonolojik ve leksikal yapılarındaki çeşitliliğin incelenmesi mümkündür.

Kelimelerdeki ses özelliklerinin kullanıldıkları zaman ve yere bağlı olarak değişebileceği gibi bağlantılı (agglutinative) bir dil olan Türk dili açısından eklerin de zaman ve mekana göre dağılımı söz konusu olabilmektedir. Ancak bir yandan Sovyet dönemindeki dil planlamaları ile standart tür oluşturma kaygısıyla yapılan müdahalelerin olduğu, diğer sahalarda da yine siyasi müdahalelerin olduğu bir zaman ve mekanla karşılaşılır. William'ın da belirttiği üzere, ulus devletlerin bakış açısından böyle bir çalışmada temel sonuç bölgesel ağızların belirlenmesi olduğundan tabii ki bu durum diyalekt coğrafyacılarını veya diyalektologları da ilgilendirecektir (1988: 20-22). Diyalektoloji içinde bölgesel uyumun belirli formları üzerinde yapılan pek çok çalışma yer alır. Dil özelliklerinin mekandaki dağılımları üzerine çalışmalar yer yüzü ve dil arasındaki bağlantıyı gösteren çalışmalardır, fakat bağlantının doğası her zaman aynı değildir. Bakış açısının seçiminden sonra, tanımlama, yorum ve öngörü gelir (William 1988: 23).

Eldeki durum çalışmasında da belirlenen bakış açısı Modern Oğuz alanında belirsiz geçmiş zaman eklerinin mekana göre dağılımının ortaya konması yönündedir.

## 2. Modern Oğuz Türkçesinde Belirsiz Geçmiş Zaman Ekleri:

Bugün modern Oğuz Türkçesinin konuşulduğu alanlar ana hatlarıyla Türkiye (standart tür ve ağızları), Gagavuz, Azerbaycan (Kuzey Azerbaycan, Güney Azerbaycan, İran) ve Türkmenistan (ve ayrıca Irak, İran, Suriye) şeklinde düşünülebilir. Bu alanda belirsiz geçmiş zaman kullanımı açısından bir çeşitlilik

göze çarpar. Bugün belirsiz geçmiş zaman ekleri, Oğuz grubu Türk lehçelerinde farklı dağılımlar göstermektedir. Türkiye Türkçesinin standart türünde belirsiz geçmiş zaman eki {-mİş} ekidir. Korkmaz, kökeni bakımından {-mİş} sıfat fiilinden geldiğini belirttiği bu ekin, fiilin karşıladığı oluş ve kılışın içinde bulunulan zamandan daha önce gerçekleştiğini, ancak konuşanın bunu görmediğini, bilmediğini, başkasından duyup öğrendiğini veya farkında olmadan işlediğini ve sonradan fark ettiğini ya da gördüğünü bildiren bir şekil ve zaman kalıbı olduğunu ifade etmiştir. Belirsiz geçmiş zaman ile belirli geçmiş zaman arasındaki en önemli fark, gerçekleşen olayı görüp görmeme, bilip bilmeme ve duyuma dayanma noktasında toplanmaktadır (Korkmaz 2003: 599-607; Mansuroğlu 1953: 345-350).

{-mİş} ekinin Oğuz grubu Türk lehçelerinde özel bir durumu mevcuttur, fonksiyonu Oğuz grubu Türk lehçelerinin hepsinde aynı değildir. Bu ek Türkiye, Azerbaycan ve Gagavuz Türkçelerinde geniş olarak kullanılırken ve Türkmen Türkçesinde de XIX. yüzyılın sonlarına kadar yaygın olarak kullanılmışken daha sonra kullanımı daralmıştır (Çaryarov 1969: 236-237):

*Gırmızı geyinmiş kadı-boyuna,  
Zib-ziver dakınmış husnı-royuna.  
Bir gün talañ salmış gamıñ öyüne,  
Gören hayran bolup durdı köşgünde.*  
(Mollanepes-4, 280)

*Kemine diyir, keşt etmişem her yeri,  
Görmemişem sen dey näzenin peri ...*  
(Kemine, 81)

*Görmüşem säher çağları,  
Sınamga goymuş dağları*  
(Mollanepes-4, 187)

Ancak günümüz Türkmen Türkçesinin standart türünde ilenme, beddua etme durumlarında ve Türkmen Türkçesinde *durmuş*, *geçmiş*, *etmiş* gibi tamamiyle isme dönüşmüş sözlerde sabitlenen şekli dışında bir çok deyimde veya edebi üslupta isimleşen veya genellikle isim rolünde kullanılan az miktardaki sözlerde görülmektedir. Türkiye, Azerbaycan ve Gagavuz Türkçelerinde ekin her dört allomorfu belirsiz geçmiş zamanı anlatmak üzere yaygın olarak kullanılmaktadır (Çaryarov 1969: 212-219).

Eski Anadolu Türkçesinde yalnız dil benzeşmesine uğrayarak sadece [-miş, -miş] eş biçimlerinin kullanıldığı bu ek, Osmanlı Türkçesinin sonlarına doğru dudak benzeşmesine de uğrayarak bugünkü biçimini almıştır. Fiilin olumlu çekimlerinde vurgu normal olarak {-mİş} eki üzerindedir. Olumsuz çekimlerde

ise, {-mA} olumsuzluk ekinden önceki heceye aktarılır. Belirsiz geçmiş zaman kipinin başlıca görevleri şunlardır (Korkmaz 2003: 599-607):

1. Konuşan tarafından görülüp bilinmeyen ve başkasından duyulan veya öğrenilen oluş ve kılışların anlatımı için; Masal ve fıkra anlatımında da genellikle kural halinde hep belirsiz geçmiş zaman kipi kullanılır.
2. Konuşanca, sonradan görülen, sonradan fark edilen, oluş ve kılışların anlatımı için.
3. Şaşma, hayıflanma, yakınma, yanılma, pişmanlık, sitem, küçümseme ve teslimiyet bildiren anlatımlarda
4. Kızgınlık, itiraz, olmazlık bildiren anlatımlarda
5. Sevinme ve övünme bildiren anlatımlarda
6. Hareketin oluşunun tahmine, öyle kabullenmeye, varsayıma dayanan anlatımlarda
7. Gerçekleştiği kesin olarak bilinen bir eylemi dile getirmede

Türkiye Türkçesi ağzları üzerine şimdiye kadar yapılan çalışmalardan Belirsiz geçmiş zaman anlatımı için bütün şahıslarda {-mİş}ekin kullanıldığı (Ay 2004: 331, ve ayrıca bkz. Gemalmaz, Sağır, Gülensoy, Korkmaz, Günay) anlaşılmaktadır.

Gagauz Türkçesinde de belirsiz geçmiş zamanın {-mİş} eki ile anlatıldığı bilinmektedir (Pokrovskaya 1964: 196-197; Özkan 1996: 153): *almışım, almışın, almış, almışık, almışınız, almışlar*.

Develi, Evliya Çelebi Seyahatnamesinde zengin bir malzemenin sağlandığı 3. bir grup olarak Azerbaycan-Türkmen ağzını göstermekte ve bu ağzı, Evliya Çelebi'nin konuşurlarını Türkmen olarak nitelemesinden dolayı böyle adlandırdığını (2004: 767), Azerbaycan (Urmiye, Tebriz, Hemedan, Musul) ağzlarında {-mİş} ekiyle birlikte {-IpDIR}ekin de belirsiz geçmiş zaman ifade etmek üzere kullanıldığını ve {-IpDIR} ekinin Türkiye Türkçesi metinlerinde de kullanılmakla birlikte bunun 1. ve 2. şahıslarda çekiminin Azerbaycan Türkçesine ait bir özellik olduğunu belirtmektedir (2004: 782).

{-IP} eki Oğuz grubu Türk lehçeleri içerisinde bu şekliyle özellikle Azerbaycan Türkçesinde kullanılmakta, Türkmen Türkçesinde ise [-ipdir, -ipdir] şeklinde belirsiz geçmiş zamanı anlatmaktadır. Bu ek, Azerbaycan Türkçesinin standart türünde teklik ve çokluk birinci şahıslarda kullanılmamakta ve diğer şahıslarda kullanılmaktadır: *alıbsan, gälıbsän, oturubsan, görübsän, alıb(dır), gälıb(dır), oturub(dur), görüb(dür), alıbsınız, gälıbsınız, oturubsunuz, görübsünüz, alıb(dır)lar, gälıb(dır)lär, oturub(dur)lar, görüb(dür)lär*. Türkmen Türkçesinde: *alıpdırın, gelipdirin, durupdırın, görüpdirin, alıp(dır)siň, gelip(dır)siň, durup(dır)siň, görüp(dır)siň, alıpdırıs, gelipdiris, durupdırıs, görüpdiris, alıp(dır)siňiz, gelip(dır)siňiz, durup(dır)siňiz, görüp(dır)siňiz, ...* (Çarıyarov 1969: 247-248).

Mirzâzadâ, belirsiz geçmiş zaman bildiren {-mİş} ve {-İb} eklerinin birbirinden farklı olarak geliştiğini bunlardan {-İb} ekinin XV. ve XVI. yy.larda yazı dilinde (*durubâm, durubsan, durub, -, durubsuz, durublar*), {-mİş} ekinin ise çağdaş yazı dilinde (*durmuşam, durmuşsan, durmuşdur, durmuşug, durmuşsuz, durmuşlar*), {-İb} eki ile birlikte ise çağdaş konuşma dilinde (*durmuşam, durubsan, durubdur, durmuşug, durubsuz, durublar*) görüldüğünü belirtmiştir (1990: 146).

Azerbaycan ve Türkmen ağızlarının bazılarında bazı ses değişimleri ile {-İb} ekinin kullanılmış olduğunu görüyoruz. Azerbaycan Türkçesindeki [-miş, -miş] ve [-ıp, -ip] eklerinin fonksiyonel benzerliklerinin yanı sıra esasen Türkmen Türkçesindeki anlam özelliklerini Çarıyarov şu şekilde belirlemiştir (1969: 255-261):

1. Önceden olup biten, yani söylendiği zamandan önce olan, hareketin veya vakanın şimdideki neticesini anlatır.
2. Konuşmacının görmediği, katılmadığı bir hareketin neticelerini anlatır.
3. Ortaya çıkan hareketin neticesini konuşmacı kendi gözü ile görür. Hareketin, olayın geçiş sürecini, yani onun nasıl başlayıp nasıl devam ettiğini ve bittiğini konuşmacı görmemiş ve işin yapılışına katılmamıştır. Ancak onun neticesini kendisi görmüştür.
4. Olup biten bir olayın neticesini konuşmacı başka birinden duyarak anlatır.
5. Konuşmacı tam surette olup biten işin hareketin neticesini haber verir.
6. Konuşmacı tam olarak bitmeyen işin neticesini gösterir.
7. Konuşmacının inisiyatifine bağlı olmadan ortaya çıkan hareketin, durumun neticesini anlatır.
8. Beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmış bir olayın neticesini anlatır.
9. Hareketin statik neticesini gösterir. Bu ek durgunluk anlatmakta geniş olarak kullanılır. Azerbaycan Türkçesinde leksik anlamı dinamiklik ifade eden fiiller dahi bu ekle statik durumu ifade etmek üzere fonksiyon kazanır. Bu durum belli derecede Türkmen Türkçesinde de mevcuttur.
10. Bu ek diğer zamanların fonksiyonlarını da yerine getirebilir:
  - a) Belirli geçmiş zaman anlamı taşıyabilir.
  - b) Şimdiki zaman anlamı taşıyabilir.
  - c) Gelecek zaman anlamında kullanılmasına da rast gelinmektedir.
11. Konuşmacının görmediği hareketin neticesini anlatır. Masallarda da kullanılır.
12. Tarihi olayların neticelerini anlatmakta kullanılır.
13. Masallarda, hikayelerde, atasözleri ve deyimlerde ve ayrıca özellikle vurgulanan veya dinleyicinin dikkatini çekmek için söylenen sözlerde kullanılır.

Kuzey Azerbaycan Türkçesinin standart türünde evvelce gerçekleştirilmiş bir iş hakkında şimdide tanık olmadan, işin icrasında bizzat gözleyici olmaksızın yalnız işin icrasının neticesini bildiren zaman aralığında, evvelce yapılan bir işin neticesi sonradan tanıklık yolu ile değil, nakil yolu ile haber verilir. Kuzey Azerbaycan Türkçesinin standart türünde belirsiz geçmiş zaman eki {-mİş} olmakla birlikte, yalnız ikinci ve üçüncü şahıslarda olmak üzere {-İb} eki de {-mİş} eki gibi, aynı fonksiyonda kullanılmaktadır (Hüseynzadə 1983: 171-173).

Kuzey Azerbaycan ağızlarında da {-mİ(ş)} ekinin [-mİş, -miş, -muş, -müş], [-mı, -mi, -mu, -mü] allomorfları ve {-IP} ekinin [-İb, -ib, -ub, -üb, -İf, -İf, -uf, -üf], [-İtdİ, -İtdİ, -İtdü, -İtdü] allomorfları görülür. 2. şahıslarda özellikle Bakı, Guba, Şamahı, Mărăzä, İsmayılı, Garabağ, Ağdam, Nahçıvan ağızlarında [-mİ, -mİ, -mu, -mü]; Zagatala, Gah, Yerevan (Erivan) ağızlarında [-İb, -İb, -ub, -üb, -İp, -İp, -up, -üp] allomorfları; Guba, Bakı, Şamahı ağızlarında [-İb, -İb] ekleri; Gazah, Gäncä, Zagatala, Gah ağızlarında da [-İf, -İf, -uf, -üf] allomorfları kullanılmaktadır. 3. Şahıslarda Zagatala, Gah, Yerevan, Nahçıvan, Ordubad, Täbriz ağızlarında [-İb, -İb, -ub, -üb, -İp, -İp, -up, -üp] allomorfları; Bakı, Şamahı, Guba, Mărăzä, İsmayılı ağızlarında [-İb, -İb]; Gazah, Ağdam, Gäncä, Zagatala, Gah ağızlarında [-İf, -İf, -uf, -üf] allomorfları; Zagatala ve Gah'ın bazı yerlerinde [-İt(dİ), -İt(dİ), -ut(dİ), -üt(dİ)] allomorfları kullanılmaktadır (Şiräliyev 1962: 213, 215-220; *Azərbaycan Dilinin Dialektoloji Atlası*<sup>1</sup> 1990: 126, 154, Harita 50 ve 64):

Kz.Azb. T Standart T.	Garabağ, Ağdam	Gazah, Gäncä, Zagatala, Gah (- Gıpcag)	Nahçıvan, Ordubad, Täbriz	Zagatala (Gah)	Yerevan, Zagatala, Gah	Bakı, Guba, Şamahı, Mărăzä, İsmayılı
<i>Almışam</i>	<i>Almışam</i>	<i>Almışam</i>	<i>Almışam</i>	<i>Almışam</i>	<i>Almışam</i>	<i>Almışam</i>
<i>Alıbsan</i>	<i>Almısan</i>	<i>Alıfsan</i>	<i>Almısan</i>	<i>Almısan</i>	<i>Alıpsan</i>	<i>Almısan</i> *
<i>Alıbdır</i>	<i>Alıf</i>	<i>Alıf</i>	<i>Alıp/alıb</i>	<i>Alıtdı</i>	<i>Alıp</i>	<i>Alıp/alıb</i>
<i>Almışığ</i>	<i>Almışıh</i>	<i>Almışıh</i>	<i>Almışıh</i>	<i>Almışıh</i>	<i>Almışıh</i>	<i>Almışığ</i>
<i>Alıbsız</i>	<i>Almısınız</i>	<i>Alıfsınız/alıfsız</i>	<i>Almısız/almısız</i>	<i>Almısız</i>	<i>Alıpsız/</i>	<i>Almısız</i>
<i>Alıblar</i>	<i>Alıf(lar)</i>	<i>Alıf(lar)</i>	<i>Alıp/alıb(lar)</i>	<i>Alıtdı(lar)</i>	<i>alıpsızız</i> <i>Alıp(lar)</i>	<i>Alıb(lar)</i> *(Guba, Bakı, Şamahı'nın bazı yerlerinde -İb)

Kuzey Azerbaycan'ın Cebrayıl şehrinin Sirik obasında teklik ve çokluk birinci şahıslarda [-mıs, -mis, -mus, -müs] şekli görülmektedir: *satmısam, cälmısäm, durmusam, cörmüsäm, ...* (Çarıyarov 1969: 221). Azerbaycan'da Cebrayıl (Zengilan'ın kuzey tarafları) ağızlarında [-mış] ekindeki /ş/ sesinin

<sup>1</sup> *Azərbaycan Dilinin Dialektoloji Atlası*'ndaki ilgili haritalarda özellikle şahıs ekleri ve {-IP} ekinin allomorflarının dağılımı gösterilmiştir.

düşürülerek ekin kullanılması da söz konusudur: *almışsan* > *almısan*, ... (Çarıyarov 1969: 224).

Bu durumda Kuzey Azerbaycan'ın standart tür ve bütün ağızlarında teklik ve çokluk 1.ş.ta {-mİş}’in allomorfları, teklik ve çokluk 3. ş. ta {-IP}’in allomorfları kullanılırken; t. 2. ş. ta standart tür ve Gazah, Gəncə, Zaqatala, Gah (-Gıpcəğ), Yerevan ağızlarında {-IP}’in allomorfları, Garabağ, Ağdam, Nahçıvan, Ordubad, Zaqatala (bazı yerleri), Bakı, Guba, Şamahı, Mərəzə ve İsmayılı ağızlarında {-mİş}’in allomorfları kullanılmıştır. (**Şekil 1**)

**Şekil 1:** ● Teklik ve çokluk 2. ş.ta {-mI(S)} allomorflarının kullanıldığı yerler

● Teklik ve çokluk 2. ş.ta {-I P(tI)} allomorflarının kullanıldığı yerler





Türkmen Türkçesi gramerlerinde belirsiz geçmiş zaman kavramı genel olarak “öten zaman” içinde değerlendirilmiştir. Ancak Söyegov vd. nin çalışmalarında “nämälim hekaya öten zaman” ve “subyektiv öten zaman” (1999: 261, 263) olarak adlandırılan zamanlar belirsiz geçmiş zamana tekabül etmektedir.

“Nämälim hekaya öten zaman”da cümlelerin yüklemi olarak gelen fiil köküne {-An}ekinin eklenmesiyle yapılır. {-An} eki Oğuz grubu Türk lehçeleri içinde Türkmen Türkçesinde belirsiz geçmiş fonksiyonuna sahip iken diğerlerinde yani Türkiye, Azerbaycan ve Gagauz Türkçelerinde sıfat fiil eki fonksiyonunda kullanılmaktadır. Bu açıdan Türkmen Türkçesi özelliğlidir. Ancak Kuzey Yomut ağzındaki kullanım da Türkmen Türkçesinin standart türündekinden farklıdır (Çarıyarov 1969: 263).

Çarıyarov, bu ekin fonksiyonlarını şu şekilde sıralamıştır (Çarıyarov 1969: 267-268):

1. Konuşma zamanından önce ortaya çıkan işin neticesini konuşmacının haber verdiğini anlatır.
2. Cümlede zaman gösterici sözler kullanıldığında belli bir vakitte ortaya çıkarılan veya devam eden hareketin neticesini anlatır.
3. Anlatılan hareketin neticesini konuşucu tahmin eder. Bu anlamı güçlendirmek için şu yapılar kullanılır:
  - a) {-An}+bolara (>bora), bolmağa çemeli
  - b) {-An}+bolsa+ (şahıs eki) + gerek

Türkmen Türkçesinde [-an] ekinin [-dır, -dir] ekiyle genişletilmiş şekli de yine belirsiz geçmiş zaman anlatmakla birlikte şu anlamları da verir (Çarıyarov 1969: 270-272):

1. [-dır, -dir] eki geçmiş zaman fiilinin anlattığı hareketin neticesini tahmin etme anlamını verir.
2. [-dır, -dir] eki geçmiş zaman fiilinin anlattığı hareketin neticesine kesin olarak inanmayı neticeden emin olmayı, bu konuda konuşmacının şüphelenmediğini ve onu inanarak vurguladığını anlatır.
3. Diğer geçmiş zaman ekleri gibi önce olup biten hareketin neticesini anlatır.
4. Diğer zamanların anlatımında da kullanılır:
  - a) Şimdiki zaman anlatır
  - b) Belirli ve belirsiz geçmiş zaman anlatır

Bu zaman şekli günümüz Türkmen Türkçesinin standart türünde bu şekilde sadece teklik ve çokluk üçüncü şahıslarda olumlu fiilde kullanılır ve soru eki almaz. Mes.; *baran, baranlar, gören, görenler*. Bu ekin sıfat fiilin geçmiş zamanının [-an,-en] şekli olduğu düşünülür. Türkmen Türkçesinde “nämälim

hekaya öten zaman” aslında daha önce olmuş bir işi, olayı ya da onun neticesini görmüş gibi haber vermeyi anlatır, çoğunlukla masallarda, rivayetlerde, olayın geçtiği yerin durumunu beyan etmekte ve belli derecelerde de diğer durumlarda kullanılır. [-an,-en] eki üzerine [-dır, -dir], [-miş, -miş] ekleri eklendiğinde ya da arkasından *eken* ve seyrek olarak *oğuşyan* sözleri kullanıldığında bütün çekimlerde gelebilir ve bunlar geçmiş zamana ait hareketi, olayı anlatan söze kendine has çeşitli anlam özelliklerini verirler. [-dır, -dir] eki ikinci şahısta çoğunlukla düşürülerek kullanılır, ancak bu durum anlama tesir etmez. Mes., *aydandırın, gelen dâldir, doğan okaşanmışın, yetişip giden oğuşyan, geçen eken, üzensiñ* (Söyegov vd. 1999: 261-263).

“Subyektiv öten zaman”, fiil köküne [-ıdır, -ıdır, -updır, -üpdür] ekinin getirilmesi ile yapılmaktadır. Mes., *yazıdırın, gelipdirin, yazıdırıñ, gelipdirsiñ, yazıdır, gelipdir, yazıdırıs, gelipdiris, yazıdırıñız, gelipdirsiñiz, yazıdırılar, gelipdirler*. “Subyektiv öten zaman”ın olumsuz şekli fiil köküne [-ma:ndır, -mä:ndir] ekinin eklenmesiyle yapılmaktadır: *yazmandırın, gelmändirin, yazmandırıñ, gelmändirsiniñ, yazmandır, gelmändir, yazmandırıs, gelmändiris, yazmandırıñız, gelmändirsiniñiz, yazmandırılar, gelmändirler*. Ancak [-dır, -dir] eki ikinci şahıslarda çoğunlukla düşürülür, ancak bu durum anlama tesir etmez. “Subyektiv öten zaman”, Türkmen Türkçesinin standart türünde aslında konuşulan zamandan önce olan hareketi gerçekleştirmeye doğrudan kendi katılmış olsa da konuşurun onu duymadığı, fark etmediği, unutup aniden aklına getirdiği ya da kendisinin katılmadığı, görmediği, başka birisinin söylediği şeye veya yapılan işin neticesine dayanarak fikir yürüttüğünü anlatır (Söyegov vd. 1999: 263).

Türkmenistan sahası Türkmen ağızlarında da şöyle bir durum görülür (Amansariyev 1970: 351-352):

1.Önceki veya yakın bir zamanda olup biten devamsız hareketi anlatan, konuşmacının gözü ile gördüğü ya da olduğuna inandığı hareketi göstererek çoğu Türkmen ağızlarında {-IPDI} (*alıpdı, alıptı, gelipdi, gelipti*) şekli kullanılmaktadır. Ancak bu anlamı vermek üzere Kırac, Çeges ve Gıpcak gibi Lebap ağızlarında {-AntI} (*gidänti, çıkantı*) eki de kullanılmaktadır (Arazkuliyev 1991: 42-44).

2.Subyektiv öten zaman (öten hâzirki zaman) ile anlaşılan hareketin neticesinin, yani olup bittiğinin ya da bitmediğinin Türkmen ağızlarında şu kullanımları vardır:

a) {-IpDİr}, {-mAnDİr} (*alıpdır, almandır, almannır, gelipdir, gelmändir*) ekleri kullanılır. Nohur, Kırac gibi bazı ağızlarda sondaki /r/ düşer.

b) {-An} veya {-An}+eken kullanılır.

c)Ağızların kendine özgü şimdiki zaman ekleri ardından eken kullanılarak yapılır.

ç) Geniş zaman eklerinden sonra eken kullanılarak yapılır. (geler eken, bilmez eken)

3. Hareketin bitip bitmediğinin sonradan anlaşıldığı gibi şüphelenmeyi ifade eden {-AnmIş}, {-Ipmlş} (*gelenmiş, bilipmiş*) kullanılır.

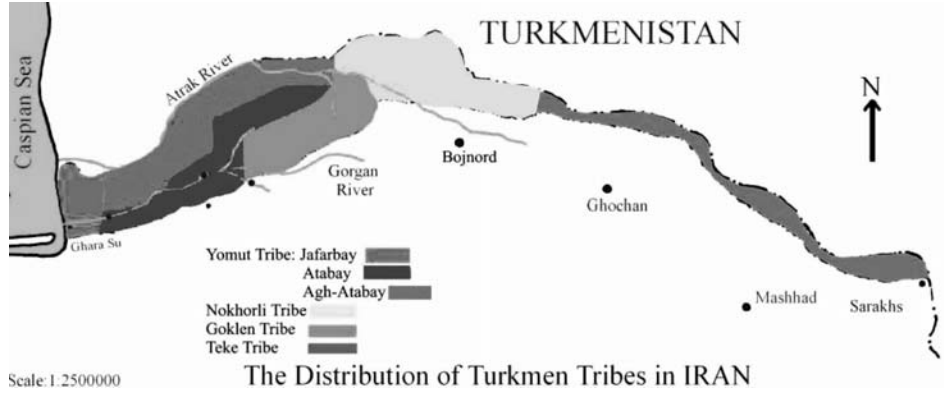
Bu durumda Türkmen Türkçesinin standart tür ve ağızlarında başta yaygın bir şekilde {-IpDIr} olmak üzere, sadece teklik ve çokluk 3. şahıslarda {-An} ve daralmış bir fonksiyonla kullanılan {-mIş} ekleri görülür. Dolayısıyla standart tür ve ağızlarda {-IpDIr} kullanılırken, Kıraç, Çeges, Gıpcak gibi Lebap ağızlarında bu ekin yanı sıra {-AntI} morfemi de kullanılmakla birlikte belirsiz geçmiş zaman için bir birlik görüldüğünü söylemek mümkündür. (**Sekil 2**), (**Sekil 3**)

**Şekil 2 :** Türkmenistan'da Lebap ağızlarının yer aldığı bölge haritası

- **Kıraç**
- **Çeges**
- **Gıpcak**



Şekil 3: İran'ın kuzeyindeki Türkmen tayfaları



Irak Türkmen ağızlarında;

Çoban Hıdır Uluhan, aşağı yukarı 17. yy.da yazılmış olduğunu belirttiği (2007: 6) Kerküklü şair Nevruzî'nin *Yusuf ile Züleyha* adlı eserinde belirsiz geçmiş zaman için teklik ve çokluk 2. ve 3. şahıs çekimlerinde –p kullanıldığını belirtmiştir (2007: 32).

Benderoğlu, {-mİş} ve {-İp} eklerinin her dört allomorfunun da Irak Türkmenlerinin edebi dil (*almışım, gelmişim, görmüşüm, sormuşum*) ve Kerkük ve Tuzhurmatu ağızlarında (*almışam, gelmişem, görmüşem, sormuşam*) kullanıldığını belirtmekte ve Kerkük ve Tuzhurmatu ağızlarında teklik ve çokluk 3. şahısta {-İb} ekinin her dört allomorfunun da (*alıbdı, gelibdi, sorubdu, görübdü, alıblar, gelibler, sorublar, görübler*) kullanıldığını belirtmiştir (1989: 254). Benderoğlu ayrıca şahıs eklerini verirken teklik ve çokluk 1. şahıslarda *yazmışım, yazmışız, görmüşüm, görmüşüz, gelmişim, gelmişiz, durmuşum, durmuşuz*; teklik ve çokluk 2. şahıslarda *kalmışsın, solmuşsun, gelmişsiniz, görmüşsünüz*; teklik 3. şahısta *görmüş, yazmış*; çokluk 3. şahısta *görmüşler, yazmışlar* örneklerine de yer vermiştir (1989: 255).

Bayatlı, özellikle Kerkük ve Kırîri ağızları esasında hazırlamış olduğunu belirttiği (1996: XV) çalışmasında Irak Türkmen ağızlarında belirsiz geçmiş zaman ekinin {-mİş} şeklinde olduğunu, ayrıca teklik ve çokluk 2. şahıslarda {-İp} biçiminde olduğunu, teklik ve çokluk 3. şahıs çekimlerinde de böyle olmakla birlikte kimi zaman {-mİş} biçiminin de yer aldığını belirtmiştir: *durmuşam, durupsan, durup/durmuş, durmuşug, durupsuz, duruplar/durmuşlar* (1996: 392).

Hürmüzlü, çalışmasında Kerkük ağızında belirsiz geçmiş zaman ekinin teklik ve çokluk 1. şahıslarda {-mİş} ekinin her dört allomorfuyla, teklik ve çokluk 2.

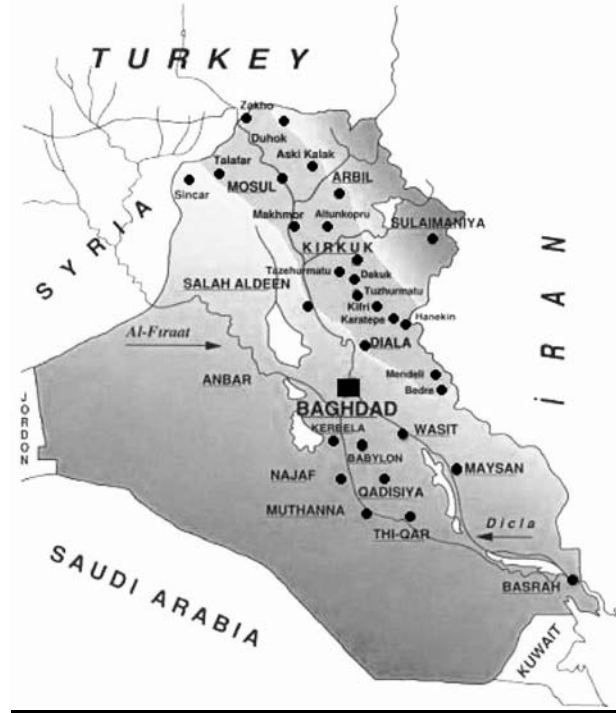
ve 3. şahıslarda -p, {-Ip} eklerinin her dört allomorfuyla kullanıldığını belirtmiştir (2003: 41):

- t.1.ş. *ka:lmişam, ge:lmişem, durmuşam, düşmüşem*  
 t.2.ş. *yipsen, ka:lipsan, ge:lipsen, durupsan, düşüpsen*  
 t.3.ş. *yip, ka:líp, ge:líp, durup, düşüp*  
 ç.1.ş. *ka:lmişîğ, ge:lmişîğ*  
 ç.2.ş. *ka:lipsız, ge:lipsız*  
 ç.3.ş. *ka:lptılar, ge:lptiler*

Kendisi de bir Kerkük Türkmeni olan dilci Jasim Z. Jasim Bayatlı da Kerkük ağzında {-Ip} ekinin yanı sıra teklik 3. şahısta {-IpI} şeklinin de kullanıldığını *a:lmişam, a:lipsan, a:líp / a:lptı, a:lmişîğ, a:lipsız, a:lıplar / a:lptılar, ge:lmişem, ge:lipsen, ge:líp, ge:lıptı, ge:lmişîğ, ge:lipsız, ge:lıpler / ge:lptiler* şeklinde bir çekim olduğunu belirtmiştir.

Bu durumda genel olarak Irak Türkmen ağızlarında teklik ve çokluk 1. ş.ta {-mİş} ekinin allomorfları kullanılırken, teklik ve çokluk 2. ve 3. ş.larda {-Ip} ekinin allomorflarının kullanıldığını bazı yerlerde de teklik ve çokluk 3. ş. larda {-mİş} ekinin de kullanılabildiği görülmektedir. (**Şekil 4**)

**Şekil 4:** Irak Türkmen Ağızları



Bugün Özbekistan sınırları içinde kalan Oğuz (Oğuz, Kıpçak) ağızları (Harezmi ve Çimkent) üzerine yaptığı çalışmada F. A. Abdullayev, geçmiş zaman ekleri arasında {-gÄn} ekini tarihi geçmiş zaman fiil şekli olarak vermiş (*bargamman, bargansan, bargan, bargammis, bargansısıla, bargan(la)*) (1978: 91; 1961: 163), geçmiş zamanın hikayesi olarak [-b, -p/-ib, -ip] eklerini göstermiştir (*barıpmān, barıpsan, barıptı, barıpmıs, barıpsıs, barıptıla; barıpma, barıpsa, barıptı, barıppız, barıpsılar, barıptı(lar)*) (1978: 93; 1961: 163-164). Ancak verilen örnekler doğrudan belirsiz geçmiş zamana tekabül etmektedir. {-gÄn} eki Lebab ağızları ile uyumluluk gösterirken, *barıptı(lar)* örneğinde genel Oğuz alanında görülen {-IPTI(r)} ekinin /r/'nin düşmesi ile gelişen bir allomorfu olmaktadır.

### 3. Sonuç

Bir alan haritasında, her bir dil çeşitliliğinin işaretlenmesi vasıtasıyla, dil sınırlarının belirlenmesinde kimlik belirleyici noktalar arasında aynı şekilleri belirten noktaların en son aşamada devamlı bir hatla (isogloss) bağlanması esastır (William 1988: 25). Dolayısıyla modern Oğuz alanında da görülen çeşitlilikler ve kimlik belirleyici noktalar arasında eldeki çalışmanın konusunu teşkil eden belirsiz geçmiş zaman ekleri alınmıştır.

Modern Oğuz alanındaki standart tür ve ağızlarda belirsiz geçmiş zaman ekleri; {-mİş}, {-Ip} ve {-An} olmak üzere başlıca üç morfemle ortaya çıkmaktadır. Sıfat fiil veya zarf fiil eklerinin bir dereceye kadar zaman ifade edebilmeleri ve ayrıca bu eklerin özellikle doğrudan zaman eki görevinde de kullanılmaları her üç ekin de zaman anlatma fonksiyonunun birincil olması gerektiğini göstermektedir.

Mansuroğlu, Gabain'in [-mış] eki ile ilgili olarak Uygur Türkçesinde henüz zaman anlamı edinmediğini ileri sürdüğü halde, eski Türkçede belirsiz geçmiş zaman alameti olduğunu bildirmekten de geri kalmadığını belirtmiştir (Mansuroğlu 1953: 345).

Türkiye Türkçesinin standart tür ve ağızlarında hemen hemen tamamına yakın denecek kadar büyük oranda {-mİş} kullanılırken ve diğer yandan Azerbaycan standart tür ve ağızlarında Irak Türkmen ağızlarında {-mİş} ve {-Ip} eklerinin aynı fonksiyonlarda yan yana kullanımının yanı sıra Türkmen Türkçesi standart tür ve ağızlarında {-IpDI(r)} başta olmak üzere {-An} ekinin de buna katılımı ile her üç ekin de farklı fonksiyonlarda kullanımının olması, Türkmen Türkçesinin, batı ve doğu Türkçeleri arasındaki köprü görevini güçlendirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Günümüz Türkmen Türkçesi ve ağızlarında kullanılan, ancak Türk dilinin derin yapısında her zaman mevcut olan her üç belirsiz geçmiş zaman ekinde görülen fonksiyonel farklılık, mesela, {-mİş} ekinin çok hayali şeylerin anlatımında kullanımının yanı sıra, *gelipdir*

‘gelmiş’ ile *gelendir* ‘gelmiş olmalı, herhalde gelmiştir’ arasındaki anlam farkı düşündürücüdür.

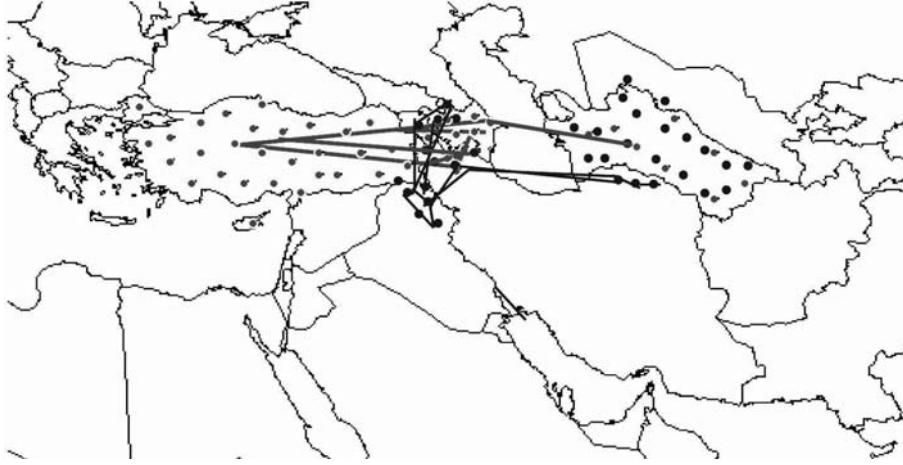
Diğer yandan {-Ip} ve {-mİş} eklerinin Oğuz alanının önemli bir kısmını teşkil eden Kuzey ve Güney Azerbaycan, Irak ve İran sahalarında şahıslara göre kullanımı farklılık gösterebilmektedir.

**Şekil 5:** Genel Tablo

Kz.Azb. St.T.	Garabağ, Ağdam	Gazah, Gâncâ, Zagatala, Gah (Gıpcag)	Nahçıvan, Ordubad, Tâbriz	Zagatala (Gah)	Yerevan, Zagatala, Gah
Almışam Alıpsan Alıbdır Almışığ Alıpsız Alıblar	Almışam Almısan Alıf Almışıh Almısız Alıf(lar)	Almışam Alıfsan Alıf Almışıh Alıfsız/alıfsız Alıf(lar)	Almışam Almısan Alıp/alıb Almışıh Almısız/almısız Alıp/alıb(lar)	Almışam Almısan Alıtdı Almışıh Almısız Alıtdı(lar)	Almışam Alıpsan Alıp Almışıh Alıpsız/alıpsız Alıp(lar)
Bakı, Guba, Şamahı, Mârâzâ, İsmayılı	Irak Trkm. Ağ. (Tuzhurmatu, Kerkük, Kıfri)	Türkmenistan St.T. (Lebap Ağ.: Kıraç, Çeges ve Gıpcak)	İran Türkmen Ağ. (Yomut, Nohur, Göklen, Teke)	Harezmi-Oğuz Ağızları	
Almışam Almısan* Alıp/alıb Almışığ Almısız Alıbd(lar) *(Guba, Bakı, Şamahı'nın bazı yerlerinde – ib)	Almışam Alıpsan Alıp / alıpmış Almışığ Alıpsız Alıplar/alıptılar /almışlar	Alıpdırın Alıpdırısın Alıpdır/alantı Alıpdırıs Alıpdırısınız Alıpdırılar/alantılar	Alan/alıpdı  Alan(lar)/alıpdı	Alıpmış Alıpsan Alıptı Alıpmış Alıpsız Alıptıla	

Teklik ve çokluk 2. ş. ta kullanılan {-mI(S)} allomorfları Türkiye Türkçesinden Karabağ, Ağdam, Nahçıvan, Ordubad, Tebriz, Zagatala, Gah, Bakı, Guba, Şamahı, İsmayılı Mârâzâ arasında bir hat teşkil ederken, {-IP} allomorfları da Kuzey Irak (Kerkük), Gazah, Gence, Zagatala, Gah, Erivan, Türkmenistan ve Harezmi'e doğru bir hat teşkil etmektedir.

Şekil 6: ● Teklik ve çokluk 2. ş.ta {-mI(S)} allomorflarının kullanıldığı yerler  
 ● Teklik ve çokluk 2. ş.ta {-I P(tI)} allomorflarının kullanıldığı yerler



Elbetteki bu durumda eklerin sahalara göre kullanım oranı diğer yandan nüfus oranlarına da bağlı olabilmektedir. Bugün Türkmenistan Türkmenlerinin nüfusunun çeşitli kaynaklarda 2007 yılı için 5 milyon civarında (5.097.028) (<http://news.bbc.co.uk>; <https://www.cia.gov/library/publications>) olduğu, Kuzey Azerbaycan'ın 8.120.247 (<https://www.cia.gov/library/publications>), Güney Azerbaycan Milli Uyanış hareketi'nin ([www.GAMOH.org](http://www.GAMOH.org)) internet sayfasında Güney Azerbaycan'da 20-22 milyon civarında Türkün yaşadığı, Irak'taki Türkmen nüfusun 3-3,5 milyon civarında olduğu ([www.turkmens.com](http://www.turkmens.com)), 1994 yılında Irak'ta yaşayan Türkmenlerin sayısının 1.764.029 olarak tespit edildiği, Türk nüfusun resmi kayıtlarda gizlenmesine rağmen Kerkük, Erbil, Musul, Selahattin ile Diyala'nın ilçe ve köyleri ile Bağdat'taki 300.000 civarındaki Türkmen nüfusunun en düşük rakamla 2 milyonun üzerinde olduğu ([www.kerkuk.net](http://www.kerkuk.net)), Suriye'deki Türkmen nüfusun yine 4 milyona yakın olduğu ([www.turkmens.com](http://www.turkmens.com)) kaynaklarda belirtilmektedir.

Bu durumda nüfusa göre tahmini olarak teklik ve çokluk 2. şahıslar dahil olmak üzere {-mIş} allomorflarının Oğuz alanında daha yoğun kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Suriye'deki Türk nüfusun da göz önüne alınması ve İran ve Irak sahalarda yapılacak detaylı ağız çalışmalarının neticesinde daha kesin bilgiler elde edilebilecektir.



**Kaynakça**

- ABDULLAYEV, F. A. (1961), *Uzbek Tilining Horazm Şevaları*. Taşkent.
- ABDULLAYEV, F. A. (1978), *Uzbek Tilining Uğuz Lahcası*. Taşkent.
- AMANSARIYEV, C. (1970) *Türkmen Dialektologiyası*. Aşgabat.
- AY, Özgür (2004), “Türkiye Türkçesi Ağızlarında Fiil Çekiminde Kullanılan Şahıs Ekleri Üzerine”, *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I, 20-26 Eylül 2004*, Ankara: 319-341.
- ARAZKULİYEV, S. (1991), *Türkmen Diliniñ Farap Dialekti*. Aşgabat.
- AZİMOV, P. - M. N. HİDİROV, G. SOPIYEV, C. AMANSARIYEV, G. SARIYEV, A. İBRAYİMOV (1960), *Hâzırkı Zaman Türkmen Dili*. Aşgabat.
- BARUTCU ÖZÖNDER, F. Sema (1999), “Türk Dilinde Fiil ve Fiil Çekimi”, *Türk Gramerinin Sorunları II*, Ankara: 56-64.
- BASKAKOV, N. A., M.Y. HAMZAYEV, B. ÇARIYAROV (1970), *Grammatika Turkmenskogo Yazıka I: Fonetika i Morfolojiya*. Aşhabad.
- BAYATLI, Hidayet Kemal (1996), *Irak Türkmen Türkçesi*. Ankara: TDK yayınları.
- BENDEROĞLU, Abdullatif (1989), *Irak Türkmen Dili: “Dil bilgisi ve karşılaştırma”*. İkinci baskı, Bağdat.
- BERDİYEV, Recep, S.KÜRENOV, K. ŞAMİRADOV, S. ARAZKULİYEV (1970), *Türkmen Diliniñ Dialektleriniñ Oçerki*. Aşgabat.
- CHAMBERS, J. K., Peter TRUDGILL (1980), *Dialectology*. Cambridge.
- ÇARIYAROV, B. (1969), *Günorta-Günbatır Türki Dillerde İşlik Zamanları*. Aşgabat.
- DEVELİ, H. (2004), “Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre XVII. Yüzyıl Azerbaycan-Türkmen Ağzı”, *V. Uluslar arası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I, 20-26 Eylül 2004*, Ankara: 767-786.
- ERDEM, Melek (2000), “Türkmen Türkçesi Ağızlarında Olumlu Şimdiki Zaman Kullanımı”, *Bilig*, 14/Yaz 2000: 55-73.
- ERDEM, Melek (1998), *Dede Korkut Türkmenistan Varyantı*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- GEMALMAZ, Efrasiyap (1995), *Erzurum İli Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük ve Dizin)*. I. c., Ankara.
- GÜLENSOY, Tuncer (1988), *Kütahya ve Yöresi Ağızları, (İnceleme, Metinler, Sözlük)*. Ankara.
- GÜNAY, Turgut (1978), *Rize İli Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük)*. Ankara.
- HÜR MÜZLÜ, Habib (2003) *Kerkük Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul.
- HÜSEYNZADÄ, M. (1983), *Müasir Azerbaycan Dili Morfolojiya*. Bakı.
- İSLAMOV, M. İ., Ä. G. AĞAYEV, S. M. BEHBUDOV, T. M. ÄHMÄDOV, N. H. MÄMMÄDOV, B. M. TAĞIYEV, Z. Ä. HASIYEV (1990), *Azərbaycan Dilinin Dialektoloji Atlası*. Bakı: Elm.
- KONONOV, A. N. (1960), *Grammatika Sovremennogo Uzbekskogo Literaturnogo Yazıka*. Moskva.

- KORKMAZ, Z. (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara.
- KORKMAZ, Z. (1994), *Bartın ve Yöresi Ağızları*. Ankara.
- MANSUROĞLU, M. (1953), "Türkçede –miş Ekinin Fonksiyonları", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, Mélanges Fuad Köprülü*, İstanbul.
- MİRZAZADĀ, H. (1990), *Azərbaycan Dilinin Tarihi Grammatikası*. Bakı.
- NARTIYEV, N. (1994), *Türkmen Dialektologiyasınıñ Esasları*. Çarcev.
- ÖZKAN, N. (1996), *Gagavuz Türkçesi Grameri, Giriş-Ses Bilgisi- Şekil Bilgisi- Cümle-Sözlük – Metin Örnekleri*. Ankara.
- POKROVSKAYA, L.A. (1964), *Grammatika Gagauzskogo Yazıka Fonetika i Morfologiya*. Moskva.
- SAĞIR, M. (1995), *Erzincan ve Yöresi Ağızları, (İnceleme-Metinler-Sözlük)*. Ankara.
- SEREBRENİKOV, B. A. - N. Z. GADJIYEVA (1986), *Sravnitelno-İstoriçeskaya Grammatika Tyurkskih Yazıkov*. Moskva.
- SÖYEGOV, M., M. SARIHANOV, A. BORCAKOV, B. HOCAYEV, S. ĀRNAZAROV (1999), *Türkmen Diliniñ Grammatikası Morfologiya*. Aşgabat.
- ŞİRALİYEV, M. (1962). *Azərbaycan Dialektologiyasının Āsasları*. Bakı: Dövlät Tädريس-Pedagoji Ādäbiyyatı Nāşriyyatı.
- TENİŞEV, E. R. - V. D. ARAKİN, G. F. BLAGOVA, A. A. ÇEÇENOV, L. A. POKROVSKAYA, F. D. AŞNİN, L. S. LEVİTSKAYA, A. A. YOLDAŞEV, N.A. BASKAKOV, İ.V. KORMUŞİN, N. Z. GADJIYEVA, K. M. MUSAYEV (1988), *Sravnitelno-İstoriçeskaya Grammatika Tyurkskih Yazıkov, Morfologiya*. Moskva.
- WAGNER, P. L. (1987), "The Geographical Significance of Langua", *Geolinguistic Perspectives*. (Eds.: J. LEVİTT, L. R. N. ASHLEY, K. H. ROGERS): 51-61. Laxham. New York. London: University Press of America.
- WILLIAM, F. Mackey (1988), "Geolinguistics: Its Scope and Principles", *Language in Geographic Context*, (Ed. Colin H. Williams): 20-46, Multilingual Matters LTD Clevedon. Philadelphia.
- WILLIAMS, Colin H. (1988), "An Introduction to Geolinguistics", *Language in Geographic Context*, (Ed. Colin H. Williams): 1-19, Multilingual Matters LTD Clevedon. Philadelphia.

# THE FORSAKEN MERMAID IN NAZLI ERAY’S “A NIGHT AT THE POLICE STATION; THE MOON, THE STARS AND THE SKY”

*Burçin EROL*

## **Abstract**

Nazlı Eray in her short story uses the mermaid/siren figure in questioning the issue of rape, the rights and condition of women, and the society’s views in relation to the rape victim . The mermaid figure which has its roots in ancient Western tradition is specifically suitable for the treatment of the subject as the figure has been cast as a temptress endangering man’s life. Moreover, the fantastic figure of the mermaid allows the distancing of a common violent crime so as to create an objective evaluation of various view points and biases.

**Key words:** mermaid, siren, rape, Nazlı Eray, *Geceyi Tanıdım*

## **Nazlı Eray’ın “Karakolda Bir Gece; Ay, Yıldızlar ve Gökyüzü” Hikâyesindeki Mağdur Denizkızı**

## **Özet**

Nazlı Eray, söz konusu hikâyesinde tecavüz eylemi, kadının bu bağlamda konumu, hakları ve toplumun yerleşik bakış açılarını irdelemek için anlatının baş karakterini bir deniz kızı olarak çizer. Deniz kızı/ siren figürünün kökenleri Batı edebiyat ve mitlerinde Klasik Çağ’a kadar uzanmaktadır. Ayrıca deniz kızına atfedilen kötü, tehdit edici ve baştan çıkarıcı özellikler bu konunun irdelenmesi için özellikle uygun bir edebi ortam sunmaktadır. Bu özelliklerin yanısıra deniz kızı gibi bir fantastik karakter kullanılması, geçerliliğini günümüzde de koruyan bu toplumsal yara ile okuyucu arasına bir mesafe konmasını sağlayarak, uygulamalar ve toplumsal önyargıların nesnel bir şekilde sorgulanmasına olanak vermektedir.

**Anahtar kelimeler:** deniz kızı, siren, tecavüz, Nazlı Eray, *Geceyi Tanıdım*

Nazlı Eray generally creates a fantastic and non-realistic world in her works where she combines everyday realities with the dreamlike elements of the fantasy world which she employs for critical purposes. In her short story entitled “A Night at the Police Station: The Moon, the Stars and the Sky” the supernatural figure of the mermaid also serves an ironic and satirical purpose. One of the three main figures of this story is a mermaid. In fact the main concern of Nazlı Eray in writing this short story seems to be to draw attention to the attitude of the public to rape and the unjustifiable treatment of the female rape victims and the laws related to rape.

The choice of the mermaid as the rape victim is very significant due to the legends attached to this figure. The mermaid has a long history and through out the ages the meanings and qualities assigned to the figure has undergone many changes. The mermaid and the other marine creatures associated with or merged with the mermaid figure are basically rooted in classical mythology or North European legends and myths. In order to be able to shed light to the specific choice of the mermaid figure and to discuss the complexity of the rape problem in Nazlı Eray’s short story, a brief look at the evolution of the supernatural creature will be beneficial.

The figures of the mermaid and the siren were often confused. However, as Beryl Rowland also emphasises, the mermaid and the siren were of different origins and natures (1973 139-40; 1978 154-57). The mermaids were the creatures of the sea and lived in the water, whereas the sirens who were originally terrestrial mortals, due to a punishment they suffered were changed into half bird and half woman creatures (Tripp 1970: 533). The sirens who are sometimes represented as three bird maidens forming a musical trio, lure the sailors into forgetfulness and cause them to perish on the shores of the island they inhabit (Bell 1991: 400-401). Similarly, the mermaids were believed to lure the sailors to death (Briggs 1977: 287-89).

In the Middle Ages the feature of the mermaids and the sirens became confused. Hanneke Wirtjes, in his introduction to the new edition of the Middle English *Physiologus* points out the fact that the Middle English translator may not have been familiar with the classical distinction between the siren and the mermaid, and the merging of the characteristics of these two fabulous creatures took place. He also points to the metamorphosis taking place as early as the late 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries (Faral qtd. in Wirtjes Ixxxviii). In the *Book of Beasts*, although the text clearly describes the sirens as “human beings from the head to the navel, while their lower parts down to the feet are winged”

(White 134), the illustration of the bestiary depicts her with both bird and fish characteristics (Fig. 1). In the *Physiologus* she is defined as half woman and half fish; her body resembling that of a fish below the navel and

ending in a tail. With her music she charms the sailors to sleep and causes them to perish. In the *Significatio* section of the work the text gives a moral lesson by warning man against hypocrites who say one thing and do another to steal their souls (391-92). The meaning assigned to the mermaid/siren figure were of a negative nature; they symbolised sexual enticement, lust, worldly and fleshly pleasures leading to man's destruction (Rowland 1973: 141).

**Fig. 1** The Siren as commonly depicted in the bestiaries ( White 135)



In addition to the descriptions and illustrations of the mermaid/siren figure that appeared in the bestiaries, the stories related to them also had their roots in the folk ballads and tales of the northern seafaring nations. It seems that

while the origins of the sirens were firmly in the Mediterranean sources, the mermaid stories were more popular and had more variety in the waters surrounding the British Isles. The features of the mermaids were quite well defined; they were in the form of beautiful maidens from the waist upwards and their lower bodies were in the form of fish. They would sit on rocks carrying a mirror and a comb in their hands. They would comb their long hair and sing “with irresistible sweetness”(Briggs 1977: 287) to allure men to death ( Russell et al. 1973: 26-27). They were also ominous of misfortunes and sometimes they would even devour men. Some of them could even live in fresh water while some were allergic to it.

The northern myths and legends abounded in sea creatures who had natures and attributes similar to the mermaid. The Irish equivalent of the English mermaids were the Merrows, who were described to be of a gentler nature and had little webs between their fingers (Briggs 1977: 290). The Selkie was also a close relative of the mermaid. The Roane was the Welsh name given to these creatures who were in fact seal people. They could be captivated by terrestrial men who hid their skins, which they had cast off while dancing, and thus marriages between the amphibian and the terrestrial creatures would be possible. However, as soon as the seal maidens recovered their skins they would desert their earthly husbands and return to their aquatic quarters and families. Although there are various sea creatures and sea monsters in the Mediterranean texts, there does not seem to be any parallels to the seal maidens or seal men though these seas are the natural home of the Mediterranean monk seal (*Monachus monachus*) (Mursaloğlu 1964: 316-17).

The Christian interpretation and morals attached to the sirens are also valid for these seemingly harmless versions of the mermaid, although she looks half human she does not possess a soul and she yearns to acquire one. In the story related to Saint Columba, the mermaid begs the saint to give her a soul, but he refuses and it was said that the smooth round pebbles of the Island of Iona were the tears that the mermaid shed when her wish was declined (Harding 16). This legend seems to have provided the basic motif for Hans Christian Andersen’s fairy tale “The Little Mermaid”. Andersen’s mermaid retains the physical qualities and the beautiful voice of the tradition, however, she has been purified of the negative significances assigned to her in the bestiaries, and has become a totally beneficent, loyal, loving and self-sacrificing figure. Rather than being depicted as the temptress, and the dangerous and destructive creature, she has become the victim. In the fairy tale the mermaid’s sisters when they come of age are allowed to swim to the surface. When they feel that a storm is about to break, they sing sweetly to the sailors of the attractions of the deep and beg them to come down there, but their song is incomprehensible to the sailors (41). The mermaids are in no way depicted as active agents in the

destruction of the sailors, nor is their song a means of temptation. Andersen presents the two worlds as quite separate and incompatible with each other. In contrast to the mermaid/siren depictions of the bestiaries, the mermaid of Andersen is not an enchanter but she is herself enchanted by the human world and saves the life of the prince who is shipwrecked, remembering the fact that human beings could not live underwater (47). The Christian and allegorical moralisation attached to the former depictions of the mermaid have been discarded, but on the other hand another Christian motif, the yearning for a soul has been emphasized. The mermaid questioning her elders learns that although mermaid lives are longer than mortal lives- about 300 years- there is no existence for them after death and no hope of afterlife since they do not possess souls (50), they just turn into sea foam. Hence, the only way she can acquire a soul and an existence after the earthly existence is through the true love of a mortal for her ending in marriage. The double motivation of Andersen's mermaid leads her to sacrifice her tongue and hence her ability to charm through her sweet song, in order to obtain a pair of legs (54). The only implication of feminine and sexual appeal she may possess is now reduced to her grace of movement and dance, which she may employ to win the heart of the prince (55). Thus, the most well established feature of the mermaid/siren of the bestiaries has been cast out of the make up of the mermaid. The quest of the mermaid for a soul and the love of the prince end in defeat. The mermaid has been totally silenced. Andersen omits yet another conventional element; the poor mermaid attends the prince's wedding celebrations with the knowledge that the next morning at sunrise she will turn into sea foam. As she is gazing at the sea waves, her sisters appear. They have sacrificed their long hair to the sea witch in order to save her. If she drives the knife into the heart of the prince she will resume her mermaid form and existence. However, the mermaid cannot bring herself to commit the act when she sees the nuptial bliss of the newly married couple. Hence, she changes into one of the "daughters of the air." The only hope for her to achieve a soul is through good deeds. At the end of the fairy tale there is a moral intended for children; capitalising on their sympathy, the narrator states that for every good child the daughters of the air can find, the spirits come closer to earning a soul (64).

While the mermaid/siren figure is quite common and well known in various types of literary works in Western literature and legend, it is not so well established in Turkish literature and folklore. The few references to the figure appear mostly in the last two centuries. The marine figure does not exist in Turkish mythology. However, there are some references to the mermaid in Turkish performance arts. Although there are no spoken parts or plays in which the mermaid takes place in the Karagöz shadow theatre, there is a "seyirlik"(frontispeace) which is presented in Metin And's book *Karagöz* ( 2 ). These "seyirlik" figures were presented in the beginning of the show until the

audience settled down for the play main piece. In the seyirlik a mermaid and a merman facing each other can be seen (Fig. 2). Both of them are depicted in half human half fish form similar to the medieval Western depictions (Fig. 2).

**Fig. 2** The merman and mermaid frontispiece in Karagöz shadow theatre (And 2).



The second Turkish reference to the mermaid is in the field of performance arts in the title of the singer Eftelya Sadi (1891-1939) as Eftalya the Mermaid (Ermert, Tankut, Tostka, İskender-Hayatseven n.p.). The title was given to her when she was very young due to the fact that she had a very beautiful voice and also because she would sing at the special singing sessions during moonlit nights (“mehtabiye”) on sea at Büyükdere, İstanbul. The composer Aleko Bacanos composed a song addressing her as the mermaid. The nickname given to her is in keeping with the beautiful enchanting voice and her association with the sea.

Nazlı Eray is fully aware of the implications and traditions associated with the mermaid figure and the story can be better appreciated in the light of these significances. Similar to the mermaid in Andersen’s fairy tale, the mermaid in her short story is presented as the victimised rather than the temptress or victimiser. She retains her traditional physical qualities; she has



long beautiful blond hair, a fair though childlike upper body and a fish like lower body (Eray 1991: 17). The story which evolves around the victimised mermaid is in fact an indirect questioning of a rape incident and how it is regarded and, so to say, solved in the Police Station. Eray's depiction of Hülya the mermaid is devoid of the temptress qualities. There is no mention of evil intentions or implications on her behalf. In this short story Eray does not relate the rape incident, but she describes the incident through the perspectives of the mermaid, the fisherman, the *dolmuş* driver, the typist and the police superintendent, it may be said, through the testimonies of the three main characters. The readers are requested to suspend their disbelief by imagining a fantastic creature, the mermaid, as the victim of rape in the very realistic setting of the beach and the Police Station. The choice of the mermaid as the female victim in a very unusual way emphasizes the incomprehension of the two parties coming from totally different worlds, whose lives intertwine in an unpremeditated way. Moreover, the choice of a supernatural female figure as the victim conveniently distances the readers from the incident allowing for a better and more objective evaluation and discussion of this common crime.

The character traits of Hülya the mermaid are important in establishing her moral traits and situation as the victim. She is "slim, thin and fragile as a child" (17). Reminiscent of Andersen's fifteen year old mermaid, Hülya is "barely sixteen", perhaps implying her inexperience, innocence and incomprehension of the realities of the terrestrial world. She had come to the surface, but in keeping with her naïve portrayal she realised that she was "entangled in the fisherman's net" and pulled into the boat by him. She had not plotted to lure the fisherman, she was caught unawares.

Eray describes the physically and psychologically traumatised mermaid in the police station; her beautiful hair is dishevelled, her lip is bruised, her scales are torn and blood is oozing out of her fish skin and her eyes are swollen from crying (17). As befits the metaphor "as a fish out of water," she is defenceless and ill suited to the environment. She can barely sit on the chair, not being able to manage her fish tail out of water. She is an alien and overpowered victim on land. Her nakedness which is a normal aspect suited to her aquatic existence, being unacceptable in the ironically respectable rules valid on land, has been covered with an illfitting borrowed blouse. Hülya the mermaid is not the enchanter, the possessor of gifts to entice men, as in the bestiaries, but she is the shy recoiling mistreated and overpowered female figure. Eray seems to invite the readers to examine the realities and the biases of the members of the society towards a rape victim by changing the mermaid into an innocent victim. The officials in the story, namely, the Superintendent who represents the law and conducts the inquiry is detached, and distances himself and the male offender from the mermaid. When he is questioning the mermaid, after taking

the personal information, he does not use the active form but the passive when inquiring about the violent action and asks if force was used (19). The physical injuries of Hülya are evidence of the ugly reality that this union was definitely not an act of love or that she consented to it (19).

After Hülya's testimony the fisherman is questioned and he immediately confesses that he is guilty and that he was enchanted by the physical appearance of the mermaid. The fisherman is repeatedly described with the adjectives "young" and "handsome" as if to create sympathy for the criminal. In fact, in the opening lines of the short story the watchman voices the prevailing traditional patriarchal view by saying "I just can't understand why the girl has resisted" (17). No choice or voice is allowed to Hülya the mermaid. Although, the mermaid explicitly states her intention and determination to sue the fisherman for the crime he has committed, the extent of her injuries, the greatness of the crime are incomprehensible to the majority of the characters in the story. The watchman, in his introductory remarks, in a very knowledgeable manner relying on his experiences in the Police Station trivializes the attack by saying "Oh what things we witness every night!"(17): by comparison, the rape of an innocent defenceless creature does not deserve much attention. Similarly, another ironical incident takes place as the questioning of the parties has been completed; instead of commenting on the incident the superintendent and the typist speculate about the species of fish that the mermaid belongs to, whether she is mackarel or bluefish.

The *dolmuş* driver who seems to represent the law abiding and justice loving character who is the defender of honour is also depicted in an ironic way. His motive in saving the mermaid in distress, though a bit late, and bringing the offender to answer law and justice is overshadowed by his over enthusiasm and his attitude. When this character is introduced, he narrates the incident and describes how he raised the hue and cry as the representative of social consciousness, but his attitude, the way he grins sarcastically and his choice of words avoiding socially acceptable direct objective descriptions also raises questions about the sincerity and objectiveness of his intentions and intervention in the criminal act. This attitude is clearly perceived by the police superintendent and prevented curtly by his direct orders. The driver who was the eye witness is not offered a seat during the inquiry, and the superintendent orders him to be brief, thus preventing him of making a show of the incident and turning himself into a saviour hero.

At the end of the story the mermaid is put under pressure to accept the rapist as her wedded husband and to make it up, because if she sues him "It is not worth the trouble" (20). Unwillingly, Hülya consents and the problem seems to be solved. Nazlı Eray has dated each story separately and this specific story has been written on 21<sup>st</sup> June 1977 when the Turkish laws concerning the rights

and status of women had not yet been reformed. According to the laws valid at the time, if the rape victim married the rapist the charges against him would be automatically dropped. Later in 2001 the Civil Law 4721 came into force and this application was abolished. However, in this short story Eray presents to the readers the traumatic situation of the rape victims who generally became social outcasts like Hülya the mermaid, not being able to raise their voices and making themselves heard. Eray raised various questions through the figure of the raped mermaid. Similar to Hülya, who is embarrassed and innocent the society tends to blame the victim in the rape cases who is depicted as the temptress. The attitudes and approaches of the police, the authorities and the witness who take active part in catching the rapist and in his investigation are questioned. The story ends with the ambiguous remark of the driver where he seems to comment on the system and the present situation by saying "You see how they embarrass you." The use of the mermaid figure by Eray is very significant due to the various attributes she has been assigned through out the ages and is specifically functional in the open ended story as it enables not only the distancing but also the various arguments it leads to.

The mermaid figure is a very potent symbol in reflecting the negative qualities assigned to women over the centuries, thus it enables the writer to call attention to the biases and mistreatment of women and indirectly to ask for a re-evaluation of the values. The application of the supernatural figure enables the subject to be approached both with a fresh interest and in an objective manner.

## Notes

1 The names used in the short story are significant: the mermaid's name "Hülya" means dream, her surname "Deniz" means sea. Her father's name is Poseidon, the god of the seas and waters in classical mythology. Her mother's name is "deniz anası"- "Medusa" as stated in the text-which literally translates into English as "the mother of the sea".

## References

- AND, Metin, (2005). *Karagöz: Turkish Shadow Theatre*. 4<sup>th</sup> Ed. İstanbul: Dost.
- ANDERSEN, Hans Christian, (1994). *Fairy Tales*. Harmondsworth: Penguin.
- BELL, Robert E, (1991). *Women of Classical Mythology*. New York and Oxford:Oxford UP.
- BRIGGS, Katharine, (1977). *A Dictionary of Fairies*. Harmondsworth:Penguin.
- ERAY, Nazlı, (1991). "Karakolda Bir Gece ; Ay, Yıldızlar ve Gökyüzü" in *Geceyi Tanıdım*. 4<sup>th</sup> Ed. İstanbul:Can Yayınları: 17-20.
- ERMERT Esra, Tülin TANKUT, Zehra TOSKA and Hülya İSKENDER-HAYATSEVEN, comp.(2007). *İstanbul Temaşa Hayatında Kadınlar*. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı. İstanbul: Hanlar.
- HARDING, Mike, (1998). *A Little Book of Misericords*. London: Aurum P.
- MURSALOĞLU, Bahtiye, (1964). "Occurance of the Monk Seal on the Turkish Coasts." *Journal of Mammalogy* 45:2 316-317.
- ROWLAND, Beryl, (1978). *Birds with Human Souls: A Guide to Bird Symbolism*. Knoxville: University of Tennessee P.
- ROWLAND, Beryl, (1973). *Animals with Human Faces: A Guide to Animal Symbolism*. Knoxville:University of Tennessee P.
- RUSSELL Ash,et al, (1973). *Folklore, Myths and Legends of Britain*. London: The Readers Digest Association .
- TRIPP, Edward, (1970), *The Meridian Handbook of Classical Mythology*. Harmondsworth: Penguin.
- WHITE, T.H. ed. and trans, (1984). *The Book of Beasts*. 1954. New York: Dover.
- WIRTJES, Hanneke,ed.,( 1991). Introduction.*The Middle English Physiologus*. Early English Texts Society. Oxford: Oxford UP.

# TEMPORAL AND SPIRITUAL POWER IN NINETEENTH-CENTURY OTTOMAN POLITICS: SHAYKH KHALID, GÜRCÜ NECİB PAŞA AND THE NAQSHBANDIYYA-KHALIDIYYA

*Sean FOLEY*

## **Abstract**

This study, analyzes (researches) of the questionable relationships in 1820ies between one of the Muslim saint and religious savant Naqshbandiyya Shaykh Khalid (1776-1827) with Mehmed Ali and the loyal political actors of the Ottoman Empire. It criticizes of the point of the view about Khalid of Buturus Abu-Manneh, Hamid Algar and the other researchers. Including to these researchers, Khalid, himself and Khalid's religious order which is Naqshbandiyya-Khalidayya engages in a confederation with Ottoman Empire and Orthodox Sunni Muslim. Instead of this, by using Halid's letters, court decision and Ottoman archives this study discusses those: Shayk Khalid at the basic seeked for a follower group and he did not think the Naqshbandiyya-Khalidayya religious order as an Ottoman or Sunni institute. Even though this study finds out some proofs about the relationship between the Sunni Muslims, Ottoman government members and the Naqshbandiyya-Khalidayya, it shows those: Right along with Iranian Shia Muslims, the Arabs in Iraq and Syria who were fighting with the central Ottoman government constantly tied up with this religious order.

**Key words:** Naqshbandiyya-Khalidayya, Shayk Khalid, Sufi, Ottoman State, 19<sup>th</sup> Century Political History, Mehmed Ali Paşa.

## **Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Bölgesel ve Ruhani Güçler: Şeyh Halid, Gürcü Necip Paşa ve Nakşibendi-Halidiyye**

### **Özet**

Bu çalışmada Ondokuzuncu yüzyılın önde gelen mutasavvıf bilginlerinden Nakşibendi Şeyhi Halid Hazretleri'nin (1776-1827) Mehmed Ali ve Osmanlı Devleti'ne sadık diğer siyasal aktörlerle olan 1820'lerde soru işareti uyandıran ilişkilerini incelemektedir. Buturus Abu-Manneh, Hamid Algar ve diğer araştırmacıların Halid hakkında ileri sürdükleri bakış açısını eleştirmektedir. Bu araştırmacılara göre Halid'in kendisi ve kendi sufi tarikatı Nakşibendi-Halidiyye başlı başına Osmanlı Devleti ve Ortodoks sünni İslam ile ittifak kurmuştur. Bu anlayışın yerine çalışmamızda, Halid'in mektupları, mahkeme kayıtları ve diğer Osmanlı kaynaklarını kullanarak şu tartışılmaktadır: Şeyh halid olabildiğince geniş bir takipçiler topluluğu oluşturmaya çalıştı ve bu bağlamda Nakşibendi-Halidiye tarikatını ilke olarak bir Osmanlı ya da sünni bir kurum olarak düşünmedi. Çalışmamızda sünni müslümanlarla Osmanlı hükümetinin üyeleri arasında ilişkiye dair kanıt bulunsa da, bu tarikatın Osmanlı hükümeti ile sürekli mücadele eden Suriyeli ve Iraklı Araplar da İranlı Şii Müslümanlar da bu tarikatla ilişki içindeydiler.

**Anahtar kelimeler:** Nakşibendi-Halidiyye, Şeyh Halid, Tasavvuf, Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl Siyasi Tarihi, Mehmet Ali Paşa

“The *tarikāt* is a religious institution or an institution that translates the needs and ideals of a social organization or movement. We are also able to see the *tarikāt*'s beliefs as being in line with social needs and aims since the *tarikāt* translated its needs into a social system which differed geographically by urban, rural and nomadic milieu.”

Halil İnalçık<sup>1</sup>

“The Nakşbandia was probably the most powerful single social, political, and ideological force shaping the cultural history of Asian Islam, in general, and the Ottoman Empire, in particular, during the nineteenth century.”

Kemal Karpat<sup>2</sup>

### **Introduction**

Few organizations have had as profound an impact on the development of the Muslim world and the Ottoman lands in particular than the Naqshbandiyya *tariqa*. Founded in Central Asia during the fourteenth century, the order spread rapidly and created a wide network of followers from the Balkans to China. By the sixteenth century, the Naqshbandiyya had assumed three crucial roles in the Ottoman Empire. Firstly, the order provided Ottoman Sunni Muslims with a cultural and political link to Sunni Muslims in other parts of Asia—especially after the rise of the Safavid Empire cut off the natural land route through Iran. Secondly, the Naqshbandiyya *tariqa*, along with other Sufi orders, served as a mediator between the Ottoman government and various linguistic, ethnic, cultural, and regional groupings within the Empire. Thirdly, the Naqshbandiyya often provided Islamic “legitimacy” to government officials who affiliated with the order, which championed strict observance of the shari‘a along with Islam’s tradition of *tajdid* to correct the perceived excesses of syncretistic Islam.

No individual was more important to the success of the Naqshbandiyya in the Ottoman lands in the nineteenth century and beyond than Shaykh Abu al-Baha’ Diy’a al-Din Khalid al-Shahrizuri al-Naqshbandi bin

---

<sup>1</sup>Halil İnalçık, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum Ve Tarikatlar,” in *Global-Yerel Ekseninde Türkiye*, ed. Fuat Keyman and Ali Yasar Sarıbay (İstanbul: ALFA Press, 2005), 92. The author is solely responsible for all translations in this article. He thanks York Norman for assisting him in writing this article. He also thanks the Institute for International Education and the U.S. Department of Education for providing Fulbright IIE and Fulbright-Hays grants so he could engage in extended research in Syrian and Turkish archives.

<sup>2</sup>Kemal Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 107.

Ahmad Efendi,<sup>3</sup> or Shaykh Khalid. Throughout his life, Shaykh Khalid functioned on the intellectual, social, and political frontiers of the Middle East. He was born around 1776 in Qaradagh,<sup>4</sup> a village in the district of Shahrizur in Iraqī Kurdistan, and rose over the next five decades to become a leading religious and political figure in the Ottoman Empire. During that time, he had thousands of Sunni Turkish, Kurdish, Arab, and Iranian followers, and his suborder of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, the Naqshbandiyya-Khalidiyya, spread from Kurdistan to the Arab and Turkish lands of the Ottoman Empire and eventually to Indonesia. Among the adherents of the Naqshbandiyya-Khalidiyya were the leading ‘ulama and merchant families of Baghdad and Damascus along with prominent Ottoman, Kurdish, and Iranian politicians at all levels of government.

This study examines the importance of Shaykh Khalid’s ties—however tenuous they may appear to be initially—to Muhammad Ali and other political figures whose loyalties to the Ottoman state were in some question in the 1820s. A critical part of the study is a letter Shaykh Khalid sent to one of his most prominent followers in the Ottoman central government in Istanbul, Gürcü Necib Pasha, requesting him to assist ‘Abdullah Pasha, the governor of the Province of Acre (Sayda) and one of Khalid’s leading followers in Greater Syria. The undated letter is part of a previously unknown manuscript collection of Khalid’s Arabic-language letters housed in a private collection in Turkey. It sheds light on Khalid’s complicated relationship with a powerful politician in Greater Syria along with a leading figure in Istanbul in the 1820s. Throughout the letter, Khalid lauds ‘Abdullah’s personal qualities; he also implicitly threatens severe retribution if Gürcü Necib does not heed his request and promises great rewards if he does. The letter is one of the few instances in Khalid’s writings where he uses the term “Jihad.” In addition, the letter raises the possibility that there were ties—perhaps indirect ones—between Khalid and Muhammad Ali, the then governor of Egypt, since Necib and ‘Abdullah worked closely with M. Ali in the 1820s. In the 1820s, Gürcü Necib acted as Muhammad Ali’s official Agent in Istanbul; ‘Abdullah often sought Muhammad Ali’s support in negotiations with the Ottoman central government,

---

<sup>3</sup>This extended version of Shaykh Khalid’s name is based on his brother’s probate record in the Damascus archives. For more on this issue, see Sean Foley, “Shaykh Khalid and the Naqshbandiyya-Khalidiyya, 1776-2005” (Ph.D. Dissertation, Georgetown University, 2005), 79-81 (Hereafter cited as *Shaykh Khalid*).

<sup>4</sup>This is very close to the Turkish word, Karadağ, which means “black mountain”.

and Muhammad Ali helped to restore ‘Abdullah’s position as governor of Acre in 1821. The indirect ties may have extended into the 1830s since Egyptian authorities subsidized Khalid’s followers and family in Damascus during Egypt’s administration of Syria in the 1830s.<sup>5</sup>

This study builds on the groundbreaking work of Albert Hourani, Butrus Abu-Manneh, Hamid Algar, Itzhak Weismann and others on Khalid’s political and socio-religious framework, the factors and motivations that guided his actions during the 1820s, when he lived in Damascus and his political influence was at its peak. Abu-Manneh merits special recognition for identifying critical differences between passages in *Bughyat al-Wajid fi Maktubat Mawlana Khalid*—a collection of Khalid’s letters published by the Ottoman government during World War I—and a manuscript version of Khalid’s letters housed in the Istanbul University Library Rectory. Just as Abu Manneh used differences in the passages to illustrate important aspects of Khalid’s teachings and worldview either abandoned or forgotten by his successors, I use a new set of Khalid’s letters to reconstruct an aspect of Shaykh Khalid’s career which has been so far overlooked: Khalid’s and his followers’ links to Muhammad Ali. In addition, I build on Halil İnalçık’s insight into the role of Sufi tariqas in Ottoman society generally and Kemal Karpat’s understanding of the importance of the Naqshbandiyya in the Ottoman Empire during the nineteenth century.<sup>6</sup>

<sup>5</sup>Muhammad As‘ad al-Sahib (ed.), *Bughyat al-Wajid fi Maktubat Mawlana Khalid* (Dimashq: Matba‘at al-Taraqqi, 1334/1915-16) (Hereafter cited as *Bughyat al-Wajid*); *Maktubat hadarat Mawlana Khalid* (Turkey: Private Collection, 1332/1913-14) (hereafter cited as *Maktubat hadarat Khalid*), and Shaykh Khalid, *Maktubat Khalid Baghdadi* (Istanbul University Library Rectory, AY 728, folios 1-192, N.D.) (Hereafter cited as *Maktubat Khalid Baghdadi*). The only hint of when the Istanbul University Library Rectory collection might have been compiled is a talisman on a cover page for a visitor to the court of Ottoman Sultan Abdülmecid, whose reign began in 1839, more than a decade after Shaykh Khalid died. By contrast, the collection of letters from the Turkish private collection is dated 1913/1914. I thank Müfid Yüksel for providing me a CD-Rom copy of Khalid’s letters from the Turkish private collection.

<sup>6</sup>For examples of these authors’ arguments, see the following works: Butrus Abu-Manneh, “The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19<sup>th</sup> Century,” *Die Welt des Islams* 22 (1-2) (1982): 1-36; Albert Hourani, “Shaykh Khalid and the Naqshbandi Order,” in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented By His Friends and Pupils to Richard Walzer*, ed. M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1972), 89-104; Hamid Algar, “The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance,” *Studia Islamica* 44 (1976): 124-152; and Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 2001).



### ***A Pre-Syrian Model***

From the start of his career in the 1810s in the Kurdish district of Shahrizur on the Ottoman frontier with Iran, Shaykh Khalid maintained close and often friendly ties with regional and central government officials of the Ottoman Empire. The letters in *Bughyat al-Wajid*, a manuscript in the Istanbul University Library, Rare Books Section, and the published writings of Claudius James Rich (1787-1821)—Great Britain's agent in Baghdad in the 1810s—paint a consistent picture: Khalid benefited from his close ties with Mahmud Pasha, the governor of the Kurdish border district of Shahrizur, and with Dawud Pasha, the governor of Baghdad. Mahmud purchased a house for Khalid, built a *zawiya* for him and his followers in Sulaymaniyya, and ordered that the proceeds from several rich agricultural communities in Sulaymaniyya be used to pay for the upkeep of the *zawiya*.<sup>7</sup> Dawud sought Khalid's support and guidance and provided him with a grant of 30,000 gold pieces, an enormous sum at the time; he also subsidized the upkeep of the Naqshbandiyya-Khalidiyya's *zawiya* in Baghdad.<sup>8</sup> Moreover, Dawud reassured Ottoman central government officials as to Khalid's loyalty to Istanbul's interests and insisted that the Naqshbandiyya-Khalidiyya was not a religious movement akin to the Wahhabiyya in the Arabian Peninsula. Not surprisingly, Khalid's nearly simultaneous falling out with these two men is widely seen as the event which triggered his decision to immigrate to Damascus and to leave his native Iraq forever.<sup>9</sup>

While Khalid's extensive contacts with Ottoman provincial officials during his time in Iraq have rightly received substantial attention from Abu-Manneh and others, little scholarly attention has been given to his contacts with

---

<sup>7</sup>Mahmud gave Khalid a substantial amount of land. An Ottoman *ferman* completed in 1851 estimated that the grant included the following properties: the arable fields of Gedan, Darko, Furalı and Salme; four units by the rivers of Kürekçıyan and Furalı; land at the lower end of Sulaymaniyya, and another piece of land in Haraciyan. For more on these lands and the *ferman*, see Foley, *Shaykh Khalid*, 117 and 130.

<sup>8</sup>Yusuf 'Izzy al-Din. *Dawud Basha wa-Nihayat al-Mamalik fi al-'Iraq* (Baghdad: Matba'at al-Sha'b, 1976), 49.

<sup>9</sup>For more on these issues, see Foley, *Shaykh Khalid*, 62-126. Khalid's relationship with Dawud Pasha collapsed after Khalid failed to secure an agreement between rival Kurdish politicians in Shahrizur in 1820. Khalid's relationship with Mahmud Pasha also collapsed shortly thereafter when Mahmud's son died from an illness from which Khalid predicted that he would fully recover.

political officials *beyond* the Ottoman governing framework. Here it is important to note that Shaykh Khalid's multi-layered identity—Jaf tribesman, Kurd, Shafi'i Sunni Muslim, and Persian speaker—provided him with multiple ways to forge ties with various populations in the Ottoman Empire as well as in the Qajar Iranian Empire. Although the majority of Iranians were Shi'a Muslims, Khalid shared a common language—Persian—and “cultural” outlook with most Iranians. In the early nineteenth century, Kurds in Shahrizur and other nearby regions adhered to Iranian cultural norms and styles, and Rich records numerous instances of Kurdish elites following the latest Iranian trends, including speaking Turkish in public.<sup>10</sup> According to many biographies of Khalid and to the poems in his *Diwan*, Khalid traveled extensively in Iran, studied there as a young man, and retained close ties with Iranian Sunni Kurdish scholars.<sup>11</sup> Modern Iraqi Kurdish oral histories even maintain that one of these scholars, Shaykh Muhammad Qasim of Sindaj, was the first *khalifa*, or deputy, in the Naqshbandiyya *tariqa*.<sup>12</sup>

Other Iranians, such as Abbas Mirza (1788-1833), the son of the Qajar Shah of Iran, and the governor of the Iranian province of Azerbaijan, subsequently affiliated themselves with Shaykh Khalid and the Naqshbandiyya *tariqa*.<sup>13</sup> Khalid also sent representatives to the Iranian city of Nishapur.<sup>14</sup> Khalid's decision to include Iranian officials in his order suggests that he sought a broad base of followers and that he did not initially envision the Naqshbandiyya *tariqa* as solely a Sunni or Ottoman institution. He may have also been preparing for the possibility that he might wish to ally himself with Iran's Qajar government so that he might flee there to escape political

<sup>10</sup>These cultural practices are covered extensively by Rich. Claudius James Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan, and on the Site of ancient Nineveh with a Journal of a Voyage down the Tigris to Baghdad and an Account of a Visit to Shiraz and Persepolis* (London: J. Duncan, 1836), Vol. I, 94-95, 117, and 126.

<sup>11</sup>For more on this period in Shaykh Khalid's life, see Foley, *Shaykh Khalid*, 89-101.

<sup>12</sup>C.J. Edmonds, *Kurds, Turks, and Arabs; Politics, Travel, and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925* (London: Oxford University Press, 1957), 77-78. Another Sindaj shaykh who subsequently joined the order was the Mullah Rasul. Shaykh Khalid's chief disciple in the Hawraman, 'Uthman Siraj al-Din (1781-1867), built on Khalid's success in Sindaj and initiated many new followers into the Naqshbandiyya-Khalidiyya. Among the new followers was the governor of Sindaj, Rizaquli Khan. Sahib, *Bughyat al-Wajid*, 118-119 and Ferhad Shakely, “The Naqshbandi Sheikhs of Hawraman and the Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan,” in *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga (Istanbul: Svenska forskningsinstitutet Istanbul, 1999), 93.

<sup>13</sup>Khalid, *Maktubat Khalid Baghdadi*, folio 220b. Abbas Mirza was also one of Iran's greatest military generals and reformers in the first third of the nineteenth century.

<sup>14</sup>*Ibid.*, folio 68b.

persecution in Iraq, or that Iran might control Shahrizur or other regions of the Ottoman-Iranian frontier and Iraq important to him. It is worth noting that the Qajar government granted one of Khalid's *khalifas*, Shaykh Taha Kelani, the right to receive the revenues from several villages on the Iranian side of the Ottoman-Iranian frontier.<sup>15</sup>

### ***Gürcü Necib Pasha and Muhammad Ali***

Whatever the reasons for his decision to seek out Qajar officials and other Iranians, Shaykh Khalid remained open to forming close relationships to political figures with socio-economic ties beyond the Ottoman bureaucracy and elites. Even after he moved his base from Sulaymaniyya to Damascus in 1822, he frequently expressed his personal loyalty to the Ottoman government and continued to form close relationships with figures whose allegiance to the Ottoman central government was far from certain. Among the most important of these was Gürcü Necib Pasha (d. 1851). He was of a prominent family in Istanbul of Georgian origin who was promoted quickly in the Ottoman administrative and military bureaucracy. He served as the superintendent for the Ottoman army's armaments; he was also an army official in the Morea during the Greek rebellion and a financial advisor to the commander of the Ottoman army.<sup>16</sup> In addition, Gürcü Necib was Muhammad Ali's agent, or *kapıkahyasi*, who transacted the Wali's business with the central Ottoman government, and frequently corresponded with him on sensitive political, military, and economic issues.<sup>17</sup> This correspondence proved to be invaluable to the governor of Egypt.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Abbas al-'Azzawi, *'Asha'ir al-'Iraq*, vol. 2, *Al-Kurdiyya*, 45-48 (Baghdad: Matba'at al-Ma'arif, 1937), 233.

<sup>16</sup> Mehmed Süreyyā, *Sicill-i Osmānī (Istanbul, 1308/1890-1315/1897)*, Vol. IV. (Westmead, UK: Gregg International Publishers Limited, 1971), (Hereafter cited as *SO.*), 545-6.

<sup>17</sup> Christine M. Philliou, "Worlds, Old and New: Phanriot Networks and the Remaking of Ottoman Governance in the First Half of the Nineteenth Century" (Ph.D. Dissertation, Princeton University, 2004), 206.

<sup>18</sup> The importance of Necib's work on behalf of Muhammad Ali is illustrated by Khaled Fahmy. He describes him as "Mehmed Ali's agent in Istanbul" throughout his monograph on Muhammad Ali's army: *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt*. In one instance, Fahmy notes Muhammad Ali's "agent in Istanbul, Najib Efendi, and other informants, updated him regularly about

When discussing the character and depth of Muhammad Ali's relationship with Necib Pasha, it is worth noting that *Kapukehya* or *Kapukethuda* were traditionally Janissaries who carried the orders of the Grand Vizier.<sup>19</sup> But in the early nineteenth century this term most often meant an agent, which implies that Necib worked on Muhammad Ali's behalf. Given the extensive work that Necib did on Muhammad Ali's behalf and their regular correspondence, it seems hard not to suggest that he was not closely tied to Muhammad Ali. It also suggests that Necib, while he may have been generally loyal to the Sultan, could not be counted on as being completely loyal in every instance, especially given his close work for Muhammad Ali—an individual whose interests were not necessarily the same as the Sultan's. Although Gürcü Necib and Shaykh Khalid corresponded often on a variety of political and socio-religious issues, it is not clear how the two men got to know one another or if they ever met personally. No record has been found suggesting that Necib visited Damascus or any other region in which Khalid resided. Nor do other traditional Khalidi sources indicate that Shaykh Khalid was in Istanbul or Greece with the exception of *Sicill-i Osmānī*, a major Ottoman biographical dictionary. While Khalid's biographies record that he went from Sulaymaniyya to Damascus via Baghdad and Urfa, the *Sicill-i Osmānī* states that he came to Istanbul before traveling to Damascus.<sup>20</sup> Since there are no sources beside the biographies and the *Sicill* for this period in Khalid's life, it is virtually impossible to verify the exact route Shaykh Khalid took from Iraq to Syria. But the reputation of the *Sicill* as a credible historical source and Khalid's cooperation with the elites of Baghdad and Sulaymaniyya suggest that he had strong incentives to visit Istanbul. There he could seek the support of senior Ottoman figures and reinvigorate his career by means of the support of Gürcü and other new political patrons, such as Shaykh al-Islam Mekki-zade Mustafa

---

developments there and looked after his interests in the capital." Khaled Fahmy, "Between Sultan and Vali: Syria and the Nature of Mehmed Ali's Military Expansion," in Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmet Ali, his army and the making of modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 72 (Hereafter cited as *Pasha's Men*). Caesar Farah also observes that Necib Pasha's association with Muhammad Ali was sufficiently close in the 1810s and 1820s to make the British highly nervous about his intentions as governor of Syria in the 1840s. Farah cites official British diplomatic correspondence in which Lord Palmerston states that Necib Pasha had served Muhammad Ali for many years. For more on these issues, see C.E. Farah, "Necip Pasha and the British in Syria, 1841-1842," *Archivum Ottomanicum* II (1970), 115-153.

<sup>19</sup>*Osmanlı Tarih Lügati*, 2<sup>nd</sup> ed., s.v. "Kapukehya" or "Kapukethuda."

<sup>20</sup>Süreyyā, *SO.*, Vol. II., 265-266.

Asım (d. 1846), with whom Khalid corresponded and whom he saw as a close friend and supporter.<sup>21</sup>

Perhaps a more perplexing question is why Mekki-zade Mustafa Asım or Gürcü Necib, would wish to affiliate with Shaykh Khalid. One answer may have been the fact that the Naqshbandiyya-Khalidiyya was already a network of thousands of Muslims in the 1810s throughout the Ottoman Empire. Just as the Ottoman Sultan Mahmud II looked to the Mevleviyya *tariqa* to serve his interests, so the adherents to the Naqshbandiyya-Khalidiyya may have seen the order as a way to advance their goals.<sup>22</sup>

Another reason for Gürcü Necib in particular to seek to a close relationship with Khalid and the Naqshbandiyya-Khalidiyya was perhaps the desire of Muhammad Ali to extend his power from Egypt and the Hijaz into the Levant and other regions of the Ottoman Empire.<sup>23</sup> The Ottoman governor of Egypt was an emerging political power in the Middle East whose influence and military forces were greater than that of Sultan Mahmud II, his official sovereign. At the same time, he recognized that Egypt was far from self-sufficient in several natural resources he needed in order to maintain his armed forces: various foodstuffs; timber for his ships, fuel, and charcoal; and the coal, copper, and iron used in his gun factories and arsenals. He was also aware that his plans for expansion had already taxed Egyptian finances and human resources. Syria, by contrast, had abundant supplies of the natural resources he needed, a substantial population which could be conscripted, and was the nexus

---

<sup>21</sup>For an example of their correspondence, see Khalid, *Maktubat Khalid Baghdadi*, folio 50a.

<sup>22</sup>For more on this issue, see Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulemā and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," in *Studies in Islamic History and Civilization*, ed. Uriel Heyd (Jerusalem: The Magnes Press at the Hebrew University, 1961), 68-69 and Foley, *Shaykh Khalid*, 226.

<sup>23</sup>For more on Muhammad Ali and Syria in the 1820s, see Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "Expansion to what end?" in Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 196-230 and Khaled Fahmy, *Pasha's Men*, 38-75. Fahmy cites a conversation between Ali and one of his French military advisors in 1820 in which Ali stated "I am now the most important man [*l'homme de jour*] in the entire Ottoman Empire...I will call back my forces, raise [new] conscripts, complete my regiments and then grab the pashliks of Damascus and Acre...I will organize a *grande armee* and I shall not stop except at the Tigris and Euphrates." Fahmy, *Pasha's Men*, 38.

of several rich trade routes. Equally important, Syria, as he later told Gürcü Necib, could serve as a strategic buffer against potential Ottoman advances southward from Anatolia against Egypt or against naval attacks. As the head of a large and politically active *tariqa* based in Damascus with a burgeoning presence in the rest of Syria, Khalid would have been a natural figure for Muhammad Ali and Gürcü Necib to seek to influence or to win over as an ally. Indeed, published Egyptian diplomatic reports suggest that Muhammad Ali received updates on key members of the Naqshbandiyya-Khalidiyya and the internal dynamics of the *tariqa*.<sup>24</sup>

Muhammad Ali and Gürcü Necib's interest in the Naqshbandiyya-Khalidiyya makes even more sense in the light of Khalid's political position in Damascus and his links to senior provincial politicians in the Levant. Not only was Shaykh Khalid the head of a large *tariqa*, but he may have held a socio-religious rank similar to that of a governor—possibly like a Catholic Bishop of an important city. Here it is important to remember an 1827 *ferman* which discusses Shaykh Khalid and “his *qa'immaqam* [or representative] in Damascus.”<sup>25</sup> [See appendix.] The term *qa'immaqam*<sup>26</sup> may be a way of saying *khalifa*, but it was also a word often used for deputy governors in Syria in the early nineteenth century; this suggests that Shaykh Khalid himself might have held a position similar to or with equal rank to an Ottoman governor. (It is critical to remember that Shaykh Khalid's detractors constantly accused him of having political ambitions.) Certainly the intense interest that the Ottoman

<sup>24</sup>For a more in-depth overview of these issues, see Muhammad H. Kutluoğlu, *The Egyptian Question (1831-1841)* (Istanbul: Eren Press, 1998), 51-55 (hereafter cited as *The Egyptian Question*) and Asad Rustum, *al-Mahfuzat al-Malakiyya al-Misriyya*, Vol. 1, Second Edition (Bayrut: al-Maktaba al-Bulisiyya, 1986-1987), 44-45 (record #104) and 100 (record #237).

<sup>25</sup>Awamir Sultaniyya, 24 Dhu'l-Qa'da 1243, 2/232 (June 7, 1828).

<sup>26</sup>According to the *Osmanlı Tarih Lügati*, a Qaim-maqam, such as the Qaim-maqam of Istanbul, was responsible for administering the capitol when the Grand Vizier was away on campaign (*Osmanlı Tarih Lügati*, 2<sup>nd</sup> ed., s.v. “Qaim-maqam”). The *Redhouse Dictionary* states Qaim-maqam means lieutenant, representative, or substitute. At the same time, the *Redhouse* notes that a Qaim-maqam could be the head of a district (*Redhouse Yayınevi*, 18<sup>th</sup> ed., s.v. “Qaim-maqam”). *Kamus-ı Türki* dictionary also states that a Qaim-maqam is a substitute or representative vakil, such as a representative of the qadi naib. But the dictionary notes that the word can mean a public administrative official who runs a district or someone with a rank within the Ottoman military (*Kamus-ı Türki*, 4<sup>th</sup> ed., s.v. “Qaim-maqam”). The *Hans Wehr Arabic-English* dictionary notes that a *qa'immaqam* is an administrative officer who heads a *qada*, a province or district (*The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, 4<sup>th</sup> ed., s.v. “*qa'immaqam*”). Ultimately, this term is best approximately translated as a “district president,” which could include a religious official or someone who has great religious status.

government had in Khalid's estate after his death in 1827—as evidenced by the 1827 *ferman*—is consistent with the way that Ottoman officials in the 1820s often treated the various assets of Ottoman governors in Syria when they died.

### ***'Abdullah Pasha and Spiritual Power***

Khalid had a socio-cultural influence sufficient to earn the considerable support of politicians. Just as Dawud Pasha and Mahmud Pasha sought out Shaykh Khalid's guidance and support in the 1810s, the governor of the province of Acre, 'Abdullah Pasha, solicited Khalid's good will and backing in the 1820s. 'Abdullah became governor shortly before Khalid arrived in Syria and sought to expand his power base from the coast and the Lebanese mountains to Damascus. According to Thomas Philipp, who is the only Western scholar to study the recent history of Acre in depth, 'Abdullah was a pious young man when he became governor and sought guidance from senior ulama and Shaykh Khalid. Citing French diplomatic records, Philipp notes that 'Abdullah Pasha met with other Sufis in the 1820s and participated in *dhikr* [reciting the name of God repeatedly] and other ritual exercises. Philipp also notes that 'Abdullah—to cement his pious public persona—gave up drinking coffee, reintroduced severe dress restrictions on non-Muslims, paid Christians to convert to Islam, and evicted Christians from Acre after Greek nationalists staged an uprising in Morea in 1821.<sup>27</sup>

Through a variety of letters available in printed and manuscript versions of Khalid's correspondence, we know that Khalid and 'Abdullah discussed a variety of matters, personal, political, and spiritual in nature. The two men touched on subjects as diverse as the proper way for a Muslim ruler to govern, the powers of a Muslim saint (or *wali*), 'Abdullah's desire to have male offspring, *'aqida* (faith), the prevalence of *bid'a* and *fasad* (non-Islamic religious practices and corruption) in Syria, free will, important Sufi religious

---

<sup>27</sup>Thomas Philipp, "Acre: the First Instance of Changing Times," in *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, ed. Jens Hanssen, Thomas Philipp and Stefan Weber (Beirut: Orient-Institut and Würzburg: Ergon in Kommission, 2002), 90-91 and Thomas Philipp, *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831* (New York: Columbia University Press, 2001), 182-183 (Hereafter cited as *Acre*). Philipp notes in *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City* that "Shaykh Khalid...was a spiritual advisor to 'Abdullah Pasha and corresponded with him from Damascus in the 1820s."

figures, and provincial political and social issues.<sup>28</sup> ‘Abdullah was sufficiently confident in Khalid’s powers as a *wali* to specifically request that Khalid intercede on his behalf before the start of major military campaigns and was greatly disappointed when Khalid could not definitely promise him that he would have male heirs.<sup>29</sup> What favors ‘Abdullah did for Shaykh Khalid are not touched upon in Khalid’s correspondence, but ‘Abdullah wielded far more power in Syria than any of the four Ottoman governors who were appointed to administer Damascus between Khalid’s arrival in 1822 there and his death in 1827: Ahmad Pasha (1823),<sup>30</sup> Salih Pasha (1823),<sup>31</sup> Mustafa Pasha (1823-1825),<sup>32</sup> Wali al-Din Pasha (1825-1826),<sup>33</sup> and Salih Pasha (1826-1828) (for the second time).<sup>34</sup> Consequently, Khalid would have had ample reason to do just about everything he could to remain on very good terms with ‘Abdullah—if only to ensure that ‘Abdullah would not use his power to check the growth of the Naqshbandiyya-Khalidiyya in Syria.

### *A Special Request*

By contrast, Khalid’s letters to Necib Pasha have left us a clearer picture of the two men’s relationship and how each sought to promote the other’s interests whenever it was feasible. Over time this relationship developed into a *quid pro quo* relationship, and Khalid openly acknowledged—but did not specify—Gürcü Necib’s requests and his willingness to carry them out. At the same time, Khalid openly requests Necib’s assistance in a variety of political and administrative matters. While he readily praises his devotion to Islam and the Naqshbandiyya-Khalidiyya, however, Khalid also leaves the impression that he does not fully trust Gürcü Necib. Strikingly, whenever Shaykh Khalid requests that Gürcü Necib completes a favor on his behalf, he couples it with a combination of potent threats—including ones against Necib’s personal safety—and various powerful incentives to ensure that he carried out Khalid’s wishes.

<sup>28</sup>Sahib, *Bughyat al-Wajid*, 85-87, 227-228, 228-229, and 244-245.

<sup>29</sup>*Ibid.*, 85-87.

<sup>30</sup>Awamir Sultaniyya, 15 Rajab 1239, 3/37 (March 16, 1824) and Awamir Sultaniyya, 11 Ramadan 1239, 2/20 (May 10, 1824). Ahmad Pasha died in Homs en route to Damascus (from Aleppo) and never served as the city’s governor.

<sup>31</sup>Awamir Sultaniyya, 28 Jumada I 1238, 1/78 (February 10, 1823).

<sup>32</sup>Awamir Sultaniyya, 15 Shawwal 1239, 2/41 (June 13, 1824).

<sup>33</sup>Awamir Sultaniyya, 11 Jumada I 1241, 2/118 (December 22, 1825).

<sup>34</sup>Awamir Sultaniyya, 21 Jumada I 1242, 166 (December 15, 1826) and Muhammad Muti’ al-Hafiz and Nizar Abaza ‘*Ulama’ Dimashq wa-A’yanuha fi al-Qarn al-Thalith ‘Ashar al-Hijri*, 2 v. (Bayrut: Dar al-Fikr al-Mu’asir; Dimashq: Dar al-Fikr, 1991), 356-357.



Two of Khalid's letters to Gürcü Necib illustrate this relationship well. In the first letter, a copy of which is part of a manuscript collection of Khalid's letters housed in Turkey, Khalid requests him to provide immediate assistance to 'Abdullah Pasha, who had recently been deposed as governor of Acre. Although the letter is undated, we can surmise that it was most likely written between 1822 and 1823—the only period during Khalid's career when 'Abdullah would have required this type of assistance. According to Turkish and Arabic sources of the period, Muhammad Ali sought to expand his influence into greater Syria in the early 1820s by stimulating political and territorial disputes between the governors of the region's provincial centers: Aleppo, Damascus, Tripoli, and Acre. He sought to benefit from the existing rivalries between the governors along with the fact that the boundaries of Syrian provinces were not permanent and that sub-provinces (*livas*) were frequently transferred from one province to another.<sup>35</sup>

Muhammad Ali in particular fueled the ambitions of 'Abdullah Pasha, who greatly coveted the governorship of Damascus. He also wished to depose the city's Ottoman governor, Darwish Pasha, who lent protection to a noted Jewish family, one member of which, Haim Farhi, 'Abdullah had caused to be executed shortly after coming to power in Acre.<sup>36</sup> Confident of Muhammad Ali's backing, 'Abdullah took the audacious steps of fabricating an Ottoman *ferman* nominating him governor of Damascus and ordering his vassal, Emir Bashir, the leader of the Druze of Mount Lebanon to advance on Damascus with his army. The Ottoman government reacted to 'Abdullah's seemingly wanton act of defiance with fury: it ordered that the governors of Aleppo, Damascus, and Adana send their armies to overthrow 'Abdullah Pasha in Acre. The Ottoman government also issued a new *ferman* which announced the deposal of 'Abdullah Pasha, declaring him a rebel. The *ferman* also appointed Darwish Pasha, 'Abdullah's arch enemy, as the governor of both Damascus and Acre. For his part, the Emir Bashir prudently fled to Egypt rather than choose between the Ottoman government and his "regional" master. From July 1822 until

---

<sup>35</sup>For more on this issue, see Kutluoğlu, *The Egyptian Question*, 53.

<sup>36</sup>For more on this controversy, see Mikhayil Mishaqa, *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder: The History of the Lebanon in the 18<sup>th</sup> and the 19<sup>th</sup> Centuries*, trans. W.M. Thackston, Jr. (Albany, NY: State University of New York Press, 1988), 105-108 (Hereafter cited as *Murder*).

January 1823, Darwish Pasha led a siege of Acre and sought to capture ‘Abdullah.<sup>37</sup>

It is within this context of war and rebellion that we can come to understand the significance of Khalid’s first letter to Gürcü Necib requesting that he assist ‘Abdullah. Perhaps aware that Gürcü would be wary of providing any help, Khalid presents a positive case on ‘Abdullah’s behalf. He asserts that ‘Abdullah—despite evidence to the contrary—was a loyal and an obedient servant to the Ottoman state; he had no greater ambition than to promote the Sultan’s interests: ‘Abdullah was well known for his “truthful and obedient devotion to the Ottoman state...especially to the Ottoman Sultan” and that he had no “higher priority—day and night.”<sup>38</sup> Not only was ‘Abdullah steadfast in his support of the Ottoman Empire, but he was also a just ruler, dedicated to upholding his responsibilities as a pious Muslim leader: Khalid notes that ‘Abdullah “was always ready for Jihad to defend the people and the state” and was never known for “injustice.”<sup>39</sup>

If these factors were not incentive enough to intervene on ‘Abdullah’s behalf, Khalid then promises Gürcü Necib that the more he helped ‘Abdullah “the higher you are in my eyes” and that Khalid would watch his actions very carefully.<sup>40</sup> The final statement is most likely a threat meant to inform Gürcü that failure to help ‘Abdullah could carry serious consequences, not the least of which was Khalid’s anger and disappointment.

### *Jihad, Din, and Dunya*

Overall, the letter illustrates an ongoing *quid pro quo* relationship between Necib Pasha and Khalid in which the former permits the latter to exercise his spiritual authority to rehabilitate the moral and political reputation of a temporal politician, ‘Abdullah. Instead of disputing the facts that led to ‘Abdullah’s fall, Khalid informs Necib that he should help ‘Abdullah for only two reasons: the governor of Acre is both “loyal” to the Ottoman government and morally fit. In his eyes, this is more than enough justification for anyone to support his position, especially an individual as seemingly loyal to the path of the Naqshbandiyya-Khalidiyya as Gürcü Necib.

Khalid’s use of the term Jihad here is also striking because it rarely appears in his correspondence, or in his works on Sufism, Islamic law, ethics, and philosophy. Nor does the term appear prominently in the works of his close

<sup>37</sup>Philipp, *Acre*, 91.

<sup>38</sup>Khalid, *Makutbat Hadarat Mawlana Khalid*, folio 32b.

<sup>39</sup>*Ibid.*, folios 33a-33b.

<sup>40</sup>*Ibid.*, folio 33b.

followers. Determining what Khalid means is thus a difficult task—a task made more complicated by the fact that he does not specify whether he believes that ‘Abdullah adheres to “greater” Jihad (i.e., one’s personal commitment to staying on God’s path), “lesser” Jihad (i.e., transforming the world to conform to God’s path or plan), or some combination of the two. Khalid’s language—“defend the people and the state”—suggests “lesser” Jihad. But as a proponent of personal active participation in the framework of the Shari‘a, he may well have been suggesting in addition that ‘Abdullah was ready for “greater” Jihad. Such a conception would undoubtedly focus on what Khalid saw as the chief cause of the crises afflicting Muslims in the 1820s: their devotion to the temporal world or materiality (“dunya”) over the hereafter or spiritual world (“din”).<sup>41</sup> The conception would also—to paraphrase Halil İnalcık—meet the “aims and needs” of the Naqshbandiyya-Khalidiyya *tariqa*, and, by extension, those of the Sunni Muslim communities where the *tariqa* operated—Syria, Iraq and the greater Ottoman Empire.

By using the term Jihad, Khalid may have also wished to emphasize ‘Abdullah’s opposition to the Greek nationalist rebellion against the Ottoman rule in the Morea which started in 1821. This would have been an especially prudent message to communicate to Gürcü Necib in the early 1820s. He and other members of the Ottoman elite in Istanbul reacted with fury to the rebellion, which they saw as a betrayal of their centuries-long policy of tolerance and cooperation with the Greeks. Gürcü Necib even played a role in directing the Ottoman military response to the rebellion.

While we lack Necib’s response to Khalid’s letter, it is worth noting that Muhammad Ali was instrumental in winning ‘Abdullah’s subsequent reinstatement as governor of Acre in 1823—a fact which suggests that Khalid’s letter may have carried great weight and that his interests could coincide with those of Muhammad Ali.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup>For more on Shaykh Khalid’s views of “*din*” and “*dunya*,” see Foley, *Shaykh Khalid*, 258-264.

<sup>42</sup>For more on Muhammad Ali’s involvement in rehabilitating ‘Abdullah Pasha, see Mishaqa, *Murder*, 142. It is worth noting that ‘Abdullah Pasha and Muhammad Ali had a significant parting of the ways in 1824.

### *Another Special Request*

Khalid's ability to translate his spiritual power into seemingly secular political matters is further illustrated by another letter in which Khalid requests that Gürcü Necib help another Ottoman governor in Syria who, in the 1820s, had fallen out of favor with the Ottoman central government: Wali al-Din Pasha. Khalid's letter is part of the collection of his correspondence contained in *Bughyat al-Wajid fi Maktubat Mawlana Khalid*, but it is not found in either of the two manuscript collections of Khalid's letters housed in Turkey. Although, like the letter regarding 'Abdullah Pasha, the letter is undated, we can assume that Khalid wrote it around December 1826 since he begins the letter by noting that Wali al-Din has been deposed as governor of Syria—an event which Ottoman *fermanlar* housed in Syria's national archives record took place in December 1826.

French diplomatic correspondence from the period indicates that Damascenes and Ottoman central government officials alike were greatly disappointed with Wali al-Din's administration of the 1826 Hajj caravan in which a quarter of the participants had perished, including several leading Damascenes. They blamed him in particular for making inadequate provisions for the journey and for failing to heed the lessons of the Hajj caravans of 1824 and 1825, both of which had ended in disaster as well: reportedly, nearly half of the surviving pilgrims in 1826 were compelled to travel back to Damascus on foot since their camels died of hunger!<sup>43</sup>

Despite the clear official and popular anger at Wali al-Din Pasha and his incompetence, Khalid urges Gürcü Necib to readily support the former governor of Damascus. To illustrate the sincerity of his convictions, Khalid then orders Necib to "treat him" as you "would treat me."<sup>44</sup> Perhaps fearful that he might be reluctant to assist the dismissed Wali al-Din, Khalid insists that the former governor is a dignified and morally fit person: "He never hesitated to help the poor, especially the poor on hajj."<sup>45</sup> Just as in the case of 'Abdullah, Khalid expected his affirmation of Wali al-Din's character to be sufficient—regardless of the other socio-cultural or political circumstances.

---

<sup>43</sup>R. Tresse, *Le Pelerinage Syrien Aux Villes Saintes De l'Islam* (Paris: Imprimerie Chaumette, 1937), 253-254. (Tresse cites five different reports from French officials stationed in Beirut, Sidon, and Aleppo in September, 1826). For more on this incident, see Foley, *Shaykh Khalid*, 189-191.

<sup>44</sup>Sahib, *Bughyat al-Wajid*, 181-182.

<sup>45</sup>*Ibid.*

### **Conclusion**

Though the nature of Khalid's remaining requests to his Gürcü Necib is not known, it cannot be ruled out that they might have been indirectly intended for Muhammad Ali or at least related to his plans. Two of Khalid's closest followers in government, Gürcü Necib and 'Abdullah Pasha, had connections with the governor of Egypt, who was determined to dominate Syria, a region where the Naqshbandiyya-Khalidiyya was establishing a presence in the 1820s. Just because Khalid projected an image in his correspondence and other writings that he was a strong supporter of the Ottoman government and the Sultan does not mean that he would not cooperate with groups or individuals whose interests were separate from or even opposed to those of the Ottoman Empire if that suited his interests or those of the Naqshbandiyya-Khalidiyya. Nor can we assume that Shaykh Khalid's teachings were incompatible with the goals of Muhammad Ali's program of European-inspired reform and transformation in Egypt. It is worth nothing that Gümüshanevi (1812-1893) and other Naqshbandi shaykhs were among the earliest Muslim scholars to synthesize the Islamic tradition with that of the West.<sup>46</sup>

But perhaps the best evidence of Khalid's relationship—however indirect—with Muhammad Ali is the actions of his followers and Egyptian government officials after his death in 1827, especially during Egypt's occupation of Syria in the 1830s. Because of Khalid and the Naqshbandiyya-Khalidiyya's public support and affiliation with the Ottoman government, one would assume that Khalid's family and his supporters would have been among the last of Syria's various communities to receive Egyptian state support. But the opposite appears to be the case. Through published Egyptian diplomatic documents from the early 1830s, we know that Muhammad Ali provided a generous salary to Khalid's family, paid for the maintenance of Khalid's house and *zawiya* in Damascus, and provided funds for his remaining followers in

---

<sup>46</sup>For more on Gümüshanevi's ideas, see Foley, *Shaykh Khalid*, 248 and 332-333; Butrus Abu-Manneh, "Shaikh Ahmad Ziya al-Din al-Gümüshanevi and the Khalidi Suborder," *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* (6) (1985): 2-3; and Şerif Mardin, "The Nakshibendi Order in Turkey," in *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance: Volume 3*, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 212-214.

Damascus throughout Egypt's occupation of Syria in the 1830s.<sup>47</sup> While Muhammad Ali may have been motivated by generosity or a desire to co-opt a traditionally "Ottoman" institution in Syria, it cannot be discounted that he was simply reaffirming an alliance which had been established long before. It is a subject worthy of further research.

## Appendix

### Text of a *ferman* regarding Shaykh Khalid's estate<sup>48</sup>

To: Mehmed Selim Pasha

From: The Office of the Grand Vizier

[This Edict] concerns the Muslim Pilgrims who began their journey on the 15<sup>th</sup> day of Zilkade from Ma'an and safely arrived in Medayin-i-Salih.

The deceased Shaykh Khalid has his representative [*qa'immaqam*] in Damascus. The associates and followers of the latter's office were rightfully sent to Damascus after [both] an imperial document and resulting survey were sent. Henceforth, if anything from the above-mentioned companions arrives and comes into possession, it might be claimed that it shall be sent to Baghdad. The deceased Shaykh Khalid has properties, land, a farm, and a house in Damascus. Since there is some connection between Shaykh Khalid's possessions and a future Imperial edict, it ought to be reviewed by those of illustriously correct judgment. This time, upon the arrival of the registration, which has been composed according to the prosperous principles of the Quran, the properties must be pledged truthfully.

In this regard, the Imperial document about the Muslims' safe arrival is sincere. An order from the Imperial throne was issued on that matter. The link made to the illustrious ones this time is not related to the group which was sent from Damascus. Since the abovementioned properties belonged to the Shaykh Khalid, they must be sold by auction to those who want them according to material circumstance and religious law. The names of those who buy the items and the signed court record of the inheritance are to be sent along with the required Imperial orders. In a similar manner, the value and prices of that which was sold to parties in the court register should also duly be recorded and sent.

Recorded [in the "sijill" of Damascus] in Recep, 1244 [January/February, 1829]

Issued by the Grand Vizier 24 Zilkade, 1243 [June 7, 1828]

<sup>47</sup>Imad Ra'uf, *al-Iraq fi Watha'iq Muhammad Ali* (Baghdad: Bayt al-Hikma, 1999), 68 (#46 and #211).

<sup>48</sup>Awamir Sultaniyya, 24 Dhu'l-Qa'da 1243, 2/232 (June 7, 1828).

**STUDYING THE VOLGA-URAL TATARS IN THE 18<sup>th</sup> CENTURY: THE  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES AND THE IMPERIAL APPROACH**

*Damir GAYNUTDINOV*

**Abstract**

The article "Studying the Volga-Ural Tatars in the 18th Century: The Russian Academy of Sciences and the Imperial Approach" describes many important topics relating with Tatars in Russian Empire in the 18th Century: the Russian assimilation of Western categories for distinguishing populations; the role of the Imperial Russian government in the development of ethnography as a discipline; outside observers' impressions of Tatars in early modern Russia; the changing definition of the term "Tatar" in Russian discourse; and relations between Tatars and non-Tatars in the Russian Empire. It is clear that selected a very important and mostly uninvestigated topic for study . The article tries to integrate its approach within the different range of extant historiographical literature. And autor also consults to English-language sources. As a result, this article advances some intriguing ideas and investigate them, or document them with a array of sources.

**Key words:** The Volga-Ural Tatars, The Russian Academy of Sciences, Russian Empire.

**İdil-Ural Tatarlarının 18. yy'da Araştırılması: Rusya İlimler  
Akademisi ve İmparatorluk Yaklaşım**

**Özet**

'İdil-Ural Tatarlarının 18. yy'da Araştırılması: Rusya İlimler Akademisi ve İmparatorluk Yaklaşım' makalesi 18 yy Rus İmparatorluğu'nda Tatarlarla ilgili olan nüfusun özelliklerini incelemek için Ruslar tarafından Batılı sistemlerin özümlemesi; etnografyanın bir disiplin olarak oluşması ve gelişmesinde Rus İmparatorluk hükümetinin rolü; dışarıdan davet edilmiş olan araştırmacıların ilk yakın çağda Rusya'daki Tatarlardan aldıkları izlenim; Rus diskurunda 'Tatar' kavramı anlamının değişmesi; Rusya İmparatorluğu'nda Tatarların diğer halklarla olan ilişkileri gibi bir sürü önemli konuyu tasvir etmektedir. Araştırma için çok önemli ve genelde az incelenmiş bir konu seçilmesi açıktır. Makalede günümüze kadar gelen farklı değeri taşıyan tarihyografik yazımları bir araya getirme yaklaşımı izlenmekte. Aynı anda müellif İngiliz yazılı kaynaklar da kullanıyor. Sonuç olarak bu makale bazı ilginç düşünceleri öne sürdü, toplu kaynaklarla bunları temsil etti ve inceledi.

**Anahtar kelimeler:** İdil-Ural Tatarları, Rusya İlimler Akademisi, Rus İmparatorluğu.

*The 18th century had many rough errors, but, at least, it began on a true way of scientific knowledge.*

**A.N.Pypin**

The ethnographic study of Tatars in the Russian empire in the 18<sup>th</sup> Century has been little studied. It is however a very important indicator of how the empire viewed non-Russian peoples and its policy towards them. The study of non-Russian peoples only started in the 18<sup>th</sup> Century, in parallel with the development of ethnography as an academic discipline. This article tries to illuminate this topic on the basis of sources from the 18<sup>th</sup> century.

The Russian scientific community began to pay greater attention to the description of the Empire's territories and its inhabitants in the first half of the 18<sup>th</sup> century. Scholars tried to reveal the similarities and differences between their own world and that of the peoples being studied. Already in ancient Greece the world was divided between civilized people, Ellins, and barbarians, that is all other peoples. This delineation was first made by Herodot, who juxtaposed Europe against Asia. By Europe he understood the system of Hellenic *polis* and by Asia - the Persian monarchy.<sup>1</sup>

The state itself promoted the study of non-Russian peoples (*inorodtsy*) in the 18<sup>th</sup> century, for it required information on the state of affairs in the empire. By this period, the Russian Empire had become a huge country, however the government had inadequate data on its territories. This was the starting point for ethnography.

Russian ethnography was born in the first decades of the 18<sup>th</sup> century, with the reforms of Peter I and the first attempts to study Russian territory and its population. For example, the Senate Chief Secretary Ivan Kirillovich made a detailed description on the basis of news sent from regions in 1726 - 1734. It was issued by Pogodin as the bad list in 1831 - « The Blossoming Condition of the All-Russian State » book 1 and 2. M., 1831. This work was the first detailed description of the Russian empire, with information collected in 1724, in which there is a large description of Siberia, with rich data on geography, ethnography and history that was little known even among experts.<sup>2</sup> During this period for the first time in general there was a conscious idea of studying peoples, whether Russian or *inorodtsy*.<sup>3</sup> Undoubtedly, this was the result of influence from Western Europe.

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 2006, с.153.

<sup>2</sup> Татищев В. Н. Избранные труды по географии / под ред. А. Н. Андреева – М., 1950, с. 10.

<sup>3</sup> См: Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т.1. СПб., 1890, с. iii.



In the 18<sup>th</sup> century, Western European society became interested in "customs," in other words national differences, giving rise to archeological and ethnographic collections that in the 19<sup>th</sup> century would develop as a separate academic discipline. Interest in ordinary people grew due to academic interest, liberal-philanthropic theories of the 18th century, tenets of romanticism and because of internal political unrest in Western Europe.

Two tendencies encouraged the birth of Russian ethnographic science and the study of peoples in Russia, including the Volga-Ural Tatars:

1. Scholars–encyclopedicians – mainly figures connected to some extent to the Petersburg Academy of Sciences. Their research was directly authorized by the state.
2. Writers and travellers who visited those territories – mainly curious amateurs who engaged in non-authorized description

### **The Russian Academy of Sciences. Scholars - Encyclopedicians.**

The Academy of Sciences was founded in Russia under Peter I. On 22 January 1724 the Tsar authorized the 'Position about establishment of the Academy of Arts and Sciences and university under it.'<sup>4</sup> This move had great significance and represents the starting point in the development of the study of peoples in Russia. The Academy became both a scholarly community and educational establishment. German scholarly forces initially prevailed in Academy, but many Russian scientists were also trained: Michael Vasiljevich Lomonosov worked in its settings; Stepan Petrovich Krashennnikov, Ivan Ivanovich Lepyokhin, Nikolay Jakovlevich Ozeretskovsky and Stepan Jakovlevich Rumovsky were educated there; other people were linked by their academic interests and found support there, but did not belong to it (Peter Ivanovich Rychkov, Vasily Nikitich Tatischev, Vasily Vasiljevich Krestinin, etc.).

The main difference between the Russian Academy and those existing in Europe was that it had a well-defined state character – it was not a free society as in Europe and was included in the state budget.<sup>5</sup> Throughout the 18<sup>th</sup> century

---

<sup>4</sup> Добрецов Н. Доклад академика Н. Добрецова на тожественном собрании СО РАН, посвященном 275-летию Российской академии наук [Электронный ресурс] / Н. Добрецов // Наука в Сибири. Еженедельная газета сибирского отделения Российской академии наук. – 1999. – № 23 (июнь). – Режим доступа: <http://psb.sbras.ru/win/elbib/hbc/article.phtml?nid=143&id=2>, свободный. – Проверено 15.12.2007.

<sup>5</sup> Там же.

this was strongly reflected in the research of the Academy, down to the control of the content of academic works.

The first duty of Academy was "to produce and make sciences" (Charter of the Academy, 1724). The second task was most brightly formulated by the permanent academic secretary academician A.H.Middendorf in a note "About measures to extract direct gain from the Academy of Sciences for the state ": "Nowhere else, rather than here, one of the most major tasks of the Academy must be research on the separate countries of our vast Fatherland and the discovery of new productive forces and sources of state wealth that are undoubtedly hidden in them". The Academy constantly and consistently carried out this task.<sup>6</sup>

Of greatest interest to us are the expeditions organized to study Russia's regions. They had a mainly natural-science and partly ethnographic character. These trips resulted in the first works on the natural and economic features of regions in the Russian empire. While describing these features, scholars began to pay attention to the peoples occupying a particular region, which was the beginning of ethnographic observation.

These trips had a special status because for the first time scholars went from the governmental center to different, and often remote, territories of the state. They were tasked to collect all possible data on the country and people, on nature and customs, on the historical past and the current character and work of the population, its achievements and problems, etc. They were obliged to send annual reports to the Academy entitled " Daily notes ".<sup>7</sup>

Whereas in the first half of the 18th century these expeditions was basically organized to study territories, in the second half of the 18<sup>th</sup> century, under Catherine the Second, these expeditions were focused more on travel «that promises to reveal the special, unusual, memorable ». <sup>8</sup>

The Volga-Ural Tatars attracted the attention of these expeditions in the 1730s when by decree of Empress Anna Ioannovna in 1733 an overland scientific expedition was dispatched to study Siberia, up to the Pacific Ocean and Kamchatka. The main ideologist behind this expedition was chief secretary Ivan Kirillovich Kirilov, the Russian patriot and lover of geographical and statistical data.<sup>9</sup> The expedition team consisted mostly of German scholars,

---

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> См.: Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. 2. Спб., 1777, предисловие.

<sup>8</sup> См.: Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. 2. Спб., 1777, предисловие.

<sup>9</sup> Пекарский П. История императорской академии наук. Т.1. СПб., 1870, с. 320.

namely Gerhard Friedrich Miller, Johann Georg Gmelin, Georg Steller, Johann Fischer and astronomer Ludwig Delil de le Croyer, 6 students, two painters, a translator (Jacob Lindenau) and a geodesist. The purpose of expedition was to study the «physical, geographical and statistical features» of these territories. They traveled to Siberia and Kamchatka through the European part of Russia on a route Petersburg - Moscow - Tver - Kazan - Ekaterinburg. Of the ten-year duration of the expedition (1733-1743), it took about one year to reach Ekaterinburg. The Volga-Ural region was reflected in their observations and in the subsequent works that were written based on these observations. The most relevant to us is the book «Travel to Siberia» by Johann Georg Gmelin (1709 - 1765).<sup>10</sup>

The study of peoples (above all the peoples of Siberia) should have been carried out in line with the instructions prepared for Miller and his comrades.<sup>11</sup> In other words, the aim was the extensive historical and ethnographic study of peoples. Apart from these brief instructions, the expedition used a detailed program written by Tatischev. This specifies the coherent scientific approach taken, although it was at the same time a tool for controlling the content of scholarly output. It was not by chance that the Academic Office did not hide its disapproval of Gmelin's Siberian diary and ordered Miller not include anything in his travel reports that did not serve the "national interest".<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Dr. Iohann Georg Gmelins Reise durch Sibiren. Göttingen, 1751 г in 4 volumes. French translation of this travel has been issued with some reductions: Voyage en Sibirie, par Gmelin, traduction libre. Paris, 1767. [См: Чупин Н. Обзорение книг и журнальных статей, заключающих в себе географические и статистические сведения о Казанской губернии // Казанские губернские ведомости. 1851. №10, с. 89. ]

<sup>11</sup> In the instruction it was supposed: « 1) ... to observe ... where there will be limits of each people, what borders and whether different origins and different sorts peoples are among themselves mixed, whether or not; 2) what the essence of each people started from their narration, what essence of each people ancient dwellings, settlements, busying, etc.; 3) what in each people there is a belief, and whether they have any natural?... 4) should notice national customs and ceremonies, domestic and marriage, etc. ...; 6) about language of each people should make some examples, for example: translations of Lord's prays, numbers, nouns, common names », etc. [Цит. по: Токарев С. А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). М., 1966, с. 83.]

<sup>12</sup> Белковец Л.П. Иоганн Георг Гмелин: 1709 – 1755. М., 1990, с. 43.

For example, « during what time and what place have arrived, in the afternoon or at night, horses have got tired whether or not; whether they suffered to famine or thirst when had dinner and had supper, and that fur-trees or drank, the luggage has remained behind or with them has together arrived, is good or thin in the apartments have been accepted; whether offices soon sent them and whether him supplies or apartments soon allowed whether or not... ». [Цит. по: там же].

The second half of the 18th century is very important to the study of the Volga-Ural Tatars. The Volga-Ural region became a direct object of study during this period. Catherine II's travels along the Volga river in 1767 showed her how unexplored the region was and how it therefore required a special approach. The enlightenment ideas that she held at that time dictated the creation of a climate favorable to the peaceful co-existence of all subjects of the empire. Tatars, who by then had monopolized trade with Central Asia, became an important component of the empire. Their very oppressed position and the intention of the Empress to put her ideas into practice – not least to secure the support of non-Russians – led to greater leniency in religious and other matters. It also demanded the greater study of the Volga-Ural region. Just one year after «Travel across Volga» in 1768, five expeditionary groups were organized and sent to the Volga-Ural region. Each was led by a distinguished scholar, accompanied by four assistants with different specialisms: painters, taxidermist, huntsmen, pair of students, technicians and security.

In line with their main destinations, three expeditions were named Orenburg expeditions (headed by P.S. Pallas, I.I. Lepyokhin, I.P. Falk) and two after Astrakhan (S.G.Gmelin, I.A.Gildenshtend). However, the routes of these expeditions were not limited to these regions alone.

The expedition of academician Falk began in 1768 and took about six years. He traveled on the Oka, Sura and Volga rivers up to Tsaritsyn. In 1770 he arrived in Astrakhan, then traveled through the Kalmyk steppes to Uralsk. He was in Orenburg in 1771 and later in Siberia (Omsk, Barnaul and Tomsk).

In 1772 Falk's expedition returned via Tobolsk, Tyumen, Tura and Ekaterinburg, examining nineteen mountain factories and eventually arriving in Kazan. After resting and organizing his materials and collections, Falk traveled along the Volga to Astrakhan in 1773 and from there progressed through the Kuman steppes to Terek. At last, he returned to Kazan by the same route, where his life and work was cut short.

After I.P.Falk's death, his assistant and friend Johann-Gottlieb Georgi, an ethnographer-naturalist who accompanied him to Kazan, became the leader of the expedition.<sup>13</sup>

Georgi published « the Description of all peoples living in the Russian Empire» on the basis of the expedition's results and work of other scholars in 1776 –1777. In 1785, he organized the manuscripts of Falk and published his

---

<sup>13</sup> Гарзавина А.В., Новицкая И.А. Знаменитые люди о Казани и Казанском крае. Казань, 2005, с. 53-54.

mentor's notes in German. The Russian translation was later issued as the « Full collection of scientific travels across Russia » in 7 volumes.<sup>14</sup>

Another Orenburg expedition was directed by Ivan Ivanovich Lepekhin and took place in 1768 – 1772. It crossed the central and lower Volga regions, the Orenburg steppes, Southern and Central Urals, Northern Dvina pool and coast of the White Sea down to the Kola peninsula. Lepekhin published «Daily Notes» on the basis of his observations from this expedition.<sup>15</sup> The first volume of "Notes" is what interests us. Lepekhin provides information on the way of life of rural Tatars, using the example of inhabitants of the Cheremshan river. The author showed that Tatar, Russian, Mordovian and Chuvash cultures interacted and mutually influenced each other. This contradicts the viewpoint of historian B.N.Mironov, a researcher in Russian social history «that interaction between ethnic groups concerned mainly elites».<sup>16</sup> In actual fact, the lower classes of various ethnic groups in the Volga region most frequently interacted due to their close proximity.

The development of scholarly-bureaucratic study was important to the study of Tatars. Such key representatives of this discipline as Vasily Nikitich Tatischev (1686-1750) and Peter Ivanovich Rychkov (1712-1777) played an important role in the ethnographic study of Tatars. They both closely worked with the Academy of Sciences by consulting and sending their work for assessment and scientific exchange. In a certain fashion, they were thus members of this community. Rychkov even became the first associate member of the Academy of Sciences. At the same time, Tatischev and Rychkov energetically corresponded between themselves, exchanging information,

---

<sup>14</sup> «Полное собрание ученых путешествий по России» (« The full assembly of scientific travel across Russia ») has been issued in publishing house of the Imperial Academy of sciences under the offer of his president in Saint Petersburg in 7 volumes, in 1818-1825. last two volumes contain Falk's works : 6-th vol. «Записки путешествия академика Фалька» (« the Notes of travel of academician Falk “) 1824, 446 pages; 7-th vol. «Закрывающий в себе дополнительные статьи к запискам путешествия академика Фалька» (“Concluding in itself additional articles to notes of travel of academician Falka “) 1824, 223 pages.

<sup>15</sup> Дневные записки путешествия по разным провинциям российского государства (Day time notes of travel on different provinces of the Russian state), in 1768 – 1771 годах, in 3 parts, SPb. 1771 - 1780; 2-nd edition in the same place, 1795 - 1814; 4-th volume of "Notes", 1772 concluding travel has been issued already after Lepyokhin's death, SPb. 1805. Also Lepyokhin's "Notes" have been published in «The full assembly of scientific travel across Russia » which has been issued in publishing house of the Imperial Academy of sciences in Saint Petersburg in 7 volumes, 1818-1825.

<sup>16</sup> Цит. по: Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006, с. 20.

opinions and advice. Their work has much in common, even stylistically, and they frequently cite each other.

A separate element of research on the Tatar people was the study of the Tatar language. For example, Fischer collected a huge number of lexical samples from the languages of Tatars, Mongols and other eastern peoples. The manuscript of his lexical dictionary ended up at the University of Goettingen. In Russia (Saint Petersburg), he published an article 'About the Tatar name and people, as well as the ancient Mongols and their language' (Monthly texts to benefit and amuse employees. 1755. Vol. 2, pp. 455-484). V. N. Tatischev and P. S. Pallas conducted similar work, striving to produce dictionaries of different peoples.<sup>17</sup> Tatischev even planned the establishment of non-Russian schools in Kazan, an idea that was partly carried out when a Tatar class opened at Kazan's grammar school in 1769. Falk also paid great attention to languages, comparing words in Tatar, Kalmyk, Persian, Armenian, Georgian, Chuvash and other languages. The philological hobbies of Empress Catherine II and her plans to create a dictionary of 200 languages also facilitated the study of Tatar language.<sup>18</sup>

It is important to establish how Russian academia in the 18th century understood the term "Tatars," for certain ideas and concepts are contained within this word. As we know, the meaning and breadth of this ethnonym changed frequently during the 18th and early 19<sup>th</sup> centuries. It is clear from work that researchers in the 18<sup>th</sup> century equated the ethnonym "Tatars" to the modern concept "Turks" even though they also included Caucasian (non-Turkic) peoples. The use of the term "Tatars" and "Tatar peoples" in relation to a wide group of peoples can be found in the works of Rychkov and Georgi. In particular, Georgi writes about «Russian Tatar peoples» and about the language of "Tatars":

« In the Russian state, Tatar peoples occupy the northern coasts of the Black and Caspian seas, the northern side of the Caucasian mountains, the extensive steppes of the Ural river, in the East up to Soongaria, on the Southern part of the Ural mountains, in Siberia in the Southern border mountains and steppes, from Tobol up to the Yenisey and beyond it, and in the wilderness near the middle of the Lena river; apart from this, many Tatar settlements are dispersed between Russian dwellings, especially in the Kazan, Orenburg and Tobolsk provinces. Near the Yenisey river there are various remainders

<sup>17</sup> См: Попов Н. Василий Никитич Татищев и его время, М., 1861.

<sup>18</sup> Харлампович К. Материалы для истории Казанской духовной семинарии в the 18th в. Казань, Типография Императорского Университета, 1903, с. 173 - 175.

of a people who because of similarities in everyday life and other circumstances are wrongly regarded as Krasnoyarsk Tatars. Ignoring those whose number is small, the Tatar people can in general consider themselves to be, except for natural Russians, the most populous in the entire Russian empire».<sup>19</sup>

« All Tatar generations speak in Turuk or Turkish language, which they sometimes call Turkostan language. Mohamedans, who are taught this language, speak and write it deliberately similar, using Arabian letters for this ... their language is rich in words, soft and reprimands are not harsh, but quiet, as though they were refrains. There are no schools or linguists for Tatars following pagan law; this is why their language has experienced a great decline, being mixed up deliberately with the languages of their neighbours and disintegrating into so many different dialects that this people barely follow other Tatars or else completely do not understand their words».<sup>20</sup>

However, the author ignored the Osmanli Turks and also made a mistake in including Chuvashs in peoples of the Finnish tribe. He considered Chuvashs to be close to the Cheremis (which is true concerning culture, but not language),<sup>21</sup> an opinion that can also be found in the work of Rychkov.<sup>22</sup>

Nevertheless, the scholars did highlight how these peoples regarded the word "Tatars" as offensive. They had their own names and exoethnonyms. Thus, the Kazan and Orenburg Tatars in Central Asia were called "Nogays" in the 18th century and the Finnish peoples "Snas." Tatars united themselves with the general ethnonym "Turuk" (төрөк) or Turki (төрки).<sup>23</sup>

In order to understand what interested scholars who were studying Tatars, it is necessary to look at the instructions given to them by the Academy (although Rychkov and Tatischev were not fully included) and of course examine their work.

---

<sup>19</sup> Георги И-Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же житейских обрядов, веры, жилищ, одежд и прочих достопамятностей / пер. с нем. Т.2. СПб., 1776, с. 5.

<sup>20</sup> Георги И-Г. Указ.соч., с. 7 – 8.

<sup>21</sup> См: Токарев С. А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). М., 1966, с. 107.

<sup>22</sup> Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887, с. 55 – 56.

<sup>23</sup> См: Георги И-Г. Указ.соч., с. 1.; Рычков П. И. Указ. соч., с. 270 – 272.

The issue of the ethnogenesis of Tatars also emerged as an academic question during this period. Rychkov paid particular attention to this and Tatischev was also indirectly engaged in it. More than others, Rychkov relied on history in his description of Tatars and tried to apply a historical approach. In his «Orenburg Topography» and «Experience of Kazan history» he included various versions of the origins of Tatars, based on Western European and Russian chronicles. Importantly, Rychkov included an interpretation that was disseminated among the Tatar elite of the 18th century through the book of Khivan khan Abul-Gazi "The Genealogical Tree of Turkis." This work was translated into French in 1726 and later from French into Russian. Tatischev prepared the comments for this translation. As Rychkov notes, the Orenburg ahun Ibrahim refers to this book in his discussion of the origin of Tatars.<sup>24</sup> Thus, both Tatischev and Georgi knew and used the interpretation of the origins of Tatars (Turkis) suggested by Abul-Gazi. Moreover, the latter scholar put forward the interpretation of Abul-Gazi as the main one.

Above all, it is important that we can obtain information about Tatars from works of the 18th century. Concerning the ethnic groups among the Volga-Ural Tatars, Russian scholars-travellers in the 18th century had already identified Kazan Tatars, Orenburg Tatars, Mescheryaks and Astrakhan Tatars. Nagaybakh were regarded as a special case – as a distinctive formation around the Nagaybakh fortresses consisting of diverse Christianised Tatars. Whereas Rychkov wrote that there were inorodtsy (non-Orthodox) among these Tatars, Georgi already called them all Orthodox.<sup>25</sup>

It is possible to use the results of this research to refute the opinions of certain modern West-European researchers, for example Wim Van Myers, who asserted that early research expeditions were non-scientific and not guided by any selection criteria or thirst of collecting. He holds that they were organized by academic organisations from below and that the ethnography was produced by simple travelers.<sup>26</sup> In this way, he tries to transfer the history of the development of ethnography in Western Europe in the 18th century to Russia. However, it is clear from the material above that the state played a key role in the development of ethnography in Russia in the 18th century, achieving its aims through the Academy of Sciences. This was also a scientific community, but in contrast to Western Europe, being a scientific institute meant being joined

---

<sup>24</sup> Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887, с. 51 – 54, 270 – 273.; Рычков П. И. Опыт Казанской истории древних и средних времен. СПб., 1767, с. 3 – 19.

<sup>25</sup> Георги И-Г. Указ.соч., с. 76.

<sup>26</sup> Ван Мейрс В. Советская этнография: охотники или собиратели? //Ab Imperio. 2001. №3, с.14 – 15.



to the machinery of the state. Western European scholars acknowledge this when studying Russian ethnography in greater detail.<sup>27</sup>

The study of the Volga-Ural Tatars by the Academy of Sciences in the 18<sup>th</sup> Century can be divided into two periods that are closely connected with politics in the region:

1st period: first half of the 18th century. It is characterized by the poor study of the Volga-Ural region. The imperial administration was interested in research on the multi-ethnic population and natural riches of Siberia and the Far East. The study of Siberian Tatars was begun in this period. At this time, governors pursued policies of persecution, oppression and violent conversion to Christianity. They were little interested in local peoples, which did not encourage the study of this region because the policies being carried out did not demand special academic efforts. Only Gmelin-Senior and Miller provided small descriptions of this region, having passed through it en route to Siberia.

2nd period: second half of the 18th century, when increased attention was paid to the Volga-Ural region. Tatars in the region began to play an important role, especially in economic affairs. This was actually a result of earlier oppressive policies, as a result of which Tatars were compelled to migrate to the east and southeast, where they successfully established themselves as traders. Although this took place contrary to the desires and expectations of the authorities, the imperial administration had to make concessions. In 1755, during the reign of Empress Elizabeth Petrovna, the Senate allowed Seit Hayalin to create a settlement of «trading Tatars» from Kazan province near Orenburg.<sup>28</sup> The attention paid to Tatars only increased after this event. Catherine II abandoned the policies of previous monarchs that harshly discriminated against *inorodtsy*. At the beginning of her reign (1764), she abolished the Office of New Baptisms. The new attitude to the Muslim Tatar population was reflected in the invitation to send deputies to the Legal Code Commission in December 1766. She endorsed an ideology of peaceful co-existence of various faiths during her travel along the Volga, which was subsequently ratified in her 1773 decree «On the tolerance of all creeds and the prohibition of bishops to interfere in the affairs of believers of other faiths and the construction of prayer houses according to their laws » and also in a number of other laws.<sup>29</sup> All this led to the growth of interest in the given region. From 1768 to 1774 the region was studied by five expeditions organized by the Academy of sciences.

---

<sup>27</sup> Geraci Robert P. Window on the East. National and Imperial Identities in the Late Tsarist Russia. Ithaca; L.: Cornell University Press, 2001, p. 158 – 160.

<sup>28</sup> Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887, с. 255.

<sup>29</sup> Ибнеева Г. В. Путешествие Екатерины II по Волге в 1767 году: узнавание империи // Ab Imperio. 2002. №2, с.98.

However, it is necessary to take a critical approach to the work of scholars of this period. We must take into account psychological factors because during this period it was mainly foreign scientists who engaged in the study of Tatars, i.e. representatives of other beliefs and other cultures who could not always provide full and accurate data on the life, daily habits and values of society. A traveler could only observe isolated phenomena that he accidentally came across, on the basis of which he could not determine the beliefs of people. A lack of Russian and Tatar language skills led to erroneous opinions and conclusions. It is also necessary to acknowledge that travelers in the 18th century had to follow particular instructions during their expeditions.<sup>30</sup> Censorship compelled scholars to highly praise the civilized nature of Russian culture and way of life, although this was unsuccessful in relation to Tatars. For example, Gmelin-Senior preferred to print his work abroad, which was a good move in the opinion of the 19<sup>th</sup> Century historian and academician Pekarskiy, because the petty control of all printed materials in Russia would not have allowed him to keep his work intact.<sup>31</sup> Despite the official line, scholars were sometimes compelled to note the superiority of Tatars over the dominant culture.

In general, information about non-Russian peoples was perceived by noblemen as exotic and entertaining, especially in the second half of the 18th century. An exotic, eastern image of Tatars formed among the supreme nobility of the imperial court, who required such myths. A vivid example is Catherine the Second's letter to Voltaire from Kazan. The greatly mythologized life of Tatars (Catherine the Second mostly saw and communicated with Tatar merchants and clergy who were culturally and visually strongly influenced by Central Asia) captivated the Empress and prompted her warm attitude to Tatars and the later granting of certain freedoms to them. It would be a mistake to only consider the political aspects of her rule. Writers also fed public consciousness with images of Tatars that greatly differed from reality. Their works played a role in creating the image of Tatars. However, the work of such researchers as Lepyokhin, Rychkov, Falk and S.G. Gmelin lacks such features and provides information on life, beliefs and traditions of Tatars without embellishment. However, there were already elements of mythologization and representation in the book of Georgi, for example. In this case, commercial factors most likely had an influence – the book was written in order to earn money and therefore it was necessary to write what buyers (the nobility) wanted to read.

---

<sup>30</sup> См.: Белковец Л.П. Указ. соч., с. 8, 43 – 44.; Токарев С. А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). М., 1966, с. 83 – 84.; Миллер Г.-Ф. История Сибири. Т.1. М – Л., 1937, с. 460 – 461.

<sup>31</sup> См.: Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т.1. СПб., 1890, с. 105.

# UYGUR KAGAN SOYUNUN PROBLEMLERİ

*Saadettin GÖMEÇ*

## **Özet**

Uygur Kaganlığı, Tokuz-Uygur boyundan Yağlakar ailesi tarafından tesis edilmişse de, onların iktidarları ancak 779'a kadar, yani 30 yıl civarında sürmüştür. Ayrıca zaman zaman İl Ögesi İnancı Bilge örneğinde olduğu gibi Ediz boyundan birisinin de iktidara çıktığı iddiasında bulunuluyorsa da, Tokuz-Uygur aileleri içerisinde Ediz ismini göremiyoruz. Dolayısıyla bu fikre de tereddütle bakmalıyız.

**Anahtar kelimeler:** Uygurlar, Uygur Kagan Ailesi

## **The Problems of Uighur's Ruler Family**

### **Abstract**

Uighurs, by following Kok Turks, who was the extension of Hun State, reigned the Turkish State and nation for a definite time, as it is known. As long as they reigned the Turkish State, Turks developed in cultural aspect considerably. They took an important part in Turkish history with their products and Works on the areas like literature, art of drawing, sculpture, architecture and writing. Although their importance is not being ignored on this subject; the uprightness or faultiness of some deeds they fulfilled are still being discussed, one of which is their leaving the belief of Kok Tengri and joining the beliefs like Buddhism and Manichaeism. They failed to protect the historical Turkish homeland, Otuken, so they caused Otuken to be foreign people's possession and they have changed the progress of Turkish history.

**Key words:** Uighurs, Uighur's Ruler Family

Yazımıza başlamadan evvel Uygurlar hakkında kısa bir tespit yapmak istiyoruz. Bilindiği üzere Hunların devamı olan Kök Türkleri de, Uygur Türkleri izleyerek muayyen bir süre Türk devletini ve milletini yönetmişlerdi. Onlar, Türk devletinin başında buldukları müddetçe, gerçekten Türkler kültürel açıdan büyük bir gelişme gösterdiler. Edebiyat, resim, heykel, mimari, yazı vs. gibi alanlarda ortaya koyduklarıyla Türk tarihinde ayrı bir yere sahip oldular. Bu bakımdan onların önemleri ihmal edilmemekle beraber, yaptıkları bazı işlerin doğruluğu veya yanlışlığı halâ tartışılmaktadır ki, Kök Tengri inancını bırakarak Budizm ve Maniheizm gibi itikatlara döndüler. Tarihi Türk yurdu Ötüken'i ellerinde tutamayarak, buraların yabancı kavimlerin eline geçmesine sebep oldular ve Türk tarihinin seyrini değiştirdiler.

Türkçe belgelere göz attığımızda, Uygur etnik adını ilk defa 8. yüzyılda taşlara kazınmış olan Orkun Yazıtları veya Kök Türk Kitabeleri de dediğimiz kaynaklarda, 716 yılındaki olaylar sırasında, Uygur il-teberinin ismi vasıtasıyla görmekteyiz. 716 senesindeki Uygur il-teberinin adı belli değildir, fakat Kapgan Kagan'ın ölümü üzerine, oğlu İni İl Kagan ile Köl Tigin ve Bilge arasındaki iktidar mücadelesini fırsat bilerek isyan etmiş, neticede büyük bir zayıflık vererek, Çin'e kaçmak zorunda kalmıştır. Bilge Kagan bu konuda şöyle diyor: *Selenge'den aşağı yürüyerek Kargan Kısıl'da evini-barkını orada bozdum...Uygur il-teberi yüz kadar askerle doğuya kaçıp gitti*<sup>1</sup>. Bundan sonra Kök Türkler güçlü olduğu müddetçe Uygurların bir isyanı söz konusu değildir.

Bununla birlikte daha başka kitabelerde de Uygur ismine tesadüf ediyoruz<sup>2</sup>. Burada Uygur adının manası veya etimolojisi üzerinde durmayacağız. Buna karşılık Uygur Kaganlığının kurucusu olan ailenin soy adının anlamı hususunda düşünmekte fayda vardır, kanaatindeyiz. Bu konuda özellikle Karabalgasun Yazıtı bize önemli ölçüde yol göstermektedir. Adı geçen yazıtın Çince yüzünde Uygurların dokuz aileden meydana gelmiş olduğu söylenir ve tek tek adları sayılır. Ancak burada mevzubahis soyadlarının bazılarının Türkçe karşılıkları çıkarılamamasına rağmen, bir bölümü hakkında tahminler bulunmaktadır ki, bu konuda araştırma yapan ilim adamlarınca Uygur aileleri şunlardır: 1- *Yüe-lo-ko* (Yaglakar), 2- *Hu-to-ko* (Uturkar), 3- *To-lo-wu/Hou* (Kürebir), 4- *Mo-ko-si-k'i* (Bagasıkır), 5- *A-wu-ti* (Ebirçeg), 6- *Ko-sa* (Kasar), 7- *Hu-wu-su* (belki Buguz), 8- *Yüe-wu-ku* (Yagmurkar), 9- *Hi-ye-wu* (Aymur/ Eymür)<sup>3</sup>. Bunların liderliği ise Yaglakar<sup>4</sup> ailesinin elinde bulunuyordu.

<sup>1</sup> Bakınız, *Bilge Kagan Yazıtı*, Doğu tarafı, 37. satır.

<sup>2</sup> Bakınız, S.Gömeç, *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, 2. Baskı, Ankara 2000, s.11-12.

<sup>3</sup> J.R.Hamilton, "Toquz-Oguz et On Uygur", *Journal Asiatique*, Tom. 250, Paris 1962, s.41-43; M.T.Liu, *Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-Küe)*, Buch 2, Wiesbaden 1958, s.593; B.Ögel, "Şine Usu Yazıtının Tarihi Önemi", *Bellekten*, C. 15, Ankara 1951, s.361; E.G.Pulleyblank, "Some Remarks on the Toquzoghuz Problem", *Ural-Altaysche Jahrbücher*, 28/1-2, Wiesbaden 1956, s.39-40.

Birtakım araştırmacıların fikirlerine göre, bu dokuz Uygur boylarının adlarından bir bölümü Türkçe değildir. Ancak bizim kanaatimizce hepsi Türkçedir. Mesele dokuz Uygur kabilesinin zikredildiği Çince ve Hotan metinlerindeki transkripsiyonların anlaşılabilmesidir. Bu da gayet normaldir. Çünkü Türklerden söz açan bu yabancı kaynaklar Türkçe isimleri kendi ses yapılarına göre değiştirdiklerinden, bazan içerisinden çıkılamayacak problemlere neden olmaktadır. Dikkatle incelenirse burada adı geçen ailelerin bazıları çok meşhur kabilelerdir. Mesela Kasarlar bazan kendi illerini kurdukları gibi, Eymürler de daha sonra yirmidört Oğuz boyu içerisinde yer almışlardır.

Ayrıca Uygur Kaganlığının kurucusu Yağlakar ailesinin, Kök Türk Börülü sülalesiyle akrabalığının da söz konusu olduğu söyleniyor ki<sup>5</sup>, bunun derecesini bilemiyoruz. Bu sülalenin adı olan “Yağlakar” –yağmak fiiliyle veyahut da “yagi”, yani düşman manasıyla alakalı bir kelime mi, yoksa eski Türk inancında da yer bulan –yağlamak (birşeyin yağlanması) fiiliyle irtibatlı bir terim mi, bunun hakkında da kesin bir şey ifade etmemiz şu anda mümkün değildir. Ama bu hususu biraz aydınlatmak için eski Türk diniyle ilgili olarak bir açıklama yapabiliriz. Eski Türk itikatında kanlı kurbanlardan başka bir de kansız kurbanlar vardır. Saçı, yalması (ağaçlara veya kamın davuluna bağlanan paçavralar), ateşe yağ atma, tözlerin ağızlarını yağlama ve kıymız serpme gibi törenler bu kansız kurbanlardır. Dolayısıyla Yağlakarlar dini törenlerde bu yağlama işini yapıyor olabilirler. Biliyoruz ki, Türk ad verme geleneğinde kişilerin veya ailelerin uğraştığı meslekler daha sonra onların unvanları veya soyadları yerine geçebiliyor.

Tarihi birtakım olaylar ve gelişmelerden sonra 779 tarihinde Uygur Kaganlığında bir kargaşa yaşanıyor. O zaman Sogd menşeli bazı kişi ve danışmanlar da, başta bulunan Böğü Kagan’ın aklını karıştırıyorlar ve onu Çin’i ele geçirmek için zorluyorlardı. Ancak bu arada devlet içindeki milli gücün

---

Mesela T.Senga, Kasarları Uygurların bir alt grubu kabul etmez (Bakınız, T.Senga, “The Toquz Oghuz Problem and the Origin of the Khazars”, *Journal of Asian History*, Wiesbaden 1990, s.61-62).

Dokuz Uygur boyunun sonuncusu olarak gözüken Eymürler, Oguz boyları arasında yer almaktadır. Reşideddin Oguz-nâmesi’nde ve Yazıcıoğlu Selçuk-nâmesi’nde Üç Ok kolundan, Tag Han oğludur.

<sup>4</sup> Uygur kagan sülalesinin bağlı olduğu aile olup, Kök Türk Börülü (Aşina) ailesiyle akrabadırlar. Yağlakar adı Mani ve Tibet metinlerinde de geçmektedir. Sakaca olduğu söylenen metinlerde Yağlakar, *yahedaka’r* ve *yagleker* şeklinde transkripsiyon edilmiştir. Bakınız, Ö.İzgi, *Kutluk Bilge Kül Kagan-Böğü Kagan ve Uygurlar*, Ankara 1986, s.16; Ögel, *a.g.m.*, s.362; J.Bacot, “Reconnaisance en Haute Asie Septentrionale par Cinq Envoyes Ouigours au VIII e Siecle”, *Journal Asiatique*, Tom. CCXLIV, Paris 1956, s.141; H.W.Bailey, “The Stael-Holstein Miscellany”, *Asia Major*, Vol. 2, London 1951-52, s.3.

<sup>5</sup> Bakınız, İzgi, *a. g. e.*, s.16.

bakanlarından ve temsilcilerinden biri olan Tonga (Tun) Baga Tarkan ona nasihatta bulunarak; “*T’ang büyük devlet. Ayrıca bize şu anda kötülüğü de yok. Geçen yıl biz T’ai-yüan’a girdik, onbinlerce at ve koyun ele geçirdik. Fakat ülkemize ulaştığımızda yaralarımızdan ızdırap çekiyorduk. Eğer Çin’e bütün kuvvetimizle saldırıp, muvaffak olamazsak, bu kez nasıl geri döneceğiz?*” diyordu. Dolayısıyla o ve onun gibiler mevcut kazanımların da, sonucu belli olmayan teşebbüsler için heba olmasını istemiyorlardı. Ama kagan bunlara kulak asmadı. Tonga (Tun) Baga Tarkan, teklifinin reddi üzerine, gerçekleştirdiği bir darbe ile Böğü Kagan’ı öldürdü. Onunla birlikte, kaganın akrabalarını, adamlarını, onu Çin’e karşı kışkırtan Sogdluları ve 2000 kişiyi ortadan kaldırdı<sup>6</sup>.

Mantıken düşününce, Çin gibi bir ülkeyi fethetmek de yararlı bir iş değildi. Hunlar çağından beridir çeşitli defalar Türkler bu imkanı ellerine geçirmişlerdi, ama Çin onların pekçok ihtiyacını karşılayan bir devlet olduğundan, hayatını sürdürmesi de zaruri görülüyordu. Zaman zaman Sogdların Türk Devleti içerisindeki bu entrikaları göz önünde bulundurularak, onların siyasi bakımdan güçlü oldukları sanılıyorsa da, bize göre bu da doğru değildir. Türk Devleti hem Uygurlar çağında, hem de onlardan önce Sogdlar ve onlara benzer halkları belki ticari kabiliyetlerinden ve çok dilli olmalarından dolayı, özellikle dışişlerinde sıkça kullandı. Devlet meselelerine yukarıdaki örnekte olduğu gibi doğrudan müdahaleye kalkıştıkları vakit ise dersleri verilmiştir.

Böğü Kagan zamanında birçok siyasi olay zuhur etmekle birlikte, bu devirde Uygurların gelenek, görenek ve hayat tarzlarında da önemli değişimler oldu. Çinlilerle ticarete girdiklerinden beri pekçok değerli şeye sahip oldukları gibi, debdebeye de alıştılar. Kagan kendini halktan ayırarak, saraylarda oturmaya başladı. Gücünün kaynağı bizzat halkın kendisi olan hükümdar, onları aşağı görüyordu. At üstünde savaşıyor, yeri geldiğinde sürülerin peşinde koşan kadınlar makyaj yapmağa, güzel giyinmeğe özendiler. İşte bütün bu değişiklikler olduğu sırada, Uygur tahtına Yaglakar ailesinin dışından gelen, Tonga (Tun) Baga Tarkan çıktı. Belki de bu hadise, A-shih-te (Arslanlar) ailesinin tarihte ilk defa başa geçmesidir<sup>7</sup>.

Daha sonra 789 yılında Tonga (Tun) Baga Tarkan da ölüyor. Yerine ise oğlu Külüg Baga geçmiş, bu da bir yıl kadar tahta kaldıktan sonra kardeşi tarafından öldürülmüştür (790). İşte bu yıllarda Çin kaynaklarında ve Türkçe

<sup>6</sup> Gömeç, a.g.e., s.47-48.

<sup>7</sup> Biz Türklerde, iki hayvanın kültürümüzde mühim bir yeri vardır. Bunlardan birisi kurt (börü), diğeri de arslandır ki (veya bars= tonga), Aşina’nın kurt ile alâkasını aşağı-yukarı herkes kabul etmektedir. Arslan da büyük bir ihtimalle A-shih-te (Aşite) ailesinin sembolü olabilir. Bakınız, S.Gömeç, Kök Börüler ve Arslanlar”, *Göktürk Devleti’nin 1450. Kuruluş Yıldönümü*, Sempozyum Bildirileri, Ankara 2001.

belgelerde ön plana çıkan önemli bir şahsiyeti görüyoruz. O da başkomutan durumundaki İl Ögesi İnançu Bilge'dir. Bütün bu olaylar olurken, İl Ögesi İnançu Bilge Tibet ayaklanmasını bastırmak için bir seferde bulunuyordu. O yurda dönmeden önce onun komutanları, halkı da kışkırtarak, tahtı gaspedeni öldürüp, Külüg Bilge'nin oğlunu tahta çıkardılar<sup>8</sup>. Karabalgasun Yazıtında unvanı "Kutlug Bilge" diye geçen ve A-çor Kagan şeklinde de anılan bu hükümdarın zamanında devletin en güçlü kişisi İl Ögesi İnançu Bilge oldu. Böylesine büyük bir yetkiye sahip olmasına rağmen, Türk tarihinde zaman zaman rastlanan vezirlerin tahtı ele geçirme eğilimine kapılmayıp, devlete sadakatını sürdürmüş ve kaganını desteklemiştir. Hatta kaynaklardan anlaşıldığına göre, sahip olduğu malların hepsini adamlarıyla paylaşıyordu. 1857 yılında bulunan A-çor Yazıtı, bizim tesbitlerimize göre İl Ögesi İnançu Bilge adına dikilmiş olup, yazıtında; *sayısız mala-mülke sahip olduğu, ülkesi için bıkp usanmadan çalıştığı, beylerinin de erdemliliği*<sup>9</sup> zikredilmiştir.

Çok genç yaşta vefat eden (795) Kutlug Bilge kendinden sonra bir halef bırakmamıştı. Bu yüzden kısa bir müddet de olsa, taht kavgası yaşandı. Onun yerine, Ediz kabilesinden ve bakanlarından biri olan Kutlug'un geçtiği söylenmektedir. Bu kaganın Yağlakar ailesinden olmamakla beraber, Tonga (Tun) Baga Kagan'ın torunu, aynı zamanda daha önceki Uygur kaganının da evlatlığı olduğu sanılmaktadır<sup>10</sup>. Dolayısıyla Kutlug Kagan'ın da A-shih-telerden olma ihtimali yüksektir. Kanaatimizce Çince vesikalarda Kutlug'un kabilesi diye anılan Hsieh-tieh<sup>11</sup>, Ediz olarak çeviriliyor, ama bu transkripsiyonun Ediz'e denk geldiğini gösterecek hiçbir delil yoktur. Fakat Karabalgasun Yazıtında, Çin kaynaklarının aksine onun bir "tigin" olduğu

<sup>8</sup> Bakınız, Gömeç, *a.g.e.*, s.51; S.Gömeç, "Türk Tarihinin Kahramanları: 24- Tun Baga Tarkan", *Orkun*, Sayı 82, İstanbul 2004.

<sup>9</sup> Bakınız, *A-çor Yazıtı*.

Ayrıca bakınız, L.N.Gumilev, *Drevniye Tyurki*, Moskva 1967, s.425.

<sup>10</sup> B.Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 3. baskı, İstanbul 1988, s.186; E.Baytur, *Şincan'daki Milletlerin Tarihi*, Ürimçi 1991, s.489; Ögel, *a.g.m.*, s.363.

Mackerras'a göre, Ediz boyundan olan bu kaganın İl Ögesi İnançu Bilge olma ihtimali vardır. Yeni kagan devlet meselelerinde ağzı laf yapan, savaşı bir kişiydi. Tonga (Tun) Baga Tarkan zamanından beri orduya hakim ve nüfuzlu bir yapıya sahipti. Bütün büyük beyler ve danışmanlar ondan korkuyordu (C.Mackerras, "The Uighurs", *Early Inner Asia*, Edited by D.Sinor, Cambridge 1990, s.318-319; S.G.Kıyıştormıy-T.İ.Sultanov, *Türkün Üçbin Yılı*, Çev. A.Batur, İstanbul 2003, s.120). Fakat bizim kanaatimizce, yukarıda da izah ettiğimiz gibi İl Ögesi İnançu Bilge kaganlık iddiasında bulunmuş olamaz (bunun için ayrıca bakınız, S.Gömeç, "Türk Tarihinin Kahramanları: 26- İl Ögesi İnançu Bilge", *Orkun*, Sayı 85, İstanbul 2005).

<sup>11</sup> G.Çandarlıoğlu, *Ötüken Bölgesindeki Büyük Uygur Kaganlığı (744-840)*, Doçentlik Tezi, İstanbul 1972, s.132.

Büyük alim B.Ögel, Hsieh ailesinin Tunyukuk'un ataları olduğunu belirtir. Bakınız, B.Ögel, *Sino-Turcica*, Taipei 1964, s.30.

yazılıdır ki; “Alp Bilge Kagan tahta geçmeden önce bütün tiginler arasında en yaşlısı idi. Umumî valiler, iç ve dış vezirler, ordu kumandanları ve bütün memurlar şöyle arz ve rica ediyorlardı: Gök Kagan yüksek mevkide iken birçok vezirler bulunduruyor. Şimdi, Alp Kagan memleketi yönetecek kudrettedir. Deniz kadar derin, dağ kadar yüksek bir gönlü var. Vatan büyük bir bütündür. Dolayısıyla kanun ve nizamlar parlak olmalıdır”<sup>12</sup>, deniyor. Bu cümleden çıkan neticeye göre, kaganın bütün yetkilere sahip olmasına rağmen, iyi bir idarede bulunabilmesi için töre veya kanun hükümlerine uyması gerektiği vurgulanmaktadır. Ama bizim için önemli olan ondan, “tigin” olarak söz edilmesidir ki, bu da ölen kaganın veya daha öncekilerle yakın akrabalığını gösterir. Dolayısıyla İl Ögesi'nin hükümdar olduğunu söylememiz mümkün değildir. Fakat bir hakikat var ki, herhalde Tonga (Tun) Baga'dan sonra Yaglakarlar pek iktidarda söz sahibi olamıyorlar.

805 tarihinde Uygur kaganı Kutlug'un ölümü üzerine de, kaganlık tahtına Alp Külüg Bilge Kagan çıktı. 808 yılına kadar iktidarda kalan bu hükümdar yerini Alp Bilge Kagan'a bıraktı. 821'de o da ölünce Küçlüg Bilge Kagan Uygur Türklerinin idarecisi oldu, o kendi oğlu, meşru yabguyu emirlerine karşı geldiği için veliahtlıktan azletmiş olacak ki, daha sonra yerine kardeşi geçmiştir. 824 senesinde, Uygur kaganı Küçlüg Bilge öldü. Arkasından kardeşi Kasar (Hazar) Tigin'in Uygur Devletinin başına kaganı oldu. Burada Kasar Tigin'in adı dikkatimizi çekmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, Tonga (Tun) Baga Tarkan'dan itibaren Uygur Yaglakar ailesi eski önemini yitirmiş, pek kagan çıkaramamıştır. Kasar Tigin'in adından iki netice varmak mümkündür: Birincisi, ağabeyi Küçlüg Bilge de olmak üzere Kasar Tigin, Tokuz Uygur boyundan Kasarlara (Hazarlar) mensuptur. İkincisi, Küçlüg Bilge kardeşlerinden birini Kasarlar üzerine göndermiş olduğundan dolayı, kardeşi de bu adı almış olabilir. Ancak Kasar Tigin'den sonra iktidar mevkiine geçecek olan Hu Tigin'in de, Hulardan (Kürebir) olabileceği ihtimali çok kuvvetlidir ki, birinci görüşün doğru olması aşağı-yukarı kesindir<sup>13</sup>.

832 tarihinde Kasar Kagan da kendi buyrukları tarafından öldürüldü ve yerine Hu Tigin tahta oturdu. O, herhalde Tokuz-Uygur kabilesinden, Kürebir ailesine mensup olmalıdır. Hu Kagan talihsiz bir şekilde kendi beylerinin ihanetine uğrayınca intihar etmek zorunda kaldı. Hu Kagan'dan sonra kaganlık makamına II. Kasar Tigin geçti. Onun Çin yıllıklarında unvanı zikredilmemektedir. Tahta çıktığı zaman, Uygur bakanlarından An-yün ho ve Ch'ai-ts'ao Tigin beraberce Kasar Kagan'ı baştan uzaklaştırma plânları yaptılar. Kasar Kagan daha önceden bunların komplolarını öğrendiği için onları öldürttü. Başka bir bakan olan Kürebir Urungu Sangun bu işe çok sinirlenmişti. O da, Kasar Kagan'ı öldürdü (839). Fakat onun bu hareketini tasvip etmeyen

<sup>12</sup> Bakınız, *KBY*, 12.

<sup>13</sup> Gömeç, a.g.e., s.58-59.



Uygurların ünlü komutanı Külüg Baga Sangun Kırgızların yanına kaçmış ve bizzat Kırgızların 100.000 suvarisinin desteğiyle, Uygur başkentine yürümüş, onları yenerek (840), Lu-chi Tigin ile Kürebir Urungu Sangun'u öldürmüştür<sup>14</sup>.

Bu tarihten sonra Uygurların bir daha toparlandıklarını söylemek mümkün değildir. Onlar, Asya'nın değişik bölgelerine dağıldılar. Bununla beraber iki ana bölgede varlıklarını hissettirmişlerdir ki, bunlardan birisi Kansu, diğeri de Turfan'dır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Uygur Kaganlığı, Tokuz Uygur boyundan Yağlakar ailesi tarafından tesis edilmişse de, onların iktidarları ancak 779'a kadar, yani 30 yıl civarında sürmüştür. Ayrıca zaman zaman İl Ögesi Inançu Bilge örneğinde olduğu gibi Ediz boyundan birisinin de iktidara çıktığı iddiasında bulunuluyorsa da, daha önce saymış olduğumuz Tokuz Uygur aileleri içerisinde Ediz ismini göremiyoruz. Bu sebepten yukarıdaki fikre de tereddütle baktığımızı söylemeliyiz. Kısacası, Böğü'nün yönetiminden sonra Uygur Kaganlığının farklı aileler arasında el değiştirdiği, dolayısıyla Asya'da Kök Türklerin kurduğu ve geliştirdiği otoriteyi sürdüremeyerek, karışıklar içerisinde yok oldukları ortadadır.

---

<sup>14</sup> Gömeç, a.g.e., s.59-60.

**Kaynakça**

- BACOT, J, (1956). "Reconnaissance en Haute Asie Septentrionale par Cinq Envoyes Ouigours au VIII e Siecle", *Journal Asiatique*, Tom. CCXLIV, Paris.
- BAILEY, W, (1951- 1952). "The Stael-Holstein Miscellany", *Asia Major*, Vol. 2, London.
- BAYTUR, E, (1991). *Şincan'daki Milletlerin Tarihi*, Ürimçi.
- ÇANDARLIOĞLU, G., (1972). *Ötüken Bölgesindeki Büyük Uygur Kaganlığı (744-840)*, Doçentlik Tezi, İstanbul.
- GÖMEÇ, S, (2000). *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, 2. Baskı, Ankara.
- GÖMEÇ, S, (2001). "Kök Börüler ve Arslanlar", *Göktürk Devleti'nin 1450. Kuruluş Yıldönümü*, Sempozyum Bildirileri, Ankara.
- GÖMEÇ, S, (2004). "Türk Tarihinin Kahramanları: 24- Tun Baga Tarkan", *Orkun*, Sayı 82, İstanbul.
- GUMİLEV, L, (1967). *Drevniye Tyurki*, Moskva.
- HAMILTON, J.R., (1962). "Toquz-Oguz et On Uygur", *Journal Asiatique*, Tom. 250, Paris.
- İZGİ, Ö, (1986). *Kutluk Bilge Kül Kagan-Bögü Kagan ve Uygurlar*, Ankara.
- KLYAŞTORNIY, S.G.– SULTANOV, T.İ, (2003). *Türkün Üçbin Yılı*, Çev. A.Batur, İstanbul.
- LİU, M.T, (1958). *Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-Küe)*, Buch 2, Wiesbaden.
- MACKERRAS, C, (1990). "The Uighurs", *Early Inner Asia*, Edited by D.Sinor, Cambridge.
- ÖGEL, B, (1951). "Şine Usu Yazıtının Tarihi Önemi", *Belleten*, C. 15, Ankara.
- ÖGEL, B, (1964). *Sino-Turcica*, Taipei.
- ÖGEL, B, (1988). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 3. baskı, İstanbul.
- PULLEYBLANK, E.G, (1956). "Some Remarks on the Toquzoghuz Problem", *Ural-Altische Jahrbücher*, 28/1-2, Wiesbaden.
- SENGA, T, (1990). "The Toquz Oghuz Problem and the Origin of the Khazars", *Journal of Asian History*, Wiesbaden.

# ESKİ MACAR KİŞİ ADLARINDA DOĞU UNSURLARI

*Naciye GÜNGÖRMÜŞ*

## **Özet**

Adların, özel adların yapısal özellikleri, onların oluşum şekil ve süreçlerini, tarihsel gelişimleri ile çağdaş kullanım alanları inceleyen onomastik, Türk-Macar ilişkileri açısından bakıldığında üzerinde en çok durulan alanlardan biridir. Orta Asya'dan günümüz Macaristan topraklarına gelip 9. yüzyıl sonlarında kendilerine yeni bir yurt kuran Macarlar asırlar boyunca Türkçe konuşan çeşitli Türk boylarıyla birlikte ya da komşu olarak yaşamışlardır. Bu birlikteliğin sonucunda Macar kültürünün Türk kültüründen etkilendiği bilinmektedir. Bu etkileşim alanının içine insan hayatında önemli bir yeri bulunan ad verme geleneği, kişi adları da girmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Adbilim, kişi adları, Macar kişi adları, ad verme, Türk kişi adları

## **The Oriental Elements on Archaic Hungarian Personal Names**

### **Abstract**

Onomasiology, which examines nouns/proper nouns and their structural characteristics formation, historical development and contemporary fields of usage, has a distinct place on linguistic studies. Hungarians, who came from Middle Asia and found a new homeland within today's Hungarian territories, met various Turkish tribes over centuries and as a result of this mutual influence they quoted from Turkish name-giving tradition.

**Key words:** Onomastics, personal names, Hungarian personal names, giving of name, Turk personal names

Bu çalışmanın konusu, eski Macar kişi adları ile eski Macar ad verme gelenekleridir. Araştırma konusu içerik itibarıyla oldukça geniş bir konudur, ancak burada öncelikle bugün için en eski belgelere sahip olan Macar dilinin göçler devrindeki ad verme geleneklerinin özellikleri ile yurt tutuş sonrasında gerçekleşen Türk-Macar kültürel etkileşiminin Macar kişi adları ve ad verme geleneği üzerindeki etkisi ele alınmıştır.

Adbilimin önemli dallarından birisi olan antroponomi (kişi adları bilimi) gerek Macaristan'da gerekse ülkemizde, günümüzde adbilim yöntem ve tekniklerine uygun olarak yürütülmektedir. Bu tür çalışmalar yapılırken öncelikle adbilimin asıl araştırma alanını yakından ilgilendiren yan dallar olan sözcükbilgisi, kökenbilgisi, halkbilim, toplumbilim, antropoloji, tarih ve edebiyat gibi bilim dallarının kaynaklarından, yöntem ve sonuçlarından da yararlanılmaktadır.

Yeryüzünde bütün toplumlarda ad verme geleneklerinin belirli alanlarda örtüştüğü, belirli alanlarda ayrıştığı görülmektedir. Kültürel, etnik, dinsel, sosyal veya siyasal bağ ile birbirine bağlı toplumlar ile birbirinden bağımsız toplumlar arasındaki yakınlık ya da farklılık bütün diller için geçerlidir. Buradan hareketle kişinin kendi isteği, kendi iradesi dışında ailesi, yakın çevresi tarafından bazı gelenek göreneklere, hatta yasalara göre ona verilen adlar içerik, anlam, yapısal özellikler, sosyolojik, dini ve tarihsel bakımlardan da ele alınıp incelenebilir.

Bir ulusun adları, dildeki diğer oluşumlar gibi özel bir kültürel gelişmenin, değişimin sonucudurlar, göstergesidirler (Pais 1966:10).

Macar dilindeki kişi adlarını, özellikle eski Macar ad verme geleneği üzerindeki Doğu kültürü etkisini araştırırken Macarların eski tarihine kısaca da olsa değinmek gerekir. Çünkü Macar kültürü, asırlar boyunca Macarların yaşadıkları coğrafyalara, devlet yapılarına, sosyal, siyasal ve kültürel etkileşimlere bağlı olarak gelişmiş, zenginleşmiş, doğu ile batı kültürlerini kendi içinde dengeli bir şekilde harmanlayabilmiş bir kültürdür.

Ad verme kültürü kavramı içinde ad verme, adı taşıma ve ad koyma geleneklerinin düzeni, adların sayısal varlığı ve anlam alanları dilbilim disiplini içerisinde başlı başına ayrı bir araştırma alanıdır (Soltész 1989:13).

Macar dilbilimci Dezső Pais'e göre ad, insanoğlunun en büyük değerlerinden biridir, en büyük icadıdır. Kişi, adıyla mensup olduğu toplumun bir bireyi olarak kabul edilirken, yokluğunda da yine adıyla anılmaktadır. Pais'e göre kişi adı, onu taşıyanla özdeşleşen sosyolojik bir unsurdur: Ad vermek ruh vermektir; ad değiştirmek ruh değiştirmektir. Adlarla bağlantılı çeşitli inançların varlığı da bunun bir göstergesidir(Pais 1975:328).

Bu açıdan bakıldığında, eski Türk ad verme geleneklerinin eski Macar ad verme gelenekleriyle, hatta günümüzdeki Kuman ad verme gelenekleriyle Türk ad verme geleneklerinin benzediğini, örtüştüğünü belgelemek kolaydır. Eski Türk-Macar ad verme geleneğinde, temelde Şamanizmin izlerini hala yaşatan adlar da vardır (Baski 2004:129-44).

Hem Macar hem de Türk ad verme geleneğinde en eski kişi adları ilkel ad verme geleneği sonucu gerçekleşmiştir. Bu dönemin ne zaman başladığını ve kesin olarak ne zaman sona erdiğini bugün için söylemek zordur.

Macarlar'ın Urallardaki anayurtlarında yaşadıkları sıralarda, yaklaşık M.Ö. 5. yüzyıla kadarki dönemde, daha çok doğaçlama yoluyla, takma adlar veya lakaplar kullandıkları düşünülmektedir (Kálmán 1973: 46).

Bu erken dönemde Türk veya Macar ad verme geleneğinde, kişinin sosyal konumunun veya ekonomik durumunun dikkate alınmadığı görülmektedir. Ancak yine de yenidoğana doğumundan hemen sonra çevresindekilerin ad vermesinin elbette kendine göre kuralları vardı.

İlkel ad verme geleneklerine göre, yenidoğana verilecek ad, onun içinde yaşayacağı topluluk için bir anlamı olan sözcüklerden seçilirdi. Çocuğun geleceğinin, bahtının, kısmetinin adıyla örtüştüğüne, bağlantılı olduğuna inanıldığı için yenidoğana ad verirken göz önünde bulundurulmuş hususlar vardı. Eski Macar ad verme geleneğinde yoğun bir Şamanizm, totemizm etkisi görülmektedir (Benkö 1949:8-16; 1989:23).

Bu dönemdeki ortak veya benzer ad verme geleneklerini gruplandırmak suretiyle de incelemek mümkündür. Örneğin hayvan adlarından oluşan bir kişi adını hem totemistik, hem sembolik, hem koruyucu, hem de tesadüfi adlar niteliğinde incelemek mümkündür .

Eski Macar ad verme geleneğinde özellikle Türk kültürünün etkisini ana hatlarıyla ortaya koyma düşüncesiyle hazırladığımız bu çalışmada, bir yanda Macarcadaki alıntı sözcükler içinde Türkçe kökenli sözcüklerin sayısının tespitindeki sayısal yanılmanın ortaya konulması; diğer yanda ise kişi adları içinde ad veya soyadı ya da lakap olarak kullanılan Türkçe kökenli adların yeniden ele alınıp tespit edilmesinin önemi ve gerekliliği vurgulanmak istenmiştir.

Macar kültürü, asırlar boyunca Macarların yaşadıkları coğrafyalara ve onların yaşam tarzlarındaki değişikliklere, devlet yapılarına, sosyal, siyasal ve kültürel etkileşimlere bağlı olarak yabancı dillerin, farklı kültürlerin, farklı inançların etkisinde kalarak gelişmiş bir kültürdür.

En eski Macar kişi adları konusunda bugün için elimizde pek fazla bilgi yoktur, ancak yurt tutuş sırasında kullanılmış olan ve çeşitli kroniklerde yer alan kişi adları incelendiğinde gövde sözcüklerin üzerine çeşitli yapım eklerinin

getirildiği de görülmektedir. Bu adların arasında, ödünçlemeler yoluyla Macarcaya giren adlar da bulunmaktadır. Ödünç adlar meselesi aynı zamanda çeşitli topluluklar arasında bir kültür etkileşimidir.

Eski geleneklere göre verilen adların birçoğunun hem kişi adı, hem boy adı, hem de yer adı, yerleşim yeri, nehir, dağ, akarsu, mera gibi yerlerde kullanılması da dikkat çekicidir. Macar ad verme kültüründe bir sözcüğün birden fazla kavramı nitelendirmede kullanılması, Türk ad verme geleneğindeki benzerliğe dikkat çekmektedir.

Bu adların içinde totemistik güç sembolü olan hayvan adlarının kişi adı olarak kullanılması dikkat çekmektedir. Bunda primitif inancın, geleneğin etkisinin devam ettiği görülmektedir ki bu eski inanca göre insanoğlunun atası bir hayvan ya da bir bitkiydi. Arkaik halk düşüncesinde bu inanç güçlüydü ve o adı taşıyan kişinin, boyun adını taşıdığı hayvan ya da bitki kadar etkili, güçlü, uzun ömürlü olacağına inanılıyordu. (Pais 1966:10-11; Hajdú-Domokos 1980:42; Benkö 1980:27-33; Baski 2007:5-12).

Bundan başka yenidoğanın dış görünümüne bakarak çeşitli kehanetlerde bulunuluyor, onun geleceğini, mesleğini, toplumsal statüsünü belirleyeceğine inandıkları adlardan seçilip ad vermek de geleneklerin arasında yer alıyordu.

Macar ad verme geleneğini incelenirken en eski adların başında “pagan dönemi adlar” diye tanımlanan Hristiyanlık öncesi döneme ait adlar gelmektedir. Bu dönemde herkes tek ad kullanıyordu ve bu ad da onu kullanan ile bir şekilde ilintili bir addi. Örn.: *Nemél* (yaşamaz), *Nemvaló* (yok), *Mavagy* (bugün varsın), *Haláldi* (ecel, ölüm); *Vak* (kör), *Csorba* (eksik, kusurlu), *Balog* (sakar), *Sükete* (sağır), *Topa* (beceriksiz) gibi adlar yeni- doğanın kötü ruhlardan, hastalıklardan, ölümden korunması gayesiyle verilen adlardır (Jászó 1994:497; Baski 2007:11-148; Kálmán 1989:5-9).

Bunun yanı sıra çok sayıda çeşitli hayvan adları da sıklıkla kullanılmıştır. Bunların başında yırtıcı kuşların adı yer almaktadır. Örneğin: *Sólyom* (şahin), *Ölyves* (doğan), *Hollód* (kuzguncuk), *Túrul* (tuğrul kuşu) *Karuly~Karvaly* (kartal), *Keselöd* (akbaba), *Csóka* (alakarga), *Guden~Gödény* (balıkçıkuşu). Vahşi doğada yaşayan hayvan adlarının da kişi adı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin: *Bika* (boğa), *Disznód* (domuz), *Ravasz* (tilki, kurnaz), *Farkas* (kurt), *Fene* (yaban domuzu), *Illancs* (yılan) *Borz* (porsuk), *Tyuka* (tavuk), *Kakasd* (horoz), *Ünő* (düve), *Teke* (teke), *Teke* (tekeli, tekeci), *Karabuka* (karaboğa), *Akbura*, *Alagaz*, *Arszlan* (arслан), *Kaplany* (kaplan), *Ákos* (akkuş), *Karcag* (bozkır tilkisi), *Kos* (koç), *Balaban* (balaban kuşu), *Akcura*, *Erbuga* vb. (Baski 2004: 129-44; Ligeti 1977: 33,89; Kálmán 1989: 22-37; Ladó 1990: 2-7).

Ayrıca eski Macar kişi adları arasında Türkçe “er” sözünün ön veya son takı olarak kullanıldığı türevlere de rastlanmaktadır. Örneğin: *Alpár* (Alper), *Arbuga-Érbuga* (Erboğa) (Baski 1986:8-148; Torma 1999:22).

D. Pais’e göre Macarcanın erken dönemine ait bu tür kişi adları Türk adlarının tercümesidir ya da aynı hayvanların hem Macarlar hem de Türkler tarafından totem olarak kabul edildiğinin bir göstergesidir. Ancak bazen hayvan adlarından kişi adına dönüşmüş sözcüklerin totemistik mi yoksa sembolik bir mana mı taşıdığını saptamak zordur.

Eski Türk toplumlarında olduğu gibi yurt tutan Macarlarda da akrabalık adlarının yenidoğana verilmesi geleneğinin devam ettiği görülmektedir. Örneğin *Ata*, *Karındaş*, *Oğul*, *Bala*, *Nemere* (torun) gibi adlar L. Rásonyi’ye göre Türkçe kökenli totemistik adlar içinde yer almaktadır. Bu adların Macarcada çeşitli türevleri de bulunmaktadır. Özellikle *-apa/-aba-*’lı türevler yaygındır. Örneğin *Apa* (ata, baba); *Ösüd-* üs-ös+d (ata, cet); *Fiod*, *Fiodi* (oğul, evlat); *Ücse*, *Öcsi* (küçük erkek kardeş) gibi adlar günümüzde de kullanılan Macar kişi adları arasında yer almaktadır (Pais 1922: 30; Baski 1986:77-89).

Orta Asya’daki kavimler göçüyle birlikte M.S. 5. yüzyılda Urallar civarındaki anayurtlarını terk etmek zorunda kalan Macarlar bugünkü Macaristan topraklarına gelip kendilerine yeni bir yurt daha kurmadan evvel M.S. V.-X. yüzyıllar arasında değişik bölgelerde yaklaşık beşyüz yıl boyunca çeşitli Türk kavimleriyle yakın temaslarda bulunmuşlardır. Bu sosyal, siyasal, kültürel etkileşimlerin sonucunda doğal olarak çok sayıda Türkçe kökenli sözcük ile Türkçenin aracılık ettiği yabancı sözcükler Macarcaya girmiştir. Bu alıntı ve ödünç sözcüklerin içinde kişi adlarının sayısı önemlidir.

Urallar devrindeki Türk-Macar ilişkileri hakkında bugün için ne tarihsel ne de dilbilimsel değerinde fazla bilgimiz ve yazılı delilimiz vardır. Ancak paleantropolojik, arkeolojik, etnolojik bulgular bu dönemde de iki toplum arasında temaslara varlığına işaret etmektedirler. “Magna Hungaria” adı verilen ana yurttayken Kama’dan güneyde Başkurdistan topraklarında Macarlar Türk ve Finugor etnik karışımından oluşan bir topluluk içinde yaşıyorlardı (Györfy 1948:12-8; Hajdú-Domokos 1980:13-27).

Yazılı kaynakların tanıklığına göre, Macarlar, M.S. 463 civarında Asya’daki yurtlarını bırakıp Urallar’ın batı ve güneybatısına göç ederler. Bir müddet Kafkasya’nın kuzeyinde step bölgesinde yaşarlar ve M.S: 567 dolaylarında Batı Türkleri’nin, Hazarlar’ın idaresine girerler; 630’da Kuban nehri çevresinde yaşayan Bulgarlar, Avar hakimiyetine son verip Bulgar devletini kurduklarında da, Macarlar bu boylarla yakın temas içindedirler.

Bu etkileşimleri dikkate alarak bu dönemdeki ortak ad verme geleneklerini gruplandırmak suretiyle de incelemek mümkündür. Ancak bazı

hayvan adlarından oluşan kişi adının hem totemistik, hem sembolik, hem koruyucu, hem de tesadüfi adlar arasında incelemek söz konusudur.

1. *Memorativ Adlar (totemistik adlar)*: Eski Türklerin ve eski Macarların totemlere inandıkları, bazı hayvanların onların kaderlerini tayin edici varlıklar olarak kabul edildiklerini gerek sözlü gerekse yazılı edebiyat ürünleri de göstermektedir.

Bu inanca göre bir boyun, bir kavmin atası bir hayvandır, ongundur ve eski ad verme geleneği gereği özellikle boyun önde gelenleri ancak bu ongunun adını taşıyabilirlerdi (Németh 1930:68-9; Hajdú 2003:350).

Türkçe ve Macarcada karşımıza çıkan ortak totemistik adların arasında *Böri* (kurt), *Beyyu* (doğan türü), *Köçken* (atmaca türü), *Balaban* (çakır doğan), *Laçin*, *Songur*, *Songurçık*, *Toyrul~Toyrul* > *Türul*, *Bürkit* (kartal türü), *Yabalak* (baykuş), *Kurak* (karga) gibi adlar yer almaktadır.

Bu erken dönemdeki Türkçe adların sonlarına Macarca kullanımlarında Macarcadaki *-d* küçültme ekinin ya da aitlik bildiren *-s* yapım ekinin getirildiği ya da son veya önsesin düştüğü görülmektedir. Örneğin: *Farcasti* > *Farkasdi* (küçük kurt, yavrukurt); *Türul* (tuğrul kuşu), *Ölyves* (doğan/lı), *Hollód* (kuzguncuk), *Keselöd* (yavru akbaba); *Csóka* (alakarga), *Guden* > *Gödény* (balıkçı kuşu); *Tekes* (tekeli) (Baski 2007: 22-5; Hajdú 2003:349-50; Pais 1975:17-33).

2. *Amaçlı adlar (dezirativ adlar)*: Bu grupta bulunan adlar daha çok yenidoğana karşı oluşan duyguları, temenniye, dileği dile getiren sözcüklerdir. Bu tür adların büyüüne, manevi gücüne inanılırdı ve verilen adları üzerinden yenidoğanın bahtı güzel, şansı açık, hayatı güzel olsun diye dileklerde bulunulurdu eski toplumlarda (Devrik cümle). Bu adları kendi içinde anlam bakımından ayırmak mümkündür:

2.1. *Kaderi Tayin Eden Adlar* kendi içlerinde anlam bakımından farklı alt gruplara ayrılabilir.

2.1.1. Anne babanın çocukla ilgili temennilerini, arzularını, dileklerini, isteklerini, beklentilerini dile getiren adlar: *Levedi* (olacak olan, olacak); *Latamas* > *Látomás* (gören, basri); *Adomás* (Adomas, veren, verilmiş); Türkçedeki *Durdu* yerine *Maradec* > *Maradék* (kalıntı, hayatta kalan, ölmeyen). Türkçedeki kişi adları arasında da benzer adlara rastlanmaktadır: *Durak*, *Duran*; *Döndü*, *Durdu*, *Durmuş*, *Dursun*; *Toktamış*; *Yeter* vs.

2.1.2. Yenidoğanın hayatı, geleceği ile ilgili dilekler, temennileri bildiren adların başında Macarcada *Boldog~Bódog* (mutlu, mesut, bahtiyar); *Gyönyörû~Generuch* (şahane); *Zep* > *Szép* (güzel, dilber); Türkçede *Kutlu*, *Selvi*, *Urazlı*, *Yosma*, *Baybol* gibi kişi adları gelmektedir (Torma 1999:23).



2.1.3. İyi özellikler temenni eden adlar arasında Macarcada *Bulcsú* (bağışlayan); *Bizoud~Bizód* (güven); *Jambur> Jámbor* (munis, uysal); *Belcsh, Bölcs* (bilge), *Bahatur> Bayatur> Bátor* (bahadır, yiğit, cesur) gibi adlar yer almaktadır (Torma 1999:34; Baski 1986:66-87).

2.2. *Koruyucu adlar*: Bu tür ad verme aynı zamanda eski Macarların arasında Şamanist inancın izlerini de taşımaktadır. Benzer nedenler ve adetler eski Türklerde de görülmektedir. Koruyucu adların genelde daha evvel doğan çocukları yaşamamış olan ailelerce ya da çocuklarına kötü ruhların zarar vermesini istemediklerinde kullanıldığı görülmüyor. Yenidoğana kötü anlama gelen, çirkin sıfatlarla donanmış bir ad vermek suretiyle ailesi onu kötü ruhların gazabından korumayı ummuş ve kötü ruhlara anne babasının bile onu sevmediğini, sevmeye değer birisi olmadığını, ilgiyi, şefkati hak etmediğini, hastalıklı olduğunu anlatan adlar seçmek suretiyle çocuklarının hayatta kalmasını sağlamak istemişlerdir.

Anlamı kötü, çirkin olan ve bir eksiklik, kusur gibi olumsuz sıfatları bildiren sözcüklerden oluşan kişi adları her zaman önad olarak kullanılmamıştır. Bu tür adlar aynı zamanda lakap, takma ad olarak da görülmektedir (Kálmán 1989:45; Benkö 1949:17-35; Kakuk 1974: 29).

Örneğin Tükçedeki *Bolmaz, Tepremez, Adsız, Saltuk, Satılmış, Yavuz, Döndü, Duran* gibi kişi adlarına karşılık Macarcada da *Semet > Szemét* (çöplük, pislik); Nevetlen (adsız); *Numel> Nemél* (yaşamaz, yaşayamayan); *Halál, Haláldi* (ölümcül, ölümlü, fani); *Csúnya* (çirkin); *Ayanduc> Ajándok> Ajándék* (armağan, hediye) gibi adların olduğu görülmektedir.

Bu arada iki kültürde eski adlara getirilen: *+d, +di; -a,-e; -sa, -se; -ka, -ke, -cik,-csa* gibi ortak küçültme eklerinin benzerliği de dikkat çekmektedir. Örn: *Döndü- Haláldi; Karaca-Katoncsa* (hatun, kadıncık) (Benkö, 1949; 21).

Eski Macar kişi adları arasında Türkçe kökenli sözcüklerin üzerinde *-n,-ny, -ány* yapım ekli türevlerin kişi adı olarak kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Örneğin: *Csákány* sözcüğünün Macarcada kişi adı olarak kullanımına en eski XIV. yüzyıla ait vesikada rastlanmaktadır. Türkçe çak-fiilinden türemiş ve kişi adına dönüşmüş hali, Kumanların aracılığı ile Macarcaya geçmiş olduğu görüşü yaygındır. *Kaplony* “kaplan” anlamına gelen eski Macar erkek adı, Macarcadaki Türkçe kökenli totemistik adlardandır. *Koppány* eski Macar erkek adının kökeni tartışmalı da olsa Türkçe kökenlidir *kop-* fiiline getirilen Macarca *-ány* yapım ekiyle yapılmış bir türevdir ve “bir şeyden kopan, ayrılan” anlamına gelir. *Kötöny* adı Türkçeden Macarcaya geçmiş eski erkek adı olup “atlı, at üstüne yaraşır” anlamında bir kişi adıdır. *Kálmán*, Türkçe kökenli eski Macar erkek adı olup “kalmış, bir şeyden geri kalan” anlamına gelmekte ve Macarcadaki *-n* yapım ekiyle türetilmiş bir sözcüktür.

Kişi adları içinde bazı türevlerde ise *-d* yapım ekinin ve türevlerinin kullanıldığı görülmektedir (*-d, -od, -ed, -ad*).

Örneğin *Borsod* (< *bors-+ od*) yapım eki getirilerek yapılmış erkek adıdır. Türkçe kökenli olan sözcük gövdesinin ayrıca kullanımında bu yeni türevi kaynaklarda farklı etimolojilere sahiptir. *Buzád* /buzá+d/; buğday sözcüğünün üzerine *-d* yapım eki getirilmiş, bunun varyantı *Buzat* soyadı olarak da kullanılmaktadır. *Árpad*: /árpá+d/ kökeni en çok tartışılan sözcüklerden birisidir. Buradaki olay da yapısal olarak bir önceki örnekle aynı özelliklere sahiptir (Kálmán 1989: 44-67; Benkö 1949:21; Torma 1999:41-2).

### 2.3. Yırtıcı Hayvanların ve Kuşların Adlarının Kişi Adı Olarak Kullanılması

M. Hajdú'ya göre Macarcadaki totemistik adlar bazen mecazi anlamlarda da kullanılmış olabilirler. Türkçedeki *Arslan, Bars, Bura, Karsag, Koçkar, Akkuş, Toyan, Kartal* vb. adlara Macarcadaki *Hollód, Keselöd, Káyna, Illancs, Torna* vb. adlar örnek gösterilebilir (Hajdú 2003: 349-350; Baski 2004:134-6).

3. *Tesadüfi adlar (omen adlar- descriptiv adlar)*. Bu grup kişi adları içinde en zengin ve en yaygın ad grubudur. Adlandırma yerinde ve adlandırma töreninde ad veren kişinin dikkatini ne çekerse ya da onun önem verdiği ne varsa ona göre ad verilir. Yenidoğanın göze çarpan dış özellikleri, fiziksel özellikleri ya da diğer bazı alametler de ad vermeyi etkiler.

Türkçe örnek kişi adlarında *Sarıca, Karakaş, Tonbul, Karagöz, Burun, Pusuk, Baş* gibi sözcükler yer alırken Macarcada *Feud~Föd* (fõ+d 'baş'); *Files~Füles* (kulaklı, küçük kulak, kepekulak); *Finta* (kalkık burunlu), *Küsid~Kusid* (< *küs+üd* 'küçük'); *Érd* (< *ér+d-* 'damar/cık'), *Alacs* (alaca), *Karacs* (karaca, kara) gibi sözcüklere rastlanmaktadır.

Doğum sırasında, doğum sonrasında ya da hamilelik süresince anneyi etkileyen bir nesnenin, bir olayın adıyla adlandırma da eski ad vermede önemli bir yere sahiptir. Örneğin: *Gyungy* > *gyöngy* (inci); *Tykur* > *tükör* (ayna); *Sorud* > *saru* (çarık) vs. (Torma 1999:42; Baski 2004: 129-44).

Göçler devrinde Macarların Avar-Sabir kavim göçünün etkisiyle önce Kafkasya'ya doğru, oradan Kuban dolaylarından Karpatlar Havzası'na kadar sürüklendikleri biliniyor. Bu gelişmeler sırasında Ogur boyları içinde Onogurların siyasal ve kültürel etkileşim sonucunda Macarlara adlarını da verdikleri bilinmektedir. Bunun yanı sıra eski tarih kaynaklarında Macarlara *Türk, ogur, onogur* > *ungar* denilmesi bir tesadüf sonucu değildir.

Macarların öncü boyları bugünkü yurtlarına gelip yerleşince bir kısmı geride Don ile Dnyeper nehirleri arasındaki Levedia bölgesinde kalmıştır. Macarlar, Orta Asya'dan Batı'ya doğru ilerlerken önce Göktürk egemenliğini

tanırlar ve onlardan kültürel, sosyal açıdan etkilenirler. Sadece alıntı sözcükler değil aynı zamanda Macar “székely oyma yazısı” da bu temasların bir yadigarıdır. Daha sonra Macar boyları Göktürk Kağanlığı’nın yıkılmasının ardından kurulan Hazar Devleti’nin egemenliği altına girerler.

Macarlar, Hazarların idaresi altındayken, Hazar Devleti’ne karşı başkaldıran Kavar/Kabarların bir kısmı da ayaklanma bastırılınca göç eden Macarlara katılırlar. Bu katılımın izlerine Macar dilinde, kişi adlarında ve ad verme geleneğinde rastlanmaktadır. *Gyula, Kündü, Horka; Karcsa, Csösz* gibi unvanlar bu dönemin Macarcadaki belirgin kalıntılarıdır (Benkö 1949: 23; Sára 1994: 5-122).

İlk Macar kişi adları IX. yüzyıla ait kaynaklarda yer almaktadır ve bunların büyük kısmı gerçek kişi adıdır, daha doğrusu önde gelen Macar boylarının başlarındaki kişilerin adıdır. Diğer kısmı ise efsanelerde geçen adlardır ki bunların kullanılıp kullanılmadığını tespit etmek nispeten zordur. İlk kişi adlarının o adı taşıyan kişinin bulunduğu yerle yakından ilişkili olduğu biliniyor. Örn: *Egyek, Szend, Szemere, Keve, Vasad, Bátor, Tas, Debrecen, Karcag* vs. Bu tür ad verme geleneğinin göçebe devirden kalma bir gelenek olduğu görüşü ağır basmaktadır. Yurt tutuşla birlikte yerleşik hayata geçen Macar toplumunda boyun yaşadığı yerin sonuna *-laka, -háza, -földe, -szállása* (-lar/-ler, -köy, -yurdu, -hisar) gibi mülkiyet gösteren sözler eklenmiştir.

Kişi adları içinde özellikle erkek adlarının çokluğu dikkat çeken bir başka olaydır. Gerçi erken dönem Macar kişi adları konusunda çok fazla belge yoksa da, eldeki mevcut kaynakların verilerine göre bu adların içinde dikkat çekenlerin başında *Nemhisz, Hazug, Mavagy* gelir; kadın adları olarak ise *Csala, Sebe, Rózsa, Liliom, Nyest, Gyöngy* gibi adlar hakim tabakaya mensup hanımların, hatunların adında görülmektedir. Hizmetli sınıfa, tebaya mensup kişi adları arasında ise *Pénteka, Szombatka, Szeme, Mag* gibi adlar görülmektedir (Kálmán 1989: 43-5; Pais 1966:10).

Karpatlar Havzası’nda, yeni yurtlarında başka kavimlerle, başka kültürlerle karşılaşan Macarlar anayurtlarından, Orta Asya’dan getirdikleri ve göçler devri boyunca de özellikle doğu kültürünün etkisinde kalan ve yeni özellikler kazanmış olan ad verme gelenek göreneklerini zaman içinde değiştirmekle birlikte, bu değişim birdenbire değil, kademeli olarak gerçekleşmiştir.

Yurt kuran Macarlar toplumsal ve ekonomik bir topluluk içinde yaşıyorlardı, göçebe kavim birliği içinde hareket ediyorlardı. Macarların büyük bir kısmı X. hatta XI. asırda pagandır ve henüz Hristiyanlığı kabul etmemişlerdir. Bu dönemde Macar toplumundaki kişi adları, boy adları toplumsal değişimin boyutunun da bir göstergesidir aslında.

Macarların 896 yılında, dokuzuncu yüzyıl sonlarında yedi kabilenin başındaki başbuğları Árpád'ın önderliğinde yurt kurdukları ve bugünkü Macar devletini kuran kabilenin de bu reisin (*Árpád*'ın, *Túrul* < *Tuğrul*) soyundan geldiği bilinmektedir.

Yurt tutan Macarlar, sosyal, ekonomik, idari bakımdan incelendiğinde göçebe bir toplum ve yönetim düzeni dikkati çekmektedir ve yurt tutan Macar boylarının çok büyük bir kısmı savaşçı olup, az bir kısmının hayvancılıkla ya da küçük çapta tarımla uğraştığı bilinmektedir.

Dilleri iki dilli bir özellik gösterirken, inançları ise pagandır. Her ne kadar M.S. 1000 yılında Hristiyanlık devlet inancı olarak kabul edilmiş olsa da, Macar toplumunun özellikle Doğu unsurlarına bağlılığı, bu yeni inancın ve yeni kültürün toplumun her kesimince kabul edilip benimsenmesini geciktirmiştir (Györfy 1948:27-65; Pais 1975: 35; Ligeti 1977; 1979).

Orta Asya'daki yurtlarından sonra yeni bir yurt kuran Macar toplumunun üzerinde Şamanizm etkisinin yoğun olduğu bilinmektedir. Bu etki dönem dönem zayıflamış, ortadan kalkmış gibi görünse de özellikle belirli bölgelerde günümüze kadar yaşayagelmıştır. Gerçi göçler devri boyunca, özellikle Karadeniz'in kuzeyindeki geçici yurtlarında Levedia ve Etelköz'de iken ve bilhassa Hazar Devleti'nin idaresi altında yaşadıkları dönemde Musevilik, İslamiyet gibi inanç sistemlerini de tanıma fırsatları olmuşsa da, Macarlar uzun zaman alan göçler devri boyunca inançlarında çok köklü bir değişime gitmemişler; ancak 896'dan yani yurt tutuştan sonra, bugünkü vatanlarının coğrafi ve siyasi konumunu dikkate alarak o devir Macar hükümdarının zorunlu olarak Hristiyanlığı seçtiği söylenebilir. Öyle ki Hristiyanlıkla birlikte çift adlı özellik de ortaya çıkmıştır. Macar beyleri uzun bir zaman vaftiz adlarının yanı sıra doğu geleneklerine uygun bir şekilde kendi adlarını ya da soy veya boy adlarını da Hristiyan adlarıyla birlikte kullanmışlardır.

Yurt kuran Macarların yedi kabilesinin adları içinden ikisi hariç, diğerleri Türkçe kökenli adlardır. Macarlar, Urallardaki anayurtlarındaiken Onogurların, Finugor kavimlerinin Ugor koluna mensup Vogul ve Ostiyaklarla akraba olan Batı Sibiryalı Manysi kavmiyle temasa geçerler. M.S. V. yüzyıldaki bu temasın sonucunda *Manysi-eri* (er, erkek, adam) kavim adı oluşur ve bu addan da zamanla fonetik değişimler sonucunda *Magyeri* > *Magyar* adı gelişir (Baski 1986; 4; Németh 1991: 234).

Yurt tutan Macar kabilelerinden birisi olan *nyék* "sınır koruyanlar", diğeri ise *készi* "kesik, parça, kısım" anlamına gelen ve kabile ittifakına en son katılan Macar kabilesidir. *Készi* kabilesinin büyük bir Türk kavminden ayrılmış ve daha sonra Macarlara ilhak etmiş bir boy olduğu düşünülmektedir. Bu ad daha sonraları yer adlarında ve soyadı olarak da kullanılmıştır. *Kéri* "çok büyük,

devasa” anlamına gelir; *tárján* “ikinci kral, demirci kral” anlamında olup Türkçede Tarhan, Tarkan biçimiyle kullanılan bu ad eski Türk unvanlarından biridir ve çağdaş Macarcada daha ziyade soyadı veya yer adı olarak da geçer. *Jenő*, yine bir Türk unvan adıdır ve “vezir, danışman” anlamına gelen bu sözcüğün okunuşuyla ilgili hatalar sözcüğün kökeni konusunda uzun süren tartışmalara neden olmuştur. *Kürt-Gyarmat* kabile birliği konusunda da çeşitli tartışmalar ve görüşler olmakla birlikte köken itibarıyla her iki sözcüğün de Türkçe olduğu ve bunun Yenisey civarındaki Türk-Macar ilişkilerinin bir hatırası olduğu biliniyor. *Kürt* “çığ, kar yığını” ya da Türkçedeki “kurd “ongun olan kurttan türediği sanılıyor. *Gyarmat* “yorulmak bilmez, yorulmaz” anlamına gelmektedir (Németh 1991:222, 241, 258, 254, 264, 268).

Eski Türk geleneklerinde unvan adlarının boy adları ile aynı olduğu bilinmektedir. Aynı geleneğin yurt tutan Macarlar arasında da uzun zaman yaşadığını görüyoruz. Macarlardaki ad verme geleneğini ta başından beri belirleyici unsuru öncelikle sosyal statü olmuştur. Bundan sonra sosyal statünün getirdiği toplumsal sınıf, akımlar, maddi manevi etkenler, çeşitli kültürel etkiler de belirleyici rol oynamıştır (Kálmán 1989:40).

Bu nedenle kabile, boy adlarının kişi adıyla yakınlığı olduğu düşüncesiyle eski kaynaklardaki Macar boy adlarını da dikkatle incelemekte fayda vardır. Bizans imparatoru Konstantinos Porphyrogennetos’un 948’de yazmış olduğu “De administrando imperio” adlı eserinde Macarlardan “Türk “ olarak söz edildiği biliniyor; ama bu eserde Macar yönetici sınıfının adlarına da yer verildiği görülmektedir. Örneğin, *Tormás ve Bulcsú*’nun adları ile bunların yanı sıra *Nyék, Megyer, Kürt-Gyarmat, Tarján, Jenő, Kéri, Keszi* gibi Macar boy adlarından da söz edilmektedir. Yurt tutuş sırasında yurt kuran Macarlara katılan Kabar boylarının adlarına da yer verilen eserde anlatılanlardan hareketle Kürt-Gyarmat kabilesinin iki ayrı boydan oluştuğu görüşü ortaya çıkmaktadır.

İlk Macar kroniği olarak kabul edilen *Anonymus*’un verdiği bilgilere göre Macarların önderlerinin adları arsındaki kişi adları içinde de Türkçe adlara rastlanmaktadır. *Álmos, Árpád, Előd, Szabolcs, Kond* (kende, Kündü), *Kurszán, Tas, Töhötöm* (Tétény), *Harka* (Horka) (Sára 1994:33-86; Benkö 1980: 22-34).

Burada efsanede adı geçen kişi adları içindeki türevler de dikkat çekmektedir. Örn.: *Farkas, Opus* gibi kişi adları + -s yapım eki, *Szemény* + ny yapım eki, *Érd, Kisid~Küsid* (< *kis+d*) ise -d yapım ekiyle gelişmiş türevlerdir.

Macarların yurt tutuş sırasındaki dünya görüşü, anayurtlarından getirdikleri eski inanç sisteminin etkisindedir. Bu görüşe göre her şeyin üzerinde mutlak güç olarak yeryüzünü kabul ediyorlar ve bunun üzerinde yedi kat göğün olduğuna inanıyorlardı. Macarların mistik sayısı da yedi olup, yurt tutan Macar kabile sayısı da yedidir. Eski Macar inancına göre yeryüzünü gökyüzüne bağlayan yedi kat, yedi göğe eren bir ağacın varlığı kabul ediliyor ve

bu ağacın her bir dalı, ayrı bir katı sembolize ediyordu ve eski Macar halk inancına göre insanların çevresinde çeşitli ruhlar dolaşıyordu, özellikle de ölülerin ruhları, hastaların, uyuyanların ruhları dolaşıyordu. Bu eski inanca göre ölülerin ruhları her yerde insanların karşısına çıkabilirdi ve bu yüzden yeni doğum yapan yalnız bırakılmaz, yenidoğana güzel ad verilmezdi ki, kötü ruhlar onlara zarar vermesinler.

Ayrıca hâkim sınıfın kullandığı adlar ile tebaanın kullandığı kişi adları arasında anlam bakımından önemli farklılıklar görülmektedir. Özellikle XI-XII. yüzyıllarda artık Macar dilinin yazılı belgelerin bulunduğu dönemdeki kişi adları incelendiğinde bu durumu tespit etmek daha kolaylaşmaktadır. Macar kişi adlarının içinde Hristiyan kültürünün izlerini taşıyan adlar kadar doğudan getirilen eski Macar ad verme geleneğine uygun olarak kullanılan adlar da belirtilmiştir.

Özellikle hâkim sınıfın ad verme geleneğine damgasını vuran gelenek görenekler, sosyal statü olmuşken; alt tabakanın ad verme geleneğinde ise genelde dış görüntü, niyet, dilek veya diğerlerinden ayırt edici özellikler göz önünde bulundurulmuştur. Bizans imparatoru Konstantinos Porphyrogenetos'un verilerine göre St. István zamanına kadar Macarlar arasında Macarcanın yanı sıra Türkçe konuşanların sayısı da önemli orandadır. Hatta XI.-XII. Yüzyıllarda dahi birçok Macar kişi adının hem Macarca hem Türkçe şeklinin görülmesi bundan ileri gelmektedir.

Değişen yaşam koşulları, değişen inanç ve kültürle birlikte Macar ad verme geleneğindeki en belirgin değişim hâkim sınıfın üzerinde olmuştur. Vaftiz törenlerinde verilen Hristiyan adlarının yanı sıra birçoğunun eski geleneklere uygun bir şekilde "gölge adlar" aldıkları veya kullandıkları da bilinmektedir. Özellikle XI-XIII. yüzyıllarda yurt tutan Macarlardan kalma adların kullanılmış olması dikkat çekicidir (Kálmán 1989:40).

Macarlar arasında XI. ve XII. yüzyıllarda arasında hala eski ad verme geleneklerinin korunduğu da biliniyor. XIII. yüzyıla gelindiğinde ise akıncı, göçebe Macarların atalarından kalan adların artık yavaş yavaş yerlerini Hristiyan adlarına terk ettikleri görülüyor. Ancak bunun yanında özellikle totemistik ad verme geleneğinin canlı kaldığı, da dikkati çekmektedir. Macarcadaki *Ákos*, *Farkas*, *Karvály*, *Arszlán*, *Kaplan*, *Kos* gibi kişi adları gerek önad, gerek soyadı olarak veya lakap olarak totemistik ad verme geleneğinin izleridir.

X-XI. yüzyıllarda Macar ad verme gelenekleri incelendiği zaman, Orta Asya'dan gelen inanç ve geleneklerin pek fazla değişmediği görülmektedir. Hristiyanlığın bir devlet inancı olarak kabul edilmesinden sonra da uzun bir dönem ad verme gelenek göreneklerinin yaşatılması dikkat çekmektedir.

Ancak bu arada II. Gyula'nın Bizans tarafından *Stephanos* olarak vaftiz edilmesi; *Vajk*'ın da "coronatus sonat, Latince 'taç giydirilmiş'" anlamındaki *Stephanos* (István) olarak vaftiz edilmeleri dikkat çekicidir. Benzer şekilde *Vazul* adı da Yunancadan seçilmiştir. Hazar kültür etkisini ise Aba'nın *Sámuel* adında görüyoruz. Kral I. Endre'nin çocuklarına dini anlamı güçlü olan *Salamon*, *Dávid* adlarının verilmesi de bir tesadüf değildir.

Macar devletinin ilk kurulduğu yıllarda ad vermede bir başka unsur da dikkat çekmektedir. Bu dönemde yaygın olarak kullanılmış olan birkaç kişi adının incelenmesi sonucunda anlaşılıyor ki eski pagan ad verme geleneği bazı durumlarda yeni kültüre karşı dayanabiliyor. Örneğin Erdel hükümdarı II. Gyula'nın kızı, Macar hükümdarı Géza'nın eşi, ilk Hristiyan Macar kralı St. István'ın annesinin adı Türkçe kökenli bir addır.

*Sarolta* adı bütün araştırmacıların ortak görüşüne göre Türkçe kökenli bir ad olup "beyaz gelincik", "beyaz yüzlü hanım" anlamlarına gelmektedir. O dönemdeki bazı yabancı kaynaklar bu adı Slavca kökenli göstermeye çalışmışsa da daha sonraki dilbilimsel çalışmalar bunun Türkçe kökenli bir ad olduğunu ve devletin başında, boyun başında bulunan kişinin eşini tanımlayan bir kadın adı olduğu konusunda hemfikirlerdir. Eski inanç sistemine göre aşka, evliliğe, doğuma, yeni bir hayatın başlangıcına vesile olan kadın için bu tür adların seçildiği görülmektedir. Bu ad Erdel bölgesinde yaygın olarak kullanılmış bir ad olup, bununla ilgili çeşitli inanışlar da yaşamaktadır. *Sarolta*'nın oğlunun din değiştirilmesiyle birlikte kendisinin de vaftiz edilerek adının değiştirilmiş olma ihtimali yüksek olmakla birlikte kaynaklarda *Sarolta* dışında bir başka kayda rastlanmamıştır. Bu adın Slav dillerine *Beleknegini* "beyaz hatun, güzel kadın" anlamında çeviri yoluyla girdiği ve yerleştiği de bilinmektedir (Szegefű 1973: 239-51; Kálmán 1989: 34).

Benzer şekilde *Gyula* adının kökeni ve anlamı konusunda da Macar bilim adamları arasında farklı görüşler mevcuttur. *Gyula* (Yula) aslında bir unvan adı olup daha sonra kiři adına dönüşmüştür. Bir görüşe göre anlamı "meşale"dir, eski çağlarda ters çevrilmiş meşale ölüm sembolü olarak nitelendirilmiştir (Németh 1991:81, 216; Ligeti 1986: 484, 509). Fars mitolojisinde *ghul* adlı doğaüstü yaratıkların olduğu da biliniyor; bu cinler çölün, kısırlığın, yok oluşun, çatışmaların ruhlarıdır ve terk edilmiş yerlerde, ıssız tenha yerlerde bulunurlar; ve kayan yıldızlardan oluşmuşlardır. *Gyula* sözcüğünün "yıldız" anlamı olduğu da kabul edilmektedir. 'Yok etmeyi, mahvetmeyi' ifade eden bu sözcük muhtemelen savaşlarda ölümüne savaşanlara, ölüm sağan önderlere verilmiş bir ad olması görüşü de ağırlıktadır (Szegefű 2007: 2).

Gardizi'ye göre "Hazarlar savaşa gittiklerinde öncü birlikler kralın önünden giderken meşaleler taşıyorlardı, ki Macar ölü gömme adetleri içinde

ölenin son yolculuğuna “fáklyások” olarak adlandırılan ellerinde meşalelerle cenaze alayına katılan kişiler de vardır (Györfy 1948:157; Benkö 1980:68).

Árpádlar Dönemi’nde /896–1301/ Macarların dışında Macar devletinin içinde Avarların, Onogurların, Bulgarların, Peçeneklerin, Kumanların olduğu da bilinmektedir.

Yurt kuran Macarlara IX-X. ve XI. yüzyılda Peçenekler; XII. ve XIII. yüzyılda ise Kumanlar katılmışlar ve onlara birlikte Macarların etnik ve dil özelliği de Türkçe unsurlarla daha fazla karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde Macarcaya geçen Kuman, Peçenek dillerine ait sözcüklerin içinde kişi adlarının, dolayısıyla yer adlarının da olması doğaldır. Bu iltihakın izlerini bugünkü Macarcada bulmak ve göstermek biraz güçse de halen Macaristan coğrafyasında birçok yerleşim yeri adlarında örneklerini görmek mümkündür. Macaristan’a peş peşe yapılan Peçenek, Uz, Tatar ve Kuman kavim göçlerinin arasında organik bir bağ vardır.

Macarcadaki “besenyő” Peçeneklerin dillerinin Kıpçak dil özelliği taşıdığı biliniyor. Macarcada Peçenek dil yadigarı olan *Tonuzaba* adı yurt tutan Macarlara katılan Peçenek boylarından birinin başıdır ve bu ad *tonuz* > *domuz* > *ata* anlamına gelir. *Tonuzaba* eski bir Peçenek kişi adıdır. Onun oğlu olan *Ürkünd* ise Hristiyanlığı kabul etmiştir. Macaristan’daki *Tomaj* boyunun atası olan *Ürkünd*’e babası *Tonuzaba*’nın dini yeniliğe karşı çıktığı bir dönemde doğmuş olduğu için Türk geleneklerine uygun bir şekilde “başkaldıran, ayaklanan, isyan eden” anlamına gelen bu ad verilmiştir (Baski 1986: 65). Diğer Peçenek dil kalıntılarının kişi adı olarak kullanılanlar arasında *Örkény*, *Töbörösök*, *Karcsa*, *Kocsa*, *Tokaj*, *Balkány* gibi yer adları günümüzde artık soyadı olarak kullanılan adlar olup aslında yerleşik hayata geçen ve Macarlara katılan Peçenek boy adlarının kalıntılarıdır.

XI. yüzyıl Macar dil verilerine bakıldığında ise artık sınıflar arasında ad vermedeki farkın azaldığı hatta kimi yerlerde kalmadığı görülmektedir. Bu dönemde Hristiyan adıyla birlikte ikinci bir ad kullananların sayısında azalma olduğu söylenebilir.

Ayrıca XI. ve XII. yüzyıllara gelindiği zaman eski inanca göre verilen adların yenilerinin gölgesinde kaldığı görülmektedir. Örneğin *St. István*’ın asıl adı olan *Vajk*’ın bu dönemde kaynaklarda hiç anılmadığı dikkat çekicidir. Diğer taraftan *Aba Sámuel*’in soy adını eski Türkçe kökenli kullanmış olması ise ayrı bir olaydır (Kálmán 1989:43).

Özellikle yönetici tabakaya ait kişi adlarına bakılınca Hristiyanlıkla gelen Batılı adların yanı sıra Türkçe kökenli adların varlığı da dikkat çekmektedir. Özellikle soylular kazandıkları zaferlerle, sosyal statüleriyle ilgili adları kullanmayı tercih etmişler, bu durumda da konumlarına en uygun adı



kullanmayı uygun görmüşlerdir. Ancak bu ad kullanımını kargaşası XV. yüzyıla kadar devam etmiştir. Buna rağmen Türkçe kökenli ya da Doğu kültürüne ait diğer adların kişi adı olarak kullanımında kalması ayrı bir araştırma konusudur.

Macarların içinde eriyip giden Türk unsurlarından bir diğeri olan Kumanların “kun” V. ve VII. yüzyıllarda Amur nehri bölgesinde yaşayan Moğol karakterli bir kavim oldukları ve totemlerinin kurt olduğu biliniyor. Yine kaynaklara göre bu kavmin eski Türk ad verme geleneğine uygun biçimde *Arslanaba*, *Çengeraba*, *Kuman*, *Altunaba* adlı hanları da vardır (Baski 1986: 89).

Kumanların bir kısmı XIII. yüzyılda Hristiyanlığı kabul etmiş, yerleşik hayata geçmiş ve Macar kralıyla yaptıkları anlaşmayla göçebe yaşam tarzını bırakarak kendileri için çok yabancı olan taş kalelerde yaşamayı dahi kabul etmişlerdir. Burada inşa ettikleri kalelere ve etrafındaki yerleşim yerlerine Kuman boylarının adı verilmiştir.

Macarcadaki kişi adları /önadlar-soyadlar/ içinde Türkçe kökenli Macar kişi adlarının çok büyük bir kısmının soyadı veya erkek önadı olarak kullanılan, az bir kısmının ise kadın önadı olarak kullanılan sözcükler olduğu görülmüştür.

Bu sözcükler Macar dili içinde alıntılardır/ödünclemelerdir, ancak zamanla yapı, ses, anlam bakımından dilin kurallarına, toplumun ihtiyaçlarına uygun hale geldikleri içindir ki günümüze kadar kullanılmışlardır. Bu sözcüklerin içinde bir kısmı ses veya yapı değişikliğine uğramış, bazılarında ise anlam kaymaları olduğu da gözlemlenmiştir.

Macar kişi adları içinde kadın adlarının az sayıda olmasının çeşitli sebepleri olabilir. Sonuçta Türkçenin Macarca üzerindeki derin ve eski etkisi Macar ad verme geleneğinde de kendine yer bulmuştur. Ancak içerik bakımından farklılık arz ettiğinden kadın adları ayrı bir grup içinde ele alınıp incelenmeyi gerekli kılmaktadır.

Macarcayı Finugorlaştırma çabaları pek çok Türkçe kökenli sözcüğün ve bunların içinde önemli sayıdaki Türkçe kökenli adların (yer ve kişi adı olarak) hesaba katılmasını engellemiş, bu sözcükler Macarcanın kendi öz varlığı gibi gösterilmişken son dönemlerdeki etimolojik çalışmalar bu inkârın veya görmezden gelişin artık sürdürülemeyeceğini gösterecek duruma gelmiştir. Sözcüklerin kökenleri araştırılıp açıklanırken “Türkçe kökenli olup değişmiştir” gibi ifadelerin kullanılması dikkat çekicidir.

Toplumsal ilerleme ve gelişmeyle paralel bu gelenek ve göreneklerde de değişimler olmakla birlikte bunlar sosyal hayattaki kadar hızlı ve kökten değildir. Aslen Doğu kökenli bir ulus olan Macarlar, Batı kültürünün ortasında uzun yıllar boyu geleneklerini bir şekilde korumayı başarmışlar ve anayurttan gelen unsurları yer ve kişi adlarında yaşatmışlardır.

**Kaynakça**

- BÁRCZI, Géza, (1975), *A magyar nyelv életrajza*, Budapest, Gondolat.
- BÁRCZI, Géza, (1980), *A nyelv múltja és jelene*, Budapest, Gondolat.
- BASKI, Imre, (1986), *A Preliminary Index to Rásonyi's Onomasticon Turcicum*, Budapest, Akadémiai.
- BASKI, Imre, (2004), "Eski Macar Ad Vermesinin Türk Geleneği Üzerine" *Türkçenin Dünya Dillerine Etkisi*, s.:129-144, Ankara.
- BASKI, Imre, (2007), *CSAGIRCSA. Török és magyar névtani tanulmányok 1981-2006*. Karcag.
- BENKÖ, Lóránd, (1949), *A régi magyar személynévadás*, Budapest, Néptudományi Intézet.
- BENKÖ, Lóránd, (1998). *Név és történelem. Tanulmányok az Árpád-korból*, Budapest
- BENKŐ, Lóránd, (1980). *Az Árpád-kor magyar nyelvű szövegelemélei*, Budapest, Akadémiai.
- GYÖRFFY, György, (1948). *Krónikáink és a magyar őstörténet*, Budapest.
- HAJDÚ, Péter, (1962). *A finnugor népek és nyelvek*, Budapest, k.n.h.n.
- HAJDÚ, Domokos, (1980). *Uráli nyelvrokonaink*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- JÁSZÓ, Anna, (1994). *A magyar nyelv könyve*, Budapest, Trezor.
- KÁLMÁN, Béla, (1989). *A nevek világa*, Debrecen.
- LADÓ, János, (1990). *Magyar utónévkönyv*, Budapest, Akadémiai.
- KAKUK, Zsuzsa, (1973). *Resherches sur l'histoire de la langue Osmanlie de XVI et XVII siecles, les elements Osmanlis de la langue Hongroise*, Budapest, Akadémiai.
- LIGETI, Lajos, (1977, 1979). *A magyar nyelv török kapcsolatai és ami körülöttük van I-II.*, Budapest, Akadémiai.
- PAIS, Dezső, (1966). *Régi magyar személyneveink jelentéstana*, Budapest, MNYT.
- PAIS, Dezső, (1975). *A magyar ös vallás nyelvi emlékei*, Budapest, MNYT.
- SÁRA, Péter, (1994). *A magyar nyelveredetéről másképpen*, Budapest, Arculat.
- SOLTÉSZ, Katalin, (1989). *Névkutatás és névkultúra*, Zalaegerszeg, Városi Tanács.
- SZEGFŰ, László, (2007). *Gondolatok a X-X. Századi kettős névadásról*, Budapest, <http://64.233.183.104/u/ankara?q=cache:f3ww1beds9gJ:nevarchivum.klte.hu/nevarc...> 14.11.2007
- TORMA, József, (1999). *Bérem bélő, Ikem ígő. Mándoky Kongur István emlékére*. Karcag, Önkormányzat-Barbaricum.

# BİR GÖRGÜ TANIĞININ GÖZÜNDEN KABAKÇI MUSTAFA İSYANI

*Yunus İNCE*

## **Özet**

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nde III. Selim dönemindeki modernleşme çabalarını sona erdiren Kabakçı Mustafa İsyanı'nı incelenmeye çalışılacaktır. İsyân, olaylara bizzat şahit olmuş bir kişinin mektubundan yola çıkarak değerlendirilecektir. Mektup, Osmanlı Devletinin siyasî tarihinde ray değişimi olarak vasıflandırılabilir olan, batı tarzı modernleşme çabalarından birini sona erdiren olayları anlatmasından dolayı önem arz etmektedir. Her toplumsal olay gibi, bu isyan da pek çok nedeni olduğu göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılmıştır. Modernleşme çabalarının halk katında yeterince anlaşılabilmesi ve reformcu kadronun dışında kalan siyasî- askerî elitler arasında da taraftar bulamaması başarısızlığın başlıca nedenleridir. Bunun yanında dönemin devletlerarası olaylarından kaynaklanan bazı gelişmeler de reform karşıtlarının karşıtlıklarını pekiştirip, sayılarını artırmış ve gelişen olaylar bir isyanla neticelenmiştir. Bütün bunlara rağmen bu başarısız reform çabası daha sonraki reformlar için gerekli tecrübenin edinilmesini sağlamıştır.

**Anahtar kelimeler:** III. Selim, Nizâm-ı Cedîd, İrâd-ı Cedîd, Kabakçı Mustafa, reform.

## **The Rebellion of Kabakçı Mustafa: Evaluation of the Witness of the Incidence**

### **Abstract**

The object of this study is to evaluate the rebellion of Kabakçı Mustafa that had suppressed the modernization efforts, existed during the era of III. Selim. The rebellion will be evaluated by considering the letter of a person who was the witness of the incidence. This letter is crucial in the sense that it reports the events that brought an end to one of the Western type of modernization movements of the empire that could be considered as a shunt in the political history of Ottoman Empire. In this study, it is believed that like each social event this rebellion was based on many different reasons. The main reasons of the failure were as follows: modernization efforts were neither adequately understood by the common people nor supported by the military-political elites except reformist cadre. Besides, some developments, resulting from international affairs of the period reinforced the oppositions and increased the numbers of the anti-reformers. Despite all these, this unsuccessful reform movement was crucial in terms of gaining required experience for the following reforms in the Ottoman Empire.

**Key words:** III. Selim, Nizâm-ı Cedîd, İrâd-ı Cedîd, Kabakçı Mustafa, reform.

### Giriş

Osmanlılarda batılılaşma sürecinin başlangıcı tarihçiler arasında tartışılan bir sorun olma niteliğini hala korumakla birlikte, III. Selim Dönemi'nin bu süreçte bir kırılma noktası teşkil ettiği üzerinde, genel bir uzlaşma söz konusudur. Daha önceki dönemlerin aksine devlet, ilk kez, batının üstünlüğünü kabullenerek askerî, politik, sosyo-ekonomik alanlarda batı örneği temelinde yenileşme çabalarına girişmiştir. Bu yenileşme çabaları geleneksel değerlerden beslenen güç odaklarınca dirençle karşılanmış, karşıt örgütsel tepkileri doğurmuştur. Nizâm-ı Cedîd karşıtı örgütlenme fikrî/duygusal anlamda saray ve ulema çevresine, askerî anlamda yeniçeri ocağına dayanmıştır. Bu örgütsel çaba neticesinde Kabakçı Mustafa İsyanı patlak vermiş, bu isyan, Nizâm-ı Cedîd döneminin sonu olmuştur.<sup>1</sup>Bu çalışmamızda III. Selim'in tahttan indirilip Nizâm-ı Cedîd reformlarının son bulmasına neden olan Kabakçı Mustafa İsyanına bizzat şahit olmuş bir şahsın isyanı ayrıntılarıyla anlattığı bir mektubunu yayımlayacağız. Ancak mektubun metnine geçmeden önce isyanı hazırlayan olayların kısa bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

### Kadim'den Cedit'e Geçiş Sancıları: Reform-İsyan Sürecinin İç ve Dış Belirleyicileri

III. Selim dönemi reform girişimleri özellikle askeri alanda yoğunlaşmıştır. Öyle ki batı tarzında kurulan ordunun adının dönemin tüm yenilik çabalarına isim olması (*Nizâm-ı Cedîd*) bu bağlamda anlamlıdır.

Yeni bir ordu kurulmasının gerekliliği düşüncesi devlet ileri gelenleri katında kabul görmesine koşut olarak bu işin ekonomik boyutuyla ilgili çalışmalara başlanmış, gerekli görülen parayı toplayabilmek için, *İrâd-ı Cedîd* hazinesi oluşturulmuş, yeni vergiler konulmuş, bir kısım tımar ve mukataa gelirleri bu iş için tahsis edilmiştir. Bu çabalar sonunda 1797/1798 yılına gelindiğinde Nizâm-ı Cedîd için 60.000 keselik para toplanmıştır (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 115- 116). Bu ekonomik gelişmeye paralel olarak yeni askerlerin sayısı da artmış, Levent çiftliğinden sonra Üsküdar'da da bir kışla tesis edilmiştir (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 116-117). Maddî şartların olgunlaşmasıyla, yeni birliklerin sayısındaki artış, yeniçeriler arasında hoşnutsuzlukla karşılanmıştır.

Yeniçeriler ve ocakla bağlantılı kişiler Nizâm-ı Cedid Ordusu oluşturulması çabalarını yeniçerilerin ilgası amacıyla atılmış bir adım olarak yorumlayarak endişeye kapılmışlardır (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 118, 122; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 42-43. Memnuniyetsizliklerini,

<sup>1</sup> Bu isyan, edebiyatımızda hikâye ve roman tarzında pek çok esere konu olmuştur. Bkz. Ahmet Refik 1331; Baydar 1954; Koçu 2001.

padişahı kâfirleri taklit etmekle, yeni ocağın mensuplarını da padişahın bu yanlına alet olmakla suçlayarak dile getirmişler (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 118- 119), yeni ocağı varlıklarına bir tehdit olarak algılamışlar ve yeni ocağın mensuplarını hakaret ve küfre varacak kadar ağır sözlerle eleştirmişlerdi (Ahmet Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 125; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 46). Nitekim bir yeniçeriye, Nizâm-ı Cedîd askerine katılıp katılmayacağı sorulduğunda “*hâşâ Moskof olurum, Nizâm-ı Cedîd olman*” (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 118.) dediği bilinmektedir. Bu anlamda yeniçerilik, kimliksel olarak Nizâm-ı Cedid karşıtlığıyla yeniden üretilmekteydi.

Devlet örgütünün askerî kanadındaki bu karşıtlık/çekişmelerin benzeri politik elitler arasında ve gene politik elitlerle yönetilenler arasında da yaşanmaktaydı. Politik elitler arasındaki çekişmeler Nizâm-ı Cedid hareketine politik arenada doğurduğu statü kazanımlarından ve yitirilmelerinden kaynaklanmaktaydı. Statülerini kaybeden devlet adamları yeni dönemin muhaliflerini oluştururken reform döneminin yönetici kadrosu, konumunu güçlendirme ve muhaliflerini otorite alanlarından uzaklaştırma çabası içine girmişlerdi. Bu dönemde devlet yönetimi Valide Kethüdası Yusuf Ağa, Sabık Rumeli Kazaskeri Tatarcıkzâde Abdullah Molla Efendi, Çelebi Mustafa Raşit Efendi, Köse Kethüda, el-Hac İbrahim Efendi, İbrahim Kethüda, Arabacızâde İbrahim Nesim Efendi, Defterdar Feyzi Efendi, Sadr-ı Ali Süleyman Penahzade, Moravi Osman Efendi, Atıf Efendi, Reisülküttap İngiliz Mahmud Efendi, Ulemâdan Münib Efendi, Nakibü'l- Eşraf İsmailpaşazâde İsmet Efendi ve Çavuş Ağa'dan oluşan bir yönetim elitinin elindeydi (Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 50). Bu kişiler kendileri dışındaki üst düzey devlet adamlarını yönetimin işleyişine dair bilgileri paylaşmaktan dahi kaçınmışlardır. Öyle ki diğer üst düzey devlet adamları gelişmeler hakkında bilgi almak istediklerinde, muhatap olarak yöneticilerin hizmetlileri konumundaki insanlar ile görüşmek zorunda kalıyorlardı. Bu durumda yönetim elitleri arasındaki karşıtlığı keskinleştiriyordu (Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 50). Bu şekilde iktidardan uzaklaştırılıp maddî manevî menfaatleri zarara uğrayan “*devlet küskünleri*” muhalif bir grup oluşturuyorlardı (Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 19, 34). Yönetim elitleri arasındaki karşıtlık, girişilen yeniliklerin Osmanlı yöneticileri katında dahi ne derece kabul edilebilir olduğu hakkında bilgi vermesi bakımından anlamlı olup, yeniliklerin halk katmanlarına yaygınlaştırılmasının zorluğuna da işaret etmektedir.

İktidardaki devlet adamlarına karşıt olan yalnız muhalif devlet adamları değildi. Ekonomik sıkıntılarla boğuşan ve dinsel kültürünün mütevazı bir hayatı yücelten ilkelerine aykırı olan şatafatlı yaşamın devlet adamlarınca benimsenmesi geniş halk kitlelerinde memnuniyetsizliklere neden olmaktaydı. İstanbul'da büyük masraflarla gösterişli evlerin yapılması (Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 5–6; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 119), yazın mehtap,

kışın da helva eğlenceleri tertip edilmesi (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 119; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 46- 47; Beyhan 2007: 17- 20), devlet işlerinin önde gelen rical tarafından sohbet ve eğlence meclislerinde uluorta konuşulması (Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 5-6; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 119) büyük hoşnutsuzluklar doğuruyordu. Yöneticiler arasında görülen abartılı yaşam tarzı saraya da yansıyor, padişahın musiki ve sanata olan düşkünlüğü de yakın çevresi tarafından kullanılarak eğlence ve geziler ile meşgul ediyorlardı. Öyle ki Kağıdhane, Boğaziçi ve Çamlıca gibi Lale Devri'nin başlıca eğlence yerleri tekrar gözde haline geldi ve geçmişteki şaşaa ve debdebeyi aratmayacak mesire eğlenceleri, mehtap gezileri ve helva sohbetleri tertip edilir oldu. (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 119–120). Yine düzenlenen av eğlencelerinde padişahı ve yakın çevresini görmek mümkündü (Beyhan 2007: 22- 26).

Devlet adamlarına yöneltilen eleştiriler sadece eğlence hayatıyla da sınırlı değildi. Dönemin ileri gelen devlet adamlarının Nizâm-ı Cedîd reformlarını gerçekleştirme bahanesiyle elde ettikleri makam ve mevkileri kullanarak ne derecede zengin oldukları, bu zenginliklerini fakir halkta rahatsızlık oluşturacak şekilde müsrifçe harcadıkları ile ilgili kaynaklarda oldukça ilginç bilgiler mevcuttur. Böyle bir hayat sürenlerin başında zenginliği ile olduğu kadar müsrifliği ile de ünlü İbrahim Kethüda gelmekteydi. İbrahim Kethüda'nın mutfak masrafı dönemine göre oldukça yüksek bir meblağ olan 50.000 kuruşu aşmaktaydı. Yine Kethüda için bir tavlâ oyununda 60 at kaybetmek olağandı. Kethüdanın maiyeti de savurganlıkta ondan geri kalır değildi. Nitekim başkâtibi ile valide kethüdasının mal ve mülkü hesap edilemeyecek derecedeydi (Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 11; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 120).

İbrahim Nesim Efendi'nin İrâd-ı Cedid hazinesindeki keyfi uygulamaları padişahı rahatsız edecek dereceye ulaşmıştı. Nitekim bu husustaki bir hatt-ı hümayûnunda padişah; devletin modern bir ordu kurmak için oluşturduğu hazinenin İbrahim Nesim Efendi tarafından bazı sarrafları ve şahsını zenginleştirmek için kullanıldığını, usulsüzlükler nedeniyle hazinenin yıllık 1000 keselik bir gelir kaybına uğradığını, devlet adına toplanan para ile halka zulüm edildiğini belirtmiş ve derhal gerekli tedbirin alınmasını emretmiştir (*B.O.A.HAT.* 7532). Bu örnekler devlet adamları arasında israfın ulaştığı boyutla ilgili fikir vericidir. Yöneticiler arasında yaygınlaşan israfın halk nazarında yansımaları olmuş, Nizâm-ı Cedîd reformlarını finanse etmek için konulmuş olan vergiler, devlet adamlarının şahsi servet edinme çabaları olarak değerlendirilmiştir.

Bu dönemde muhtelif tüketim maddelerine konulan yeni vergiler halkın ekonomik durumunu daha da kötüleştirmişti (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 118, 121). Yine Ege Denizi'nin İngilizler tarafından deniz ticaretine

kapatılması, temel gıda maddelerinin fiyatlarını daha da artırmıştı (Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 15). Halk birçok temel ihtiyaç maddesinin temininde sıkıntı yaşıyordu. Bazı dükkân sahipleri temel gıda maddelerini stoklayarak normal fiyatın çok üzerine satıyorlardı. (B.O.A. HAT. 7554). Et ve kahve gibi gıdalarda kıtlık derecesinde tedarik sorunu yaşanıyor (Beydilli 2001b: 184- 185). Bu durum zaten zor olan yaşam koşullarını daha da zorlaştırıyordu. Öyle ki padişah tebdil-i kıyafet bir fırının önünden geçerken ekmek alamayan bir kişinin *yiyecek ekmek bulamıyoruz* şeklinde bağırdığını duyunca çok üzülmüş ve konunun halledilmesiyle vezir-i azamı görevlendirmişti (B.O.A.HAT. 7558). Geniş halk kitleleri geçim sıkıntısı çekerken halka yabancılaşmış iktidar elitleri onların sorunlarına duyarsız kalıyorlardı. Hatta bazıları halkın geçim derdine düşmesini ve böylece devlet işlerinden/katından uzak tutulmasını olumlu bir gelişme olarak kabul ediyordu<sup>2</sup>. Halkta ekonomideki sıkıntıların nedeni olarak reformları ve reformcuları görme eğilimi ivme ve taraftar kazanmıştı.

<sup>2</sup> “...İşte Nizâm-ı Cedîd’i tervîc iden ricâl-i devletin hâli bu vecihle olup kendüleri celb ve iddihâr emvâl ile meşgûl oldukları gibi her birinin etbâ’ ve müteallikâtı dahi ale’l-devâm kesb-i servet ve gınâya ikdâm itmekde olmalarına nazaran Nizâm-ı Cedîd maslahatı güyâ halkdan birçok paralar toplayub da müteffizân-ı zamane bol bol sarf ile sefâhat itmek için imiş gibi bir sûrete girdi...”

“...Yohsa ser-kârda bulunanlar bir taraftan kendüleri ve bir taraftan hademeleri ber vech-i bi’l-ihîşâm ve sefâhete daldıkları halde ocaklu dahi mâ’kil idinmiş oldukları ‘ulûfe ve tayyârâtın ellerinden gitmemesi için Nizâm-ı Cedîd ‘aleyhinde bulunmaları emr-i tabi’î idi...”

“...Nizâm-ı Cedîd taraftarı olanlar dahi çoğu atâbekân-ı saltanat ‘aleyhine döndü ve meskûkât-ı mağ’sûşâdan ve rûsûmât-ı muhdeseden dolayı erzâk ve eşyânın bahaları ziyâdeleşti. Bir taraftan dahi sefâhet ve ihîşâmâtın teksiri cihetle herkesin masrafı arttı ve herkes emr-i ta’ayyüşde düçâr-ı müzâyakâ oldu. Halkın bu vecihle ıztırâbı vükelâya mahremâne olarak ifâde olundukça asla ehemmiyet vermeyüb kimi tamam-ı halkı işgâle bundan a’lâ vesile olmaz ta’ayyüşleri ga’ilesine düşsünler de devlet umûruna karışmasunlar dirler, ve kimi burası ağniyâ beldesidir buraya fukarâ kısmı yakışmaz ve devlet-mendân arasında müflis gürûhu sığışmaz deyu cevab verirlerdi. Hâlbuki öteden beru hükümet-i seniyye İstanbul’un idaresini der’ûhde idgeldiğinden birden bire bu yola gidilmesi cümlenin gücüne gideyordu. Ve atâbekân-ı saltanatın servet ve ihîşâmı halkın diken gibi gözlerine batıyordu. Ve hüddâm-ı saray-ı hümâyûnun bile çoğu müteffizân-ı kurenânın vaz’-u tavrını çekemeyüb sa’ir nâs ile beraber anların ‘aleyhinde bulunarak zevâl-i ikbâl ve i’tibarlarını temenni ideyordu...” Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 120- 121. Fransız İhtilali sırasında geçim sıkıntısı içinde temel ihtiyaç maddelerini temin etmekte sıkıntı çeken halk için Kral XVI. Louis’in eşi Kraliçe Marie Antoinette’e mal edilmiş olan “*S’ils n’ont plus de pain, qu’ils mangent de la brioche.*” “*Ekmek bulamıyorlarsa, pasta yesinler!*” sözünün gerçekten ona ait olmadığı, dönemin sıkıntılarını ve halka yabancılaşmış yöneticilerini anlatmak için sonraki devirlerde uydurulmuş olduğu kabul edilir. Ancak hemen hemen aynı sayılabilecek bir dönemde benzer bir durumda sıkıntı içerisindeki

Reformları hayata geçirmek için Avrupa'dan getirtilen yabancı uzmanların da etkisiyle başkentte başta Avrupa usulü giyim kuşam olmak üzere Avrupaî yaşam tarzının yaygınlaşması ve özellikle bu yaşam tarzının idareciler arasında bir moda şeklini alması, Nizâm-ı Cedîd reformcularının halk tarafından kafirlik ile ithamlarına neden oldu (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 122-123). Bazı yönetim elitleri arasında meşruiyet sorunu yaşayan reform çabaları reformcuların halktan kopuk ve müsriflik boyutuna varan yaşam tarzlarının da etkisiyle halka inmekte sorunlarla karşılaşmış, geniş halk kitleleri yenileşme çabalarını İslâmî/kültürel yaşamdan uzaklaşarak *Frenkleşme* olarak algılamış ve taraftarı olmaktan çekinmiştir.

Bu iç nedenlere ilaveten yabancı devletlerin *Babıali* üzerindeki nüfuz mücadelesi de imparatorluğun içine düştüğü durumu kötüleştirmekteydi. Fransız elçisi Sebastiyani, Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya karşı Fransa yanına çekebilmek için Yeniçeri Ağası Pehlivan Ağa'yı Nizâm-ı Cedîd reformcularının amacının yeniçeri ocağını kaldırarak gelirlerine el koymak olduğuna, Çanakkale Boğazı'ndan geçerek İstanbul'u muhasara altına alan İngilizlerin reformcuların bilgisi dâhilinde geldiğine inandırmıştı (Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 16- 17; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 126- 127; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 44- 46). Bu şartlar başkentte Nizâm-ı Cedîd reformlarına ve III. Selim'e karşı ciddi bir tepki oluşturmuştu. Bu şartların uygunluğunda boğaz yamaklarına şapka giydirilmesi girişimi Kabakçı Mustafa Olayının patlak vermesine neden olmuştur.

Napolyon'un Fransa yönetimine gelmesinden sonra Fransa ile Rusya'nın ilişkileri bozulmuştu. Bu sırada Osmanlı Devleti ile Rusya arasında bir savaş patlak verdi. İngilizler, Osmanlı Devleti'ni etkileyerek kendi taraflarına çekmek için küçük bir donanmasını İstanbul'a gönderdiler (*B.O.A. HAT. 7598-A, 7598-D, 7598-F, 7598-H, 7615*). Donanma kolayca Çanakkale Boğazı'ndan geçerek İstanbul önlerine geldi. Padişahın ve İstanbul halkının çabalarıyla yapılan istihkâmlar sayesinde İngiliz donanması geri çekilmek zorunda kaldı. Bu olay aynı tehlikenin İstanbul Boğazı tarafından, Rusya üzerinden de gelebileceği endişesini doğurdu (*B.O.A. HAT. 7522; 7598; Georg Oğulukyan 1972: 1- 2; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 38- 45, 97- 105; Doğan 2001: 17- 22; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 90- 102; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 44- 46; Beydilli 2001b: 170-172*). Bu nedenle İstanbul Boğazı'ndaki kalelerin tamiri ve asker sayısının artırılmasına karar verildi (*B.O.A. HAT. 7524, 7606*). Hazine tüm bunlar için gerekli olan parayı karşılamaktan acizdi ve padişah dahi tüm parasını devlet işleri için harcadığından kendisinden para talebinde bulunan vezir-i azamına parası

---

Osmanlı halkı için kendi yöneticilerinin gerçekten de bir önceki örneği çağrıştıran sözleri sarf etmeleri, tarihin garip bir tesadüfüdür.



olmadığından yakınmaktaydı<sup>3</sup>. Boğazdaki kalelerdeki askerlerin büyük bir kısmı *yamak* adı verilen Karadenizli gençlerden oluşuyordu. Bu askerler gerçekte yeniçeri olmamakla birlikte kendilerini bu ocağa mensup olarak görüyorlardı. Bu sırada III. Selim tarafından görevlendirilen Bostancıbaşı Şakir Ağa yamaklarla görüşerek “*Behey cânım sizin bu yerlerde alâka-i külliye ve bağ ve bostânınız olup sâye-i pâdişâhîde rahat ve sâfâ ile ta’ayyüş ediyorsunuz, ne var Nizâm-ı Cedîd askerisi olsanız ve kisvesini giyseniz yevmiyye ve esâmeniz ziyâde ve ta’yinleriniz mükemmel olarak yine kemâkân mahallenizde ve kal’alarda muhâfaza hizmetinde ikâmet ile kâr u kisbinizde olsanız ne be’is var, bunda her vecihle menfa’atlı ve hayırlu maslahattır*” (Derin 1974: 384-385) diyerek onları Nizâm-ı Cedîd askerine dâhil olmaya ikna etmeye çalışıyordu. Kaymakam Köse Musa Paşa ise, yamaklara, eğer Nizâm-ı Cedîd elbisesi giyerlerse dinden çıkacaklarını ve boğaz kalelerindeki yerlerinden olacaklarını söylüyordu. Yamaklar, kaymakam paşanın sözlerinden etkilenerek Nizâm-ı Cedîd elbisesi giymeme konusunda aralarında anlaşmışlardı (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 128). III. Selim, yeniçerilerin Rus seferinde olmalarından hareketle boğazlardaki kalelere Nizâm-ı Cedîd askerleri yerleştirmek isteğini Sekbanbaşı<sup>4</sup> Arif Ağa’ya anlatmıştı. Arif Ağa’nın bu konuda kendisinin karar veremeyeceği, ocak ağasına yazılarak sorulması gerektiği yolundaki cevabı üzerine; III. Selim, bu kararından vazgeçmiş, ancak durum yamaklar tarafından öğrenilmiş, Nizâm-ı Cedîd’e düşmanlıkları pekişmişti (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 128- 129).

Bu etkenlerin belirleyiciliğinde Nizâm-ı Cedîd reformlarına karşı oluşan memnuniyetsizlik kuvveden fiile geçmek üzereydi. III. Selim ve reformlarına karşı düşmanlık güden üç kişi olayları başlatan aktörler olmuşlardı. Bu kişilerden biri olan Şehzade Mustafa (IV. Mustafa), tahta geçmek için saraydaki adamları vasıtasıyla reformlardan ve III. Selim’den hoşnut olmayan devlet adamlarıyla gizlice görüşerek bir ittifak arayışı içerisine girmişti. Kaymakam Musa Paşa ve Şeyhülislam Ataullah Efendi ittifakın öncüleriydi.

<sup>3</sup> Sefere çıkması gereken ordunun ihtiyaçlarını gidermek ve asker maaşlarını ödemek için gerekli para hazinede mevcut değildi. Ulufe ödemeleri için 1.200 keseye, ordunun hareket edebilmesi içinse 5.000 kese paraya gereksinim duyuluyordu. Vezir-i azamın durumu padişaha bildirmesi üzerine III. Selim tarafından yazılan hatt-ı hümayun, devletin içine düşmüş olduğu ekonomik sıkıntıyı göstermesi bakımından önemlidir. “Benim vezirim bende olan akçeyi virdim vallâhü’l-‘azîm ‘gayri akçe yoktur bende. Henüz miriye bu da bir başka masraf olup sıklet olmasun deyu gümrükçüye boğaz masrafı akçe ver diyeceğim kendi mâhiyemden idüb çâr-nâçâr virüb idare edeceğim miriye el’külliye akçe olsa diriğ’ itmem. Bunun ne suretle olursa olsun söyleşüb çaresine bakılsun”. *B.O.A. HAT.* 6413

<sup>4</sup> Sekbanbaşı yeniçeri ocağının ağasından sonra gelen en önemli yöneticisi konumundaydı. Pakalın 1993, Cilt III: 147- 148.

Girişilen çabaların amacına ulaşabilmesi için bir isyan hareketinin gerekliliği kanaati oluşmuştu. İsyanın İstanbul'da çıkması durumunda reform taraftarları ve Nizâm-ı Cedîd askerleri tarafından bastırılma olasılığı yüksekti. Bu nedenle isyanın İstanbul'un dışında bir yerde çıkartılması, sonra yeniçeriler arasında yayılması uygun bulundu. Bu amaçla Şehzade Mustafa'nın adamları yeniçeriler ve boğaz yamaklarıyla gizli görüşmeler yapmışlardı (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 127- 128; Doğan 2001: 28- 29) İttifakın önde gelen şahsiyetlerinden Musa Paşa, aslen reformlara düşman bir kişi olmasına rağmen düşüncesini gizleyerek kaymakamlık görevine kadar yükselmeyi başarmıştı.<sup>5</sup> Musa Paşa'nın bu düşmanlığı, kendisinin ve ailesinin yaşadığı sıkıntıları devlet büyüklerinin uygulamalarıyla ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktaydı. Bu düşünce devlet adamlarına yönelmiş bir intikam arzusuna dönüşmüştü. İntikam güdüsü onun Topal Atullah Efendi ile yakınlaşmasını doğurdu (Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 86, 127- 129; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 48). Alemdar Mustafa Paşa'nın duruma el koyup, IV. Mustafa'yı tahttan indirip II. Mahmud'u tahta çıkarmasından sonra isyan hareketine katılan diğer saray görevlileri ile birlikte Musa Paşa da idam edilerek kendisinin ve ailesinin mallarına el konuldu (*B.O.A. C.SM.* 2069) Yine isyanın elebaşı olan Kabakçı Mustafa da Alemdar Mustafa Paşa'nın adamlarından Pınarhisar Ayanı Hacı Ali Ağa tarafından idam edildi (*B.O.A. C.SM.* 470; *B.O.A. HAT.* 23134, 53190, 53788.) Asiler başarılı olmakla birlikte, başarıları kısa süreli olmuş, II. Mahmud'un tahta geçmesiyle birlikte III. Selim döneminin ardından yeni bir reform dönemi başlamıştır.

Bu çalışmamızda Kabakçı Mustafa İsyanı'na şahit olmuş bir devlet görevlisi tarafından kaleme alınan ve aşağıda metni verilen belge üzerinden olayın seyrini açıklamaya çalışacağız. Bu belge, Başbakanlık Osmanlı Arşivi

<sup>5</sup> Musa Paşa, İstanbul'un Yenişehir-Fener semtinde doğdu. Babası divan efendiliği ve vezirlerin hizmetinde bulunmuş bir şahıstı. Dedesi eski sadrazamlardan Morali Osman Paşaydı. Taşrada zor bir iş olan vergi tahsilâtı görevinde çalıştı. Trablus-Şam Eyaletindeki vergi tahsilinde yaşanan sorunları gidererek gelirleri artıracığı vaadinde bulunarak, vezir rütbesiyle Trablus-Şam valiliğine atandı. Bu görevindeki başarısızlığı ve yolsuzlukları sebebiyle unvanı ve görevi elinden alınarak, mal varlığına el konulup Kıbrıs'a sürgüne gönderildi. Bir müddet sonra iade-i itibarla, asi Pasbanoğlu üzerine gönderildiyse de bu görevinde de istenilen başarıyı gösteremedi. Sonra sırasıyla, Selanik, Berkofça ve son olarak İnebahtı muhafızlığı görevlerine atandı. Altı ay kadar burada hizmet ettikten sonra Mısır valisi tayin edildi. İskenderiye'ye kadar gitmesine rağmen Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın korkusundan Mısır'a giremedi. Buradan tekrar Selanik'e gittiği sırada sadrazam vekili olarak yeni görevi için İstanbul'a çağırılarak rikâb-ı hümayun kaymakamlığı görevine getirildi. Görevinden ikinci kez azledildikten sonra İstanköy'e sürüldü. Daha sonra yine İstanköy'de sürgündeyken 21 Cemaziyelahir 1223 / 14 Ağustos 1808 tarihinde idam edildi. Doğan 2001: 17, 60, 69, 91- 95; Ahmet Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 273- 274; Mehmed Süreyya 1996, Cilt IV: 1122.

Muallim Cevdet Tasnifi Askeriye Kısmı 50601 numarada kayıtlıdır. Tarihçiler tarafından Kabakçı Mustafa İsyanına şahit olan kişilere ait birkaç tarihçe yayınlanmıştır. Elimizdeki belge bu tarihçelerin yeni bir örneğidir. Belgenin içeriğinden bir mektup olduğu anlaşılmaktadır. Belge ikiye katlanmış, tek bir kâğıttan ve derkenar kısımlarla birlikte beş farklı metinden oluşmaktadır. Metin içerisinde mektubun kimin tarafından ve kime yazıldığı hakkında herhangi bir kayıt yoktur. Mektubun sonunda bir mühür olmakla birlikte, belgenin bu kısmı tahrif olduğundan okunamamıştır. Yazarın olaya karışan şahısları tanıyıp tanımadığı ve metnin üslubu yazarın devlet görevlisi olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Metindeki olaylarla yazarı irtibatlandıran bazı iyelik eklerinin olması da bu görüşü desteklemektedir.

Çalışmada olayları daha anlaşılır kılmak için gerekli görülen yerlerde açıklama dipnotları verilmiş, diğer kaynaklarla karşılaştırmalar yapılmıştır. Açıklama dipnotlarında gelişen olaylar hakkında olduğu gibi olaya karışan kişiler hakkında da bilgiler verilmiştir. Yine tarafımızdan yapılan tamamlayıcı ifadeler köşeli parantezler [] kullanılarak gösterilmiştir.

Batılılaşma tarihimizin önemli bir kesitine katkı olacağını düşündüğümüz mektubun transkribini aşağıda sunuyoruz.

### Müellifi ve Muhatabı Meçhul Bir Mektup

*Devletlü, 'inâyetlü, merhametlü, velîyy-i ni 'met-i bî-minnetim efendim hazretleri devlet-i ikbâl ebedi-i sa 'adet-i iclâl- sermed ile sağ olsun bin iki yüz yirmi iki senesi rebîü'l-evvelinin on yedinci günü<sup>6</sup> zuhûr iden hâdis-e-i 'uzmânın mebd'e-i Karadeniz Boğazı'nda vâki' kal'alar neferâtı[nın] Nizâm-ı Cedîd neferâtına mülhak olu[n]ması irâde-i hümâyûn olub<sup>7</sup> Haseki-yi Hassadan Halîl*

<sup>6</sup> İsyanın tam olarak hangi tarihte başladığı ile ilgili kaynaklarda bir birliktelik mevcut değildir. Bu tarihlerden birincisi: Rebiülevvel ayının 16. günü pazartesi olarak geçmektedir Bkz. Derin 1973b:222. Yine başka bir kaynakta Rebiülevvel ayının 16. günü kabul edilmekteyken gün olarak Pazar belirtilmektedir. Bkz. Derin 1974: 386. Diğer bir tarih de 17 Rebiülevvel/13 Mayıs) Pazartesi günüdür. Bkz. Georg Oğulokyan 1972: 3; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 52, 113; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 21; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 129; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 48. Yine tam olarak bu tarihi vermemekle beraber, bir tarihçede olayın cereyanının padişaha haber verilme tarihi olarak 18 Rebiülevvel Salı tarihini vermesinden hadisenin cereyan tarihi olarak 17 Rebiülevvel Pazartesi tarihini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Uzunçarşılı 1942: 255. Elimizdeki belgede de isyan hadisesinin cereyan ettiği tarihini 17 Rebiülevvel 1222/ 25 Mayıs 1807 günü olarak belirtmektedir. Bkz. B.O.A. C.A.S. 50601; Bu konudaki üçüncü ve son tarih yanlış bir tarihlendirme ile 18 Rebiülevvel 1222 Pazartesidir. Bkz. Derin 1973a: 99.

<sup>7</sup> III. Selim, yeniçerilerin Rus seferinde olmasından faydalanarak, İstanbul kalelerinde yeniçerilerden boşalan yerlere Nizâm-ı Cedîd askeri yerleştirmek istiyordu. Böylece

*Ağa*<sup>8</sup> nâm kimesne, “Nizâm-ı Cedîd neferâtı olmak şöyle dursun pâdişâh-ı ‘âlem [penâh] efendimizin murâd-ı hümayûnu şabka giydirmek olsa sizlere şabka giydirir idim” deyu<sup>9</sup> zebânını dirâz idüb nâ-bercâ hareketi esnâsında mezbûr

hem asayiş temin edilecek, hem de yeniçeriler ile Nizâm-ı Cedîd askerleri birbirlerine alıştıırılarak, daha sonra bütün askerlerin Nizâm-ı Cedîd ocağına katılmaları sağlanacaktı. III. Selim, bu düşüncesini Sekbanbaşı Arif Ağa ile paylaştı. Arif Ağa kendisinin bu konuda karar veremeyeceğini durumu yeniçeri ağası ile yazışması gerektiğini söyleyince, padişah isteğinden vazgeçti. Derin 1974: 383- 385; Bir başka kaynaktaki olay; III. Selim’in Nizâm-ı Cedîd elbisesi ile Cuma namazına gidip askere örnek olmayı istediği, böylece Karadeniz Boğazı’ndaki yamaklara da aynı elbiseyi giydirerek, onları da Nizâm-ı Cedîd askerine dâhil etme arzusunda olduğu şeklinde geçer. Padişah, Sekbanbaşı Arif Ağa’yı çağırarak, “Ağa lala ben bu cum’a şemseli kaput ile Nizâm-ı Cedîdim elbisesiyle câmi’ye gitmek murâd-ı şâhânem olmağile sen dahi bana tebâiyet etmek lâzımdır” diyerek niyetini ona açıklamıştır. Sekbanbaşı Arif Ağa, bu durumun sakıncalarına dikkat çekerek padişahı bu işten vazgeçirmeye çalışınca, III. Selim “Bak papas sen benim devletimin nâzırı değilsin; benim emrim elzemdir.” şeklince cevap vererek Bostancıbaşı Şakir Hasan Bey’i çağırarak niyetini ona açıklamıştır. Bostancıbaşı “Nola efendim, ben kulun onlara libâs değil şabka dahi giydirmek senin himmetinle mümkündür” diyerek bu işi yapabileceğini belirtmiştir. Bkz. Derin 1973b: 221- 222. Yine buradaki bilgiler kadar tafsilatlı olmasa da Karadeniz Boğazındaki askerlerin Nizâm-ı Cedîd askerlerine katılmak istendiğine dair bilgiler için bkz. *B.O.A. HAT.* 5064; Derin 1973a: 99- 100; Uzunçarşılı 1942: 254; Georg Oğulokyan 1972: 2; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 127-128; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 126; Kılıç 2003: 55- 57; Derin 1973b: 221- 222.

<sup>8</sup> Bostancıbaşının emriyle Boğaz Nazırı Mahmud Raif Efendi ve Macar Tabyası’nın Zabiti Halil Haseki askere dağıtmak için yanlarına bir miktar para ve Nizâm-ı Cedîd elbisesi olarak Karadeniz Boğazı’ndaki kalelere gittiler. Yamaklar kendilerine Nizâm-ı Cedîd elbisesi giydirilmek istendiğini öğrenip, durumu görüşmekteyken, Halil Haseki yanlarına gelerek elindeki fermanı açıp, “Kal’e neferâtım eğer benim muhlis kullarım ise bu esbabı giyüb ve Nizâm-ı Cedîdimi kabul etmeleri murad-ı aliyemdir” diyerek okudu. Yamaklar yeni elbiseleri giymek istemeyip, Halil Haseki üzerlerine yürüyünce aralarındaki ağız dalaşı kavgaya dönüştü ve yamaklar Halil Hasekinin üzerine atılarak kılıçla öldürdüler. Derin 1973b: 223; Derin 1974: 383- 386; Uzunçarşılı 1942: 254; Doğan 2003: 29; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 21; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 129- 130; Kılıç 2003: 55- 57. Bir kaynaktaki burada katledilen kişi Boğaz Nâzırı Süleyman Ağa olarak geçmekle birlikte bu kayıt tarihi gerçeklere aykırıdır. Bkz, Câbî Ömer Efendi 2003: Cilt I: 126- 127. Bazı kaynaklarda ise Halil Haseki’nin kılıçla değil Deli Mehmed adlı bir yamak tarafından tabancayla öldürüldüğü ifade edilmektedir. Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 21; Derin 1973a: 100; Uzunçarşılı 1942: 254. Döneme ait bir belgede ise Halil Haseki’nin tüfekle öldürüldüğü ifade edilmektedir. Bkz. *B.O.A. HAT.* 5064.

<sup>9</sup> Kaynaklarda Kaymakam Musa Paşa’nın yamaklara önceden Nizâm-ı Cedîd elbisesi giydirileceğini bildirdiği ve onları kıskırttığı belirtilmektedir. Derin 1973b: 223; Bazı kaynaklarda ise Halil Hasekinin yamaklara Nizâm-ı Cedîd elbisesi giydirme niyetini

*Halil Ağa'yı pâre pâre ittikleri [gibi] 'akabinde ricâl-i devlet-i 'aliyyeden boğazda Selim Sâbit Efendi<sup>10</sup> ve Re'is-i Sâbık İngiliz Mahmud Efendi ve Mehmed Efendi gibi zevât-ı kirâm nezâret üzere boğazda ikâmet üzere olub [yamaklar] Seyyid Mehmed Efendi[nin] olduğu konağa gelmişler [iken] iki üç gün evvel aşağı gitmiş olub andan Mahmud Efendi[nin] olduğu konağa gelmişler dört çifte bir kayık ile Mahmud Efendi firâr idüb verâsından varub kayıktan çıkarub anı dahi pâre pâre itdiler.<sup>11</sup> Selim Sâbit Efendi'yi istishâb idüb üç def'a yeniçeri efendisi olub Nizâm-ı Cedîd takımından değildir deyu konağına taraflarından âdem koyub ecânibden gelir olur ise def' itsünler deyu himâyelerinde mehemmi oluruz. Sâ'at be sâ'at neferât-ı mezbûr üç beş bin olacak iken ferdâsı Salı günü bir perişânlık gelüb bir takımı ordu-yı hümayûn*

sakladığı belirtilmektedir. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 128; Kılıç 2003: 55- 57.

<sup>10</sup> Selim Sabit Efendi, çeşitli vezirlerin kapı kethüdarları olarak görev yaptıktan sonra, masarifât-ı şehriyari ve cizye muhasebeciliği görevlerine getirildi. Bir müddet sonra Dimetoka'ya sürüldü. Bu sürgünden bir süre sonra İstanbul Boğazı'nın Rumeli tarafında yapılacak olan tabyalar için bina emini tayin edildi. Bu görevinden sonra da Haremeyn muhasebecisi, defter emini ve Mısır kapı kethüdası olarak görevlendirildi. 1834 yılında vefat etti. İsyân sırasında İstanbul Boğazının Rumeli tarafındaki tabyaların yapımı için bina emini olarak görev yapıyordu. Mehmed Süreyya 1996, Cilt V: 1493; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 169.

<sup>11</sup> Mahmud Raif Efendi, Halil Hasekinin yamaklar tarafından öldürüldüğünü görünce, Karadeniz Boğazındaki tabyalardaki Nizâm-ı Cedîd askerlerinden kendisini Büyükdere Çayırında beklemelerini isteyerek, kayıkla oradan uzaklaşmak istediye de, yamaklar işledikleri cinayeti padişaha haber vereceği düşüncesiyle arkasından takibe koyuldular. Mahmud Raif Efendi tam karaya çıkacak iken yamaklar tarafından yakalanıp öldürüldü. *B.O.A. HAT.* 5028; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 52- 53, 112- 114; Derin 1973a: 100; Derin 1974: 386; Georg Oğulukyan 1972: 3; Derin 1973b: 221- 223; Uzunçarşılı 1942: 254- 255; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 21- 22; Doğan 2001: 30- 31; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 129- 130; Câbi Ömer Efendi 2003, Cilt I: 127; Kılıç 2003: 56- 57. Mahmud Raif Efendi, Divân-ı Hümayûn hocalarından Ambar Emini İsmail Efendinin oğludur. Daha gençliğinde sadrazam konağında mektubî kalemine devam ederken tanbur çalması nedeniyle Tanburî Mahmud olarak ünlenmişti. Yusuf Agâh Efendi İngiltere'ye elçi olarak atanınca Mahmud Raif Efendi de yanında başkâtip olarak atandı. Dönüşünde oldukça iyi bir şekilde konuştuğu İngilizcesi nedeniyle İngiliz Mahmud olarak tanınmaya başladı. Bir müddet sonra Rusya Donanması ile birlikte Korfu'ya giden Osmanlı donanmasına müsteşar olarak tayin edildi. Daha sonra Babiâli'de beylikçilik görevine getirildi. Akabinde Mısır'a gidişinde reisülküttap olarak tayin edildi. Osmanlı Devletinin Rusya'ya savaş açtığı sırada Fransa taraftarı bir politika güdüyordu. Bu nedenle görece daha düşük derecede bir görev olan boğaz istihkâmlarının yapım ve bakım işine nazır tayin edilmişti. Derin 1973b: 222- 223; Doğan 2001: 30- 31; Mehmed Süreyya 1996, Cilt III: 928; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 129- 130; Mahmud Raif Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Beydilli- Şahin 2001: 21- 42.

*tarafına firâr ve bir takımı asitâneye gideriz deyu Beyükköz(?)<sup>12</sup> tarafına gelüb hâsılı üçer beşer yüz olarak üç beş takım olub<sup>13</sup> asitâne tarafından hâceler zuhûr idüb<sup>14</sup> yevm-i Çehârşenbe asâkîr-i mezbûre takviyet virüb Tophâneye doğru giceden gelüb Tophâne neferâtını kendülere ilhâk ve kazgân-ı Tophâneyi ma'an ahz Kabbân-ı Dakikden 'ale's-sabah mavnalar ile mürûr ve doğru Et Meydanına varub esnâ-yı râhda bir kimesneden bir pâre ahz itmeyüb ve nisâ tâifesine ve delikanlıya bakmayub "yeniçeri olub Müslimân olan gelsün bizim işimiz şer'andır"<sup>15</sup> deyu şeyhü'l -islâm<sup>16</sup> efendiyi ve kazı'askerleri<sup>17</sup> matlûb*

<sup>12</sup> Belgenin bu kısmında yırtık olduğu için tam olarak okunamamakla beraber, bu kelime Büyükköz olmalıdır.

<sup>13</sup> Görünüşte elbise giyip giymeme anlaşmazlığı yüzünden çıkan isyan gittikçe büyüdü. Cinayete karışan yamaklar canlarından emin olamadıkları için durumu İstanbul'daki yeniçerilerle görüşmek bahanesiyle Büyükdere adlı yerde toplandılar. Burada iki gün kalan yamakların sayısı gittikçe arttı. Artık bu geniş katılımlı harekete bir önder seçmeleri gerekiyordu. Kabakçı Mustafa'yı önder, Arnavut Ali, Bayburtlu Süleyman, Memiş Çavuş adlı yamakları da Kabakçı Mustafa'ya yardımcı olarak seçtiler. Önderlerini seçtikten sonra nasıl hareket edeceklerine dair aralarında söz birliğine vardılar. Ve şu kararlar ı aldılar. "1- İş bitinceye kadar şarap içmemek, 2- Fakir fukaraya hiçbir zarar yapmamak, 3- Reâya ve yabancılara el kaldırmamak, 4- Bu kararlara karşı muhalefet edenleri param parça etmek, 5- Et meydanına giderek Kur'âna göre murafâa olmak". Kuran-ı Kerim üzerine el basıp, ortaya konan bir kılıç üzerinden sırayla atlayarak aldıkları karardan dönmeyeceklerine dair yemin ettiler. Bkz. Georg Oğulukyan 1972: 3; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 53, 114-115; Derin 1973b: 223; Derin 1974: 388- 389; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 130- 131; Kılıç 2003: 59.

<sup>14</sup> Yamakların Halil Haseki, Mahmud Raif Efendi ve bir adamını öldürüp, Büyükdere Çayırı'nda toplanarak bir grup haline gelmeleri üzerine, devlet erkânı durumu görüşmek üzere Babıalide toplandı. İlk olarak söz alan Kaymakam Musa Paşa, hadiseyi bütün ayrıntılarıyla bildiğini, durumun bir yanlış anlaşılardan kaynaklandığını, eğer olay fazla abartılmaz, yapılan hata yamakların gençlik ve cahilliklerine verilir, yeniçeri ocağının ileri gelenlerinden nasihatçiler gönderilir ve padişahın kendilerini affettiği bildirilirse grubun dağılacağını belirtmişti. Hal böyle olunca toplantıda bulunan devlet adamlarının durumun ciddiyetini kavrayamaması ve Köse Musa Paşa'nın gizliden gizliye isyancıları desteklemesi nedeniyle meclis, ciddi bir tedbir almadan, sadece Büyükdere'de toplanan yamaklara nasihat edecek bir heyet göndermeyi kararlaştırarak dağıldı. İsyancılara nasihat için gönderilen 30- 40 kişilik heyet, yeniçeri ocağının mütevellileri, ihtiyar aşçı ve yazıcı gibi sözü dinlenileceği umulan şahıslardan oluşuyordu. Nasihat heyeti yamaklarla görüşmekle birlikte, isyandan vazgeçirmekten ziyade onlara cesaret vererek geri dönmüşlerdi. Derin 1973a: 101; Derin 1974: 388; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 22- 23; Ahmed Cevet Paşa 1303, Cilt VIII: 130- 131.

<sup>15</sup> Yamaklar Kabakçı Mustafa'nın başkanlığında toplanarak tek bir hedef için hareket edeceklerine dair aralarında anlaştıktan sonra, reyanın desteğini almak için münadiler vasıtasıyla meydanlarda reyaya şöyle seslendier: "Ey ümmet-i Muhammed ağâh olunuz ki bizim ancak garaz ve maslahatımız nizâm-ı cedîdin ref'i ve ferk-i ibâd-

itmelerini tâ'lim itmişler yevm-i mezbûrda ahşam ezanına karîb kâim-makâm pâşâ ve sekbânbaşı ağa<sup>18</sup> Çardağa gelüb, sâbık sekbânbaşılardan bir kaç ağa ve sertûrnâ'iden kâbili birkaç ağa ve seğirdim aşçılarından onbeş yirmi aşçı ustayla sîmçaprazlı ve yirmi otuz karakolcu ve söz sahibi beş on oda bekçisi kayıklara döküb ve Beşiktaş'a irsâl asâkîr-i mezbûrîyn önünü alub bir haber anıldırnak(?) matlûb olduğunu mûmâileyhim 'ağavat ve aşçılara ifâde birle<sup>19</sup>

ı müsliminden mezâlimin ref'idir. Yohsa kimsenin iyâl ve evlâd ve emvâl ve agraz-ı saireyi mealleri olmayub içimizden gasb-ı mâl ve hetk-i namus-ı iyal kasdında oluru olur ise derhal vücud-ı mefsedet âludını binnefs idam ve paymâl eylemek câygîr-i mâfilbâlimizdir, cemiyetimizi fâsîd hayâl ile mesalihinizi ibtal itmeyüb cümleiniz dükkânlarınızı küşâd birle ahz-ü italarınıza kemâ-kân mübaderet ve yeniçeri olanlarınız refakat idin", Bkz. Uzunçarşılı 1942: 255; yaklaşık aynı mealde ifadeler diğer kaynaklarda da mevcuttur. Bkz. Derin 1973b: 224; Georg Oğulokyan 1972: 4; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 54, 115; Doğan 2001: 35; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 25- 26; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 134- 135.

<sup>16</sup> Yine bu sırada şeyhülislamlık makamında Ataullah Efendi bulunmaktaydı. Mehmet Ataullah Efendi, Şeyhülislam Esad Efendizade Mehmed Şerif Efendi'nin oğludur. Babasının nüfuzu sayesinde hızla ilerledi. Sırasıyla nakibüleşraf, Rumeli Kazaskeri ve 1806 yılında da şeyhülislam oldu. İsyandan sonra sürgün olarak önce Kızanlık'a sonra Güzelhisar'a gönderildi ve yine burada 26 Haziran 1821 yılında vefat etti. Sahâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi 2000: 219- 220; Mehmed Süreyya 1996: Cilt I: 335- 336. Döneme ait belgede Ataullah Efendi'nin ölüm tarihi 25 Ramazan Pazar olarak verilmektedir. *B.O.A.HAT.* 32320-I.

<sup>17</sup> Bu sırada Rumeli Kazaskerliği makamında Ahmet Muhtar Efendi, Anadolu Kazaskerliği makamında da Hafid Efendi bulunmaktaydı. Ahmet Muhtar Efendi, Ulemadan İshak Efendinin oğludur. Müderrislik, Selanik, Şam ve Mekke kadılığı görevlerinde bulunduktan sonra Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerine getirildi. Şeyhülislamlık görevini yürütürken 1811 yılında İstanbul'da vefat etti. Hafid Efendi, Reisülküttap Mustafa Efendi'nin torunu, Şeyhülislam Mustafa Aşir Efendi'nin oğludur. Müderris ve kadılık görevlerinde bulunduktan sonra Rumeli Kazaskerliği görevine atandı. Daha sonra azl edilerek Kastamonu'ya sürülmekle birlikte, II. Mahmud'un kızı Fatma Sultan'ın doğumundan dolayı affedildi. Daha sonra tekrar Rumeli Kazaskerliğine tayin edildi. Görevine devam ederken 1811 yılında vefat etti. Mehmed Süreyya 1996: Cilt II: 558- 559.

<sup>18</sup> Sebâbaşı Arif Ağa, yeniçeri ocağında ocaklı hasekisi, çorbacıbaşı gibi görevlerde bulunduktan sonra 8 Rebiülevvel 1221 / 17 Ocak 1807 tarihinde yeniçeri ocağının ocak ağasından sonra ikinci büyük amiri konumunda olan sekbanbaşılık görevine getirildi. IV. Mustafa'nın cülusunda dağıtılan cülus bahşişinden zimmetine para geçirdiği iddiasıyla Bursa'ya sürgüne gönderildi. Daha sonra II. Mahmud zamanında 15 Şaban 1223 / 6 Ekim 1808 tarihinde idam edildi. Şani-zâde Mehmed Ataullah Efendi 1290, Cild I: 59- 60.

<sup>19</sup> Nasihat heyetinin İstanbul'a bir netice alamadan dönmesinden dolayı, devlet erkânı ve ocak ileri gelenleri durumu müzakere etmek için Çardak İskelesi'nde bir kez daha toplandı. Nizâm-ı Cedîd düşmanı olan Kaymakam Musa (Köse) Paşa, durumu ele alarak yamakların çoğunun Karadenizli olmasından hareketle, hemşerileri ve kendisi

*irsâl itmeleriyle gicelik ile Beşiktaş'a ahşam yarım sâ'at sonra bir takım giçüb buyurun deyu çağırdıklarında iltifât itmeyüb Tophâne'ye doğru giçüb gitmişler, ba'dehu takım takım geçtiklerinde hiç bir takımı iltifât itmeyüb verâlarından sergerdelerden bir takım gelüb anları dahi çağırdıklarında ağalar ve ustalar "Tophâneye varmadıkça müzâkeresi olmaz" diyerek 'umûmen Tophâne'ye varub topçuların kazgânlarını çıkardub ma'an topçular ile külli 'asâkîr olub'<sup>20</sup> tâ'lîm olunduğı vech üzere mavnalar ile Kabbân-ı Dakîk'den mürûr [ederek] doğru Et Meydanı'na tecemmu' idüb yeniçeri kazgânlarını çıkardub "meğer Sarraçhâne kazgânı"<sup>21</sup> meydana varmadıkca cülûs olmaz imiş" diyerek Sarraçhâne kazgânlarını meydana getirüb "Cebehânenin"<sup>22</sup> kazgânlarını dahi getürmede olsunlar" [dediler] rîcâl ve kibârımız pâşâ kapusuna cem' olub, şeyhü'l- islâm efendi hazretlerini Sultân Selîm Hazretleri Çehârşenbe gününden üç kerre Enderûn-ı Hümâyûn<sup>23</sup> 'a da 'vet idüb "gidemem" deyu cevap virdikde,*

gibi Nizâm-ı Cedîd'e düşman olan adamı, Yirmi beş bölüğün mütevellisi Kazgancı Mustafa Ağayı yamaklara nasihatçi olarak gönderilmesi yönünde karar alınmasını sağladı. Kazgancı Mustafa, Karadeniz'den bakır getirtip, kazancılara satarak para kazanıyordu. Nizâm-ı Cedîd reformları yüzünden işleri bozulmuştu. Bu nedenle Nizâm-ı Cedîd reformlarına düşmanca bir tutum takınmıştı. Kazgancı Mustafa yamaklara nasihatle görevlendirilmekle birlikte; isyancılara, Kaymakam Köse Musa Paşa'nın onları desteklediğini söyleyerek isyanın daha da büyümesine neden oldu. Derin 1973a: 387; Derin 1973b: 223-224; Georg Oğulukyan 1972: 3- 4; Derin 1974: 387- 388; Doğan 2001: 33; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 131- 132; Kılıç 2003: 58- 60. Kazgancı Mustafa, asilerle görüştüğünü ve eğer Nizam-ı Cedîd askeri boğaz kalelerinden çekilirse yamakların da isyana son vereceklerine dair taahhütte bulduklarını belirtince, boğaz kalelerindeki Nizam-ı Cedîd askerleri geri çekildi. Doğan 2001: 33; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 23- 25; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 130-132; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 49-50; Kılıç 2003: 60-61.

<sup>20</sup> Asiler Boğaziçi'nden hareket ederek, Rumeli tarafından Hisarlar, Ortaköy, Beşiktaş'a geçip, buradan da Tophane'ye vardılar. Bkz. Uzunçarşılı 1942: 255; Kılıç 2003: 61. İsyancılar tophaneye vardıklarında büyük bir korku içindeydiler. Zira bu ocak, talimli, disiplinli bir ocak olup, padişaha bağlıydı. Ancak Kaymakam Musa Paşa topçu ocağına önceden haber göndererek isyanın kendi bilgisi ve desteği dâhilinde geliştiğini bildirmiş ve topçuların da isyancılara katılmalarını istemişti. Georg Oğulukyan 1972: 4- 5; Derin 1973a: 101; Doğan 2001: 33; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 26- 28; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 133; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 50; Kılıç 2003: 62.

<sup>21</sup> Saraç veya sarraç hayvanlara yular, eğer, koşum takımı gibi malzeme yapan zanaatkârdır. Dolayısıyla da saraçhane ya da saraçhane de bunların satıldığı yer anlamına gelir. Bkz. Pakalın 1993, Cilt III: 125.

<sup>22</sup> Cebe kelime anlamı olarak zırh manasına gelir. Yeniçerilerin silahların yapım bakım, onarım, temin ve tedarik vb. işlerini yapan ocağa Cebeci Ocağı adı verilmiştir. Pakalın 1993, Cilt I: 261-264.

<sup>23</sup> Enderun, saray, mabeyn anlamlarına gelen bir kelimedir. Sadece Enderun olarak söylendiği gibi Enderûn-ı Hümâyûn olarak da kullanılmıştır. Osmanlı devletinde Orhan Bey ve I. Murad zamanında gelişen devlet teşkilatıyla beraber devlet işlerinin



“Enderûn’a gelmaz isen bari lâlâma gidesin” deyu emr-i hümayûnuna imtisâlen ‘ulemâ efendilerden kazı’askerlerden ma’ada pâyesi olanları ve ma’zûl kazı’askerleri ma’an olup pâşâkapusuna geldikten sonra şeyhü’l- islâm efendi hazretlerini Sultân Selîm Hazretleri Enderûn’a davet idüb fakat kendüleri gidüb ba’dehu ‘avdet kapuya geldikde şevketlü efendimiz tarafından “me’zûnum” [dedi]de la’net itdi. “Ve bundan sonra Nizâm-ı Cedîd ismini yâd iden kimesneye dahi la’net olsun” deyu buyurdular ve kışlalarını dahi kaldırayım deyu nutk buyurdular.<sup>24</sup> “Meydanda olan ‘asâkîrlere gitsünler” deyu rica iderler deyu efendi-yi müşârûnileyh tahrîk-i zebân buyurub Sadr-ı Rûm ve Anadolu ma’an ağa kapusuna geliüb sekbânbaşı ağaya dahi takrîr itdikde, “meydanda olan sergerdeler işbu maddeye fetvâ isterler ve hüccet-i şer’iye matlûb iderler” didikde, “fetvâ emînine âdem gitsün ve vikâye kâtibine dahi âdem gitsün” deyu emr buyûrduklarında fetvâ emîni ve vikâye kâtibi geliüb merâm üzere hüccet ve fetvâ tahrîr olunub<sup>25</sup> karakulak götürüb bâlâsına hatt keşide itdirüb meydana irsâl olundukda,<sup>26</sup> şeyhü’l- islâm efendi ve kazı’askerleri meydana isterler ve on iki âdem<sup>27</sup> isterler, bir kut’a defter

daha iyi idare edilebileceği bir yer arayışına gidilmiştir. İlk saray Yıldırım Bayezid tarafından yaptırılmıştır. Ancak İstanbul’u fethettikten sonra devletine bir İmparatorluk başkentini başkent seçen Fatih, kendisine de bir İmparator sarayı yaptırmak istemesi nedeniyle Topkapı Sarayı yaptırılmıştır. Bu sarayın yapımından sonra Enderun kelimesi saray hayatını ifade etmek için kullanılır olmuştur. Bkz. Pakalın 1993, Cilt I: 533–540.

<sup>24</sup> Derin 1973b: 229; Derin 1974: 390; Doğan 2001: 48; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 28- 29; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 135.

<sup>25</sup> Hazırlanan hüccetin metni ve değerlendirmesi için bkz. Beydilli 2001a: 33- 48; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 123- 125.

<sup>26</sup> Şeyhülislam Ataullah Efendi, Nizâm-ı Cedîd ocağının kaldırıldığını isyancılara bildirerek, başka istekleri olup olmadığını sormak için sekbanbaşı, fetva emini ve vikaye katibini Et Meydanı’na gönderdi. İsyancılar, şeyhülislam ve kazaskerlerin Et Meydanı’na gelmelerini talep etti. Şeyhülislam Ataullah Efendi, meydana geldiğinde Kaymakam Musa Paşa tarafından hazırlanıp idamı istenilen 11 kişinin hal fetvalarını hazırlayarak asilere verdi. Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 135- 136.

<sup>27</sup> “Bostancıbaşı, Sırkatib İbrahim Kethüda, Mabeynci Ahmed Beğ, Tersane Emini Hacı İbrahim Efendi, Rikab Kethüdası Memiş Efendi, Rikab Reisi, İrad-ı Cedid Defterdarı Ahmed Beğ, Kapan Naibi, Darbhane Emini Bekir Efendi, Valide Kethüdası” B.O.A. HAT. 7537; Kaynaklarda idamı istenilenlerin sayısı genel olarak 11 olarak geçmektedir. Bkz. Derin 1973b: 226–227; Uzunçarşılı 1942: 256; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 135- 136. Bir kaynakta idamı istenilen kişilerin sayısı 10 olarak verilmekle birlikte isim verilmemektedir. Bkz. Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 29. Diğer bir kaynakta ise bu metinde olduğu gibi idamı istenen kişilerin sayısı 12 olarak geçmektedir. Ancak daha sonra Köse Kethüda olarak tanınan Mustafa Reşid Efendi yeniçerilerden bazı kişilerin araya girmesiyle affedilince, idamı istenilenlerin sayısı yine 11 kişide kalmıştır. Derin 1973a: 104. İki kaynak isim zikretmeden 12 rakamını vermekle yetinmiştir. Ubeydullah Kuşmânî 2007: 55- 119; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 127.

*gönderüb ol defteri karakulak şevketlü efendimize götürüb, nazâr buyûrdukdâ, işbu defteri lâlâma götür. “İşbu defterde mestûr olanları”<sup>28</sup> meydana göndürsünler” deyu nutk-ı hümayûn olduk da*<sup>29</sup> *Bostancıbaşı Şâkir Beğ’in*<sup>30</sup> *kellesini şevketlü efendimiz meydana göndürsünler deyu kapuya irsâl ve münâdiler çârşûlarda şevketlü efendimiz Nizâm-ı Cedîd’e la ‘net itdi deyu nidâ itmede ve kâim-makâm pâşâ, rikâb kethüdâsı duhân gümrüğü emini Memiş Efendi’yi*<sup>31</sup> *ve Re’is-i Rikâb Safî Efendi*<sup>32</sup> *kapuda hamam camekânında başlarını*

<sup>28</sup> İsyancılar öldürülmelerini istedikleri 11 şahısın adlarının bulunduğu bir listeyi padişaha göndermişlerdi. Bu listede adı bulunan şahıslar şunlardı: 1-İbrahim Nesim Efendi, 2-Bahriye Nazırı Hacı İbrahim Efendi, 3-Rikab-ı Hümayun Kethüdası Memiş Mehmed Efendi, 4- Reisülküttap vekili Safi Ahmed Efendi, 5- İrad-ı Cedîd Defterdarı Ahmed Bey 6- Darphane Emmini Ebubekir Efendi, 7- Valide Sultan Kethüdası Yusuf Ağa, 8- Enderundan Sır Katibi Ahmed Efendi, 9- Mabeynci Kör Ahmed Bey, 10- Bostancıbaşı Şakir Hasan Bey, 11- Kapan Naibi Abdüllatif Efendi. Bkz. Derin 1973a: 104; Derin 1973b: 226–227; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 135- 136; Bir kaynakta Bostancıbaşı Şakir Efendi haricinde diğer şahıslar aynen bulunmaktadır. Bkz. Derin 1974: 393; Yine bir kaynakta bu listeden biraz daha farklı olarak Kethüda Vekili Muhsin Efendi’nin adı da yer almaktadır. Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 50. Diğer bir kaynakta ise daha farklı liste ile karşılaşılmaktadır. Bu listede diğer listelerde olan kişilerin yanında, Gümrükçü Hasaniko, Moralı Ali Efendi, Aziz Efendi, Sabık Şeyhülislam Salihzade, Eminpaşazade Emin Bey ve asiler ile işbirliği yaptığı söylenen Kaymakam Musa Paşa’nın isimleri de bulunmaktadır. Bkz. Georg Oğulkyan 1972: 8.

<sup>29</sup> III. Selim yumuşak huyluluğu nedeniyle kan dökülmesini istemediği için isyanın bastırılmasında ihmalkâr davranmakla beraber, isyan başarılı olup da iş ciddiye binince kendi adamlarını feda etmekten çekinmedi. Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 136.

<sup>30</sup> Bostancıbaşı Şakir Efendi, Beylerbeyi Ahmed Paşa’nın oğlu olup babasının vefatından sonra maddî sıkıntıya düşmüştü. Bazı baba dostları sayesinde padişahın ata biniş törenlerinde vazifeli olan rakkasların başına amir tayin edildi. Bir süre sonra haseki ağa oldu, daha sonra da bostancıbaşı tayin edildi. Asiler bostancıbaşının isyanından önce birkaç kez boğaz kalelerine gelip gitmesinden dolayı kendilerine Nizâm-ı Cedîd elbisesi giydirilmesi teşebbüsünden onu sorumlu tutuyorlardı. Adı bu nedenle öldürülmesi istenilen şahısların listesinde yer alıyordu.. Sarayda idam edilerek, kesik başı Et Meydan’ına gönderildi. Doğan 2001: 39; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 57, 119; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 31; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 137; Mehmed Süreyya 1996, Cilt V:1564.

<sup>31</sup> III. Selim, bu sırada Sır Kâtibi Ahmet Efendi ile Mabeynci Ahmed Bey’e asilerin kendilerinin idamlarını istediklerini söyleyerek canlarını kurtarmalarını istemiştir. Yine Kaymakam Musa Paşa’ya Sır Kâtibi Ahmet Efendi ile Mabeynci Ahmed Bey’in canlarının kurtarılması için gerekenin yapılması yolunda emir vermişti. Bu emir üzerine İbrahim Kethüda ve Hacı İbrahim Efendi serbest bırakılmış, Rikab-ı Hümayun Kethüdası Memiş Efendi, Reisülküttap Vekili Safi (Safa) Efendi, Darphane Emmini Ebubekir Efendi Babîali ve Bostancıbaşı Şakir Efendi sarayda boğularak idam edildikten sonra kesilen başları isyancılara gönderilmişti. Georg Oğulkyan 1972: 9-

*kesdürüb lakin [bir torba] derûnuna vaz' ve meydana irsâl ba'dehu darbhâne emini<sup>33</sup> kapuya gelüb kum meydanında boynu vurulub re'sini meydana irsâl olundukda meydan ricâli şeyhü'l-islâm efendiyi kazı'askerleri matlûb ittiklerinde sekbânbaşı ile şeyhü'l-islâm efendi ve kazı'askerler meydana vardıkda meydanda olan tekyeye nazır yetmişbeş cemâ'atin odasına misâfir virdiler.<sup>34</sup> Ba'dehu biz kesilmiş baş istemeyüz deyu sekbânbaşıya hitâb itmişler. İbrahîm Kethüdâ kayığa binüb Karamürsel taraflarına firâr itmek için*

10; Derin 1973a: 105; Derin 1973b: 226- 227; Derin 1974: 397; Uzunçarşılı 1942: 257; Doğan 2001: 36- 37; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 57- 119; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 31; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 132- 135; Beydilli 2001b: 173. Bu şahıslardan Memiş Efendi aslen Selanikliydi. Hacı Numan Bey'in gümrükçülüğü sırasında, Selanikli Osman Ağa'nın yerine duhan gümrüğü emini oldu. Muhtelif dönemlerde hububat nazırı, arpa ve saray mutfağı emini görevlerinde bulunmuştu. Ordunun hareketi sırasında rikab kethüdası tayin edilmişti. Kabakçı Mustafa isyanında idam edildi. Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 137; Mehmed Süreyya 1996: Cilt IV: 1084; Doğan 2001: s. 37.

<sup>32</sup> Safa (Safî) Efendi, divan-ı hümayunda çalışırken Mısır Seferi sırasında tayin edildiği beylikçilik görevini seferden sonra da bir müddet daha devam ettirdi. Daha sonra reisülküttap vekili oldu. Kaymakam Musa Paşa ile aralarındaki bir sorun nedeniyle idam edildi. Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 137; Mehmed Süreyya 1996, Cilt V: 1431; Doğan 2001: s. 37- 38.

<sup>33</sup> Daphane Emine Ebubekir Bey Safranbolulu olup hemşerilerinin yardımıyla önce darphane hammalı, sonra memur, kefce nazırı ve sahib-i ayar daha sonra da darphane emini olmuştu. Meşveret için sadrazam konağına davet edilmiş, öldürüleceğinden habersiz bir şekilde görüşmek için gittiği sırada cellâtlar tarafından yakalanarak idam edilmiş ve malarına el konulmuştur. *B.O.A.HAT.* 4254; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 137; Mehmed Süreyya, Cilt V: 429; Doğan 2001: 38- 39.

<sup>34</sup> Asiler kendilerine katılanlar ile birlikte Et Meydan'ına vardıklarında, Kaymakam Musa Paşa durumu padişaha bildirdi. III. Selim, saray kapılarını kapattırarak Nizam-ı Cedîd ocağını dağıttığını bildirdi. Kaymakam Musa Paşa, şeyhülislam, ulemanın önde gelenleri ve diğer bazı devlet adamlarını, isyan hadisesini görüşmek üzere Babialiyeye davet etti. Toplantıda Sadaret Kethüdası İbrahim Nesim Efendi'nin isyanı güç kullanarak bastırma teklifi, Rumeli Kazaskeri Ahmet Muhtar Efendi'nin eğer isyan zor kullanılarak bastırılırsa, çok can kaybı olacağı ve meselenin sonucunun belli olmayacağı yolundaki sözleri nedeniyle kabul edilmedi. Yine Ahmet Muhtar Efendi'nin bu teklifinden dolayı İbrahim Kethüda'ya eleştiri sınırları aşan ve hakarete varan sözleri nedeniyle toplantıda bulunanlar bir karara varamadan dağıldılar. Toplantının dağılmasından sonra, münadiler Nizâm-ı Cedîd'in kaldırıldığını ilan ediyorlardı. Bir yanda devlet adamlarının bir kısmının katıldığı isyanı bastırmak için yapılan toplantı başarısızlıkla dağılırken, diğer yanda asiler tarafından Et Meydanı'na davet edilen şeyhülislam, kazaskerler ve ulemanın diğer önde gelenleri ile sekbanbaşı meydana ulaşmışlar tekke olarak adlandırılan yerde istirahat ediyorlardı. Bu grup isyanı desteklemelerin göstergesi olarak geceyi yetmiş beş cemaatin ortasında geçireceklerdi. Doğan 2001: 34- 36; Kılıç 2003: 63- 64; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 54- 55, 116- 117.

*Yenikapu'dan taşra çıkar iken kavuğu çıkarub başına şal sardığından [onu tanıyan] iskele hammalları İbrahîm Kethüdâ firâr ideyor deyu hücum itmeleriyle, Güllabîoğlu Dülger Kalfâsı keferenin hânesi kapusu açık olduğundan içerü girmişken çıkarub, darb iderek, hakâret ile hayyen [Et] meydan[ın]a götürüb kapuyu içeri girdikde kılıç üşürüb pârelediler<sup>35</sup> ve Bolu Voyvodası Hâcî Ahmed oğlunun<sup>36</sup> kapu kethüdâsı diyerek bir âdemi dahi hayyen götürüb anı dahi pârelediler ve Hâcî İbrahîm Efendi dahi tersânedan iki çiftte bir kara kayığa binüb Yemiş İskelesi'ne doğru gidüb ol tarafdandan kayığı çördüb Ayvansaray İskelesi'ne doğru geldiğini tecessüs itmişler ba'dehu gâ'ib etmişler ferdâsı günü yevm-i Cum'a yahısında bulub pâşâ kapusuna götürüb ma'hûdlardan otuz-kırk müsellaah haşerât gelüb ahz ve Sultân Bâyezid'e Yemeniciler Pişgâhî'na kadar piyâde olarak hakâret ile götürüb bundan böyle gidecek hâlim yokdur her ne idecek iseniz idin didikde pâre pâre idüb*

<sup>35</sup> İbrahim Kethüda (İbrahim Nesim Efendi), Bâbıaliden çıktıktan sonra Daltaban Çeşmesi semtindeki evine gelip, deniz yoluyla kaçmak için Langa Yenikapısı'na vardıktan sonra, tanınmamak için kılık değiştirip birkaç adamı ile birlikte Dülger Güllabî-zade Agop Kalfa'nın evinde saklanmak isterken, kendisini tanıyan bazı hammallar ve kömürcüler "*İbrahim Kethüda kaçıyor*" şeklinde bağırınca, asiler İbrahim Kethüda'nın bulunduğu evin etrafını sararak Kaymakam Musa Paşa'ya haber gönderip, İbrahim Kethüda'yı ve bir adamını bulunduğu evden çıkararak hakaret ederek Et Meydanına doğru götürürlerken yolda ikisini beraber öldürdüler. Georg Oğulokyan 1972: 6, 9; Derin 1973b: 227- 228; Uzunçarşılı 1942: 257; Derin 1973a: 106; Derin 1974: 396; Doğan 2001: 39- 40; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 55- 56, 117- 118; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 30; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 138; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 135; İbrahim Nesim Efendi, Hotin'de bir cami imâmı olan Ahmed Efendi'nin oğludur. Babasının ölümünden sonra dedesi Mehmed Ağa arabacıbaşılık görevine tayin edilince, dedesi ve annesiyle beraber İstanbul'a geldi. Yine dedesinin de yardımıyla mektubî odasına memur oldu. Rikab-ı hümayun kethüdalığı, mühürdarlık, mektubi odasında ser halifelik, görevlerinde bulundu. Daha sonra sadrazamlık kethüdalığı görevine getirildi. Ordu Mısır'a sefere gittiğinde rikab-ı hümayun kethüdalığı görevine getirildi. Osmanlı Devleti ile Rusya arasındaki ilişkiler gerginleşince savaş hazırlıklarını yapmak için görevlendirildi. Kaymakam Musa Paşa, bu sırada İbrahim Kethüda'nın aleyhine propaganda faaliyeti yürütüyordu. Sonuçta Kaymakam Musa Paşa'nın çabaları sonucunda Kabakçı Mustafa isyanında asiler tarafından Et Meydanına götürülerek kılıç darbeleri ile öldürüldü. Doğan 2001: 40- 46; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 138- 140, Mehmed Süreyya 1996, Cilt III: 768

<sup>36</sup> Bolu Voyvodası Ahmet oğlu Hacı İbrahim Efendi, Nizâm-ı Cedîd birliklerinin tesisinde büyük hizmetleri olmuş bir şahıstı. Öldürülen kişi onun İstanbul'daki işlerini yürüten kapı kethüdâsı Mehmed'ti. Bu şahsın Nizâm-ı Cedîd reformları ile doğrudan bir ilişkisi olmamakla beraber muhtemelen Bolu'dan kendisini tanıyan birkaç kişinin Hacı İbrahim Efendi'ye duyduğu şahsi kinin kurbanı oldu. Derin 1973b: 228; Derin 1974: 397; Doğan 2001: 46; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 56, 117; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 31; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 140- 141; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 136; Beydilli 2001b: 173.

*eccâsından birisini ma'lûm olmayarak raddeye telef ittiler<sup>37</sup> hayf ol kader devlet ve servete efendim fi 11 R[ebiülahir] sene [1]222.*

*Yevm-i Cum'a ale's-sabah kapu tarafından bir tezkire tahrîr ve Enderûn-ı Hümâyûn'da Dârü's-sa'âde Ağasına virmişler, ol dahi silahdâr ağaya silahdâr ağa tekrâr dârü's-sa'âde ağasına birbirlerine teklif iderler iken Sultân Selim Efendimiz görüb su'âl buyurub tezkire silahdâr ağa yedinde imiş*

<sup>37</sup> Bahriye Nazırı İbrahim Efendi, Yamağların İstanbul'a geçişleri üzerine Babıali'den tersaneye geçmiş, divan-ı hümâyun hocalarından Avrupa'da elçi olarak görev yapan Vahid Efendi'nin Eyüp'te bulunan sahil köşküne sığınmıştı. Ancak burada kendisini güvende hissetmeyerek başka bir yere gitmeye karar verdi. Başına bir şal örtüp, ihtiyar bir kayıkçının kayığına binerek Beylerbeyi iskelesi yakınlarındaki evine gitti. Asilerin elinden kurtulduğu düşüncesiyle kayıkçıya ödemesi gerekenin çok üzerinde bir para verdi. Bir müddet daha saklanmasının tedbir açısından iyi olacağı düşüncesiyle mahzene saklanmıştı. Asiler onu aramak için evine geldiklerinde evde bulamayıp gitmişlerdi. Ancak araştırmalarını devam ettirirlerken bir kahvehanede ihtiyar bir kayıkçının meçhul bir müşterisinden aldığı yüklüce parayı duyduklarında, tekrar İbrahim Efendi'nin evine gelmişler, bahçivana işkence yaparak İbrahim Efendi'nin yerini öğrenmişler ve mahzenden çıkararak Et Meydanına götürmüşlerdi. III. Selim tahttan indirilip IV. Mustafa tahta çıktığı ve yeni padişahın hâkimiyetinin ilk günlerinde kan dökülmesi pek hoş karşılanmayacağı için Kaymakam Musa Paşa, İbrahim Efendi'nin canına herhangi bir zarar verilmeyeceğini söyleyerek çavuşbaşı dairesinde bir müddet istirahat ettirilmesini emretti. Ancak onun ölümünü öncelikle kendisi istediği için Kabakçı Mustafa'ya; Gizli Sıtma'nın yakalandığını ve birkaç adamını göndererek onu öldürtmesi için haber gönderdi. Kaymakam Musa Paşa'nın da divanda olduğu bir anda birkaç asi çavuşbaşı odasını basarak İbrahim Efendi'yi yakalayıp götürmüşlerdi. Yolda sakalını yolup, "*Buna gizli sıtma dîrler, her kimi tutacak olursa halâs mümkün değildir. Fakat sakalının kılı kendü mazaratını def'ider*" diyerek sakalını yolarak yoldan geçenlere dağıtmışlardı. Bu şekilde Beyazıt tarafındaki yemenicilerin buldukları yere kadar geldiklerinde daha fazla gidecek dermanı kalmayınca, kılıç darbeleriyle öldürerek kesik başını Et Meydanına götürdüler. İbrahim Efendi, Rikab Defterdarı İsmail Efendi'nin oğludur. Mektubî kaleminde çalışırken Reisülküttap Mustafa Efendi ile yakınlık kurarak hızla yükselmiş, ser halife, mektupçu, rikab-ı hümâyun kethüdâlığı, başmuhasebecilik, sadrazamlık kethüdâlığı, defterdâr, tersane emînliği, irâd-ı cedîd defterdârlığı ve hububat nâzırlığı görevlerinde bulunmuştu. Nizâm-ı Cedîd ordusunun teşkilinde önemli görevlerde bulunmuş, bu nedenle reform karşıtlarının tepkisini çekmişti. Derin 1973b: 228; Derin 1974: 407; Doğan 2001: 51- 53; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 59-60, 121- 122; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 38-40; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 146- 147; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 140- 142; Uzunçarşılı 1942: 259; Mehmed Süreyya 1996, Cilt III: 757. Kaynakların birçoğunun aksine bir kaynakta İbrahim Efendi'nin öldürüldüğü yer Çömlekçilerbaşı adlı yer gösterilmektedir. Bkz. Georg Oğulokyan 1972: 12- 13; Yine başka bir kaynakta Dülbentçiler Pişgahı adlı mahal gösterilmektedir. Bkz. Derin 1973a: 108.

*yed-i hümayûnlarına virdim.*<sup>38</sup> *Hareket buyurub doğru efendiler oldukları mahalle varub Sultân Mustafa Efendimizi kendü çıkarub evvelen kendisi bî'at idüb taşraya haber irsâl taşradan kâim-makâm pâşâ ve şeyhü'l-islâm efendi vesâ'irleri alay köşkü altından mürûr ve meydanda mevcut olan 'asâkîr ma'an mürûr idüb Sultân Mustafa Efendimiz alay köşkünden seyr ider imiş.*<sup>39</sup> *Ol*

<sup>38</sup> Bu bilgidenden elimizdeki tarihçenin yazarının kimliği hakkında bazı ipuçları edinmekteyiz. Şeyhülislam Ataullah Efendi, Münib Efendi'yi sekbanbaşıyla birlikte, III. Selim'e göndererek, padişahlıktan hal edildiği ve tahtı IV. Mustafa'ya bırakması konusunda alınan kararı tebliğ etmekle görevlendirmişti. Münif Efendi bu işi yapamayacağını belirtince, şeyhülislam bu görevi Anadolu kazaskeri Hafid Efendi'ye vermişti. Hafid Efendi sekbanbaşı ile beraber kararı tebliğ için saraya gitmesine rağmen kapılar kapalı olduğu için geri dönmüşlerdi. Bunun üzerine alınan karar gereği sadrazam konağından darüssade ağasına yazılan bir tezkire ile III. Selim tahttan çekilir, IV. Mustafa tahta geçer ve cülus töreni yapılırsa asilerin meydandaki kazanlarını kaldırarak ocaklarına dönecekleri ve kimseye bir zarar gelmeyeceği aksi takdirde çok elim hadiselerin gerçekleşebileceğini belirtiyordu. Bu tezkire sadrazam karakulağı tarafından saraya götürülmüştü. Metindeki ibareden tezkirenin silahdar ağa ve darüssade ağası arasında gelip gittiği anlaşılıyor. Derin 1973b: 230; Derin 1974: 402- 403; Georg Oğulkyan 1972: 10; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 36- 37; Doğan 2001: 49- 50; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 142- 145; Câbi Ömer Efendi 2003, Cilt I: 139- 140. Bu durumda *verdim* kelimesinden bu tarihçenin yazarının ya bu karakulak olabileceği ya da sarayda padişahın şahsi hizmetkârlarından birisi olabileceği akla geliyor. Hadisenin daha ayrıntılı bir tasvirini veren bir kaynağa bakılırsa yazar hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olabiliriz. “ol gün saat üçte Şevketlü Padişahım, kul cülus istiyorlar deyu bir telhis olup karakulak yediyle irsal olundu... Bu haber ile telhis dahî Dârüs'sa'âde ağası Hacı Mercan Ağa hazretlerine vâsıl oldukda, huzur-ı humâyûnda Ağa-yı müşârünileyh, telhisi açup cülus sohbetini gördüğü gibi *gözlerim seçmiyor başımda bir ağrı var* deyüp silahdar ağanın yedine verdi. Silahdar ağa dahi cülus tahririni gördüğü gibi *okuyamadım* dedikde pâdişâh-ı âlem-penâh, gayet zurefâdan olmağla *ben okurum* deyüb elinden alup gördüğü gibi belây-ı bârânî gibi didelerinden yaş, lihyesinden aşağı cereyan eylediği müşâhede eyleyenlerden menkûl olup, kâğıd-ı merkûmu Hazine Kethüdâsı Salih Bey'in yedine verdi ve dedi ki *ben umûrumu bir âdeme ihâle eyledim ve babalık add edindim, benim başıma bu serencâmı getirmeğe sebep odur. Allahu te'âla kahr eyleye* deyüp Sır katibi'ne bedduâ edüp sağ tarafında Dârü's-sa'de ve sol tarafında Silahdar Ağa koltuğuna geçüp çimşirlik tarafına azimet buyurup” Derin1973a: 106- 107.

<sup>39</sup> İsyân geliştikçe asiler, III. Selim'in I. Abdülhamid'in oğulları Şehzade Mustafa ve Mahmud'u öldürtebileceği endişesine düşmüşlerdi. Zira III. Selim'in çocuğu olmadığından eğer şehzadelere bir şey olursa hanedanın devamı tehlikeye girecekti. Asiler, kimseye güvenmediklerini belirterek şehzadeleri korumak istediklerini saraya bildirmişlerdi. III. Selim şehzadelerin kendi evladı gibi olduğunu ve şahsî ihtirasları için onların canlarına kıyamayacağını belirterek, ocaktan ve ulemeden birer kişinin saraya gelerek şehzadeleri korumalarını istemişti. Cuma günü Sekbanbaşı Arif Ağa, başturnacılar, ocak ihtiyarları, ve diğer söz sahibi kişiler hep beraber şeyhülislamlık makamında toplandılar. Toplantıda Nizâm-ı Cedid'in kaldırıldığı, istenilen kişilerin

*esnâda Mabeynci Kôr Ahmed Beğ'i tutmuşlar götürürler iken haşerât-ı mezkûr Soğuk Çeşme nâm [mahallin /saray kapısının] önünde pârelediler<sup>40</sup> Ba 'dehu bâb-ı hümmâyûndan Enderûn'a duhûl ve taht-ı hümmâyûna bi'at olunub Sultânahmed'de selâmlık olacak iken vakt mürûr idecek deyu Ayasofya'ya selâmlık oldu. "Üç gün işbu 'asâkîr misâfirim [dir]" deyu Sultân Mustafa Efendimiz nutk buyurub vâkı 'â üç gün meydanda misâfir oldular. Yevm-i Cum 'â*

bazılarının yakalanarak öldürüldüğü bazılarının da yakalanmak üzere olduğu, asilerin diğer isteklerinin de padişah tarafından gerçekleştirileceğine dair kendisinden söz alındığı, boğaz kumandanlarına rütbe ve nişanlar verilerek, askerlerin kışlalara dönmesinin sağlanması gerektiği belirtildi. Bu sırada Şeyhülislam Ataullah Efendi, Kabakçı Mustafa ve adamlarına bir kere daha bir isteklerinin olup olmadığını sormak için birkaç kişiyi Et Meydanına gönderdi. Bu sırada İstanbul Kadısı Murad-zade, asilerin asıl niyetlerini anladığı için uzayıp giden tartışmalara bir son vermek amacıyla, artık padişaha güven olup olmayacağı şeklinde bir soru sorunca durumun rengi değişmişti. Asiler şeyhülislamın yanına gelerek, padişah zevk-i sefa içerisinde yaşarken, ülkenin zalimlerin elinde kaldığı, reyanın perişan olduğu, bu sebeple III. Selim'in hilafetinin artık geçerli olamayacağı yolunda görüş belirtince, Şeyhülislam Ataullah Efendi, III. Selim'in tahttan indirilmesi için fetva vermiştir. Devlet gelenlerinden birkaç kişi buna gerek olmadığı padişahın asilerin her istediğini yerine getirdiğini belirttiği bir sırada; Kabakçı Mustafa'nın yardımcılarında Bayburtlu Süleyman; "*Padişah ile kul arasına nefsâniyet girdi, şimdiden sonra ne o bize padişahlık edebilir ve ne de biz ona kulluk edebiliriz. Hemen bu hususa bir râbitâ virelim*" demişti. Bu sırada şehzade Mustafa'nın padişahlığı için askerler tarafından fatiha okunup hep bir ağızdan âmin sesleri yükselmiştir. Toplantıda bulunanlar en sonunda III. Selim'in tahttan indirilerek şehzade Mustafa'nın tahta çıkarılmasına karar vermişlerdi. Tahttan indirilme kararına direnmeyen III. Selim, kendi eliyle Şehzade Mustafa'yı tahta çıkarmış ve önce kendisi biat etmişti. Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 32- 38; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 142- 145. Cüslu ilgili olarak bkz. Derin 1973b: 230; Derin 1974: 397- 404; Georg Oğulokyan 1972: 10- 11; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 57- 58, 119-120; Hadisenin gelişimi için bkz. bir önceki dipnot.

<sup>40</sup> Sarayda III. Selim kendi eliyle IV. Mustafa'yı tahta çıkardığı sırada durumdan haberdar olmayan önde gelen ulema ve devlet ricali saraya doğru yürümekteydi. Bu sırada idamı istenilen kişilerden Mabeynci Ahmet Muhtar Bey asiler tarafından yakalanarak paşa kapısına götürülürken yolda öldürülmüştü. Kendisi hazine kethüdalığı ve Hotin muhafızlığı görevlerinde bulunmuş olan Halil Paşa'nın oğludur. Babasının ölümünden sonra kardeşi ile beraber Enderun'da çırak olarak Şehzade Selim'in (III. Selim) hizmetinde bulunmuştur. I. Abdülhamid'in padişahlığı zamanında saraydan uzaklaştırılsa da III. Selim'in padişah olmasıyla sarayda ona mabeynci olmuştur. Herhangi bir suçu olmamakla beraber padişaha yakın bir kişi olduğundan sarayın Soğuk Çeşme kapısı önünde öldürülmüştür. Derin 1973a:107; Derin 1973b: 230; Derin 1974: 403; Geoerg Oğulokyan 1972: 11- 12; Doğan 2001: 50- 51; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 58; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 36- 37; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 145; Mehmed Süreyya 1996, Cilt I: 194- 195; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 137.

*aşşama karîb Sırkâtibi Efendiyi kendü aşçıbaşısı hânesinde bulub damdan dama fîrâr[ider iken], ba'dehu kendüyü damdan aşağı atub 'asâkîr kılıç üşürüb fakat başını kesüb meydana getürdüler. Ferdâsı günü ayağına ip takub Şehzâdebaşı'nda gezdirdiler. Ba'dehu Topkapu'ya götürüb defn itmişler,<sup>41</sup> kabbân nâibi efendiyi katle bedel nefy itteler deyu zebânzed olub<sup>42</sup> Sultân Mustafa Efendimizin kahvecibaşısı duhân gümrüğü emaneti ile çerâğ ve ikinci kahvecibaşısı yazıcı olmuştur.<sup>43</sup> 'Gurre-i Rebiü'l-âhîr yevm-i Bâzâr vâlide*

<sup>41</sup> İsyân günü öldürülenlerden biri de Sırkatibi Ahmed Efendiydi. Padişahın yakinen güvenini kazanmış olan kişilerden birisi olarak sarayda büyük nüfuzu vardı. İsyân sırasında kılık değiştirerek aşçıbaşısının Bozdoğan Kemerî yakınındaki evinde saklanmıştı. Evin etrafına isyancılar tarafından bazı kişilerin geldiğini görünce telaşa kapılarak damdan dama atlayarak kaçmaya çalışmış bu sırada aşağı düşerek bayılınca oradan geçen yeniçerilerden birisi "murdar ölmesin" diyerek başını kesip Et meydanına götürmüştür. Derin 1973a: 109; Derin 1974: 407; Doğan 2001: 48- 49; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 58- 59, 120- 121; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II, s. 40- 41; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 146- 148; Şani-zâde Mehmed Ataullah Efendi Tarihsiz, Cilt I: 22; Bir kaynakta Ahmet Efendi'nin öldürüldüğü yer olarak Acemoğlu Kemerî adlı yer gösterilmektedir. Bkz. Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 136; Bazı kaynaklarda ise olay biraz daha farklı anlatılmaktadır. Buna göre; Ahmet Efendi eğer yüksek bir yer bulur ve el çırpılarak zıplarsa şeyhinin kendisine verdiği bir tılsım sayesinde cinlerin kendisini yukarı kaldıracağına inanmıştı. Bu sebeple dama çıkmıştı. Bkz. Georg Oğulkyan 1972: 13; Beyhan 2007: 8.

<sup>42</sup> İsyancılar listesindeki kişiler öldürüldükten sonra eski şeyhülislamardan Salihzade Esat Efendi'nin de Nizâm-ı Cedîd taraftarı olduğu ve Edirne Olayında yeniçeriler aleyhine fetva verdiği gerekçesiyle öldürülmesi isteniyordu. Ancak daha önce ulemadan bir kişinin öldürülmesi Osmanlı devlet geleneğinde pek hoş karşılanmayacağı endişesiyle, Şeyhülislam Ataullah Efendi asilerin bu taleplerinin önüne geçti. Yine bu nedenle Unkapanı Naibi Abdüllatif Efendi, yakalandığı halde ulemadan olduğu gerekçesi ile meydana getirilmemesine ve cezasının şeyhülislam tarafından verilmesine karar verildi. Yapılan yargılama sonucunda suçlu bulundu. Cezalandırılmak için öncelikle ulema arasından çıkarılarak kendisine mirimiranlık görevi verildi daha sonra Bursa'ya sürgüne gönderildi ve yine burada başı kesilerek idam edildi. Abdüllatif Efendi eski Şeyhülislamardan Salihzade Esat Efendi'nin damadıydı. İstanbul'un zahire ihtiyacını temin etmek için Unkapanı naibi olmuştu. Ulema arasındaki rakipleri onun yükselişini çekemiyorlardı. Kendisine düşmanlık besleyen bazı ulema mensuplarının kurbanı oldu. Uzunçarşılı 1942: 260; Georg Oğulkyan 1972: 15; Derin 1973b: 236; Doğan 2001: 47, 60; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 63- 64, 126; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt. II: 41- 44; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt. VIII: 148- 149, 164- 165; Câbî Ömer Efendi 2003, Cilt I: 143- 144; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 50; Mehmed Süreyya 1996: Cilt I: 126- 127.

<sup>43</sup> İsyânın sonunda IV. Mustafa'nın yakın adamlarına bazı görev ve rütbelere verildi. IV. Mustafa'nın şehzadeliğinden lalası olan Fadlar Katibi Mehmed Efendi, Valide Sultan Kethüdası oldu, birinci kahvecibaşısı Hüseyin Ağa gümrük emantecisi, ikinci kahvecibaşısı Bülbül Hafız'da darü's-sa'ade ağası yazıcısı oldu. Derin 1974: 414- 415; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 153.



sultân 'aliyyetü's-şân hazretleri alay ile saray-ı cedîdi teşrîf buyurdular efendim.<sup>44</sup>

Şamlı Râgıb Efendi rikâb kethüdâsı iken üç tûğ ile çerâğ olub Konya Vâlisi olub vaka' günü Üsküdar'da olub iki-üç gün mürûrunda hareket idüb Gekbüze'ye varır iken tûğ- ı sancağı merfû' [olup] Kütahya kal'asına kal'abend oldı.<sup>45</sup> Nizâm-ı Cedîd ref' olduğundan Bahriye Nezâreti kelâmı kalkub Çelebi Efendi tersâne emini oldu. Bu kadar ricâl ayağ altında kalub Çelebi Efendi'nin ikbâline hâlel gelmedi.<sup>46</sup> Nizâm-ı Cedîd Defterdârı Ahmed Beğ defterde mestûr olub firâr idenlerden olmağla başçukadârı hânesinde muhtefî iken ocaklıya düşüb bir sâhib-i nüfûz oda bekçisi kal'alı neferâtı sergerdelerini ricâcı idüb ihtifâ ettiğî haneden ma'hûd oda bekçisi ile beş on neferât gelüb çıkarub eski

<sup>44</sup> Valide sultan Pazar günü törenle eski saraydan yeni saraya taşınmıştı. Derin 1974: 417; Doğan 2001: 90; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 153- 154.

<sup>45</sup> Şamlı Ragıp Efendi, Karaman Valiliğine tayin edilmişti. Görev yerine gitmek için Üsküdar tarafına geçtiğinde, padişaha bağlılığını ve reformlara olan inancını göstermek için kavaslarına Nizâm-ı Cedîd askerinkine benzeyen elbiseler giydirmeye çalıştı. Ancak kavaslar elbiseleri giymedikleri gibi yamaklarla görüşerek onlara da Nizâm-ı Cedîd elbisesi giydirileceğini haber verdiler. Bu haber yamaklar arasında padişahın tüm dünyayı Nizâm-ı Cedîd yapmak istediği ve bu hususta görevlendirilen Ragıp Paşa'nın da padişahın bu emelini gerçekleştirmek için nişan ve elbise dağıttığı şeklinde yayıldı. Boğaz Nazırı Mahmud Raif Efendi ile Macar Tabyası Subayı Halil Haseki'nin de bu işin gerçekleştirilmesi için padişaha söz verdiği söylentisi yamaklar arasındaki hoşnutsuzluğu artırarak isyanın çıkmasında etkili oldu. Bu işgüzarca hareketi nedeniyle Şamlı Ragıp Paşa'nın vezirliği elinden alınarak Kütahya'ya sürgüne gönderildi. Doğan 2001: 29, 32- 33; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 31; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 128- 130; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 50, 64- 65, 111, 127- 128; Mehmed Süreyya 1996, Cilt IV: 1341.

<sup>46</sup> Tersane Emine Hacı İbrahim Efendi'nin asiler tarafından öldürülmesinden sonra tersane çalışanlarının da isteği doğrultusunda Tersane-i Amire emini Mustafa Reşid Efendi getirildi. Daha önce İrad-ı Cedîd Defterdarlığı görevinde bulunmuş, reformların gerçekleştirilmesinde büyük hizmetleri olmuş bir şahıstı. Halk arasında "Köse Kethüda" lakabıyla tanınmıştı. Yeniçerilerin bir çoğu ise Nizâm-ı Cedîd reformlarındaki katkılarında dolayı onu sevmezler ve "Musibet Köse Kethüda" olarak adlandırılırdı. Yakalanıp öldürüleceği düşünülürken o ödüllendirilmişti. Çünkü ordu Mısır seferinde iken Mustafa Reşid Efendi, yeniçerilere ikramda bulunmuş gönüllerini almış, Nizâm-ı Cedîd defterdarlığı görevinde bulunarak reformların gerçekleşmesinde etkili olmuşsa da, mecburen reformlara destek verdiğini, aslında yeniçeriler ile birlikte olduğuna yeniçerileri inandırmayı başarmıştı. Bu hareketleriyle görünürde Nizâm-ı Cedîd kadrosu arasında olmakla birlikte, eski rejim taraftarlarının da gönlünü almayı başarmıştı. Mustafa Reşid Efendi tersane-i amire emini tayin edildiği sırada Avni Bey'e şikk-ı sâlls defterdarı, Seyyid Mehmed Efendi de darphane emini olarak atandı. Mehmed Süreyya 1996, Cilt V: 1383- 1384; Georg Oğulukyan 1972: 12- 13; Derin 1974: 410- 411; Doğan 2001: 53; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 45- 46; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 149- 150.

odalarda yüzüncü cema'atin odasında bir iki sa'at meks idüb kahvenüş idemeyüb perişân-ı hâl ol mahalden hareket[le] yeni odalara götürüb elli altı cema'atin odasına misâfir ve sekbânbaşı vâsıtasıyla ricâ olunub 'afv olunub hânesinde ikâmet idüb hayli akçeden çıkdı deyu ru'yet iderler gâyet korkmuştur. Eğer sağ' kalur ise çok işdir.<sup>47</sup> Şehr-i mezbûrun beşinci Pençşenbe günü kılıç kuşandı bir alay oldu ki vasf olunmaz. Cülûs bahşîşi ordu taşrada iken olmaz imiş zirâ Sultân Hamîd ve Sultan Selîm virmişdi dirler. Lakin anlar vefât itdi dirler. İşbû sarâhaten cülûs virdiler. Kal'a neferâtına ikiyüz kise bahşîş vir[il]di. Sa'ir odalara bin 'gurûş, odasına göre sekiz yüz 'gurûş, dahi ziyâde dahi noksân olarak bahşîş virilmişdir. Bu suretde cülûs olarak bahşîş virilecek değil gibidir. Sultân Osman ve Sultân Mustafa[nın] cülûslarında küçük ve eşkinciye yirmibeş 'gurûş ve tekâ'üde on iki buçuk 'gurûş cülûs bahşîşi virildi. Ve Sultân Osman küçük ve eşkinci esâmesine birer akçe cülûs terakkisi virdi. Sultân Mustafa cülûs bahşîşi virüb terakki virmedi<sup>48</sup> Bu def'a dahi bu sûret ile virilecek değil gibi. Bari bir kıst 'ulûfeyi virir inşâ'allah-ı te'âla.

<sup>47</sup> Nizâm-ı Cedîd Defterdârı Ahmed Efendi, yakalanıp sadrazam vekilinin odasında kendisine verilecek cezayı beklerken çukadarına "Ben kethüdâ beyin odasında tevakkuf ideceğim, bârgîri re'is kapusından kethüdâ beyin binek taşına dolaştırınız" diyerek onu bulunduğu yerden uzaklaştırdı. Kendi mehterbaşısına da "Ben buradan yaya da giderim, sen, efendi kethüdâ beyin yanındadır deyu uşakları bir çârşek kadar oyalandır, sonra bârgîri al konağına git" diyerek yaya olarak Babıali'den çıkarak dostlarından birisinin evine sığınmıştı. Ancak devlet ricalinden bazı kişilerin öldürüldüğünü duyunca, bulunduğu evi terk ederek gizlice kethüdasının Süleymaniye'deki evine saklandı. Saklandığı ev kendi evine yakın olduğundan gizlenmek istediği sırada mahalleliden bir kişi onu öksürüğünden tanıyıp, civarda dolaşan bir asi grubuna haber verince tekrar yakalandı. Et Meydanı'na doğru götürülürken, daha önce yeniçeri ocağının kışlasının inşasında bina eminliği yapması ve yeniçerilerle iyi ilişkiler kurması nedeniyle, ocağın ileri gelenleri tarafından kolcular gönderilerek asilerin elinden alınarak ocağa getirildi. Ocak ihtiyarları tarafından Kabakçı Mustafa'dan Ahmed Efendi'nin affını istediler. Affedildikten bir gün sonra evine gitti. Kaymakam Musa Paşa tarafından hazırlanıp Kabakçı Mustafa ve yardımcıları tarafından padişahın idamları istenen kişilerden yalnızca Ahmed Efendi kurtulabildi. Derin 1973a: 110; Doğan 2001: 47- 48; Ubeydullah Kuşmânî 2007: 64; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 150- 151.

<sup>48</sup> İsyân başarıya ulaştıktan sonra asilere istekleri sorulduğunda, Kabakçı Mustafa Karadeniz Boğazı'nın Rumeli tarafındaki kalelerin nezaret ve ağalığını istediğinden, isteği üzerine turnacıbaşılık payesiyle bu göreve getirildi. Yardımcılarından Arnavut Ali'de Anadolu tarafındaki kalelerin nazırlığına getirildi. Bayburtlu Süleyman Ağa'ya Tersane-i Amire sancak kaptanlığı verildi. Memiş Efendi bin altın istediğini belirtince isteği kabul edilmeyerek yüz yirmi akçe ile haseki tekaüdüğü maaşı bağlandı. Yine Kabakçının yanında bulunan on yedi çavuşa rütbelerine göre atmış, elli, kırk akçe yevmiyeler verildi. Yamaklarda bu durumdan yararlanarak yirmişer akçe yevmiye istediklerini belirtince Sekbanbaşı Arif Ağa bu isteğin kabul edilmesi durumunda devlet bütçesine yıllık bin kese akçeye varan bir miktarda yük bineceği gerekçesi ile

*Ordû-yı hümâyûn havâdisi su'âl buyurulur ise yeniçeri ordusu ayağ[ının] tozu ile Silistre'den Karalaş'a(?) geçüb vezîr ordusu Silistre'de kalub üç beş gün sonra kul kethüdâsını ağa idüb karşıya irsâl ittiklerinde yeniçeri takımı biz ağamızdan hoşnud ve razıyuz. Deyu gelen kul kethüdâsını kursuna tutub kaçırıklarında beri tarafa geçüb vezîr üzerine hücum ettiklerinde vezîr gedüklülerinden birkaç kişi telef olub vezîr firâr ve kethüdâ ve vesâ'iri perîşân, Osman Efendi ve re'is efendiden gayrı kimesne kalmayub yeniçeri ağası sâbıkı yine ağa nasb itmişler haşerât takımı gerek vezîri vesâ'irini kılıç üşürüb pâreleyecek iken yeniçeri ağası önlerine sedd-ü bend olub oğullarını pâdişâhdır ismimiz zorbalığa çıkar görelim asitânededen mühr-i hümâyûn kime gelür andan sonra matlûbumuzu arz ideriz diyerek def'-i meclîs itmişler. Lakin İsmâ'îl Pâşâ'yı matlûb iderler imiş ordû-yı hümâyûnda kâim-makâm şimdilik Bekir Pâşâ işbu haber vürûdunda şeyhü'l-islâm konağında müşâvere olub İsmâ'îl Pâşâ güyâ asitâneye gelüb ordû-yı hümâyûn tarafına gidecek imiş<sup>49</sup> in sahha ve in kez[zebe göre]<sup>50</sup>lim mevlâ neyler, [neyler] ise güzel eyler efendim.*

kabul etmemiş, yamaklara cülus bahşişi verilmesi yönünde karar alınmasını sağlamıştı. Derin 1974: 408- 409, 416; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 148.

<sup>49</sup> Osmanlı ile Rusya arasında savaş başladığında yeniçeriler Bükreş'i almak amacıyla harekete geçmişlerdi. Ancak öncelikle Rus'ların ele geçirdiği Karlış adlı adayı ele geçirmek gerekiyordu. Yeniçeri Ağası Pehlivan Hüseyin Ağa bir miktar askerle adı geçen yerdeki metrisi almıştı. Savaş devam ederken ordunun başında Silistre'de bulunan serdar-ı ekrem ile yeniçeri ağası durum görüşmekteydi. Bu sırada İstanbul'da yamaklar isyan etmişlerdi. Yeniçeri Ağası Pehlivan Hüseyin Ağa, Şehzade Mustafa taraftarı olduğu ve isyana destek verebileceği endişesi ile görevden alınarak, Kul Kethüdâsı Eyüb Ağa ocak ağası tayin edilmişti. Pehlivan Hüseyin Ağa, yeniçerilere haber göndererek, görevden alınmasının asıl sebebinin yeniçeri ocağını ortadan kaldırılmak olduğunu belirterek, hemen harekete geçmelerini istedi. Bunun üzerine harekete geçen yeniçeriler "Biz ağamızdan hoşnuduz, ibkâsını isteriz" diyerek Silistre'de toplanmaya başladılar. Bu hareketlenmenin büyüyen isyana dönüşmesinden endişe eden devlet adamları sadrazam başkanlığında toplandılar. Mecliste bulunanların hepsi de eski Yeniçeri Ağası Pehlivan Hüseyin Ağa'nın görevinde kalmasını istiyorlardı. Bu nedenle hemen ağalık hilatı Hüseyin Ağa'ya gönderilmesiyle birlikte yeniçeriler dağıldılar. IV. Mustafa'nın tahta çıkması Pehlivan Hüseyin Ağa'yı sevindirmekle birlikte, Kabakçı Mustafa'nın isyanın elebaşı olması ve bu yolla şöhret bulmasıyla kendisinin büyük bir fırsatı kaçıracağı düşüncesindeydi. Bu nedenle benzer bir ayaklanma tertipleme niyetiyle yeniçerilerin ayaklandıklarını ve serdar-ı erkemi istemediklerini bahane ederek, Silistre tarafına geçip, önemli devlet adamları ile ocağın nüfuzlu kişilerini de yanına alarak serdar-ı ekremin otağına saldırdı. Serdar-ı ekrem Ruscuk'a kaçıp, Alemdar Mustafa Paşa'ya sığınarak canını kurtarabildi. Tam bu sırada sadrazamlık mührü İbrahim Hilmi Paşa'dan alınarak, ocak kökenli Anadolu Valisi ve Akdeniz Boğazı komutanı Çelebi Mustafa Paşa'ya serdar-ı ekremlik görevi ile birlikte verildi. Ondandır boşalan boğaz kumandanlığına da Hafız İsmail Paşa getirildi. Sadrazam ve Serdar-ı ekrem Çelebi Mustafa Paşa'ya bir an önce

*Vâlîde kethüdâsından<sup>51</sup> su'âl buyrulur [ise] haccı Şâm işi idüb 'avdet ittiğünde İznikmîd'e gelüb ağırlığını ve baş kadını der-'aliyyeye irsâl [ve] rebiü'l-âhirin dördüncü günü yevm-i Çehârşenbe 'ale's-sabah hânesini defterdâr efendi mühürleyüb yalılarını dahi temhîr için başbâkikulu ağa gidüb mühürledi. Kendüsünü Bursa'ya nefy ittiler. Konak ve yahlar mühürlendikde ser-maktû'ı dahi geldi deyu tevâtür itdiler. Hatta Geyve 'Âyânı Bekir Ağa başını kesdi deyu zebânzed olub sonradan tahkîk ittiğimiz Burusa'ya menfa' virdiler. Hatta kâim-makâm pâşâ buyurmuşlar ki ağamız gelür kel evvel işler anın rey'i ile ru'yet olunur dirler olmaz inşâllah-ı te'âlâ.*

### Sonuç

Nizâm-ı Cedîd reformları dönemin ihtiyaçları göz önünde bulundurulduğunda ulaşılmak istenen amaçlar bakımından kendi içinde tutarlı olmakla birlikte, halk-ordu ve yönetici zümrede yeterli destek sağlanamadı. Zaten meşruiyet sorunu yaşayan reformlar karşıt kesim tarafından geniş halk kitlelerine *Frenkleşme* olarak takdim edilince, var olan karşıtlık daha da arttı.

---

ordunun başına geçmesi ve Silistre'ye ulaşması emredildi. Yeniçeri ocağı dayatmayla istediği kişiyi sadrazam seçtirmeyi başarmıştı. Ordudaki kargaşa had safhaya çıkmıştı. Bazı devlet adamları durumu düzeltmek için Ruscuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa'yı Silistre'ye davet etmişti. Sonuçta Alemdar Mustafa Paşa kendi askeri ile Silistre'ye gelerek asayiş sağladı. Derin 1973b: 236- 238; Doğan 2001: 61- 64; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 155- 159; Mustafa Nuri Paşa 1327, Cilt IV: 51- 52.

<sup>50</sup> Belgenin bu kısmı yırtık olmakla birlikte cümlenin gelişinden bu şekilde olabileceği anlaşılmaktadır.

<sup>51</sup> Valide Kethüdası Yusuf Efendi, Giritli fakir bir ailenin oğluydu. Babası onu Girit Muhafızı Süleyman Ağa'ya evlatlık olarak vermişti. Süleyman Ağa, Girit'ten ayrılıp yeniçeri ağası olunca Yusuf Ağa da mühürdarı olmuştu. Süleyman Ağa kaymakam olunca Yusuf Ağa'da hazinedar olmuştu. Süleyman Ağa taşrada bir göreve giderken Yusuf Ağa da kethüda olarak tayin edilmişti. Önce İstanbul kasapbaşısı daha sonra da Gelibolu Baruthanesi nazırı oldu. Bu görevden sonra sırasıyla, matbah-ı amire emini, Esmâ Sultan kethüdası ve darphane emini oldu. Son olarak da valide sultan kethüdası oldu. Valide sultan vefat edince Yusuf Ağa'nın durumu tehlikeye girmişti. Bu karışık ortamda hacca gitmiş, Vahhabi olayları nedeniyle Medine yakınlarından geri dönmek zorunda kalmıştı. Hac yolculuğundan dönerken İstanbul'da isyan çıkmış, adı öldürüleceklerin arasına dâhil edilmişti. Aslında Yusuf Ağa IV. Mustafa tarafına da yakınlık göstermişti. Ancak Kaymakam Musa Paşa'nın kendisine duyduğu kin ve muazzam serveti nedeniyle adı idam listesinde yer almıştı. Kaymakam Musa Paşa, padişahı yeniçerilerin Yusuf Ağa'nın idamını istediğine inandırınca, Bursa'da idam edildi. Georg Oğulokyan 1972: 14- 15; Ahmed Asım Tarihsiz, Cilt II: 42- 43, 56; Derin 1973b: 234- 236; Doğan 2001: 57- 59; Mehmed Süreyya 1996, Cilt V: 1687; Ubeydullah Kuşmâni 2007: 64- 68, 129- 131; Ahmed Cevdet Paşa 1303, Cilt VIII: 161- 163; Uzunçarşılı 1956: 485- 524.

Bu duruma bir de yöntem/uygulama açısından yapılan yanlışlar eklenince var olan karışıklık bir isyanla neticelendi. Bu olayda reform çabalarında halk-ulema-asker üçlüsünün desteğinin ne kadar önemli olduğu anlaşıldı. Her ne kadar III. Selim dönemi reformları başarısızlığa uğrasa da II. Mahmut dönemi reformlarına zemin hazırlanmış oldu.

## Kaynakça

### I. Arşiv Vesikaları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (B.O.A. HAT): 4254, 5028, 5064, 6413; 7522, 7524, 7532, 7537, 7554, 7558, 7598-A, 7598-D, 7598-F, 7598-H, 7606, 7615, 23134, 32320-I, 53190, 53788.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Muallim Cevdet Tasnifi Askeriye (B.O.A. C.AS.): 50601.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Muallim Cevdet Tasnifi Saray Maslahatı (B.O.A. C.SM.): 470, 2069.

### II. Diğer Kaynaklar

Ahmed Asım, (Tarihsiz). *Tarih-i Asım*, Cilt II, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul.

Ahmed Cevdet Paşa, (1303). *Tarih-i Cevdet*, Cilt VIII, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul.

Ahmet Refik, (1331). *Kabakçı Mustafa*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, İstanbul.

BAYDAR, Mustafa, (1954). *Kabakçı Mustafa İsyanı*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul.

BEYDİLLİ, Kemal - İlhan Şahin, (2001). *Mahmud Raif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

BEYDİLLİ, Kemal, (2001a). "Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şeriyeye", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 4, ss, 33-48, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (2001b). *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul.

BEYHAN, Mehmet Ali, (2007). *Saray Günlüğü (1802- 1809)*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul.

Câbî Ömer Efendi, (2003). *Câbî Târihi (Târih-i Sultân Selim-i Sâlis ve Mahmud-ı Sâni) Tahlil ve Tenkildi Metin*, Cilt I, (Haz. Mehmet Ali Beyhan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

DERİN, Fahri Ç., (1973a). "Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dair Bir Tarihçe", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 27, ss, 99- 110, İstanbul..

\_\_\_\_\_ (1973b). "Yayla İmâmî Risalesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı 3, ss, 213-272, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (1974). "Tüfenkçibaşı Arif Efendi Risalesi", *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Cilt XXXVIII / Sayı 151, ss, 379- 443, Ankara.

- DOĞAN, Bayram, (2001). *Mustafa Necib Efendi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- OĞULUKYAN, Georg, (1972). *1806- 1810 İsyancıları III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa (Georg Oğulukyan'ın Ruznamesi)*, Tercüme ve notlar: Hrand D. Andreasyan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- KILIÇ, Musa, (2003). *Kabakçı Mustafa İsyanı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- KOÇU, Reşad Ekrem, (2001). *Kabakçı Mustafa: Bir Serserinin Romanlaştırılmış Hayatı*, Doğan Kitapçılık, İstanbul.
- Mehmed Süreyya, (1996). *Sicill-i Osmanî Osmanlı Ünlüleri*, Cilt I, II, III, IV, V, (Haz. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Mustafa Nuri Paşa, (1327). *Netâyicü'l- Vukuât*, Cilt IV, Uhuvvet Matbaası, İstanbul.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt I, III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Sahâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi (2000), *Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Tarihi (Bahir Efendi'nin Zeyl ve İlâveleriyle) 1237- 1241/ 1821- 1826*, (Neşre Hazırlayan: Ziya Yılmaz), Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul.
- Şani-zâde Mehmed Atullah Efendi, (Tarihsiz). *Tarih-i Şanizâde*, Cild I, İstanbul.
- Ubeydullah Kuşmânî- Ebubekir Efendi, (2007). *Asiler ve Gaziler Kabakçı Mustafa Risalesi*, (Haz. Aysel Danacı Yıldız), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, (1942). "Kabakçı Mustafa İsyanına Dair Yazılmış Bir Tarihçe ve Amedci Mustafa Reşid Bey'in İbrahim Paşa'ya Mektubu", *23- 24 Sayılı Belletenden ayrı basım*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss, 253- 267, Ankara.
- \_\_\_\_\_. (1956). "Nizam-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdası Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdazade Arif Efendi", *Belleten*, Cilt XX / Sayı 79, ss. 485- 524, Ankara..

# DEDEM KORKUT'UN KURDU

*Yaşar KALAFAT*

## **Özet**

Dede Korkut Kitabı'nda yer alan Türk halk kültürünün kült oluşturmuş inanç unsurlarından birisi de kurttur. Kurtla ilgili inançlar; Türk kültür coğrafyasında sadece Ortadoğu, Kafkasya ve Uluğ Türkistan'da değil, Ural-Altay ve Balkanlar'da da Türk kültürlü halkların kültür köprülerinden birisini oluşturmuştur.

'Dedem Korkut'un Kurdu' isimli bu çalışma, Türk kültürlü halkların halk inançlarında kurdun yerini ve işlevini belirlemeğe çalışan bir seri araştırmanın bir parçasıdır. Projenin bu bölümünde; B. Ögel, M.C. Özönder ve F. Bayat'ın çalışmalarında yer alan kurt içerikli bilgilere Dede Korkut Destanı esas alınarak ağırlık verilmiştir.

Yazı metninde kurt ve inanç konusu incelenirken, yukarıda belirtilmiş olan esaslar dâhilinde; kurdun uluması; kurt ile bağlı yer ve insan isimleri alma geleneği; don değiştirme/şekil değiştirme gibi inanç içerikli hususların kurt bağlantısına yer verilmiştir. Dağ, su, ateş ve gök gibi objelerin kurtla ilgili inanç boyutları ve bu çerçevede atalar ruhu ve kurban inançları irdelenmiş; Şamanizm, Tengricilik ve Totemizm gibi inanç sistemlerindeki kurt ile konunun bağlantısı üzerinde durulmuştur.

Araştırmada varılan sonuca göre, Dedem Korkut'un kurdu, kut bulmuş müjdeleyici bir mittir. Ancak eserde, kurt merkezli açıklamalarda teşhis net olarak yansımamakla birlikte, destanda yer almış olan kutsal dağlar, kutsal sular gibi hususlar inanç sisteminin diğer öğeleri ile birlikte düşünülünce, gerektiğinde 'Yüzü Mübarek Kurt' ve 'Ağzı Kanlı Kurt' da ölebilmektedir. Bu özelliği ile dedem Korkut'un kurdu müjdeleyen, aydınlığa çıkarabilen, uyaran ve cezalandırabilen kurt da olabilmektedir. Dedem Korkut'un kurdu Türk mitolojik âlemindeki kurt miti ve eski Türk İnanç Sistemi'ndeki inanç algılama biçimi ile bütünlük arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** kurt, don/şekil değiştirme, Dede Korkut, Köroğlu, Göktürk

## **Dedem Korkut's Wolf**

### **Abstract**

One of cult elements of Turkish culture in the book of Dede Korkut is wolf. Beliefs about the wolves are one of the cultural bridges of Turkish cultured folks not only in Middle East, Caucasia, Ulug Turkistan but also Ural-Altays and Balkans.

This work, Dedem Korkut'un Kurdu, is a part of research series that is trying to identify place and role of wolves in folklore of Turkish cultured folks.

This part of project, focuses on information including wolves in B.Ögel, M.C. Özönder and F.Bayat's works.

In text subjects of wolf and folklore is being studied and some folkloric elements', such as howling, getting names of places and people, shapeshifting, relations with wolves is being told. Elements like mountain, water, fire, sky in wolf beliefs within ancestors' spirits and sacrifice traditions is being discussed. Also it is being emphasized connection between the wolf in Shamanism, Tengricilik and Totemism and the subject.

Conclusion of the research is; the wolf of Dedem Korkut is a blissed harbinger myth. But in the work, while this identification can not be seen precisely in wolf based explanations, if it is considered with the other components of the folklore like sacred mountains, waters that takes part in the saga we can see that even "Holy Face Wolf" or "Bloody Mouth Wolf" can die. So, wolf of Dedem Korkut can be harbinger, light bringing, warning and punishing one. The wolf in Dedem Korkut is in integrity with the wolf in Turkish mythology and ancient Turkish folklore.

**Key words:** wolf, shape shifting, Dede Korkut, Köroğlu, Göktürk.

### Giriş

Kurdun ana, baba, ata, totem, tös, ongun olduğundan bahsedilebilirken ve onun gök ehli olduğu üzerinde durulurken, buralarda neden Dedem Korkut belirleyici, neden onun kurdu? sorusu akla gelebilecektir. Dedem Korkut kendisine belirlenen zamana rağmen, bir değil birden fazla zamanın ve zamanların destan objesidir. Onun zamanı, zamanları içeren türdendir. Bu durum sadece onun destan kahramanı oluşundan mı gelmektedir? Diğer Türk destanlarının da etrafında kült oluşturmuş objeler vardır. Kurdun, Türk kültürlü diğer halklarda da destanî kahraman karakteri arz etmesinden midir onun bu özelliği? Dedem Korkut'ta kurt konusunu ele almak kurt için konulan mistik teşhislere büyük ölçüde ortak payda da getirebilir mi diye düşündük. 'Mübarek' olarak kabul edilen **kurt yüzü** bu vasfını nereden alıyor ve mübareklik hangi anlamda kullanılıyordu? Dedem Korkut atmosferinde kutsal nasıl terennüm ediliyordu? Eserdeki benzeri diğer örnekler bize bu konuda belki bir inanç panoraması çizebilirdi. Bu mistik tablodaki kurt, Dedem Korkut'un kurdu idi. Burada hem mitoloji, hem tasavvuf ve hem de onların halk inançlarından takip edebildiğimiz izleri olmalıydı.

Dedem Korkut mistik atmosferinde sadece kurdun yüzünün mübarekliği açıklamakla kalmıyor; suların, çayların, ırmakların, kut bulan, kişileşen dağların varlığı anlatılıyordu. Dağlara dua, beddua ve yemin edilebiliyor; Ala ve Kara Dağlara mistik içerikleri ile yer veriliyordu. Türk etnik medeniyetinde Boz Kurt'un ecdat, halaskar, hamî, yol gösteren, türke çarelerde geniş yer alan özelliğini Dede Korkut Destanından yola çıkarak örneklemek mümkündür. Geçmişten günümüze bu medeniyetin, birlikte yaşanan halklarla beraber



yenilenerek sürdürüldüğünü halk inançlarından hareketle takip mümkündür ve burada bunu yapmaya çalışacağız.

Kısa bir zaman önce kurttan yola çıkarak ve kurdu merkeze alarak, halk mitolojisi ve halk tasavvufu çerçevesinde bir arayış ve tespit çalışması içine girdik. Konuyu farklı ve yeni başlıklar altında ele almaya çalıştık. Elimizdeki malzemenin zenginliğine rağmen başlıklar bitmiş ve fakat biz anlatacağımızı anlatamamıştık. Her arayış başlığı, alt başlıkların üst başlık olarak ele alınmasına yol açıyor ve fakat konuyu toparlamaya çalıştıkça o ısrarla dağılıyordu. Kurt münasebetiyle inanç tabakalaşmasının katmanlarına inmeye uğraşılıyor günümüzden geçmişe inanç perdesini aralamaya çalışıyorduk. Çalışmamıza kaldığımız yerden devam etmeğe karar verdik. Kaynak araştırması yaparcasına kurt konusunda yapılmış çalışmaları, sahipleriyle adlandırarak ele almaya karar verdik. Zira İran ve Azerbaycan da bu konuda yaptığımız temaslar bize yeni malzemeler sağlıyor ve yeni kapılar açıyordu. Bu yayınların sadece bir kısmı ilk çalışmamıza bir şekilde yansımıştı. Buradan hareketle ilk çalışmamızı “Kurt İle İlgili Türk şecerelerinde ve Tababetinde İnanç ve Uygulamalar” isimli bir bildiriye ele aldık. Devam edecek olan araştırma zincirimizin bu çalışması, ikinci halkasını teşkil edecektir.

F.Bayat, Mitolojik kahramanları üç tipe ayırdıktan sonra bunları şöyle tanımlar: **İlk Ata**, Dünyadaki insanları, hayvanları, tabiat nesnelерinin yaratıcısı olup yarı hayvan yarı insan görünümündedir. **Demiurg/Türetici Ata**, tabiat olaylarını ve yıldız, dağ, taş çay orman gibi kozmik olayları oluşturur veya onlara dönüşebilir İlk ata yaratıcı iken, Türetici Ata, toprak, taş, çamur, kemik ve benzerlerinden yeni bir şeyin oluşmasına katkıda bulunur. Ve **Medeni Kahraman**, ateşin, bitkilerin aletlerin vs temin edilmelerini sağlar olarak belirliyor. Sistematiğin tamamen Türk mitolojisine uymadığını belirtip medeni Kahraman tiplerinin Türk mitolojik sisteminde bulunduğunu Köroğlu'nun bu tiplere örnek teşkil ettiğini açıklıyor. Bayat, Medeni Kahraman karşılığında Tanrıoğlu birleşik kelimesini kullanıyor. O'na göre; “Etnosu maddî ve manevî yıpranmalardan kurtaran eski Türk inancına dayalı, ölüp dirilen Tanrıoğlu kahraman, Şiiliğin Mehdilik ideolojisiyle biçimlenerek yeni Bozkurt-Köroğlu tipinde ortaya çıktı” (Bayat 2003:5).

Bu arada kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Kars ve çevresinde yaz aylarında kurbağalı derelerde çamurlu sularla oynayan veya buralarda bulunan kimselerin bilhassa ellerinde urumsu kabarıklar olurdu. Bu mantarlar giderek artabilirlerdi de. Bunlara **zigilik** denir ve kurbağalardan geldiklerine inanılır kurbağa gören kimse ‘tu zigiliğim sana’ der kurbağaya tükürür gibi yapardı. Bu urların tedavisi işlemine ise ‘**Demiruğ**’ denirdi. Vergili kimseler ayın muayyen zamanlarında bir şeyler okur ve kibrit çöpünün baş kısmını tükürükle ıslatıp bu urlara sürülürdü. Tedavi şeklinin Gökyüzü ve ay bağlantısı itibariyle ve isim yakınlığını düşünerek açıklanın ayarına inandık.

F.Bayat Şaman ile Köroğlu/Goroğlu arasındaki aynilikleri; Şamandaki ölüp dirilme, karanlık âlem, ikinci kez doğma ve aydınlık dünya ile

Köroğlu/Goroğlu'ndaki mezar, karanlık âlem, ikinci kez doğma ve aydınlık dünya açıklamaktadır. Bu alt yapı üzerine Köroğlu-Bozkurt bağlantısını ele almaktadır. Ona göre; Kurt mitolojik ve epik eleman olarak destanın Azerbaycan, Anadolu, Türkmen varyantlarında sistemli bir şekilde bulunmaktadır. Özbek, Kazak, Karakalpak, varyantlarında ise Goroğlu'nun babasının **Bozay**, Goroğlu'nun isim babası olan dayısının **Bozdoğan** olması gibi terkiplerle, kurt bazı adlarla isimlendirilmiştir. ( Bayat 2003,22) Biz 'Boz' un açıklamasını; Bozkurt, Alageyik, Kırat tanımlamalarındaki boz, ala ve kır'ın, kara ve ağdan hareketle mistik bir sentez oluşturdukları şeklinde yapıyoruz. Eski inanç sistematiğinde ağ ve kara ayrı yarı kuvve içeriyorlardı. Büyük ölçüde eş anlamlı olan bu üç ara renk bize göre iki zıt kuvvenin dengelendiği renkti. (Kalafat 2006:164–165).

Türk aşk destanları için karakteristik olan bir rüya, Yovmut/Yomut Türkmenlerinin hükümdarı Çığalı Beyin kızı Bibi Hilal'in kaçırılması üzerine görülen rüya ve onun yorumudur. Yoruma göre Yovmut'tan gelen Börü'den/kurttan bir çocuk doğacak bu çocuk senin ülkeneye şah olacak, denir. Söz konusu börünün cinsiyeti belli değildir. F. Bayat bu tespiti ile Azerbaycan'daki bir versiyonu/sürümü arasında kurduğu bağıntıyı, "Men aç kurdam, genim üste ularam" mısrası ile açıklar.

Biz ulumayı kurdun veya bazı kurtların mutlak olana yükünmesi veya bazı yükünmelerini uluyarak dile getirdiği şeklinde açıklıyoruz. (Kalafat 2007:113–129). Düşmanın üstüne uluyarak hamle yapacak kurdun, erkek olabileceği daha akla yakın geliyor.

Biz evvelce Dede Korkut ismindeki 'Korkut'un etimolojisini yaparken kelime ile kurt adı üzerinde bağ kuran bir bildiri dinlemiştik. F. Bayat Köroğlu'nun kurt menşeyli olduğunu gösteren tespitlerden bahsederken hunlar, Çiğiller, yağmalar, Göktürkler, Karluklarda Bozkurt'un ecdat, Oğuz ve Kıpçaklarda bozkurt'un kurtarıcı Tanrıoğlu oğlunu belirtmektedir. Oğuz Kağan destanında Bozkurt'un ışıkla olan bağlantısı onun Tanrı menşeyli olduğunu gösterir bulgulardandır yakutların kurda **Tangara uola/Tanrı oğlu** veya **Tangara ita/Tanrı Köpeği** adı vermiş olmaları da bu tür kanıtlardandır. "Epikleşen kurt tanrısal yönlerini yalnız işaretler şeklinde koruyabilmiştir (Bayat 2003: 23 ).

Bizim daha evvel, vecize, atasözü tekerleme, ninni, ağıt bilmece, çocuk tekerlemesi gibi sözlü kültür kaynaklarından yaptığımız tespitleri (Kalafat 2007: 171–191) F. Bayat'ın çalışmasında da görüyoruz. "Kurttan doğan kurt olur" atasözünü yazar Anadolu Köroğlu Koçaklaması'nda hareketle ele alıyor.

Bizim tekkelerin beğleri  
Kolu kolçaklı mert olur  
Alır şikârını vermez  
Ağzı-kanlı boz-kurt olur

Lekenin yurdu yurt olmaz  
 Yiğidin sözü dert olmaz  
 Çakal eniği kurt olmaz  
 Yine kurt- oğlu kurt olur

Bu tespitin konumuzla ilgisi F. Bayat'ın da belirttiği gibi Teke Türkmenlerini Bozkurt'a benzetmeleri tanrı oğlu Bozkurt bağlantısı itibariyledir. Yazar aynı parçanın Azerbaycan varyantını da eserine almaktadır ki, bizde ondan alarak aktarmayı uygun bulduk

Bizim tekenin beyleri  
 Girer meydana mert olu  
 Ölünce meydandan dönmez  
 Ağzı ganlı Boz gurt olu

Sarp gayada yurd olmaz  
 Mühennete söz dert olmaz  
 Çaggal eniyi kurd olmaz  
 Gene kurt oğlu kurt olu (Bayat 2003: 24).

F. Bayat'ın Kurt-Köroğlu bağlantısına dair bulguları arasında Köroğlu'nun menşeinin kurt olabileceğini gösteren tespitlerden birisi de Azerbaycan Köroğlu'sunun "Köroğlu İle Aypara" kolunda Köroğlu'nun oğlunu kurt emzirmektedir. "Ağca Kuzu" da ise bu tespit daha geniş yer alır. Köroğlu-Kurtoğlu bağlantısını gösteren motifler sadece Köroğlu ile sınırlı kalmaz onun delilileri/keleşlerinde de görülür F. Bayat bu durumu Tanrıoğlu Bozkurt ideolojisi ile izah etmektedir.

F. Bayat, bu kolda geçen Köroğlu'nun Kurtoğlu isimli oğlunun Kürtoğlu diye de geçmesini hayretle karşılayıp bölge halkının demografisinden, Kurtoğlu'nun soyağacından hareketle bu ismin yani Kürtoğlu'nun alınmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. (Bayat 2003,25) Bize göre şaşılacak bir durum yoktur. İbrahim Kafesoğlu Türklerin isim alışlarındaki tercihleri ve etkenleri sayarken yağmur, Bora, Kar gibi tabiat olaylarının da isim almada rol oynadığını belirtmekte kar türü olarak Kürt'ün de isim olarak alınabildiğini açıklamaktadır. (Kafesoğlu, 1977: 202-203) Hal bulunca mağarada dünyaya gelmiş kendisine taştan beşik yapılmış bir dönem mağara da yalnız da kalabilmiş çocuk karlı havada dünyaya geldi ise isminin Kürt olmasında şaşılacak bir husus yoktur.

F. Bayat, Köroğlu'nun Mömine/Mümine Hanım'dan olan oğlunun adının Kurtoğlu olduğunu belirtip "Kurdoğlu'dur atan zati" ve başka bir varyantta da "benim neslim kurt neslidir." tespitleri ile bu hususu tescil etmektedir. Bu tespit;

‘Yiğide dögüş dert olmaz  
Baykuşa bağlar yurt olmaz  
Çakal yavrusu kurt olmaz

Gelen Kurdoğlu Kurdoğlu,’ denilmektedir. Araştırmacının konuyla ilgili bulguları arasında Altay’ın çeşitli halkları arasında kurt, dağ ruhu ile denkleştirilmektedir. Kumandinler, dağ ruhunun kurt olduğu veya kurt şeklinde gezdiğine inanmaktadırlar. Dağ-taş bağlantısından hareketle yazar Kaftancıoğlu’ndan alıntılar yapmakta ve konuyu ayrıntılı incelemektedir.

Ben Köroğlu kara taşı delerim  
Bir vuruşta yedi yiğit bölerim  
Bozkurt gibi sürülere dalarım  
Koyunların kuzuların melensin (Bayat: 2003: 27)

Bizim bu konudaki ilk çalışmalarımızda çok kere ikinci veya üçüncü elden derlemiş olduğunuz koçaklama türünden bazı parçaları F. Bayat birinci elden aktarmaktadır.

Kurt-dağ-adanmışlık bağlantısı itibariyle Varto’daki Güm Güm dağı efsanesi zikredilebilir. **Gümgüm Baba** bu dağdaki bir yatır iken dağ adını buradan mı almıştır, yoksa kutsal kabul edilen dağ, bilinen bir mezar olmaksızın mı kutsiyet belirten ‘Baba’ sıfatını edinmiştir bilinmemektedir. Ancak şiddetli kış gecelerinde bu dağdan top sesleri ile uğultuların geldiği ve dağın ismindeki ‘Güm Güm’ ün buradan kaynaklandığı ifade edilmektedir. M.Ş. Fırat’ın ilk tespitini yaptığı efsanedeki anlatı, zamanın hükümdarının beyi, kutsal bir görev yapmış olma adına, çok kıymetli kızını, eşi olacak kurt tarafından alınmak üzere bu dağa bıraktığı şeklindedir (Fırat: 1985: 57.59.61).

Hun Türklerinin menşei efsanesini aktarırken Urmançeyev de, Hun şanyü sülalesinin olağanüstü iki kızı dünyaya gelir, bunlar kadınlara mahsus Terem diye bilinen özel inşa edilmiş bir tapınakta tanrı’ya bağışlanırlar. Aradan 4 yıl geçer yaşlı bir kurt teremin yanında kendisine bir in oluşturur ve kızlardan küçüğü ile birleşir ve böylece Hunların türemelerini sağlamış olur (Urmançayav 1983: 4–18).

Kutlu Boz Kurt’un insafsız, gaddar, vahşi olarak gösterilmesinin izahını Urmançeyev de konuya değinerek açıklamaktadır. Bize göre Türk kültürlü halklarda farklı çağlarda ve farklı coğrafyalarda kurt için yakıştırılan sıfatların değişikliğinin doğal olmasının yanı sıra, asıl sebebi bu açıklamaya bağlı olarak Totem’in kimliğindeki ‘ceza da verebilirlik’ de aramak gerekir. Biz Eski Türk İnanç Sistemi’nin totemizm olmadığına inanmakla beraber, bu hükmümüz bütün zamanlar için geçerli olmayabilir. Boz Kurt, kutsalın bir tecellisi ise, kutsal Boz Kurt olarak da tezahür etmiş ise, bir don değişme bağlantısı var ise, müjdeleme gücünün yanı sıra cezalandırıcı olması da beklenebilmeli. Bu noktada hangi kurt ve hangi hallerde ceza verme, konuları gündeme gelecektir.

Bahaeddin Ögel çok geniş bir kültür tarihi zemininde kurt konusunu ele almaktadır. Wu-sun'lardan kalan tek fert olan çocuğu Hun hükümdarı çöle attırır ve yaşayabilme ihtimalini onun şansına bırakır. Çocuğa ilkin bir karga, ağız ile bir parça et getirir ve daha sonra bir dişi kurt onu emzirir. Bu tabloya şahit olan Hun Hükümdarı çocuğun sıradan bir kimse olmayıp ilahî bir boyutunun olabileceğine hükmeder. Onu alır yetişmesini sağlar, yararlıklarını görür ve ona babasının devletinin başına geçmesi imkânını verir (Ögel 1989: 14).

Bizim kurt-emzirme-insanoğlu bağlantısını gösteren tespitlerimiz arasında;

Sivas Yıldızeli ilçesindeki “**Kurt Çamı Efsanesi**”ne göre, Köylüler Kala-Kıpçak'ta cem-cemaat yapacakları bir günde, gelinlerin töre gereğince çocuklarını büyüklerinin yanında kucaklarına almadıkları dönemlerde, bir kış günü gelin çocuğunu bir çam ağacının dibine koyup bir şeylerle meşgul olurken, aynı zamanda onu da gözetler. Bir süre burada unutulmuş çocuk için tekrar gelindiğinde, bir kurdun çocuğu emzirmekte olduğu görülür. Bu olaydan sonra yöre halkı tarafından bu çam kutsal kabul edilir. Buraya adak adanır, hayır hasenat adına buraya para bırakılır. Bu olaydan sonra çam, Kurt Çamı adını alır (Özen 2001: 301).

Sivas'ın Koyun Hisar köyünden Kutlu Özen'in tespitini yaptığı bir efsaneye göre, annesi ile birlikte yaşamakta olan bir çocuk, her gece yarısı ısrarla annesini dışarıya çıkarır ve bir müddet sonra çocuk eve yarı uyur vaziyette kurtla birlikte dönermiş. Bir gece çocuk evine dönerken beresini başından yere düşürür ve kurda “anne berem yere düştü” der. Bunun duyulması üzerine, kurt sırtındaki çocukla birlikte dağlara doğru kaçar ve karanlıkta kayıp olur. (Özen 2001: 302) Bu tespit bize, sır ehlinin sırrının açık edilmesi üzerine kayıp olup adeta kırklara karışmasını düşündürüyor. Bilindiği gibi **kesik baş** efsanelerinde de sırrı açığa çıkan Hakk eri de hemen oracıkta âlem değiştirir. Sırrın açık olması **kalem kırma** olarak bilinir.

Böylece tasavvuf terminolojisi ile söylenilecek olursa, kurt veya bazı kurtlar, sır ehli mi? Bu neviden kurt Hakk Aşkı ile ceht eden can, aşk şarabı butadan tadan, nasip alan, setri açılan, ölmeden evvel ölebilen kâmiller mertebesine mi ulaşmış olmaktadır. İlahi bir kimlik edinen kurdun sütü, emzirme eylemi, ilahi buyruk kapsamında verilmiş kutlu bir iksir mi?

Bahaeddin Ögel'in ikinci tespiti Kaoçi/Töleslerdeki erkek kurttan türemiş olma efsanesi ile ilgilidir. Bu Türk tayfasının adı Çince Yüksek tekerlekli halk anlamına geliyordu. Biz bu arabaların Altay'da ilkin El Oyun şenliklerinde ve daha sonra müzelerinde arkeolojik veri olarak sergilenmişken görme imkânı bulduk. Daha sonra Göktürk ve Uygur Türk devletlerini kuracak olan bu halkın türeyiş efsanesinde çok zeki ve güzel olan kızlarını kişiöglü ile evlendirmeyi uygun görmeyen kağanlarının tutumu anlatılır. Kağan, kızlarını Tanrıya eş olarak vermeğe karar verir ve onları evlenmeleri için bir tepeye

bırakır. Aradan geçen bir hayli zaman sonra dağdan inen yaşlı kurtla kızlardan küçük olan evlenirler. Bu efsanede kurt erkek iken diğer Göktürk efsanelerinde dişi de olabilmektedir (Ögel 1989: 18).

B. Ögel tarafından Kao-çı'ların türeyiş destanı münasebeti ile verilen bilgilerden yeni önemli sonuçlar da alıyoruz. Bu Türk toplumu göğe ve kutsal ruhlara daha ziyade at dan kurban veriyorlar, merasimlerinde kurt ulumasını andıran şarkılar söylüyorlardı. B. Ögel kurt ulumasına benzettiği bu şarkıların uzun hava, maya ile ilişkilendirmektedir. Bize göre ilahi niteliğindeki gökyüzüne Şamanlarca yöneltilerek uzun uzun çıkarılan bu sesler, okunan bu parçalar resmen **kurt uluması** taklitleri idi. Biz incelemelerimizle gördük ki, uluma kurtlara mahsus bir ses çıkarma şeklidir. Uluyan kurt tarafından verildiğine inanılan bir mesaj var. Kurt her zaman ulumuyor. Halk inançlarında kurdun uluması anlamlandırıyor. Köpeğin veya çakalın ulumalarına da halk inançlarında yer ayrılmış. Kurda ait olmayan uluma sesinin felaket getirebileceğine inanılır. Kurdun uluduğu hava şartları, onlara gökten '**Kudret Helvası**' indiği inancı var. Ağzı bağlanmış kurdun ağzının açılmasından sonra uluması adeta şükür ifadesidir. Cem esnasında Cem Evinin çatısında uluyan kurdun merasime iştirak ettiğine inanılır (Kalafat 2007a: 563–568). Kurtağzı çok kere hocalar bazı yerlerde de ilgili duasını bilenler tarafından yapılırken Rize'nin dağ köylerine bu işlem **Huriana** diye bilinen bir hanım tarafından da yapılabilmektedir. Adeta Kadın Şamanın günümüze gelebilmiş örneği olan Huriana bu işlemi erkeklerde olduğu gibi yapmakta, çiftliğine dönmeyen hayvanları kurt parçalamasın diye ilgili duayı okuyup çakı bıçağını kapatmakta ve çiftliğin hayvanları geri dönünce de keza duasını okuyup bıçağın ağzını açmaktadır. Bu süre zarfında dağda kalmış olan hayvanlara bir şey olmaz iken, hayvanlar yerlerine döndükten sonra ağzı bağlanmış olan kurdun ağzının muhakkak açılması gerektiğine inanılır.

B. Ögel'in açıklama yaptığı konulardan birisi de, kurt-kurtçuk bağlantısıdır. Börü anlamındaki kurt'un yanı sıra, kısa bir takım küçük böceklerle de kurt demek suretiyle, Çinliler bozkır halklarını küçük görmek, göstermek istemişlerdir. Ayrıca, Başkurt/Baş kırt adının etimolojisi yapılırken, bu Türk toplumunun adının '**Arı Beyi**' olarak da yapıldığını belirtmektedir. Başkurtların arıya kurt, kurtların başı, lideri anlamına ve arı beyine Başkurt dediklerini biz de bizzat Ufa'da konunun uzmanlarından dinlemiştik (Kalafat 1998: 21–26). Kurt-Kurtçuk bağlantısına gelince bize göre kurtçukların belirli şartlarda ve iklimlerde daha aktif olarak sahneye çıkmaları ile kurtlarınkinde bir benzerlik vardır. Ayrıca kurtçukların sürekli hareket halinde olmaları ile kurtlarınki arasında da bir benzerlik, ortaklık vardır.

İki kurt türü arasındaki benzetmeği anlatan bir ağıtta,  
 “Yaz gelir de her koyaklar güz olur  
 Sivrisinek karabaşlı kurt olur  
 Bir yiğidin sardığı ele kalırsa

Ölen gider kalanlara dert olur<sup>1</sup> denilmektedir” (Seyirci-Topbaş 1992: 3-46):

B.Ögel, Göktürklerin ( **T'u-chüeh**) Hun'ların (**Hsiung-nu**) soyundan geldiklerini, mensubu buldukları kolda kendilerini A-şi-na (A-shih-na) ailesinden olarak tanıttıklarını belirttikten sonra Lin memleketinin askerinin, ülkenin bütün insanlarını öldürüp son fert olan 10 yaşındaki küçük çocuğun ise, bacaklarını kesip, çayırlara fırlattıklarını,, peydah olan bir dişi kurdun çocuğa et verip onu beslediğini, büyüyen çocuk ile kurdun birleştiklerini ve dişi kurdun gebe kaldığını, Lin ülkesi hükümdarının çocuğu öldürmek istediğini, ancak çocuk ve kurdun turfan memleketinin kuzeyindeki bir dağa ve oradaki bir mağaradan mümbit bir ovaya geçtiğini, Kurtla çocuğun birleşmelerinden meydana gelen 10 kardeşten birisinden A,şi-na ailesini oluşturduğunu dışardan getirilmiş kızlarla evlenerek Göktürkleri meydana getirdiklerini anlatmaktadır.

Göktürklerin türeyişlerini anlatan 2. efsane birinci efsanenin büyük ölçüde aynısıdır. Farklılık 2. efsanede Türklere dair verilen bilginin daha ayrıntılı olmasında, sığınılan dağın yeri ve yönü gibi hususlardadır. Bizim arayışı içerisinde bulunduğumuz kurttan türemiş olma konusunda değişik olan bilgi “Kurdun kutsal ruhlarla ilgisi olduğu ve daha evvel bu ruhlar vasıtasıyla haber alabilmiş olması” (Ögel 1989: 25).

Bu tespite göre buradaki kurt, mistik gücü olan bir kurttu. Bu özellik efsanede kurtların geneline değil, çocuğu kurtaran, yol gösteren ve ana olan kurda mahsustu. Ayrıca efsanedeki kurt, mesajı, uyarıyı veya yönlendirmeği bizzat kaynağından almıyor, bağlantılı bulunduğu kutsal ruhlardan alıyordu. Kutsal ruhlar nihai makam mı idi? Sistemi irdeleme adına söylenilebilecektir ki, dini yapılanmanın hiyerarşisinde kurt kutsal ruhlara bağlıdır. Kurdun her dönemde rolü ve yeri bu mudur, Kurdun taşıdığı ruh, kutsal ruhlardan bir ruh mudur? Kutsal ruhlar âleminde kurdun öncelikli bağlı olduğu göksel bir kurt var mıdır? Bu gök ehli kurt ruhu, zaman zaman bedenlenip kurt donuna mı girmektedir? Bunları yeterince bilemiyoruz. Ancak kurttan türemiş olduklarının inanç ve bilinçleri, onların bayrağında kurt başının yer almasına sebep teşkil etmiştir. Çevre halkı da onların türeyiş şekilleri için böyle düşünüyorlardı.

Göktürklerin türeyişleri ile ilgili 3. efsaneyi anlatırken B. Ögel, efsanenin motiflerini sıralamaktadır. Buna göre Hunların kuzey bölgesinde oturan 18 kardeşten büyük kardeş kurttan türemiştir. Kardeşler kendilerine bağlı halkla birlikte düşman istilasına uğramışlar, kurttan türeyen kardeş hariç hepsi kılıçtan geçirilmiştir. Bu **Kurt Ata** Yaz ve Kış tanrıları ile evlenir ve onlardan 4 çocuğu olur. Bunlardan birisi **leylek** olup uçar, 2. çocuğun ismi Kırgız ve 3. çocuğun ismi bilinmezken 4. çocuğun ismi ise Türk'tür. Çocukların en büyüğü olan Türk babasının yerine geçer. Hocamız bu soy kütüğünü, Ebülğazi Bahadır

Han'ın Yasef oğlu Türk şeceresine benzetmektedir. Burada **ateşi** icat eden Türk iken, Yasef oğlu Türk de **çadırı** icat etmişti. Türk'ün 10 karısı vardı ve beherinden bir soy türemiştir. **On-Boy**'a başkanlık yapacak kimse ise, yükseğe sıçrama yarışı ile tespit edilmişti (Ögel 1989: 27). Hocamızın verdiği diğer bilgiler arasında da adeta sır mahiyeti olan bilgiler de vardır. Mesela, halkın kurt, gibi **ulumaya** benzeyen şarkılı merasimlerinde, Şamanların rolü daha ziyade aileler ve fertler bazında kalıyor, devletin düzenlediği büyük dinî törenlerde ise, baş dinî yönetici olarak hükümdar yer alıyordu.

Hocamızın açıklamalarının konumuz itibari ile bize özelde düşündürdüklerine gelince; devletin miri malını hakan veya hükümdar mülk edinmiyor, mülkü devlet adına yönetebiliyordu. Büyük evlat babasının makamına geçince bu görevi üstleniyor, hakan veya hükümdara ait olan şahsi mülkü, yani hanesine, ocağına ailenin küçük oğlu yönetici olarak getiriyor, anne ve baba ile birlikte yaşamayı o evlat üstlenmiş oluyordu. Bizim; Türk, Türkçe, Töre, Türk Eli bağlantılı Türk kimliği içerikli çalışmalarımız da bu durum, Türk ata miti ile izah edilebiliyordu. Türk Ata'nın rolü konusundaki izahımız, dini otorite ile idari otoritenin ilk dönemlerde devletin başındaki yöneticide birleştiği şeklinde idi (Ögel 1989: 17). Hakanın veya hükümdarın seçiminde yukarıya atlama yarışını günümüzdeki halk inançlarından hareketle izah etmek mümkündür. Bu uygulamanın derinliklerinde Tanrıyı yukarda olarak düşünmüş olmak ve kut alabilmenin ona yakın olmakla mümkün olduğu inancı vardır.

Tanrı katını yukarılarda düşünme, göyün katlardan oluştuğu inancı çok yaygın olup, günümüzde de Türk kültürlü halklarda oldukça sık görülür. Bu inancın Türkiye'deki Kazak göçmenler arasında yaşadığını C.Özönder'in çalışmalarından da takip edebiliyoruz. Salihli'de yaşamakta olan Kazak Türklerinde Ölümünden bir yıl sonra '**as**' merasimi yapılmaktadır. Bu merasim, ölünün ruhunu rahatlatmak, onu huzura kavuşturmak ve göğün katlarında mümkün olduğunca yükselebilmesini sağlamak için yapılan bir merasimdir (Kalafat 1998:303–307). **As merasiminden** hareketle, ilk çıkış sebep ve şeklini belirlemek suretiyle, Türk kültürlü halklarda çok yaygın olan, ölü seneyi devriyesinin izahı da kolaylaşmış olacaktır.

B.Ögel, Türklerde totem inancı ve kurdun bu inanç yapılanmasındaki yerine dair ayrıntılı bilgi vermektedir ki bizim çalışmalarımız açısından çok önemlidir. Biz kurt'u obje olarak ele alırken sisteme, sitemdeki inanç sürekliliğine hulus etmek istiyoruz. Bu bakımdan totemizmin sistemdeki yerinin belirlenmesi, onun ustaların eserlerinden takibi bizim için çok önemlidir. Hocanın açıklamasından bu konuda bazı kesitler almak gerekirse; İslamiyeti kabul eden Türklerde Şamanizm'in en önemli izleri, ilk dervişlerin istedikleri zaman bir hayvan veya kuş şekline girebilmeleridir (Ögel 1989: 29–30). Bu şekil değiştirmeğe mitoloji araştırmalarında (Metamorphose) denir. Türkler ise, bu deyim karşılığı olarak (**Donuna Girmek**) sözünü kullanırlardı. Bektaşiler, bu eski Şamanist inancı tasavvufa uydurup, "ma'na âleminden velâyetle" diye bir sebep de bulmuşlarsa da, bu bahane kuş donuna girmeği mazur göstermeğe



kâfi değildir. Kuş totemi veya sembolleri daha ziyade ileri toplumlarda görülüyordu. 24 Oğuz boyunun sembol kuşları bunun en güzel bir örneğidir. İlk Türk Müslüman dervişleri de zaman zaman bir kuş donuna girerlerdi. Kurt, belki de çok eski çağlarda Türklerin bir Totem'i idi. Fakat Göktürk çağında kurt bir totemden ziyade kutsal bir sembol haline gelmişti. Kağanlık unvanları verecekleri zaman, kurt başlı bir bayrak ile davul vermediği unutmamışlardı (Ögel 1989. 31). Bizce kağanlık unvanı verilirken kurt başlı bir bayrağın verilmiş olması, sadece unvanı verenin simgesini vermiş olmakla kalınmıyor. Adeta kutsalın simgesini vermek suretiyle bir yerde, bir şekilde, verileni kutlamış da oluyorlardı. Bu hal, kutsal ocaktan köz vermek veya ulu mezardan toprak vererek kut dağıtmak gibi bir şeydi. Türk kültür tarihinde hayvan ongunlarının devlet sembolü olabilmelerinin<sup>2</sup> izahı da bize göre bu noktadan hareketle yapılabilir. Kutsal devlet, kutsal ile sembolize edilebilirdi. Bu algılayış İslamî dönemde de devam etmektedir.

Biz, Alevi Bektaşî Türk kültür coğrafyasında farklı şekillerde kurt donuna girilebildiğinin örneklerini tespit edebilmiştik (Kalafat 2007). Efsanelerimizde nelerin hayvana dönüştüğünü ve nelerin dağa, tepeye ve toprağa dönüştüğünü inceleyen çalışmalarda kurda dönüşüldüğünü veya kurdun dönüştüğünü gösteren örnek yoktur (Ergun 1997). Bu durumun izahında, değişimle kurt olup devamlılık gösteren ile bu değişimi geçici olanların farklı olduğu vardır. Bu noktada yazarın izahına göre, değişme ile don değişmeği farklı kabul etmiş oluyoruz.

Totemizle Türk yaşamının hiçbir şekilde bağdaşmadığını anlatırken F. Bayat,

—Totemizm, ana-hakanlık devrindeki insanların tasavvurlarını karakterize ettiği halde, Türk halklarında ata-hakanlığın mevcut olduğunu,

—Totemizmin kabile dini iken, Türk halklarında mülkiyetin özel rol oynamış olduğunu,

—Aynı toteme bağlı olanların birbirleriyle soydaş sayılmalarına rağmen, Türk tayfalarında kan akrabalığını mevcut bulunduğunu

—Tayfa ve kabilelerden her birinin kendi totemi mevcut olduğu halde, ekseri Türk halklarının kült saydığı bir hayvanın mevcut olduğu, Türklerde kurda saygı gösterilmesinin onun ecdat veya Tanrıoğlu, kurtarıcı olduğu ile ilgili olabileceği kanaatinde olduğunu,

—Totemizmin hüküm sürdüğü kabile ve tayfalardan her fert, totemin adını taşıdığı halde, Türk halklarında her ferdin, her ailenin ayrı bir adı olduğunu,

—Totemcilikte ruhun varlığına ve öteki dünyaya inanılmadığı halde, eski Türklerde ruhun ölmezliği inancının mevcut olduğunu, ata ruhları ayrı bir kategori oluştururken, ruhlar için kurbanlar kesilebildiğini belirtmektedir.<sup>3</sup> Biz F. Bayat'ın bu konudaki görüşlerine dair düşüncelerimizi zaman zaman

açıklamaya çalıştık (Kalafat 2006:101–108). Ayrıca Türkiye’de alanla ilgili çalışma yapanları kanaatlerini de bir arada vermeğe çalıştık (Kalafat 2006: 4–5). F. Bayat’ın izahını esas alarak Türk kültür coğrafyasında kurt’un kişi adı, aile adı veya coğrafi ad oluşunu kurdun totem değil etrafında kült oluşturulmuş saygı gösterilen bir varlık olduğunu kabul ediyoruz.

Ortaasya Türklerinin yıldızlarla ilgili inançlarında, göklerde kurtların atları nasıl kovaladıkları malumdur. Yakut Türklerinin efsanelerinde de bunun birçok örnekleri vardır. Kurt, Yakut Şamanlarının en önemli efsun hayvanlarından biri idi. Öyle anlaşılıyordu ki Kurt eski zamanlarda da, mesela Hun çağında da Ortaasya halklarının birinci derecede öneme sahip Töz hayvanlarındandı. Yakut masallarında kutsal ruhların 9 oğullarının hepsi de kurda benzetilmiştir.

**Gök Kurt** demelerinin de bir sebebi vardı. Kök, yani Gök, göğün rengi olan mavi idi. Aslında Türkler göğe **Kök Tanrı** yani mavi gök derlerdi Eski Türklerde kurdun maddi varlığından ziyade yelesine ve tüylerine önem veriliyorlardı. Kırgız destanlarında da **Kök Çal**, yani Gök Yeleli Kurt en büyük Kırgız bahadırlarına verilen bir unvan idi (Ögel 1989: 51). B. Ögel’in Kurt-kıl bağlantılı açıklamaları arasında Atilla’nın İzlandalı eşi **Gurdan**’a Kaynı **Gurdun** ile gönderdiği yüzüğün kurt kılı ile kaplı olduğu da vardır.

Kurda sözlü kültürümüzde verilen **Börü, Börte, Börcü, Assena/asena, Sina, Cina, Cine, Yaşkar** ayrıca; **Göykurt, Yalvuzak, Göybörü, Ağkurt, Kızilkurt**. Gibi isimleri biz Suriye, Irak, İran, Azerbaycan ve Anadolu’dan derleyip halk inanç kültüründeki yerlerini açıklamaya çalıştık (Kalafat 2007. 341–355). Halk inançları kültürümüzde kurdun çeşitli aksamaları ve bu arada postu, yelesi, kılı etrafında şekillenmiş inançları da derleyip anlamlandırmaya çalıştık. Bunlardan kurt postu, yastıkların altına konulması halinde Al Avradi’nin loğusa hanımı basmasını önlemektedir. Büyü sonucu bağlanmış gençlerin büyüden kurtulmaları için kurt postu üzerinde birleşmeleri büyü bozucu olarak bilinmektedir. Bebekken burnundan iğne ile delik açılıp, buradan kurt kılı geçirilen çocuğun büyüyünce cesur olacağına inanılır. Üzerinde kurt kılı veya postu bulunan kimsenin heybetli ve haşmetli görüneceği inancı vardır. Ayrıca cüzdânında kurt postu taşımanın uğuruna inanılır. Kurt kılı’nın ölüm meleğine karşı koruyucu olduğu inancı da vardır.

B. Ögel anılan eserinde, “Kurt Komşusunu talamaz”, “Komşu kurt beni talasın”, “Börü koşnusun yimes” gibi atasözleri ve bunların şiirleşmiş örneklerine yer vermektedir.

“Çün incitmez meseldir koşnusun kurt,  
Sen incitmek neden olanı hem yurt!”-Güvahi  
Biz bu beyitten “kurt ki o dahi komşusunu incitmezken” anlamını değil,  
“kurt komşusunu ‘töre gereğince’ incitmediği halde” anlamını çıkarıyoruz.

Veya Erzurum mayalarında  
 “Aşamirem, bu derenin kurdu var  
 Her yiğidin gûna, gûna derdi var

Balam küsmüş ne virane yurdu var!  
 Benim derdim hiçbir derde benzemez” (Ögel 1989: 40).

Keza kurdu olduğu için aşılamayan derenin kurdunun vahşi hayvanı var anlamında değil, bu derenin kut bulmuş, kutlu mistik koruyucu var anlamını çıkarıyoruz. Şaman büyülerinde kurdun üstlendiği rol hatırlanmalıdır.

Biz kurda mistik bir muhteva yüklediğimizden, derlediğimiz sözlü kültür ürünlerindeki kurtla ilgili anlamlandırmalarımız da farklı olabilmektedir. Bize göre kurdun komşusunu talamayışı bir komşuluk hakkı bir hakkaniyet tezahürüdür. Bir soyluluktur.

B. Ögel, “Kurt insanda bir yandan korku ve diğer yandan da sevgi hisleri doğuran bir hayvandır.” Demektedirler. Bu çok doğal ve etrafında kült oluşmuş bütün hayvanlar için geçerlidir. Adeta ak ve kara iyeleri benliğinde bir arada bulundurmaktadır. Ceza verebildiği gibi koruması altına da alır ve yardımda da bulunabilir. Adeta Ulu zatların hidayet edebilmelerinin yanı sıra onların hışmına uğranabilir, onlar insanı çarpabilirler de. Bu noktada hatırıma C. Özönder’in Salihli Kazakları arasında yaptığı tespitlerde, aynı zamanda Baksi de olan bir Kazak beyinin ifadesine göre “Baksilerin her birinin yardımcı olan inleri olurmuş, ikiye ayrılan bu cinlerden iyi ruhlu insanlara, insanlara yardımcı olanlarına “**Müslüman Cinler**” kötü olanlara da “**Gâvur Cinler**” denirmiş. Müslüman cinlerin başlıcaları **Kökböri, Tüye/Deve, Buğra/Erkek Deve, Bürkit/Kartal, Yılan**’ın cinleri imiş. Kendisinde **Kökböri cini** olduğunu uykuda iken gelip vücuduna girdiğini, kendisine ayet verdiğini, iyi yolu gösterdiğini, hareket ettiğini- ki bu uykuda hareket etme durumuna Baksi oyun tabir etmektedir. Sonra çıkıp gittiğini” anlatmaktadır. Özönder bildirisine Baksi’nin yardımcı kurdunun çağırılma teninin/türküsunün Kazak ve Anadolu Türkçelerinden metnini de almıştır.

“Ovadan gelen on kurdum  
 Kırdan gelen kırk kurdum  
 Kırk kurdun içinde  
 Kova başlı kırk kurdum

Büyük dağın eteğinden kopar  
 Ağzında dili sarkarak  
 Çağırınca gel kurdum  
 İki gözünü allatarak

Yele tüğün dalgalanıp  
Boğaz tüyün yumuşakça  
Çağırınca gel kurdum  
İşaret için bekleyerek” (Özönder 1982: 419–427).

Bu ilahi veya duada “on kurt”, “kırk kurt”, “dağ-kurt”, “al-göz” “yele-tüy” ifade ve bağlantıları üzerinde yazımızın genel mistik havası itibariyle durulabilir.

Buryat Şamanizm’inde dair bilgi verirken de kurt münasebeti ile “**Tavşan**, bizim ‘koşucumuzdur’; “**Kurt** bizim ‘haber getiricimizdir’; “**Kuğu**, ‘şekline girdiğimiz /Hubilgan” ve “**Kartal**, elçimiz olan hayvanlardır” demekteler (Ögel 1989: 47). Bizim Buryat akademisyen Bair Balyunmaeviç’den Buryat Şamanizm’inde kurdun yerine dair derlediğimiz bilgide, Türkiye Türkçesindeki kurt Buryatlarda Bortocono olarak bilinmektedir. Börte kelimesi Buryatlarda Türkçe kurt anlamındadır. Çono ise Moğolca kurt demektir. Buryatlar Bortocono/Börtecine’yi ataları ve ala Geyik’i de anaları olarak bilirler ve geyik değil **Geyik Ana** derler. İnançlarında Kurt ve Geyik donuna girme vardır (Kalafat 2007b: 395–405). Anadolu’da yaşamakta olan inanç içerikli geyik ile ilgili sözlü kültür ürünlerinin yanı sıra bu inanç Salihli’ye yerleşmiş kazak Türkleri arasında da yaşamaktadır. C. Özönder’in alanda yaptığı çalışmalardan öğrendiğimize göre ‘Munluk kız, Zarlık ul’ masalında iki bebek bir ana geyik tarafından emzirilmektedir. Özönder bu tespiti Kutlu Geyik kültürünün bakıyelerinden olarak kabul etmektedir (Özönder 1982: 419–427).

Bahaeddin Ögel astronomik bir sembol olarak kurt konusunda bilgi verirken, küçük ayı burcu bir arabayı çeken iki at ve Büyük Ayı burcu ise 7 kurt idi. Eski Türk mitolojisine göre bu 7 kurt, durmadan **Küçükay** burcunun 2 kısırağını kovalarlardı. Fakat atları bir türlü tutamazlardı (Ögel 1989: 51). Yakut Türklerin efsanelerine göre, “Ay tutulması, ay dolun ay olup da gökte bir tepsi gibi parlayınca kurtlar ile **ayılar** aya hücum edip ayı yiyorlarmış. Ay bu yüzden tutuluyormuş. Tanrı yine ayı diriltip olgunlaştırıyormuş. Yakutlar ayrıca 4 yıldızlı bir burca da **Börü Tumsa** şeklinde kurtla ilgili bir ad vermişlerdir (Ögel 1989).

Azerbaycan’da Anadolu’da Karaçay Balkar, Dağıstan’da ayın tutulması, ayın **Cıngaloz** denilen iki **köpek** tarafından yenilmek istenmesi şeklinde düşünülmüştür. Cıngaloz veya **Cangoloz** bazen büyük bir **yılan** olarak da düşünülmüştür. Biz Karaçay’da bu yaratığa ait olduğu söylenen bir kayadaki izi resimlemiştik. Halk inançlarına göre Ayı bekleyen iki köpek uyumuş ve Cıngaloz bunu fırsat bilip ayı yemek için harekete geçmiştir. Halk bekçi köpeklerin uyanıp ayı korumaları için teneke ve kazandibi çalar taşı taşta vurur, bağırır, gürültü yapar silah atar. Cangoloz ‘la ilgili anlatının farklı varyantları vardır (Kalafat 2007b: 154).

### Sonuç

Türk Kültürlü halkların halk inançlarındaki kurt, büyük ölçüde Dedem Korkut'un kurdudur. “Yüzü Mübarek” olan kurdun yanı sıra edem Korkut dönemlerinde de “Ağzı Kanlı” canavar olan kurt da vardı. Bu hal tamamen iki ayrı, müstakil kurt tiplmesi mi idi? Yani, canavar olan ve kut bulmuş olan kurtlar mı vardı? Yoksa kurtların genelinden seçilmiş kut bulmuş olan kurt mu vardı? Sorularını gündeme getirecekti. Metinde kurtlardan belirli bir kurda değil, kurdun yüzüne atıf vardır. Bununla beraber, izleri günümüze kadar süren Boz Kurt'un, Gök Yeleli Kurt'un özel bir yerinin bulunması, bu gerçeği değiştirmez.

Diğer taraftan kurdun genelde veya kurtlardan özel bir kurdun kut bulmuş olması, onun mübareklik özelliğinin gerektiğinde cezalandırabilme vasfının olmadığı anlamına gelmeyecektir. Ak ve Kara Kuvveleri de yetenekleri kapsamında toplamış olan kurt, söz konusu olan kurttur. Bu kuvvelerden ak kuvveleri baskın durumda olan kurt muhtemelen yüzü mübarek olan kurttur. Nadir olan da bu mertebeli kurttur.

Bu çalışmamızda Bozkurt'un ecdadı, halaskâr, hami, yol gösteren olabilmesi, Türkeçare/halk sağaltmacılığında önem arz etmesi gibi hususlara da ayrıntılı ve sistemli bir şekilde giremedik. Nitekim kurt içerikli çalışmalarını ağırlıklı olarak ele aldığımız rahmetli hocalarım B. Ögel ve M.C. Özönder ile F. Bayat'ın konuya dair tüm eserlerine de yeteri kadar yer veremedik

**Kaynakça**

- BAYAT, Fuzuli, (2003). *Koroğlu, Şamandan Âşika, Alptan Erene*, Ankara: Ak Çağ Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli, (2007). *Mitolojiye Giriş*, İstanbul.
- ERGUN, Metin, (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I- II*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- FIRAT, M. Ş, (1985). *Doğu İlleri Varto Tarihi, Etimoloji-Din Etnografya-Dil ve Ermeni Mezalimi*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (1977). *Türk Milli Kültürü*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- KALAFAT, Yaşar, (1998a). “Giresun Yöresi Örnekleri İle Türk Halk Sufizmi” *Giresun Kültür Sempozyumu (30–31 Mayıs 1998) Bildirileri*, İstanbul.
- KALAFAT, Yaşar, (1998). “Ufa Uluslar arası Türkiyat Kurultayı ve İdil Ural, Altay Türk İnançları”, *Türk Dünyası Araştırmaları*.
- KALAFAT, Yaşar, (2006). “Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri”, *Ebabil*, Ankara: s. 164–165
- KALAFAT, Yaşar, (2007). *Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları I, Türk Halk İnançlarında Kurt*, Lalezar, Ankara.
- KALAFAT, Yaşar, (2007a). “Doğu Anadolu Halk Kültüründe Kurt”, *I. Uluslar arası Ağrı Dağı ve Nuh’un Gemisi Sempozyumu - 07–11 Eylül 2005, Doğubayazıt*, İstanbul: s.563–567.
- KALAFAT, Yaşar, (2007b). *Balkanlar’dan Uluğ Türkistan’a Türk Halk İnançları V-VI*, Ankara: Berikan Yayınları
- ÖZEN, Kutlu, (2001). *Sivas Efsaneleri*, Sivas
- ÖZÖNDER, M.C, (1982). “Türkiye’deki Kazak Göçmenlerin Dini Yapıları ve Şamanlık Bakiyeleri”, *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Gelenek, Görenek ve İnançlar, IV. C. s. 419–427*, Ankara.
- SEYİRCİ, Musa - TOPBAŞ, Ahmet, (1992). *Afyonkarahisar Yöresi Türkmen Mezar Taşları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- ŞİRİN, Hatice, (2005). “Türkçede Hayvan Ongunlarından Devlet Sembollerine” *TİKA I. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu, Kırım-Ukrayna, 2005*, s.312–320.
- URMANÇEYEV, (1983), “Orta Asya Türk Tarihi ve Folklorunda Boz/Ak Kurt”, *Kardeş Edebiyatlar*, Erzurum.

## SÜLEYMÂN HAKİM ATA BAĞIRGANI VE ŞİİRLERİ-II

*Önal KAYA*

### **Özet**

Bu çalışma, Süleyman Hakim Ata'nın hayatı hakkındaki bazı bilgilerle, hikmet mecmualarında yer alan sekiz hikmeti ve dizinini içermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Ahmed-i Yesevi, Süleyman Hakim Ata Bakırgani, Divan-ı Hikmet, hikmet, Çağatay Türkçesi.

### **Süleyman Hakim Ata Bakırgani and his Poems-II**

### **Abstract**

This study involves some facts about the life of Süleyman Hakim Ata and eight Hikmet and their indexes in the periodicals of Hikmet.

**Key words:** Ahmed-i Yesevi, Süleyman Hakim Ata Bakırgani, Divan-ı Hikmet, Hikmet, Chagatay Turkish.

Türk dünyasının manevi önderlerinden, gerek düşüncesi ve gerekse şiirleriyle XIX. yüzyıla kadar Orta Asya'da ve Anadolu'da birçok şairi ve hükümdarı etkilemiş olan Ahmed-i Yesevi'nin halifelerinden Türkler arasında en meşhuru Süleyman Hakim Ata Bakırgani'dir. Orta Asya'da ortaya çıkmış, geniş bir alana yayılarak bütün Türk boyları tarafından kabul görmüş olan Yesevilik düşüncesinin en önemli şahsiyetidir. Bu düşüncenin yayılmasında hem hikmetlerinin hem de şiir dilinin sadeliğinin önemli yeri vardır. Hikmetlerinde, Kur'an ve sünnete aykırı fikirlere rastlamak mümkün değildir.

Hayatı hakkındaki bilgiler, menkabelerde verilen bilgilere dayanmaktadır. Hakim Ata'nın asıl adı Süleyman'dır. *Gözli Ata* adlı eserde Hakim Ata hakkında şu bilgiler verilir: " ... Mirat Ata, onun oğlu Süleyman Ata, onun oğlu Mühüp Ata ve Süçüklük Ata, Mühüp Atanın oğlu Hasan Ata / bu kişi tarikat başında müşgül işleri çözerdi, bu sebepli muna Gözli Ata at goydılar / , buyan Süçüklük Ata, onun oğlu Hekim Ata / Gul Süleyman Bakırgani / ve Goçgar Ata ... " (Orazgulyev-Amangulyeva 1995: 17). Aynı eserin 27. sayfasında ise " ... Gul Süleyman Bakırgani / Hekim Ata / , Ata Türkmenlerinden, üçüncü halif Osman ibn Affanın neslinden, onun 25. arkası Süleyman Atanın oğlu Süçüklük Atanın perzendidir. Gul Gedayinin / Gözli Atanın / doganoğlanıdır ... ". (Orazgulyev-Amangulyeva 1995: 27).

Küçük yaşta Yesevi'nin yanında Kur'an'ı öğrenmeye başlar ve on beş yaşında da onun müridi olur. *Nesāyimü'l-Maḥabbē*'de bu bilgiler şöyle ifade edilir: " ... Atı Süleymāndur. Ve H̄vāce Aḥmed-i Yesevī ḳuddise sırruhunıḡ mürididür ... " (Eraslan 1996a: 384). *Neseb-nāme Tercümes*'inde Yesevi'nin icazetiyle Ürgenç vilayetinde irşada başladığı, doksan beş yıl ömrü olduğu, yetmiş yıl Hızır'la sohbet ettiği ve beş bin müridi olduğu şu şekilde belirtilir: " ... Ve taḳı Süleymān H̄vāce Ḥakimge Ürgenç vilāyetini berdi. Toḳsan biş yıl 'ömri boldı, yetmiş yıl H̄ızır 'aleyhi's-selām birle şöḫbeti boldı. Biş biḡ müridi boldı ... " (Eraslan 1996b: 51).

Süleyman Hakim Ata, "Ḥakim", "Ata", "H̄vāce" ve "Baḳırgani" adlarıyla anılır. "Ḥakim" adıyla anılması ile ilgili olarak Köprülü'de nakledilen rivayet (Köprülü 1976: 89), Ali Şir Nevayi tarafından şöyle ifade edilir: " ... Hemānā H̄vāce bir kün ṭabḫī buyurgandurlar maṭbaḫī otun yitmeydür dip kilgendür. Alar aṣḫābḳa digendürler ki yazıdın otun tirip kiltürünḡ ! Ve ol zamān yaḡın yaḡadur irkendür. Aṣḫāb kim otun tiripdürler, alar ḫıdmetiḡa kilgünçe yaḡın cihetidin otunlar öl bolḡandur. Ve Ḥakim Ata tirgen otunlarını toniḡa çıрмаḡ ḳuruḳ kiltürgendür. H̄vāce ḫazretleri digendürler ki ay ferzend, ḫakimāne iş ḳıldınḡ. Ve alarḡa bu laḳab andın ḳalḡandur ... " (Eraslan 1996a: 384)

Süleyman Hakim Ata Buğra Han'ın kızı ile evlenmiş, Mahmud, Asgar ve Hubbi adlarında üç çocuğu olmuştur. Hakim Ata ve ailesiyle ilgili olarak Kul Şerif'in *İr Ḥubbī Dāstān*'nda şu bilgiler verilir:

< 18 H̄vāce Aḥmed'niḡ nāyibi Ḥakim Ata Süleymān  
ervāḫıdın alarnı meded bolur her zamān

...



‘ Anber Ana bilsenġiz Buġra Ħan ’nı kızıdır  
 āyet ħadīş alarnı aġzıdaġı sözidür

...

24 mihrbānlig vaktıda cānga cān<nı> koştilar  
 ‘ Anber Ana andın sonġ üç ir oġul taptılar

Ħvārezmīni ħalkını barçasını yıġdılar  
 ikkisini atların Aşġar Maĥmūd koydılar

kiçigini atları Sultān Ħubbī Veli’dür  
 şıfat kılsam alarnı çın behiştini gülidür> (Kaya 2000a: 149-

150)

Süleyman Hakim Ata'nın bilinen veya ona ait olduġu ifade edilen üç eseri vardır. Bunlar *Bakırġan Kitābı*, *Āĥir Zamān Kitābı* (veya *Taķī ‘Aceb Kitābı*) ve *Ħazret-i Meryem Rażıya'llāhu Ta‘ālā ‘Anhā Kitābı*’dır. Bu eserler hakkında geniş bilgi ilk çalışmada verilmiştir.

Hakim Ata'nın ölüm tarihi, H. 582 / M. 1186/87’dir. Mezarı Akkurgan’dadır.

Hikmetler, dil özellikleri açısından Orta Asya’da bütün Türk toplulukları arasında kullanılan ortak bir yazı dilinin, Çaġatay Türk yazı dilinin özelliklerini gösterirler. Hikmetlerin gramer özellikleri, daha önce tarafımızdan yayınlanan hikmetlerin dil özellikleriyle aynıdır. (Kaya 1998: 78-96). Ancak ses bilgisi açısından belirtilmesi gereken husus kalın ünlülü kelime köklerine bazen ince ünlü taşıyan eklerin gelmesidir: *bol-mek* XXXI/6, 7, 11; *tuy-gen-miz* XXXI/8; *ayt-mek* XXXI/9; *korġunç-lüg-min* XXXVI/1.

Süleyman Hakim Ata ile ilgili olarak tarafımızdan yapılan ilk çalışmada, hayatı, eserleri ve eserleri üzerinde yapılan çalışmalarla birlikte, gerek el yazması gerekse diġer eserlerde yer alan 37 hikmetten 29 tanesinin dil özellikleri ve dizini verilmiş (Kaya 1998: 73-209), 8 hikmet çalışmamıza sonradan dahil edildiġi için gramer ve sözlük yönünden incelenememiş ve ilk çalışmada yer almamıştı (Kaya 1998: 78).

Aşaġıda, ilk çalışmada yer almayan ve *Ali Emiri Efendi Manzum Eserler* (Millet Ktb.), Kayıt Nu. : 16, (El Yazması) (AE I) ve *Ali Emiri Efendi Manzum Eserler* (Millet Ktb.), Kayıt Nu. : 17, (El Yazması) (AE II)’de bulunan 8 hikmet, *Bakırġan Kitābı* (Hakkul-Refiddin 1991) ile karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

XXX<sup>1</sup>hikmet-i K̄ul Süleymān Ḥ̄ārezmī rahmetu'llāhi 'aleyh<sup>2</sup>AEI 10b-  
BK24cān <u> dilde Allāh disem zerre yazuḡ ḡalmas va'llāh<sup>3</sup>  
İblīs aytur dime Allāh min aytur-min ma'āza'llāhAllāh aytur tūni <kūni> Ḥaḡ yolıda bolḡıl tūni<sup>4</sup>  
İblīs aytur sivḡıl mini min aytur-min ma'āza'llāh3 <'Āşıḡlarınḡ 'ışḡı üçün yaratılmış uşbu ezān  
İblīs aytur mininḡ üçün min aytur-min ma'āza'llāh

BK25

munda ḡılḡıl minḡzinḡ sarıḡ anda bolsun işinḡ arıḡ  
İblīs aytur fāriḡ yatḡıl min aytur-min ma'āza'llāhmücāz öziḡ sangā ḡatḡıl tā' at oḡın tūkel atḡıl  
İblīs aytur fāriḡ yatḡıl min aytur-min ma'āza'llāh<sup>5</sup>6 Allāh disenḡ cānḡa rāḡat ḡoysanḡ anı dīnḡa āfet<sup>6</sup>  
İblīs aytur ḡılma tā' at min aytur-min ma'āza'llāhK̄ul Süleymān mininḡ atım dūstlarımḡa bolur ḡādim<sup>7</sup>  
İblīs aytur dūnyā ḡādim min aytur-min ma'āza'llāh

XXXI

hikmet-i K̄ul Süleymān Ḥ̄ārezmī rahmetu'llāhi 'aleyh<sup>8</sup>

AEI 10b

yaratıldıḡ Yezdān Allāhḡa yādım Allāh Allāh hū  
ḡıldım tevbe ḡaḡıḡat aytım Allāh Allāh hū

AEI 11a

yaratılḡan bir ḡādir rūzī birgen Rāzıḡ ol  
ḡıldım tevbe ḡaḡıḡat aytım Allāh Allāh hū

<sup>1</sup> Hikmet numaraları, Kaya 1998: 96-132'nin devamı olmak üzere XXX'dan başlatılmıştır.

<sup>2</sup> Satır BK'nda yoktur.

<sup>3</sup> cān ... disem: Allāh Allāh disem Allāh BK.

<sup>4</sup> aytur: tiyü BK / Ḥaḡ ... tūni: 'ışḡdın bolup turḡıl kūni BK // sivḡıl: çöpki BK

<sup>5</sup> 3., 4. ve 5. beyitler BK'ndan alınmıştır.

<sup>6</sup> ḡoysanḡ ... āfet: anı tutsanḡ ḡoş sa'ādet BK.

<sup>7</sup> bolur: özüm BK.

<sup>8</sup> Satır BK'nda yoktur.

- 3 yaratılğan bir qādir rūzī birgen Rāzıq ol  
yaratılğan kirekir hoş aytalı Allāh Allāh hū
- sikkiz behişt āmāde siniñg üçün iy bende  
añga kirmek kirekir hoş aytalı Allāh Allāh hū
- fazlı bolsa kirgen-miz miniñg didārnı körgen-miz  
didār körmek kirekir hoş aytalı Allāh hū
- 6 anıñg içre vildān bar haşūr kuşūr ğilmān bar  
işiñg bolmek kirekir hoş aytalı Allāh hū
- Ṭūbī yıǵaç tüpide salıp turǵıl hoş anda  
maqām bolmek kirekir hoş aytalı Allāh hū
- qıyāmet kün tuygen-miz hulle tonın kiygen-miz  
Burāq minmek kirekir hoş aytalı Allāh hū
- AEI 11b 9 saǵdın kilgen kitābıñg āsān bolǵay haq biliñg  
cevāb aytmek kirekir hoş aytalı Allāh Allāh hū
- āhīr demde haṭar bar İblīs la‘in düşmen bar  
andın amān kirekir hoş aytalı Allāh Allāh hū
- Qul Süleymān tevbe kıldı tevbe kılıp rāstge qayttı  
yaqın bolmek kirekir hoş aytalı Allāh Allāh hū<sup>9</sup>
- XXX11  
AE11 67a-  
BK 14 bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm  
turǵıl bir dem hū digil seher vaqtı bolǵanda<sup>10</sup>  
Allāh yādını ayǵıl seher vaqtı bolǵanda
- bolsa köñgölde hazer kılır sañga Haq nazar<sup>11</sup>  
ğāfil turma bi-haber seher vaqtı bolǵanda

<sup>9</sup> Metinde “bolmek” kelimesi “ بوالماك ” şeklinde yazılmıştır.

<sup>10</sup> turǵıl ... digil: ne hoş tatlıǵ Haq yadı BK // Allāh ... ayǵıl: baldın süçük hū atı BK.

<sup>11</sup> hazer ... sañga: haṭar sañga kılgay BK // ğāfil turma: tevbe kılgıl BK. ğāfil: Metinde “ غافيل ” şeklinde yazılmıştır.

- 3 raḥmet seḥerde nāzil ‘ömrinġ öter bî-ḥāşıl<sup>12</sup>  
ne dip yatıp-sin ġāfil seḥer vaḳtı bolġanda
- seḥer vaḳtı turġanlar cānın fidā kılġanlar<sup>13</sup>  
‘āşık ḳullar ḳoparlar seḥer vaḳtı bolġanda
- īmān şem‘ in yandurup rūḥ ḳuşın ḳondurup<sup>14</sup>  
nefsinġ bilin sındurup seḥer vaḳtı bolġanda
- 6 seḥer vaḳtı sa‘ ādet tevfiḳ tapġanġa rāḥat<sup>15</sup>  
ḥayr <u> feyz <u> şerāfet seḥer vaḳtı bolġanda
- derviş Ḥaḳḳınġ dermānı ṭariḳatnıġ sultānı<sup>16</sup>  
bolur derdinġ dermānı seḥer vaḳtı bolġanda
- her dem köyer bu cānım yoḳtur özge dermānım<sup>17</sup>  
yana birgin Allāhım seḥer vaḳtı bolġanda
- 9 her kim istese didār ‘āşık bolup yıġlar zār<sup>18</sup>  
yādın aytıp bol bîdār seḥer vaḳtı bolġanda
- Ḳul Süleymān sâ‘ atî zerre yoḳtur ṭā‘ atı<sup>19</sup>  
zıkr cānnıġ rāḥatı seḥer vaḳtı bolġanda
- XXX111  
AEII 67a-  
BK 17
- irenler cemāl körer dervişler şoḥbetide<sup>20</sup>  
ne tilese ol bolur dervişler şoḥbetide

<sup>12</sup> raḥmet ... bî-ḥāşıl: ‘ömrinġ ötti yoḳ ḥāşıl nige yatur-sin ġāfil BK // ne ... ġāfil: eger merd-sen bol ḥāzır BK.

<sup>13</sup> seḥer ... kılġanlar: ‘āşık seḥer turarlar teni cān kılurlar BK // ‘āşık ḳullar: ‘ışık otıġa köyerler BK.

<sup>14</sup> yandurup ... ḳondurup: yandır-sen rūḥınġ suvġa ḳandır-sen BK // yandurup .. ḳondurup: yandır-sen rūḥınġ suvġa ḳandır-sen BK.

<sup>15</sup> vaḳtı ... tapġanġa: vaḳtıdur sâ‘ at turġanġa bolġay BK // ... feyz <u> şerāfet: açlur devlet sa‘ ādet BK.

<sup>16</sup> Beyit, BK'nda yoḳtur.

<sup>17</sup> yoḳtur özge: ḳullıḳsız yoḳ BK // yana ... Allāhım: Ḥaḳ zikridir dermānım BK.

<sup>18</sup> istese ... yıġlar: tilese ... yörer BK // aytıp bol: aytıyur BK

<sup>19</sup> zerre yoḳtur: zerreçe yoḳ BK.

<sup>20</sup> irenler ... şoḥbetide: irenlerninġ maḥfilinde raḥmet yaġar şoḥbetinde BK // tilese ... dervişler şoḥbetide: tilerse ... dervişlerninġ şoḥbetinde BK.

- her kim şöhetke kirdi irenlerdin ülüş aldı<sup>21</sup>  
kildi naşihat aldı dervişler şöhetide
- 3 her kim şöhetke kirdi ma' nisin vāfir kördi<sup>22</sup>  
aşhāblar murād taptı dervişler şöhetide
- AEII 67b <‘āmī kilse hāş bolur yulduz kilse ay bolur><sup>23</sup>  
mis bolsa altın bolur dervişler şöhetide
- <kibr ü hāsedler öler içige ma' nī tolar><sup>24</sup>  
köz açıp Hāknı körer dervişler şöhetide<sup>25</sup>
- 6 Resūlğa vaḥiy kildi başdın tācını aldı<sup>26</sup>  
yördi ḥādımlık kıldı dervişler şöhetinde
- Ḳul Süleymān şöhetide dem-be-dem münācātda  
şubḥ <u> şām sa' ādetde dervişler şöhetide<sup>27</sup>
- XXXIV  
AEII 67b köriñg ḳuş-ı ishāknı rāz aytadur Rezzāknı  
körüp dur<ur> dūzahı kilmes kiçe uyḳusı
- ishāḳ turuptur bīdār tilegeydür hem dīdār  
ḥāzır ḳullar intizār kilmes kiçe uyḳusı
- 3 ishāḳ özi fermānda yādı bile der-mānde  
dīdār diben armānda kilmes kiçe uyḳusı
- ishāḳ aytur yatḳay-min imānımnı satḳay-min  
cehennemge kitkey-min kilmes kiçe uyḳusı

<sup>21</sup> kirdi irenlerdin: kildi irendin BK // kildi ... şöhetide: aşhāblar murād taptı dervişler şöhetinde BK.

<sup>22</sup> şöhetke ... kördi: şöhetde boldı köñgölde ma' nī aldı BK // yād kildi bilim öldi dervişlerniñ şöhetinde BK.

<sup>23</sup> Bu mısra BK'ndan alınmıştır. // bolsa ... dervişler şöhetide: kilse ... dervişlerniñ şöhetinde BK.

<sup>24</sup> Bu mısra DH 50. hikmetten alındı.

<sup>25</sup> Satır BK'nda yoktur.

<sup>26</sup> Resūlğa ... başdın tācını: Resūlge ... başdın tācın BK // yördi ... dervişler şöhetide: ḳopdı ... dervişlerniñ şöhetinde BK. ḥādımlık: Metinde “ خاديم ليق ” şeklinde yazılmıştır.

<sup>27</sup> şubḥ ... şöhetide: zihī ḥasī derācātda dervişlerniñ şöhetinde BK.

ishāk aytur öler-min kara yirge kirer-min  
anda barıp ne dir-min kilmes kiçe uyqusı

- 6 ‘āşık bolsañg ishāk dik bende bolsañg bülbül dik  
seherlerde turar dik kilmes kiçe uyqusı<sup>28</sup>

ishāk bir özi tügdür imān köñglide mülkdür  
haddi kaygusı yoktur kilmes kiçe uyqusı

ishāk uçup qonadur bu dünyā تتادور  
tañg atkunça köyedür kilmes kiçe uyqusı

- 9 ishāk köriñg ne diydür gāfil anı bilmeydür  
şenā aytıp Hāq diydür kilmes kiçe uyqusı

ishāk kiçe uhlamış közde yaşı kurumış  
barça kuşlar uyquda kilmes kiçe uyqusı

ishāk qonadur yirge köñglini birür irge  
kömerler bizni gürge kilmes kiçe uyqusı

- 12 ishāk qonadur şāhqa boynını sunar Hāqqa  
tüşer-miz ol düzahqa kilmes kiçe uyqusı

bülbül sayrar til birlen şöbet kıılır gül birlen  
Hāqnı siver dil birlen kilmes kiçe uyqusı

Qul Süleymān tıñlağıl ishāk rāzın añlağıl  
günāhım dip yığlağıl kilmes kiçe uyqusı

**XXXV**  
**AE11 67b-**  
**BK 25**

qaçan bolğay vişāli Hāq cemālin körsem-min  
Manşūr yanğlıg boluban dārda meclis qursam-min<sup>29</sup>

nazar tigse şol zamān açılır çiçek miñg elvān  
ferah kıılıp tende cān cāndın kiçip ölsem-min<sup>30</sup>

- 3 cāndın kiçmey iş bitmes qaşd kıılmay nefis ölmes  
kuruğ da‘ vī sūd itmes yalğan da‘ vī kılsam-min<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Metinde “dik” kelimesi “دوك” şeklinde yazılmıştır.

<sup>29</sup> vişāli ... cemālin: vişāliñg ... cemāliñgni BK.

<sup>30</sup> şol: ol BK // kıılıp tende: kıılır bunda BK.

- yalğancınıñ sanı yoq ʿışksız âdem cānı yoq  
derdsizlerge devā yoq ʿtabibimdin sorsam-min<sup>32</sup>
- AE11 68a** ʿtabibim-sin devā ʿkıl hācetimni revā ʿkıl  
faẓlıñ birle nidā ʿkıl yolsız ʿkadem ʿkoysam-min<sup>33</sup>
- 6 ʿKul Süleymān sözledi sırrın Hāḡdın kizledi  
soraḡsızdın izledi kirek didār körsem-min<sup>34</sup>
- XXXV1**  
**AE11 68a-**  
**BK 14** Raḡmān atlıḡ raḡmıñdın ümidlig-<min> Allāhım  
Ḳahhār atlıḡ ḡahrıñdın ḡorḡunçlüğ-min Allāhım<sup>35</sup>
- ḡulavızsız kār vān dik iz yitürgen sār vān dik  
ḡul-min disem yalğan dik ḡolum tutğıl Allāhım<sup>36</sup>
- 3 ḡul-min dirge yüzüm yoq ḡulğa lāyık özüm yoq  
mundın artuḡ sözim yoq ʿavf ḡılğıl Allāhım<sup>37</sup>
- ʿavf ḡılğıl yazğannı yolğa salğıl azğannı  
min dik yolsız kizgenni yolğa salğıl Allāhım<sup>38</sup>
- taptım ḡādir tünini kiydim ḡilʿ at tonını  
bildim ḡulluḡ yolını ḡabül ḡılğıl Allāhım<sup>39</sup>
- 6 ʿışḡnı Mañşūr dik körsem uçsam dār üzre ḡonsam  
uşol vaḡtda didārıñ ruzi ḡılğıl Allāhım<sup>40</sup>
- BK 15** <raḡmet deryā taşḡunı ata Hızır tuşḡunı  
Şibli ʿāşık ʿışḡnı ruzi ḡılğıl Allāhım><sup>41</sup>

<sup>31</sup> ḡaşd ... ölmes: nefis-i emmāretime BK // daʿ vı ḡılsam-min: köñgil birsem-min BK.

<sup>32</sup> yalğancınıñ ... ʿışksız âdem: daʿ vı tilim ... ʿışksızınıñ BK.

<sup>33</sup> ʿtabibim-sin: ʿtabib sen-sin BK // nidā ... ḡoysam-min: yāri ... ursam-min: BK.

<sup>34</sup> soraḡsızdın: şüretsizin BK.

<sup>35</sup> atlıḡ raḡmıñdın: atlıḡ raḡmetiñdın BK // atlıḡ ... ḡorḡunçlüğ-[min]: atlıḡ ... ḡorḡınçılıḡ-min BK.

<sup>36</sup> ḡolum tutğıl: ḡulım digil BK.

<sup>37</sup> Beyit BK'nda yoktur.

<sup>38</sup> yazğannı ... azğannı: azğannı ... yazğannı BK.

<sup>39</sup> taptım ... tonını: boldım ḡādr tünini saldım ḡaflet tünini BK.

<sup>40</sup> Beyit BK'nda yoktur.

XXXV11  
AE11 68a

- 3 Kul Süleymān muṅlıǵını muṅlıǵ birle yıǵlar zār  
 yarlaqaǵıl bir ü bar cümle ǵulnı Allāhım<sup>42</sup>  
 ölmek üçün ǵayǵurmaṅız bizdin buruṅılar ǵanı  
 ikki cihānnıṅ serveri peyǵamber-i mürsel ǵanı  
 Peyǵamberiṅ yārānları perde bilen turǵanları  
 her birisi iriniṅ iri Būbekr ‘Ömer ‘Osmān ǵanı  
 3 hünerde ǵılnı yarǵuǵı sansız ǵerigni ǵırǵuǵı  
 tofraǵqa ǵanın ǵaruǵuǵı şır dik ‘Alī arslan ǵanı  
 Mekke de yüzi yaynaǵan tal tüşer közi ǵaynaǵan  
 İslām üçün cān oynanǵan ol Hāmza-i meydān ǵanı  
 özi nebī şāh-ı cihān ḥüsn içinde māh-ı tābān  
 Peyǵamber oǵlı bī-gümān ol Yūsuf-ı Ken‘ān ǵanı  
 6 ‘ālemde atlıq pehlevān yayı ǵatıǵ gürz-i girān  
 kāfirǵa birmedi amān ol Rüstem-i Dāstān ǵanı<sup>43</sup>  
 ikki dünyāniṅ güli Muşafāniṅ bülbüli  
 Şır ‘Alīniṅ oǵlı şehid-i Kerbelānǵ ǵanı  
 zāhir ǵıldı kerāmetni farz u vācib ü sünnetni  
 bī-ḥad ǵikip riyāzetni ol İmām-ı A‘zam ǵanı  
 9 ḥikmetni aydı ǵul Hākīm ǵur‘ānnı yād itti kerīm  
 özi cihān ‘aǵlu telim miṅ yaşaǵan Loǵmān ǵanı

<sup>41</sup> Beyit BK'ndan alınmıştır.

<sup>42</sup> muṅlıǵını ... yıǵlar: muṅı bar ǵayǵu birle yörer BK // bir ü bar: yā Cebbār BK.

<sup>43</sup> Rüstem-i Dāstān: Metinde Rüstemü.Dāstān



**Dizin**

**aç-** açmak: a.-ıp XXXIII/5.  
**açıl-** açılmak: a.-ur XXXV/2.  
**âdem** < Ar. insan, kişi: XXXV/4.  
**âfet** < Ar. bela: XXX/6.  
**âhîr** < Ar. son, ahir: â.+demde XXXI/10.  
**‘akl** < Ar. akıl, us: ‘a.+u telim XXXVII/9.  
**al-** almak: a.-dı XXXII/2, XXXIII/6.  
**‘âlem** < Ar. dünya, kainat: ‘â.+de XXXVII/6.  
**‘Alî** < Ar. Hz. Peygamberin damadı ve halifelerin dördüncüsü, Hz. Ali: ‘A. arslan XXXVII/3; Şir ‘A.+niñg XXXVII/7.  
**Allâh** < Ar. Allah, Tanrı: XXX/1, 2, 6, XXXII/1; A. A. hû XXXI/1-11; A.+ğa XXXI/1; A.+ım XXXII/8, XXXVI/1-8.  
**altın** altın: XXXIII/4.  
**âmâde** < Far. hazır: XXXI/4.  
**amân** < Ar. emniyet, güvence: XXXI/10; a. bir- XXXVII/6.  
**‘âm** < Ar. genel, herkese ait: ‘âmî “halktan birisi” XXXIII/4.  
**anğa** ona: XXXI/4.  
**anda** orada, ahirette: XXX/4, XXXI/7, XXXIV/5.  
**andın** ondan: XXXI/10.  
**anı** onu: XXX/6, XXXIV/9.  
**anıñg** onun: XXXI/6.  
**anğla** anlamak: a.-ğıl XXXIV/14.  
**arığ** temiz, arı: XXX/4.  
**armân** < Far. arzu, istek: a.+da XXXIV/3.  
**arslan** Hz. Alinin lakabı: ‘Alî a. XXXVII/3.  
**âsân** < Far. kolay: â. bolğay XXXI/9.  
**aşhâb** < Ar. ç. dostlar, arkadaşlar: a.+lar XXXIII/3  
**‘aşık** < Ar. aşık: ‘â. XXXII/4, 9; XXXVI/7; ‘â.+larnıñg XXX/3; ‘â. bol- XXXIV/6.  
**at-** atmak: a.-ğıl XXX/5.  
**at** ad, isim: a.+ım XXX/7.  
**ata** baba, cet: a. Hızır XXXVI/7.  
**atlık** 1. adlı, adında: Raḥmân a. XXXVI/1, Ḳahhâr a. XXXVI/1. 2. ünlü: a. pehlevân XXXVII/6.  
**‘avf** < Ar. ‘avf. affetme: ‘a. kılğıl XXXVI/3, 4.  
**ay** ay, kamer: XXXIII/4.  
**ay-** söylemek, demek: a.-ğıl XXXII/1; a.-dı XXXVII/9.

**ayt-** söylemek: a.-tım XXXI/1, XXXI/2; a.-ur-min XXX/1-7, a.-ur XXX/1, 3-7, XXXIV/4, 5; a.-alı XXXI/3,-11; râz a.-adur XXXIV/1; a.-mek XXXI/9; a.-ıp XXXII/9, XXXIV/9.  
**az-** azmak, dalalete düşmek: a.-ğannı XXXVI/4.  
**bar** var: XXXI/6, 10.  
**bar-** gitmek: b.-ıp XXXIV/5.  
**barça** bütün, hepsi: XXXIV/10.  
**baş** baş: b.+ındın XXXIII/6.  
**behîst** < Far. cennet: sikiz b. XXXI/4.  
**bende** < Far. kul, köle: b. bolsañg XXXIV/6; iy b. XXXI/4.  
**bîdâr** < Far. uyanık: XXXII/9; b. tur- XXXIV/2.  
**bi-gümân** < Far. şüphesiz: XXXVII/5.  
**bî-hâşıl** < Far. Ar. faydasız, boş: XXXII/3.  
**bî-haber** < Far. Ar. habersiz: XXXII/2.  
**bi-had** < Far. Ar. sınırsız, sonsuz: XXXVII/8.  
**bil** bel: b.+in XXXII/5.  
**bil-** bilmek: b.-dim XXXVI/5; b.-iñg XXXI/9; b.-meydür XXXIV/9.  
**bile** ile, beraber. krş. **bilen, birle, birlen:** XXXIV/3.  
**bilen** ile, beraber. krş. **bilen, birle, birlen:** XXXVII/2.  
**bir** bir: XXXIV/7; b. dem XXXII/1; b. ḳâdir XXXI/2, 3.  
**bir-** vermek: b.-medi XXXVII/6; rûzî b.-gen XXXI/2, 3; b.-gin XXXII/8.  
**biri** biri: her birisi XXXVII/2.  
**birle** ile, beraber. krş. **bilen, birle, birlen:** XXXV/5, XXXVI/8.  
**birlen** ile, beraber. krş. **bilen, birle, birlen:** XXXIV/13.  
**bir ü bar** Allah, Tanrı: XXXVI/8.  
**bir-** vermek: b.-ür XXXIV/11.  
**bi’smi’llâhî’r-raḥmâni’r-raḥîm** < Ar. esirgeyen ve bağışlayan Allah’ın adıyla: XXXII/000.  
**bit-** bitmek: iş b.-mes XXXV/3.  
**biz** biz: b.+ni XXXIV/11; b.+din XXXVII/1.  
**bol-** olmak: b.-ur XXX/7, XXXII/7, XXXIII/1, 4; b.-ğay XXXI/9, XXXV/1; b.-sañg XXXIV/6; b.-sa XXXI/5, XXXII/2, XXXIII/4; b. XXXII/9; b.-ğıl XXX/2; b.-sun XXX/4.

yağın b.-mek XXXI/11; b.-mek kirekir XXXI/6, 7; b.-uban XXXV/1; b.-up XXXII/9; b.-ğanda XXXII/1-10.

**boy<u>n** boyun: b.+ını XXXIV/12.

**bu** bu: XXXII/8, XXXIV/8.

**Burâk**< Ar. Mirac gecesinde Hazret-i Muham-med'in bindiği at: XXXI/8.

**burunğ**önceki: b.+lar XXXVII/1.

**bülbül**< Ar. bülbül: b. dik XXXIV/6; b.+i XXXVII/7; b. sayrar "bülbül öter" XXXIV/13.

**Bübekr**< Ar. Hz. Ebubekir: XXXVII/2.

**cân** < Far. can, ruh: XXX/1, XXXV/2; c.+ğa XXX/6; c.+dın kiçip XXXV/2; c.+dın kiçmey XXXV/3; c.+ı XXXV/4; c.+ım XXXII/8; c.+ınığ XXXII/10; c.+ım XXXII/4; c. oynağan XXXVII/4.

**cehennem** < Ar. cehennem: c.+ge XXXIV/4.

**cemâl**< Ar. yüz güzelliği: XXXIII/1; c.+in XXXV/1.

**cevâb**< Ar. cevap: c. aytmek XXXI/9.

**cihân**< Far. dünya: XXXVII/9; c.+ınığ XXXVII/1; şâh-ı c. XXXVII/5.

**cümle**< Ar. bütün, hep: c. kılını XXXVI/8.

**çerigasker**, ordu: ç.+ını XXXVII/3.

**çiçek**çiçek: açılır ç. XXXV/2.

**çik-** çekmek: ç.-ip XXXVII/8.

**da'vî**< Ar. dava; iddia: kuruğ d. XXXV/3; yağın d. XXXV/3.

**dâr** < Far. darağacı: d.+da XXXV/1; d. üzre XXXVI/6.

**dem** < Far. soluk, nefes; zaman, an: âhir d.+de "son nefeste" XXXI/10; bir dem "bir an" XXXII/1; her dem "her an" XXXII/8.

**dem-be-dem** < Far. zaman zaman, devamlı: XXXIII/7.

**derd** < Far. sıkıntı, dert, keder: d.+ınığ XXXII/7.

**derdsiz**< Far. T. sıkıntısız, dertsiz: d.+lerge XXXV/4.

**dermân**< Far. ilaç, deva: d.+ı XXXII/7, d.+ım XXXII/8.

**der-mânde** < Far. çaresiz, aciz: XXXIV/3.

**dervîş**< Far. bir tarikate girip ömrünü ibadet ve riyazetle geçiren: XXXII/7, d.+ler XXXII/2, XXXIII/1-7.

**deryâ**< Far. deniz: XXXVI/7.

**devâ**< Ar. deva, ilaç: XXXV/4; d.+kıl XXXV/5.

**di-** demek, söylemek: d.-r-min XXXIV/5; d.-ydür XXXIV/9, XXXIV/9; d.-sem XXX/1, XXXVI/2; d.-señg XXX/6; d.-gil XXXII/1; d.-me XXX/1. d.-rge XXXVI/3; d.-p XXXII/3, XXXIV/14; d.-ben XXXIV/3.

**dîdâr**< Far. yüz; cemalu'llah: XXXI/5, XXXII/9, XXXIV/2, 3, XXXV/6; d.+ını XXXI/5; d.+ınığ XXXVI/6.

**dik** gibi, kadar: XXXVI/2, 4, 6, XXXVII/3; bülbül d. XXXIV/6; işhâk d. XXXIV/6; yağın d. XXXVI/2.

**dil** < Far. gönül: XXXIV/13; d.+de XXX/1.

**dîn** < Ar. din: d.+ğa XXX/6.

**durur-dır / -dir**: körüp durur XXXIV/1.

**dünyâ**< Ar. dünya: XXX/7, XXXIV/8; ikki d.+ınığ XXXVII/7.

**düşmen**< Far. düşman: XXXI/10.

**düst** < Far. dost, arkadaş: d.+larımğa XXX/7.

**düzağ**< Far. cehennem: d.+ını XXXIV/1; d.+ka XXXIV/12.

**elvân**< Ar. ç. renkler; çeşitli: miñg elvân XXXV/2.

**ezân** < Ar. ezan: XXX/3.

**fâriğ**< Ar. huzur, rahat: f. yatğıl XXX/4, 5.

**farz** < Ar. Kur'an'da yapılması kesin olarak buyurulan emirler: XXXVII/8.

**fazl** < Ar. fazilet, erdem: f.+ı XXXI/5; f.+ınığ XXXV/5.

**ferah**< Ar. sevinç, sevinme: f. kılıp XXXV/2.

**fermân**< Far. ferman, buyruk: f.+da XXXIV/3.

**feyz** < Ar. bolluk, çoğalma, irfan: XXXII/6.

**fidâ** < Ar. feda; kurban: f. kılğınlar XXXII/4.

**gâfil**< Ar. gafil, gaflet içinde olan: XXXII/2, 3, XXXIV/9.

**ğilmân**< Ar. cennet ehline hizmet eden erkek çocuklar: huşur huşur ğ. XXXI/6.

**girân**< Far. ağır: gürz-i g. "ağır topuz" XXXVII/6.

**gür** < Far. mezar: g.+ge XXXIV/11.

**gül** < Far. gül: XXXIV/13; g.+i XXXVII/7.

**günâh**< Far. günah: g.+ım XXXIV/14.

**gürz** < Far. topuz: g.+i girân "ağır topuz" XXXVII/6.

- habîb** < Ar. sevgili: h.+im-sin XXXV/5.  
**hâcet** < Ar. ihtiyaç; dilek: h.+imni XXXV/5.  
**hadd** < Ar. had, sınır: h.+i XXXIV/7.  
**hâdim** < Ar. hizmet eden: XXX/7.  
**hâdimlik** < Ar. T. Hizmetkarlık, hizmet etme: XXXIII/6.  
**Hak-ı** < Ar. Allah, Tanrı: XXX/2, XXXII/2, XXXIV/9, XXXV/1; H.+nı XXXIII/5, XXXIV/13; H.+a XXXIV/12; H.+dın XXXV/6; H.+îng XXXII/7.  
**hak** < Ar. hak, doğru, gerçek: XXXI/9.  
**hakikat** < Ar. gerçek; dinin iç yüzü: XXXI/1; tevbe h. XXXI/2.  
**Hamza** < Ar. ö. i. Hz. Muhammed'in amcası: H.-i meydân XXXVII/4.  
**hâş** < Ar. saf, seçkin, halis: h. bolur XXXIII/4.  
**hased** < Ar. haset, garaz, kin: h.+ler XXXIII/5.  
**haşûr** < Ar. cennet ehli hizmetçilerinden: h. kuşur gilmân XXXI/6.  
**hatar** < Ar. tehlike, korku: h. bar XXXI/10.  
**hayr** < Ar. hayır: XXXII/6.  
**hâzer** < Ar. sakinme, çekinme: XXXII/2.  
**hâzır** < Ar. hazır, göz önünde bulunan XXXIV/2.  
**hem** < Far. da, de: XXXIV/2.  
**her** < Far. her: h. birisi XXXVII/2; h. dem XXXII/8; h. kim XXXII/2, 9, XXXIII/3.  
**Hızır** < Ar. ö. i. Hızır: ata H. XXXVI/7.  
**hikmet** < Ar. Ahmed-i Yesevi ve dervişlerinin dini şiirleri: h.+ni XXXVII/9; h.-i Kûl Süleymân H'ârezmi H. XXXI.  
**hil'at** < Ar. kaftan: h. tonını XXXVI/5.  
**hoş** < Far. iyi, güzel, hoş: XXXI/7; h. aylı XXXI/3-11.  
**hû** < Ar. Allah: XXXI/1-11; h. digil XXXII/1.  
**hulle** < Ar. cennet elbisesi: h. tonını XXXI/8.  
**hüner** < Ar. hüner, maharet: h.+de XXXVII/3.  
**hüsn** < A. güzellik: XXXVII/5.  
**'ışk** < Ar. aşk: 'ı.+nı XXXVI/6; 'ı.+nı XXXVI/7; 'ı.+ı XXX/3.  
**'ışksız** < Ar.T. aşksız: XXXV/4.  
**iblis** < Ar. şeytan: XXX/1-7; İ. la' in XXXI/10.  
**iç** iç, içeri; gönül: i.+ige XXXIII/5; i.+inde XXXVII/5.  
**içre** içinde: XXXI/6.  
**iki** iki: i. cihânınîng XXXVII/1; i. dünyânınîng XXXVII/7.  
**İmâm-ı A'zam** < Ar. ö.i. H 80/M 699'da Kufe'de doğmuş ve H. 150/M.767 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Hanefî Mezhebinin kurucusudur: XXXVII/8.  
**imân** < Ar. iman, inanma: XXXII/5, XXXIV/7; i.+ımnı XXXIV/4.  
**intizâr** < Ar. bekleme, gözleme: XXXIV/2.  
**ir** er, kişi; eren: irniîng iri XXXVII/2; i.-ge XXXIV/11.  
**iren** eren, hakikate ermiş; Tanrı dostu: i.+ler XXXIII/1, i.+lerdin XXXII/2  
**ishak** küçük bir baykuş türü, bataklık baykuşu: XXXIV/2-12, 14; kuş-ı i.+nı XXXIV/1.  
**İslâm** < A. İslam dini: XXXVII/4.  
**iste-** istemek: i.-se XXXII/9.  
**iş** iş: XXXV/3; i.+îng XXX/4, XXXI/6.  
**it-** etmek, yapmak: yâd itti XXXVII/9; sūd itmes XXXV/3.  
**iy** ey: i. bende XXXI/4.  
**iz** iz: XXXVI/2.  
**izle-** izlemek: i.-di XXXV/6.  
**kabûl** < Ar. kabul: k. kılıgıl XXXVI/5.  
**kaçan** nasıl; ne zaman: XXXV/1.  
**ka-dem** < Ar. ayak, adım: k. koy- XXXV/5.  
**kadim** < Ar. eski: XXX/7.  
**kâdir** < Ar. Allah'ın sıfatlarından: bir k. XXXI/2, 3; k. tünini "Kadir gecesi" XXXVI/5.  
**kâfir** < Ar. kafir, Allaha şirk koşan: k.+ğa XXXVII/6.  
**kahhâr** < Ar. Allah'ın sıfatlarından: K. atlık XXXVI/1.  
**kahr** < Ar. helak etme: k.+îngdın XXXVI/1.  
**kal-** kalmak: k.-mas XXX/1.  
**kan** kan: k.+ın XXXVII/3.  
**kanı** hani, nerede: XXXVII/1-9.  
**kara** kara: k. yirge kir- XXXIV/5.  
**karu-** karıştırmak: k.-ğuçı XXXVII/3.  
**kârvân** < Far. kervan: XXXVI/2.  
**kaşd** < Ar. kasıt, amaç; garez: k. kılmay XXXV/3  
**kat-** katmak: k.-gıl XXX/5.  
**katıg** katı, sert: XXXVII/6.  
**kaygukaygı**, tasa: k.+sı XXXIV/7.

**kağır**-kaygılanmak: k.-mañgız XXXVII/1.  
**kayna**-kaynamak; bulanmak: k.-ğan XXXVII/4.  
**kay(ı)t**-geri dönmek; vazgeçmek: k.-tı XXXI/11.  
**Ken'an** < Ar. Ken'anilerin cediti: Yüfuf-ı Ken'an XXXVII/5.  
**kerâmet**< A. Allah'a yakın kimselerin gösterdiği olağanüstü haller: k.+ni XXXVII/8.  
**Kerbelâ**< Ar. ö.i. Irak'ta bir şehir: şehid-i K.+ñg XXXVII/7.  
**kerim**< Ar. Tanrı: XXXVII/9.  
**kıl**- kılmak, yapmak: k.-dım XXXI/1, 2; k.-dı XXXI/11, XXXIII/6, XXXVII/8; k.-ur XXXII/2, XXXIV/13; k.-sam-min XXXV/3; k. XXXV/5; k.-ğil XXX/4, XXXVI/3-7; k.-ma XXX/6. k.-ğanlar XXXII/4; k.-ıp XXXI/11, XXXV/2; k.-may XXXV/3.  
**kıl** kıl, tüy: k.+nı yarğuçı XXXVII/3.  
**kır**- kırmak, öldürmek: k.-ğuçı XXXVII/3.  
**kiyâmet**< Ar. kıyâmet, mahşer: k. kün XXXI/8.  
**kibr** < Ar. kibir, kendini başkalarından üstün görme: XXXIII/5.  
**kiç**- geçmek: cândın k.-mey XXXV/3; k.-ıp XXXV/2.  
**kiçe** gece: XXXIV/1-14.  
**kil**- gelmek: k.-di XXXII/2, XXXIII/6; k.-mes XXXIV/1-14; k.-se XXXIII/4. k.-gen XXXI/9.  
**kim** kimse: her k.XXXII/9, XXXIII/2, 3.  
**kir**- girmek: k.-di XXXII/2, XXXIII/3; k.-er-min XXXIV/5; k.-gen-miz XXXI/5; k.-mek kirekir XXXI/4.  
**kirek** gerek: XXXV/6.  
**kirek**-gerekmek: bolmek k.-ir XXXI/67; k.-ir XXXI/3-5, 8-11.  
**kit**- gitmek: k.-key-min XXXIV/4.  
**kitâb**< Ar. kitap: k.+ıñg XXXI/9.  
**kiy**- geymek: k.-dım XXXVI/5; k.-gen-miz XXXI/8.  
**kiz**- gezmek: k.-genni XXXVI/4.  
**kizle**-gizlemek: k.-di XXXV/6.  
**kol** el: k.+um XXXVI/2.  
**kon**-konmak: k.-sam XXXVI/6; k.-adur XXXIV/8, 11, 12.  
**kondu**-kondurmak: k.-up XXXII/5.  
**kop**-kalkmak: k.-arlar XXXII/4.

**korğunçlög** korkulu: k.+min "korkuyorum" XXXVI/1.  
**koy**-koymak: k.-sam-min XXXV/5; k.-sañg XXX/6.  
**köm**-gömmek: k.-erler XXXIV/11.  
**köng<ü>l** gönül: k.+de XXXII/2; k.+ini XXXIV/11; k.+ide XXXIV/7.  
**kör**-görmek: k.-di XXXIII/3; k.-er XXXIII/1, 5; k.-gen-miz XXXI/5; k.-üp durur XXXIV/1; k.-sem-min XXXV/1, 6; k.-sem XXXVI/6; k.-iñg XXXIV/1, 9. k.-mek XXXI/5.  
**köy**-yanmak: k.-edür XXXIV/8; k.-er XXXII/8.  
**köz** köz: XXXIII/5; k.+de XXXIV/10; k.+i XXXVII/4.  
**kul** kul: k.+nı XXXVI/8; k.+ga XXXVI/3; k.+min XXXVI/2, 3; k.+lar XXXII/4, XXXIV/2.  
**kulavızsız** kılavuzsuz, rehbersiz: XXXVI/2.  
**kulluk** kulluk: XXXVI/5.  
**Qul Hakım** < T.Ar. ö.i. : Süleyman Hakim Ata. krş. **Qul Süleymân, Qul Süleymân H'ârezmî**. XXXVII/9.  
**Qul Süleymân** < T. Ar. ö.i. : Süleyman Hakim Ata. krş. **Qul Hakım, Qul Süleymân H'ârezmî**: XXX/7, XXXI/11, XXXII/10, XXXIII/7, XXXIV/14, XXXV/6, XXXVI/8  
**Qul Süleymân H'ârezmî** < T. Ar. ö.i. : Süleyman Hakim Ata. krş. **Qul Hakım, Qul Süleymân**: XXX/0, XXXI/0.  
**kur**- kurmak: k.-sam-min XXXV/1.  
**Qur'an**< Ar. Kur'an-ı Kerim: K.+nı XXXVII/9.  
**kur**-kurumak: k.-mış XXXIV/10.  
**kuş** kuş: k.+ın XXXII/5; k.+lar XXXIV/10; k.-ı işhâkı XXXIV/1.  
**kün** 1. gündüz: tüni küni XXX/2. 2. gün: kıyâmet kün XXXI/8.  
**la'in**< A. kovulmuş: İblis l. XXXI/10.  
**layık**< Ar. layık, uygun, yaraşır: XXXVI/3.  
**Loqmân**< Ar. ö.i. Davud Aleyhisselam zamanında yaşamıştır. Peygamber ya da veli olduğu rivayet edilmiştir: XXXVII/9.

**ma'āza'llāh** < Ar. "Allah korusun": XXX/1-7.  
**māh** < Far. ay: m.-i tābān XXXVII/5.  
**ma'nī** < Ar. anlam, mana; iç, iç yüz: XXXIII/5; m.+sin XXXIII/3.  
**Manşür** < A. ö. i. Hallâc-ı Mansur (M. 857-M. 922). Adı Hüseyin, lakabı ise Hallâc'dır: XXXV/1, XXXVI/6.  
**makām** < Ar. makam, yer, durak: XXXI/7.  
**meclis** < Ar. meclis: m. kırsam-min XXXV/1.  
**Mekke** < Ar. Arabistan'da bir şehir: M.+de XXXVII/4.  
**meydān** < A. meydan, alan: Hāmza-i m. XXXVII/4.  
**miñbin** (1000): XXXVII/9; m. elvān XXXV/2.  
**miñ<i>z** beniz: m.+iñg XXX/4.  
**min** ben: XXX/1-7; m. dik XXXVI/4; m.+iñg XXX/3, 7, XXXI/5; m.+i XXX/2.  
**min**-binmek: m.-mek XXXI/8.  
**mis** < Far. bakır: m. bolsa XXXIII/4.  
**muñğubunlu**, sıkıntılı: XXXVI/8; m.+nı XXXVI/8.  
**Muštafa** < A. ö.i. Hz. Peygamber: M.+niñg XXXVII/7.  
**munda** bunda, burada: XXX/4.  
**mundın** bundan: m. artuğ XXXVI/3.  
**murād** < A. murat; arzu, istek: m. taptı XXXIII/3.  
**mücāz** < Ar. icazetli; ilim talep eden: XXX/5.  
**mülk** < A. mal, mülk: m.+dür XXXIV/7.  
**münācāt** < A. Allah'a yalvarma: m.+da XXXIII/7.  
**mürsel** < Ar. peygamber, Hz. Muhammed: peygamber-i mürsel XXXVII/1.  
**naşihat** < A. öğüt: XXXII/2.  
**nazar** < Ar. bakış; teveccüh, iltifat: n. tigse XXXV/2; n. kııl- XXXII/2.  
**nāzil** < Ar. inmiş, inen: XXXII/3.  
**ne** ne: XXXIV/5, 9; n. dip XXXII/3; n. tilese XXXIII/1.  
**nebī** < A. Hz. Muhammed: XXXVII/5.  
**nefs** < Ar. nefis, ruh; kulun kötü amelleri: XXXV/3; n.+iñg XXXII/5.  
**nidā** < Ar. seslenme, çağırma: n. kııl- XXXV/5.  
**oğ<u>loğul**, evlat: o.+ı XXXVII/5, 7.  
**ol** o: XXXI/2, 3, XXXIII/1, XXXIV/12, XXXVII/4-6, 8.

**uğla**-uyumak. kiçe u.-miş XXXIV/10.  
**oğ** ok: o.+ın XXX/5.  
**Ösmān** < Ar. ö. i. Hz. Osman: XXXVII/2.  
**oyna**-oyunmak: o.-ğan XXXVII/4.  
**öl**-ölmek: ö.-er--min XXXIV/5; ö.-er XXXIII/5; ö.-mes XXXV/3; ö.-sem-min XXXV/2. ö.-mek üçün XXXVII/1.  
**Ömer** < A. ö. i. Hz. Ömer: XXXVII/2.  
**Ömr** < A. ömür, yaşam: 'ö.+iñg XXXII/3.  
**öt**-geçmek, aşmak: ö.-er XXXII/3.  
**öz** öz, kendi: ö.+üm XXXVI/3; ö.+iñg XXX/5; ö.+i XXXIV/3, 7, XXXVII/5, 9.  
**özge** başka, özge: XXXII/8.  
**pehlevān** < Far. cesur, kahraman: XXXVII/6.  
**perde** < Far. perde, örtü: XXXVII/2.  
**Peygamber** < Far. Peygamber, Allah'ın elçisi: XXXVII/5; P.+iñg XXXVII/2; p.-i mürsel XXXVII/1.  
**rāhat** < Ar. rahat, huzur, kedersiz: XXX/6, XXXII/6; r.+ı XXXII/10.  
**rahm** < Ar. acıma, esirgeme, bağışlama, af: r.+iñgdın XXXVI/1.  
**Rahmān** < Ar. bağışlayan, Allah: R. atlık XXXVI/1.  
**rahmet** < Ar. rahmet, bağışlama, af: XXXII/3, XXXVI/7; Rahmetu'llāhi 'Aleyh "Allah'ın rahmeti üzerine olsun" XXX/0, XXXI/0.  
**rāst** < Far. doğru: r.+ge XXXI/11.  
**rāz** < Far. sır: r. aytadur XXXIV/1; r.+ın XXXIV/14.  
**Rāzık** < Ar. rızık veren, Allah: XXXI/2, 3; R. ol XXXI/2, 3.  
**Resül** < Ar. elçi, peygamber; Hz. Muhammed: R.+ğa XXXIII/6.  
**revā** < F. reva, layık, münasip: r. kııl- XXXV/5.  
**Rezzāk** < Ar. rızıklandırıcı, Allah: R.+nı "Rızık verenin, Allahın" XXXIV/1.  
**riyāzet** < A. nefsi kırma: r.+ni XXXVII/8.  
**rūh** < A. ruh, can: XXXII/5.  
**rūzī** < F. nasip, kısmet: r. birgen XXXI/2, XXXI/3; r. kılgıl XXXVI/6, 7.  
**Rüstem-i Dāstān** < Far. ö.i. Zal oğlu Rüstem adıyla da anılan İran'ın meşhur efsane kahramanı: XXXVII/6.  
**sa'ādet** < Ar. mutluluk; Allah'ın rızasına ve lutfuna erme: s. XXXII/6; s.+de XXXIII/7.

**sā'at** < Ar. saat: s.+i "bir saat" XXXII/10.  
**sağ** sağ, sağ taraf: s.+dın kilgen XXXI/9.  
**sal-** salmak: s.-gıl XXXVI/4, XXXVI/4;  
s.-ip turgıl XXXI/7.  
**san** sayı, itibar; düşünce: s.+ı yok  
XXXV/4, s.+ğa katgıl "hesaba kat,  
düşün" XXX/5.  
**saḡasana**: XXXII/2.  
**sansız** sayısız: XXXVII/3.  
**sarıḡ** sarı: XXX/4.  
**sārvān** < Far. sārban. Deve çobanı:  
XXXVI/2.  
**sat-** satmak: s.-ḡay-min XXXIV/4.  
**sayra**-būlbūl ötmek: s.-r XXXIV/13.  
**seher** < Ar. seher, tanyeri ağarmadan az  
önceki vakit: XXXII/1-10; s.+de  
XXXII/3; s.+lerde XXXIV/6; s. vaḡtı  
XXXII/1.  
**senā** < Ar. öğme, medih: ḡ. aytıp  
XXXIV/9.  
**server** < Ar. başkan, ulu, yüce: s.+i  
XXXVII/1.  
**sındur**-kırmak: s.-up XXXII/5  
**sır(r)** < Ar. sır: s.+ın XXXV/6.  
**sikkiz** sekiz: s. behiḡt XXXI/4.  
**sin** sen: s.+inḡ XXXI/4.  
**siv-** sevmek: s.-er XXXIV/13; s.-gıl  
XXX/2.  
**şoḡbet** < Ar. sohbet, konuşma: ḡ.+ide  
XXXII/2, XXXIII/1, 3-5, 7; ḡ.+inde  
XXXIII/6; ḡ.+ke XXXII/2, XXXIII/3;  
ḡ. kıılır XXXIV/13.  
**sor-** sormak: s.-sam-min XXXV/4.  
**soraksız** sorgusuz, sormadan: s.+dın  
XXXV/6.  
**söz** söz: s.+im XXXVI/3.  
**sözle**-söylemek: s.-di XXXV/6.  
**şubḡ** < Ar. sabah: XXXIII/7.  
**sūd** < Far. fayda, yarar: s. itmes XXXV/3.  
**sulḡān** < Ar. sultan: s.+ı XXXII/7.  
**sun-** sunmak: s.-ur XXXIV/12.  
**sūnnet** < Ar. Hz. Muhammed'in sözleri ve  
fiilleri: s.+ni XXXVII/8.  
**şāh** < Far. padişah: ḡ.-i cihān XXXVII/5.  
**şāḡ** < Far. dal: ḡ.+ḡa XXXIV/12.  
**şām** < Far. akşam: XXXIII/7.  
**şehid** < Ar. şehit: ḡ.-i Kerbelāḡ XXXVII/7.  
**şem** < Ar. mum: ḡ.+in XXXII/5.  
**şerāfet** < Ar. şereflik, şeref sahibi: XXXII/6.  
**Şibli** < Ar. Ebu Bekr-i Şibli (M. 861- 945).  
Cüneyd-i Bağdadî'ye intisap etmiştir:  
XXXVI/7.

**şir** < Far. arslan: ḡ. dik XXXVII/3; ḡ.  
'Aliniḡ XXXVII/7.  
**şol** O, o zaman: ḡ. zamān XXXV/2.  
**ḡā'at** < Ar. ibadet: XXX/5, 6; ḡ.+ı  
XXXII/10.  
**tābān** < Far. aydınlık, parlak: māh-ı t.  
XXXVII/5.  
**ḡālib** < Ar. hekim, doktor: ḡ.+imdin  
XXXV/4.  
**tāc** < Ar. taç: t.+ını XXXIII/6.  
**tal** dal; çıplak: XXXVII/4.  
**taḡ** seher: t. atḡunḡa XXXIV/8.  
**tap-** bulmak: t.-tım XXXVI/5; t.-tı  
XXXIII/3; t.-ḡanḡa XXXII/6.  
**ḡāriḡat** < Ar. Allah'a ulaşmak için girilen  
manevi yol; tasavvufi meslek: ḡ.+ınıḡ  
XXXII/7.  
**taḡkun** taḡkın: t.+ı XXXVI/7.  
**telim** çok, bol: 'aḡlu telim XXXVII/9.  
**ten** < Far. beden, gövde: t.+de XXXV/2.  
**tevbe** < Ar. kulun günahlarından pişmanlık  
duyarak Allah'tan af dilemesi:  
XXXI/1, 11; t. kııldı XXXI/11; kııldım  
t. ḡāḡiḡat XXXI/2.  
**tevfik** < Ar. Allah'ın yardım ve keremine  
kavuşma: XXXII/6.  
**tunḡla**-dinlemek: t.-gıl XXXIV/14.  
**tiḡ-** değmek: naḡar t.-se XXXV/2.  
**til** dil, lisan, organ adı: XXXIV/13.  
**tile-** istemek, dilemek: t.-geydür  
XXXIV/2; t.-se XXXIII/1.  
**tofraḡ** toprak: t.+ḡa XXXVII/3.  
**tol-** dolmak: t.-ar XXXIII/5.  
**ton** elbise: ḡulle t.+ın XXXI/8; t.+ını  
XXXVI/5.  
**tūbī** < Ar. cennette bir ağaç: ḡ. yıḡaç tūpide  
XXXI/7.  
**tur-** durmak, yardımcı fiil: salıp turḡıl  
XXXI/7; t.-ḡanları XXXVII/2; t.-ar  
XXXIV/6; t.-ma XXXII/2; t.-uptur  
XXXIV/2.  
**tur-** kalkmak: t.-ḡanlar XXXII/4; t.-ḡıl  
XXXII/1.  
**tuş-** rastlamak: t.+ḡunı XXXVI/7.  
**tut-** tutmak: t.-ḡıl XXXVI/2.  
**tuy-** duymak: t.-gen-miz XXXI/8.  
**tūḡ** tüy, saç (?): t.+dür XXXIV/7.  
**tūkel** tam, tam olarak: XXX/5.  
**tūn** gece: t.+i XXX/2; t.+i küni XXX/2;  
ḡādir t.+ini "kadir gecesini"  
XXXVI/5.  
**tūp** dip: tūbī yıḡaç t.+ide XXXI/7.

**tüş-** düşmek: t.-er-miz XXXIV/12; t.-er XXXVII/4.  
**u** < Far. ve: XXX/1, XXXII/6, XXXIII/7, XXXVII/8.  
**uç-** uçmak: u.-sam XXXVI/6; u.-up konadır XXXIV/8.  
**uşbu** işte bu: XXX/3.  
**uşol** o, işte o: u. vaktde XXXVI/6.  
**uyku**uyku: u.+da XXXIV/10; u.+sı XXXIV/1-14.  
**ü** < Far. Ve. krş. **u:** XXXIII/5, XXXVII/8.  
**üçün**için: XXX/3, XXXI/4, XXXVII/4; ölmek ü. XXXVII/1.  
**ülüş** pay, hisse; nasip: ü. aldı XXXII/2.  
**ümidlig**< Far. ümitli: ü.+min XXXVI/1.  
**üzre** üzerinde: XXXVI/6.  
**vâcib**< Ar. İslam dininde yapılması gerekli olan: XXXVII/8.  
**vâfir**< Ar. bol, çok: XXXIII/3.  
**vahiy**< Ar. Allah'ın emirlerini Peygamberlerine Cebrail vasıtasıyla göndermesi: XXXIII/6.  
**va'llâh**< Ar. "Allah'a and olsun": XXX/1.  
**vakt**< Ar. vakit, an: v.-da XXXVI/6; v.+ı XXXII/1-10.  
**vişâl**< Ar. kavuşma. vuslat: v.+i XXXV/1.  
**vildân**< Ar. cennette hizmetkar çocuklar: XXXI/6.  
**yâd** < Far. anma, zikretme: y.+ım XXXI/1; y.+ı XXXIV/3; y.+ın XXXII/9; y.+ımı XXXII/1; y. itti XXXVII/9.  
**yalgân**yalan: y. da'vi XXXV/3; y. dik XXXVI/2.  
**yalgânç**yalancı: y.+mıñ XXXV/4.  
**yana**yine, tekrar: XXXII/8.  
**yandur**-yaktırmak: y.-up XXXII/5.  
**yañlğ**gibi: XXXV/1.  
**yârân**< Far. ç. dostlar: y.+ları XXXVII/2.  
**yaratıl**-yaratılmak: y.-duğ XXXI/1; y.-mış XXX/3; y.-ğan XXXI/2, 3.

**yar-** yarmak, ikiye bölmek: y.-ğuçı XXXVII/3.  
**yarlağa-** affetmek: y.-ğıl XXXVI/8.  
**yaş** yaş, göz yaşı: közde y.+ı XXXIV/10.  
**yaşa**-yaşamak: y.-ğan XXXVII/9.  
**yat-** yatmak: y.-ğıl XXX/4, XXX/5; y.-ıp- sin XXXII/3; y.-kay-min XXXIV/4.  
**yakın**yakın: y. bolmek XXXI/11.  
**yay** yay: y.+ı katığ XXXVII/6.  
**yayna**-güzel görünmek: y.-ğan XXXVII/4.  
**yaz-** günah işlemek: y.-ganmı XXXVI/4  
**yazık**günah: XXX/1.  
**Yezdân** < Far. Allah: Y. Allâhğa XXXI/1.  
**yığaçağa**: tûbi y. tûpide XXXI/7.  
**yığla**-y.-r XXXII/9, XXXVI/8; ağlamak: y.-ğıl XXXIV/14.  
**yir** yer, toprak: y.+ge XXXIV/11; kara yirge kir- XXXIV/5  
**yitür-** yitirmek, kaybetmek: y.-gen XXXVI/2.  
**yok** yok: XXXV/4, XXXVI/3; y.+tur XXXII/8, 10, XXXIV/7.  
**yol** yol: y.+ğa XXXVI/4; y.+ğa salğıl "doğru yola ilet" XXXVI/4; y.+ıda XXX/2; y.+ımı XXXVI/5.  
**yolsuz**yolsuz: XXXV/5, XXXVI/4.  
**yör-** yürümek: y.-di XXXIII/6.  
**yulduz**yıldız: XXXIII/4.  
**yüz** yüz, suret: y.+ti XXXVII/4; y.+üm XXXVI/3.  
**Yūsuf**< Ar. Hz. Yusuf. Hz. Ya' kub'un on iki oğlundan biri: Y.-ı Ken'ân XXXVII/5.  
**zâhir**< Ar. açık belli, meydanda: z. kıldı XXXVII/8.  
**zamân** < Ar. zaman: şol z. XXXV/2.  
**zâr** < Far. ağlama, inleme; dert: XXXII/9, XXXVI/8.  
**zerre**< Ar. pek ufak parça, zerre: XXX/1, XXXII/10.  
**zıkr** < Ar. Allah'ı adlarını söyleyerek anma: XXXII/10.

**Kaynakça ve Kısaltmalar**

- AE1: Ali Emiri Efendi Manzum Eserler (Millet Ktb.), Kayıt Nu. : 16, (El Yazması).
- AE11 : Ali Emiri Efendi Manzum Eserler (Millet Ktb.), Kayıt Nu. : 17, (El Yazması).
- ARAT, Reşit Rahmeti, (1993). "Hakim Ata", *İslam Ansiklopedisi*, 5/1. Cilt, İstanbul. Milli Eğitim Bakanlığı Yayını.
- ATALAY, Besim, (1940-1943). *Mahmud Kaşgari: Divanu Lugat-it-Türk Tercümesi I-III, Faksimile, Endeks*, Ankara. Türk Dil Kurumu Yayını.
- AYDIN, Erhan, (1995). "Ahmed Yesevi Üzerinde Bir Bibliyografya Denemesi", *Bir*, sayı 3, İstanbul.
- BK: HAKKUL, İ. -S. Refiddin, (1991)., *Süleyman Bakırganıy: Bakırgan Kitabı*, Taşkent. (Hakkul-Refiddin 1991)
- DH: ERASLAN, Kemal, (1991). *Ahmed-i Yesevi: Divan-ı Hikmetten Seçmeler*, Ankara. Kültür Bakanlığı Yayını. (Eraslan 1991).
- ERASLAN, Kemal, (1989). "Ahmed-i Yesevi ve Divan-ı Hikmet", *Türk Edebiyatı*, (Yesevi Özel Sayısı) Ekim 1989, s. 13-14.
- ERASLAN, Kemal, (1996). *Alî-şîr Nevâyî, Nesâyimü'l-Maḥabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve, I Metin*, Ankara. (Eraslan 1996a)
- ERASLAN, Kemal, (1996). *Mevlana Safiyyü'd-din: Neseb-name Tercümesi*, İstanbul. (Eraslan 1996b)
- KAYA, Önal, (1998). "Süleyman Hakim Ata Bakırganı ve Şiirleri", *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi*, 8. Cilt, İstanbul 1998, s. 73-209. (Kaya 1998).
- KAYA, Önal, (2000). "Doğu Türk Yazı Dili ve Edebiyatı Araştırmaları II, Kul Şerif'in İr Hubbi Destanı", *KÖK Araştırmalar II/1*, (Bahar 2000), Ankara, s. 135-185. (Kaya 2000a)
- KAYA, Önal, (2000). "Kul Süleyman'ın Kudek-namesi", *KÖK Araştırmalar II/2*, (Güz 2000), Ankara. s. 155-167. (Kaya 2000b).
- KÖPRÜLÜ, Fuad, (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara. Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. (Köprülü 1976).
- ORAZGULIYEV, S.-Gözel Amanguliyeva, (1995). *Gözli Ata*, Ruh. (Orazguliyev-Amanguliyeva 1995).
- ÖVEZOV, A., (1992). *Medinede Muhammet Türküstanda Hoca Ahmet Yesevi: Hikmetler*, Moskova.
- STEİNGASS, F. , A, (1975). *Comprehensive Persian-English dictionary*, (New Reprint), Beirut.
- Şeyh Süleyman Efendi (1299), *Divan-ı Belagat- Ünvan-ı Sultanü'l-Arifin Hoca Ahmed Yesevi*, İstanbul.



حکمت قل سلیمان خوارزمی رحمة اللہ علیہ  
 جان ولدہ اللہ و پیام ذرہ یا زوق قال اللہ  
 ابلشش برید اللہ من ایور من معاذ اللہ  
 اللہ ایور تونی حق بولیدہ بولغیل تونے  
 ابلشش ربو کیل منے من ایور من معاذ اللہ  
 اللہ دینک جانفہ رحمت توینک فی دنیا آفت  
 ابلشش قید طاعت من ایور من معاذ اللہ  
 قل سلیمان منیک آتیم دوستلاریم نہ بولو خادم  
 ابلشش دنیا قدیم من ایور من معاذ اللہ  
 حکمت قل سلیمان خوارزمی رحمة اللہ علیہ  
 یرا تیلدوق یزدان اللہ غیاویم اللہ اللہ  
 قیلیم تو بہ حقیقت ایتدیم اللہ اللہ سو  
 یرا تیغان برقادروزی رکان رازوقل

قیلیم تو به حقیقت ایتم ائمه الله هو  
 یراتیلغان برقا در روزی برکان رازق اول  
 یراتیلغان کیر اگیر خوشش ایتم الله هو  
 سکر بهشت امداده سنگ او چون ای بنده  
 انکار کرمک کیر اگیر خوشش ایتم الله هو  
 فغنی بولسه کمر کانیز منیک دیدار ز کور کانیز  
 دیدار کور کرمک کیر اگیر خوشش ایتم الله هو  
 انشک اچره دلده ان بار حضور قصور غلمان با  
 ایشک بولاک کیر اگیر خوشش ایتم الله هو  
 طوبی یغلق توبیده سالیب تورغین خورشید  
 مقام بولاک کیر اگیر خوشش ایتم الله هو  
 قیامت کون تور کانیز حله تونین کیکانیز  
 براق منماک کیر اگیر خوشش ایتم الله هو

عاشقنارلی شیداقیلور اوچکان کلی  
 اخلاص لبارخان عاشقنار پرایریش  
 اول درویشی تاپسناک پانیک برسون  
 شام سحر خدمت قیلب یورما سوسن  
 باسکان ایزین کوزک آلیس زنا سوسن  
 جام جهان نابولوب سیرلار کورکالی  
 کورما دیم دیب منبیر سنیدن قفق سورتا  
 نوظالب یک حلقه اچره اوزین اورغالی  
 غریب لارینک ایزین ایزلاب و پرایریش  
 پیچر آخسر زمان سنت لار سے  
 برا همیم غلیل الله طت لار سے  
 فقیر سورماق حق مصطفی عادت لاری  
 فقیر سورخان ایان برله بازار پرایریش

سافدین کیلکان کتاپنیک سان بولغانی قنیک  
 جو ایلیناک کیرا کیر خوش ایالی الله الله هو  
 آخردده خطک بار ایلین لهن دشمن بار  
 اندین مان کیرا کیر خوش ایالی الله الله هو  
 قن سلیمان قور بیلدی قور قیلیم کتافتی  
 یقین بولماک کیرا کیر خوش ایالی الله الله هو  
 حکمت سرور اولر اخواجه احمد یوسه رتته الله تعالی  
 زمانه آخسر بولر ایادوستلار  
 تورلوک تورلوک بلالاری قور پرایریش  
 اول بلالی اوزی سوکان درویشلار  
 ایلیکن اچیب عابلاب قور پرایریش  
 اول درویشن غریز باشقنی بولی  
 قنده بار ساتا نیب بولماس قنیز قلی







طبعیم سنه و این حاجتیم نه روا قیبل  
 قیل سلی سوزلادی ییزن جقدین کیزلادی  
 سوزاق ییزدن انزلادی ککن ییار کورسیم  
 رحما ایلیق دینکدن سز امید لیک اللهم  
 قولاییز سز کارواند کله ایز تو کز سز انک  
 قولاییز کله یوزوم لوق قولاییز لوق اوزوم لوق  
 حوق قیلغیل یازغاننی بولونسا قیلغیل  
 بایتم قالدوننی کیدیم ضلوت توینی  
 عشق منصورت کورسیم اوزورده  
 قیل سلی مونکلیغی مونکلیغی برله ایغلار  
 یازلاق یغیل ییز بار جمل قیل فی اللهم

اولک او ییز قغور شکره ییز بر دونه لار قنی  
 پیغمبریک یازلاق برده یاز قغانلاری  
 هنده قیلن یازغور سز سز عیبه قغور  
 مکه ده یوز یای ایغالتا سوز کوز قغور  
 اوز نرسه شاه حضا ضیق ایخده ما تیار  
 عالمه ایلیق یازغور یاز قغور کز کزان  
 لیکه دینانیک کله مصطفی نیک نلیسا  
 طاهر قیلر کلامه قغور و اجدر سز  
 حکم سز ایدر قیل حکیم قرآن سز یاد ایتی کریم  
 اوزی جمل عقل سلیم نیک یازغور قغان

# RUSYA FEDERASYONU AZINLIK POLİTİKASININ SİBİRYA TÜRK HALKLARININ DİLLERİNE ETKİLERİ

*Gülsüm KİLLİ*

## **Özet**

Rusya Federasyonu yasalarında azınlıklar ile ilgili olarak “millî azınlıklar” ve “az nüfuslu yerli halklar” olmak üzere iki farklı kavramdan söz edilmektedir. Rusya yasalarında kendi atalarının geleneksel olarak varlığını sürdürdüğü topraklarda, geleneksel yaşam ve üretim biçimini koruyan, Rusya Federasyonu’nda nüfusu 50.000’i geçmeyen ve kendini ayrı bir etnik birlik sayan halklar az nüfuslu yerli halklar olarak tanınmışlar, dolayısıyla nüfusu 50.000’in altında olan Dolgan, Tofa, Çulım Türkleri gibi halklar “az nüfuslu yerli halklar”a sunulan imtiyaz ve haklardan yararlanabilmişlerdir. Rusya Federasyonu’nda etnik azınlık ve az nüfuslu yerli halkları korumak üzere çok sayıda yasa, tüzük, 5program vb. kabul edilmiş ve bunlarla tanınan imtiyaz ve haklar her bir halkın kendine özgü şartları içinde kendine özgü sonuçlar doğurmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Azınlık, az nüfuslu yerli halklar, Sibirya, Çulım Türkleri, Tofalar, Dolganlar, yasal düzenlemeler, dil politikası, dil durumu.

## **The Impacts of Russian Federation’s Minorities Politics to Siberien Turkish Languages**

### **Abstract**

Legislation of Russian Federation includes two different notions related with minorities which are “national minoritis” and “indigenous minorities (lit. small-numbered indigenous peoples)”. According to legistation of Russian Federation such peoples which live on territories of their traditional habitation of their ancestors, preserve traditional distinct way of life, numbered less than 50 thousand people in Russia and recognise themselves as separate ethnic communities are accepted as indigenous minorities. Thus some Siberian Turkic people like Tofas, Dolgans and Chulyum Turks, whose population less than 50 thousand people are protected with special laws, acts, programs etc. for indigenous minorities. These precautions give peculiar results to each people according to their special conditions.

**Key words:** Minority, indigenous minorities, Siberia, Chulyum Turks, Tofas, Dolgans, legistation, language policy, language situation.

## 1.Giriş

Genel olarak “devletin kendi öznesi olarak tanımladığı ulus bütünü dışında kalan etnik, dilsel, dinsel ya da kültürel gruplar” (Emiroğlu & Aydın 2003: 107) şeklinde tanımlanabilecek “azınlıklar” konusu ile ilgili olarak Rusya Federasyonu (RF) yasalarında iki tür azınlıktan söz edilmektedir: “millî azınlık” ve “az nüfuslu yerli halklar”. “Millî azınlık” kavramı hukukî metinlerde oldukça sık geçmesine rağmen yasada tanımı yapılmamıştır. Genellikle bu kavram altında önceki dönemlerde politik vb. sebeplerle yerlerinden edilen, göçe zorlanan halkların durumu ile Rusya Federasyonu içinde ya da dışında kendi devleti ya da kendine ait bir idari birime sahip olduğu halde farklı bir bölgede yaşayan gruplar ele alınmaktadır (*Proyekt federal'nogo zakona “Ob osnovax gosudarstvennoy natsional'nay politiki Rossiyskoy Federatsii”* <http://www.smirnovsk.ru/worktext/work/id/425886.html> (12.03.2008).

“Az nüfuslu yerli halklar”ın tanımı B. Yeltsin tarafından 30 Nisan 1999'da imzalanan 82-F3 sayılı Rusya Federasyonu'nun Az Nüfuslu Yerli Halkların Hakları Hakkındaki Yasa'da yapılmıştır. Yasadaki tanıma göre bu gruba “kendi atalarının geleneksel olarak varlığını sürdürdüğü topraklarda, geleneksel yaşam ve üretim biçimini koruyan, Rusya Federasyonu'nda nüfusu 50.000'i geçmeyen ve kendini ayrı bir etnik birlik sayan halklar” dahildir (*Rossiyskaya Federatsiya, Federal'ny Zakon, O garantiyah prav korennih maloçislennih narodov Rossiyskoy Federatsii (s izmeneniyami na 26 iyunya 2007 goda):* <http://www.kodeks.runoframecom-pus-FullLegRF?d&nd=901732262&nh=1> (03.09.2007)). Dil geçişini etkileyen faktörler arasında nüfus, dil çevresi, üretim faaliyetleri, dilin gelecek kuşaklara kesintisiz aktarılabilmesi, uluslararası evlilikler, devletin dil politikası, dilin prestiji, yazının varlığı ya da yokluğu sayılabilir. Bir dilin konuşur sayısı ne kadar fazla ise dilin gelecekte de kullanım şansı o kadar fazla olmaktadır. Dilin diğer diller ile teması da dil geçişinde önemlidir. Bir dil diğer dillerle ne kadar çok temas halinde ise diğer dillere geçiş o kadar kolay olur. Geleneksel üretim biçimleri de toplumun geleneksel hayatı içinde dilin korunmasını kolaylaştırmaktadır. Geleneksel üretim biçimlerinin korunması doğrudan dilin tamamen korunmasını sağlamasa bile söz konusu halkın üretim biçimleri ile ilgili söz varlığının korunmasını sağlayabilmektedir. Dil çocuklara kesintisiz bir şekilde aktarılabilirse dilin yaşama şansı yüksektir. Eğer aktarılma süreci bir noktada kesintiye uğrarsa dilin daha sonraki kuşaklara aktarılma şansı azalır. Uluslar arası evlilikler de dilin korunmasında olumsuz rol oynamaktadır. Devletin azınlık dillerini destekleyici ya da azınlık dilleri üzerinde baskı kurucu bir dil politikası sürdürmesi dilin korunması ya da asimile edilmesi sonucunu doğurur. Devlet genellikle okullar aracılığıyla devlet dilinin yayılmasını ya da azınlık dillerinin korunmasını sağlayabilir. Dilin sosyal fonksiyonlarının çokluğuna bağlı olarak dilin kendisinin sahip olduğu değer ile konuşurlarının dile verdiği değer dilin



kullanılmasını etkilemektedir. Yerli halkın kendi diline verdiği değer düşük ise dil geçişi daha kolay olmaktadır. Yazı geleneğinin bulunuşu da dili koruyan unsurlardan biridir. Yazısı olan toplumlarda dil geçişi daha zor olur (Vahtin & Golovko 2004: 116–117).

Rusya Federasyonu'nda azınlıkların dil ve kültürlerini koruma altına almayı hedefleyen yasalar yukarıda sözü edilen şartları düzenlemeyi hedeflemektedir. Yasalarda azınlık halkları ekonomik ve sosyal açıdan rahatlatarak imtiyazların sunulması, geleneksel yaşam biçimlerinin desteklenmesi, dillerin araştırılması ve öğrenilmesi ile ilgili şartların oluşturulması, bazı dillerin öğretim programlarına sokulması ve yazı sisteminin geliştirilmesi dillerin korunmasına yönelik atılan adımlardır.

Azınlıklara yönelik olarak çıkarılan yasalar pek çok açıdan dil geçişini zorlaştırıcı şartları hazırlarken bazen de beklenmeyen sonuçlar da ortaya çıkabilmektedir. Örneğin nüfusun korunmasına yönelik olarak sunulan imtiyazların karışık evlilikleri tetiklemesi, kabileler arası dil ve kültür farklılıklarının daha derin olduğu milletlerde her kabilenin kendini ayrı bir etnik grup olarak görmeye çalışması gibi dil geçişi konusuyla ilgili istenmeyen sonuçlar doğurmuştur.

Bu makalede Rusya Federasyonu'nun "az nüfuslu yerli halklar" ile ilgili yürüttüğü politikaların Sibiry'da varlığını sürdüren ve nüfusu bugün 50.000'in çok altında bulunan Tofa, Çulım ve Dolgan halklarının dil durumlarına etkileri ele alınacaktır.

## **2. Rusya Federasyonu'ndaki idari yapılanma içinde Sibiry Türk Halklarının Durumu**

Bugün Rusya Federasyonu eşit haklara sahip 89 birimden oluşmaktadır. Bunlar cumhuriyet, kray, oblast, federal şehir, otonom oblast ve otonom okruglardır. Her ne kadar Rusya Federasyonu'nun bütün üyeleri eşit kabul edilse de cumhuriyetler diğer üyelerden farklı olarak kendi anayasalarını yapma ve devlet dillerini belirleme haklarına sahiptirler. Rusya Federasyonu Anayasasının 68. maddesi cumhuriyetlere cumhuriyetlerdeki unvan dilini (titüler dili) devlet dili olarak ilân edebilme hakkını vermektedir (Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii, Stat'ya 68: <http://www.constitution.ru/index.htm>. (06.09.2007)). Sibiry Türk halklarından Saha, Tuva, Hakas, Altay Türkleri kendi adlarını verdikleri cumhuriyetlerde yaşarlar. Bu halkların yaşadıkları bölgelerin cumhuriyet statüsü kazanması, bu statü sonucunda söz konusu halkların kendi anayasasını yapma ve cumhuriyete adını veren halkın dilini yani unvan dilini devlet dili olarak kabul etme haklarını elde etmiş olmaları bakımından önemlidir.

Bugün Uralların doğusundan Büyük Okyanus'a kadar uzanan geniş bir bölgeyi kapsayan Sibirya'da çeşitli dil ailelerine bağlı 40'tan fazla lehçe ya da dilin konuşulduğu kabul edilmektedir. Bunların pek çoğu bugün sosyal işlevleri oldukça daralmış, yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan dillerdir (Burikin 2001 <http://zaimka.ru/ethnography/burykin12.shtml> (01.04.2008)). Sibirya'nın yerli halklarının bir bölümünü de Türk dilli halklar oluşturur. Konuşur sayısına bakıldığında Sibirya Türk halklarının Sibirya'nın diğer yerli üyelerine göre çok daha şanslı oldukları söylenebilirse de Türk halklarının en büyük grubunu oluşturan Saha (Yakut) Türklerinin nüfusu bile ancak 432 290 kişidir (Bütün Rusya Federasyonu'nda 443852). Bu nüfusları ile adını verdikleri cumhuriyetlerinin genel nüfusu içinde ancak %45'lik bir orana sahiptirler. Sibirya'da değişik idari yapılanmalar içinde şu Türk halkları yer almaktadır: En kuzeyde Taymir yarımadasında Dolgan-Nenets Otonom Okrugunda yaşayan ve Saha Türkleri ile çok yakın bir genetik bağa sahip olan 7077 (RF'de 7261) kişilik nüfuslarıyla Dolganlar, daha sonra kendi cumhuriyetine adını veren ve en yüksek nüfusa sahip Türk halkı olan Saha (Yakut) Türkleri, daha güneye inildiğinde 723 (RF'de 837) kişilik nüfuslarıyla İrkutsk bölgesinde Aşağı Uda bölgesinde bugün resmî olarak böyle bir kavram olmamakla birlikte bölge halkı tarafından coğrafi bir kavram olarak sıkça kullanılan Tofalariya'da yaşayan Tofalar, daha da güneyde ve batıda Tofalarla çok yakın bir genetik bağa sahip olan, kendi adlarını verdikleri Tuva Cumhuriyetinde yaşayan ve 235 313 (RF'de 243442) kişilik nüfuslarıyla nüfus bakımından Sibirya'da ikinci en büyük nüfusa sahip olan Tuvalar, daha batıya doğru ve kuzeyde Tomsok bölgesinde Orta Çulım nehri civarında yaşayan ve Hakas Türkleri ile oldukça yakın bir genetik bağı bulunan, bu yüzden Sovyetler Birliği dönemi boyunca Hakaslar olarak kaydedilen ancak 1991'den sonra Çulımlar adıyla ayrı bir millet olarak ele alınan 643 (RF'de 656) kişilik nüfuslarıyla Çulım Türkleri, daha güneyde kendi adlarını verdikleri Hakas Cumhuriyetinde yaşayan ancak 65 421 (RF'de 75622) kişilik nüfuslarıyla cumhuriyetin genel nüfusunun %11 kadarını oluşturan Hakaslar, daha batıya doğru hem Hakaslarla hem de Altaylarla genetik bağı güçlü olan ve Kemerovo Oblast'ının güneyindeki Dağlık Şorya bölgesinde yaşayan 12773 (RF'de 13975) kişilik nüfuslarıyla Şorlar, yine Kemerovo bölgesinde 1991'den sonra ayrı bir halk olarak sayılmaya başlayan aslında Altayların güney kolunu oluşturan ve bu bölgede yaklaşık 2500 kişilik bir nüfusa sahip olan, Dağlık Şorya'nın kuzeyinde Belovo rayonundaki Büyük ve Küçük Baçat Nehirleri boyunca yaşayan Baçat Teleütleri ya da Baçatlar, daha güneyde Şor ve Hakaslarla komşu olarak kendi adlarını verdikleri cumhuriyette yaşayan ve dil bakımından daha çok Kırgız Türkçesine yakınlaşan 62 192 (RF'de 67239) kişilik nüfuslarıyla genel cumhuriyet nüfusunun %30'unu oluşturan Altaylar bulunmaktadır. Altaylar geleneksel olarak kuzey ve güney olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Kuzey Altaylara Kumandı, Tuba ve Çalkandular dâhil iken, Güney Altaylara Altay-kijiler, Telengit ve Teleütler

dâhildir. Bugün Rusya Federasyonu'nun etnik haritasında Kumandılar, Çalkandular, Tubalar, Teleütler ve Telengitler ayrı halklar olarak yer almaktadır. Bunların dışında daha batıda Baraba, Tobol ve İrtiş Tatarlarından oluşan Batı Sibiry Tatarları 9611 kişiden oluşur ve Novosibirsk, Omsk ve Tyumen Oblastlarında yaşarlar. Bunlar Sibiry Hanlığını kuran Tatarların devamıdır. Sibiry Hanlığı Batı Sibiry'da Baraba bozkırlarında uzandığı için Baraba Tatarları olarak da anılırlar (Demoskop-Weekly: Elektronnaya versiya byulletenya Naseleniye i Obşçestvo:

[http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus\\_nac\\_02.php\(07.03.2008\);](http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_02.php(07.03.2008);)  
[http://www.perepis2002.ru \(07.03.2008\)\)](http://www.perepis2002.ru (07.03.2008))).

Rusya Federasyonu'nda Rus olmayan nüfus arasında bir anadilini kaybetme ve Rus diline geçiş eğilimi gözlenmektedir. Örneğin 1970–1989 yılları arasında kendi millî dilini bırakıp Rusçaya geçenlerin sayısı 2 kat artmıştır. Ayrıca bu dönemde millî okullarda çocukların eğitim öğretim görmesi de büyük prestij kaybına uğramıştır. 80'li yılların ikinci yarısında Rus olmayan çocukların ancak %9'u millî okullarda eğitim görmüştür. Bugün bağımsız olan Birlik Cumhuriyetleri bir tarafa bırakılırsa bu dönemde sadece Başkurt, Tatar, Saha ve Tuvalarda orta eğitim anadillerde olabilmıştır. Diğerlerinde ise en fazla ilk 3 ya da 4 sınıfta anadilde eğitim verilebilmiştir (Romaşkin 1999. [http://www.philology.ru/linguistics2/romashkin-99.htm \(01.04.2008\)](http://www.philology.ru/linguistics2/romashkin-99.htm (01.04.2008))).

Durum özellikle oldukça az nüfusa sahip olan ve çoğu dil geçişi sınırında bulunan halklar açısından önlemler gerektirdiği için 1990'lı yıllardan itibaren gerek anayasalara konulan dillerin hukuki konumunu belirleyen maddeler, gerekse dil yasaları ile giderek artan sosyal çekişmelerin de önüne geçilmeye çalışılmıştır.

## **2. Sibiry Türk Halklarının Dillerinin Korunmasına Yönelik Çıkarılan Yasalar**

Daha önce SSCB içinde yer alan ve bugün de Rusya Federasyonu'nun birer parçası olan Sibiry Türk halkları doğrudan SSCB ve Rusya Federasyonu'nun yasalarına tâbi olmaktadır. Sibiry Türk halklarının dillerinin konumlarını belirleyen yasaları temel olarak anayasalar ve dil hakkında çıkarılan yasalar oluşturur. Bunları da öncelikle federal yasalar ve cumhuriyet yasaları şeklinde ayırmak mümkündür.

Bugün Rusya Federasyonu'nda dillerin konumunu belirleyen Rusya Federasyonu Halklarının Dilleri Hakkında Yasa'nın temeli 24 Nisan 1990'da yürürlüğe giren *SSCB Halklarının Dilleri Hakkında Yasa* ile atılmıştır. Daha sonra 25 Ekim 1991 yılında o zamanki Rusya Federasyonu Devlet Başkanı Boris Yeltsin tarafından imzalanan *Rusya Sovyet Federatif Sosyalist*

*Cumhuriyetlerinin Halklarının Dilleri Hakkında Yasa* kabul edilmiş, bu yasada farklı olarak uluslar arası temel iletişim aracı olan Rusçaya devlet dili statüsü verilmiştir (Prezident RSFSR B. Yel'tsin, O yazıkah narodov RSFSR, Moskva, Dom Sovetov RSFSR, 25 Oktyabra 1991 goda, N 1807-I [http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow\\_DocumID\\_39766.html](http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow_DocumID_39766.html) (05.09.2007)).

### **2.1. Rusya Federasyonu Halklarının Dilleri Hakkında Yasa (25 Ekim 1991)**

25 Ekim 1991'de B. Yeltsin tarafından onaylanan 1807-1 sayılı "Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyetleri Halklarının Dilleri Hakkında Yasa" Rusya Federasyonu Yüksek Meclisi'nce onaylanmış, 24 Temmuz 1998 tarih ve 126-F3 sayılı değişiklik ve eklemeler uyarınca 1998'den sonra yasanın adı "Rusya Federasyonu Halklarının Dilleri Hakkında Yasa" şeklinde değiştirilmiştir (O vnesenii izmeneniy i dopolneniy v zakon RSFSR "O yazıkah narodov RSFSR" Bkz. [http://www.innovbusiness.ru/pravo/DocumShow\\_DocumID\\_75614.html](http://www.innovbusiness.ru/pravo/DocumShow_DocumID_75614.html) (05.09.2007))

Bu yasa Rusya Federasyonu topraklarında var olan dillerin kullanımına ilişkin temel konuların hepsini kurallara bağlamıştır. Rusya Federasyonu'nda yaşayan halkların dillerinin temel hukuksal durumlarını, korunma garantilerini belirlemiş, devlet faaliyetlerinin çeşitli alanlarında, eğitim ve öğretimde, yer adlarında, dış ülkeler ile ilişkilerde bu dillerin kullanımını düzenlemiş, her dile karşı düşmanca yaklaşım ve özensizce davranışa, Anayasada kabul edilmiş olan millî politikanın prensiplerinin çiğnenmesine yaptırımlar öngörmüştür. Bu yasanın oluşturulmasında 1990 yılında kabul edilmiş olan "SSCB Halklarının Dilleri Hakkında Yasa" ile edinilmiş tecrübeler göz önünde tutulmuştur.

Federal dil yasası Rusya Federasyonu'ndaki halkların dillerinin devlet tarafından korunması ve desteklenmesi temel prensibini belirlemektedir. "Rusya Federasyonu Halklarının Dilleri Hakkında Yasa'nın "Giriş" kısmında Rusya Federasyonu'nda yer alan bütün diller "Rusya Devletinin millî serveti" olarak kabul edilmiş, "devletin koruması altında" olduğu belirtilmiş ve bütün Rusya Federasyonu topraklarında "millî dillerin, ikidillilik ve çokdilliliğin gelişmesinin" sağlanacağı belirtilmiştir. Aynı yasanın "Genel Hükümler" kısmının 2. maddesinde "nüfuslarına bakılmaksızın bütün halkların dillerinin korunması ve her yönden gelişmesi", ayrıca "iletişim dilinin seçilmesi ve kullanılması" konusunda eşit haklara sahip olmaları da garanti altına alınmıştır. Rusya Federasyonu Halklarının Dilleri Hakkındaki Yasa'nın 3. maddesinde Rus dilinin hukuki konumu belirlenmiş, Rus dili bütün Rusya Federasyonu'nun devlet dili olarak kabul edilmiş, Rusya Federasyonu'ndaki bütün halkların dillerinin eşit haklara sahip olduğu, bütün dillerin devlet desteğinden

yararlanacağı belirtilmiştir. Bu yasanın 7. maddesi uyarınca Rusya Hükümeti “Rusya Federasyonu halklarının dillerinin korunması, öğrenilmesi ve gelişmesine yönelik federal programı hazırlar ve bu tür programın gerçekleştirilmesi için olanakları belirler”.

Rusya Federasyonu Halklarının Dilleri Hakkındaki Yasa, yasama organlarında dilin kullanımı, yasa ve diğer hukuki sözleşmelerin dili, seçim ve referandumlarda kullanılacak dil, devletin yürütme organlarında, organizasyonlarında, kurum ve kuruluşlarında kullanılacak dil, resmî yazışmaların dili, kitle iletişim araçlarının dili, sanayi, haberleşme, taşımacılık vb. alanlarda dilin kullanımı, hizmet alanında ve ticari faaliyetlerde dilin kullanımı, coğrafi adlandırmalarda, yol tabela ve işaretlerinde, dış ülkeler ve uluslararası organizasyonlar ile ilişkilerde dilin kullanımını belirler.

Yasanın 3. başlığı altında toplanan 12, 13. maddeler devletin federal organlarında ve cumhuriyetlerin devlet organlarında dilin kullanımını düzenlemektedir. Resmî yayınlar ile yasa vb. yayınlarının dilini belirleyen bu maddelere göre tüm bu yayınların dili Rusya Federasyonu’nun resmî dili olarak belirtilmiştir. Cumhuriyetlerde Rusçanın yanı sıra kabul edilmiş olan diğer devlet dili ya da dillerinde de yayınlanır, kray, oblast, federal şehirlerde, otonom bölge ve otonom okruglarda ise Rusça yayınlanır. IV. Başlık altındaki yasa maddeleri devlet organlarının, organizasyonların, kurum ve kuruluşların faaliyetlerinde dilin kullanımını düzenlemektedir. 20. madde dilin kitle iletişim araçlarında kullanımını düzenler. (*Zakon RSFSR: O Yazıkah narodov RF* (25 Oktyabr 1991: 205, 206, 207). ([http://www.mediocratia.ru/owa/mc/mc\\_references.html?a\\_id=526](http://www.mediocratia.ru/owa/mc/mc_references.html?a_id=526) (06.09.2007)).

## 2.2. Rusya Federasyonu Anayasası (12.12.1993)

Rusya Federasyonundaki halkların dillerinin kullanımı ve gelişmesi ile ilgili yasa 12.12.1993 yılında kabul edilen Rusya Federasyonu Anayasası’nda da onaylanmıştır. Bu yasanın 19. maddesi “Her Rusya Federasyonu vatandaşının cinsiyet, ırk, milliyet, dil, soy ayrımı yapılmaksızın özgür ve eşit haklara sahip olmasını” öngörmektedir. Yine bu yasada “kişinin ait olduğu sosyal grup, ırk, milliyet, dil ve dinî özelliklerine göre haklarının herhangi bir şekilde kısıtlanması” yasaklanmaktadır. Bu yasanın 26. maddesinde “Herkes anadilini kullanma, iletişim, eğitim, öğretim ve sanat dilini seçme hakkına sahiptir” denilmektedir.

Federatif yapıyı açıklayan 3. Başlık altında yer alan 68. maddede de Rusya Federasyonu’nun bütün topraklarında devlet dilinin Rusça olduğu, cumhuriyetlerin kendi devlet dillerini tesis etme hakkına sahip oldukları, devlet organlarında, yerel yönetim organlarında, cumhuriyetin devlet kurumlarında söz

konusu dillerin Rusya Federasyonu'nun devlet dili ile birlikte kullanılabilecekleri belirtilmekte, Rusya Federasyonu devleti Rusya Federasyonu'nun bünyesindeki bütün halklara ana dilini koruma hakkını ve öğrenilmesi ve gelişmesi için gerekli şartları tesis etmeyi garanti etmektedir (Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii, Stat'ya 68: <http://www.constitution.ru/index.htm>. 06.09.2007)

Böylece Rusya Federasyonu'nda 1990 yılında, başlayan dil konusundaki reformları, hemen hemen bütün cumhuriyetlerin kendi millî dillerini Rusçanın yanında devlet dili ilân etmesi izlemiş, bu durum onların Anayasalarına ve Diller Hakkındaki Yasa'larına yansımıştır. Bütün cumhuriyetler dil yasalarında hangi dil ya da hangi dillerin devlet dili ya da dilleri olacağını, millî dilin korunması için hangi tedbirlerin alınacağını, hayatın hangi alanlarında kullanılacağını belirlemişlerdir.

Dil hakkında yasanın ilk oluşturan Sibirya Türk Cumhuriyeti Tuva Cumhuriyeti'dir. 14 Aralık 1990'da Tuva Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde "Tuva Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ndeki Diller Hakkında Yasa", 3 Kasım 1992'de Hakas Cumhuriyetinde "Hakasya Cumhuriyeti'nin Halklarının Dilleri Hakkında Yasa", 5 Kasım 1992'de "Saha Cumhuriyeti'ndeki (Yakutiya) Diller Hakkında Yasa", 3 Mart 1993'te de Altay Cumhuriyetinde "Diller Hakkında Yasa" kabul edilmiştir. Cumhuriyetlerin anayasalarının ve dil hakkında yasalarının federal yasalar ile çelişmeyeceği fikrinden hareketle söz konusu cumhuriyetlerin yasalarının aşağı yukarı aynı hükümleri taşıdığı söylenebilir.

### **2.3. Doğrudan Azınlıkları Korumaya Yönelik Çıkarılan Yasalar**

Rusya tarihinde yerli halklar için çıkarılan ilk yasanın 1822 yılında yerli halkların idaresi hakkında çıkarılan "Sibirya'da yaşayan Yerli Kabilelerin İdaresi Hakkında Tüzük" olduğu söylenebilir. Bu tüzük hükümlerinin açıklığı ve tüzükte yer alan hükümleri yerine getirecek sorumlu makam ve kişilerin belirtilmesi bakımından daha sonra kabul edilen tüzük ve yasalardan oldukça farklıdır. 1892 yılında Yerliler Hakkında Tüzük şeklinde yeniden şekillendirilmiş, Sovyetler Birliği döneminde de kabul edilen çeşitli kararnamelerle kuzeydeki yerli halk ve kabilelerin yönetimi geleneği devam ettirilmiştir. Önceleri yaşadıkları bölge vb. göz önünde tutulmaksızın bütün az nüfuslu halkların millî gelişimi esas alınmış ise de 1937'de devlet ancak 26 "az nüfuslu kuzey halkı" kabul etmiş ve bu dönemde sunulan bazı ayrıcalıklardan ötürü pek çok halk az nüfuslu kuzey halklarından olmayı hayal etmeye başlamıştır. 1990 yılında SSCB Yüce Meclisi yeni özel bir yasa oluşturma çalışmalarına başlamış, SSCB'nin dağılmasıyla Rusya Yüce Meclisi yürütmeye devam etmiş, başına da daha önce sadece 26 az nüfuslu halk kabul ederek devletin bunlara özel bir yaklaşım sergilemesinden şikâyetlenen Veps halkından

A.V. Petuhov getirilmiştir. Çok uzun tartışmalar ve çalışmalar sonucunda az nüfuslu halklar listesine 65 halkın dahil edilmesi düşünülmüşse de o arada ortaya çıkan politik kargaşa ortamında bu yasa tarihe gömülmüş ancak 1999 yılında tekrar az nüfuslu halkların hakları hakkında yasa tekrar tartışılmaya başlanmıştır (Yeşçyo raz o zakone “O garantiyah prav korennih maloçislennih narodov RF”, *Respublika Kareliya: Ofitsial’nyy server organov gosudarstvennoy vlasti*”, <http://www.gov.karelia.ru/Power/Committee/National/law.html> (06.03.2008)).

Rusya Federasyonu’nda 1999 yılından başlayarak az nüfuslu yerli halkların hakları ile ilgili olarak üç yasa kabul edilmiştir:

1. Rusya Federasyonu’nun Az Nüfuslu Yerli Halkların Hakları Hakkındaki Yasa (1999)
2. Rusya Federasyonu’nun Kuzey, Sibiry ve Uzak Doğu Az Nüfuslu Yerli Halklarının Cemiyet Organizasyonlarının Genel Prensipleri Hakkında Yasa” (2000)
3. Rusya Federasyonu’nun Kuzey, Sibiry ve Uzak Doğu Az Nüfuslu Yerli Halklarının Geleneksel Olarak Tabii Kaynaklardan Faydalanma Alanları Hakkında Yasa” (*Sbornik pravovih aktov o statuse maloçislennih narodov*: <http://www.lawmix.ru/comm.php?id0549> (06.03.2008); *Politika Pravitel’stva RF v otnoşenii prav korennih maloçislennih narodov v Rossii v usloviyah reformi federal’nogo zakonodatel’stva*: <http://www.rustrana.ru/print.php?nid=1720> (06.03.2008)).

B. Yeltsin tarafından 30 Nisan 1999’da imzalanan 82-F3 sayılı Rusya Federasyonu’nun Az Nüfuslu Yerli Halkların Hakları Hakkındaki Yasa’daki tanımlamaya göre, bu yasa 65 halkı içerir. Bu sınırlandırma bazı politikacı ve bilim adamlarınca devletin eski politikaya geri dönüşü olarak yorumlanmıştır. Sanki bu şartlarda yerli kuzey halkları korunurken geriye kalanların hızlıca yok olmaları beklenmektedir. Diğer taraftan geleneksel yaşam biçiminin hukukî olarak ispatlanması güç bir kavram oluşu ve halkların SSCB döneminde atalarının öteden beri yaşadığı toprakları terk etmeye zorlanmaları ya da geleceği olmayan küçük köylerin başka bölgelere taşınması gibi uygulamalarla anavatanlarını terk etmeye zorlanan halkların bu yasanın dışında kalması adaletsiz bulunmuştur. En önemlisi de yeni pasaportlarda etnik aidiyet belirtilmediği için kişiler açısından hangi etnik gruba ait olduğunun ispatı da ayrı bir güçlük getirmektedir. Diğer taraftan söz konusu yasanın aynı etnik gruba ait üyeleri “atalarının yaşadığı topraklarda yaşayan ve geleneksel hayat tarzını sürdüren” ve “atalarının yaşadığı topraklarda yaşamayan ve geleneksel yaşam tarzını sürdürmeyen” şeklinde bölmesi de eleştirilmiştir. Ayrıca söz konusu halkların entelektüel potansiyelini de zayıflatacağı, başka bir deyişle toplumun yüksek öğrenim görmüş, sanat, bilim, eğitim, politika gibi alanlarda

faaliyet gösterebilecek olan bir kesiminin oluşmasını engelleyeceği düşünülmüştür. Ancak bu madde etnik çatışmaların olmaması için geleneksel yaşam bölgesinde yaşayan diğer etnik unsurlara da genişletilmiştir (Yeşçyo raz o zakone “O garantiyah prav korennyih maloçislennih narodov RF”, *Respublika Kareliya: Ofitsial’nyy server organov gosudarstvennoy vlasti*”, <http://www.gov.karelia.ru/Power/Committee/National/law.html> (06.03.2008)).

Yasanın 1–7. maddelerinde, yasada geçen temel kavramların tanımı yapılmış, yasanın geçerlilik alanları belirlenmiş, Rusya Federasyonu’nun devlet organları ile Rusya Federasyonu’na bağlı cumhuriyet ve bölgelerin devlet organları ve yerel yönetimlerin az nüfuslu halkların geleneksel yaşam bölgeleri ile yaşam ve üretim tarzlarının korunmasına yönelik neler yapma “yetkisine” sahip oldukları açıklanmıştır.

Yasanın 8. maddesinde az nüfuslu halkların haklarının sıralandığı 8. maddede şu fıkralar yer alır:

Geleneksel yaşam alanlarının ve üretim tarzlarının korunması için az nüfuslu halklar şu haklara sahiptir:

1) Geleneksel yaşam alanlarındaki türlü kategorilerdeki toprakları geleneksel yaşam tarzlarını ve üretim tarzlarını devam ettirmek amacıyla karşılıksız olarak kullanmaları, bu topraklardaki yaygın olan yararlı kaynaklardan Rusya Federasyonu federal yasaları ve Rusya Federasyonu’na bağlı birimlerin yasaları çerçevesinde faydalanmak;

2) Sözü edilen toprakların kullanımının kontrolüne katılmak;

3) Sözü edilen toprakların korunmasına yönelik federal yasaların ve Rusya Federasyonu’na bağlı birimlerin yasalarının uygulanıp uygulanmadığının kontrolü;

4) Rusya Federasyonu organlarından, Rusya Federasyonu’na bağlı birimlerin devlet organlarından, yerel yönetimlerden, uluslar arası ve yerel organizasyonlardan sözü edilen toprakların korunması ile ilgili gerekli malzeme ve finansal yardımın alınması;

5) Az nüfuslu halkların yetkili temsilcileri aracılığıyla Rusya Federasyonu hükümeti ve Rusya Federasyonu’na bağlı birimler ve yerel yönetim organları ile söz konusu toprakların korunması ile ilgili meselelerin çözümüne katılmak;

6) Söz konusu topraklarda çevre korunması, tabiat kaynaklarının korunması ve elde edilmesi ile ilgili federal ve bölgesel devlet programlarının hazırlanması için yapılan ekolojik ve etnolojik ekspertizlere katılmak;

7) Rusya Federasyonu hükümetinin yürütme organlarında ve yerel yönetim organlarındaki az nüfuslu halkların temsilci meclislerine az nüfuslu halkların yetkili temsilcilerini göndermek;



8) Gerçek ve tüzel kişilerce geleneksel yaşam bölgesine zarar verilmesi halinde zararın tazmin edilmesini talep etmek;

9) Az nüfuslu halkların geleneksel yaşam ve üretim tarzları göz önünde tutularak az nüfuslu halkların yetişmekte olan neslinin bütün eğitim ve öğretim şekillerinin geliştirilmesi için devlet yardımı almak.

Geleneksel yaşam alanlarının ve üretim tarzlarının korunması amacıyla az nüfuslu halklardan olan kişiler ise şu haklara sahiptir:

1) Geleneksel yaşam alanlarındaki türlü kategorilerdeki toprakları geleneksel yaşam tarzlarını ve üretim tarzlarını devam ettirmek amacıyla karşılıksız olarak kullanma, bu topraklardaki yaygın olan yararlı kaynaklardan Rusya Federasyonu federal yasaları ve Rusya Federasyonu'na bağlı birimlerin yasaları çerçevesinde faydalanma;

2) Rusya Federasyonu üyelerinin hükümetlerinin yürütme organları ile yerel yönetim organlarının az nüfuslu halkların temsilci meclislerinin oluşturulması çalışmalarına ve bu meclisin faaliyetlerine katılmak;

3) Gerçek ve tüzel kişilerce geleneksel yaşam bölgesine zarar verilmesi halinde zararın tazmin edilmesini talep etmek;

4) Geleneksel yaşam ve üretim tarzlarının, yaşam alanlarının korunması için federal yasalar, Rusya Federasyonu üyelerinin yasaları ve yerel yönetimin hukuki kararnamelemleri ile belirlenmiş olan imtiyazlardan yararlanma;

5) Geleneksel yaşam alanlarında ve geleneksel üretim faaliyetlerinin yapıldığı yerlerde kurulmuş olan geleneksel üretim kolları organizasyonlarının bütün alanlarında işe öncelikli kabul edilmek;

6) Az nüfuslu halkların geleneksel üretimleri ile uğraşan kooperatif ve derneklerin, çalışan kadrolarının en az yarısı, az nüfuslu halkın temsilcilerinden oluşması şartıyla, bu halklardan olmayanlarla birlikte kurulması;

7) Geleneksel yaşam ve üretim alanlarındaki geleneksel üretim organizasyonlarının mal varlığının öncelikli sahiplenilmesi;

8) Rusya Federasyonu yasalarıyla belirlenen düzende sosyal hizmet almak;

9) Zorunlu sağlık sigortası devlet garantisi programı çerçevesinde devlet ve yerel yönetime ait tıbbi kurumlarda ücretsiz tıbbi yardım almak.

Yasanın 9. maddesi az nüfuslu halklardan olan şahısların askerî hizmeti alternatif vatandaşlık hizmetine değiştirme hakkını düzenler. Buna göre, az nüfuslu halkların yaşam alanlarında yaşayan ve geleneksel yaşam ve üretim tarzını sürdüren kişiler askerî hizmetlerini alternatif vatandaşlık hizmetine değiştirme hakkına sahiptir. Ancak bu madde 9 Ağustos 2006'da Putin tarafından "Az nüfuslu yerli halklara alternatif vatandaşlık hizmeti hakkının verilmesi" (Putin predostavil maloçislennım narodam pravo na al'ternativnuyu slujbu, *StranaRu*, <http://old.strana.ru/stories/01/10/16/1785/155073.html> (29.02.2008)) yasının imzalanması ile uygulamaya sokulmuştur. Yasadan

anlaşılacağı gibi bu yasadan ancak köyde yaşayıp geleneksel üretim tarzını devam ettiren gençler faydalanabilirler.

Yasanın 10. maddesi az nüfuslu halkların kendi özgün kültürlerini koruma ve geliştirme haklarını düzenler. Bununla ilgili az nüfuslu halklardan olan kişiler şu haklara sahiptir:

- 1) Anadillerini korumak ve geliştirmek;
- 2) Az nüfuslu halkların gelişmesi için vakıflar, kültür merkezleri, cemiyetler kurmak;
- 3) Rusya Federasyonu yasalarına uygun olarak ve kendi maddi imkânlarıyla geleneksel üretim tarzlarını öğreten eğitim-öğretim grupları oluşturmak;
- 4) Bilginin ana dillerde alınması ve yayılması, kitle iletişim araçlarının kurulması;
- 5) Rusya Federasyonu ve üyelerin yasalarına ters düşmemek kaydıyla geleneklerini sürdürme, dini törenlerini yerine getirme ve kutsal yerleri korumak;
- 6) Rusya Federasyonu'na bağlı diğer birimlerde ve Rusya Federasyonu dışında varlığını sürdüren az nüfuslu halkların temsilcileri ile ilişki kurulması ve geliştirilmesi.

Yasanın 11. maddesi az nüfuslu halkların millî, tarihî ve geleneksel özellikleri göz önünde tutularak ve federal yasalara uygun olarak yerel toplumsal yönetime sahip olabileceğini belirtir.

Yasanın 12. maddesi uyarınca az nüfuslu halklar gönüllülük esasına dayalı olarak kendi tarihî, kültürel ve geleneksel yapıları gereğince cemiyet veya başka birleşimler kurabilirler. Bu yapı ve organizasyonların özellik ve faaliyetleri federal yasa ya da Rusya Federasyonu'na bağlı birimlerin yasası ile belirlenir.

Yasanın 13. maddesi Rusya Federasyonu'na bağlı birimlerin yasama (temsil) ve yerel yönetimin temsil organlarında az nüfuslu halkların temsil edilmesini düzenler. Az nüfuslu halklar için kota koyan bu yasa maddesi 1 Ocak 2005'te yürürlükten kaldırılmıştır (*Rossiyskaya Federatsiya, Federal'nyy Zakon, O garantiyah prav korennih maloçislennih narodov Rossiyskoy Federatsii (s izmeneniyami na 26 iyunya 2007 goda)*: <http://www.kodeks.ru/noframe/com-pus-FullLegRF?d&nd=901732262&prevDoc=901907297> (03.04.2008)).

Rusya Federasyonu'nun Kuzey, Sibiry ve Uzak Doğu Az Nüfuslu Yerli Halklarının Cemiyet Organizasyonlarının Genel Prensipleri Hakkında Yasa" (2000) az nüfuslu halkların cemiyet ya da cemaat organizasyonlarının faaliyetlerini, devlet organları ve yerel yönetim organları ile ilişkileri, cemaat ya da cemiyet üyelerinin hakları gibi konuları düzenlemektedir (*Zakon Ob obşçih*

*printsipah organizatsii obşçin korennih maloçislennih narodov Svera, Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossiyskoy Federatsii.*  
<http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow> DocumID16499.html  
(29.02.2008).

Rusya Federasyonu'nun Kuzey, Sibiry ve Uzak Doğu Az Nüfuslu Yerli Halklarının Geleneksel Olarak Tabii Kaynaklardan Faydalanma Alanları Hakkında Yasa" az nüfuslu yerli halkların hangi durumlarda geleneksel yaşam alanlarındaki topraklardan ve tabii kaynaklardan karşılıksız olarak faydalanacakları, hangi alanların geleneksel yaşam alanına dâhil edilebileceği, hangi tabii kaynakların kullanımının kontrolüne yerli halkların katılabilecekleri gibi konuları içermektedir. Bu yasa da tüm bu hakların yasada yeterince açık ifade edilmemesi bakımından eleştirilmiştir (*Politika Pravitel'stva RF v otnoşenii prav korennih maloçislennih narodov v Rossii v usloviyah reformi federal'nogo zakonodatel'stva*: <http://www.rustrana.ru/print.php?nid=1720> (06.03.2008)).

Bu yasadaki az nüfuslu halkların korunmasına yönelik gerçek yardımın özel devlet programları ile sağlanacağı anlaşılmaktadır. 2001 yılında Millî Politika Bakanlığının dağıtılması ile bu yasanın gerçekleştirilmesi görevi bölgesel yönetimlere geçmiştir. Sonuç olarak bu yasa söz konusu halkların korunması için kişilere değil hükümet organlarına hak vermektedir. Hükümet organları ise bu hakları yerine getirmekle yükümlü değil, yetkili makamlar olarak yasada yer almışlardır. (Yeşçyo raz o zakone "O garantiyah prav korennih maloçislennih narodov RF", *Respublika Kareliya: Ofitsial'ny server organov gosudarstvennoy vlasti*", <http://www.gov.karelia.ru/Power/Committee/National/law.html> (06.03.2008)). Bu durumda yerli halklar kendileri varlıklarını sürdürme ile ilgili ortak bir bilince sahip ise ve yasada belirtilen hakları talep ettiği sürece yasaların bir anlamı olacaktır. Aksi takdirde adı geçen yasalar politik belgelerden ibaret olarak kalacaklardır.

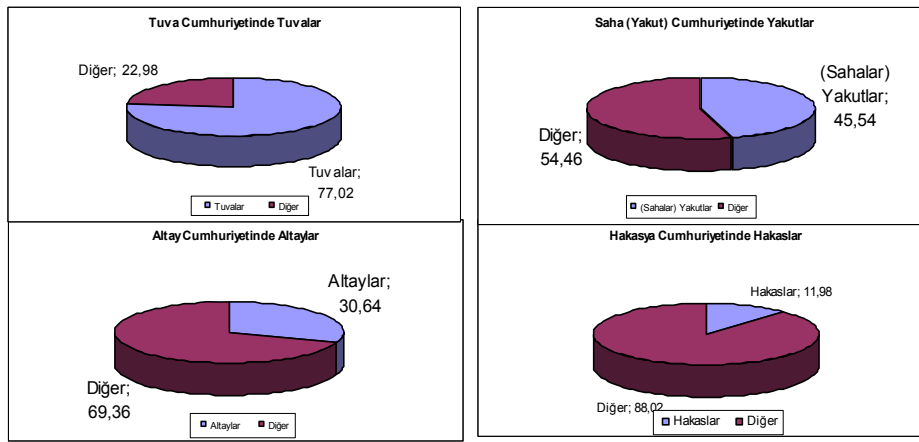
### 3. Az Nüfuslu Türk Halkları Açısından Uygulamalar ve Sonuçları

Sibiry'da varlığını sürdüren Türk halklarının dil durumlarını belirleyen şartlar incelendiğinde bu halkların her birinin kendine özgü koşullarda ve dil hayatı sınıflandırmasının farklı derecelerinde olduğu görülür. Dil durumunu belirleyen işaretleri nicelik, nitelik ve değer işaretleri olarak ayırmak mümkündür. Nicelik işaretleri söz konusu alandaki dil türlerinin (dil, lehçe, ağız vb.) sayısı, her birindeki konuşur sayısı, iletişim alanlarının sayısıdır. Nitelik işaretleri ise dil türlerinin birbirine göre durumu (akraba diller olup olmadıkları, ya da aynı dilin lehçesi olup olmadıkları), işlev açısından eşdeğer olup olmadıkları, başat dil türlerinin özellikleridir. Değersel işaretler arasında ise

çeşitli açılardan dil türlerinin sahip olduğu iç ve dış değerlerdir (dil türünün iletişime uygunluğu, prestiji, estetik değeri yanında dil topluluğunun dil türlerine verdiği değer) (Vahtin & Golovko 2004: 47).

Sibirya’da varlığını sürdüren Türk halklarından Sahalar, Tuvalar, Altaylar ve Hakaslar kendi adlarını taşıyan bir cumhuriyet oluşumuna sahip olmaları bakımından ayrılırlar. Dolayısıyla adı geçen halkların dilleri aynı zamanda konuşuldukları cumhuriyette Rusça ile birlikte devlet dili statüsündedir. Bu halkların bazıları nüfus açısından kritik noktalarda olsalar da nüfusları 50.000’in üzerinde olduğu için “az nüfuslu yerli halk” kategorisine girmezler. Dolayısıyla az nüfuslu yerli halkları korumaya yönelik yasalarda sunulan hak ve imtiyazlardan yararlanmazlar.

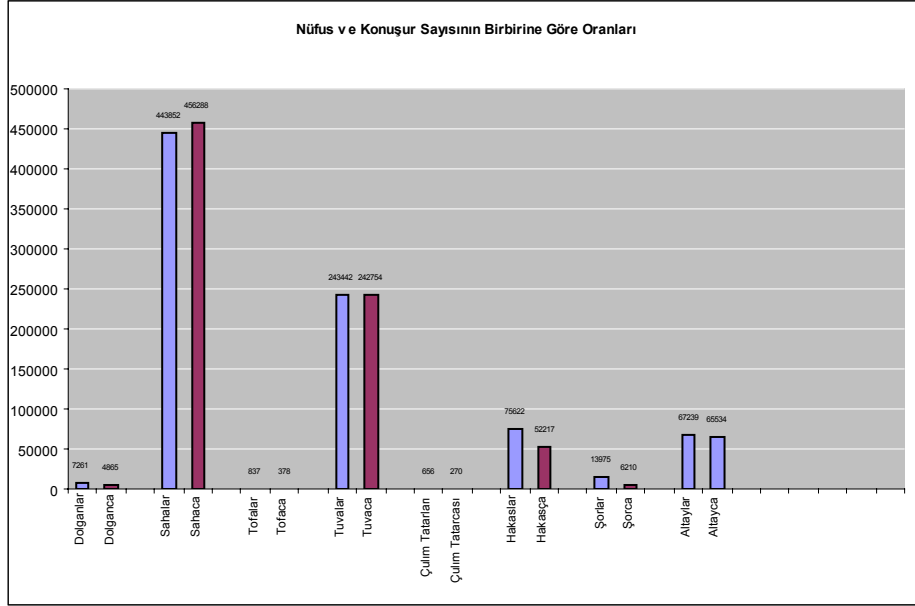
**Tablo 1:** Titüler halkların genel nüfus içindeki oranları



Sibirya’da varlığını sürdüren her bir halkın genel nüfusu ve konuşur sayısı karşılaştırıldığında farklı manzaralar ortaya çıkar. Yerli halkların nüfusları ile dillerin konuşur sayıları kıyaslandığında, konuşur sayıları sosyal fonksiyonları iyice daralmış, genel nüfus içindeki oranı iyice düşmüş gruplarda yarı yarıya düşerken, Saha, Tuva ve Altay Türkçesinde konuşur sayısının yerli nüfusu aştığı görülür (Bkz. Tablo 2, 3). Başka bir deyişle söz konusu dillerin konuşur sayısı etnik olarak kendilerini bu gruba ait görenlerden fazladır. Saha Türkçesi geçmişten bu güne uluslar arası anlaşma dili olarak bölgede kullanılmaktadır. Even, Evenki, Yukagir ve eskiden beri bu bölgede yerleşmiş olan Rus halkı Saha Türkçesine hâkimdir (Killi 2006: 61–70). Tuva Türkleri de yaşadıkları bölgede genel nüfusa oranlarının %70’i bulması ile diğer Türk halklarından ayrı bir konuma sahiptir. Dolayısıyla başka milletten olanların Tuvacayı benimsemesi de kolayca mümkün olmaktadır. Altayca konuşur

sayısının da Altay nüfusu aştığı görülür. Kendilerini ayrı etnik gruplar olarak sayan Altay boylarının Altayca'yı da bildiklerini kabul etmeleri yanında eskiden beri burada yerleşik olan Rusların bir kısmının da Altayca'ya hâkim olması ile Altay nüfus ile Altayca'yı bilen nüfus arasında fark oluşmaktadır. Örneğin Altayca bilen Rusların sayısı 1532, Hakasça bilenlerin 1152, Tuvaca bilenlerin 1621, Sahaca bilenlerin ise 11804'tür (Bkz. Tablo 4)<sup>1</sup>.

**Tablo 2:** Sibiry Türk halklarının nüfusları ve Sibiry Türk dillerinin konuşur sayılarının birbirine göre oranları.



<sup>1</sup> Nüfus bilgileri *Vserossiyskaya perepis' naseleniya 2002 goda* (<http://www.perepis2002.ru/index.html?id=11>) başlıklı resmî internet sitesinden alınmıştır (03.04.2008).

**Tablo 3:** Sibirya Türk halklarının nüfusları ve Sibirya Türk dillerinin konuşur sayıları (Rusya Federasyonu'nun bütününde).

Sibirya Türk Halkları	Nüfus	Dilin Konuşur Sayısı
Dolganlar	7261	4865
Sahalar (Yakutlar)	443852	456288
Tofalar	837	378
Tuvalar	243442	242754
Çulım Türkleri	656	270
Hakaslar	75622	52217
Şorlar	13975	6210
Altaylar	67239	65534

**Tablo 4:** Sibirya Türk halklarının dillerini bilen diğer etnik unsurlar.

Sibirya Türk dilleri	Genel Konuşur Sayısı	Farklı Etnik Unsur (Adı geçen dili bilen sayısı 100'ü geçen)	Bilen Kişi Sayısı
Sahaca (Yakutça)	456288	Rus	11804
		Buryatlar	475
		Beyazruslar	105
		Ukrayin	335
		Başkurtlar	100
		Kazaklar	180
		Tatarlar	565
		İnguşlar	101

Tuvaca	242754	Rus	1621
		Buryat	182
		Darginler	200
		Kumuklar	117
Hakasça	52217	Rus	1152
		Alman	146
Altayca	65534	Rus	1532
		Kazak	2869

Bugün UNESCO'nun hazırladığı ve tehlike altındaki dilleri içine alan Kızıl Kitap'a dahil olan ve Rusya Federasyonu'nca nüfusu 50.000'in altında olması dolayısıyla "az nüfuslu halklar" arasında değerlendirilen ve dil durumunu belirleyen nicel, nitel, değersel işaretler bakımından birbirinden farklı dil durumlarını sergileyen Dolgan, Tofa ve Çulım Türkleri az nüfuslu halklar için tanınan imtiyazlardan faydalanabilen gruplar arasında yer alırlar (Unesco Red Book On Endangered Languages: Northeast Asia [http://www.helsinki.fi/~tasalmin/nasia\\_index.html#index](http://www.helsinki.fi/~tasalmin/nasia_index.html#index) (03.03.2008); UNESCO: Yazıkı narodov Sibiri, nahodyaščiesya pos ugrozoy isçeznovaniya: <http://lingsib.iea.ras.ru> (03.03.2008)). Adı geçen her bir halkın kendi özel şartları, söz konusu imtiyaz ve yetkilerin farklı sonuçlar doğurmasına neden olmuştur.

### 3.1. Tofalar

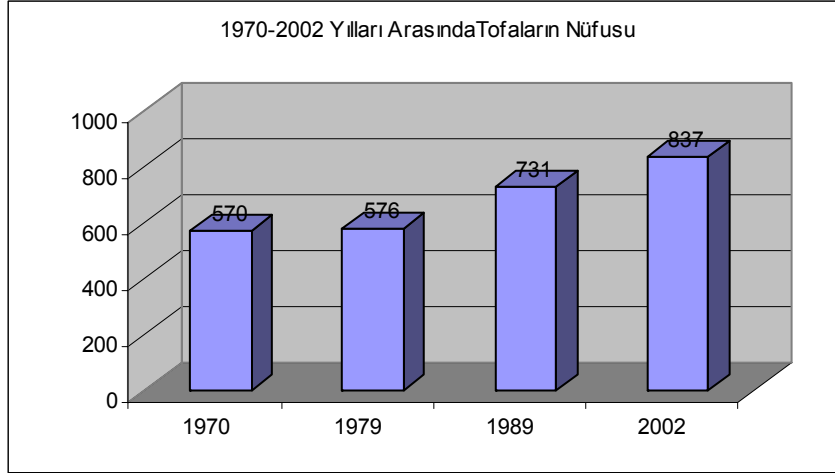
Tofalar Doğu Sayan Dağlarının kuzey eteklerinde bugün Rusya Federasyonu'nun İrkutsk Bölgesindeki (Oblast) Nijne Uda rayonundaki Alıgdjer, Verhnyaya Gutara ve Nerha köylerinde yerleşik olarak yaşarlar. 1917 Devrimine kadar olan dönemdeki bilimsel literatürde Karagaslar olarak tanınan Tofalar 1930'larda Tofa ya da Tofalar olarak anılmaya başlamışlardır. Daha önce konar-göçer yaşam tarzını sürdüren, geyikçilik, avcılık ve toplayıcılık ile geçinen Tofalar, Sovyetler Birliğinin kurulmasından sonra yerleşik düzene geçirilmişlerdir (Mel'nikova 1994: 3-4; Krivonogov 1998:10; Rassadin V.İ. Tofalarskiy yazık <http://lingsib.iea.ras.ru/languages/tofa.shtml>

(01.03.2008)).Tofaların kendi bölgelerindeki nüfusları 723'tür (Rusya Federasyonu'ndaki toplam nüfusları 837 kişidir. Bunun 138'i şehirli, 699'u köylü nüfustur (<http://www.perepis2002.ru> (07.03.2008)).

Sovyetler Birliğinin kurulmasının ardından Tofaların yerleşik düzene geçirilmesi sadece üretim biçimlerini ve yaşam tarzlarını değiştirmemiş, demografik yapılarını, dil durumlarını da büyük ölçüde etkilemiştir. Sovyetlerin kuruluşuna kadar Tofalar Buryatlar ve Ruslarla sınırlı ilişkiler kurmuşlardır. Bu dönemde farklı etnik gruplarla evlilik nadiren söz konusu olmuş, karışık evlilikler toplum tarafından onaylanmamıştır. Tofaların göçebe yaşam tarzı onları Rus nüfustan izole ettiği için geleneksel yaşam korunduğu sürece dil de korunmuş, daha sonra yerleşik hayata geçildiğinde asimilasyon süreci başlamıştır (Krivonogov 1998: 49).

1970'ten itibaren yapılan sayımlar göz önüne alındığında Tofaların nüfuslarının düzenli bir şekilde arttığı görülmektedir (Bkz. Tablo 5). Ancak nüfustaki düzenli artış, dilin taşıyıcılarının da artışı anlamına gelmemektedir.

**Tablo 5:** 1970–2002 yılları arasında Tofalarda nüfus artışı.



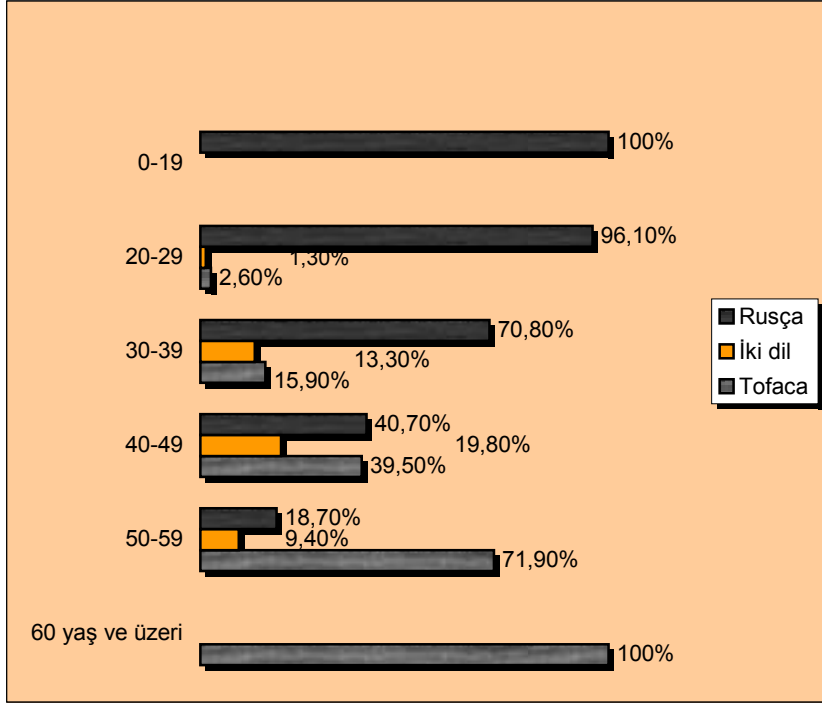
Sovyetler Birliğinin kurulmasından sonra yeni yönetim Tofaların daha medeni ve yerleşik bir hayata geçmeleri gerektiğine karar vererek 1930–1931 yıllarında bugün yaşadıkları köyleri kurmuştur. Bu köylere Rusların da yerleştirilmesi ile ilk sıkı Rus-Tofa ilişkileri başlamıştır. Tofa halkı arasında dil geçişi süreci 1930'lu yıllarda Rus nüfus ile karışık köyler oluşturulmasıyla başlamış ve aşağı yukarı 1960'lı yıllarda tamamlanmıştır. Etnolog V.P. Krivonogov ve ekibinin Sibiry'a'nın yerli halkları üzerine yaptığı 1996 yılındaki



çalışmaların neticesinde 0–19 yaş arası çocuk ve gençlerin ana dilini neredeyse hiç bilmediklerini ortaya koymuştur (Krivonogov 1998: 12–14). Bugün çalışmanın üzerinden 10 yıldan fazla bir zaman dilimi geçtiği düşünülürse dili bilenlerin oranlarının daha da azaldığı öngörülebilir.

Rusya Federasyonu'ndaki az nüfuslu halkların korunmasına yönelik tedbirlerin Tofa diliyle olmasa da Tofa halkıyla ilgili şaşırtıcı bir sonuç doğurduğu görülür: Nüfus artışı 60-80'li yıllar arasında giderek karışık evliliklerin artması ile ilgilidir. Bu evliliklerden doğan çocukların ancak bir milliyeti seçme şansı olduğundan nüfus artışı Tofalar lehine olmuştur. 70-80'li yıllara gelindiğinde her 10 çocuktan 9'unun karışık evliliklerden doğan melez çocuklar olduğu görülür. Bunların da hemen hemen %90'ı milliyeti olarak Tofayı belirlemiştir. Yapılan istatistikler melezlerin daha çok karışık evlilikler yaptıklarını ortaya koymuştur. Bu eğilimler sonucunda 1995 yılında Tofaların toplam nüfusunun %30'undan fazlasını melezler oluşturmuştur. Çocukların ise neredeyse hepsi melezdir. 10 yaşına kadar olan 158 çocuktan sadece 24'ü melez değildir. Böylece Tofaların ırksal özellikleri de giderek değişmiş, Avrupalı ırk özellikleri giderek daha fazla yayılmıştır (Krivonogov 1998: 48–57).

Melez nüfus artışı dil ve kültür süreçlerini doğrudan etkilemektedir. Örneğin saf Tofaların %54,4'ü anadili olarak Tofacayı sayarken, melezlerin ancak %7'si anadili olarak Tofacayı saymıştır. Bugün yaşı 20'nin altında olanlardan kimse Tofacayı iyi bilmemektedir (Bkz. Tablo 6). Karışık evlilikler sonucu ortaya çıkan melezleşme süreci dil kaybını da hızlandırmaktadır. Ancak melezlerin büyük bir çoğunluğu milliyeti olarak Tofayı göstermektedir (%95).

**Tablo 6:** Tofalarda çeşitli yaş gruplarının dil bilgileri.

Tofalarda dikkati çeken başka bir eğilim de nüfusun genellikle doğup büyüdüğü topraklarda kalmayı tercih etmesi ve dışa göçe eğilimin düşük oluşudur. Bunun Tofaların kendi vatanlarına duydukları bağlılık hissi yanında Tofaların yaşadıkları bölgeden diğer bölgelere ulaşımın oldukça güç olması ile de ilgisi vardır. Doğup büyüdüğü bölgeyi terk etmeme dil ve kültürün korunmasındaki etkenlerden biridir. Tofaların erkek nüfusunun %84,6'sı, kadınların ise %79,8'i doğup büyüdüğü köyde yaşamaktadır. Diğer taraftan Tofaların çoğu köyde yaşamaktadır (681 kişi köylü, 42 kişi şehirli). Diğer taraftan 1990'lı yıllardaki ekonomik kriz sırasında Tofaların da şehre gitme ve yerleşme şartları zorlaşmış, hatta birçoğu avcılık ve toplayıcılık gibi geleneksel geçim kaynaklarına yönelmişlerdir (Krivonogov 1998: 20–24). Geleneksel üretim biçimlerinin korunması da dil ve kültürün korunmasına olumlu etki eden unsurlardan biridir.

Tofacanın sosyal fonksiyonları diğer az nüfuslu halklara göre biraz daha geniştir. 1950'lere kadar olan dönemde pek çok sanatsal faaliyet (şarkılar, halkın kendisinin sergilediği Rusçadan çeviri tiyatro eserleri vb.) Tofaca sunulmuştur. Bugün ise her yerde ancak Rusça duyulmaktadır. Öte yandan

1980'lerden sonra bir değişme süreci başlamış, Tofa folklor ve müzik grupları oluşturulmuş, geleneksel giysiler için atölyeler kurulmuştur. Doğrusu kurulan müzik gruplarında genellikle yaşlılar şarkı söylemektedir. Çünkü gençler dili bilmemektedirler. Kağıttan ezberleyerek söylediklerinde ise genellikle ne söylediklerini kendileri de anlamamaktadırlar. Millî danslar gençler tarafından yapılır. Ancak bunlar da genellikle millî motiflerle süslenmiş modern figürlerden oluşur. Bu arada Tofa millî bayramı *Argamcı ırı* ya da *Suglan* kutlanmaya başlanmıştır. Tüm bu faaliyetler sanat dili olarak Tofacanın varlığını bir dereceye kadar hissettirmektedir. Diğer taraftan halk dansları, milli kıyafetler, milli bayramların kutlanması gibi faaliyetler tüm bu alanlardaki Tofa kültürüne ait terminolojinin korunması gibi olumlu bir dilbilimsel sonuç da ortaya çıkarmaktadır.

Tofaların neredeyse hepsi Rus diline hâkimdir. Okullarda eğitim Rusça verilmektedir. Artık çoğu Tofa anadilini bilmemektedir. 1993–1996 yılları arasında yapılan etnososyolojik araştırmanın sonucuna göre Tofaların %16,3'ü ana dilini Tofaca olarak belirtirken %2,8'i temel konuşma dili olarak Tofacayı belirtmiştir. Anadilini Rusça olarak kabul edenlerin oranı %78,4 iken Tofaların %92,3'ü temel konuşma dili olarak Rusçayı belirtmiştir. Her iki dili de ana dili olarak belirtenler %5,3 iken her iki dili de temel konuşma dili olarak belirtenler ise %4,9'dur.

Tofalarcaya hakim nüfus %14,5 iken, hiç bilmeyenler %53,2'dir. Geri kalanı zorlukla anlayan ve konuşanlardır. Rusçayı iyi bir şekilde bilenler %97,9 iken Rusçayı hiç bilmeyen yoktur.

1988 yılında Tofacanın okul ile hayata döndürülmesi çalışmaları başlamış bu çerçevede alfabe oluşturma, alfabe kitapları ve ilk sınıflar için öğretmen yetiştirme gibi çalışmalar yapılmıştır. 1986 ve 1996 yılları arasında yapılan çalışmalar Tofacanın korunmasına yönelik tedbirlerin etki derecesini ortaya koymaktadır. Bu çalışmalara göre, 1985 yılında 5 yaşından küçük 110 çocuktan ancak 3'ü biraz Tofaca konuşabiliyor, 8'i sadece anlıyor, 99'u ise hiç bilmiyordu. 10 yıl geçtikten ve bu çocuklar 10–14 yaşlarına geldikten sonra çocukların sayısı 108'e düştü. Tofaca öğretiminden sonra çocuklardan 89'u hala Tofacayı bilmiyor, 17'si ise sadece anlıyor ve 2'si biraz konuşabilir. Bu durumda Tofacayı anlayanların oranının biraz yükseldiği söylenebilir. Hiç bilmeyenlerin oranının %90'dan %82,4'e düştüğü görülüyor. Bununla birlikte çocukların hiçbiri "İki yaşlı Tofa konuştuğunda ne hakkında konuştuklarını anlıyor musunuz?" sorusuna olumlu cevap verememiş, çocukların anadil bilgisinin genellikle isimlerden oluşan birkaç düzine kelimeyi geçmediği anlaşılmıştır. Ancak yaklaşık 15 çocuğun artık yazılı metinleri anlayabildikleri ve bir tanesinin de yazabildiği anlaşılıyor. Bu çocuklar ayrıca Tofaca konuşmayı da biraz anlayabilmektedirler. Ancak öğretim sürecinin sadece çocuklara değil onların anne babalarına da yardımcı olduğu hissedilmektedir.

Bu sayede bazı anne babalar da Tofaca okumayı hatta yazmayı öğrenmişlerdir. Anne babalar çocuklarına göre dili daha iyi bildikleri için bu onlar için daha kolay olmaktadır (Krivonogov 2002: 59–61).

Sonuç olarak Bu eğitim faaliyetleri sonucunda ancak çok az sayıda çocuk dili biraz anlar duruma gelmiş, konuşma düzeyine geçen olmamıştır. Ayrıca karışık evlilikler ve melez sayısının artışı sonucunda, hızla artan Tofa nüfusuna (kendini Tofa sayan nüfusa) karşın Tofaca bilenlerin sayısında artış olmamaktadır. Tofa milliyetinin seçimini böylesine çekici hale getiren unsurların başında kriz dönemine kadar olan devlet yardımları gelmektedir. Bunlar anaokulları ve okulların yatakhane kısmının bedava olması, bedava yemek ve giysi gibi imtiyazlardır. Kriz şartlarının ağırlığı, Tofa akrabası olan, ancak hiçbir şekilde Tofa dili, kültürü hatta antropolojik görünüşü ile ilgili kalmamış melezi Tofa olarak kaydolmaya teşvik etmiştir. Bununla birlikte Krivonogov ve ekibinin yetişkin Tofalar üzerinde yaptığı araştırmaya göre kendini Tofa sayanların %78,1'i gerçekten Tofa olduğunu düşünmektedir. %5,1'i ise sadece kağıt üzerinde Tofadır. Kalanları ise kendini hem Tofa hem de Rus, Buryat vb. hissetmektedir. Krivonogov'a göre bugün aynı coğrafyada benzer iklim koşullarında, benzer üretim araçları ve geçim kaynaklarını kullanarak yaşayan halk kendini Tofa olarak saymaktadır. Belki çocukken ailesi tarafından Tofa olarak kaydedtirilen çocuk bu kimliği benimsemekte 16 yaşına gelip pasaport alırken de o zamana kadar benimsediği milliyeti ifade etmektedir (Krivonogov 1998: 55–58).

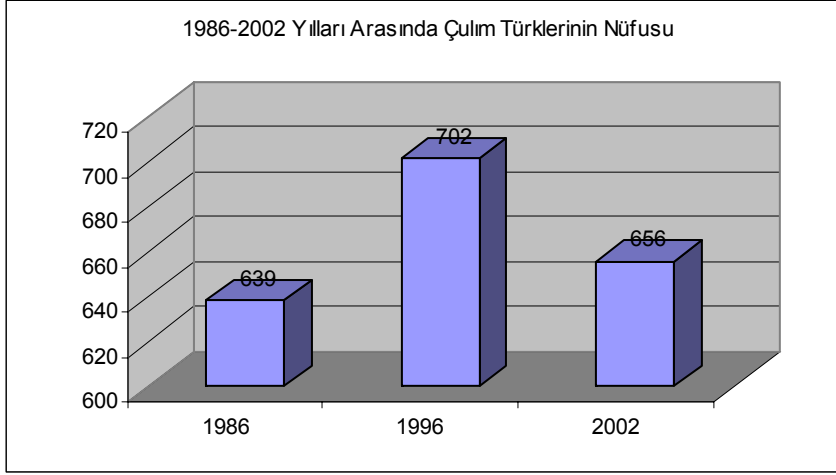
### 3.1.Çulım Türkleri

Çulım Türklerinin Sibirya'daki Türk halkları içinde varlığını koruma konusunda en çok tehlike altında bulunan grup olduğu söylenebilir. Daha önce Çulım nehri boyunca nehrin iki tarafında varlığını sürdüren Çulım Türkleri bugün sadece Orta Çulım nehri vadisinde ve sadece iki rayonda yaşamaktadırlar: Tomsk bölgesinde Tegüldet rayonu ve Krasnoyarsk bölgesindeki Tühtet rayonu. Söz konusu rayonlarındaki hiçbir yerleşim noktasında yerli halk çoğunluğu teşkil etmemektedir. Çulım Türkleri 1990'lı yıllara kadarki nüfus sayımlarında Hakas olarak kaydedilmişlerdir. Bununla birlikte gerek Rusça, gerekse kendi dillerinde Çulım Türkleri için kullanılan çok sayıda adlandırma vardır: *Hakası, İsaşniye, Çulımsı, Tatarı, İnorodtsı, Çulımskiye Hakası, Priçulımskiye Hakası, Çulımskiye Tatarı, Pisting Kijiler, İyus Kijiler, Tadarlar* vb. 1991–1992 yıllarında Hakas etnik bilincinin bölgede yerleşmesi için bazı çalışmalar Hakaslar tarafından gerçekleştirilmiş ise de daha sonra bu unutulmuş, Çulım Türkleri arasında kendini ayrı bir etnik grup olarak sayma eğilimi ağırlık kazanmıştır (L'vova & Tomilov, Funk 2006: 125;

Krivonogov 1998: 63–64; Funk D.A. Yazık çulımskih tyurkov, <http://lingsib.iea.ras.ru/ru/languages/chuly.html> (03.04.2008)).

Nüfusa bakıldığında 1859 yılında Orta Çulım vadisinde 1039 yerli nüfus tespit edilmiştir. 19. yüzyılın sonuna doğru ise 1371 kişi tespit edilmiştir. 1986 yılında Tühtet rayonunda 130 kişi tespit edilmiştir. 1996 yılında bu rayonda 132 yerli sayılmıştır. Tegüldet rayonunda 1858’de 893 Tatar kaydedilmiştir. 1979’da bu bölgede “569” Hakas kaydedilmiştir. 1986’da 505 kişi. Sonuç olarak son elli yıl içinde Çulımların nüfusları yaklaşık %47 azalmıştır. Bunda Çulım Türklerinin yaşadıkları küçük köylerin geleceksiz görülerek dağıtılması, böylece Çulım Türklerinin dağınık bir halde yaşaması da etkili olmuştur (Krivonogov 1998: 64–65)

Çulımlarda Tofaların aksine 1986 yılında nüfusun %17-19’u melezdir ve melezlerin çoğunda kendini Rus olarak kaydettirme eğilimi olduğu görülmüştür. Dolayısıyla Çulımlarda çocuk nüfusta gerileme dikkati çekmektedir. 1996 yılındaki çalışmada burada 505 Çulım Türküne rastlanmıştır. Bu azalmanın temel sebeplerinden biri Çulım Türklerinin büyük kısmının tamamen Çulım bölgesini terk ederek Rusya’nın farklı bölgelerine göç etmesidir. Az nüfuslu halklara tanınan imtiyazlar Çulım Türklerinin etnik tercihini pek fazla etkilememiştir (Krivonogov 1998: 105–109). Tüm tedbirlere rağmen Çulım Türklerinin nüfusunda gerileme görülmektedir. Bunda dışa göçün fazlalığının rolü büyüktür (Bkz.Tablo 7). Çulım Türklerinin yaşadığı bölgenin diğer bölgelerle ulaşım bakımından nispeten kolay bir noktada oluşu, küçük köylerin dağıtılıp Çulım Türklerinin zamanla farklı yerlerdeki köylere dağıtılması, böylece zaten Çulım Türklerinin çoktan doğup-büyüdükleri toprakları terk etmek zorunda kalmaları, ekonomik güçlükler Çulım Türklerini dışa göçe iten sebeplerdir.

**Tablo 7:** 1970–2002 yılları arasında Tofalarda nüfus artışı.

Krivonogov'un tespiti göre Çulım Türkleri eski Çulım köylerinin dağıtılması ile dışa göçe zorlanmıştır. Bugün Çulım Türklerinin yaklaşık %69'unun ailesinin doğup büyüdüğü köy artık yoktur. Ayrıca Çulım Türkleri ankete göre imkân olsa başka bir yerde yaşamak istediklerini belirtmişlerdir. Şehre göç edenlerde asimilasyon hızla gerçekleşmektedir. Şehre gidenler etnik bakımdan karışık evlilikler yapmakta ve dolayısıyla ikinci kuşak kendini Çulım saymamaktadır. Şehirde yaşayan Çulım erkeklerin %84,1'i, kadınların ise %91,9'u karışık evlilik yapmıştır. Karışık evlilikler ve Çulım Türklerinin dağınık olarak yaşamaları asimilasyon sürecini hızlandırmıştır. Çulım Türkleri diğer yerli kuzey halklarına göre geleneksel üretim şekillerini ve geçim yollarını daha az korumuşlardır. Çoğunluğu ocakçılık, bulaşıkçılık, bakıcılık, hamallık, temizlikçilik gibi pek de prestijli sayılmayan işlerde çalışmaktadırlar. Çoğunlukla da alkol alışkanlığı yüzünden işsiz kalmaktadırlar. 30'lu yıllarda bu bölgelerde büyük kolhoz ve sovhozların kurulması ve Rusların gelişi ile Çulım Türkleri geleneksel uğraşlarını bırakıp Rus tipi tarım ve hayvancılığa yönelmişlerdir. Balıkçılık ve avcılığı tamamen bırakmışlardır. Bu bölgelerde orman sanayiinin gelişmesi de geleneksel uğraşların kaybolmasını hızlandırmıştır. Yabani hayvanlar azalmış, nehirlerde balık avlanması yasaklanmıştır. Bugün işsizlik ve yoksulluktan yine de halkın %79,2'si balıkçılıkla uğraşmaktadır (Krivonogov 1998: 86–90).

Çulım Türkleri arasında da karışık evliliklerin oranı fazladır. 1996'da kadınlar arasında yabancı evlenme oranı %60,2 iken erkeklerde %48,8'dir. Özellikle kadınlar karışık evlilikleri daha prestijli görmektedir. Karışık evlilik

sosyal statünün yükseltilmesinin bir yolu olarak görülmektedir. 1996 yılında Çulım Türkleri arasında yapılan araştırmada 171 karışık evlilik 95 de aynı milletten evlilik tespit edilmiştir. Yani karışık evlilikler %64,3'tür. 90'lı yıllarda melezlerin %18-19'u kendini Çulım Türkü saymıştır. Yani melezlerin çoğu kendini Rus saymaktadır. Bu durumda nüfus içinde saf Çulım Türklerinin oranı artmaktadır. Melez olmayan Çulım Türklerinin oranı %60,7'dir (Krivonogov 1998: 102-105).

Bugün durum biraz değişmektedir. Melez çocukların yaklaşık üçte birini aileleri Çulım Türkü olarak kaydettirmektedir. Ayrıca daha önce Rus olarak kaydolmuş kişilerin sonradan Çulım Türkü olarak kaydolmak istedikleri de görülmektedir. Bunlar "daha önceden kendilerini Çulım Türkü hissettikleri halde bundan utandıkları için Rus olarak kaydolduklarını ancak bugün tutumlarının değiştiğini" ifade etmişlerdir. Ancak Krivonogov'un yaptığı anketler sonucunda melez çocuklarını Çulım Türkü olarak kaydettiren çoğu kişinin devletin tanıdığı imtiyazlardan faydalanmak amacıyla bu seçimi yaptığı anlaşılmıştır (Krivonogov 1998: 105-109).

Çulım Türklerinde dil durumu çok daha ümitsiz görünmektedir. Çulım Türkleri kesin bir şekilde Rusçayı daha iyi bilmekte ve daha çok kullanmaktadır. Çulım Türkçesini ana dili sayanların oranı %24,1 iken, Çulım Türkçesini temel konuşma dili olarak kullananların oranı 1,6'dır. Çulım Türkçesini iyi bilenler %16,4 iken Rusçayı bilenler %96,6'dır. Çulım Türkçesini hiç bilmeyenler %50,1'dir. Rusçayı ise bilmeyen yoktur. Melezler arasında Çulım Türkçesini bilenlerin oranı çok daha düşüktür. 1986 yılındaki araştırmaya göre Çulım Türkçesini iyi bilenler %31,6 iken 10 yıl sonra %16,4 olmuştur (Krivonogov 1998: 92-95).

Çulım Türklerinde de 1930-1940'lı yıllarda dil geçişi süreci hızla başlamış ve bugün tamamlanmıştır. Genç kuşak artık Çulım Türkçesini bilmemektedir. Orta kuşak ise çocuklarına aktaracak düzeyde dile hakim değildir. 30-40'lı yıllarda doğanlarda dil geçişi süreci başlamıştır. Artık aileler çocuklarına dili aktaramamaktadırlar. Çünkü kendileri dili ancak pasif olarak bilmektedirler.

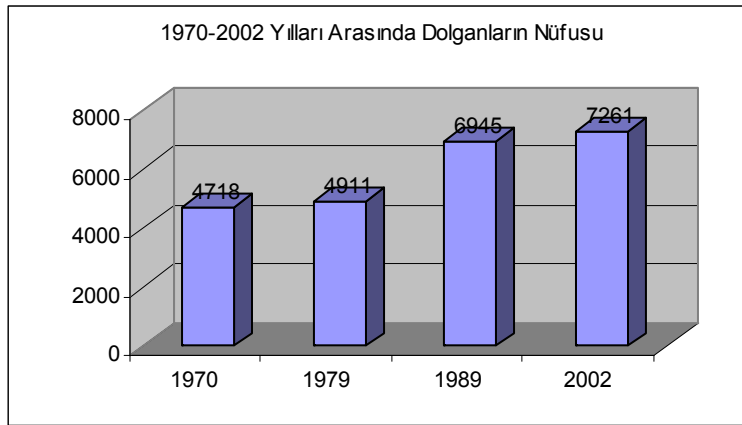
Çulım Tatarcasının yazısı bulunmamaktadır. Daha önce Çulım Türkleri Hakas olarak kaydedildiği için Çulım Türkleri için bir yazı sistemi oluşturulması ihtiyacı hissedilmemiştir. Ancak Çulım Türkleri Hakas yazı dilini kullanmamışlardır. Bugün de Çulım Türkçesinin okulda öğretimi ile ilgili bir uygulama yoktur (Krivonogov 2002: 61-63).

### 3.1.Dolganlar

Dolganlar Krasnoyarsk Krayı'nda yer alan Taymır Otonom Okrugunda, Taymır yarımadasının merkezî bölgelerinde, Hatanga nehri boylarında, Popigay, Heta, Duda rayonlarında yaşamaktadırlar. Dolganların ayrı bir millet olarak ortaya çıkışı oldukça yenidir. Dolganlar, XVII. yüzyılda başlayan güçlü temasların ardından XVIII-XIX. yüzyıllarda Even, Evenki grupları, Sahalar ve çok eskiden bu bölgeye yerleşmiş olan yerli Ruslar gibi pek çok halkın birbiri içinde erimesi ve söz konusu bölgede bu gruplar arasında uluslar arası anlaşma dili olan Saha Türkçesinin anadili olarak benimsenmesi ile ortaya çıkmıştır (Artemyev 1994: 25; Krivonogov 2001: 13-14).

En kuzeydeki grup olan Dolganların dili Tofa ve Çulım Türkleri ile karşılaştırıldığında dil hayatyeti açısından daha olumlu göstergelere sahiptir. Dolganların çoğu köylerde yaşamaktadır. Şehirlilerin oranı ancak %10,6'dır. Ayrıca memleketlerini terk etme düşüncesi de zayıftır (Krivonogov 2001: 20-24). Dolganlar geleneksel geçim kaynakları olan avcılık ve balıkçılık ile hala meşgul olmaktadır. Ancak geyikçilik tükenmek üzeredir. Uluslar arası evliliklerin oranı da Dolganlarda düşüktür (Krivonogov 2001: 56). Dışa göç oranının düşük olduğu Dolganlarda düzenli bir nüfus artışı gözlenmektedir (Bkz. Tablo 8).

**Tablo 8:** 1970-2002 arası Dolganlarda nüfus artışı.

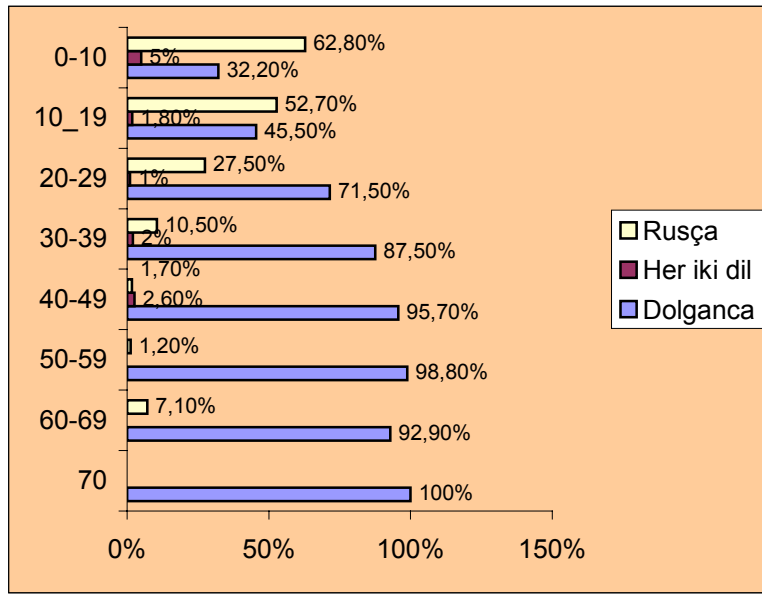


1979 yılında Dolganlar arasında Dolgancayı anadili olarak kabul edenlerin oranı %93,5 iken 1989'da %90,2 olmuştur. 1996 yılında ise bu oran %62,5'tir. Dolganların yaklaşık yarısı temel konuşma dili olarak Dolgancayı kullanmaktadır. Bununla birlikte Dolganlar arasında Dolgancayı iyi derecede bilenlerin oranı %55,1 iken Rusçayı iyi derecede bilenlerin oranı %90,2'dir.



Dolganların %0,3'ü ise Nganasancayı iyi derecede bilmektedir. Dolganlarda da dil geçişi süreci başlamış, ancak tamamlanmamıştır. Çünkü hâlâ çocukların kayda değer bir bölümü Dolgan Türkçesini bilmektedir. Örneğin 10 yaşına kadar olan çocukların %24,4'ü, 10–19 yaş arasındakilerin ise %28'i Dolgancayı iyi derecede bilmektedir. Doğudan batıya doğru yani, Yakutistan sınırından Yenisey'e doğru anadilini bilirlilik düzeyi düşmektedir. Batıda dil geçişinin tamamlandığı söylenebilir. Batıda çocukların ancak %5'i Dolgancayı bilmektedir. %85'i ise hiç bilmemektedir. "Aşağı Dolganlar" olarak adlandırılan doğudaki Dolganlarda ise çocukların yaklaşık yarısı Dolgancayı iyi derecede bilmektedir. Dolganca hem aile içi iletişim dili olarak hem de aile dışında aktif olarak kullanılmaktadır (Krivonogov 2001: 33–40; Krivonogov 2002: 63-64).

**Tablo 9:** Dolganlarda çeşitli yaş gruplarının dil bilgileri (Krivonogov 2001: 34).



1980'li yıllarda Dolgan yazısı oluşturulmuş, Dolganca dersleri okul programlarına girmiştir. Böylece Dolganların yaklaşık üçte biri Dolganca okur-yazar duruma gelmiştir. Yamalo-Nenets Okruguna yayın yapan "Taymır" gazetesinde Dolganca bir sayfa da bulunmaktadır. Dolgancada bir kısım edebi yayın da yapılmaktadır. Dudinka'da Taymır yarımadasında yaşayan bütün halkların dilinde radyo yayını yapılmaktadır. Dolganların yarısından çoğu, özellikle avcı ve balıkçılar Dolgan radyosunu dinlemektedir (Krivonogov 2002: 65; Artem'yev 1994: 26)

#### 4.Sonuç

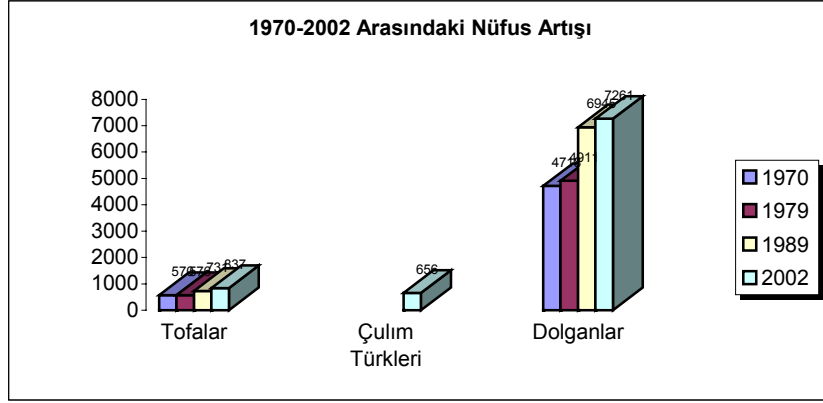
Sibirya bölgesinde yaşayan ve nüfusları 10.000'i bile geçmeyen ve birbirinden oldukça farklı koşullarda varlıklarını sürdüren, Dolgan, Tofa ve Çulım Türklerinde alınan tedbirlerin etkileri değerlendirildiğinde, her bir grubun kendine özgü şartlarının kendine özgü sonuçlar doğurduğu görülmektedir.

Dili koruyan şartlar göz önüne alındığında azınlıklar ile ilgili çıkarılan yasalar ile verilen hak ve imtiyazların Tofalarda nüfus artışını sağladığı, Tofa milliyetinin benimsenmesinde olumlu bir etki yarattığı söylenebilir. Ancak imtiyaz ve haklar daha fazla karışık evlilik ve yerli dil ile kültürü gelecek kuşaklara aktaramayan melez bir toplum oluşması sonucunu da doğurmaktadır. Tofalarla ilgili olarak geleneksel yaşam alanının terk edilmemesi ve geleneksel uğraşlara dönüş, devletin tanıdığı haklardan çok bölge şartlarının ve ekonomik kriz ortamının getirdiği bir sonuç olsa da Tofa toplumunun varlığının korunmasında etkili olmuştur. Tofacanın okul programına konulmasının aile içi iletişim fonksiyonunun bile neredeyse yok olduğu bir dil için küçük bir ilerleme sağladığı söylenebilir.

Tofa ve Dolganlara göre diğer bölgelere ulaşımın çok daha kolay olduğu bir bölgede varlığını sürdüren Çulım Türklerinde alınan tedbirlere rağmen nüfus artışı görülmemektedir. Karışık evliliklerin oranı da yüksektir. Ancak Çulım Türklerinin bütün tedbirlere rağmen hissettiği değersizlik duygusu imtiyazlardan yararlanmak için bile olsa mezlelerin Çulım Türkü etnik kimliğini seçmesini engellemektedir. Dışa göç fazladır. Büyük kasabalara yerleşen Çulım Türkleri geleneksel üretim biçimlerini terk etmektedirler. Çulım Türkçesinin bir yazı sisteminin olmayışı da dilin korunmasını engellemektedir. Çulım Türkçesi okul programlarına da dahil edilmemiştir.

Dolganların hem diğer az nüfuslu halklara göre daha kalabalık oluşu hem de yaşadıkları coğrafyanın özelliklerinden dolayı iç ve dış göçün düşük sevide oluşu dil durumunu olumlu yönde etkilemiştir. Bölgenin şartları geleneksel üretim biçimlerinin korunmasını da kısmen zorunlu kılmaktadır. Diğer taraftan 1980'li yıllardan beri yazısı oluşturulmuş olan Dolgancanın ders olarak öğretim programlarına alınışı Dolgancanın korunmasını sağlamaktadır.

**Tablo 10:** 1970–2002 yılları arasında Tofa, Çulım ve Dolganlarda nüfus durumu



Az nüfuslu halklar ile ilgili sürdürülen politikalar az nüfuslu halkların nüfusunu artırmayı başarmıştır. Ancak nüfus artışı konuşur sayısının da artışı anlamına gelmemektedir. Genellikle yerel dil ve kültürü gelecek kuşaklara taşıma becerisinden genellikle mahrum bulunan melezler bakımından nüfusun artışı dil durumu açısından bir gelişme sağlamamaktadır. Yerel dillerin okul programlarına sokulması çok düşük bir düzeyde bile olsa dil durumunun iyileştirilmesine katkı sağlamıştır. Dilin özellikle aile içinde kullanılmasının dilin çocuklar tarafından daha kolay benimsenmesini sağladığı gerçeği göz önüne alınırsa dil ve kültüre daha az yabancı yetişkinlere yönelik kurslar düzenlenmesi ve kurslara katılımın teşvik edilmesi ile dilin aile içinde kullanımının yaygınlaştırılması daha etkili bir çözüm getirebilir.

**Kaynakça**

- ARTEM'YEV, N.M., (1994). "Dolganskiy yazık", *Krasnaya kniga yazıkov narodov Rossii*, Moskva: Academia 25–26.
- BURİKİN, A.A., (2001). "Spetsifiçeskiye osobennosti funktsionirovaniya pis'mennoy formı yazıkov maloçislennih narodov Severa". *Elektronniy jurnal "Sibirskaya Zaimka"*, No: 5, 2001. <http://zaimka.ru/ethnography/burykin12.shtml> (01.04.2008).
- Demoskop-Weekly: Elektronniy versiya byulletenya Naseleniye i Obşçestvo: [http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus\\_nac\\_02.php](http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_02.php) (07.03.2008); <http://www.perepis2002.ru> (07.03.2008))
- EMİROĞLU K., S. Aydın, (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat.
- FUNK D.A. Yazık çulımskih tyurkov, <http://lingsib.iea.ras.ru/ru/languages/chulym.shtml> (03.04.2008)
- Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii, Stat'ya 68: <http://www.constitution.ru/index.htm>. (06.09.2007).
- KİLLİ, G., (2006). "Saha Cumhuriyetinde Dil Durumu ve Saha Türkçesinin Konumu", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(2), Haziran 2006, 61–70.
- KRİVONOGOV, V.P., (1998). *Etniçeskiye protsessı u maloçislennih narodov Sredney Sibiri*, Krasnoyarsk: İzdatel'stvo KGPU.
- KRİVONOGOV, V.P., (2001). *Narodı Taymıra*. Krasnoyarsk: RİO KGPU.
- KRİVONOGOV, V.P., (2002). "Yazıkovaya situatsiya u maloçislennih tyurkskih narodov Sredney Sibiri", *Yejegodnik instituta sayano-altayskoy tyurkologii VI*, Abakan: Hakasskiy gosudarstvenniy universitet im. N.F.Katanova, 59–65.
- L'VOVA E.L., N.A, TOMİLOV, D.A., Funk, (2006). *Çulımsı*, Tyurkskiye narodi Sibiri, Moskva: Nauka, 125–170.
- MEL'NİKOVA L.V. (1994) *Tofi: İstoriko-etnografiçeskiy oçerk*. İrkutsk: Vostoçno-Sibirskoye knijnoye izdatel'stvo.
- O vnesenii izmeneniy i dopolneniy v zakon RSFSR "O yazıkah narodov RSFSR" Bkz. [http://www.innovbusiness.ru/pravo/DocumShow\\_DocumID\\_75614.html](http://www.innovbusiness.ru/pravo/DocumShow_DocumID_75614.html) (05.09.2007))
- Politika Pravitel'stva RF v otnoşenii prav korennih maloçislennih narodov v Rossii v usloviyah reformı federal'nogo zakonodatel'stva*: <http://www.rustrana.ru/print.php?nid=1720> (06.03.2008)).
- Prezident RSFSR B. Yeltsin, O yazıkah narodov RSFSR, Moskva, Dom Sovetov RSFSR, 25 Oktyabra 1991 goda, N 1807-I [http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow\\_DocumID\\_39766.html](http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow_DocumID_39766.html) (05.09.2007)).
- Proyekt federal'nogo zakona "Ob osnovax gosudarstvennoy natsional'nay politiki Rossiyskoy Federatsii" <http://www.smirnovsk.ru/worktext/work/id/425886.html> (12.03.2008).
- Putin predostavil maloçislennim narodam pravo na al'ternativnuyu slujbu, *StranaRu*, <http://old.strana.ru/stories/01/10/16/1785/155073.html> (29.02.2008))

- RASSADİN V.İ., Tofalarskiy yazık, <http://lingsib.iea.ras.ru/ru/languages/tofa.shtml> (01.03.2008).
- Rossiyskaya Federatsiya, Federal'nıy Zakon, O garantiyah prav korennih maloçislennih narodov Rossiyskoy Federatsii (s izmeneniyami na 26 iyunya 2007 goda): <http://www.kodeks.runoframecom-pus-FullLegRF?d&nd=901732262&nh=1> (03.09.2007)).
- ROMAŞKİN, V.V., (1999). "Yazıkovaya reforma v Rossiyskoy Federatsii. Altay i Tsentral'naya Aziya: kul'turno-istoričeskaya preyomstvennost'", Gorno-Altaysk, 29–38. <http://www.philology.ru/linguistics2/romashkin-99.htm> (01.04.2008).
- Unesco Red Book On Endangered Languages: Northeast Asia [http://www.helsinki.fi/~tasalmin/nasia\\_index.html#index](http://www.helsinki.fi/~tasalmin/nasia_index.html#index) (03.03.2008); UNESCO: Yazıkı narodov Sibiri, nahodyaşıçiesya pos ugrozoy işçeznovaniya: <http://lingsib.iea.ras.ru> (03.03.2008)
- VAHTİN, N.B., Ye.V., GOLOVKO, (2004). *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazıka*, Sank-Peterburg: "Gumanitarnaya Akademiya".
- Yazıkı narodov Sibiri, nahodyaşıçiesya pos ugrozoy işçeznovaniya: <http://lingsib.iea.ras.ru> (03.03.2008).
- Yeşçyo raz o zakone "O garantiyah prav korennih maloçislennih narodov RF", Respublika Kareliya: Ofitsial'nıy server organov gosudarstvennoy vlasti", <http://www.gov.karelia.ru/Power/Committee/National/law.html> (06.03.2008)
- Zakon RSFSR: O Yazıkah narodov RF (25 Oktyabr 1991: 205, 206, 207) [http://www.mediocratia.ru/owa/mc/mc\\_references.html?a\\_id=526](http://www.mediocratia.ru/owa/mc/mc_references.html?a_id=526) (06.09.2007)).
- Zakon Ob obşçih printsipah organizatsii obşçin korennih maloçislennih narodov Svera, Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossiyskoy Federatsii. [http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow DocumID16499.html](http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow_DocumID16499.html) (29.02.2008).

# SULTAN MELİKŞÂH'IN GÜNEY-DOĞU ANADOLU POLİTİKASI: DİYÂR-I BEKR BÖLGESİNİN FETHİVE TÜRKLEŞTİRİLMESİ

*Salim KOCA*

## **Özet**

1040 Dandanakan zaferi sonucunda Horasan'da kendi devletlerini kuran Selçuklu beyleri, bugünkü İran ülkesini ele geçirip, Irak sınırlarına dayandıklarında, Diyâr-ı Bekr bölgesine Mervânî ailesi hükmediyordu. Mervânî ailesi 1059 yılında kendi arzusu ile Tuğrul Beyi metbu' tanıyıp, Büyük Selçuklu Devletinin egemenliği altına girmiştir. Fakat Sultan Melikşâh, Mervânî emirlerinden Mansur'un vassallığa aykırı davranışlarıyla Büyük Selçuklu Devletinin politikasına zarar vermeye başlaması üzerine Diyâr-ı Bekr bölgesinin fethine ve ilhakına karar vermiştir (1083). Bu fetih ve ilhak faaliyeti de yine Sultan Melikşâh'ın emri ile eski Halifelik veziri Fahrü'd-devle komutasında Türkmen beyleri ve onların kuvvetleri tarafından 1085 yılında başarıyla gerçekleştirilmiştir. Böylece, bu fetih ve ilhaktan sonra Diyâr-ı Bekr bölgesinde ilk defa Türk nüfusunun yerleşmesi ve bölgenin Türkleşmesi faaliyeti başlamıştır. Bitlis ve Erzen'de Dimlaç/Dılmaç veya Toğan Arslan Oğulları (1098-1394), Âmid'de Yınal Oğulları (1103-1183), Hasankeyf (Hısn-ı Keyfâ) Mardin ve Harput'ta Artuklular (1101-1409), Ahlat'da Ahlatşâhlar veya Sökmenliler (1100-1207) gibi Türk Beyliklerinin kurulmasıyla da bu yerleşme ve Türkleşme faaliyeti daha da kuvvetlenmiş ve yaygınlaşmıştır.

**Anahtar kelimeler :** Diyâr-ı Bekr bölgesi, Sultan Melikşâh, Fahrü'd-devle, Artuk Bey, Mervânî emiri Mansur, Musul-Halep emiri Müslim, Yınal Oğulları, Toğan Arslan Oğulları, Artuklular, Ahlatşâhlar.

## **The Southeastern Anatolian Policy of Sultân Melikshâh: The Conquest and Turkification of the Diyâr-i Bakr Region**

### **Abstract**

The region of Diyâr-i Bakr was ruled by the Marwânî dynasty when the Seljuqid chieftains (Beys), who had established their own state in Khorâsân following the victory at Dandânâqân in 1040, had conquered the modern country of Iran and had advanced as far as the borders of Iraq. The Marwânî dynasty has recognized Toghril Beg (Tughrul Bey) as its suzerain in the year 1059, thus coming under the domination of the Greater Seljuqid State. However, Sultân Melikshâh later decided to conquer and annex the Diyâr-i Bakr region after the Marwânid amir Mansûr started to damage the policies of the Greater Seljuqid State because of his acts which were against his vassalage (1083). This conquest and annexation act was successfully carried in the year 1085 by Türkmen (Turkoman) chieftains and their forces under the command of the Caliphal ex-vizier Fahrü'd-dawla, according to the orders of Sultân Melikshâh. Thus, following this conquest and annexation, the settlement of Turkish population and

the process of Turkification started in the region. This settlement and Turkification process gained speed as Turkish principalities like the Dimlach/Dilmachids or Toghan Arslanids at Bitlis and Erzen (1098-1394), the Yinalids at Âmid (1103-1183), the Artuqids at Hisn Kaifâ (Hasankeyf), Mardin and Harput (1101-1409) and the Ahlatshâhids or Sökmenids at Ahlat (1100-1207) were founded.

**Key words :** Diyâr-i Bakr region, Sultân Melikshâh, Fahru'd-dawla, Artuq Bey, Marwânid amîr Mansûr, Emîr Muslim of Mosul-Aleppo, Yinalids, Toghan Arslanids, Artuqids, Ahlatshâhids.

### Giriş

VII. yüzyılın ikinci yarısına doğru İslâm Devletine katılan yukarı el-Cezîre toprakları (yukarı Mezopotamya), “*Diyâr-ı Mudar*<sup>1</sup>, *Diyâr-ı Rabî'a*<sup>2</sup> ve *Diyâr-ı Bekr*” adlarıyla anılan üç idarî bölgeye ayrılmıştır. Bunlardan Diyâr-ı Bekr bölgesi, *Meyyâfârikîn* (Silvan) merkez olmak üzere *Âmid* (bugünkü Diyarbakır), *Erzen*, *Mardin*, *Siirt*, *Hasankeyf* (Hisn-ı Keyfâ), *Cizre* ve *Savur* gibi şehirlerle birlikte 30'dan fazla kale-kentten oluşmaktaydı (M. H. Yımanç, İA, Diyarbakır mad., III, 605 vd.; Kafesoğlu, 1973: 37; Sevim, 2005: III, 225). Bölge bu adı, fetih sırasında buraya gelip yerleşmiş olan “*Bekr Arap kabîlesi*”nden almıştır. Bölgenin, ne doğal sınırları ve ne de mütecanis (homojen=aynı soydan) bir ahali vardı. Farklı soylara ve mezheplere mensup olan Müslüman ve Hıristiyan ahali, aynı şehirlerde yan yana yaşamaktaydı.

Dört Halife ve Emevî dönemlerinden sonra uzunca bir süre Abbasî Devletinin hâkimiyeti altında kalan Diyâr-ı Bekr bölgesi, IX.-X. yüzyıllar arasında, yani bir asır civarında Hamdanî ailesinin elinde bulunduktan sonra X. yüzyılın sonuna doğru (990) Mervânî ailesinin eline geçmiştir. Büveyhî hükümdarını kendisine metbu' tanıyan Mervânî emîri, Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Beyin Bağdat'a yerleşip (1055) Büveyhî iktidarını ortadan kaldırmasından sonra Büyük Selçuklu Devletinin vassallığına geçmiştir (1058) (İbnü'l-Esîr, 1987: IX, 422; Ebû'l-Ferec Tarihi, 1945: I, 304).

Mervânî emîrleri, Hamdanî emîrleri gibi bölgede kuvvetli bir merkezî idare kurabilmiş değillerdi. Onların hâkimiyetleri, etrafları kuvvetli surlarla çevrili, genellikle kalelerle destekli olan şehirlere ve bu şehirlerin ve kalelerin içine yerleşirmiş oldukları garnizonlara dayanmaktaydı.

<sup>1</sup> Mudar Araplarının yurdu. Fırat nehrinin Sümeysat'tan Âne'ye kadar uzanan doğu havzası. Merkezi Harran olup, Urfa, Rakka, Suruç, Bire, Caber ve Karkisiyâ bölgenin en önemli şehirleridir.

<sup>2</sup> Rabî'a Araplarının yurdu. Dicle nehrinin Tell Figan'dan Tigris'e kadar uzanan havzası. Habur çayının aşağı, Zap suyunun da hem yukarı hem aşağı mecrasını kapsar. Merkezi Nusaybin'dir. Cizre, Dara, Sincar bölgenin en önemli şehirleridir.

1043 yılında, Diyâr-ı Bekr bölgesine, Irak-ı Acem (Batı İran) üzerinden kalabalık bir Türkmen kitleleri gelmiştir. Başlarında *Mansur, Anasioğlu, Boğa ve Göktaş* gibi beyler bulunan bu Türkmen kitleleri, Diyâr-ı Bekr bölgesinde bazı yerler ile Musul ve çevresini ele geçirip, bu yerlerde yerleşmek istedilerse de, Mervânî ve Musul emîrleri buna müsaade etmemişlerdir. Bunun üzerine Türkmen beyleri, göçerlerini alıp, Azerbaycan'a gitmişlerdir (1044) (İbnü'l-Esîr, 1987: IX, 298-302; Urfalı Mateos, 1987: 82 vd.).

Mervânî Emîrliğinin Büyük Selçuklu Devletine vassallığı, 1084 yılına, yani Sultan Melikşâh zamanına kadar devam etmiştir. Devrin anlayışına göre, her vassal hükümdar, metbu' hükümdarın siyasetine aykırı olmamak şartıyla kendi özel siyasetini serbestçe uygulayabilmekteydi. Fakat, Mervânî emîrleri, bazı Arap emîrleri gibi güvenilir bir vassal değildiler. Hanedan, inanç ve gelenek bakımından Şîî eğilimli idi. Dolayısıyla Mervânî emîrleri, vassallık anlayışına ve hukukuna aykırı olarak, yani Büyük Selçuklu Devletinin aleyhine zaman zaman Fatımî halifeleri ve Bizans imparatorları ile gizli veya açık anlaşmalar yapabilmekteydiler. Yine onlar, tayin ettikleri Hıristiyan idareciler vasıtasıyla zaman zaman kendi halklarına karşı İslâm aleyhtarı bir politika izleyebilmekteydiler (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 132; Turan, 1980: 204; Sevim, 2005: II, 648)<sup>3</sup>. Müslüman halk da bu politikaya istemeyerek tahammül etmekteydi. Özetle söylemek gerekirse, Mervânî idarecileri bu olumsuz tutumları yüzünden, sadece Müslüman halkın nezdinde değil, metbu' hükümdar olarak Sultan Melikşâh'ın nezdinde de değerlerini ve itibarlarını büyük ölçüde yitirmiş durumdaydılar.

### **1. Abbasî Halifesinin Eski Veziri Fahrü'd-devle Ebû Nasr Muhammed bin Cüheyr'in Sultan Melikşâh Tarafından Diyâr-ı Bekr Seferine Başkomutan Tayin Edilmesi**

Arapların Cüheyr ailesinden olan Fahrü'd-devle, bir süre Mervânî Emîrliğinin vezirliği görevinde bulunduktan sonra, 1062-1078 yılları arasında, Abbasî halifesinin vezirliği görevini yapmıştı. Fakat Fahrü'd-devle, 1078 yılında Bağdat'ta çıkmış olan Şafîî-Hanbelî çatışmasında, Hanbelîlerin tarafını tuttuğu gerekçesiyle Sultan Melikşâh ile vezir Nizâmü'l-Mülk tarafından Abbasî halifesine yapılan baskılar sonucunda görevinden azlettirilmişti. Yerine de, yine Nizâmü'l-Mülk'ün isteği ve önerisiyle Fahrü'd-devle'nin oğlu Amîdü'd-devle getirilmişti. Fakat Amîdü'd-devle de, 4 yıl sonra bir gerekçe gösterilmeden görevinden alınmıştı. (Sevim (İbnü'l-Cevzî), 2005: XXVI,

<sup>3</sup> Mervânî emîri Mansur, başarılı bir idareci olmasına rağmen Müslüman veziri Ebû Tâhir'i tutuklatıp hapse atarken, yerine Hıristiyan Ebû Salim'i vezir yapmıştır. Bütün memuriyetlere Hıristiyanları getirmiş olan Ebû Salim, idaresinin zalimliği ve Müslümanlara karşı yaptığı haksızlıklarla herkesin nefretini üzerine çekmiştir.



XXVI, 60 vd.; Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 30 vdd.; İbnü'l Esîr, 1987: X, 106 vd.; Bundarî, 1943: 55; İbnü'l-Kesîr, 1995: XII, 247).

Cüheyr âilesinden Fahrü'd-devle ve oğlu Amîdü'd-devle'nin böyle arka arkaya devlet görevinden uzaklaştırılıp, menkûbiyet hayatına düşürülmeleri, yani bir kenara itilmeleri, âile itibarlarına indirilmiş ağır bir darbe olmuştur. Bu durumu içlerine sindiremeyen Cüheyr âilesinin fertleri, tekrar görev alabilmek ve itibarlarını yükseltebilmek için çareler araştırmaya başladılar. Bu düşünceyle harekete geçen Fahrü'd-devle, Sultan Melikşâh'a bir mektup yazdı. O, bu mektubunda Sultana “*daha önce görev yaptığı Mervânî Emîrliğinin kalelerinde ve hazinelerinde pek çok para, mal ve mücevher bulunduğu*”<sup>4</sup> şeklinde kulağa hoş gelen sözler söyleyip, “*bölgenin fethi için derhal Selçuklu ordusunun harekete geçirilmesi gerektiğine*” dair bir öneride bulundu (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 39). Fakat Sultan Melikşâh, “vaziyetten vazife çıkarma” anlamına gelen bu öneri ile o zaman pek fazla ilgilenmedi.

Amîdü'd-devle'nin görevden alınışı, sadece Cüheyr âilesinin fertlerini değil, vezir Nizâmü'l-Mülk'ü de son derece rahatsız etmişti. Çünkü Nizâmü'l-Mülk, aynı zamanda damadı olan Amîdü'd-devle'yi halifenin vezirliği görevine bizzat kendisi getirmişti. Dolayısıyla Nizâmü'l-Mülk, itibarını sarsan ve kendisini müşkül duruma sokan bu görevden uzaklaştırma olayı (azil) karşısında ilgisiz ve duyarsız kalmadı; Fahrü'd-devle âilesinin itibarını iade edebilmek için derhal harekete geçti. Daha önce Fahrü'd-devle'nin Diyâr-ı Bekr'in fethi için yapmış olduğu öneri konusunda Sultan Melikşâh'ı ikna etti. Bundan sonra Cüheyr âile fertleri, topluca, devletin merkezi İsfahan'a davet edildi. Fahrü'd-devle ve oğlu, burada bir hükümdar gibi karşılandı. Sultan ve vezir tarafından iltifatlara ve hediyelere boğuldu. Âilenin reisi Fahrü'd-devle de, Mervânî emîri Mansur'un elindeki Diyâr-ı Bekr bölgesinin Büyük Selçuklu Devleti adına zaptıyla görevlendirildi (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 54; Sevim (İbnü'l-Cevzî), 2005: XXVI, 65).

Sultan Melikşâh, bu görevlendirmede Fahrü'd-devle'ye tanıdığı haklar ve yüklediği sorumluluklarla ilgili bir tevkî' (tevcih menşuru) hazırlattı. Bu tevkî'de, devrin kroniklerine yansıdığı kadarıyla şu hükümler ve şartlar yer alıyordu:

- *Diyâr-ı Bekr bölgesi Fahrü'd-devle'ye iktâ' edilecek. Buna karşılık Fahrü'd-devle de Selçuklu hazinesine vergi ödeyecek.*

<sup>4</sup> Fahrü'd-devle'nin verdiği bu bilgi şüphesiz doğru idi. Çünkü o, yukarıda belirtildiği gibi, Abbasî Halifesinin veziri olmadan önce Mervânî Emîrlerinin vezirliği görevinde bulunmuştu. Dolayısıyla Fahrü'd-devle, Mervânî Emîrliğinin iç yapısını ve sahip olduğu imkânları çok iyi bilmekteydi.

- *Sefer süresince Selçuklu ordugâhında günde beş defa nevbet çaldırılacak*<sup>5</sup>.
- *Bölgenin zaptından sonra Fahrü'd-devle kendi adına günde ancak üç defa nevbet vurdurabilecek.*
- *Fahrü'd-devle, vassal hükümdar olarak okutacağı hutbelerde ve bastıracağı paralarda önce metbu' hükümdar olarak Sultan Melikşâh'ın adını, sonra da kendi adını zikrettirecek ve yazdıracak* (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 55; Sevim (İbnü'l-Cevzî), 2005: XXVI, 65; İbnü'l-Esîr, 1987: X, 122; el-Bundarî, 1943, 76; İbnü'l-Kesîr, 1995: XII, 254; Müneccimbaşı, 2000: I, 55).

Sultan Melikşâh, bundan sonra devrin âdeti gereğince Fahrü'd-devle'ye "hil'at, davul ve sancak" gibi bazı hâkimiyet ve hükümdarlık sembolleri vermek suretiyle onu onurlandırıp yetkili kıldı. Böylece, fiilen olmasa da hukuken Diyâr-ı Bekr bölgesinde Büyük Selçuklu Devletine bağlı bir emîrlik kurulmuş oldu.

Arzu ettiği görevi almakla son derece mutlu olan Fahrü'd-devle, bundan sonra İsfahan'da pek fazla kalmadı; sefer için gerekli hazırlıkları kısa sürede tamamlayıp Diyâr-ı Bekr bölgesine doğru yola çıktı. Yanında, daha önce kendisine katılmış olan Bağdat şahnesi (askerî vali) *Gevherâyîn* de bulunuyordu (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 57). Öte yandan, Sultan Melikşâh da, gönderdiği birer fermanla çevre bölgelerdeki emre hazır bütün Selçuklu ve Türkmen beylerini Fahrü'd-devle'nin seferine katılmaları için aynı zamanda harekete geçirdi. Bunlar, başta *Artuk Bey* olmak üzere *Hâcib Altuntak*, *Çubuk*, *Dimlaç oğlu Muhammed*, *Sunduk*, *Ayaz*, *Türşek*, *Humar-taş* gibi beyler idi. Sultan, bu beylerden başka, vassal Hille Arap emîri *Mansur* ve oğlu *Sadaka*'yı da Fahrü'd-devle'nin maiyetine vererek, onu daha da kuvvetlendirdi (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 57, 58, 59; İbnü'l-Esîr, 1987: X, 125 vd.; el-Bundarî, 1943: 77). Bütün bu beyler de, Fahrü'd-devle'nin emrine girmek için buldukları bölgelerden derhal ayrılıp, Diyâr-ı Bekr bölgesine yöneldiler. Öte yandan, kısa sürede bölgeye ulaşan Fahrü'd-devle, maiyetine verilmiş olan bu beyler ve onlara bağlı kuvvetlerle Âmid şehri ve kalesi önlerinde buluşup, bütün bu beyleri ve kuvvetlerini kendi komutasında birleştirdi (Temmuz 1084).

Bu arada, bölgenin hükümdarı olan Mervânî emîri *Mansur* da boş durmadı. Gücünü takviye edebilmek ve kuvvetli bir savunma yapabilmek için

<sup>5</sup> "Nevbet", seferde ve hazerde (barış zamanı), zamanın devlet orkestrasının saltanat sarayının kapısında veya saltanat çadırının, yani otağın önünde, belirli zamanlarda, genellikle namaz vakitlerinde konser vermesidir. Bu sefer sırasında, özellikle sefer süresince Selçuklu ordugâhında günde beş defa nevbet çaldırılması, bu seferin doğrudan doğruya Sultan Melikşâh adına yapıldığını göstermektedir. Çünkü, Ortaçağ devletlerinde metbu' hükümdarlar günde beş defa nevbet çaldırılarken, tâbi (vassal) hükümdarlar üç defa nevbet çaldırabilmekteydiler.

komşu emîrlerden kendisine müttelikler aradı. Aralarında düşmanlık ve güvensizlik olmasına rağmen, başta Âmid olmak üzere bazı şehir ve kaleleri Musul-Halep emîri Müslim bin Kureş'e vermeyi vaat ederek, kendisinden yardım istedi. Müslim'in Mansur'u desteklemesi, hiç kuşkusuz, metbu' hükümdar olarak Sultan Melikşâh ile aralarının bozulmasına sebep olacaktı. Fakat yapılan teklif, Müslim için yabana atılacak gibi değildi. Nitekim, çıkarına son derece düşkün bir emîr olan Müslim, bu fırsatı kaçırmak istemedi; ordusunu alıp, derhal Mervânî emîrinin yardımına geldi. Fakat, Müslim'in herhangi bir ihanetinden çekinen Mervânî emîri Mansur<sup>6</sup>, şehri savunma faaliyetini surların içinde değil, dışında yapmaya karar verdi. Dolayısıyla müttelik kuvvetler, sırtlarını şehre çevirerek, kalenin önünde mevzi aldılar (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 125; Ebû'l-Ferec Tarihi, 1945: I, 330; el-Bundârî, 1943: 77; Sevim (İbnü'l-Adîm, Zubdetü'l-Haleb), 2005: II, 649).

## 2. Fahrü'd-devle'nin Müslim'i İttifaktan Ayırma ve Arapları Kurtarma Teşebbüsü

Artık taraflar, Diyâr-ı Bekr bölgesinin kaderini tayin için savaşa hazır duruma gelmişlerdi. Fakat, her iki taraf da birkaç gün yerlerinden hiç kılmıdamadan ve hiçbir adım atmadan mevzilerinde tereddüt içinde birbirlerini süzüp durdular. Çünkü, her iki taraf için de yolunda gitmeyen ve hatta sebepleri farklı olsa da her iki tarafı da aynı derecede endişeye düşüren bir durum vardı.

Taraflardan Müslim'i endişeye sevk eden durum şu idi: Mervânî emîrinin câzip teklifiyle kendi ülkesine kolayca birkaç şehir ve kale katılacak olması, Müslim'in aklını başından almıştı. Fakat onun, karşısındaki ordunun başında metbu' hükümdar Melikşâh'ın bayrak ve sancaklarının dalgalandığını görmeye aklı başına gelmişti. Çünkü, Müslim böyle bir ittifaka girmekle bir anda himayesi altında bulunduğu Sultan Melikşâh'ın düşmanı ve rakibi haline gelivermişti. Artık o, Büyük Selçuklu ordusuna karşı savaşmak zorunda idi. Bu durum ise, vassallık anlayışına ve hukukuna uygun düşmemekteydi. Dolayısıyla onun metbu' hükümdar Melikşâh tarafından mutlaka cezalandırılması gerekmektedir. Bu yüzden cesareti tamamen kırılmış olan Müslim, Fahrü'd-devle'ye "*Ben ve Mervânî emîri Sultanın köleleri (vassalları) olduğumuza göre, bu savaş neden yapılıyor*" şeklinde bir haber göndermek suretiyle bu seferi ve savaşı durdurmaya çalıştı (Ebû'l-Ferec Tarihi, 1945: I, 330). Hatta o, seferin ve savaşın durdurulamaması halinde bile, Mervânî emîrinin yanında durmak niyetinde değildi; ittifakından ayrılıp gitmek, yani kendisini kurtarmak düşüncesindeydi. Bunun için de fırsat ve zaman kollamaya başlamıştı.

<sup>6</sup> Bu iki emîr arasında hiçbir zaman samimiyet ve güven mevcut olmamıştır.

Öte yandan, Fahrü'd-devle'nin duyduğu endişenin temelinde ise, Arap milliyetçiliği düşüncesi ve duygusu yatmaktaydı. Çünkü, hem Müslim bin Kureyş hem de Fahrü'd-devle, Musul kökenli Araplardan olup, birbirlerinin hemşerisi idiler. Fakat, Müslim'de pek fazla görülmeyen Arap milliyetçiliği düşüncesi ve duygusu, Fahrü'd-devle'de son derece kuvvetli idi. Fahrü'd-devle'ye göre, Müslim'in ittifaktan ayrılıp gitmemesi halinde Arapların Türkmen kuvvetleri tarafından ezilmesi veya imha edilmesi kaçınılmaz olacaktı. Bu durum ise, Fahrü'd-devle'yi son derece endişelendirmekteydi. Dolayısıyla Fahrü'd-devle'nin duyduğu endişe, Müslim'inkinden tamamen farklı olmakla birlikte onunkinden hiç de az değildi. O da, karşısında Müslim ile birlikte Musullu hemşerilerini görmekle saldırı emrini vermekte tereddüde düşmüş bulunuyordu. Daha doğrusu, burada Fahrü'd-devle'nin kavmî duyguları (Araplık), komutanlık görevlerine üstün gelmişti. Bu yüzden Müslim'e derhal bir ulak gönderen Fahrü'd-devle, "*Benim yüzümden Arapların başına bir felâket gelmesini istemem*" diyerek, onun ittifaktan ayrılıp gitmesini istedi. Böylece, Fahrü'd-devle'nin yapmış olduğu bu teklif, Müslim'in ittifaktan ayrılmak için aradığı fırsatı, kendiliğinden ortaya çıkarmış oldu. Taraflar, bu hususta derhal bir anlaşmaya vardılar. Yapılan anlaşmaya göre, Müslim'in, ordusunu Âmid önünden rahatça çekebilmesi için Selçuklu ordusu biraz geri çekilecekti. Bundan sonra Fahrü'd-devle, başkomutan olarak bütün Selçuklu ve Türkmen beylerini toplayıp, geri çekilme emrini verdi (İbnü'l-Esir, 1987: X, 125; el-Bundarî, 1943: 77). Fakat, Fahrü'd-devle'nin bu teşebbüsü, ilk adımda tepkiyle karşılanıp, başarısızlığa uğradı.

### **3. Fahrü'd-devle-Artuk Bey İhtilâfı**

Fahrü'd-devle'nin Selçuklu ve Türkmen beylerine sormadan ve danışmadan yapmış olduğu bu gizli anlaşma ve bu anlaşma ile ilgili verdiği geri çekilme emri, bir an önce saldırmak ve sonuç almak için sabırsızlanan Selçuklu ve Türkmen beylerini son derece kızdırdı. Özellikle Âmid'e giriş ve çıkış yollarını elinde tutan *Artuk Bey*, "*Büyük Sultanın (Melikşâh) daima ileri gitmesi gereken sancağını geri almayacağını*" bildirerek, Fahrü'd-devle'nin geri çekilme emrini hiç düşünmeden reddetti. Aynı şekilde Türkmen savaşçıları da, "*Biz uzak memleketlerden buraya yağma amacıyla geldik. Onlar ise, barış yapmakta acele ediyorlar. Biz buradan böyle elleri boş mu döneceğiz?*" diyerek, Fahrü'd-devle'nin anlaşma plânına hep birden karşı çıktılar (Sevim (Sibt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 58). Artık, Türkmen savaşçılarının gözlerinde savaş ve ganimet coşkusu parlamaktaydı.

Öte yandan, başkomutan olarak Fahrü'd-devle'nin durumu ise, son derece kritik idi. Gerçekten de o, Arapları kurtarmak için Müslim ile aralarında yapmış olduğu gizli anlaşmayla meseleyi çıkmaza soktuğu gibi, Türklerin

sosyal psikolojisini iyi bilmediği için Türkmen beyleri ve savaşçıları üzerindeki kontrolünü de tamamen yitirmiş bulunuyordu. Nitekim, Artuk Bey ve Türkmen savaşçıları bundan sonra düşündükleri gibi hareket etmeye başladılar: Artuk Bey, özellikle emrindeki Türkmen beylerine göz yummuş olmalı ki<sup>7</sup>, bütün Türkmen savaşçıları, Fahrü'd-devle'nin emrinin aksine Çubuk Beyin komutasında, Âmid kalesinin önünde mevzilenmiş olan Mervânî emîri Mansur ile Müslim'in kuvvetleri<sup>8</sup> üzerine sürpriz bir gece baskını düzenlediler. Mervânî emîri ve Müslim, beklemedikleri bu baskın karşısında ciddî bir direniş gösteremediler. Tam bir hezimete uğradılar. Ancak zamanında kaçabilenler, Âmid kalesine sığınıp kurtulabildi. Hatta, yakalanmamak ve süratli kaçabilmek için hiç kimse silâhını bile eline alamamıştı. Kaçıp kurtulanların başında bizzat Mervânî emîri ve Müslim bulunmaktaydı. Özellikle Müslim, bu baskından kurtuluşunu, ünlü atı "Beşşar"ın maharetine ve süratine borçlu idi (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 125; Ebû'l-Ferec Tarihi, 1945: I, 330; el-Bundarî, 1943: 77, 78; Azimî Tarihi, 1988: 24). Fakat onun, esir ve teçhizât (savaş araç ve gereçleri) olarak verdiği kayıp ise, çok büyüktü. Özellikle Müslim'in komutanları, kendisi kadar şanslı olamamışlardı. Hemen hemen hepsi tutsak düşmüştü. Böylece Müslim, bir anda yüksek komuta heyetinden tamamen mahrum kalmıştı.

Bu baskında Türkmen savaşçılarının eline çok miktarda Arap komutanı ve askeri ile birlikte sayısız at ve silâh geçti. Onlar, elde ettikleri esirleri kurtuluş akçesi (fidye-i necat) karşılığında serbest bırakarak veya satarak büyük bir gelir elde ettiler. Fakat onların bu baskında ele geçirdikleri atlar ve silâhlar, pek fazla gelir sağlamamıştır. Çünkü, Türkmen savaşçılarının ele geçirdikleri at ve silâh sayısı, ihtiyacın ve talebin çok üzerindeydi. Bu durum, özellikle at fiyatlarının olağanüstü derecede düşmesine sebep olmuştur. Gerçekten de Türkmen savaşçıların satışı sundukları ganimet atlar, ancak bir veya iki dinar gibi çok düşük bir fiyata alıcı bulabilmiştir. Ganimet olarak aldıkları 10 bin civarındaki mızrak da, yemek pişirdikleri kazanların altında odun yerine yakılmaktan başka bir işe yaramamıştır (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzi), 1999: XX, 58; Ebû'l-Ferec Tarihi, 1945: I, 330)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Bazı kaynaklar, "Fahrü'd-devle ve Artuk Bey bu baskından haberdâr olmadılar" demektedir. Bu bilgi Fahrü'd-devle için doğrudur. Fakat, Artuk Beyin bu baskından haberdâr olmaması ihtimal dışıdır.

<sup>8</sup> Mansur'un asıl kuvveti, surların ve kalenin içinde bulunuyordu. Surların dışındaki kuvveti ise, çok az idi. Dolayısıyla bu baskından en büyük darbeyi, Müslim'in kuvvetleri yiyecektir.

<sup>9</sup> Ebû'l-Ferec, bu hususta oldukça ayrıntılı, fakat biraz değişik olarak şu bilgiyi vermektedir: Bu baskında, "Türkmenler, Arapların çadırlarına girip, onları soydular, kadınları ile çocuklarını esir ederek, mallarını zaptettiler. Ele geçirdikleri Arap emîrlerinin boyunlarına ip takarak, bunları Âmid surları önüne getirdiler. İçlerinde işe yaramayanların en iyisini onar dinara, daha aşağıda olanları da 5 dinarın altında bir paraya sattılar. Güzel bir Arap atı 5, bir deve 1 dinara, bir merkep 5 "zuze"ye, bir koyun yarım "zuze"ye satıldı". Türkmenler, 10 binden fazla mızrak ele geçirmişlerdi ki, bunları kazanların altında yaktılar.

Bu sürpriz baskın, Türkmen beyleri ve savaşçıları için tam bir zafer idi. Fakat, aynı baskın olayı, başkomutan Fahrü'd-devle bakımından zafer anlamı taşııyordu. Zira bu olay, Türkmen beyleri ve savaşçıların aksine, Fahrü'd-devle'nin başkomutanlık itibarına indirilmiş ağır bir darbe idi. Çünkü Türkmen beyleri ve savaşçıları, Fahrü'd-devle'nin verdiği emre itaat etmedikleri gibi, yaptıkları bu sürpriz baskınla da onun plânını temelinden çökertmişler, kendisini de müşkül bir duruma sokmuşlardı. Bu yüzden Fahrü'd-devle, baskın haberini aldığı zaman dehşet içinde kaldı. Fakat o, bu darbenin altında ezilip kalmadı; baskın olayından sorumlu tuttuğu Artuk Beye etkili bir siyaset oyunu ile karşılık vererek, aleyhine olan durumu lehine çevirmekte gecikmedi: Bundan sonra Fahrü'd-devle, başkomutanlık yetkilerini ustalıklı ve dirayetle kullanarak, Artuk Beye, derhal Türkmen savaşçıların elindeki ganimetlerin toplatılıp İsfahan'a gönderilmesi, Âmid kalesine sığınmış olan Müslim'i de yakalamak gibi yerine getirilmesi son derece güç bir emir verdi. Fahrü'd-devle'nin bu emirden maksadı;

- *Plânını bozmuş olan Artuk Beyi zor duruma sokarak, onun bu seferden ayrılıp gitmesini sağlamak,*
- *Arapları korumak için Müslim ile yapmış olduğu anlaşmayı örtbas ederek, bu hususta Sultan Melikşâh'ın nezdinde herhangi bir suçlamaya maruz kalmamak,*
- *Toplanacak ganimeti İsfahan'a göndermek suretiyle de Türkmen savaşçıların zaferini kendisine mâl edip, Sultan Melikşâh'ın teveccühünü kazanmaktı.*

Görüldüğü gibi, Fahrü'd-devle, usta ve tecrübeli bir siyaset adamıydı. Özellikle, hile ve kurnazlığın siyasette kullanılan bütün yöntemlerini çok iyi bilmekte ve uygulamaktaydı. Buna karşılık Artuk Bey, savaş ve taktikte olduğu kadar siyasette başarılı değildi. Daha doğrusu onun dikkatini üstünde toplayabildiği tek husus, savaş sanatı idi. Bundan dolayı Artuk Bey, Fahrü'd-devle'nin siyaset oyununun pençesine kolayca düşmüştü. Fakat o, bu durumda bile Fahrü'd-devle'ye boyun eğmemiştir. Son derece onuruna düşkün bir komutan olan Artuk Bey, bu tavrını da, Fahrü'd-devle'ye verdiği şu cevap ile açıkça göstermiştir: *“Bana yaptığınız bu teklif, Sultan tarafından verilmiş bir emir değildir. Ben savaş adamıyım. Aldığımız tutsakları yanımızda tutmak veya hapsetmek, bizim töremiz değildir. Biz, onları ya satar ya da salıveririz”* (Sevim (Sibt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 58).

Artuk Bey, Fahrü'd-devle'nin emrine verilmiş bir komutan olmakla birlikte, Sultan Melikşâh'ın üzerinde bir otorite tanıımıyordu. Başka bir deyişle o kendisini, Sultan Melikşâh'ın emri dışında hiçbir emre bağlı olmayan bir

komutan olarak hissetmekteydi. Bu yüzden de Fahrü'd-devle'nin emrine itiraz etmekten çekinmemişti. Onun esirler ve ganimetler hususunda gösterdiği itiraz ise, Türkmenlerin savaş töresine tamamen uygundu. Çünkü, Türkmenlerin savaş töresine ve anlayışına göre, galip Türkmen komutanları ve savaşçıları, savaşta aldıkları tutsaklar, mallar ve eşyalar, yani bütün ganimetler üzerinde tam ve mutlak bir tasarruf hakkına sahiptiler. Tutsakların hayatı hakkında da istedikleri gibi karar verip uygulayabilmekteydiler. Öte yandan, Türkmenler, Selçuklu ordusunda sadece gönüllü müttetikler olarak savaşıyorlardı. Katıldıkları sefer ve savaşlarda hizmetlerinin karşılığı olarak da devletten herhangi bir ücret almıyorlardı. Onların bu tür faaliyetlerde tek ücretleri, yeni aylak ve kışlaklar edinmenin yanı sıra ganimetten aldıkları pay idi. Dolayısıyla Türkmen savaşçılarının elindeki ganimetleri toplatmak çok zor, hatta imkânsız bir durum idi. Türkleri yakından tanıyan Fahrü'd-devle'nin bu durumu bilmemesi, hiç kuşkusuz ihtimal dışıdır. Bu duruma göre, Fahrü'd-devle'nin bu emri, onun yukarıda belirttiğimiz maksatlarını gerçekleştirebilmek için bilinçli olarak verilmiş bir emir olarak gözükmektedir.

Görüldüğü gibi, Selçuklu ordugâhı, daha işin başında, Fahrü'd-devle ile Artuk Bey arasında tam bir üstünlük ve hâkimiyet mücadelesi batağına saplanmış durumdaydı. Meselenin en hazin yönü ise, Selçuklu beyleri arasındaki bu şiddetli rekabette, taraflardan hiç birinin, hak ve davasında en ufak bir geri adım atacak gibi gözükmemesi idi. Bu durum ise, meselenin müspet bir şekilde çözülemeyeceğini, sonunda mutlaka birinin bertaraf olacağını göstermekteydi. Özellikle Fahrü'd-devle'ye göre, Artuk Beyin mutlaka bertaraf edilmesi gerekmekteydi. Zira, kendisine uysallıkla itaat etmeyen bir komutanın elde edeceği zafer, hiç şüphesiz zati için tehlikeli sonuçlar doğuracaktı.

Öte yandan, Türkmen savaşçılarından yediği darbeden sonra Âmid kalesinde sıkışıp kalmış olan Müslim, buradan kendisini ve kalan ordusunu kurtarabilmek için Fahrü'd-devle ile Artuk Bey arasındaki ihtilâfi kendi lehine değerlendirmekte gecikmedi: Artuk Beye derhal bir mektup gönderen Müslim, Âmid kalesinden çıkıp sağ-salim memleketine dönmesine izin verilmesi halinde, kendisine yüklü bir haraç verme teklifinde bulundu. Fahrü'd-devle'nin siyaset oyunları karşısında bir hayli sinirlenmiş olan Artuk Bey de, öfkesine mağlup olarak, Müslim'in bu teklifini hiç düşünmeden kabul etmiştir (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 59; el-Bundarî, 1943: 77).

Selçuklu ordusunun başkomutanı Fahrü'd-devle'ye gelince, görüldüğü gibi o, emrine karşı çıkan, plânını çökerten ve kendisini müşkül duruma düşüren Artuk Bey'e uyguladığı siyaset oyunu ile onu tamamen köşeye sıkıştırmıştı. Öte yandan, psikolojik hususlarda iyi bir gözlemci ve analizci olan Fahrü'd-devle, Artuk Beyin Sultan Melikşâh'a karşı içten içe bir kızgınlık duyduğunu sezmişti

(Sevim (Sıbt İbnü'l Cevzî), 1999: XX, 59). Bu durum ise, Fahrü'd-devle'nin işini bir hayli kolaylaştırmıştı.

Bundan sonra Fahrü'd-devle için siyaset oyununun son sahnesini oynamak kalmıştı. Bu son sahnede yapılması gereken iş de, Artuk Beyi, seferden ayrılıp gitmesini sağlayacak derece kızdırmaktı. Nitekim o, bu işi de ustalıkla yaptı: Fahrü'd-devle, Artuk Beye hitaben "*Sultanın kendisini Diyâr-ı Bekr bölgesinin fethi için başkomutan olarak görevlendirdiğini, emrindeki askerlerin de Sultanın buyruğu doğrultusunda hareket ettiklerini, bu işte başarı gösteremediği takdirde görevi Hâcib Altuntak'a devredip gideceğini*" söyleyip, âdeta aba altından sopa göstermek suretiyle onu tahrik ve tehdit etti. Bu tahrik ve tehdit edici sözler, artık Artuk Beyin tahammül bardağını taşıran son damla oldu: Fahrü'd-devle'nin bu sözlerine son derece sinirlenmiş olan Artuk Bey, maiyetini ve bu mücadelede kendi tarafını tutan Türkmen savaşıçılarını yanına alıp, hemen bölgeden ayrıldı<sup>10</sup>. Bu durumu fırsat bilen Müslim de, Âmid kalesinden çıkıp, sağ-salim memleketine döndü (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 59)<sup>11</sup>. Böylece Fahrü'd-devle, bir taşla iki kuş vurarak, krizin tâ başından beri arzu ettiği amacına ulaşmış oldu.

Bu davranış, hiç kuşkusuz, Artuk Bey'in bütün hayatı boyunca yapmış olduğu en büyük siyasî hata idi. Gerçekten de o, bu davranışıyla, Fahrü'd-devle'nin eline gerektiğinden de fazla fırsat ve koz vermiş oldu.

Artuk Bey'in, Türkmen savaşıçılarının bir kısmını yanına alarak seferden ve bölgeden ayrılıp gitmesi, hiç kuşkusuz Selçuklu ordusunun savaş gücünü bir hayli düşürmüştür. Fakat, Fahrü'd-devle, Artuk Bey gibi güçlü bir rakipten kurtulmuş olmanın verdiği sevinçten dolayı bunu düşünecek durumda değildi. Onun için öncelikli mesele, Artuk Beyden kurtulmaktı ve bu da olmuştu.

Kanaatimizce, Fahrü'd-devle ile Artuk Bey arasındaki ihtilâfın temelinde başkomutanlık meselesi yatmaktaydı. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse, Artuk Bey, Diyâr-ı Bekr'in fethi için başkomutanlık görevinin kendisine verilmesini istemekteydi. Diğer taraftan, stratejik ve önu fethi açık bir bölge olan Diyâr-ı Bekr'in, Fahrü'd-devle gibi bir adama bırakılması, Artuk Bey için öyle kolayca hazmedilebilecek bir durum değildi. Öyle anlaşılıyor ki, Artuk Bey, önce Sultan tarafından Anadolu'daki fetih faaliyetinden merkeze çekilmesini ve sonra da Fahrü'd-devle'nin emrine

<sup>10</sup> Bazı insanlar vardır ki, rakiplerini bertaraf etme hususunda son derece kurnaz ve ustadırlar. Bunlar, rakiplerine hata yaptırtabilmek için onları ustalıkla tahrik ve teşvik ederler. Onlara bir hata yaptırılır. Sonra da dönüp, onları bu hata ile suçlarlar. İşte Fahrü'd-devle'nin Artuk Bey karşısındaki tutumu da böyle olmuştur.

<sup>11</sup> Fahrü'd-devle ile Artuk Bey arasındaki tartışmanın sonucundan habersiz olan Müslim, Âmid'den kolayca çıkıp memleketine döndükten sonra, sağlamış olduğu bu kolaylıktan dolayı Artuk Beye çok miktarda para göndermiştir.



verilmesini, bir türlü içine sindirememişti. Çünkü, Selçuklu devrinde “*Türk gücünün kırılmaz (sımaz) direği*”<sup>12</sup> olarak ün yapmış ve hiçbir savaşta yenilmemiş olan Artuk Bey, ikinci derecede kalmaktan hoşlanmıyordu. Daha doğrusu o, Sultan Melikşâh dışında kendisinin üstünde bir otoriteye ve yetkiye sahip herhangi bir komutana tahammül edebilecek mizaçta biri değildi. Nitekim, öyle de olmuştur.

#### 4. Fahrü’-d-devle’nin Diyâr-ı Bekr Bölgesinin Fethinde Uğradığı İlk Başarısızlık

Artuk Beyin seferden ve bölgeden, Müslim bin Kureyş’in de Mervânî emîri Mansur’un ittifakından ve Âmid’den ayrılıp gitmesi ile rahat bir nefes almış olan Fahrü’-d-devle, Diyâr-ı Bekr bölgesinin zabtı için şartlara uygun bir plân yaptı. Fahrü’-d-devle, bu plâna göre, oğlu Zaîmü’-d-devle’yi Âmid’in fethiyle görevlendirirken, emrindeki Selçuklu ve Türkmen beylerinin her birini de diğer şehir ve kalelerin fethine gönderdi. Kendisi de önemli bir kuvvetin başında, Mervânî Emîrliğinin merkezi olan ve emîrlerin yıllarca birikmiş servetlerini içinde sakladıkları Silvan (Meyyâfârikîn) şehri ve kalesi üzerine yürüdü. Bu arada Mervânî emîri Mansur da, Âmid’den Silvan’a gelip, savunma tedbirleri aldı.

Fahrü’-d-devle ve oğlu Zaîm, ilk saldırı teşebbüslerinden elle tutulur bir başarı elde edemediler. Çünkü, Âmid ve Silvan şehirleri, kuvvetli birer müstahkem mevki (kale-kent) olup, istihkâmları da mükemmel bir durumdaydı. Ayrıca, Mervânî emîri, bunların içine kuvvetli garnizonlar yerleştirmiş ve bol erzakla da takviye etmişti. Bu yüzden bu şehirlerin ve kalelerin düşürülmesi, uzun bir zamanı ve büyük bir gayreti gerektirmekteydi.

Fakat, Silvan ve Âmid şehirlerindeki askerî birliklerin dışında halkın durumu kısa sürede kötüleşti. Çünkü, kuşatma yüzünden bu şehirlere mal akışı durduğu gibi, hasadını toplayamamış olan şehir halkları da açlık tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş bulunuyorlardı. Bu durumu duymuş olan Fahrü’-d-devle, Silvan ve Âmid halklarına gizlice haberler gönderip, onlara teslim olma çağrısında bulundu. Şehir halkından bazı kimseler, bu çağrıya uyarak, Fahrü’-d-devle’ye yardım edeceklerini bildirdiler. Fakat bunlar, bir muhbirin ihbarıyla Mervânî emîri tarafından kısa sürede yakalattılıp, bertaraf edildiler (Sevim (Sıbt İbnü’l-Cevzî), 1999: XX, 59).

Fahrü’-d-devle, Âmid ve Silvan gibi şehir ve kalelerin kuşatmasından bir sonuç elde edemeyince, Türkmen kuvvetlerinin bir kısmını yanına alarak, Mervânî Emîrliğine bağlı Ahlat şehri üzerine yürüdü. Onun bundan maksadı,

<sup>12</sup> Bu tanımlamanın ilk kısmı, Selçuklu devri Türk tarihçisi Mükrimin Halil Yınanç’a, ikinci kısmı da büyük İslâm tarihçisi İbnü’l-Esir’e aittir.

Âmid ve Silvan gibi şehir ve kalelerin kuşatmasında uğradığı başarısızlığı burada elde edeceği bir başarı ile örtmekti. Fakat o, Ahlat önlerinde de aynı başarısızlığa uğradı (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 59. el-Bundarî, 1943: 77).

Artık kış yaklaşmaktaydı. Kış mevsimi boyunca da yapılabilecek fazla bir şey yoktu. Bu yüzden Fahrü'd-devle, geri dönmeye karar verdi. O, Türkmen savaşçılarını kuzey Irak'taki kışlaklarına gönderirken, kendisi de Âmid kuşatmasında bırakmış olduğu oğlunun yanına döndü.

Fahrü'd-devle'nin bu zamana kadar geçen süre içinde, askerî alanda herhangi bir başarısı görülmemektedir. Buna rağmen o, seferin tâ başından beri yapılan işler hakkında gerekli açıklamalarda bulunmak için Sultan Melikşâh'a bir mektup yazıp gönderdi. Onun bu mektubu, askerî faaliyetlerden ve başarılarından bahseden bir rapor olmaktan çok, âdetâ Artuk Bey hakkında yazılmış bir şikâyetnâme idi. Fahrü'd-devle, bu mektubunda Sultan Melikşâh'a, Artuk Bey ile aralarında geçen tartışmayı kendisini haklı çıkaracak şekilde anlattıktan sonra, özetle “Müslim'in Âmid'de kuşatılmış ve yakalanmasının da bir an meselesi olduğu halde, Artuk Bey'in olumsuz tutumu yüzünden bunun gerçekleştirilemediğini” söyleyip<sup>13</sup>, sözlerini “Müslim'in Artuk Bey'e ödediği para (rüşvet) karşılığında kurtulduğunu” bildirmekle bitirmiştir (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 59).

Fahrü'd-devle, Artuk Bey'in işini tamamen bitirebilmek için elindeki son kozu da böylece ustalıklı kullanmış oldu. Bu, gerçekten de Artuk Bey'in bir daha altından kalkamayacağı ağır bir suçlama idi.

Görüldüğü gibi, Fahrü'd-devle, sadece Artuk Beyi bertaraf etmekle kalmamış, aynı zamanda Sultan Melikşâh'a yaptığı şikâyetle onu affedilmez bir suçun (ihanet) da faili yapmıştır. Yenilgiye uğrayan her komutanın başarısızlığını genellikle hayali ve gizli bir ihanete bağlaması gibi, Fahrü'd-devle de, bu davranışıyla, seferin başında uğramış olduğu başarısızlığının sebebini Artuk Bey'in olumsuz tutumuna (ihanet!) bağlayarak, kendisini kurtarmak istemiştir. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, o, suçu ustalıklı Artuk Bey'in omuzlarına yükleyerek, kendi başarısızlığını da örtmek ve gizlemek istemiştir<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Yukarıda görüldüğü gibi, Fahrü'd-devle, Müslim bin Kureys'i yakalamak şöyle dursun, yapılacak bir savaşta Arapların ezileceğini düşündüğü için onun ile çarpışmak bile istememiştir. Onun bu mektubundaki Artuk Beyi suçlayıcı sözleri ise, o zamanki tavrı ve hareketi ile tam bir çelişki teşkil etmektedir.

<sup>14</sup> Artuk Bey, sinirlenerek seferden ayrılmayı gitmeseydi, Fahrü'd-devle'nin kendisini bu şekilde suçlaması, hiç kuşkusuz mümkün olamazdı. Kanaatimizce, Artuk Beyin seferden ayrılmayı gitmesi, Müslim'in de Âmid'den kolayca çıkıp memleketine dönmesi ve arkasından ona çok miktarda para göndermesi gibi şartların gerektirdiği durumlar, ne yazık ki, Fahrü'd-devle

### 5. Sultan Melikşâh'ın Duruma Müdahale Etmek Üzere Musul'a Gelmesi

Sultan Melikşâh, Fahrü'd-devle'nin göndermiş olduğu raporu alıp okuduktan sonra Müslim bin Kureyş ve Artuk Bey hakkında bir takım kararlar alıp uyguladı: Sultan Melikşâh'a göre, ihanet etmiş kişilerin yerlerinde kalmasına ve görevlerine devam etmesine göz yummak, devlet için hiç kuşkusuz uygun bir hareket değildi. Bunun için Sultan, Halep ve Rahbe gibi şehirlerin idaresini Müslim'den derhal alıp, Fahrü'd-devle'nin oğlu *Amîdü'd-devle*'ye verdi. Ayrıca, *Hâcib Humar-tigin Savvab* ve *Aksungur* gibi komutanları da kalabalık bir Türkmen savaşçı grubuyla Amîdü'd-devle'nin maiyetine vermek suretiyle onu, Müslim'i yakalayıp cezalandırması için bölgeye gönderdi (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 59; İbnü'l-Esîr, 1987: X, 126; İbnü'l-Kesîr, 1995: XII, 257; el-Bundarî, 1943: 78). Çünkü Musul ve Halep emîri Müslim de, tıpkı Mervânî emîri Mansur gibi kaypak ve güvenilmez bir vassal idi. Gerçekten de o, Fatimî Devleti ve Mervânî Emîrliği ile kurduğu ittifaklarla zaman zaman Büyük Selçuklu Devletini arkadan vurmaktaydı (Turan, 1980: 205). Sultan Melikşâh'a göre, böyle bir vassalın cezasız kalması, diğer vassal hükümdarları cesaretlendireceği gibi devlet otoritesini de zedeleyebilirdi.

Sultan Melikşâh'ın Artuk Bey için de kararı şu idi: Fahrü'd-devle, Artuk Beyin ihanetini (!) öyle anlatmıştı ki, insanın buna inanması, inanmamasından daha kolay gelmekleiydi. Buna rağmen Sultan Melikşâh, Fahrü'd-devle'nin verdiği bilgiye pek fazla inanmamış olmalı ki, Artuk Bey'e sadece bir uyarı yapmakla yetinilmesini istemiştir. Bunun için Selçuklu dîvânından Artuk Beye bir mektup gönderilerek, ona "*Sultan ile uyum içinde olması*" tavsiyesinde bulunulmuştur (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 59).

Sultan Melikşâh, bölgeye Amîdü'd-devle komutasında yeni bir takviye kuvveti gönderdiyse de, bu tedbiri yeterli bulmadı. Bizzat kendisi, komutanlarını da yanına alıp, bölgeye hareket etti ve ordusu ile Musul'a geldi. Amacı, gecikmiş olan Diyâr-ı Bekr bölgesinin fethine müdahale etmek ve bu arada Müslim'i cezalandırmak idi. Fakat Sultan Melikşâh, tam bu sırada, kardeşi melik Teğiş'in Horasan'da isyan etmiş olduğu haberini aldı. Bu haber üzerine Müslim meselesini vezir Nizâmü'l-Mülk'ün oğullarından Müeyyedü'l-Mülk'e havale eden Sultan, ordusunu alıp geri döndü. Bu defa yanında Artuk Bey de bulunuyordu. Çünkü, bu arada Artuk Bey, Sultanın huzuruna gelip, Fahrü'd-devle'nin komutasından ayrılmasına sebep olan olayın gerçek yüzünü anlatmış ve affedilmişti (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 126; el-Bundarî, 1943: 78).

---

tarafından Artuk Beyin ihanetinin birer delili ve ispatı olarak kullanılmıştır. Daha doğrusu, Artuk Bey, Fahrü'd-devle'nin bu suçlamayı yapabilmesi için kendisine fırsat ve koz vermiştir.

Öte yandan, Müslim'i Rahbe şehrinde, şaşkın bir vaziyette, korku ve endişe içinde bulan Müeyyedü'l-Mülk, görevini silâh kuvvetiyle değil, ikna ve inandırma yoluyla, başarılı bir şekilde yaptı: Rahbe şehrinde Müslim ile yüz yüze görüşen Müeyyedü'l-Mülk, meselenin çözümünde, Sultan Melikşâh'ın affını ve memnuniyetini kazanmanın daha doğru ve faydalı bir hareket olacağı hususunda kendisini ikna edip inandırdı. Böylece, yanına hediye olarak seçme atlar alan Müslim, kendisini temize çıkarabilmek ve tekrar Sultan Melikşâh'ın affını ve memnuniyetini kazanabilmek üzere Müeyyedü'l-Mülk ile birlikte Isfahan'ın yolunu tuttu. Fakat Sultan Melikşâh bu sırada Isfahan'da değil, kardeşi Melik Teğiş'in isyanı dolayısıyla Horasan'da bulunuyordu. Uzun ve meşakkatli bir yolculuktan sonra, Sultan Horasan'ın Venenc kalesi<sup>15</sup> önünde kardeşi Teğiş'i kuşatmakla meşgul bulan Müslim ve Müeyyedü'l-Mülk, huzura birlikte kabul edildiler. Müslim, vassallık anlaşmasına aykırı hareketinden dolayı özür dileyip, tekrar itaat ve bağlılık yemini etti. Sultan Melikşâh da, Müslim'in özrünü kabul edip, onu affetti<sup>16</sup>. Müslim, sadece Sultan Melikşâh tarafından affedilmekle kalmadı; aynı zamanda yanında getirmiş olduğu atları Sultana sunmak suretiyle onun memnuniyetini de kazanmış oldu. Çünkü bu atların içinde, Âmid önündeki baskında kendisini kurtarmış olan "Beşşar" adlı ünlü at da bulunuyordu (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 126 vd.; el-Bundarî, 1943: 78; Azimî Tarihi, 1988: 24; Sevim (İbnü'l-Adîm, Zubdetü'l-Haleb), 2005: II, 649 vd.)<sup>17</sup>.

## **6. Mervânî Emîri Mansur'un Seferi Durdurma ve Ülkesini Kurtarma Çabaları**

Öte yandan, Fahrü'd-devle, bütün gücüyle Âmid ile Silvan şehir ve kalelerini kuşatmaya, Mervânî emîri Mansur da bu şehirleri ve kaleleri savunmaya devam ediyordu. Fakat, burada açık olan bir husus vardı. O da, Mervânî emîrinin uzun süre Selçuklu ordusuna dayanamayacağı hususu idi. Nitekim Mervânî emîri Mansur, bu gerçeği anlamakta ve kabul etmekte gecikmedi. O halde bu meselenin bir tek çözüm yeri vardı; o da Isfahan'daki Selçuklu sarayı idi. Mervânî emîri Mansur, Isfahan'a gidip, Sultan Melikşâh'ın merhametine ve himayesine sığınmaya karar verdi. Şartlar düşünüldüğünde,

<sup>15</sup> İbnü'l-Esîr'e göre bu yer Bevâzic'tir.

<sup>16</sup> Melik Teğiş, Venenc kalesinde kendisini sıkıştırmakta olan Sultan Melikşâh'ın Müslim bin Kureys'i affetmesi karşısında son derece içerlemiş olmalı ki, Sultana "Ben Müslim bin Kureys'ten daha aşağı bir adam mıyım?" şeklinde sitem dolu bir haber göndermiştir.

<sup>17</sup> Müslim'in Sultan Melikşâh'a "Beşşar" adlı atını hediye etmesi sebepsiz değildi. Her Türk gibi Sultan Melikşâh da nitelikli atlara çok düşküdü. Bu atın süratli koşmada ve engel atlamada ününü duymuş olan Sultan, derhal onu diğer meşhur atlarla yarışa sokmuştur. Üstelik, bu at üzerine Müslim ile bahse bile girmiştir. Sultan, "Beşşar"ın birinci gelmesi üzerine de, duyduğu heyecan ve sevinçten dolayı yerinden fırlayıp ayağa kalkmıştır.

onun bundan başka çaresi de yoktu. Çünkü, Sultan Melikşâh, bu tehlikeyi durdurabilecek tek güç idi.

Mervânî emîri Mansur, savunmaya devam etmesi için yerine vekil olarak Hıristiyan veziri tabip Ebû Salim'i bıraktı. Kendisi de şehrin ileri gelenlerini yanına alıp, Isfahan'ın yolunu tuttu. Yanındaki heyetle Isfahan'a gelen Mansur, Sultan ile kendisi arasında arabuluculuk yapmaları için önce büyük Selçuklu komutanlarının teveccühünü kazanmak istedi. Bu düşünceyle komutanlardan Hâcib Kımaç'ın yanına gitti; fakat arabuluculuk hususunda ondan bir yardım alamadı. Ertesi gün, Sultanın dikkatini çekebilmek için saltanat çadırlarından birine değersiz bir at ile altın eşyalardan oluşan bir hediye paketi bıraktı. Ayrıca, aynı tür hediyelerden Sultan Melikşâh'ın eşi Terken Hatuna da gönderdi. Fakat onun bu kaba ve görgüsüzce davranışı, devlet görevlilerini son derece rahatsız etti. Hiçbiri yüzünü dönüp, onun bu hediyelerine bakmak bile istemedi. Fakat o, bu tür aşağılayıcı davranışlardan alınacak ve kırılacak derecede onuruna düşkün bir adam değildi. Dolayısıyla bu durum onu hiç etkilemedi (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 63).

Kaba ve görgüsüzce davranışlarıyla herkesin gözünde kötü bir intiba bırakmış olan Mervânî emîri Mansur, sonunda vezir Nizâmü'l-Mülk ile görüşüp, Sultandan huzura kabulünü istirham etti. Fakat, Sultan Melikşâh, Mansur'u kabul etmek şöyle dursun, onun teklifini bile duymak istemedi. Dolayısıyla onun Sultan ile görüşme talebi, derhal geri çevrildi. Bu durum, hiç kuşkusuz, Mansur'un Diyâr-ı Bekr bölgesindeki hâkimiyetinin geleceği bakımından kötü bir alâmetti. Bu da göstermekteydi ki, Sultan Melikşâh, kendisini tamamen gözden çıkarmış bulunmaktaydı. Buna rağmen Mansur, umudunu yitirmedi; Sultan ile görüşebilmek ve seferi durdurabilmek için yeni yollar aramaya başladı.

Böyle durumlarda Sultan Melikşâh'ın üzerinde son derece etkili olan iki kişi vardı. Bunlardan biri vezir *Nizâmü'l-Mülk*, diğeri ise Sultanın eşi *Terken Hatun* idi. Mervânî emîri Mansur, bu defa Nizâmü'l-Mülk ile Terken Hatuna başvurarak, talebi hususunda onlardan yardım ve destek istedi. Siyasî olaylardaki etkisi ve rolü ile tanınan Nizâmü'l-Mülk ve Terken Hatun, bu görevi istemeye istemeye üstlendiler. Sultan Melikşâh, Diyâr-ı Bekr bölgesi için şimdiye kadar takip etmiş olduğu siyaseti değiştirmeyi sakıncalı bulduysa da, Terken Hatun ve vezir Nizâmü'l-Mülk'ün etkisiyle biraz yumuşadı; Mervânî emîri Mansur'a "*sadece Silvan (Meyyâfârikîn) şehir ve kalesini bırakabileceğini, Silvan dışında Diyâr-ı Bekr bölgesindeki bütün şehir ve kalelerin derhal Fahrü'd-devle'ye teslim edilmesi gerektiğini, ancak bu şekilde seferi durdurabileceğini*" bildirdi (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 63 vd.).

Bu öneri, Mervânî emîri Mansur'un Diyâr-ı Bekr bölgesinde tutunabilmesi için son şansı idi. Fakat o, Hıristiyan veziri Sâlim'e danışmadan ve onun fikrini almadan bu öneriyi kabul etmek istemedi. Bölgedeki

savunmanın durumunu öğrenebilmek için derhal Hıristiyan vezirine bir mektup yazıp gönderdi. Ebû Sâlim'in savaş ruhu yükseklerden uçmaya devam ediyordu. Zira, onun cevap olarak gönderdiği mektupta, “*savunmanın başarıyla sürdürüldüğü, daha on yıl kuşatmaya dayanılabileceği*” şeklinde birçok ümit verici sözler söylenmekteydi. Bu haber üzerine ümit ve cesareti tekrar canlanmış olan Mansur, Sultan Melikşâh'ın önerisini hiç düşünmeden reddetti (Turan, 1980: 205; Sevim, 2005: III, 232). Fakat onun, bu suretle haddini aşarak, düşüncelessly vermiş olduğu ret cevabı, Sultanı son derece kızdırdı.

Mervânî emîri Mansur, her ne kadar Sultan Melikşâh'ın önerisini hiç düşünmeden reddetti ise de, bu işin altından nasıl kalkacağını kendisi de bilemiyordu. Buna rağmen o, vezirinin verdiği ümitle haftalarca Isfahan'da kaldı. Fakat durum değişmedi.

Mansur, paraya düşkün (harîs), eli sıkı (cimri) (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 215), kaba, görgüsüz, anlayışı kıt ve siyasî kavrayışı zayıf bir adamdı. Onda, bir hükümdarı değerli kılan erdemlerin hiçbiri yoktu. Fakat, servet bakımından son derece zengindi. Tâbiri caizse, kendisi tam bir kirli çıkı idi. Silvan'daki hazinesinde “*bir milyon dinar civarında bir serveti*” olmasına rağmen, dikkat çekmemek için yanına fazla para almamıştı. Onun bu arada parası bitti. Kendisi ve yanında getirdiği heyet perişan ve sefil bir duruma düştü. Mansur, Isfahan'daki hayatını sürdürebilmek için Selçuklu komutanlarından borç para dilenmek zorunda kaldı. Emîr Ayaz'dan 1000 dinar aldı ise de, bu para da ona yetmedi. Bu defa, tüccarlara 3000 dinar karşılığında 7000 dinar ödemeyi taahhüt ederek, onlardan borç para istedi. Tüccarlar, bu cazip teklife rağmen ona borç para vermek istemediler. *Çünkü Sultan Melikşâh, on sene önce (1075) yayınlamış olduğu bir tevki' (ferman) ile tefeciliği, yani faizle borç alıp vermeyi tamamen yasaklamıştı* (Sevim (Sibt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 63 vd.).

Mervânî emîri Mansur, vezirinin verdiği güzel haberin zevkini uzun süre tadamadı; ekonomik sıkıntılarla boğuştuğu ve memleketinin durumunu az çok unutmış olduğu bir anda gelen kötü bir haberle ağır bir şekilde sarsıldı. Çünkü, tam bu sırada Fahrü'd-devle'den Sultana gelen habere göre, Diyâr-ı Bekr bölgesindeki şehir ve kaleler birer birer düşmeye başlamıştı (Sevim (Sibt İbnü'l-Cevzî), 1999: 64). Artık vezirinin verdiği ümit sönmekte ve ufuk da kararmaktaydı.

Bu haber üzerine Mansur, geç de olsa, engellenmesi güç bir tehlike karşısında olduğunu anladı ve haklı olarak büyük bir endişe içine düştü. Bir şeyler kurtarabilmek için daha önce Sultanın kendisine yapmış olduğu ve kendisinin de reddetmiş bulunduğu teklifi kabul etmek düşüncesiyle tekrar harekete geçti. Fakat bu sırada Sultan Isfahan'da bulunmuyordu. Kardeşi Teğiş'in isyanı dolayısıyla Horasan'ın Venenc kalesi önünde idi. Mervânî emîri Mansur, süratle Venenc kalesi önüne gelip, Sultanın daha önce yapmış olduğu teklifi kabul ettiğini bildirdiyse de, artık iş işten geçmişti. Onun bu teklifi, Sultan tarafından reddedildi. Böylece Mansur, son şansını da yitirmiş oldu.

Mansur'un bu suretle uğramış olduğu hayal kırıklığı, onun ekonomik sıkıntılar altında ezilmiş hayatını büsbütün acılaştırdı.

Mervânî emîri, artık umutsuzluk uçurumunun tâ kenarına kadar gelmiş bulunuyordu. Tamamen içinden çıkılmaz bir durumuna düşmüştü. Her şey kötüye doğru gitmekteydi. Üzüntü ve ümitsizlikten dolayı ne yapacağını, kime başvuracağını, nereden yardım isteyeceğini bilemiyordu. Umutsuzluk, âdeta onun aklını başından almış gibiydi.

Mervânî emîri Mansur, işte böyle umutsuzluk içinde kıvranırken aklına bir anda parlak bir plân geldi: Musul-Halep emîri Müslim, Sultan Melikşâh'ın kız kardeşlerinden biriyle evliydi. O, seferin başında kendisi ile birlikte hareket ettiği için Sultan Melikşâh nezdinde suçlu duruma düşmüştü. Şimdi de gelip affedilmiş ve memleketine tekrar kavuşmuştu. Mansur'a göre, bu affedilme olayında, Sultan ile Müslim arasındaki akrabalığın önemli bir etkisi vardı. Bu düşünceyle tekrar harekete geçen Mansur, Sultanın kaybetmiş olduğu teveccühünü yeniden kazanabilmek için 60 bin dinar mihr vermek suretiyle kızlarından biriyle evlenme gibi acayip ve gülünç bir teklifte bulundu. Fakat onun, ümitsizliğin verdiği zihin bulanıklığı içinde yapmış olduğu bu acayip ve gülünç teklif, ciddiye alınmak şöyle dursun, Selçuklu devlet adamları tarafından alayla ve tiksintiyle karşılandı (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 64). Böylece Mansur'un memleketini ve iktidarını kurtarmak için yapmış olduğu teşebbüslerin hiçbiri sonuç getirmedi.

### **7. Fahrü'd-devle'nin Mervânîlere Ait Şehirleri ve Kaleleri Birer Birer Düşürmesi ve Fethi Tamamlaması**

Fahrü'd-devle için iç çekişmeler ve başarısız teşebbüslerle geçen 1084 yılından sonra, 1085 yılı zaferler yılı oldu: Türkmen kuvvetleri, bu yılın ilkbaharında Mardin'i ele geçirdiler. Bunu Siirt, Erzen ve Hasankeyf gibi şehirlerin düşüşü takip etti. Böylece tarihin akışı, tamamen Fahrü'd-devle'nin lehine, Mervânîlerin de aleyhine dönmüş oldu. Artık, Mervânî Emîrliği son nefesini vermekteydi.

Fahrü'd-devle'nin ihtirasının ana hedefini, Âmid ve Silvan şehirleri oluşturmaktaydı. Diğer şehirler ise, onun için ikinci derecede kalmaktaydı. Bundan dolayı işe, önce Âmid'den başlandı: Silvan kuşatmasını Hâcib Altuntak'a bırakan Fahrü'd-devle, Âmid önlerine gelip, komutayı bizzat eline aldı.

Yukarıda belirtildiği gibi, Âmid'i, Mansur'un yerine vekil olarak bıraktığı Hıristiyan veziri Ebû Sâlim savunmaktaydı. Bu sırada Ebû Sâlim için en büyük tehlike, Fahrü'd-devle'den çok, Âmid'in Müslüman halkından gelmekteydi. Çünkü, Ebû Sâlim'in idare anlayışı, Müslüman halkın sevgisini ve desteğini kazanabilecek nitelikte değildi. O, âdil ve herkesi kucaklayıcı bir idare çıkaramamıştı. Müslümanlara karşı daima dindaşları olan Hıristiyanları

tutmuştu. Bu yüzden Müslüman halk tarafından hiç mi hiç sevilmiyordu. Öte yandan, şehrin erzak durumu da gittikçe kötüleşmişti. Daha doğrusu, yiyecek maddeleri ve su aynı zamanda tükenmeye başlamıştı. Bu yüzden şehirde tahammül edilmez bir kıtlık meydana gelmişti. Çok miktarda erzak depolamış olan Hıristiyan halk, Ebû Sâlim'den aldığı cesaretle, bir fincan buğdayı bir dinar gibi çok fahiş bir fiyata satmaktaydı. Hatta bazı aç gözlü ve merhametsiz kişiler, bu fiyatı daha da yükseltmekteydiler. Şehrin idarecisi ve savunucusu Ebû Sâlim ise, âdeta bu durumu onaylarcasına sessiz kalmaktaydı (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 65). Böylece, Ebû Sâlim'e ve Hıristiyan kitleye karşı nefrette tek vücut haline gelmeye başlayan şehrin Müslüman halkı, bir isyan ile patlamak üzere idi. Hatta, ortak tehlike karşısında olmak bile, halkın nefretini azaltamamıştı. Gerçekten de bu gelişme, kuşatılmış bir şehrin idarecisi ve savunucusu için son derece tehlikeli bir durum idi.

İçerideki durum böyle iken dışarıda da Fahrü'd-devle, bir taraftan Âmid kuşatmasını şiddetlendirirken, diğer taraftan da şehrin önündeki ekili ve dikili (bahçe, bostan, meyvelik, ekin tarlası) sahalarda ekonomik tahrip yaptırmaktaydı. Fahrü'd-devle'nin her iki faaliyeti de son derece etkili oldu. Artık, iç ve dış baskılara tahammül edemeyen şehrin Müslüman halkı, Selçuklu ordusunu bir kurtarıcı olarak karşılamaya hazır bulunuyordu. Bu hususta tek yapılacak iş, bir gaflet anında şehrin kapılarını gizlice Selçuklu ordusuna açmaktı. Nitekim, sonunda bu da oldu. Müslüman halktan bazı iş bilir kişiler, askerlerin silâhlarını bırakmış oldukları bir dinlenme ve gaflet anında şehrin kapılarını açtılar. Bu kapılardan baskın halinde Âmid'e giren Selçuklu ordusu, kısa sürede direnişi kırıp, şehre hâkim oldu (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 132). Başta Ebû Sâlim olmak üzere, Mervânîlerin bütün komutanları ve memurları tutuklandı. Böylece, “şehrin kuşatmaya 10 sene dayanabileceği” safsatası da yıkılıp gitmiş oldu.

Fahrü'd-devle, Selçuklu ordusuna şehirde yağma ve tahribat yaptırmadı. Fakat o, Müslüman halkın Hıristiyan halktan intikam almasını engelleyemedi: Müslüman halk, şehrin düşmesinden hemen sonra zapt edilmez bir kızgınlık nöbeti içinde harekete geçti; kendisine buğday satmamak veya vermemekle yaşatmış oldukları cehennem hayatının etkisiyle Hıristiyan idarecilerin ve halkın evlerine saldırdı. Şehirde, korkunç sahneler cereyan etti. Hıristiyan halkın nesi var nesi yoksa, hepsi soyulup soğana çevrildi (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 132).

Fahrü'd-devle, Âmid'deki ilk görevi sırasında edinmiş olduğu bilgiler ve tecrübeler sâyesinde, şehirde idaresini kurmakta ve yerleştirmekte pek fazla güçlük çekmedi: Fahrü'd-devle ilk atamaya, Âmid'in idaresini oğlu *Zaîm*'e vermekle başladı. Bunu, *Çubuk Beyin* şehrin “*şahne*”liğine (garnizon komutanı) tayini takip etti. Öte yandan Fahrü'd-devle, Âmid halkının içinde bulunduğu açlık ve sefalet durumunu da görmezlikten gelmedi; derhal dışarıdan çok miktarda buğday getirtip, halka dağıttı (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX,



65). Böylece halk, yiyecek ve açlık sıkıntısından kurtarılıp, huzura kavuşturulmuş oldu.

Fahrü'd-devle, Âmid'deki işlerini tamamladıktan sonra bütün gücünü Silvan üzerinde topladı. Çünkü, içinde Mervânî hanedanının hazinesi bulunan Silvan şehri, hâlâ direnmekteydi. Kuşatmanın gereğinden fazla uzaması başta Fahrü'd-devle olmak üzere herkesi şüphelendirmişti. Kuşatmanın başındaki komutan Hâcib Altuntak'ın tam bu sırada ölümü, meselenin aydınlanmasına yol açtı. Fakat hikâyeye inanılacak gibi değildi: Hâcib Altuntak'ın terekesinde (ölenin özel eşyası), Silvan idarecilerinden gelmiş bazı mektuplar bulundu. Bu mektuplar vasıtasıyla, Silvan idarecileri tarafından Hâcib Altuntak'a sağlanan bir takım çıkarlar karşılığında bizzat kendisinin şehrin kuşatmasını uzatmış olduğu anlaşıldı (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 132).

Fahrü'd-devle, bundan sonra Silvan üzerine, bütün Selçuklu ve Türkmen beylerinin katıldığı yeni bir harekât başlattı: Bu cümleden olarak, şehrin dışarıyla irtibatı tamamen kesildi; kuşatma şiddetlendirildi; mancınıklarla sur duvarları tahrip edildi; burçların bir kısmı yıkıldı; ok yağmuru ile de şehrin içerisindekilere nefes bile aldırılmadı. Böylece Silvan halkının direnci tamamen kırılmış oldu. Zaten Âmid'in düşüşü, Silvan halkı için acı bir uyarı olmuştu. Artık direnmenin faydasız olduğunu anlayan Silvan halkı, şehirlerini kendi elleriyle teslim etti. Hapisten çıkarılan eski vezir Ebû Tâhir'in yol göstericiliği ile Mervânîlerin büyük hazinesi bulundu. Fahrü'd-devle, para, altın eşya ve çeşitli mücevherlerden oluşan ve bir milyon altın değerindeki bu hazinayı, oğlu Amîdü'd-devle vasıtasıyla Sultan Melikşâh'a gönderdi (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzî), 1999: XX, 66 vd; Sevim (İbnü'l-Cevzî), 2005: XXVI, 66; İbnü'l-Esîr, 1987: X, 132).

Diğer Mervânî kale-kentleri de kısa sürede Silvan'ın âkıbetini paylaştılar. Çünkü bunların hiçbirinde kuşatmaya uzun süre dayanabilecek büyüklükte garnizonlar (askerî birlikler) yoktu. Bu arada Mardin kalesi, *Moncuk* (Boncuk) *Böri* tarafından teslim alındı. Bir fırsatı değerlendiren *Çökürmüş* de, Cizre şehrini ele geçirdi (Kafesoğlu, 1973: 45). Bundan sonra Türkmen atlıları bölgede rüzgâr gibi estiler; kısa sürede bütün direniş noktalarını çökerttiler; geri kalan bütün kale-kentleri birer birer zaptettiler. Böylece, Diyâr-ı Bekr bölgesi ile Van gölü havzasının fethi tamamlanmış ve Mervânî emîrliğinin siyasî varlığı tamamen sona ermiş oldu (1085)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Diyâr-ı Bekr bölgesindeki sadece Atak ve Siverek kalelerinin sahiplerine dokunulmamıştır. Bunlardan Atak kalesinin sahibi, direnmeden Selçuklu hâkimiyetini kabul ettiği için yerini korumuştur. Siverek kalesi sahibi Ermeni Bogusağ'ın yerini korumasının sebebi ise, onun bu arada Müslüman olup, Sultan Melikşâh'tan beylik menşuru almasıdır. Böylece, Türk-İslâm emîrliği sıfatını kazanmış Bogusağ ailesi, Türk beylerine bağlı olarak, Siverek'teki hâkimiyetlerini uzun bir süre devam ettirebilmiştir. (Kafesoğlu, 1973: 45). Selçuklu ve Türkmen beyleri, Diyâr-ı Bekr bölgesine dahil olan Ahlat'a da dokunmamışlardır. Mervânî emîrleri bir süre daha buradaki hâkimiyetlerini ve idarelerini devam ettirmişlerdir.

## **8. Diyâr-ı Bekr Bölgesinin Fetihten Sonraki Durumu**

Diyâr-ı Bekr bölgesinin fethi ve ilhakı, Büyük Selçuklu Devletinin sınırlarını bir hayli genişletti. Fakat bu fetih, sadece devletin sınırlarını genişletmekle kalmadı; aynı zamanda Türkmen kitlelerine yeni hâkimiyet alanları ve yurtluklar da sağlamış oldu. Zira, fethin tamamlanmasından sonra Selçuklu ve Türkmen Beylerinin her biri, Fahrü'd-devle tarafından birkaç şehir ve kale ile ödüllendirilip, memnun edildi. Daha da önemlisi, Türkmen beyleri, kendilerine verilen ıktâ'ların yanı başlarında yeni kışlaklar ve yaylaklar oluşturup, arkalarındaki Türkmen kitlelerini de bu yerlere yerleştirdiler. Böylece bölgedeki Türkleşme hareketi de başlamış oldu. Kuzey Irak'ta yaşayan Arap göçebelere de, bundan sonra Diyâr-ı Bekr bölgesindeki yaylaklarına gelip gidemez oldular (M. H. Yınanç, Diyarbekir mad. İA: III, 612).

Öte yandan, arka arkaya kazandığı zaferlerle görevini başarıyla tamamlamış, gerekli tayin ve düzenlemeleri yapmış olan Fahrü'd-devle, artık itibarının en yüksek noktasına ulaşmış bulunuyordu. Bundan sonra Fahrü'd-devle için yapılacak tek bir iş kalmıştı. O da, gerekli açıklamalarda bulunmak, daha da önemlisi öneri ve buyruklarını almak için Sultan Melikşâh'ı ziyaret etmektir. Fahrü'd-devle, 1086 yılı içinde bizzat İsfahan'a gidip, bu görevini de yerine getirdi. Sultan Melikşâh da, yeni bir tayin menşuru vermek suretiyle Fahrü'd-devle'yi tekrar Diyâr-ı Bekr bölgesine gönderdi (Kafesoğlu, 1973: 45).

Diyâr-ı Bekr'in eski sahibi Mervânî emîri Mansur ise, bölge üzerindeki iddiasından bir türlü vazgeçmiş değildi. Melik Teğiş'in isyanının bastırılmasından sonra Sultan ile birlikte İsfahan'a dönen Mansur, hâlâ ortalarda dolaşıp durmakta, sızlanmalarına devam etmekteydi. Sultan Melikşâh, Bağdat civarındaki Harbi kasabasını Mansur'a ıktâ' ederek, onu da bu kasabaya gönderdi (Kafesoğlu, 1973, 46). Sultanın nezdinde, uygunsuzca ve görgüsüzce davranışlarıyla kendisini bir hayli düşürmüş ve küçültmüş olan Mansur, bundan sonra geri kalan hayatını, bu kasabada, memleketine dönme özlemi içinde, ah çekerek tamamladı.

## **9. Fahrü'd-devle'nin Görevini Kötüye Kullanması ve Görevden Alınması (Azli)**

Görüldüğü gibi, savaş gücü (Türkmenler), siyasî ustalığı, sabrı ve dayanıklılığı, Fahrü'd-devle'ye önemli bir emîrlik ile muazzam bir şöhret kazandırmıştı. Fakat o, bu makamın ve şöhretin değerini bilemedi. Mesaisini, Diyâr-ı Bekr bölgesindeki idaresini kuvvetlendirmede ve geliştirmede değil, servet toplamada kullandı. Özellikle onun toplamış olduğu bu serveti, gizlice Bağdat'a taşınması, bölgenin ileri gelenlerini son derece rahatsız etti. Fahrü'd-devle'nin bu durumu, ünlü hukuk bilgini Ebû Ali Belhî tarafından İsfahan'a bildirildi. Bunun üzerine Sultan Melikşâh, Fahrü'd-devle'yi derhal İsfahan'a çağırdı. Daha önce İsfahan'da, vassal bir hükümdar muamelesi görmüş olan Fahrü'd-devle, bu defa sanık sandalyesine oturtuldu. Yapılan araştırma ve

soruşturma sonucunda da, onun Diyâr-ı Bekr bölgesinden oldukça büyük miktarda bir servet topladığı ve bu serveti de Bağdat'a taşıyıp, güvence altına almış olduğu anlaşıldı. Bunun üzerine Fahrü'd-devle, Sultan Melikşâh tarafından hemen görevinden alındı. Yerine de tanınmış hukuk bilgini Ebû Ali el-Belhî tayin olundu (1089) (Sevim (Sıbt İbnü'l-Cevzi), 1999: XX, 70).

Fakat, Ebû Ali de idarede yetersiz ve zayıf kaldı. Bazı idarecilerin görevini kötüye kullanmalarını önleyemedi. Halkın şikâyetleri Sultan Melikşâh'a kadar ulaştı. Bunun üzerine Sultan Melikşâh, dürüst bir kişi olmasına rağmen Ebû Ali'yi görevinden almak zorunda kaldı. Ebû Ali'nin yerine, vezir Nizâmü'l-Mülk'ün önerisi ve isteği üzerine Fahrü'd-devle'nin oğlu Amîdü'd-devle getirildi (1090). Fakat, Amîdü'd-devle görev yerine gitmedi; eskiden geçerli olan geleneğe uyarak, yerine vekil olarak küçük kardeşi Ebû'l-Berekât'ı gönderdi. Ebû'l-Berekât'ın Diyâr-ı Bekr bölgesindeki idaresi, Sultan Melikşâh'ın 1092 yılında ölümüne kadar devam etti (Kafesoğlu, 1973: 46 vd.).

Sultan Melikşâh'ın Selçuklu ülkelerindeki büyük imar faaliyetlerinden Diyâr-ı Bekr bölgesi de nasibini aldı. Özellikle Âmid şehrinin surları Melikşâh'ın emri ile onarıldı ve yeni kitabelerle süslendi. Yine Sultanın emri ile Âmid Ulu camii bölgenin idarecisi Amîdü'd-devle tarafından tamir edilip, ilâveler yapılmak suretiyle daha da sağlamlaştırılıp güzelleştirildi (Kafesoğlu, 1973: 158, 161).

### **10. Sultan Melikşâh'tan Sonra Diyâr-ı Bekr Bölgesinde Kurulan Türkmen Beylikleri**

Sultan Melikşâh'ın ölümünden (1092) sonra geçen 10-15 sene içinde Diyâr-ı Bekr bölgesi ve çevresinde birçok Türkmen beyliği birden kurulmuştur. Bunların en önemlileri şunlardır:

- Bitlis ve Erzen'de *Dimlaç/Dilmaç veya Toğan (Doğan) Arslan Oğulları Beyliği* (1098-1394).
- Âmid'de *İnal veya Yınal Oğulları Beyliği* (1103-1183).
- Ahlat merkez olmak üzere Van gölü havzasında *Ahlatşâhlar veya Sökmenliler Beyliği* (1100-1207).
- Hasankeyf (Hısn-ı Keyfâ), Mardin ve Harput'da *Artuk Oğulları Beyliği* (1101-1409).

Şimdi de bu beyliklerin nasıl kurulduklarını ve Türkiye tarihinde oynadıkları rolü kısaca belirtelim:

### Dimlac/Dılmaç veya Toğan Arslan Oğulları Beyliği

Beyliğe adını veren Şemsü'd-devle *Toğan Arslan*, 1104-1137 yılları arasında Bitlis ve Erzen emîri idi. Azerbaycan'daki Duvin şehri de onun idaresinde bulunuyordu. Toğan Arslan, bir kaynağa göre Anadolu'ya akın yapan ve muhtemelen de Malazgirt savaşına katılmış olan Türkmen beylerinden *Dimlac*<sup>19</sup> oğlu *Muhammed*'in torunu, başka bir kaynağa göre de yeğeni idi. Babasının adı ise, *Hüsâmü'd-devle Tum Tigin*'di<sup>20</sup>. Bu duruma göre, *Tum Tigin*, *Dimlaç* oğlu *Muhammed*'in ya oğlu ya da kardeşi idi (Sümer, 1999: II, 743 vd.).

*Dılmaç* oğlu *Muhammed*, Sultan Melikşâh devrinde, yaz aylarında Anadolu'ya akın yapan, kış aylarını da Halep'te geçiren Türkmen beyleri arasında gözükmektedir. Sultan Melikşâh, kardeşi *Tutuş*'u Suriye meliği tayin ettiğinde, kardeşinin emrine verdiği Türkmen beyleri arasında *Dimlaç* oğlu *Muhammed* de bulunuyordu (1078). Yukarıda belirtildiği gibi, *Dimlaç* oğlu *Muhammed*, yine Sultan Melikşâh'ın emri ile *Diyâr-ı Bekr* bölgesinin fethi faaliyetine de katılmıştır (1083-1085). Bölgenin fethinin ve ilhakının tamamlanmasından sonra da Bitlis, Erzen ve Batman gibi şehir ve kasabalar *Dimlâc* oğlu *Muhammed*'e ıktâ' edilmiştir. Bundan sonra *Dimlaç* oğlu *Muhammed*'in adı kaynaklarda bir daha geçmemektedir.

*Toğan Arslan Oğulları*, *Artuklular*'dan sonra Güney-Doğu Anadolu bölgesinin en uzun ömürlü hanedanı olmuşlardır. Bitlis ve Erzen'de, daha sonra beyliğe dahil edilen *Siirt*'te *Toğan Arslan Oğulları*ndan 14 bey hüküm sürmüştür. Aşağı-yukarı üç asır süren bu uzun hâkimiyet, Anadolu'nun bu

<sup>19</sup> *Dimlâc* oğlu *Muhammed*'in babasının adı, Arap kaynaklarında, Arapçanın imlâsıyla ancak "*dimlâc*" (دملج) şeklinde yazılabilmektedir. Fakat Türkçede "*dimlâc*" diye bir kelime bulunmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, bu kelime eski Türkçede "*turkazlamak*, *sürgülemek*" anlamına gelen "*temle-mek*" fiilinden türetilmiş bir isim olmalıdır. Tıpkı "*tuka-mak*" fiilinden "*tıkaç*", "*gül-mek*" fiilinden "*güleç*", "*dög-mek*" fiilinden "*döğec*" (tokmak, tokucak), "*gör-mek*" fiilinden "*görec*" (göz bebeği), *k(g)ır-mak*" fiilinden "*gırac*" (mengene), "*tut-mak*" fiilinden "*tutaç*" (maşa) isimleri yapıldığı gibi "*temle-mek*" fiilinden de "*temleç*" ismi yapılmıştır. Bilindiği gibi, XI. yüzyıldan itibaren Türkçe kelimelerin başında bulunan "t" sesleri genellikle "d"ye dönüştürülmeye başlanmıştır. Bu duruma göre, bu kelimeyi "*dimlâc*" değil, "*temleç*" şeklinde okumak ve Türkçenin bugünkü fonetiğine göre de "*demleç*" şeklinde söylemek daha doğru olacaktır. "*Demleç*" de, kapının arkasına sürülen odun veya demir sürgü, mandal anlamına gelen bir kelimedir.

<sup>20</sup> Bu beyin adı Cl. Cahen "*İl Tekin*", M. H. Yınanç "*Yel Tigin*", O. Turan "*Alp Tekin*", F. Sümer de "*Tum Tigin*" (توم تگین) şeklinde okumuş ve yazmıştır. Kanaatimizce, bu ismi, -*tereddüt içinde de olsa*- en doğru okuyan ve yazan F. Sümer'dir. Zira Eski Türkçede, "*soğuk*" anlamına gelen "*tum*, *tumlug*, *tumlug*, *tumlumak*, *tumlutmak*, *tumlutmak*, *tumluglanmak*" gibi birçok kelime bulunmaktadır<sup>20</sup>. "T" sesi "d"ye dönüşmek, yani "tum", "dum" şeklinin almak suretiyle bu kelime, Anadolu'da hem şahıs hem de yer ve mevki ismi olarak kullanılmaya devam etmiştir. Meselâ "*Tum Yürek*" (şahıs ismi), "*Dumlu*" (hem şahıs hem yer ismi: Erzurum), "*Dumlu Kalesi*" (Ceyhan), "*Dumlupınar*" (Kütahya), "*Dumbeli*" (Sökmenâbâd), "*Dumluca*" (Divriği), "*Tumtaş*" (Diyarbakır) vs. gibi.

köşesinde Türk varlığının yerleşmesinde ve kökleşmesinde başlıca rol oynamıştır.

#### • İnal veya Yınal Oğulları Beyliği

Sultan Melikşâh'ın ölümünden sonra Diyâr-ı Bekr bölgesinin (Âmid ve çevresi) hâkimiyeti Şam meliği Tutuş'un eline geçmiştir. Tutuş'un 1095 yılında Selçuklu iktidarı için girdiği mücadelede hayatını kaybetmesinden sonra Diyâr-ı Bekr bölgesinin idaresi, oğullarından Dukak'a bırakılmıştır. Bu sırada Dukak küçük yaşta olduğu için bölge bir süre komutan *Tuğ-tigin* tarafından idare edilmiştir (Sevim (İbnü'l-Adîm, Zubdetü'l-Haleb), 2005: II, 673). Tuğ-tigin'in bölgeden ayrılmasından sonra da Âmid'in idaresi *Sadr* adlı başka bir Selçuklu komutanına verilmiştir. Sadr ölünce de yerini kardeşi *Yınal*<sup>21</sup> almıştır. Böylece Âmid'de Yınal Oğulları Beyliği oluşmuştur.

Yınal Oğullarının Âmid'deki hâkimiyetleri 80 yıl sürmüştür. Bu arada kendi paralarını bastıran ve şehrin surlarını onartıp üzerine kendi kitabelerini koyduran Yınal Oğulları beyleri, Âmid'i parlak bir kültür merkezi haline getirmişlerdir. Özellikle Yınal Oğulları beylerinin şehirde oluşturdukları "*140 bin ciltlik muazzam kütüphane*", bu kültürel gelişmeye her yönüyle tanıklık etmektedir (Turan, 1987: II, 474). Âmid 1183 yılında Artuk Oğullarının eline geçmiştir. Böylece şehirdeki Türk hâkimiyeti Artuklularla devam etmiştir.

#### • Ahlatşâhlar veya Sökmenliler Beyliği

Ahlat, Sultan Alp Arslan zamanında (1063-1072), Selçuklu ve Türkmen beylerinin Anadolu'ya yaptıkları akınlarda gaza üssü olarak kullanılmıştır. Özellikle ünlü Türkmen Beyi Afşin, İç ve Batı Anadolu'ya yaptığı akınlara hep

<sup>21</sup> "*Inal*", Göktürklerde, Uygurlarda, Kıpçaklarda ve Oğuzlarda kullanılan eski bir Türk unvanıdır. "*Ina-*" fiil köküne "*-l*" ekinin getirilmesiyle yapılmış bir kelimedir. "*İnanılır, güvenilir kişi*" anlamına gelmektedir. Türkler, bazı kelimelerin başındaki "*i*" sesini pek iyi çıkaramamaktaydılar. "*Inal*" kelimesinin başındaki "*i*" da bu tür seslerden biridir. Bunun için onlar bu kelimeyi, Selçuklu devrinde "*i*" sesini ya "*i*"ye dönüştürerek "*inal*" şeklinde, ya da "*i*"nın önüne "*y*" ilâve ederek "*yınal*" (يِنَال) şeklinde de söylemişlerdir. Bilindiği gibi, "*yınal*" unvanını son olarak Tuğrul ve Çağrı Beylerin üvey kardeşi İbrahim Yınal kullanmıştır. İbrahim Yınal'dan sonra inal veya yınal kelimesi unvan olarak değil, erkek ismi olarak kullanılmaya devam etmiştir. Burada sorulması ve cevaplandırılması gereken bir soru da şudur: Âmid'de bir beylik kurmuş olan Yınal Oğullarının İbrahim Yınal ile bir ilgisi var mıydı? Bu hususta kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Fakat, eski Türk geleneğine göre, Türk toplumunda ataya, yani baba ve dedeye çok değer ve önem verilmekteydi. Onların adları ve hatıraları, özellikle ölümlerinden sonra da yaşatılmak istenmekteydi. Bunun için Türkler, erkek çocuklarından birine veya birkaçına genellikle kendi baba ve dedelerinin adını vermekteydiler. Yınal Oğulları beylerinden birinin adının Yınal, diğerinin de İbrahim olması, bu gelenekle ilgili olabilir. Dolayısıyla buradaki Sadr ve Yınal kardeşlerin, İbrahim Yınal'ın oğulları veya torunları olması, hiç de imkânsız değildir.

Ahlat'tan çıkmış, dönüşünde de, Bizans ordularına yakalanmamak için Toros dağları üzerinden Halep'e inmiştir. Malazgirt zaferinden sonra *Hâcib Sunduk*'un idaresine bırakılmış Ahlat'a birçok Müslüman bilgin, din adamı, mutasavvıf, sanatkâr ve tüccar gelip yerleşmiştir.

Diyâr-ı Bekr bölgesi, 1085 yılında fethedilip Büyük Selçuklu Devletine ilhak edilmesine rağmen bölgeye dahil olan Ahlat, hâlâ Mervânî emîrleri tarafından idare edilmekteydi. Mervânî emîrlerinin kötü idaresinden bıkmış ve usanmış olan Ahlat halkı, Selçukluların Azerbaycan meliği Kutbeddîn İsmail'in komutanlarından adâleti ve dirayetiyle ünlü *Sökmen*'i<sup>22</sup> şehirlerine davet ettiler. Bu davet üzerine emîr Sökmen Ahlat'a gelip, şehrin idaresini eline aldı (1100). Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar da, sadakatinden ve iyi hizmetlerinden dolayı başta Ahlat olmak üzere Van gölü havzasındaki bütün şehirleri ve kaleleri Sökmen'e iktâ' etti (Turan, 1973: 86; Sümer, 1990: 53, 68). Böylece Ahlat merkez olmak üzere Van gölü havzasında Büyük Selçuklu Devletine bağlı yeni bir Türkmen beyliği kurulmuş oldu.

Emîr Sökmen'den sonra devrin kaynaklarında "*Sökmeniyye, Ahlatşâh ve Ermenşâh*" gibi ad ve unvanlarla anılan Sökmenli beyleri (Turan, 1973: 84), Van gölü havzasına bir asırdan fazla bir süre hâkim oldular. Bu süre içinde hâkimiyet sahalarını kuzeyde Kars'a, güneyde de Silvan'a (Meyyâfârikîn) kadar genişlettiler. Kuzeyden gelen Gürcü istilâlarına karşı başarıyla mücadele ederek, bölgedeki Türk hâkimiyetini korudular.

Ahlat, Sökmenli beylerinin hâkimiyetinde, İslâm dünyasının en büyük şehirleriyle aynı imkânlarla sahip ve onlarla her bakımdan yarışır parlak bir kültür merkezi haline gelmiştir. Şehirde, başta Türkçe olmak üzere üç dil konuşulmaktaydı (Nesevî, 1934: 123; ). Saltuklu hanedanından bir melike olan II. Sökmen'in eşi *Şâhbânû Hatun*, bir yangın sonucunda tamamen harap olan Ahlat'ı büyük paralar harcamak suretiyle yeniden imar ettirip, yörede birçok köprü ve han yaptırarak döneme damgasını vurmuştur. Özellikle, Ahlat'ın kale ve sur burçları *Karakuş* adlı bir Türk mühendis tarafından yeniden yapılmıştır ki, bu mühendisin yaptığı iş son derece beğenilmiş ve takdir edilmiştir.

Anadolu'nun en ünlü mimarları ve ahşap ustaları da Ahlat'tan çıkmıştır. Ahlatlı mimarlar ve ahşap ustaları, kendi şehirlerinin imarında olduğu gibi diğer şehirlerin imarında da başlıca rol oynamışlardır. Meselâ Konya'daki Alâeddîn caminin minberi, *Ahlatlı Hacı Mengüberti*'nin elinden çıkmıştır (1155). Tercan'daki Mama Hatun türbesi ve kervansarayı ile Divriği'deki "Darü's-şifâ"

<sup>22</sup> Kaşgarlı Mahmûd'a göre, "*sökmen*", alplere, yiğitlere verilen bir unvandır. "*Sök-*" fiil köküne "*men*" isim yapma ekinin getirilmesiyle oluşturulmuş bir kelimedir. "*Düşman saflarını söken, bozan, dağıtan*" anlamına gelmektedir. Sökmenli Beyliğinin yıkılmasından sonra (1207) "*Sökmen*" adı unutulmamış, Selçuklu ve özellikle Osmanlı devrinde, bölgede Van vilâyetine bağlı bir sancak merkezinin adı olarak (Sökmenâbâd=Dumbeli (Soğukbeli) uzun süre yaşamıştır. Sökmenâbâd, bugün İran toprakları içinde kalmış olup, Hoy şehrine iki konak (60-70 km) mesafede bulunmaktadır.

gibi Mengüçük hanedanına ait eserler de, Ahlatlı mimarlar tarafından inşa edilmiştir (Turan 1973: 117, 120; Kienitz, Tercüman: 1001 Temel Eser: 121; Cahen, 2000: 208; Sevim, 1987: II, 467 vd.; Sevim, 2005: I, 522).

Sökmenliler döneminde Ahlat; tıp, felsefe, astronomi, kimya ve dinî bilimlerde en parlak dönemini yaşamıştır. Başta Ahlat olmak üzere Erciş, Van, Malazgirt ve Hani gibi şehir ve kasabalarda devrine damgasını vuran birçok büyük din bilgini ve sufi yetişmiştir (Geniş bilgi için bkz. Turan, 1973: 120-122).

Sökmenli beyleri, özellikle Ahlat'ta iyi bir idare çıkarmışlardır. Sökmenli beylerinin sağladıkları huzur ve güven ortamı sonucunda da Ahlat'ta sanat, ticaret ve İslâmî bilimler son derece gelişmiştir. Bu özelliğinden dolayı da, devrin yazarları Ahlat'ı daima “*Kubbetü'l-İslâm*” unvanıyla anmışlardır (İbn Bîbî, 1956: 377, 425).

Tarihî kayıtlara göre, esnaf ve sanatkârının çok olmasından dolayı Anadolu'nun ilk *Ahî* teşkilâtlarından biri de Ahlat'ta kurulmuştur. Diğer Anadolu şehirlerindeki Ahîler gibi Ahlatlı Ahîler de, Sökmenli iktidarının sona ermesinden sonra şehirlerine sahip çıkmışlardır. Onlar, şehirlerini ele geçiren Eyyübîleri işgalci olarak görmüşlerdir. Şehirlerinin idaresini bırakmamak için de Eyyübîlere karşı amansız bir mücadele vermişlerdir (İbnü'l-Esîr, 1987: XII, 231; Sümer, 1990: 54).

#### • Artuklular Beyliği

*Artuk Bey*, Sultan Melikşâh döneminin en yetenekli ve en muktedir Türkmen beylerinin başında gelmekteydi. Babasının adı Eksük olup<sup>23</sup>, Oğuzların “*Döger*” boyundan idi (Sümer, 1972: 244). Dolayısıyla Artuk Beyin arkasında Türkmen savaşçılarından oluşan kalabalık bir kitle bulunuyordu. Artuk Bey, özellikle Anadolu'da yeni bir bölge fethedebilecek ve burada da kendi beyliğini oluşturabilecek yetenekte bir komutandı. Onun asıl gayesi de bu idi. Fakat Sultan Melikşâh, ona bu imkânı ve fırsatı vermemiştir. Şam'da kuvvetli bir meliklik oluşturmaya çalışan Tutuş, Kudüs'ü Artuk Beye iktâ' edip, onun gücünden yararlanmak istemiştir. Sultan Melikşâh, aynı şekilde kardeşi Tutuş'un da Kuzey Suriye'de Artuk Bey vasıtasıyla kuvvetler dengesini bozacak şekilde güçlenmesine müsaade etmemiştir.

Artuk Bey, 1091 yılında Kudüs'te öldü. Geride *Sökmen* ve *İl-gazi* adlarında gayesini gerçekleştirecek iki yetenekli oğul bıraktı<sup>24</sup>. Sökmen ve İl-gazi kardeşler, 1096 yılına kadar Kudüs'ü idare ettiler. Bu tarihte Kudüs'ü Mısır

<sup>23</sup> “*Eksük*”, bugünkü Türkçedeki “*eksik, noksan*” kelimesinin, “*artuk*” da “*artık, fazla*” kelimesinin eski şeklidir. Kanaatimizce bu isimler, Eksük ve Artuk Beylere doğumlarıyla ilgili olarak verilmiş isimler olmalıdır. Çünkü, Türklerde erken doğan çocuklara genellikle “*Eksük*”, geç doğan çocuklara da “*Artuk*” isimleri verilmekteydi.

<sup>24</sup> Artuk Beyin 8 oğlu vardı. Bunlardan sadece Sökmen ve İl-gazi tarihte rol oynamıştır.

Fatımîlerine kaptıran Artuk oğulları, Büyük Selçuklu Devletinden yeni görevler aldılar. Bunlardan Sökmen, 1101 yılında *Hasankeyf*'i ele geçirip, burada kendi beyliğini kurmak suretiyle (Hasankeyf kolu) babasının idealini gayesine ulaştırdı. Sökmen, daha sonra *Suruç* ve *Mardin*'i de alarak, beyliğinin topraklarını genişletti. Kardeşi İl-gazi ise 1108 yılından itibaren Mardin'e yerleşerek, burada Güney-Doğu Anadolu bölgesinin en uzun ömürlü Artuklu hanedanını kurdu (Mardin kolu) (İbnü'l-Ezrak, 1992: 29-31; İbnü'l-Esîr, 1987: X, 235, 279 vd.). İl-gazi'nin yeğeni Belek de, Çubuk oğlu Muhammed'in ölümünden sonra *Harput*'a sahip olarak, bu beldeyi Beyliğin topraklarına dahil etti (1113). Daha sonra (1185) hanedandan II. Sökmen de burada Artuk Oğullarının Harput şubesini oluşturdu.

Artuklu beyleri, beyliklerini kurarlarken genellikle kendi boyları olan "Döger"lere dayanmışlardır. Nitekim, Memlûklü kaynakları, XIV. yüzyılın ikinci yarısından sonra Urfa, Siverek, Suruç, Harran, Caber ve Rakka yöresinde, "Döger boyundan 30 bin, 5 bin ve 3 bin çadırlık büyük kitlelerin yaşamakta olduğunu" belirtmişlerdir. Ayrıca yöreye Bayındır, Kınık, Beydili ve Afşar boylarından da birçok oymak daha gelip yerleşmiştir (Turan, 1973: 138; Cahen, 1955: CCXLIII, 81 vd).

Yukarıda belirtildiği gibi, Artuk Oğulları, beyliklerini *Hasankeyf* (1101-1231), *Mardin* (1108-1409) ve *Harput* (1185-1234) olmak üzere üç kol halinde sürdürmüşlerdir. Onlar, hâkim oldukları şehirdeki kuvvetli idarelerine rağmen mahallî güç olmaktan kendileri kurtaramamışlardır. Bu yüzden Büyük Selçuklu, Türkiye Selçuklu, Suriye Türk Atabeylikleri, Eyyûbîler, İlhanlılar ve Memlûkler gibi büyük devletlerin hükümdarlarını kendilerine metbu' tanımak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla Artuklu beyleri, vassal hükümdar olarak ancak "emîr" ve "melik" unvanlarını alıp kullanabilmişlerdir. Ayrıca onlar bu unvanlara "alp, kutlug, inanç, beg ve yabgu" gibi eski Türk unvanlarını ilâve etmek ve bastırdıkları paralara da mensup oldukları "Döger" boyunun damgasını naksettirmek suretiyle Türk kültürüne bağlılıklarını göstermekten geri kalmamışlardır (Turan, 1973: 201, 203, 217; Sevim, 2005: I, 125-130, 523).

Artuklu beyleri, Haçlı Devletlerinin saldırı ve istilâlarına karşı bölgeyi başarıyla savunmuşlardır. Özellikle, Sökmen, İl-gazi ve Belek gibi ilk Artuklu beyleri yaptıkları savaşlarda bazı Haçlı reislerini yenip tutsak almışlardır. Onların bu başarıları, bölgede çok miktarda konar-göçer hayat yaşayan Türkmen kuvvetleri sayesinde mümkün olabilmektedir. Artuklu beyleri, sefere çıkacakları zaman eski Türk âdeti gereğince bölgedeki Türkmen obalarına birer "kırmızı ok" göndermekteydiler. Bu okları alan oymak reisleri de, atları, silâhları ve azıklarıyla birlikte obalarının savaşçıları yanlarına alıp, kısa sürede Artuklu beylerinin arkasında toplanmaktaydılar (Köprülü, İA, I, 621; Turan, 1973: 202)<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> "Ok göndermek" Oğuz Türklerinde savaşa davet, çağrı anlamına gelmekteydi. Selçuk Beyden sonra Türkmenlerin (Oğuzlar) başına geçen Arslan Yabgu, savaşa karar verdiği zaman,



Artuklu beylerinin bölgeye yerleşmeleriyle Anadolu'nun bu köşesinde yeni bir devir açılmıştır. Daha da önemlisi, Artuklularla birlikte Güney-Doğu Anadolu bölgesinin etnik yapısı ve kültürü temelden değişmeye başlamıştır. Artuklu beyleri, kültürlerinin kalıcı eserlerini genellikle mimari alanda vermişlerdir. Onlar, özellikle, hâkim oldukları şehirleri cami, medrese, hastane, kale, saray, türbe, köprü (Dicle, Malabadi, Çermik, Koçhisar, Artuklu köprüleri), çeşme ve hamam türünden dinî, ilmî ve sosyal hizmet veren eserlerle donatmışlardır. Tıpkı Türkiye Selçukluları ve Beylikler dönemlerini olduğu gibi Artuklu devrini de sembolize eden en önemli eser, hemen hemen her şehirde inşa edilmiş olan “*ulu cami*”lerdir. Artuklu beyleri, Mardin, Hasankeyf, Âmid (Diyarbakır), Koçhisar (Kızıltepe/Duneyisir) ve Harput gibi şehirlerin bazılarında bir, bazılarında da birden fazla “*ulu cami*” yaptırmışlardır (Turan, 1973: 213-218; Sevim, 2005: I, 524 vd.).

### Sonuç

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgiyi yeniden gözden geçirecek ve değerlendirecek olursak, şu sonuçlara varmamız mümkün olabilmektedir:

- Tuğrul Beyden itibaren Selçuklu sultanlarının takip ettikleri siyasetin başlıca hedefi, Selçuklu hâkimiyeti altında İslâm dünyasının siyasî ve manevî birliğini kurmaktır. Bunun için Selçuklu sultanları, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde hüküm süren mahallî iktidar sahiplerini birer birer Büyük Selçuklu Devletine bağlamışlardır. Kendi yüksek hâkimiyet haklarını tanımaları ve takip ettikleri siyasetin dışına çıkmamaları, yani vassallık yükümlülüklerini yerine getirmeleri şartıyla da onlara tam bir muhtariyet hakkı tanımışlardır. Aksi takdirde onların siyasî hâkimiyetlerine tamamen son verip, topraklarını da ilhak etmişlerdir. İşte bu mahallî iktidar sahiplerinden biri de Diyâr-ı Bekr bölgesini hâkimiyeti ve denetimi altında bulunduran Mervânî ailesi idi: Mervânî emîri Mansur, 1058 yılında kendi arzusu ile Sultan Tuğrul Beyi metbu' tanıyıp, Büyük Selçuklu Devletinin hâkimiyetine girmekle bölgedeki siyasî varlığını koruyup, devam ettirmişti. Fakat Mansur, elde ettiği bu avantajın ve imtiyazın kıymetini takdir edememiştir; ülkesinde izlediği İslâm aleyhtarî politikalar ve vassallığa aykırı olarak Fatimî Devletiyle yaptığı gizli veya açık ittifaklarla

---

Türkmen kuvvetlerini toplamak için onların obalarına ok ve yay göndermekteydi. Bu okları ve yayları alan boy başkanları da atları, silâhları ve azıklarıyla birlikte obalarının savaşçılarını yanına alıp, kısa sürede Arslan Yabgu'nun arkasında toplanmaktaydılar. Bu gelenek, Harezşâhlar Devleti ordularında da vardı: Tarihî kayıtlara göre, Harezşâhlar Devleti hükümdarı Celâleddîn Mengüberti, ordusunun komutanlarına, yani “han, melik, emîr ve pehlivanlara (öncü kuvveti komutanı)” “*kırmızı oklar*” göndermekteydi. Bu okları alan birlik komutanları da, Sultanın arkasında toplanmak için maiyetlerindeki askerlerle derhal harekete geçmekteydiler. Okların özellikle kırmızıya boyanması, kanı, yani savaşı temsil etmekteydi (Nişâbü'rî, 1332: 12; Ravendî, 1957: I, 87-89; Reşideddîn Fazlullâh, 1960: 7-9, Köymen, 1989: I, 79-86; Nesevî, 1934: 140; Koca, 2005: 185 vd.).

kendi âkıbetini bizzat kendi eliyle hazırlamıştır. Böylece Sultan Melikşâh, haklı olarak Diyâr-ı Bekr bölgesinin fethine ve ilhakına karar vermiştir.

• Sultan Melikşâh'ın, Diyâr-ı Bekr seferi için son derece muktedir bir komutan olan Artuk Bey yerine Abbasî Halifesinin eski veziri Fahrü'd-devle'yi başkomutan tayin etmesi, isabetli ve doğru bir karar olmamıştır. Nitekim bu isabetsiz ve doğru olmayan görevlendirme, Artuk Beyin seferden ayrılıp gitmesiyle sonuçlanan Artuk Bey-Fahrü'd-devle tartışmasına sebep olmuştur. Bu durum da fethi ve ilhakı bir hayli geciktirmiştir.

Diyâr-ı Bekr seferinde, Artuk Bey'in ikinci derecede tutulmak istenmesinin, yani Fahrü'd-devle'nin emrine verilmesinin sebebi ne olabilirdi? Bu durum Sultan Melikşâh'ın denge siyasetiyle ilgili gözükmektedir. Eğer, bu görev Artuk Bey'e verilmiş olsaydı, fetihden ve ilhaktan sonra bölgede hiç kuşkusuz yine Artuk Bey liderliğinde kuvvetli bir Türkmen Beyliğinin kurulma ihtimali vardı. Kanaatimizce, Sultan Melikşâh, kendisine rakip ve kuvvetli bir Türkmen beyliğinin kurulacak olmasından çekinmiş ve korkmuş olmalıdır.

• Diyâr-ı Bekr'in fethinin ve ilhakının Türk tarihi bakımından en önemli sonucu, bu fetih ve ilhakla birlikte Türkmen kitlelerinin akın akın gelip, bölgeye yerleşmeleridir. Nitekim, yukarıda görüldüğü gibi, fetihden ve ilhaktan sonra bölgenin şehirleri ve kaleleri Selçuklu ve Türkmen beylerine birer birer iktâ' edilmiştir. Şehirlerin ve kalelerin çevresindeki en güzel yaylalar ve otlaklar da Türkmen boyları tarafından tutulmuştur. Bu yerleşme ve Türkleşme de, bölgede bir süre sonra ortaya çıkan *Toğan Arslan Oğulları*, *Yınal Oğulları*, *Sökmenliler* ve *Artuklular* gibi Türkmen beylikleri döneminde daha da kuvvetlendirilmiş ve kökleştirilmiştir. Böylece bölgenin etnik yapısı ve kültürü temelden değişmeye başlamıştır.

• Diyâr-ı Bekr bölgesinde kurulmuş olan Türkmen Beyliklerinin, aradan geçen az veya çok zaman sonra siyasî varlıklarını yitirip ortadan kalkmaları, bölgedeki Türklüğün lehine olan tarihî gelişmeyi değiştirmemiştir. Özellikle, Moğol istilâsı Orta Asya'dan ve İslâm ülkelerinden Anadolu'ya kalabalık Türkmen kitleleri sürmüştür. İran ve Irak'a hâkim Moğol İlhanlı Devletinin XIV. yüzyılın içinde parçalanıp dağılması da, Doğu ve Güney-Doğu Anadolu'da iki Türkmen devletinin birden tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır. Bunlardan biri *Karakoyunlular*, diğeri ise *Akkoyunlular Devleti*dir. Karakoyunlular, Van gölü kıyısındaki Erciş'i kendilerine merkez edinip, Erzurum-Musul arasındaki sahalara, yani Anadolu'nun doğu uçlarına yerleşmişlerdir. Akkoyunlular da Diyarbakır merkez üzere Güney-Doğu Anadolu bölgesinde yurt tutmuşlardır. Tamamen Oğuz (Türkmen) boylarına dayanan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkleri, Doğu ve Güney-Doğu Anadolu bölgelerinde, daha önce Toğan Arslan Oğulları, Yınal Oğulları, Sökmenliler ve Artuklular tarafından kuvvetlendirilip, kökleştirilmiş olan Türk kimliğini ve Türk kültürünü, XV. yüzyıl içinde devam ettirerek, tarihî görevlerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Fakat, XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın Karakoyunlu hükümdarı Cihângîr'i

yenip, devletin merkezini Diyarbakır'dan Tebriz'e taşınması, bölgeden çok miktarda Türkmen kitlesinin İran'a göçmesine sebep olmuştur. Türklüğün aleyhine olan bu gelişme, bununla da sınırlı kalmamıştır: Türk kökenli bir aileden gelen Şah İsmail'in Türkmen kitlelerine dayanarak, XVI. yüzyılın başlarında, Doğu Anadolu ve İran'a hâkim Akkoyunlular Devletini yıkarak Safevî Devletini kurması, Anadolu Türklüğü için tam bir felâket olmuştur<sup>26</sup>. Zira, mezhep ideolojisine dayanan bu devlet, Türkmen kitleleri için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla, bu zamana kadar İran'dan Anadolu'ya olan Türk göçleri, birden yön ve yer değiştirmiştir. Şah İsmail'in yoğun mezhep propagandaları sonucunda, sadece Doğu ve Güney-Doğu Anadolu'dan değil, Batı Anadolu'dan da, özellikle Teke (Antalya) ve Menteşe (Muğla) ellerinden de birçok Türkmen kitlesi İran'a göç etmiştir. Bu durum, özellikle Doğu Anadolu'daki Türk nüfusunu azaltmış ve zayıflatmıştır. Daha da kötüsü, Şiîlik inancı, İran'ı âdeta bir "demirperde" ülkesi haline getirmiştir. Bu yüzden, Anadolu Türklüğü ile İran ve Türkistan Türklüğü arasındaki kültür alış-verişi en az dereceye düşmüştür (Sümer, 1993: IV, 10)<sup>27</sup>.

- Akkoyunlu Türkmen Devletinin merkezini İran'a (Tebriz) alması ve bunun arkasında da İran'da mezhep ideolojine dayanan Safevî Devletinin kurulması, Doğu ve Güney-Doğu Türklüğünü nüfus bakımından zayıflatmışsa da bölgedeki Türk varlığını tamamen ortadan kaldıramamıştır. Bölgede kökleşmiş olan Türk varlığı Memlûklu ve Osmanlı hâkimiyeti dönemlerinde de kuvvetli bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Bu durumu Memlûklu ve Osmanlı dönemlerinin kaynakları açıkça ortaya koymaktadır. Meselâ, Urfa'nın kuzey doğusundaki yöreler Oğuzların "Döğer oymakları" tarafından yoğun bir şekilde iskân edilmiştir ki, Memlûkler devrinde bu yerler onların kendi boy adlarıyla, yani "Döğürlü" adıyla anılmaktaydı (Sümer, 1972: 254). Ayrıca bu yöreye "Bayındır, Kınık, Beydili ve Afşar" gibi Oğuz boylarından da bir çok oymak daha yerleşmiştir. Tarihçi Naima'nın verdiği bilgiye göre de, Osmanlı devrinde Diyarbakır ile Halep arasındaki en güzel yaylaklar tamamen "Beydili oymakları" tarafından tutulmuştur (Sümer, 1972: 299, 302 vd.).

<sup>26</sup> İran, Şah İsmail'den itibaren 1925 yılına kadar hep Türk hanedanları (Safevî, Afşar, Kaçar) tarafından idare edilmiştir. İran'da, Farsların devlet kuramaması, aksine Türklerin devlet kurması, Anadolu Türklüğünün tamamen aleyhine olmuştur. Zira, Şiîlik örtüsü altında Fars kültürü, bu ülkede Türk dilini yok edemediyse de, Türklerin duygu ve inançlarını büyük ölçüde değiştirmiştir. Onları, âdeta Türkçe konuşan Farslar haline getirmiştir. Daha da kötüsü, onların Anadolu'ya olan göçlerini tamamen durdurmuştur. Üstelik, yazı dilinde İran ile Anadolu Türkleri arasındaki birliği ve bağı da koparmıştır. İran'daki Türk hanedanlarının zararları bununla da sınırlı kalmamıştır. Onlar, özellikle Orta Asya Türkleri ile Anadolu Türkleri arasına âdeta bir demir perde çekerek, kültür ve nüfus akışını daima engellemişlerdir. Osmanlı Devleti, çok uğraşmasına rağmen bu İran engelini ortadan kaldırıp, Orta Asya yolunu açamamıştır. Kanaatimizce Osmanlı Devleti batıda heba ettiği büyük gücünü doğuda kullanmış olsaydı, Türklüğün bugünkü durumu tamamen başka olabilirdi.

<sup>27</sup> Bu hususta geniş bilgi almak için bkz. F. Sümer, Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976.

• Diyâr-ı Bekr bölgesine Türk topluluklarının yerleşmesini ve Türk kültürünün hâkimiyetini, yine bölgedeki tarihî yer adları da dolaylı olarak desteklemektedir. Meselâ, Diyâr-ı Bekr bölgesinde “*Türkmen veya Türkân*” (Diyarbakır), “*Karkın-dere*” (Diyarbakır), “*Karakeçi*” (Siverek), “*Kanlı-avşar*” (Urfa), “*Döger*” (Urfa), “*Salur*” (Karacadağ), “*Kımk*” (Ahlat), “*Türkmen-deresi*” (Mardin) “*Harezmî veya Harezmi*” (Mardin, Urfa), “*Çekil/Çiğil*” (Diyarbakır), “*Halaç*” (Van), “*Çarugî/Çaruklu*” (Diyarbakır), “*Kanglı Madrabı*” ve “*Bismil/Basmıl*” (Diyarbakır) gibi Oğuz boylarının ve Türk topluluklarının adını taşıyan birçok yer ismi bulunmaktadır (Gökalp, 2007: 623 vd., 626, 633; Sezen, 2006; Turan, 1973, 128)<sup>28</sup>. Türk kültürünün hatırasını üzerinde taşıyan bu yer adları, bölgedeki bugünkü Türk etnik yapısının da hâlâ en açık delillerini oluşturmaktadır. Ayrıca, ilk Türkmen Beyliklerinin kurulmasından itibaren kaynaklarda geçen “*Koçhisar, Yarukiye*”<sup>29</sup>, *Sökmenâbâd, Akçakale, Ahncak, Akçahisar, Sürmeli, Viranşehir veya Örenşehir, Ovacık, Karahan, Kara-taş, Gölcük, Bademlü* (Ergani), *Ak-ziyaret, Şeyh Künbed,*” gibi Türkçe köy ve kasaba adları, “*Karacadağ, Tarman Arığı, Aladağ, Gümüştepe, Bulanık Dere, Balıklı Göl, Karaman Suyu* (Ab-ı Karaman=Batman Suyu), *Murat, Aksu, Karçuk, Esen Dere*” gibi dağ, göl ve akarsu adları ile “*Sultan Yaylak, Uyku Pınarı, Ağa Deve, Akkaya Bingöl, Pamuklu, Akmataş, Karaköprü, Karaman köprüsü* (cisr-i Karaman), *Karamağara, Demirköprü, Devegeçidi, Deveboynu,*” gibi yöre ve mevki adları da bölgedeki Türkleşmeye bütün yönleriyle tanıklık etmektedir (Ebû Bekr-i Tihriânî, 1993: II. cüz, 615-629; Turan, 1973: 129, 239 vd.).

• Eski Türk devletlerinin yapısında ikili sistem hâkimdi. Dolayısıyla eski Türk devletlerinde “*ülke, halk, teşkilât ve memuriyetler*” genellikle “*doğubatu, sağ-sol, iç-dış, ak-kara, büyük-küçük*” şeklinde hep ikiye ayrılmaktaydı. Bu anlayışın ve uygulamanın bir örneğini “*Âmid*” (Diyarbakır) şehrinin yapısında da görmek mümkündür. Meselâ Osmanlı devrinde (1530) Âmid şehri, “*Âmid-i Şarkî*” ve “*Âmid-i Garbî*” şeklinde birbiriyle bitişik iki kasaba halinde idi. Şehir bu özelliğini, Osmanlı Devletinin sonuna kadar devam ettirmiştir. Ayrıca, “*Yukarı Ağadeve-Aşağı Ağadeve*” (Karaköse), “*Aşağı Oğuzdan-Yukarı Oğuzdan*” (Ahlat), “*Gölcük-i Ulyâ ve Gölcük-i Süflâ*” (Yukarı Gölcük-Aşağı Gölcük: Harput), “*Kopuz-ı Ulyâ-Kopuz-ı Süflâ*” (Eleşkirt), “*Yukarı Balahor-Aşağı Balahor*” (Ergani), “*Yukarı Sarıkaya-Aşağı Sarıkaya*” (Tercan), “*Yukarı Karnik-Aşağı Karnik*” (Hozat), “*Yukarı Kaçar-Aşağı Kaçar*” (Hozan), “*Büyük Karkın-Küçük Karkın*” (Kilis) gibi kasaba ve köyler de aynı anlayışa uygun olarak kurulmuş yerleşim yerleridir. Aynı anlayış, boy düzeninde de geçerliydi. Meselâ, XV. yüzyılda Urfa yöresinde oturan ve Osmanlı Devletini kuran Kayı

<sup>28</sup> “*Salur, Çaruklu, Kanglı, Halaç, Çiğil Basmıl, ve Harezmi*” gibi Oğuz boyları ve Türk toplulukları, Harezmşâhlar hükümdarı Celâleddin Mengüberti ile Doğu Anadolu’ya gelip yerleşmişlerdir.

<sup>29</sup> “*Yarukiye*”, Artuk Beyin oğullarında Alp Yaruk adına izafeten kurulmuş bir kasabadır.

boyu ile akraba olan “Keçili” aşiretleri, “Ak Keçilü-Kara Keçilü” olmak üzere iki cemaat halinde yaşamaktaydı.<sup>30</sup>

- Bilindiği gibi, Türkiye Türklerinin ataları olan Oğuzlar, XI. yüzyılda 24 boy halindeydiler. Bu teşkilâtın bir yansımasını, Diyâr-ı Bekr bölgesindeki oymakların teşkilâtlanmasında da görmek mümkündür. Zira, Osmanlı devrinde Diyâr-ı Bekr yöresindeki oymaklar, tıpkı Oğuzların boy teşkilâtında olduğu gibi “24 bölük” halinde teşkilâtlanmıştır (Sümer, 1972: 209).

- Güney-Doğu Anadolu bölgesindeki Türk kimliği ve kültürü, kısmen de olsa kendisini koruyamamıştır. Bölgedeki Oğuz boylarına ve Türk topluluklarına mensup bazı bölükler, zamanla dillerini ve kimliklerini yitirmişlerdir. Meselâ, büyük Türk sosyologu Ziya Gökalp’in tespitlerine göre, Diyarbakır’ın Karacadağ yöresinde oturan “*Türkân*” aşiretinin bütün fertleri Oğuzların “*Beydili*” boyuna mensup olduklarını bilmelerine rağmen, bunlar zamanla dillerini unutmuş olup, bugün Kürtçe konuşmaktadırlar. Siverek’teki “*Karakeçi*” aşireti de Osmanlı Devletini kuran “*Kayı boyu*” ile akraba olduğu halde, bu Türkmen kitlesi de Türkçeyi unutmuştur. Aynı şekilde Urfa yöresindeki “*Döğer ve Beydili oymakları*” da kendi dillerini kaybetmişlerdir. Halbuki, Suriye’nin Carablus ve Rakka kentlerinde yaşayan “*Döğer ve Beydili oymakları*” kendi dilleri olan Türkçeyi korumuştur. Yine Siverek’teki “*Bucak aşireti*” de Türkçeyi unutmuş durumdadır. Bu aşiretin Suriye’nin Lazkiye kentine bağlı “*Bucak ve Bayır kasabaları*”ndaki akrabaları ise, hâlâ Türkçe konuşmaktadır (Gökalp, 2007: 623 vd.; başka örnekler için bkz. Eröz, 1965: 111-115). Bu hususta yapılacak geniş bir araştırma, hiç kuşkusuz bu örnekleri daha da artıracaktır. Böyle bir araştırma da, tarihî gerçekleri ortaya çıkarmak için sadece ilmî değil, aynı zamanda millî bir görev olacaktır.

---

<sup>30</sup> Kitâb-ı Diyârbekriyye, 1993: 234.

### **Kaynakça**

- AZİMÎ TARİHİ* (1988). yay. ve çevr. A. Sevim, Ankara.
- BUNDARİ (1943). *Zubdetü'n-Nusra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, çevr. K. Burslan, İstanbul.
- CAHEN, Claude, (1955). *Contribution a l'Histoire du Diyar Bakr au quatorzième siècle Journal Asiatique*, 243, s. 65-100.
- CAHEN, Claude, (2002). *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çevr. E. Üyepazarcı, İstanbul.
- EBU BEKR-İ TİHRÂNİ, (1993), *Kitâb-ı Diyârbekriyye*, II. cüz, yay. N. Lugal-F. Sümer, Ankara.
- EBU'L-FEREC TARİHİ*, (1945), I, çevr. Ö.R. Doğrul, Ankara.
- ERÖZ, Mehmet, (1965). "Kürtlerin Menşei ve Türkmenlerin Kürtleşmesi", *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları*, s. 106-121, İstanbul.
- GÖKALP, Ziya, (2007). *Kitaplar*, I, haz. Ş. Beysanoğlu, Y. Çotuksöken, F. Kırzioğlu, M. Koç, S. Koz, İstanbul
- İBN BİBİ (1956). *El-Evâmîri 'l-Alâ'iyye, fi'l-Umûri 'l-Alâ'iyye*, Ankara.
- İBNÜ'L-ESİR, (1987). *El-Kâmil fi't Tarih (İslâm Tarihi)*, IX, X, XII, çevr. A. Özeydin, İstanbul.
- İBNÜ'L-EZRAK, (1992). *Meyyâfârikîn ve Âmid Târîhi*, çevr. A. Savran.
- İBNÜ'L-KESİR, (1995). *El-Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslâm Tarihi) XII*, çevr. M. Keskin, İstanbul.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (1973). *Sultan Melikşâh*, İstanbul.
- KİENİTZ, Friedrich-Karl (tarihsiz). *Büyük Sancağın Gölgesinde*, çevr. S. H. Kakinç, Tercüman 1001 Temel Eser.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad, (1979). *İslam Ansiklopedisi*, I, Artuk Oğulları mad. s.617-623, İstanbul.
- MÜNECİMBAŞI, (2000). *Câmiü'd-Düvel*, I, çevr. A. Öngül, İzmir.
- NESEVİ, (1934). *Celâlüttin Harezmsah (Siret Sultan Celâleddin Mengüberti)*, çevr. N. Asım, İstanbul.
- SEVİM, Ali, (1987). "Sökmenliler (Ahlatşâhlar) Devleti, *Tarihte Türk Devletleri*, II, s. 465-468.
- SEVİM, ALİ, (1999). Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler, *Belgeler*, XX, 24, s. 1-75.
- SEVİM, Ali, (2005). *Makaleler*, I, "Artukluların Soyu ve Artuk Beyin Siyasî Faaliyetleri", s. 127-159; "İlk Anadolu Beyliklerinde Kültür, İmar ve Ekonomik Etkinliklere Genel Bir Bakış", s. 517-527, haz. S. Yalçın-S. Özbek, Ankara.
- SEVİM, Ali (2005). *Makaleler*, II, İbnü'l Adîm'in "Zübdetü'l-Haleb min Tarihi Haleb" Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler, s. 607-776, Ankara.
- SEVİM, Ali, (2005). İbnü'l Cevzi'nin El-Muntazam Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler, *Belgeler*, XXVI, 30, s. 1-84. Ankara.

- SEZEN, Tahir, (2006). *Osmanlı Yer Adları*, Ankara.
- SÜMER, Faruk, (1972). *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara.
- SÜMER, Faruk, (1993). *Türk Kültür Tarihine Genel Bir Bakış*, B.T.T.D., VI, 76, s. 10-16.
- SÜMER, Faruk, (1999). *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, II*, İstanbul.
- TURAN, Osman, (1973). *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul.
- TURAN, Osman, (1980). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul.
- TURAN, Refik, (1987). *Tarihte Türk Devletleri, II*, “Dilmaç Oğulları Beyliği”, “Yınal Oğulları Beyliği”, s. 469-475, Ankara.
- URFALI MATEOS, (1987). *Veka-yi Nâme*, çvr. H. D. Andreasyan, Ankara.
- YINANÇ, Mükrimin Halil, (1979). *İslam Ansiklopedisi, II*, Bitlis mad. s. 661-664. İstanbul.
- YINANÇ, Mükrimin Halil, (1979). *İslam Ansiklopedisi, III*, Diyarbakır mad. s. 605-625, İstanbul.

# GERİLEME DÖNEMİNDE ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER

*Faruk KOCACIK*

## **Özet**

Bu yazıda XIX. Yüzyılda çeşitli nedenlerle Balkanlar dışında, Kırım ve Kafkasya'dan, Türkistan'dan, İdil-Ural'dan, Azerbaycan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na, özellikle de Anadolu'ya yönelik göçler ele alınmaktadır. Bugün toplumsal yapımızı daha iyi tanıyabilmek, özelliklerini anlayabilmek için dünü iyi bilmek gerekir. Yazımızda bu yaklaşımla ele alınan göçler hakkında kısaca bilgi ve göç miktarları sunulmaktadır. Bu bilgiler bazı tarihsel olayları, kendi koşulları içinde değerlendirme fırsatı vermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Göç, Kırım, Kafkasya, Türkistan, İdil-Ural, Azerbaycan, Anadolu, Osmanlı İmparatorluğu

## **Immigrations to Anatolia in Decline Age of Ottoman Empire**

### **Abstract**

In this study, it has been discussed the immigrations to Ottoman Empire, especially to Anatolia, in 19<sup>th</sup> Century for a variety of reasons from the Crimean Khanate, the Caucasus, Idil-Ural, Turkistan, and Azerbaijan excepting the Balkans. It is very necessary to know the past in order to know our social structure and understand its characteristics today. In our study, brief information about the immigrations studied according to this approach and the amount of immigration have been presented. This information allows us to evaluate some historical events in their own conditions.

**Key words:** Immigration, Kırım, Turkistan, Idil-Ural, Azerbaijan, Anatolia, Ottoman Empir.e



## I. Giriş

Anadolu, tarihsel gelişim içinde, gerek tarih öncesi gerek tarihsel dönemlerde büyük rol oynamış, birçok uygarlığın beşiği olmuştur. Bu tarihsel gelişim içinde toplumsal yapı da birçok değişikliklere uğramıştır.

Bugünkü Anadolu'nun toplumsal yapısı ve sorunları, geçmişteki toplumsal-ekonomik yapı ya da doğurguları ile ilişkilidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu bir "kolonizasyon devrimi" olarak nitelenmektedir (Barkan 1944: 343-356). Bir başka tanıma göre de, Osmanlı İmparatorluğu "Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile başlayan bir büyük göç hareketinin, Anadolu ve Rumeli topraklarında gerçekleşen son ve en büyük sentezidir" (Ateş 1978: 102).

Osmanlı yönetim düzeni, kuruluş ve yükselme devirlerinde (1300-1579) imparatorluğun çeşitli bölgelerinde, kendinden önceki sosyal ve ekonomik yapıyı muhafaza etmek ilkesine dayandığından (Göyünç 1973: 71-99) Anadolu ve Balkanlar'da tımar sistemi titizlikle uygulanmaktaydı. On-altıncı yüzyıl ortalarından itibaren tımar düzeninin, kısmen dış ekonomik etkenlerle bozulması üzerine (Lewis 1970: 29-31) devletin sosyal, yönetsel ve mali yapısı değişmeye başladı (Karpas 2002: 57-77).

İmparatorluğun on-altıncı yüzyıla kadarki dışa dönük olan yerleştirme politikası da, toprak kayıpları nedeniyle on-dokuzuncu yüzyılda zorunlu olarak içe dönük bir görünüm kazandı. Artık sınırlar dışındaki topraklarda kalan Müslüman Türkler Anadolu'ya veya elde bulundurulmuş diğer kesimlere göç etmeye başlamışlardı. Bu göçler Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü, yol açtığı olağan üstü giderlerle bir ölçüde hızlandıran göçler, toplumun yapısına da büyük etkilerde bulunmuş, bu etkiler günümüze dek süregelmiştir. Bugün Anadolu'da var olan köylerin büyük bir kısmı bu göç dalgaları ile gelenlerce kurulmuştur. .

## II. Gerileme döneminde Anadolu'ya yönelik göçler

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde, Anadolu'ya ve imparatorluğun henüz elde bulunan topraklarına on-sekizinci yüzyıl sonlarından itibaren çeşitli yerlerden, değişik tarihlerde göçler yapılmıştır (Göyünç 1973:71).Bu yazıda Balkanlar hariç, diğer yerlerden Anadolu'ya yapılan göçlere yer verilmektedir. Konu edilen göçler kuzey ve doğu yönlerinden yapılan göçler olup aşağıda kısaca ele alınmaktadır.

### A. Kırım'dan Göçler

On-beşinci yüzyıl başlarında Altınorda devletinin dağılması ile ortaya çıkan hanlıklardan güney-batıda bulunanı Kırım Hanlığı adını aldı.1475 yılında Osmanlı yönetimini kabul eden Kırım Hanlığı, 1774 yılında Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı Devletiyle olan bağlantısını kesti. 1783 yılında ise Rus Çarlığının bir ili oldu ( Bala 1997a: 741-746). Bu tarihten sonra da Kırım'daki Türkleri azınlığa düşürerek ekonomik ve etnik kuvvet olmaktan çıkarmak için çeşitli baskılar, eziyetler yapıldı. Böylece yüzbinlerce halk Anadolu'ya ve Balkan yarımadasına göç etmiştir (Gözaydın 1948: 69 ve Türkansiklopedisi, XVII: 457).

Kırım'dan ilk göçler, 1785 yılında başlamıştır. Rus generali Potemkin'in halkı göçe zorlayan bildirisi üzerine başlayan göçlerin ilk devresi 1800 yılına kadar sürmüştür. Bâb-ı Âli defterlerindeki kayıtlara göre 1784-1800 yılları arasında göç eden Kırımlı Türklerin ancak 300.000 kadarının Türkiye'ye ulaşabildikleri, belirtilmektedir (Bala 1997b: 756-762).

Kırım'dan ikinci göç dalgası ise 1806-1812 yılları arasına ve 1812'de Napoleon'un Moskova seferine rastlar. Bu yılda Osmanlı Devleti'nin Napoleon'a yardım teklif etmesini bahane eden Ruslar, baskı ile Kırım halkını göçe zorlamıştır. Bu göç dalgası sırasında ise 200.000 kadar kırımlı göç etmiştir (Gözaydın 1948: 72-73).

Bu göçleri 1854-1862 yılları arasındaki göçler izlemiştir. Bu yıllar arasındaki göçler 1854-55 Kırım savaşı sonrası iyice artmıştır. 1854 yılında sahilde oturan Kırımlı Türklerin Kırım'ın içlerine yerleşmeleri istenince halk yine göçe başlamış ve 1856 yılında göç edenlerin sayısı 30-40.000'i ve (Pınson 1972: 44) 1860 yılında ise 100000'i bulmuştur (Pınson, 1973; 1048). 1860-62 yılları arasında ise göçler biraz daha artmış ve sadece bu iki yıl içinde 141.667 kişi Kırım'dan Anadolu ve Balkan yarımadasına göç etmiştir ( İnalçık 1964: 68).

1870 yılında yalnız Or ilçesinde 320 köyden 287 adedi boşalmış, bunun 244 adedi ıssız kalmış ve harap olmuştur (İnalçık 1964: 68).

1874 yılında Rus hükümetinin askerlik emri çıkartarak, Kırımlı Türkleri askere almak istemesi, aynı yıl göçlerin artmasına neden olmuştur (Gözaydın 1948: 89).

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı başlayınca, Kırım Türklerine karşı güvensizlikten doğan baskının şiddeti gittikçe artmıştır. Bu nedenle de Kırım'ı terkedenlerin ardı arkası kesilmemiştir (Gözaydın 1948: 95). 1878'e kadar Kırım'dan Balkan yarımadasına göç edip yerleşen binlerce Kırımlı Türk de bu tarihte yeniden Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştır (Pınson 1973: 1047-48).

1895 yılında Kırım'ın 400.000 nüfusu içinde Ruslar %6.28, Ukraynalılar %16.2, Almanlar %6.22, Yahudiler %5.19, Rumlar %5, Bulgarlar %2.73, Ermeniler %2.49 oranındaydı. Kalanını (%55.89) da Türkler oluşturuyordu. Fakat Türkler'in artış oranı azalmıştı (Bala, 1997b; 757). 1897-1913 arasında Lüteranlar %2.34, Ortodokslar %2.45, Yahudiler %1.62 oranında bir artış gösterdikleri halde Türkler ancak % 0.71 oranında artmıştır ( Bala 1997b: 757).

Yukarıdaki verilerin de doğruladığı gibi, Kırım'daki Tatarlar, Rus Çarlığının baskıları sonucu 1748 yılından 1913 yılına kadar çeşitli aralıklarla Balkan yarımadasına ve Anadolu'ya göç etmişlerdir. Siyasi ve ekonomik baskıların şiddetine göre zaman zaman hızlanarak, zaman zaman yavaşlayarak devam eden göçlerle Kırım'dan 1.2 milyona yakın Kırımlı göç etmiştir (Gözaydın 1948: 95). Yarımadadaki bir buçuk milyon nüfustan geriye sadece 238.000 kişi kalmıştır (Gözaydın 1948: 95).

### **B. Kafkasya'dan Göçler**

Kafkasya, kuzey ve güney olarak ikiye ayrılır. Kuzey Kafkasya, güneyde Kafkas dağları, doğuda Hazar Denizi, kuzeyde Kuma ve Kuban nehirleri, batıda Karadeniz ile çevrilidir (Allen-Muratoff 1966: 3-4). Son iki yüz yıl içinde Osmanlı İmparatorluğu topraklarına bu ülkeden yapılan göçler, büyük bir kısmı Çerkezistan ve Dağıstan'dan (Bala 1997b: 456-459) oluşan Kuzey Kafkasya kısmından olmuştur.

Nüfusunun tamamını Müslümanların oluşturduğu kuzey Kafkasya'da yer alan Çerkezistan, Çeçenistan ve Dağıstan'da, Çerkezler (Adigeler), Ubıhlar, Abhazlar, Balkarlar, Osetler, Çeçenler, Lezgiler ve Kumuklar yaşıyordu (Firuzoğlu 1999: 687).

Göçebelikten yerleşik hayata geçen Kafkasya'daki Türk boyları özellikle Selçuklular ülkesinden akın eden Orta Asyalı boylar ile birlikte Moğol istilası zamanında bölgenin Türkleşmesinde etkili olmuşlardır (Caferoğlu 1976: 1121).

Kuzey Kafkasya'dan göçler 1768 yılından sonra Rusların burayı istilaları nedeniyle başlamıştır (Bala 1997c: 381). Şeyh Şamil'in 1859'da Ruslara yenilgisinden ve tesliminden sonra da bu göçler yoğunlaşmıştır (Pinson 1973: 71). Göçlerin en yoğun olduğu dönem ise 1859-1864 yılları arasındadır.

1863 yılında 100.000 tahmin edilen Çerkes göçmenlerinin, 1863-1866 yılları arasında 150.000 kişiye ulaştığı belirtilmektedir (Pinson 1973: 72). Kuzey Kafkasya'dan göç eden Çerkeslerin bir kısmı Avrupa Türkiye'sinde Bulgaristan, Trakya ve Makedonya bölgelerine, bir kısmı ise Anadolu'ya yerleştirilmiştir. 1864 Temmuz'una kadar Rumeli'ye yerleştirilenlerin sayısı

aile olarak 40.000 idi. Aynı yıl sonuna kadar bu sayı 70.000 aileye çıkmıştır. Aynı yıl sonlarında Sırbistan'da, Bulgaristan'da ve Tuna kıyılarında yerleştirilenler ise 150-200.000 kişi olarak gösterilmektedir. Osmanlı resmi belgelerine göre, Rumeli'de Çerkeslerin yerleştiği iller ve buralara düşen aile sayısı şu şekildedir:

Edirne	6.000 aile
Silistre-Vidin	13.000 aile
Niş-Sofya	12.000 aile
Ziştovi-Niğbolu	10.000 aile
Ruscuk-Doburca ve Kosova-Priştine	42.000 aile

Doburca'da, 1867 yılında 179.000 nüfustan 124.000'i Kırım ve Tatar göçmeniydi (Pinson 1973: 75). Çerkesler, 1867-68 ve 1876-78 yıllarında Bulgaristan'daki isyanları bastırmakta Osmanlı Devletine yardımcı olmuşlardır (Pinson 1973: 82).

Rumeli'deki bu yerleşmelerin yanı sıra Anadolu'ya da bir hayli Çerkes yerleştirilmiştir. 1860-65 yılları arasında Osmanlı topraklarına göç eden 600.000 Çerkes'ten 175.000'i Rumeli'ye, 30.000'i Ürdün, Şam ve Halep'e, geriye kalan 400.000'i de Anadolu'ya yerleştirilmiştir (Davison 1963: 151).

1864 yılında Samsun'da bulunan H. J. Lennep'in göçmenlere ilişkin anlattıklarından, kasabanın nüfusu 10.000'i geçmezken, gemiler dolusu gelen Çerkes göçmenlerinden dolayı 45.000 kişiyi aştığı, her gün deniz yoluyla 500'den fazla göçmen geldiği, sıtma, hava değişimi nedenleriyle ölümlerin çok olduğu anlaşılmaktadır (Lennep'ten aktaran Aktüre 1978: 101). Buna göre Kafkasya ve Kırım'dan göç edenlerin çoğu Anadolu'ya Samsun'dan başka Trabzon, Batum, Akçakoca, Giresun, Fatsa, İnebolu, Ayancık, Şile limanlarından giriş yapmışlardır. Çerkesler'in deniz yoluyla ve eşyasız olarak Kafkasya'yı terk etmelerinin şart koşulduğu da bilinmektedir (Aydemir 1988: 34).

1859 yılında Şeyh Şamil'in yenilgisinden sonra da bazı Çerkesler Ruslara karşı direndiler, ancak bu direnmeler 1864 yılında Rusların etkisiyle son buldu. Göç edenlerin yanı sıra 1877 yılına kadar çeşitli baskı ve eziyet altında yaşamlarını sürdüren Çerkesler 1877'de başlayan Osmanlı-Rus savaşından yararlanarak yeniden ayaklanmışlardır. Osmanlı ordusu yenilince de Çerkesler'in bütün ileri gelenleri idam olunup, çoğu da Sibiry'a sürülmüş ve ellerinden malları ve toprakları alınmıştır (Bala 1997c: 384).

1877'den 1897'ye kadar göç eden Çerkeslerin miktarı 323.000 olarak gösterilmektedir (Kutlu, 1973-74; 24). Bu sayıyı 500.000 olarak gösterenler de

vardır (Türkiye Ansiklopedisi, XVII; 458). Ayrıca Berlin Antlaşması ile de Çerkeslerin bir kısmı Suriye'ye gönderilmiştir (Şimşir 1968:351-391).

Kuzey Kafkasya'dan yapılan göçlere ilişkin sayılar görüldüğü gibi oldukça değişiktir (Barthold 1997: 141 ve Yüksel 1994:116-117). Ortalama olarak da 1.2 milyonun üzerinde Çerkesin göç ettiği belirtilir (Karpas 1985:68 ve 2002:57-77). Değişmeyen gerçek ise Çarlık Rusya'sının çeşitli baskı ve zulümlerle Çerkeslerin göçüne neden olduğu, topraklarını, mallarını elinden aldığı ve bu politika nedeniyle önceleri Balkan yarımadasına, 1877'den sonra da oradan Anadolu'ya veya doğrudan doğruya kendi ülkelerinden Anadolu'ya göç ettikleridir. (Alpan 2000 : Eser 1999 VE Andrew 2000 de Çerkeslerin Anadolu'daki yerleşim yerleri verilmektedir.

### C. Türkistan'dan göçler

Doğu ve Batı olarak ikiye ayırıp inceleyeceğimiz Türkistan'dan da çeşitli tarihlerde göçler olmuştur. Doğu Türkistan 16.yüzyıl başlarına kadar Çağatay ulusunun elinde bulunmuş, sonra da Moğolistan'ın batı kısmı Özbeklerin eline geçmiştir (Barthold 1997:141). 1508 yılında ise Doğu Türkistan'ın elinde sadece İli nehrinin doğusu ile Tien-Şan'ın ( Türkistan) güneyindeki bölge kaldı.1760 yılında Çinlilerin eline geçen Doğu Türkistan halkı, Çinlilerle uzun yıllar mücadele etmiştir (Hayit 1975: 120). 1764 Yılından itibaren başlayan bu mücadelelerde alınan yenilgiler, zaman zaman Doğu Türkistan'dan yakın çevreye göçlere neden olmuştur. Örneğin 1848 yılındaki yenilgi üzerine 10.000 kadar göçmen Kaçgar'ı terk ederek 110 km. uzağındaki Hokant Hanlığı'na doğru göç etmiştir. Doğu Türkistan halkı Çinlilerden başka Rusların da saldırılarına uğramıştır (Hayit,1975;140-149). Rus ve Çin politikalarının baskısı altında yaşamlarını 1931-1934 yıllarına kadar sürdüren Doğu Türkistan halkından Anadolu'ya göç edenleri çok azdır. Bunun nedeni yolun uzaklığı ve ulaşım güçlüğü olmuştur (Mutlubay – Turfani 1976:1222-23).

Türkistan'ın kademeli olarak işgali ülkenin eski idari kuruluşunun kaldırılmasına ve bunun yerine değişik zaman ve koşullar altında Rus teşkilatının yerleşmesine yol açmıştır. Özellikle 1865 yılında bu amacı gerçekleştirmek için çabalar yoğunlaştırılmıştır. Rus politikası ve baskıları Türkistan'daki Türklerin yaşam koşullarını zorlaştırmış ve göçlere yol açmıştır. Ancak bu göçler hakkında güvenilir sayısal veriler bulunmamaktadır.

### D. İdil-Ural Türklerinin göçleri:

Kazan şehrinin kuzeyindeki Fin asıllı Komi, Ud ve Viyatka bölgesinden, güneyde Astrahan'a ve Hazar Denizi'ne kadar, batıda Şura nehrinden,doğuda Ural dağlarına kadar uzanan,,diğer bir deyişle İdil (Volga)

nehirnin orta ve aşağı kısımları ile, buna bağlayan nehirlerin suladığı yerleri içine alan bölge İdil-Ural bölgesidir (Temir 1976:1251-1255).

Her Rus-Osmanlı savaşı İdil-Ural'da da göçlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1768-1774 yıllarında artan Ruas baskısı sonucu 70.000 Tatar kaçak olarak küçük gruplar halinde Kırım'a göç etmiştir. 60.000 Nogay ise Cungarya'ya gitmiştir. 1780-1800 yılları arasında ise göç edenlerin sayısı 40.000 kadardır. 1854 ve ondan sonraki yıllarda bu sayı 100.000 olarak tahmin edilmiştir. Kırım Hanlığı'nın Ruslar tarafından yıkıldığı 1883 senesinden sonra göç azalmış, ancak bu defa Kırım'dan çıkan göçmenler Anadolu'ya gelmişlerdir (Kurat 1966: 65-83).

#### **E. Azerbaycan'dan göçler:**

Azerbaycan'dan göçler, Ruslar'ın Ermenileri Türklere karşı kullanmaya başlaması üzerine 1880'lerde başlar. 1812-15 yılları arasında 7.000, 1829 yılında 9.000, 1860 yılında 18.000 kişi Osmanlı İmparatorluğu topraklarına göç etmiş ve bu göçler 1877'de hızlanarak devam etmiştir (Türkiye Ansiklopedisi XVII.:459).

#### **F. Diğer Yerlerden göçler:**

1570 yılında fethedilen Kıbrıs'a 50-60.000 Türk yerleştirilmişti. Aynı yıl nüfusu 200.000 olan Kıbrıs'ta yaşayan Türk sayısı ise 150.000 kadardı. Adadan Anadolu'ya göçler, 1878 yılında adanın İngiltere'ye kiralanması ile başlamıştır. Bu senelerde 150.000 kişinin göç ettiği belirtilmektedir (Türkiye Ansiklopedisi XVII.Cilt: 463). Bu tarihlerde Anadolu'ya gelenlerin Kıbrıs'a yerleştirilmesi düşünülmüş, fakat fon olmadığından bu düşünce gerçekleştirilememiştir. 1881'de nüfusu 186.173'e inen adadan göçler 1923 yılına kadar devam etmiştir (Darkot Tt.y: 676 ve Orhonlu 1974:19-24).

### **III- Sonuç**

Kısacası, Anadolu'ya yönelik göçlerin demografik, ekonomik ve toplumsal yönden olumlu ve olumsuz birçok etkisi olmuştur. Göçmenler kırsal kesimdeki boş arazilere yerleştirilmişlerdir. Tapu-kadastro işlerinin düzenli işleyememesinin de bir sonucu olarak yerli halk ile çeşitli anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Göçmenler yeni köylerin kurulmasına yol açmıştır. Ayrıca göçmenlerin kent hayatına ve küçük ticarete alışmış olanlarının yerleşim yerlerini terk edip kentlere, kent dışı yerlere yerleşmesi sonrasında, göçmenlerin kent ve kasaba çevresindeki boş arazilere de yerleşebilmelerine izin verilmesi, "gecekondü" olgusunu hazırlayan önemli bir faktör olmuştur. Göçler sınıflaşma

açısından alt sınıfların sayıca artması yönünde etki yapmıştır. Nüfus göçlerle hızla artarken köylünün elindeki arazisi de küçülmüş ve yetersiz bir duruma gelmiş, sonuçta toprağını satmaya, köyünde veya kentte işçi olmaya yönelmiştir (Kocacık 1980: 185-187).

Göçlerin toplumsal yapıya olan etkileri günümüze kadar izlerini sürdürebilmiştir. Bu nedenle bu günkü toplumsal yapımızın iyi bilinmesi için bunun hazırlayıcısı olan dünü iyi bilmek, bu günü iyi tahlil ederek önlemler alabilmek mümkün olacaktır. Bunun için de Anadolu'ya yönelik göçlerin toplumsal yapıya etkileri üzerinde araştırmalar arttırılmalıdır.

**Kaynakça**

- AKTURE, Sevgi (1978). *XIX. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti Mekansal Yapı Çözümlemesi*, Ankara: O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi.
- ALLEN, W. E. D. ve MURTOFF, Paul (1966). *Kafkas Hareketi 1828-1921*, Ankara: Genel Kurmay Basımevi.
- ALPAN, Ahmet L. (2000). "Sivas'ta Yaşayan Çerkeslerde Gelenek ve Görenekler", *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 24, Sivas, s. 105-115.
- ANDREWS, P. A. (1992). *Türkiye'de Etnik Gruplar*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: ANT-Tüm Zamanlar Yayınları.
- ATEŞ, T. (1978). "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazıldı", *Toplumbilim* 4, 96-102.
- AYDEMİR, İzzet (1988). *Kuzey Kafkasyalıların Göç Tarihi*, Ankara: Kendi Yayınları.
- BALA, Mirza (1997a). "Kırım", *İslam Ansiklopedisi*, C. VI, Eskişehir: M. E. B. Yayınları s. 741-746.
- BALA, Mirza; (1997b). "Hanlığın Sükutundan Sonra Kırım", *İslam Ansiklopedisi*, C. VI, Eskişehir: M. E. B. Yayınları, s. 756-762.
- BALA, Mirza (1997c). "Dağıstan", *İslam Ansiklopedisi*, C. III, Eskişehir: M. E. B. Yayınları, s. 447-451.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1944). "Osmanlı İmparatorluğu'nun Teşekkülü Meselesi", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, I, 2, s. 343-356.
- BARTHOLD, W. (1997). "Türkistan", *İslam Ansiklopedisi*, C. 12/2, Eskişehir, s. 140-142.
- CAFEROĞLU, A.; (1976), "Kafkasya Türkleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, no: 45.
- DARKOT, Besim; 'Kıbrıs Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt VI.
- DAVISON, Roderic (1963). *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton: Princeton University Press.
- HAYIT, Baymirza (1975). *Türkistan, Rusya ile Çin Arasında*, Otağ yayınları.
- ESER, Mehmet (1993). *Uzunyayla Bölgesinde Yaşayan Çerkes Köylerinde Sosyo-Kültürel Değişme*, C. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas.
- FİRZOĞLU; Rafik Safarov (1999) "Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Göçler", *Osmanlı*, Ed.: G. Eren, Cilt IV, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 687-696.
- GÖYUNÇ, Nejat (1973). "XVII. Yüzyılda Güney Doğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara: H. Ü. Yayınları, C. 13, s. 71-102.
- GÖZAYDIN, Ethem Fevzi (1948). *Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçleri*, İstanbul: Valüt Matbaası.
- İNALCIK, Halil (1964). "Kırım Yurdunun Yok Edilişi", *Türk Kültürü*, 21, s. 61-68.



- KARPAT, Kemal (1985). *Ottoman Population (1830-1914)*, Medison, No: 1189, Wisconsin ve London.
- KARPAT, Kemal (2002). *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, Çev.: A. Z. Durukan ve K. Durukan, Ankara: İmge Kitabevi.
- KURAT, Akdes Nimet (1966). *Türkiye ve İdil Boyu*, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCE YAY NO.151.
- KOCACIK, Faruk (1980). “Balkanlar’dan Anadolu’ya Yönelik Göçler (1878-1890)”, *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı 1, s. 138-19
- KUTLU, Tarık Cemal (1973-74). “Göç Katliam Sürgün”, *Kuzey Kafkasya Dergisi*, IV, 23, s. 24-27.
- LEWIS, Bernard (1970). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, , Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, IV. Seri, no: 8.
- MUTLUBAY, İlhan ve TURFANİ Polat (1976) “Doğu Türkistan”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, No.45.
- ORHONLU, Cengiz (1974). “The Settlement of the Otoman Turks in Cyprus 1570-1580”, *Rewiew of the Touring and Automobile Club of Turkey*, XLIV, 323,19-24.
- PINSON, Marx (1972). “Russian Policy and the Emigration of Crimean Tatars to the Ottoman Empire 1854-1862”, *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1, s. 37-55.
- PINSON, Marx (1973). “Ottoman Colonization of the Crimean Tatars in Bulgaria 1854-1862”, *VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, C. II*, Ankara: Türk Tarih kurumu Yayınları, Seri IX, no:7.
- TEMİR, Ahmet (1976) “İdil-Ural ve Yöresi”, *Türk Dünyası El Kitabı*,Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, No.45, Ankara, 1251-1271.
- TÜRK ANSİKLOPEDİSİ, Cilt XVII.
- ŞİMŞİR, Bilal (1968). *Rumeli’den Türk Göçleri, C. I*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, no: 34, Seri III, Sayı A 9.
- YÜKSEL, Hasan (1994). “Kafkas Göçmen Vakıfları”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı XXIV, Ankara, s. 117-126.

**ANADOLU'DA ÖNEMLİ BİR KÜLTÜREL MERKEZ: OSMANCIK***Fatih MÜDERRİSOĞLU***Özet**

Osmancık Orta Karadeniz bölgesinin iç kısmında yer alır. Çorum'a bağlı Kızılırmak nehri kıyısına kurulan tarihi bir ilçe merkezidir. Pirinci ile tanınır. Koyunbaba Köprüsü günümüze ulaşan en anıtsal Osmanlı eseridir. Koyunbaba, bölgede yaşadığına inanılan Bektaşî ereni olup adını taşıyan tekeden bazı izler mevcuttur. Ayrıca Kale, İmaret ve Akşemseddin camileri ile Paşa Hamamı diğer dikkati çeken yapılardır. Osmancık, doğal güzellikleri kadar anayol güzergahlarından biri üzerinde bulunması nedeniyle geçmişte cazibe merkezi idi. Bu bağlamda Osmanlı devletinde sadrazamlık(başbakan) görevine kadar yükselen Koca Mehmet Paşa ile Baltacı Mehmet Paşanın Osmanlı kökenli olması kentin önemine işaret eder.

**Anahtar kelimeler:** Osmancık, Koyunbaba, Koyunbaba Köprüsü, Kızılırmak, Baltacı Mehmet Paşa

**An Important Cultural Centre In Anatolia: Osmancık****Abstract**

Osmancık is located in the inner side of Middle Black Sea Region. Osmancık, belonged to Çorum, was founded by the River Kızılırmak. It is an historical town. It is famous for its rice. Koyunbaba Bridge is the most monumental Ottoman work reaching so far. Koyunbaba is a Bektaşî who is believed to have lived in the region and there are traces from the convent named after him. Moreover, a Castle, a multi-functions building, Akşemseddin Mosque and Pahsa Hamamı are the other attractive buildings. Osmancık, not only for its nature beatius but also for being on one of the mainroads, was a charm centre. It is known for the two famous statemen; Koca Mehmed Pahsa, the grandwizier in Ottoman State and Baltacı Mehmed Pahsa.

**Key words:** Osmancık, Koyunbaba, Koyunbaba Bridge, Kızılırmak River, Baltacı Mehmed Pahsa.

Makale, günümüzde sessiz ve sakin ortamıyla Osmanlı dönemindeki kadar ilgi görmeyip yeterince de tanımayan Osmancık ilçesine, özellikle kültürel açıdan dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, yerleşimin sahip olduğu değerler ayrıca vurgulanarak geçmişten günümüze bir köprü kurulmaya çalışacaktır

Osmancık, Orta Karadeniz bölgesinin iç kısmında denizden 430 m. yükseklikte Kızılırmak Nehrinin kıyısına da Çorum'a bağlı bir ilçe merkezidir. Çorum'a 59 km, Ankara'ya 300km uzaklıktadır. İlçenin yüzölçümü 1187 km<sup>2</sup> olup çevresinde Çorum, Samsun, Amasya ve Kastamonu toprakları yer alır. Arazi, dağlık ve engebeli alanlar, verimli ovalar ve ormanlık alanlar içerir. Karadeniz iklim kuşağının hakim olduğu ilçede, Kızılırmak Nehrinin getirdiği bereketli özellikle pirinç ekimi, bağ ve bahçecilik yaygındır. Sıcaklık ve rutubetin nispeten yüksek oluşu nedeniyle çevre pirinç tarımı için son derece uygundur. Özellikle nehir kıyısındaki pirinç tarlaları verim, ürün kalitesi ve çeşidi ile farklılaşır. Sonuçta nehir yaşam kaynağı olup şehre zenginlik getirir.

Osmancık, Antik zamanda "Halys" (tuzlu su), Osmanlı döneminde "Nehr-i Ahmer", günümüz de ise "Kızılırmak" adıyla tanınan Türkiye'nin en uzun akarsuyunun kenarına kurulan bir yerleşmedir. Özellikle kentin, nehrin sağ sahilini oluşturan kuzeyde gelişmesinin nedenini; üzerinde bir kalenin de yer aldığı büyük ve yüksek bir kayalığın güvenlik açısından değerlendirilmesi şeklinde düşünebiliriz. Şehrin fiziki gelişimine baktığımızda kayalık bir alanın çevresinde biçimlendiği anlaşılır. Küçük bir yerleşim nüvesinin yer aldığı sol (güney) sahil ise geçmişten günümüze Gemiciler Mahallesi adıyla tanınır. Nehrin her iki yakası Osmanlı dönemine ait anıtsal bir taş köprü ile birleştirilmiştir.

Nehir, kayalık alanlar, zengin bitki örtüsüyle kaplı tepeler, pirinç tarlaları ve bahçeleriyle Osmancık cazip doğal güzelliklere sahiptir. Bu güzellik, tarihsel dönemler içinde inşa edilen kale, köprü, cami, medrese, türbe, hamam, çeşme, ev vb. mimari eserlerle kültürel açıdan da zenginleştirilmiştir. Ayrıca İstanbul ve çevresini Kuzey Anadolu üzerinden Orta ve Doğu Karadeniz ile Doğu'ya bağlayan ana yolun Osmancık' dan geçmesi de ilçenin önemini artırmıştır.

Kentin tarihsel süreç içerisinde kuruluş ve gelişim evreleri ile adlarına gelince; Doğasının güzelliği ve yol bağlantısından kaynaklanarak bugünkü ilçe merkezinin yerinde ve yakınında eski bir yerleşimin olabileceği düşünülebilir. Fakat Fişekçi Kayası adıyla bilinen kayalık alanın üzerindeki kale ve çevrede rastlanan bazı antik taşlar dışında henüz maddi veriler yeterli değildir. Ayrıca Osmancık – Çorum yolunun 35-45 k.m.leri arasındaki Kırk Dilim mevkiindeki antik döneme ait kaya mezarları da gerekli bilgiyi vermez.

Kimi yayınlarda Osmancık'ın yerinde Türk dönemi öncesinde sırasıyla, "Alyasos", "Pimolisa" ve "Eflanos" adlarıyla kurulan efsanelerle örtüşen

yerleşimler olduğu ileri sürülür. (Saraçer 2000: 127-129).

Türk döneminde ise yerleşimin önceleri “Sorgun”, daha sonra ise bugünkü “Osmancık” ismini aldığı kabul edilir (Saraçer 2000: 129-137). Aslında kent tarihi için önemli olan bölgenin uzun zamandır kesintisiz bir iskâna sahip olduğunun anlaşılmasıdır. Araştırmacı C. Texier, Osmancık’ın Paflagonya ile Pontus bölgeleri arasında olduğundan söz etmektedir (Texier 2002: 212).

Kentin tarihsel sürecinde 11. yüzyılın sonundan itibaren Türk izlerine rastlanır. 1071 Malazgirt Savaşından birkaç yıl sonra şehrin Bizanslılardan alındığına ve Danişmendogullarının bölgede hüküm sürdüğüne inanılır.

Yerleşimin Osmancık adını alması konusunda farklı görüşler söz konusudur. Halkın da dilinde dolaşan bir rivayete göre Kale’nin, Osman adlı bir kumandan tarafından fethedildiği veya kumandanın askerleri arasında bu adı taşıyan bir kahramanın kuşatma sırasında şehit düştükten sonra kaleye gömüldüğü ve Osman Dede adıyla ziyaret edildiği şeklindedir. Diğer bir görüş ise Osmanlı Beyliğinin manevi kurucusu kabul edilen Ertuğrul Gazi’nin bugünkü Osmancık kentinde bir süre konakladığı ve bu sırada oğlu Osman’ın burada doğduğu için kentin isim babası olduğu yorumu yapılır (Saraçer 2000: 130-132).

Danişmendoğullarından sonra Osmancık Kadı Burhaneddin tarafından kurulan bir beyliğin sınırları içinde kalmış ve Sultan I. Bayezid (1389-1403) tarafından fethedilmişse de kesin alınışın bölgeye hakim olan I. Mehmed (Çelebi) (1413-1421) zamanına rastladığı kabul edilir (Bulduk 1992:130).

Kentin Osmanlı dönemindeki ilk ve en önemli imarı 15. yüzyılda gerçekleştirilmiştir. Osmancık doğumlu olup sadrazamlık makamına kadar yükselen “Koca” Lakaplı Mehmed Paşa, Sultan II. Murad (1421-1451) döneminde, Osmancık’a külliye tasarımlı büyük bir vakıf inşa ettirmiştir. Benzer şekilde dönemin alim ve önemli bir din adamı olan Akşemseddin de bir süre kentte kalmış ve müderrislik yapmıştır. Bugün değişiklikler geçiren ve alimin adını taşıyan yapının da 15. yüzyıla ait olduğu sanılır. (Ayverdi 1989: 528-535)

15. yüzyılın ikinci yarısı da Osmancık için son derece önemli mimari eserlerin yapıldığı zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde Sultan II. Bayezid (1481-1512), yerleşimin iki yakasını birleştiren büyük bir köprü ile bölgede adını Bektaşî şeyhi olarak duyuran Koyunbaba için kent dışına bir tekke inşa ettirmiştir (Yüksel 1983: 358-359).

Böylece şehir 15. yüzyıl sonunda, içinde tekkesi, köprüsü, imareti, camileri, medrese ve çarşıları bulunan önemli ve büyük bir yerleşme haline dönüşmüştür. Kent, çeşitli mahallelere ayrılmış önemli kişi ve yerlerin adları mahallelere verilmiştir (Bulduk 1992: 143).

Osmancık idari açıdan kaza (ilçe) merkezi olarak zaman içinde Amasya ile Çorum sancakları arasında yer değiştirmiştir. 19. yüzyıl sonundan itibaren ise Çorum'a bağlanmıştır. Şehrin nüfusu konusunda farklı tarihler için çeşitli

tahmini rakamlar ileri sürülür. Kaza merkezine bağlı nahiye (belde) ve karye (köy)ler hariç tutulursa kent içi nüfusu 3.000 (Bulduk 1992:143) ile 8.940 (Saraçer 2000:21) arasında değiştiği ileri sürülür. 1907 tarihli bir belge ise, 66'si gayr-i müslim olmak üzere merkez nüfusunu 4753 olarak vermektedir (Emiroğlu 1995: 263-270). Cumhuriyet başında da aynı rakamlar civarında dolaşan nüfus 2000 sayımında 25.000'ni aşmıştır.

Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda Doğu'ya yaptığı fetihler sonucu sınırlar İran, Kafkasya ve Basra Körfezine kadar genişleyince, eski yol şebekeleri bazı onarım ve güzergah değişiklikleriyle yeniden düzenlenmiştir. Bu bağlamda Anadolu topraklarında bir anayol, başkent İstanbul'u Gebze-İzmit-Bolu-Çerkeş-Tosya-Hacı Hamza üzerinden Osmancık'a uğrayıp Merzifon'a devam ediyordu. Merzifon'da ise yol ayrımı söz konusu idi. "Anadolu Orta Yolu" adıyla tanınan bu yol, Merzifon sonrasında Amasya-Tokat/Sivas-Malatya-Diyarbakır-Mardin-Musul üzerinden Bağdat'a ulaşıyordu. "Anadolu Sol Yol" 'u ise Niksar-Erzurum üzerinden Doğubayazıt' a gidiyordu (Halaçoğlu 2002:69-93). Bahsi geçen yol ağları üzerindeki her önemli durak, konak yeri menzil olarak değerlendiriliyordu. Askeri (sefer), ticari (kervan), ulaşım (seyahat) ve haberleşme (ulak) amaçlarıyla yüklenen ana yol üzerindeki Osmancık, başkent İstanbul'a 125-131 saat uzaklıkta idi. İstanbul tarafına devam edildiğinde bir önceki menzil Hacı Hamza'ya 8-9, iki önceki menzil Tosya'ya 18, Doğuya doğru sonraki menzil Merzifon'a ise 12-14 saat uzaklıkta idi (Halaçoğlu 2002:75). Diğer menziller gibi Osmancık menziline de savaş, isyan vb. gibi özel durumlarda sayısı artırılan beygir besleniyordu. Yeterli sayıda dinlenmiş beygirin menzilhanelerde bulundurulması haberin ulak eliyle zamanında yetiştirilmesi açısından son derece önem taşıyordu.

Osmancık, mevcut bir yazılı belge ışığında IV. Murad'ın 1635 tarihli Revan Seferi dönüşünde ordunun bir gün kaldığı menzil olmuştur (Ünver 1952: 547-576). Kaydedilen bilgiye göre yerleşim bu tarihte, kalesi sarp yer olması, nehri ve köprüsüyle dikkati çekiyordu. Benzer şekilde Sultan IV. Murad'ın 1638' deki Bağdat Seferi dönüşünde sadrazam Kara Mustafa Paşa ordusuyla Osmancık üzeri İstanbul'a dönmüştür (Sahillioğlu 1988: 52).

Kent, 17. Yüzyıl ikinci yarısında önemli bir kişiyi daha yetiştirmiştir. Koca Mehmed Paşa'dan sonra tarihte Baltacı adıyla sadrazamlığa kadar yükselen Mehmed Paşa'da Osmancık doğumludur. "Baltacı" lakaplı doğduğu kenti unutmamış, şehre su getirtmiş ve dört çeşmeyle şehrin değişik yerlerine dağıttırmasıdır (Anonim 1999: 154).

17. Yüzyılda kentle ilgili önemli bir gelişme de ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'nin yerleşimi ziyaret edip dikkat çekici bilgiler vermesidir (Evliya Çelebi 1993: 523-526). Tosya-Hacı Hamza üzerinden dokuz saatte kente gelen Çelebi, Osmancık'ın Çorum sancağında bir voyvodalık olarak yönetildiğini, bağının ve bahçesinin bol olduğunu, küçük, sağlam, kare planlı ve demir kapılı olarak bahsettiği yüksek bir kalesinin altında 1000 civarında yeşillikler içinde evlerinin bulunduğunu belirtir. Seyyah, ayrıca halkının Bektaşî olduğunu, kentte

yedi mahalle ve yedi cami, on han ile sayısı az fakat içinde her şeyin bulunduğu dükkanlardan söz eder. Kentte bir gün misafir edilen seyyah, ırmak kenarındaki hamamdan, su dolaplarından, Anadolu'da benzersiz olduğunu ileri sürdüğü köprüden ve özellikle hayli etkilendiği Koyunbaba'dan bahseder. Koyunbaba için Hacı Bektaş'ın halifesi ve Bektaşi şeyhidir ifadesi kullanan Çelebi, tekkenin cami, türbe, derviş odaları, yemekhane, han, mutfak, kiler ve çeşitli odalardan oluştuğunu, bakımlı ve üzerlerinin kurşunla kaplı olduğundan bilgi verir. Tekke içinde duvar yazıları ve bazı tekke eşyalarının da bulunduğunu vurgulayan seyyah, daha sonra Merzifon yoluyla kenti terk eder (Evliya Çelebi 1993: 526).

Evliya Çelebi dışında Osmancık, yol üzerinde bulunduğu için özellikle 18-20.yüzyıllar arasında çok sayıda gezgine ev sahipliği yapmıştır. Bu seyyahlar dışında 19. yüzyıl başında Bozoklu Osman Şakir tarafından çizilen minyatür, kente ait görsel belge açısından kayda değerdir (Unat 1987).

20. yüzyıl başına ait Ankara Salmelerinin birinde, yerleşimin yaklaşık yüzyıl önceki durumuna ait bazı ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Kentte 883 hanede 4753 kişi yaşamakta olup 219 dükkan, 16 değirmen, 13 cami, 7 çeşme, 4'er mağaza ve han ve birer mescit, medrese, tekke, imaret, hükümet konağı ve telgrafhane göze çarpmaktadır. Salmelerde ayrıca kentin Çorum'un bir kazası olduğu, Ziraat Bankası dahil mevcut daire ve çalışanlarının adları verilmekte, coğrafi konum, tarihsel geçmiş, sosyal ve ekonomik yaşama dair kesitler sunulmaktadır (Emiroğlu 1995: 263-270).

Günümüze gelince, sözü edilen belgelerde bahsi geçen yapılardan bazıları günümüze maalesef ulaşmamıştır. Osmancık'ın Kuzey Anadolu fay hattı üzerinde birinci derece deprem kuşağı üzerinde bulunması ve son büyük depremin 1943'de yaşanmasından sonra kentin fiziksel dokusunun değiştiği tahmin edilebilir. Cadde ve sokakların genişliği, eski evlerin azlığı, kimi yapıların günümüze ulaşmaması deprem dışında, yangın, sel gibi doğal afetler dışında insan eliyle yapılan yıkımları da düşündürmektedir.

21. yüzyılda, Osmancık için yapılacak en önemli hizmetlerden biri korumacılık olmalıdır. Doğru zamanda asli biçimine uygun onarımlar hedeflenmelidir. Genelde halkımızın kafasındaki yaygın ve yanlış düşünceye göre çok katlı bina inşa etmek, eski yapıları yıkmak, dar sokakları genişletmek modernlik gibi algılanmaktadır. Oysa eski dokuya ve yapılara yapılacak her yanlış müdahale dönüşü olmayan hatalara yol açacağı gibi Osmancık'ın geçmişiyle bağlantısını koparacaktır. Bu konuda kaymakamlık, belediye ve halka ayrı ayrı ve ortak görevler düşmektedir.

Kente kimlik oluşturan ve mimarisiyle özellik taşıyan tarihi yapılara gelince; kronolojik olarak önce kaleden başlamak gerekir.

**KALE:** Nehrin sağ sahilinde yerden yaklaşık 70 m. yüksekliğinde doğal Fişekçi Kayası'nın üzerine konumlanmıştır. Zaman içinde "Osmancık" "Kandiber Kalesi" ve "Kal'â-i âsümân" (Gökyüzünün Kalesi) adlarıyla

tanınmıştır (Saraçer 2000: 38-40). Konumuna, geriye kalan izlere ve kimisi efsanevi bazı bilgilere göre, Antik çağda Helenistik veya Roma döneminde inşa edildiği tahmin edilebilir. İçinde ve çevresinde bazısı bezemeli tipte devşirme malzemeye rastlanır. Bozoklu Osman Şakir'in 19. yüzyıl başına ait minyatüründe kalede yaşama ait mekânlar göze çarpar. Kale kapıları, kuyu, nehirle bağlantıyı sağlayan geçit ve bazı mekan izleri kalede bir zamanlar garnizon biçiminde küçük bir yerleşim olduğunu düşündürür. Bir söylentiye göre kale, Osman adlı bir asker ya da kahraman tarafından olasılıkla Bizanslıların elinden alınmıştır. Bu kişinin adının sonradan şehre ve kaleye verildiği iddia edilir.

Erozyon ve depremler sonucu yapıda bazı bölümler çökmüş, yıkılmışsa da kale hala etkileyici olup yerleşime siluet oluşturmaktadır. Geçmişte olduğu gibi kale ile kent dokusu ilişkisi hâlâ güçlüdür. Şehir kalenin dört bir yanında genişleyerek gelişimini sürdürmektedir. Kayalar ve kale rüzgârı kestiğinden Osmancık'ta daha ılıman ve sıcak iklim yaşanır.

**Koca Mehmed Paşa Cami:** "İmaret Cami" adıyla da bilinir. Vakfîyesine ve bazı mimari izlere göre külliye şeklinde inşa edilmiştir. Banisi "Koca" ya da "Hızırzâde" lakaplarıyla ünlenen Mehmed Paşa'dır. Osmancık doğumlu Paşa, zaman içinde sadrazamlık makamına getirilmiş ve dönemin padişahı II. Murad (1421-51)'in 1428-29 H. / 1437-38 M. yılları arasında on yıl süreyle yanında bulunmuştur. Bursa ve Osmancık'a çeşitli hayır eserleri yaptıran Mehmed Paşa, 1439 tarihli vakfîyesine göre Osmancık'daki eserleri için çok sayıda taşınır ve taşınmaz mallarını vakfetmiş; 1440'da ölünce de camisinin hazinesine gömülmüştür. Vakfîyesi dönemine göre büyük hacimli olup, ayrıntılı özellikler içerir. Vakfîyeye göre Mehmed Paşa, caminin dışında iki hamam, han, imaret ve bedesten inşa ettirerek kalenin altındaki geniş bir sahayı külliye alanı olarak değerlendirmiştir. Yaptırdığı eserlerden sadece cami ile hamamlardan biri günümüze ulaşmıştır. Bu eserler hâlen kullanılmaktadır.

Külliyenin ana yapısı camidir (Ayverdi 1989: 529-535). İşlev açısından çok işlevli, plan bakımından "1" planlı yapılar grubuna girer. Erken Osmanlı döneminde oldukça yaygınlık gösteren bu plan şeması Bursa'nın etkilerini taşır.

Taçkapı üzerindeki kitabesine göre yapı, 834 H./1430-1431 M. Tarihinde yaptırılmıştır. Kitabe de banisi adı, tarih, dönemin padişahının adı ve imaret sözcüğüne rastlanır.

Günümüzde kısmen zemin altında kalan yapının planı şöyledir. Merkezde ard arda kubbeli iki mekân ile kuzeydeki sofaya birer kapıyla açılan yan odalar şeklinde tasarlanmıştır. Mekânlardan güneydekinin içinde mihrap ve minber barındırmasından dolayı bu mekânın ibadet yeri olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu tip yapılar inşa edildikleri zaman zaviyeli cami olarak kullanıldıkları için her mekân namaza ayrılmayıp bazı odalar sohbet, yatı ve eğitime de ayrılıyordu. İçi sıvanan caminin cepheleri taş ve tuğlanın bir arada kullanılmasıyla alması tekniğe inşa edilmiştir. Minaresi sonradan

yenilenmiştir. Son cemaat yeri bulunmayan eserin en dikkati çeken yeri ahşap ve taş bezemeleriyle taçkapısıdır.

Caminin güneyinin ise bir zamanlar hazire olarak kullanıldığı, geriye kalan birkaç mezar taşından anlaşılmaktadır.

**Koca Mehmed Paşa Hamamı:** Bugün Koca Mehmed Paşa'nın adıyla tanınan hamam Belediye'nin karşısındadır. Tek hama plan şemasındadır. Kitabesi Çorum Müzesindedir. Hâlâ kullanılan yapının çevresi yol ve yapılarla kuşatılmıştır.

Doğu-batı doğrultusunda uzanan hamam, soğukluk, ılıkılık, sıcaklık, külhan ve su deposundan oluşur. En büyük mekân üzeri bir kubbeye örtülü soğukluk/soyunmalık bölümüdür. Buradan bir kapı ile üç kubbeli ılıkılık kısmına geçilir. Sıcaklığın merkezinde göbek taşının yer aldığı kubbeli bir birimle, ona açılan eyvan ve halvetler göze çarpar. Yapı zaman içinde bazı onarım ve eklemeler geçirmiştir.

**Akşemseddin Camii:** 15. yüzyıla damgasını vuran dönemin ünlü âlim ve din adamıdır. Yaygın adı Şemseddin Mehmed b. Hamza'dır (Nalbantoğlu 2001: 17-20). Akşemseddin adını taşıyan bir eser, günümüzde Osmancık'da cami olarak kullanılmaktadır. Tarihi bilgiler Akşemseddin'in ya Osmancık doğumlu olduğunu ya da sonradan ailesi ile gelerek bir süre bir medresede müderrislik yaptığı şeklindedir. Fatih (1451-81)'in lâlârından olup daha çok dini kimliğiyle ön plana çıkartılan Akşemseddin, aynı zamanda bir tıp alimi olarak da kabul edilir. . Hacı Bayram Veli'nin halifesi olarak bilinir. Ömrünün son yıllarını Göynük'e geçirmiş öldükten sonra Fatih Sultan Mehmet tarafından inşa ettirilen türbesi bugünde ziyaret edilmektedir.

Osmancık'taki Akşemseddin adını taşıyan eserin onun tarafından mı yapıldığı yoksa mevcut olan bir yapıda ders verdiği için mi bu adla anıldığı kesin değildir. Günümüzde oldukça değişerek ulaşan yapının aslında medrese mimarisine uygun yapıldığı anlaşılmaktadır. Olasılıkla depremler ve kaleden düşen taşlar nedeniyle tahrip olan medresenin kalan bölümünün camiye dönüştürüldüğü kabul edilebilir. Bugünkü izlere göre merkezde içinde mihrap ve minberin yer aldığı bir bölüm, önünde giriş kısmı ile, iki yanda kapıları dışarı açılan birer küçük oda karşımıza çıkar.

Araştırmacı C. Baltacı, Akşemseddin'in mesleki tecrübesinden hareketle, Osmancık'ın ilk ders verdiği yer olduğunu ve 20'li medreseler grubuna girdiğinden bahseder (Baltacı 1976:88-89). Yer yer devşirme malzemeye de rastlanılan yapı, 1955-1958 yıllarında büyük çapta onarım görmüştür. Günümüzde ibadete açıktır.

**Koyunbaba Köprüsü:** Kentin güney ve kuzey iki yakasını birleştiren taşköprü, Osmanlı döneminin en başarılı örneklerindedir. Yapı, zaman zaman geçit vermeyen Kızılırmak Nehrinin üzerine, kentin ve kentle bağlantılı yolların gereksinimi için inşa edilmiştir ( Çulpan 1975: 112-115; Yüksel 1983:358).



Köprü kişiliği ile bölgede isim yapmış Koyunbaba'nın adını taşır. Köprünün yapıldığı mevki stratejik bakımdan son derece önemlidir. Ayaklarının her iki tarafta da kayalara oturtulması hedeflenmiştir. Yapı, kale ve kale altındaki kuzey yerleşim (Köprübaşı) ile güneydeki Gemiciler Mahallesi'ni birbirine bağlar. Köprü yapımından önce sal ve kayıklar ile ulaşımın sağlandığı kabul edilir. Bu bağlamda salcı ve kayıkçı halkın oturduğu bölgeye Gemiciler Mahallesi denmiştir. Söylentiye göre köprünün yapımı sırasında işçiler düşünülerek cami, hamam, yatakhane ve imaret gibi bazı yapıların inşa edildiği iddia edilir. Köprünün hanisi Sultan II. Bayezid (1481-1512)'dir. Kale altında Köprübaşı'na yakın konumda adeta bir çeşme biçimindeki bir yapının içinde karşımıza çıkan kitabeğe göre, eserin yapımına 889 H./1485 M.'de başlanmış ve beş sene sonra 894 H./1490 M.'de tamamlanmıştır.

Sarımtırak renkli taşlardan inşa edilen köprü sivri kemerli onbeş gözlidir. Simetrik planlanmıştır. 249m. uzunluğunda 7.50 m. genişliğindedir. En küçük kemer açıklığı 9.20 m. en büyük ise 16.35 m. dir (İlter 1963: 33-35). Köprünün yapımı sırasında temelde kazıklar kullanılmış ve köprü sağlamlaştırılmıştır. Mimarı bilinmemekle beraber köprü teknolojisini de bilen dönemin mimarlarından birinin eseri olduğu sanılır. Köprünün kaynak ve mansap tarafında da selyaranlar kullanılmıştır.

Yapı 1922, 1938, 1967 ve 1979 yıllarında onarım görmüştür. Bir zamanlar geniş yataktan akan ırmak günümüzde kale yönünde dar bir alanda akış göstermektedir. Gemiciler Mahallesi yönündeki gözler ise toprakla doldurulmuştur. Ayrıca bir zamanlar mevcut olan su dolapları ve su değirmenleri ise zamanla ortadan kalkmıştır.

Köprüye adını veren Koyunbaba'nın temsili bir heykeli de Köprübaşı'na yerleştirilmiştir.

**Koyunbaba Türbesi:** Anadolu'da bir zamanlar ünlenen Koyunbaba Tekkesinden günümüz maalesef orijinal çok az şey ulaşabilmiştir. Adının büyüklüğü ve etrafında dolaştırılan efsanelere göre Koyunbaba Bektaşiliğin önemli bir temsilcisidir. (Gürel 2000) Anadolu'da yaygın olan koyun kültürü ile özdeşleşmiştir. Yaşadığı dönemi tartışmalıdır. Bir görüşe göre Hacibektaş Veli ile özdeşleştirildiği için 13. yüzyılda yaşamıştır. Diğer taraftan mevcut kitabeğe göre 873M./1468 M.de ölmüştür. (Gürel 2000:27) Adına şehrin biraz dışında Tosya yolu başlangıcında Sultan II. Bayezid tarafından bir tekke inşa ettirilmiştir. Çorum Müzesindeki kitabe yapım tarihini 1469 M. vermektedir.

Bir zamanlar Arafet adıyla bir tepe üzerinde türbe, misafirhane, cami, yemekhane, han, mutfak, kiler ve çeşitli odalardan oluştuğu Evliya Çelebi tarafından belirtilen tekke, depremler, doğanın tahribatı ve diğer bazı nedenlerle çoğu yapısını ve özelliğini kaybetmiştir. Günümüzde türbenin yeri, Çorum Müzesindeki ahşap kapısı, iç içe iki odanın duvarları ve giriş kapısı dışında orijinal özelliklere rastlanmaz.

İçinde Koyunbaba sandukasının yer aldığı türbe, sekizgen biçimli olup sivri külahlıdır. Önünde iki bölümlü revaklı giriş bölümü bulunur. Bu bölüm namaz ve dinlenme yeridir. Türbenin içinde kutsal geyik boynuzlarına rastlanır. Halkın türbeye olan ilgisi nedeniyle yakın zamanda bazı onarımlar ve ilaveler yapılmıştır. Çevrede antik dönem taşları göze çarpar.

**Baltacı Mehmed Paşa Çesmesi :** Osmanlı döneminde şehrin yetiştirdiği önemli bir şahsiyet de Baltacı Mehmet Paşa'dır. Osmancık' ta 1659/60'da doğduğu kabul edilen Paşa, İstanbul' a Saray'a alınmış Saray içinde ve Taşra'da çeşitli görevlerde bulunmuş, kaptan-i deryalık makamından sonra 1704-6'da ilk kez, 1710-11'de ikinci kez sadrazamlık yapmıştır. Sadrazamlığı döneminde 1711'de Prut Savaşı ve Antlaşması olmuş, 1712'de sürüldüğü Limmi Adasında ölmüştür (Anonim 1999: 154). Tarihçiler tarafından kişiliği iyi huylu kabul edilerek mesleğinde başarılı bulunur.

Paşa, 18. yüzyıl başına kadar halkın genelde nehirden sağladığı suyla ihtiyacını karşıladığını düşünerek, kente borularla su getirtmiş ve bu suları farklı yerlere inşa ettirdiği dört çeşmeyle dağıtmıştır. Günümüze bu çeşmelerden sadece ikisi ulaşmıştır. Bu çeşmelerden birinin üzerindeki ortak kitabeye göre 1117M./1705M. tarihi dikkati çeker (Emiroğlu 1995: 266).

Sonuçta Osmancık, nehrin, ormanların ve pirinç tarlalarının yanı sıra doğasının güzelliğinin yanı sıra, yetiştirdiği önemli devlet ve din adamlarıyla da tarihte iz bırakan bir kent olmuştur. Bu özelliklerini geniş kitlelere duyurarak insanların gelip gezmesini, bir iç turizm yaratılmasını sağlamak görevi ise tüm Osmancıklılara ve kente ilgi duyan Osmancık kenti dostlarına düşmektedir.

#### **Kaynakça**

- ANONİM (1969). *Köprülerimiz*, Ankara: Karayolları Genel Müdürlüğü Yayınları.
- ANONİM (1999). *Yaşamları ve Yapılarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi I-II*, İstanbul: Yapı Kredi Bankası Yayınları.
- ANONİM (2000). *Osmancık Guide*, İzmir: Osmancık Kaymakamlığı Yayınları
- ASLIYÜCE, Erdoğan (1998). Çorum Toprağı -2 , *Yesevi Dergisi*, I 56 Çorum, s. 6-14.
- AYVERDİ, E.Hakkı (1989). *Osmanlı Minaresinde Çelebi ve II. Murad Devri*, II, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları.
- BALTACI, Cahid (1976). *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası
- BULDUK, Üçler (1992). "Çorum Sancağının Osmanlı İdari Teşkilatındaki Yeri-I", *A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi*, III, Ankara, s.129-65.
- ÇULPAN, Cevdet (1975). *Türk Taş Köprüleri (Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar)*, Ankara: T.T.K. Yayınları.

- EMİROĞLU, Kudret (1995), *Ankara Vilayet Salnâmesi 1325 (1907)*, Ankara, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları.
- EVLİYA ÇELEBİ (1993). *Tam Metin Seyahatnâme*, II. İstanbul: Üçdal Belde Neşriyat Yayınları.
- GOODWIN, Godfrey (1971). *A History of Otoman Architecture*, London: Thames and Hudson Yayınları.
- GÜREL, Zeki (1971). *Koyun Baba*, Ankara.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (2000). *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, Ankara: T.T.K. Yayınları.
- İLTER, Fügen (2002). "Osmanlı Ulaşım Ağında Irmak Kenarı Bir Yerleşme: Osmancık", *TTK Belleten*, LII/203, Ankara, s.535-70.
- SARAÇER, Cevdet (2000). *Tarihsel Doku İçinde Unutulan Bir Kent: Osmancık*, İstanbul.
- TEXIER, Charles (2002). *Küçük Asya*, (Çev. Ali Suat), I-II-III, Ankara: Enformasyon ve Dökümantasyon Vakfı Yayınları.
- TUNÇ, Gülgün, (1978) *Taş Köprülerimiz*, Ankara Karayolları Genel Müdürlüğü Yayınları.
- UNAT, F. Reşit, (1987) *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara T.T.K. Yayınları.
- UNVER, Süheyl,(1952) *Dördüncü Murad' ın Revan Seferi Kronolojisi 1044/1635"* *Belleten*, Ankara, 16, s. 547-576.
- YÜKSEL, Aydın, (1983) *Osmanlı Mimarisinde II. Bayezid Yavuz Selim Devri*, İstanbul, Fetih Cemiyeti Yayınları.



**Koyunbaba Köprüsü**



**Koyunbaba Köprüsü (Osmancık Belediyesi Arşivinden Alınmıştır)**



**Koyunbaba Köprüsü, Kitabı**



**Kızılırmak ve Osmançık Kalesinden Bir Görünüm**



**Akşemseddin Camii**



**İmâret Camii**



**İmâret Camii ve Çevresi  
(Osmancık Belediyesi Arşivinden Alınmıştır)**

**Paşa Hamamı**



# MERKEZÎ BOSNA'DA TOPRAĞA DAYALI SOYLU KESİMİN DOĞUŞU

*York NORMAN*

## **Özet**

Bu çalışma, Saraybosna ve etrafının 1463'te fethinden sonra Osmanlılar'ın önceden var olan Bosnalı tarımsal soylu tabakasını yavaş yavaş asimile ettikleri konusundaki başat düşüncüyü sorgulamaktadır. İsa Bey'in büyük ölçüde Bosnalı olmayan yeniçeriler ve etnik Türkler'den oluşan Osmanlı hudut birliklerinin, eski soylu kesimin yerini aldıklarını tartışmaktayım. Bu tür bir değişiklik bölgedeki en stratejik askeri atamaların özellikle ikisi için geçerlidir: merkezi Bosna garnizonlarının timar sahibi üyeleri ve yerel olarak atanmış büyük ölçüde düzenli olmayan toprak sahipliğinin (çiftlikler) askeri hizmet karşılığında verildiği askeri/idari memuriyetlerden oluşan eşkencilerdir. Gerçekten de Osmanlılar Bosnalı soyluları kendi aralarına seçmeyi kabul ettiler. Fakat Osmanlılar bu göreceli az bulunur durumlarda daha az öneme sahip garnizon olmayan timarları bahşettiler. Her ne kadar bu eyaletteki atamaların Osmanlı yönetimini pekiştirmek mahiyetinde önemli bir sembolik değeri olsada, miras yoluyla gelecek kuşaklara intikal etmiyordu. Böylece, Bosna toplumunun imparatorluğa dahili daha çok küçük soylular (voynuklar ve akıncılar), ve genelde köylülerle sınırlıydı.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı tarihi, Bosna, Askeri tarih, Çiftlik, Timar

## **The Birth of Central Bosnia's Agrarian Elite**

### **Abstract**

This paper challenges the dominant notion that the Ottomans gradually assimilated the pre-existing Bosnian agrarian elites after the conquest of Sarajevo and its environs in 1463. I argue that İsa Bey's Ottoman frontier forces, largely made up of non-Bosnian janissaries and ethnic Turks fundamentally displaced older elites. This change was particularly true for two of the most strategic military post-holders in the area---the timar-holding members of Central Bosnia's garrisons and the eskencis, locally appointed military/administrative officials who were granted largely unregulated land holdings (ciftliks) in return for military service. The Ottomans did indeed admit select Bosnian nobles into their ranks. But the Ottomans granted the less critical non-garrison timars in these relatively rare instances. Although these appointments had an important symbolic value in consolidating role in the province, they were not hereditary. Thus, the integration of Bosnian society into the empire was much more limited to the gentry (voynuks and akıncis) and the peasantry at large.

**Keywords:** Ottoman history, Bosnia, Military history, Ciftliks, Timars



Bugüne kadar araştırmacılar Osmanlı'nın merkezi Bosna'yı 1463'te feth etmesini genellikle mevcut tarımsal elitlerin yavaş yavaş asimile edilmesine bir örnek olarak gördüler. Ćiro Truhelka'dan Peter Sugar'a uzanan Balkan tarihçileri Sultan II. Mehmet'in fetihten sonra Bosna üst tabakasını büyük bir ölçüde bütünüyle yerinde bıraktığını iddia ettiler.<sup>1</sup> Osmanlı narrative kayıtları, mevcut tahrir defterleri ve Avrupa seyahatname literatürü ve diplomatik belgeleri temelde olmak üzere çalışan yakın dönem tarihçileri örneğin Halil İnalçık, Nedim Filipovic, Adem Handzic ve Behija Zlatar 1463'ten 1908'deki Habsburg ilhakına kadar Bosnalı elitlerinin kesintiye uğramadan uzanan bir sürekliliği ifade eden Bosna milliyetçiliği tezinden uzak kaldılar.<sup>2</sup> Bunun yerine, yukarıdaki tarihçiler Osmanlılar'ın yerli asilzadeleri yavaş yavaş timar üzerine dayalı ya da toprak ve gelirden oluşan kiralama üzerine dayalı standart toprak düzenine entegre ettikleri sorusunu sordular.

Bununla birlikte, Osmanlı fethi ve yerli elitlerle olan ilişkisinin yeniden dikkatli bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi daha öncesinde tartışıldan daha ziyade özünde toplumsal, ekonomik ve dinsel değişimi ifade eden bir örnek olduğu hakkında tartışmaktayım. Açık olarak ifade etmek gerekirse şunu ümit ediyorum ki merkezi Bosna bölgesi olan Saray'ı ihtiva eden doktora çalışmam, 1463'te Bosna'yı işgal eden Osmanlı kuvvetlerinin nasıl kale garnizonlarını ele geçirerek mevcut yüksek tabakayı hemen hemen tamamıyla yerlerinden ederek, daha az seviyedeki asilleri ve gentry'i yerli güçlere dahil ederek Osmanlılar'ın köylüler arasındaki yönetimini sağlamlaştırdığını göstermeye çalışacak. Bu iddialarımı, kapsamlı bir şekilde incelenen halihazırdaki on beşinci ve onaltıncı yüzyıllardan 1530'a kadar olan Saray bölgesine ait Osmanlı idari kaynakları mesela tahrirler, kanunnameler, fermanlar ve tarih yazıcılarının kayıtları üzerine temellendireceğim.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ćiro Truhelka, *Die Geschichtliche Grundlage der Bosnische Agrarfrage*, Sarajevo: Sarajewoer Tagblatt, 1911; Peter Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354-1804*, Seattle: University of Washington Press, 1977.

<sup>2</sup> Nedim Filipović, "O nastanku posjeda muslimanskog plemstva (Asilzade Müslüman tasarruf sahipleri hakkında)," *Pregled*, 5, Sarajevo, 1953, s. 386-393; Adem Handžić, "O širenju islama u Bosni a posebnim osvrtom na srednju Bosnu (Bosna'da ve özellikle de merkezi Bosna'da İslam'ın yayılması hakkında)," *Prilozi za Orijentalni Filologiju*, 41 (1991), s. 37-52; Halil İnalçık, "Ottoman Methods of Conquest," *Studia Islamica*, Paris (1954), s. 103-129. İdem., "Stefan Dušan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na." *Belleten X* (1958), s. 67-108; Behija Zlatar, "Širenje islama i islamska kultura u Sarajevo i okolini (İslam ve İslam kültürünün Saraybosna ve etrafında yayılması)," *Prilozi za Orijentalni Filologiju*, 41 (1991), s. 253-268.

<sup>3</sup> Merkezi Bosna Sancağı'na ait İcmal Tahrir Defterleri (1472) İstanbul, İstanbul Belediye Kütüphanesi, No. 0-76; Merkezi Bosna Sancağı İcmal Defterleri (1485), İstanbul, Başbakanlık Arşivi, TD No. 18; Merkezi Bosna Sancağı İcmal Defterleri (1516), İstanbul, Başbakanlık Arşivi, TD No. 56; Bosna Sancağı Mufassal Tahrir

Osmanlı orduları bölgedeki lüks gümüş ticaretini ele geçirme umuduyla ilk olarak 1450'lerde merkezi Bosna'ya saldırıya geçtiler. Bu ticaret on altıncı yüzyılın ortasından ve sonundan itibaren Amerikalardan gelen gümüş taşkımindan önce Akdeniz ekonomisine değerli metal akışını hazır bir miktarda temin etti. Osmanlı güçleri, Üsküp'te yerleşik kuzeye doğru mülklerini genişletmek isteyen güçlü bir savaşçı olan İsa Bey'in komutası altında ve Sultan II. Mehmed'in gözetimindeki yeniçerilerden oluşan Osmanlı sınır birliklerinden oluşturuldu. Her iki kumandanın farklı çıkarları olduğu halde, İsa Bey büyük bir ölçüde özerk hudut bölgesi yerleştirmek istedi. II. Mehmed yeni ele geçirilen toprakları merkezi yönetime direkt olarak dahil etmek istedi. Görünüşe göre, dikkatli bir denge kurulmuş gibidir. II. Mehmed'in güçleri merkezi Bosna'da bir dizi büyük kale garnizonları ele geçirecek ve zamanla İsa Bey'e kendi bölgesel üssünü geliştirmesine izin verilecektir. Bu iskan, zamanla Bosna'nın başkenti olan Saray Bosna haline geldi.

Bu plan herşeyden evvel geleneksel olarak yerli aristokrasi için bir güç makamı olan merkezi Bosna'nın stratejik dağ kalelerine el koyması üzerine yoğunlaştı. Osmanlılar bu garnizonları yeniçerilerle değiştirmeyi amaçladılar. Müslüman olarak din değiştiren yeniçeriler sultana sadıktılar fakat aynı zamanda yerli koşulların da oldukça farkındaydılar. Osmanlılar, Bosna halkının diğer bölümleriyle özellikle köylülerle ve ayrıcalıklarını korumak için mücadele eden pek çok küçük soylu (gentry) –voynuk olarak da bilinmektedirler-- ile ittifaklar kurmaya çabaladılar. Osmanlılar bu guruplara daha iyi bir yaşam -- daha güvenilir bir gelir, az bir vergi ve belki imparatorluğun servetinden bir hisse-- istimalet ya da barındırma olarak adlandırılan bir politika sözünü verdiler. Bosna'nın son kralı olan Stjepan Tomaseviç'ten Papa II. Pius'a Kasım 1461'ten gönderilen bir mektup bu noktayı canlandırmaktadır:<sup>4</sup>

*Krallığımda Türkler pek çok kale inşa ettiler ve köylülere karşı oldukça sıcakkanlılar. Onlara katılacak her köylünün özgür olacağına dair söz verirler. Köylüler zekaları ile aldatmanın farkında değiller ve özgürlüğün sonsuza kadar süreceğini düşünürler. Bu tür yalanlarla yanıltılan bu insanlar eğer senin desteğinin arkamda olduğunu görmüyorsa bana karşı ayaklanmaları*

---

Defterleri (1489), İstanbul, Başbakanlık Arşivi, TD No. 24; Merkezi Bosna Sancağı İcmal Tahrir Defterleri (1520), İstanbul, Başbakanlık Arşivi, TD No. 57; Merkezi Bosna Mufassal Tahrir Defterleri (1528-1530).

<sup>4</sup> Franz Babinger. *Mehmed the Conqueror and his time* (translated from the German by Ralph Manheim; edited, with a pref., by William C. Hickman) Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978, s. 216.

*oldukça mümkündür. Köylüler tarafından terk edilmiş kodamanla kalelerinde uzun süre varlıklarını sürdürememektedirler.*

Şurası açıktır ki köylülere söz verilen özgürlük aslında Osmanlılar'ın soylu ayrıcalığını kötüye kullanmayı ortadan kaldıran garantisini ve onlara önemli miktarda toprak sahibi imtiyazlığı bahşetmektir. 1463 seferinden sonraki on yıllarda, Osmanlılar merkezi Bosna köylülerine baştina verirler. Bir tür ekilebilir toprak olan baştina üçüncü guruplara satış ya da miras yoluyla geçebilir.

Benzeri bir düzenleme sözü voynuklar için verildi. 1516'da Osmanlı Bosnası için hazırlanan ilk eyalet kanunnamesinde şunu görebiliriz: "Hiç kimse küçük soylulara (gentry) --voynuklar--ve atları üzerinde zorla bir yük empoze edemez. Müslüman hükümdara olan hizmet dışında onlara hiç bir iş yüklenemez. Tanrı hükümlerine kıyamet gününe kadar korusun! Hizmetlerini barış zamanlarında bile yerine getirmelerine izin ver. Toprakları (baştina) ile ilgili alışlagelmiş ve olağanüstü her türlü vergi feshedilsin. Defterde tanımlandığı üzere tanzimat mahiyetinde sabit bir miktarı imparatorluk hazinesine ödesinler."

Tarihçiler, bununla birlikte Osmanlı'nın böl ve yönet şeklindeki stratejiyi kullanmadaki başarısını kabul etmekte tereddüt ederler –özellikle fetih öncesinde kale üzerine temellendirilmiş tarımsal asilzadeleri ortadan kaldırma konusunda.—Bu tarihçilerin çoğu, gelir kayıtlarını detaylı bir şekilde incelemektense Halil İnalçık'ın yaratıcı makalesi "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na"da vardığı sonuçları kabul ettiler. Bu makale, pek çok Bosnalı asilzadenin toprak üzerindeki önceki haklarını fetihten sonraki yıllarda timar olarak muhafaza etmelerine izin verildiğini iddia etmektedir. İnalçık'ın ulaştığı sonuçlar büyük bir ölçüde Hersek için düzenlenen gelir kayıtları üzerine dayalıdır. Hersek en fazla tartışma konusu olan merkezi Bosna'nın gümüş madenlerinden uzak bir bölgedir.<sup>5</sup> Bunun aksine, Osmanlılar'ın fetihten hemen sonra çok az sayıda timar bahşettiklerini buldum. Mesela, merkezi Bosna'da ki ilk Osmanlı garnizonu olan Hodided ve fetihten daha öncesine giden Saraybosna'nın hinterlandındaki baş kalede yirmi üç garnizon üyesinden sadece iki kişinin yerli bağlantıları olduğunu görmekteyiz –Müslümanlığı kabul eden bu kişilerin "Rayko" ve "Vlah" gibi yerli takıları isimlerinde kullanmaktadırlar. İlk üyeler arasında Hristiyanlar yoktur. Takip eden beş kayıta Hodided garnizon üyeleri arasında yerli bağlantıları olan sadece üç durumdan söz edilebilir. Garnizon timar sahiplerinin büyük çoğunluğu yeniçeri dönmeleridir. Bunların çoğunluğunun farklı bir bölgeden geldiklerine işaret edilir (Örneğin, Sirozlu Hamza, Sofyalı Mustafa). Öte yandan, bir garnizon

<sup>5</sup> İnalçık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na." Bellekten X (1958), s. 67-108.

timarının babadan oğula geçtiği nisbeten çok az sayıda belirgin durumlar vardır.<sup>6</sup>

Osmanlılar ne zaman ki diğer tarz elit toprak tasarruf haklarını yani garnizon olmayan timarları ve yerli olarak tayin edilmiş çiftlikleri bahsettiklerinde benzeri bir model takip etti. Osmanlı'nın yerli asilzadelerle olan bağlantılarını gösteren en şaşırtan kanıt 1472 yılında yirmi üç adet garnizon olmayan timar sahiplerinden altısında görülebilir. İlk olarak "Mehmed Pavli" örneğini göz önünde bulundurmalıyız. Mehmed Pavli erken 1450lerde Osmanlılar'a gönüllü olarak boyun eğen Pavlovic ailesinin bir parçası olabilir. İkinci bir örnek 1471'de Bosna Kralı vekilinin oğlu olan Pisak'a garnizon olmayan bir timar tayin edilmesidir. Pisak'ın fetih öncesi elitin bir üyesi olduğu iddiası tarih yazıcıları tarafından da pekiştirilmiştir. Tarih yazıcıları,sefer sırasında Bosna Kralı'nın teslim olmasında Pisak'ın rolünden söz ederler. Osmanlılar,Pisak'a fatihlerin orduları arasında bir yer ödül olarak vermiş olabilir.<sup>7</sup>

1472'de garnizon olmayan timarların Vlah Hamza'ya, Akıncı Yusuf'a, Voynuk Mestur'a ve gayri müslim Felim'e verilmesinde örneklerinden anlaşılacağı üzere diğer daha az önemli yerli kişilerin aynı şekilde ödüllendirilmiş oldukları görülmektedir. Bu tayinler,her halde Osmanlı otoritelerine olan hizmetlerinden dolayı ödüllendirilen yerli göçebe ve milislere verildi.<sup>8</sup>

Bu kanıt, Osmanlılar'ın yerli Bosnalı unsurları yeni Osmanlı eliti içerisine dahil etmek için en azından sembolik bile olsa gösterdikleri çabaları ifade etmektedir. Bu, özellikle yukarıda sözü edilen timar sahiplerinin hiç birisi kendilerine tayin edilen timarları belirli bir süre ellerinde tutmadıkları için asillerin sürekliliği hakkında yeterli bir delil teşkil etmiyor. Mesela, kayıtlarda "Bosna Kralı vekili'nin oğlu Pisak"ın aynı yıl içerisinde öldüğü ve timarının da "Yeniçeri İsmail'in oğlu"na geçtiğinden söz edilir.<sup>9</sup> Bununla birlikte garnizon olmayan timarların büyük bir çoğunluğu fethi takip eden on yıllarda Müslüman olarak doğan fakat fetih öncesi asillere gittikleri saptanamayanlara verildi. Daha sonraki bu timar sahiplerinin pek çoğu yeni yerli Müslüman elitlerin bir parçasıydı. Bunu ilk olarak 1485 ve 1489 kayıtlarında garnizon olmayan timar sahiplerinin yaklaşık olarak üçte birinin sipahi, lonca birliği, yerli kadı ve

<sup>6</sup> Merkezî Bosna İcmal Defterleri (1455, 1472, 1485, ve 1516).

<sup>7</sup> Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (tr. by Nihal Atsız). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 1970, s. 185-188; Hazim Šabanović, *Bosanski pašaluk: postanak i upravna podjela* (The Bosnian Paşalık: its development and legal divisions). Sarajevo: Svijetlost, 1981 (1rst ed., 1957), s. 35-37. İcmal defteri (1472), fol. 23, 64.

<sup>8</sup> İcmal defteri (1472), fol. 64.

<sup>9</sup> *Ibid.*

alimlerin oğulları olarak isimlendirildiklerini görmekteyiz.<sup>10</sup> Bu eğilim devam eden defterlerde artacaktır.

Saray bölgesinde toprağa yerleşmiş yeni Osmanlı elitleri arasındaki üçüncü temel kategori eşkencilerdir. Yerel olarak atanmış askeri ve idari memurlar olarak eşkencilere askeri hizmet ve ufak sabit bir ücret karşılığında büyük bir ölçüde düzenli olmayan çiftlikler bahşedildi. 1472, 1485 ve 1489 kayıtlarının başlangıç bölümlerinde yüksek şerefle kaydedilen bu Müslüman gurupların arasında çok az yerli kökenliler vardı(1472’de 0/22, 1485’de 4/33, 1489’da 1/15).Saray bölgesindeki ve komşu Bosna krallığı topraklarındaki eşkencilerin çoğunluğu ile İsa Bey’in taraftarları arasında bağlantı kurulabilir. Görünüşe göre mülklerini sürekli olarak muhafaza edebildiler.<sup>11</sup> Çiftlik sahipleri olarak defterde kayıt edilen yeni eşkencilerin kayıtlarda izini takip edebilmek çok zordur. Çünkü kayıtlar hangi mahallede olduklarını açık ve net bir biçimde söylememektedir. Bununla birlikte, açık olan nokta şudur ki, yeni çiftlik sahipleri devam eden kuşakların asilzade müslümanların bir parçasıdır. 1485’de tüm Bosna sancağında liste edilen 293 çiftlikten 45’i askeri ünvanlarla (yani 7 adet bey, 5 adet hobeş, 4 adet voyvoda, 4 adet merd, 2 adet çeribaşı, 2 adet kethüda, bir adet çebebi, 2 adet silahdar, 2 adet ağa, 2 adet subaşı, bir adet akıncı ve bir adet çaşnigar) kişilere verildi. Yirmisi şehir meslekleri, resmi ya da dinsel memuriyetler altında kayıt edildi (16 adet çeşitli meslekler, bir adet hoca, bir adet kadı ve bir adet katib).<sup>12</sup>

Merkezi Bosna’nın timar ve yerel olarak atanmış mülk sahiplerinden genel olarak üç sonuç çıkarabiliriz. Birincisi başlangıçtan itibaren toprak tasarruf eden yeni Osmanlı elit tabakasının bünyesindeki üç gurup tamamıyla büyük ölçüde Müslüman’dı. Bu özellikle garnizon birlikleri ve mülk sahipleri için geçerlidir. Bu her iki gurupta Saray bölgesinde ilk iki on yıllarda Osmanlı yönetiminde başat bir konuma sahiptiler. İslam’a yönelik bu din değiştirmeleri sadece Bosna’ya özgü olmayan imparatorluk boyunca uygulanan büyük ölçüde yeniçeri kazanımının bir parçasıydı.

İkincisi, araştırmacılar toprağa yerleşik erken Osmanlı elitinin fetih öncesi Bosnalı asalet sınıfına olan bağlarını çoğunlukla abarttılar. Eski Bosnalı asilzadelere verilen garnizon olmayan timarları ihtiva eden çok az sayıdaki örnekler fetihten hemen sonraki yeni düzeni desteklemeye yardım eden büyük bir ölçüde sembolik diyebileceğimiz tavırlardan ibarettir. Bu İncalcık’ın yerel Hristiyan elitlerin Hersek’e dahil edilmesi hakkında göstermiş olduğu güvenilir delilin karşıtıdır. Hersek, garnizonları olmayan, ve din değiştirmenin Saray

<sup>10</sup> İcmal defterleri (1485, 1489).

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> İcmal defteri (1485).

bölgesi ya da merkezi Bosna'ya nazaran daha yavaş tecrübe edildiği bir bölgedir.<sup>13</sup>

Üçüncüsü, bu üst tabakanın çoğu Bosna kökenli değildir, ve etnik miraslarını tam olarak ispat etmek oldukça zordur. Saray bölgesinde gelir ve toprak sahibi pek çok eski köleler ve yeniçeriler gayri müslim kökeninden gelmektedirler, defterlerde Balkanlar'da geldikleri yerler kayıt edilmiştir. Toprak sahibi pek çok elit bununla birlikte Müslüman idi ve kolaylıkla Vardar Vadisi, Doğu Bulgaristan ve imparatorluğun diğer Müslüman bölgelerinden gelebilirlerdi. Böylece, Saray bölgesindeki toprağa yerleşik elitlerin “doğal bir süreklilik” ihtiva ettikleri iddiası tartışmalıdır.

---

<sup>13</sup> İnalçık, “Stefan Duşan,” s. 81-82; 91; 96-97.

**Kaynakça**

- Aşıkpaşazade, (1970). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (tr. by Nihal Atsız). Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- BABINGER, Franz, (1978). *Mehmed the Conqueror and his time* (translated from the German by Ralph Manheim; edited, with a pref., by William C. Hickman), N.J.: Princeton University Press, Princeton.
- FILIPOVIĆ, Nedim, (1953). "O nastanku posjeda muslimanskog plemstva (Asilzade Müslüman tasarruf sahipleri hakkında)," *Pregled*, 5, Sarajevo.
- HANDŽIĆ, Adem, (1991). "O širenju islama u Bosni a posebnim osvrtom na srednju Bosnu (Bosna'da ve özellikle de merkezi Bosna'da İslam'ın yayılması hakkında)," *Prilozi za Orijentalni Filologiju*, 41, s. 37-52.
- İNALCIK, Halil, (1954). "Ottoman Methods of Conquest," *Studia Islamica*, Paris.
- İNALCIK, Halil, (1958) "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na." *Bulleten X* s. 67-108.
- SUGAR, Peter, (1977). *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354-1804*, University of Washington Press, Seattle.
- ŠABANOVIĆ, Hazim,(1981) *Bosanski pašaluk: postanak i upravna podjela* (The Bosnian Paşalık: its development and legal divisions). Sarajevo: Svijetlost.
- TRUHELKA, Čiro, (1911). *Die Geschichtliche Grundlage der Bosnische Agrarfrage*, Sarajewoer Tagblatt, Sarajevo.
- ZLATAR, Behija, (1991). "Širenje islama i islamska kultura u Sarajevo i okolini (İslam ve İslam kültürünün Saraybosna ve etrafında yayılması)," *Prilozi za Orijentalni Filologiju*, 41 s. 253-268.

# ÖZBEK VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE “KESİNLİK” BİLDİREN MODAL SÖZLER

Aynur **ÖZ ÖZCAN**

## Özet

Modal anlam, konuşanın kendisinin ifade ettiği düşünceye ilgisini bildiren anlamdır. Modal anlamın leksik yolla ifadesi olan modal sözler ise konuşanın kendisinin ifade ettiği düşünceye çeşitli yönden ilgisini bildiren sözlerdir. Kesinlik bildiren modal sözler, konuşanın cümlede ifade edilen fikre olan kesin inancını, bildiren yapılardır. Konuşan kişi cümleye kendi düşüncesini eklemek için kesinlikle, mutlaka, galiba gibi yapıları kullanabilir. Bu çalışmada kesinlik bildiren modal sözler ;

1. Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan “kesinlik” bildiren modal sözler,

2. Özbek Türkçesine özgü olan “kesinlik” bildiren modal sözler,

3. Türkiye Türkçesine özgü olan “kesinlik” bildiren modal sözler

olmak üzere üç gruba ayrılarak incelendi: Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan “kesinlik” bildiren modal sözler, *albättä – elbette, qat’iyän - kat’iyyen, mutlak mutlaqâ - mutlaka, muhaqqaq - muhakkak, şübhäsiz - şüphesiz ve hiç şübhäsiz gibi yapılardır. Bu sözler, genel olarak birbirinin yerine kullanılabilecek eş anlamlı öğelerdir. Bu sözlerin seçimi konuşanın ya da yazanın tercihine bağlıdır. Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan modal sözlerde küçük fonetik farklılıkların dışında büyük fark yoktur. Özbek Türkçesine özgü olan şaksiz ve sözsüz, Türkiye Türkçesine özgü olan kesinlikle ve kuşkusuz sözleri kesinlik bildiren yapılardır. Özbek Türkçesinde kesinlik bildiren modal sözlerin olasılık, ihtimal bildiren modal sözlere göre daha az kullanıldığı tespit edilmiştir.*

**Anahtar kelimeler:** Modalite, modal sözler, Özbek Türkçesi, Türkiye Türkçesi.

## The Modal Words Expressing “Certainty” in Uzbek and Turkish Languages

### Abstract

Modal meaning is the meaning of a person’s interest of his/her idea in his/her speech. The modal words which are the modal meaning of expressions by lexical manner are his/her interests on an idea in various aspects. The modal words declaring certainty are structures showing the certainty of the talker’s belief to expression of the sentence. The one who talks can utilize structures like “certainly, absolutely, probably” to add his opinion to sentence. In this article, the modal words are analysed in three main groups as;

1. The modal words that show certainty in both Turkish and Uzbek Language,

2. The modal words that show certainty and are only special to Uzbek Language,



3. The modal words that show certainty and are only special to Turkish Language,

The modal words that are expressing certainty both in Turkish and Uzbek Languages are the ones like “*älbättä – elbette, qat’iyän - kat’iyyen, mutlak mutlaqâ - mutlaka, muhaqqaq - muhakkak, şübhäsis – şüphesiz, hiç şübhäsis*”. These words can be replaced to each other as generally they are synonymous. The preference on selection of them depends on talkers or writers. Except some minor phonetical differences, they are almost identical. “*şaksiz and sözsiz*” that are special to Uzbek Language and “*kesinlikle, kuşkusuz*” special to Turkish are the words having certainty expression. It has been noticed in Uzbek Language that, the modal words expressing the certainty is being rarely used than probability and possibility expressing modal words.

**Key words:** Modality, modal words, Uzbek language, Turkish language.

Cümle, belli bir düşünceyi bildirmekle beraber, bu düşünceye konuşanın ilgisini de yansıtmaktadır (ÖTG I: 582). Modal anlam, konuşanın kendisinin ifade ettiği düşünceye ilgisini bildiren anlamdır. Modal sözler ise konuşanın kendisinin ifade ettiği düşünceye çeşitli yönden ilgisini bildiren sözlerdir (Hacıyev 1985: 55).

Modal anlam, dilde çeşitli yollarla ifade edilir. Bu ifade yolları birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Morfolojik olarak kip, zaman ve şahıs ekleri, sentaktik olarak özel cümle yapıları, tekrar, tonlama ve leksikal olarak modal sözler ile ifade edilmektedir (ÖTG I: 584).

Modal anlam üzerinde çalışma yapan F.R. Palmer’e göre modalitelerin semantik fonksiyonlarının belirlenmesi çok açık değildir. Zaman, zaman periyoduyla ilgili gramatik kategori olarak tanımlanır. Sayılar rakamlarla ilgilidir. Aspektin tanımlanması problemlidir. Cins terimi genellikle cinsiyet dışında başka anlamlar da taşır. Pratikte bu kategorileri örneklendirmede pek sıkıntı yoktur. Ancak, modalite düşüncesi daha belirsizdir ve çeşitli tanımlar yapılabilir. J. Lyons’a göre konuşmacı tarafından kendi düşünce ve tavrını ifade etmek için *possibly, certainly* gibi belli yapılar kullanılır (Palmer 1986: 2). Palmer, modalitenin anlamsal olarak tek bir fiile bağlı olmaksızın bütün bir cümle ile ilgili olduğunu, anlam alanlarındaki ilgileri belirlemenin modalitede kolay olmadığını belirttikten sonra ortaya konan düşüncelerin, tavırların, görüşlerin, konuşma şeklinin öznel, gerçek dışılık, iddiasızlık, ihtimal ve zorunluluk gibi düşünceleri içerdiğini ifade etmektedir.

Modalitenin belirteçleri modal fiiller, klişeler ya da parçalardır. Modalitenin gramatik değerlendirilmesinin en belirgin örneklerinden birisi kip kategorisidir. Palmer, bazı durumların gramatik yolla ifade edilmesinden ziyade leksik yolla verilmesinin daha mantıklı görüldüğünü, modalitenin gramatikalize

edilmesinin leksikal birliklerin göz ardı edilmesine sebep olduğunu belirtmektedir (Palmer 1986: 5–6).

Lyons, *Semantics II* adlı çalışmasının modaliteye ayırdığı kısmında modaliteyi epistemic modality ve deontatic modality olmak üzere ikiye ayırmıştır. Epistemic modaliteyi, gerçekten ziyade bilgi, inanç ve bilgiyle ilgili şeylerle ilgilendirirken, deontatic modaliteyi ahlâkî yaptırımlar tarafından oluşan davranışların ihtimalleri veya gerekliliği ile zorlama ve izinle ilgilendirmiştir. Bu çalışmasında Lyons, prensip olarak iki tip, “objective” ve “subjective” epistemic modality üzerinde durmuştur (Lyons 1977: 793–803).

Palmer’e göre geleneksel mantık, konuşmacıyı devre dışı bırakan objective modalite ile ilgilenirken, dilde modalite özellikle de gramatik olarak belirtilmişse, temelde subjectivedir. Dildeki modalite, sözün öznel niteliği ile ilgilidir ve hatta öznellik modalitenin temelidir. Modalite, konuşmacının fikir ve tavırının gramatikleşmesi olarak tanımlanabilir (Palmer 1986: 16).

Objektive modalite, cümlenin sentaktik bölünmesinde ifadesini bulurken temel işareti kip kategorisidir. Subjective modalite, konuşanın cümlenin anlamına inanma, şüphe, kesinlik, belirsizlik gibi ilgisini bildirmektedir. Temelde modal sözlerle ifade edilmektedir (Nurmanov 1992: 84).

Bu çalışmada Özbek Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde modal anlamın leksik yolla ifadesi olan modal sözlerin “kesinlik” bildiren türleri üzerinde durulacak ve ortak ve farklı yönler verilmeye çalışılacaktır. “Kesinlik” bildiren modal sözlerle geçmeden önce, Özbek ve Türkiye Türkçesi gramerlerinde modal sözlerin ele alınışı üzerinde durmak uygun olacaktır.

Özbek Türkçesi gramerlerinde kelime türleri, temelde gramatik anlamı, morfolojik ve sentaktik niteliklerine göre 1. müstakıl sözler, 2. yardımcı sözler, 3. modal sözler, 4. ünavlar ve 5. taklidiy sözler olmak üzere beş gruba ayrılmaktadır. Çalışmaya konu olan modal sözler, müstakıl söz türü olarak gelişmediği için ayrı bir grup olarak değerlendirilmektedir (Fahri Kemal 1957: 303,307).

Modal sözler, bir nesneyi adlandırma özelliğine sahip değildir, cümle ögesi olarak gelmezler bu özellikleriyle de müstakıl sözlerden (ad, zamir, sıfat, sayı, zarf, fiil), kelime ve cümlelerin ilgisini gösterme görevinde kullanılan bağlaç ve edatlardan ayrılırlar. Modal sözler, ünlemlere benzemektedir. Ünlem ve modal sözler cümle öğeleri ile sentaktik yönden bağlanmaz ve her ikisi de cümlenin bütünüyle ilgilidir. Ünlemler, cümlenin duygusal tarafının şekillenmesinde, modal sözler cümlenin zihnî tarafının şekillenmesinde rol oynar. Modal sözler, Özbek Türkçesi gramerlerinde genel olarak düşüncenin açıklığını bildiren modal sözler ve düşüncenin belirsizliğini bildiren modal

sözler olmak üzere iki büyük gruba ayrıldıktan sonra her grup alt gruplara ayrılmaktadır. “Kesinlik” bildiren modal sözler, düşüncenin açıklığını bildiren modal sözlerin alt grubu olarak verilmektedir (ÖTG I:583,587).

Özbek Türkçesi gramerlerinde modal sözler adıyla verilen yapılar, Türkiye Türkçesi gramerlerinde ayrı bir kelime türü olarak değerlendirilmeyip, genellikle zarfların bir grubu olarak ele alınmışlardır. Ahmet Cevat Emre, bu türden yapılara gramerinde yer vermezken, Gencan, “kesinlik” bildiren modal sözleri, *kesinlik zarfları* altında ele almış ve bu gruba I. elbet, elbette, II. mutlaka, şüphesiz, behemahal, III. asla, IV. hiç gibi yapıları dahil etmiştir (Gencan 1966:279).

Banguoğlu, modal anlam bildiren yapıları *gerçekleme zarfları* başlığı altında ele almış ve evet güzel, hayır çıkmadı, öyle değil, peki tamam mı? Olur, elbette, tabii, yok, asla, katiyen gibi yapıları sıralamıştır. Olur-olmaz kavramlarına bölünen bu zarflar arasında orta kavramlar da vardır ki kullanışta ikisinin arasına düşerler açıklamasından sonra gerçekten elverişli, oldukça elverişli, hiç elverişli değil, elbette anlayacak, belki anlar, hiç anlamaz örneklerini vererek, ihtimal ve dilek bildiren galiba, ihtimal, bari, keşki ve bolayki yapılarının da bu sınıftan sayılabileceğini belirtmiştir (Banguoğlu 1995: 372). Burada belli bir sınıflandırma yapılmadan modal anlam bildiren kelime ve yapıların karışık bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Korkmaz, modal sözleri tarz zarflarının, *durum bildirme zarfları* alt başlığında, “kesinlik” bildiren modal sözleri ise kesinlik bildirenler maddesinde ele almıştır. Bu gruba asla, behemahal, bir türlü (asla), elbet, elbette, doğrudan doğruya, doğruca, gerçekten, er geç, hiç, hiç mi hiç, iyice, kat’iyen, kesinlikle, mutlaka, ne olursa olsun, ne derlerse desinler, tamamen, tamamıyla, zaten gibi yapıları dahil etmiştir (Korkmaz 2003: 507).

Türkiye Türkçesi gramerlerinde tarz zarflarıyla, cümlede ifade edilen düşünceye konuşanın fikir ve tavrını bildiren yapıların bir arada değerlendirildiği ve bir ayrımın yapılmadığı dikkati çekmektedir. Zarfların görev bakımından fiilleri çeşitli yönlerden niteleyen kelimeler olduğu bilinmektedir. Hâlbuki modal sözler, sadece fiille değil, cümlenin bütünüyle ilgilidir. Bir başka deyişle modal sözün cümleye kattığı anlam, sadece filli değil, bütün cümleyi ilgilendirmektedir.

Zarflar, isim, sıfat, zamir ve fiil gibi cümle ögesi olarak gelebilen bağımsız kelimelerdir. Cümleye modal anlam katan sözler, zarflar içinde değerlendirildiğinde, bu söz ve yapıların da bir cümle ögesi olabilme özelliği gösterdiği kabul edilmiş olur.

A.N. Kononov, *Grammatika sovremennogo Turetskogo literaturnogo yazıka* adlı eserinde “*modalnaya slova*” başlığı altında bu sözlere yer vermiş ve

kitabın cümle bilgisi kısmında daha ayrıntılı olarak üzerinde durmuştur. Kononov, modal sözcükler, 1. sözcüklerin çeşitli anlam nüanslarını belirten modal sözcükler, 2. konuşmaya çeşitli modal nüanslar getiren modal sözcükler ve 3. şekil yapma görevini yerine getiren modal sözcükler olarak sınıflandırmıştır. Kitabın cümle bilgisi bölümünde cümle içinde ne temel ne de yardımcı öge sayılabilecek, semantik bakımdan ayrı duran sözcük ve sözcük gruplarının bulunduğunu, bunların, kendilerine özgü içerikleriyle bütün ifadeye özel bir anlam verdiklerini ve bu sözcük ve sözcük gruplarının giriş sözcükleri olarak adlandırıldığını belirterek şu şekilde gruplamıştır:

1. Pişmanlık, sevinç, şaşkınlık bu türden modal faaliyetler: maatessüf,
2. Eminlik, tereddüt, tahmin bildiren modal sözcükler: şüphesiz ki, hiç şüphe yok ki, elbet, elbette, gerçekten, mutlaka, mutlak, galiba, ihtimal (ki), muhakkak ki, belki,
3. İleri sürülen fikrin menşei: bence, nazaran, sözüne göre,
4. İleri sürülen düşüncenin daha önceki düşünceyle bağlantısı: demek, demek ki,
5. Düşüncenin sıralanması: evvela, evvelden, birincisi,
6. Karşılaştırma: sanki, tıpkı, güya, âdeta,
7. Onaylama ret bildiren modal sözcükler: evet, yok, hayır, hay hay (Kononov 1956: 346,355, 488–490).

Kazan’da Asiye Rehimova tarafından yayımlanan ve Dr. Paşa Yavuzarslan’ın redaktörlüğünü yaptığı *Törek Grammatikası* adlı kitapta modal sözcükler, ayrı bir madde olarak ele alınmıştır. Bu çalışmada bir tasnif yapılmadan modal sözcükler sıralanmış ve cümle içinde örnekler verilmiştir (Rehimova 2002: 193–196).

Modal sözcükler, konuşmada belirginleşmektedir. Kesinlik bildiren modal sözcükler, konuşanın cümlede ifade edilen fikre olan kesin inancını, bildiren yapılarıdır. Sanders ve Spooren’e göre kesinlik bildiren yapılar, konuşmacının bilinç seviyesinin konuşmada yer almasıdır. Konuşmacı bu yapıları kullanarak kendi cümlesindeki emin olma derecesini ortaya koyup söylediklerinin doğruluğunu da ekleyebilir (Sanders 1997: 91).

Subjective modaliteye dahil edilen kesinlik bildiren modal sözcükler, Özbek Türkçesi gramerlerinde sözsüz, şübhäsiz, şäksiz ve eski olarak muhaqqaq verilmektedir (ÖTG I:583). Toplanan malzemeler mutlaqâ vâ şäk-şübhäsiz kelimelerinin de cümleye modal anlam kattığını gösterdi. Özbek ve Türkiye Türkçesinde kesinlik bildiren modal sözcükler, älbättä - elbette, eminim, qat’iyän - kat’iyyen, kesin, kesinlikle, mutlaq mutlaqâ - mutlaka, muhaqqaq, kuşkusuz, sözsüz, şäksiz, şäk-şübhäsiz, şüphesiz- şübhäsiz, hiç şübhäsiz, gibi yapılarıdır. Özbek ve Türkiye Türkçesinde kesinlik bildiren modal sözcükler üç gruba ayrılarak incelendi:

1. Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan “kesinlik” bildiren modal sözler,
2. Özbek Türkçesine özgü olan “kesinlik” bildiren modal sözler,
3. Türkiye Türkçesine özgü olan “kesinlik” bildiren modal sözler.

### 1. Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan “kesinlik” bildiren modal sözler:

Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan “kesinlik” bildiren modal sözler, *älbättä* – *elbette*, *qat’iyän* - *kat’iyyen*, *mutlak mutlaqâ* - *mutlaka*, *muhaqqaq* - *muhakkak*, *şübhäsiz* - *şüphesiz* ve hiç şübhäsiz gibi yapılardır. Bu sözler, genel olarak birbirinin yerine kullanılabilir eş anlamlı ögelerdir. Bu sözlerin seçimi konuşanın ya da yazanın tercihinine bağlıdır. Bu modal sözlerin çoğunluğu alintıdır ve bunların bir kısmı artık kullanımdan kalkmıştır. Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan modal sözlerde küçük fonetik farklılıkların dışında büyük fark yoktur.

*Älbät älbättä* - *elbet elbette*: Özbek Türkçesi gramerlerinde bu söz, kesinlik bildiren yapılar içinde değil, anlatılan olayın meydana gelmesine inanç bildirmeyi sağlayan modal söz olarak verilmektedir. Bu yapı, aynı zamanda kesinlik ve onaylama bildirdiği için burada değerlendirildi. Özbek ve Türkiye Türkçesinde *älbät elbet* şekli de bulunan bu yapı, cümlenin başında ortasında ve sonunda gelebilmektedir.

*Älbättä biz öşä buzuqlärniñ cözälärini berärmiz* (Kadiriy 1994: 65). “Elbette biz o bozguncuların cezasını veririz.”

*Buni payqagän Ziyä Şahiçi ulärni Atäbekkä tänitdi: - Ämäkiläriniñizni siz tänimägändirsiz älbättä*, - *dedi* (Kadiriy 1994: 14). “Bunu farkedən Ziya Şahiçi, onları Atabek’e tanıttı. Amcalarınızı siz tanımamışsınızdır kesin, dedi.”

*Elbette evliydi. Refikasının kaprislerine yetişiyor, entari yapıyor, çorap alıyor, kızını da gelin ediyordu* (Göktulga 2000: 74).

*Qat’iyän* - *kat’iyyen*: Özbek ve Türkiye Türkçesinde konuşma ve yazı dilinde kullanılan ve konuşanın cümledeki düşünceye kesin inancını bildiren modal sözdür. Özbek Türkçesinde tek “y” ile söylenen bu modal söz, hem Türkiye Türkçesinde hem de Özbek Türkçesinde cümlenin her yerinde gelebilmektedir.

*Ulärniñ häräkätleridän, yüzleridän benihâyät çärçägänliklari sezilib tursä häm, lekin dävdiräş, hävliqış, pärişänlik qat’iyün körinmädi* (Aybek 1977: 20). “Onların hareketlerinden, yüzlerinden oldukça yoruldukları anlaşılrsa da şaşkınlık, heyecan ve perişanlık kat’iyyen görünmezdi.”

- Öyle bir kuvvet ki... Tarif edemem sana... Ameliyat esnasında **kat'iyyen** kendisini bayılttırmaz (Seyfettin 2000: 19).

- Kahramanlıklarının kendilerine değil, millete orduya ait olduğunu söylerler. Mesalâ işte bu Ferhat Ali Bey, **kat'iyyen** fotoğrafını çıkartmaz (Seyfettin 2000: 20).

Türkiye Türkçesinde cümlenin anlamında kesinlik olmasına rağmen, kat'iyyen modal sözcük kullanılarak cümlenin anlamının daha da kuvvetlendirildiği görülür:

*Oya bundan **kat'iyyen** emindir. Oğlan ona çelmeyi takar ve bağırır* (Meriç 1987: 589).

*mutlaqâ(mutlaq) - mutlaka*: Bu modal söz de kat'iyyen de olduğu gibi cümlenin her yerinde gelebilen bir sözcüktür. Özbek Türkçesinde olumlu cümlelerde gelmekle beraber çoğunlukla konuşma dilinde olumsuz cümlelerde kullanılmaktadır. Özbek Türkçesinde cümlelerde geçen bu yapıların Türkiye Türkçesinde mutlak ve mutlaka modal sözcük olmasına rağmen, kesinlikle ve kesin modal sözcükle karşılaştığı görülür.

- *Qızıñiz yıñläydi, **mutlaq** ün çiqarmäslik keräk, -dedi mayor.* (Aybek 1977: 114). “Kızınız ağlıyor, **kesinlikle** ses çıkarmamak gerekir, dedi binbaşı.”

*Nävâiy äslzädälärniñ birigä: - Birâr quduq qavlätgänmisiz? Çâl : -Yoq, **mutlaqâ** yüzläb quduqni quritgän* (Uygun- Sultanov 1958: 27).

“Nevayî asilzadelerin birine: Bir kuyu kazdırdınız mı? İhtiyar: - Hayır, kesin yüzlerce kuyuyu kurutmuş(tur).”

*(Bakıcan) - Bir дәvr, bir мәмләкәт yāzuvçılari bolışlärigü qarämäsdän **mutlaqâ** farq qılädi* (Abdulla Kahhar 1987: 308). “Aynı dönem, aynı yurdun yazarları olmasına rağmen kesinlikle farklıdır.”

*Onun hayatını o kadar biliyordum ki gündelik adamlar arasında cesaret ve ulviyyetin bir kahramanı olan bu basit insanın yüzünü görmek bana **mutlak** lâzımdı* (Adıvar 2000: 31).

“Evet” dedi, “evet”, Nalbant Ahmet'in haremiyim... Ödemişli Nalbant Ahmet'in... Sen de Ödemişlisin **mutlaka**, sen de Ödemişlisin!” (Karaosmanoğlu 1987: 320).

*Muhakkak - muhaqqaq*: Özbek Türkçesi gramerlerinde bu modal sözün eski olduğu belirtilmektedir. Bugün yazı dilinde ve konuşmada pek kullanılmamaktadır. Türkiye Türkçesinde diğer modal sözcük kadar sık olmasa da cümlenin her yerinde kesinlik bildirmek için kullanıldığı görülmektedir.

*Başkalarından sordum, eh işte ancak o kadar tutar dediler. Amma **muhakkak** her gün, bu yüz simidi satar, tablayı boşaltırdı* (Göktulga 2000: 74).

*şübhäsiz - şüpheşiz*: Bu modal söz, Özbek Türkçesindeki sözsüz ve Türkiye Türkçesindeki kesin ve kesinlikle modal sözüyle eş anlamlı olarak kullanılmakta ve cümleye şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde anlamını katmaktadır. Özbek Türkçesinde hiç ile birlikte kullanılarak bu anlam, daha da vurgulu olarak verilmektedir. Bu modal söz, Özbek Türkçesinde genellikle cümle başında giriş sözü olarak gelirken Türkiye Türkçesinde cümle sonunda da gelebilmektedir.

(*Bakıcan*) – **Heç şübhäsiz**, bu Çehovniki. Bu nürsä birinçi märtä “Sovremennik” jurnalidä bäsilgän (*Abdulla Kahhar 1987: 308*). “(Bakıcan) – Hiç şüpheşiz, bu Çehov’unki. Bu şey ilk defa “Sovremennik” dergisinde basıldı.”

**Şüpheşiz** şimdi o kadın gidip meseleyi mahallede yayacak ve bunu Köse’nin karısı duyacak, neticede bir kepezelik olacaktı (*Kaygılı 2000: 72*).

Artık hasta kumarbazın içeride ve kendi kendisine konuşan radyodan habersiz hâlde olduğu **şüpheşiz**... (*Kısakürek 2000: 238*).

## 2. Özbek Türkçesine özgü olan “kesinlik” bildiren modal sözler:

Özbek Türkçesinde *sözsiz* modal sözü, cümleye kesinlik anlamı katan ve çok kullanılan bir yapıdır. *Söz* kelimesine sıfat yapım eki olan *-siz* ekinin eklenip kalıplaşmasıyla oluşmuş olan bu modal söz, Türkiye Türkçesine kesin, kesinlikle ve mutlaka olarak aktarılabilmektedir. *Söz +siz* yapısındaki kelimenin modal anlamının daha iyi görülebilmesi için bu yapının zarf olarak kullanıldığı örnek de aşağıda verildi.

*Heç kimdän sädä çıqmädi. Faqat Säyrämov sözsiz baş çayqadi* (*Kadiriy 1994: 27*). “Hiç kimseden ses çıkmadı. Sadece Seyramov, sessizce başını salladı.”

Hatta sözsiz kelimesinden *-lik* ekiyle soyut isim yapıldığı da görülür.

*Ärägä sözsizlik kirdi. İkkisi häm fikrgä tãlgän edi* (*Kadiriy 1994: 27*). “Araya sessizlik girdi. İki de düşünceye dalmıştı.”

Aşağıdaki örnek bu yapının cümleye modal anlam kattığını açık bir şekilde göstermektedir.

*Qız ulärniñ bälälärini bāqadi, kirlärini yuvädi, üy-cāylärini yñştirädi vä här qandäy yumuşni sözsiz bācārädi* (*ÖTİL II: 95*). “Kız, onların çocuklarına bakar, çamaşırını yıkar, evlerini temizler ve mutlaka her türlü işi yapardı.”

*Axır ulärniñ özləri, ... deb qārä, cahil xalq qulāngä hämişä quyib kelişär vä bu buzilmäs şartniñ sözsiz, şäksiz bācārilişini ... qattıq tälüb qılışär edi*

(İsmailiy 1995: 98,99). “Onların kendileri, ... diye halkın kulağına her zaman söyler ve bozulmayan şartın mutlaka, kesinlikle yapılmasını isterlerdi.”

Şaksiz kelimesi de Özbek Türkçesinde modal söz olarak kullanılan bir yapıdır. Bu da diğer kesinlik bildiren modal sözler gibi cümlenin anlamına kesinlik katmakta ve cümlenin her yerinde gelebilmektedir.

*Här kim kelsä bundän şâd bolib ketär,  
Sil bolsä öpkäsın yäräsi bitär,  
Qari kelib körsä şaksiz yâş etär,  
Yâş yigitdek dävran sürgäli keldim (ÖTİL II: 393).*

“Her kim gelirse, buradan mutlu olup gider,  
Verem ise ciğerinin yarası iyileşir,  
Yaşlı gelip görürse, mutlaka genç yapar,  
Genç delikanlı gibi devran sürmeye geldim.”

Bir çift söz olan şäk-şübhasiz yapısı da cümlenin anlamına modal anlam katan bir yapıdır.

*Bilär edim muqaddäs cäñgä şäk-şübhasiz bârişin lâzim (ÖTİL II:393).*  
“Bildirdim kutsal savaşa mutlaka gitmen lâzım.”

Bazen kesinlik anlamını daha da kuvvetlendirmek ve düşüncenin inanırlılığını artırmak için iki kesinlik bildiren modal sözün, bir cümlede arka arkaya kullanıldığı görülür.

*Axır ulärniñ özläri, ... deb qärä, cahil xalq qulângä hämişä quyib kelişär  
vä bu buzilmäs şärtniñ sözsiz, şaksiz bâcärilişini ... qattıq tälâb qılışär edi*  
(İsmailiy 1995: 98,99). “Onların kendileri, ... diye halkın kulağına her zaman söyler ve bozulmayan şartın mutlaka, kesinlikle yapılmasını isterlerdi.”

### 3. Türkiye Türkçesine özgü olan “kesinlik” bildiren modal sözler:

Özbek Türkçesinde olduğu gibi Türkiye Türkçesine özgü olan modal sözler de vardır. Bu modal sözler, eminim, kesin, kesinlikle ve kuşkusuz sözleridir.

*Eminim* de kesinlik bildiren bir yapı olarak cümlenin her yerinde kullanılabilir. Burada birinci şahsın fikrinin kesinliği söz konusu olduğundan ikinci ve üçüncü şahsın eminliği birinci şahsın ağzından aynı ek kullanılarak verilmez.

*Bizim sokak durgun, sıkıcı gibi görünür tanımayana. **Eminim**, benim canım hiç sıkılmazdı (Cumalı 2000: 52).*



Burada eminim kelimesinin yerine kesinlikle modal sözü konulduğunda anlamın aynı olduğu görülür. Dolayısıyla bu da eminim yapısının da modal söz olarak alınabileceğini göstermektedir.

Kesin ve daha kuvvetli kesinliği bildiren kesinlikle, kes- fiilinden türetilmiş bir kelimedir. Alıntı olan ortak kesinlik bildiren modal sözlerle birlikte çok kullanılan bir yapıdır. Bu iki modal söz, genellikle cümlenin her yerinde kullanılmaktadır.

***Kesin /kesinlikle** derslerine çalışmamıştır.*

***Kesin /kesinlikle** yorgunluğu anlaşılmıyordu.*

*Beni anlamamıştır **kesin**.*

*Beni **kesin/ kesinlikle** anlamamıştır.*

*Kuşkusuz* modal sözü kuşku kelimesine –siz sıfat yapım ekinin eklenip kalıplaşmasıyla yapılmıştır. Bu modal söz, cümlenin her yerinde gelebilmekte ve hiç kelimesiyle birlikte kesinlik anlamının pekiştirilerek ifade edilmesine imkân vermektedir.

*Neş'em iştiham var ve **kuşkusuz** sağlıklıyım* (Korkmaz 2003: 509).

*Yapılar, eşyalar insanlardan daha dayanıklı **kuşkusuz*** (Aral 2000: 88).

Sonuç olarak modal anlam, cümlenin en önemli unsurlarındandır. Modal anlamın leksik yolla ifadesi olan modal sözler, konuşanın kendi ifade ettiği düşünceye çeşitli yönden ilgisini bildiren sözlerdir. “Kesinlik” bildiren modal sözler, subjektive modalite olduğundan konuşma dilinde daha netlik kazanmaktadır. Genellikle “kesinlik” bildiren modal sözler, vurgulanmak istenen yapıdan önce getirilerek, anlam kuvvetlendirilmektedir. Özbek ve Türkiye Türkçesinde ortak olan “kesinlik” bildiren modal sözler, alıntı olan kelimelerdir. Özbek Türkçesine özgü olan *sözsiz* ve Türkiye Türkçesine özgü olan kesin /kesinlikle ve kuşkusuz, alıntı olan diğer modal kelimelere eş anlamlı olarak kullanılan yapılardır. Bu modal sözler, genellikle birbirinin yerine kullanılabilen yapılardır. Bu yapıların kullanımı konuşmacının ve yazarın tercihiyle bağlıdır. Bu çalışma için örnekler toplama aşamasında kesinlik bildiren modal sözlerin, bir başka çalışma konumuz olan ihtimal bildiren modal sözlerle göre daha az kullanıldığı görüldü.

#### **Özbek Türkçesi için kullanılan transkripsiyon işaretleri:**

- å : Yuvarlak söyleyişe meyilli /a/ sesi.
- ä : Açık /e/ sesi.
- e : Kapalı /e/ sesi.
- γ : Art damak /g/ sesi.
- x : Gırtlak /h/ sesi.
- q : Art damak /k/ sesi.
- ñ : Damak /n/ sesi

**Kaynakça ve Kısaltmalar:**

- ADIVAR, H. E., (2000). “Kabak Çekirdekçi”, *Güzel Yazılar Hikâyeler I*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları, 31–36.
- AIJMER, K., (1997). “I Think-an English modal particle”, *Modality in Germanic Languages Historical and Comparative Perspectives*, (Ed. Toril Swan, Olaf Jansen Westvik), Berlin- New York, 1–49.
- AKSAN, Doğan, (1983). (Yönetiminde) ATABAY, N., vd., *Sözcük Türleri*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARAL, İ., (2000). *Kıran Resimleri*, İstanbul, Can Yayınları.
- Aybek, (1977). *Kuyuş kareymes*, Taşkent, Okıtuvçi Neşriyatı.
- BANGUOĞLU, T., (1995). *Türkçenin Grameri*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BYBEE, J., PERKINS, R., PAGLIUCA, W., (1994). *The Evolution of Grammar*, Chicago, The University of Chicago.
- CUMALI, N., (2000). “Aklım Arkada Kalacak”, *Güzel Yazılar Hikâyeler II*, Ankara, Türk Dil Kurumu yayınları, 52–64.
- EMRE, A. C., (1945). *Türk Dilbilgisi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERGİN, M., (1997). *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul.
- Fahri Kemal, (Red) (1957). *Hazirgi zeman Özbek tili*, Taşkent, Özbekistan SSR Fenler Akademiyasi Neşriyatı.
- GENCAN, T. N., (1966). *Dilbilgisi*, İstanbul, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÖKTULGA, F. C., (2000). “Simit”, *Güzel Yazılar Hikâyeler I*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 74–79.
- HACIYEV, A., (1985). *Lingvistik terminlarning izahli lugati*, Taşkent, Okıtuvçi neşriyatı.
- İSMAİLİY, M., (1995). *Fergane tang atgünçe*, Taşkent, Şark Neşriyat-Matbaa.
- KADİRİY, A., (1994). *Ötgen künler-Mehrabden çeyan*, Taşkent, Gafur Gulam Namidegi Edebiyat ve Sen’et Neşriyatı.
- KAHHAR, Abdulla, (1987). *Eserler I- Edebiyat müellimi*, Taşkent, Gafur Gulam Namidegi Edebiyat ve Sen’et Neşriyatı.
- KARAOSMANOĞLU, Y. K., (1987). “Utañ”, *Hikâyeciliğimizin 100. Yılında Yüz Örneğ*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 319–323.
- KAYGILI, O. C., (2000). “Kırkından Sonra Saz Çalınır mı?”, *Güzel Yazılar Hikâyeler I*, Ankara, Türk Dil Kurumu yayınları, 68–74.
- KISAKÜREK, N., F., (2000). “Hasta Kumarbazın Ölümü”, *Güzel Yazılar Hikâyeler I*, Ankara, Türk Dil Kurumu yayınları, 236–242.
- KONONOV, A. N., (1956). *Grammatika sovremennogo Turetskogo literaturnogo yazıka*, Moskva-Leningrad.
- , (1960). *Grammatika sovremennogo Uzbekskogo literaturnogo yazıka*, Moskva-Leningrad.

- KORKMAZ, Z., (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LYONS, J., (1977). *Semantics II*, Cambridge, New York, New Rochella, Melbourne, Sydney.
- MATTHEWS, R., (1993). *Papers on Semantics and Grammar*, Frankfurt- Berlin- New York- Paris- Wien: European University Studies.
- MERİÇ, N., (1987). “Keklik Türküsü”, *Hikâyeciliğimizin 100. Yılında Yüz Örnek*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 586–593.
- MİRZAYEV, M., S., Usmanov, İ., Resulov, (1970). *Özbek tili*, Taşkent, Okıtuvçı Neşriyatı.
- NURMANOV, A., vd., (1992). *Özbek tilining mezmuniy sintaksisi*, Taşkent.
- ÖTG: (1975). *Özbek Tili Grammatikası I* (Sorumlu yazarlar: Abdurahmanov, G., Ş.Ş. Şaabdurahmanov, A. Hacıyev), Taşkent, Özbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyatı.
- ÖTİL: (1981). *Özbek tilining izahli lugati I-II*. Moskva.
- ÖZ ÖZCAN, A., (2004). “Özbek ve Türkiye Türkçesinde Olasılık-Tahmin Bildiren Modal Sözcükler”, *V. Uluslar arası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, Ankara, 20–26 Eylül 2004, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2253–2264.
- PALMER, F. R., (1986). *Mood and Modality*, Cambridge-New York.
- REHİMOVA, A., (2002). *Törek Grammatikası* (Türk Dilbilgisi), Kazan.
- SANDERS, J., Spooren, W., (1997). “Perspective, Subjectivity, and Modality from a Cognitive Linguistic Point of View”, *Discourse and Perspective in Cognitive Linguistics*, (Ed. Wolf-Andreas Liebert, Gisele Redeker, Linda Waugh), Amsterdam / Philadelphia, 85–115.
- SEYFETTİN, Ö., (2000). “Kaç Yerinden”, *Güzel Yazılar Hikâyeler I*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 11–24.
- ŞAABDURAHMANOV, Ş., Askarova M., vd., (1980). *Hazirgi Özbek edebiy tili*, Taşkent; Okıtuvçı Neşriyatı.
- TURSUNOV, U., Muhtarov C., Rahmetullayav Ş., (1992). *Hazirgi Özbek edebiy tili*, Taşkent, Özbekistan Neşriyatı.
- UYGUN-SULTANOV, İ., (1958). *Alişer Nevaiy*, Taşkent. ÖzSSR Devlet Bediiy Edebiy Edebiyat Neşriyatı.

# ÇAPRAZ TABLO ANALİZİ NASIL YAPILIR?: PRATİK BİR AÇIKLAMA

Özden ÖZBAY

## Özet

Çapraz tablo analizinin kullanılması Amerika Birleşik Devletleri'nde 1960'lı yıllardan sonra pek rastlanmaz iken, ne yazık ki Türkiye'de sosyologlar veya sosyal bilimciler arasında hala yaygın bir istatistiksel analiz türü olarak kullanılmaktadır. Daha da önemlisi, çapraz tablo kullanımında bilgi eksikliğinden dolayı, sosyal bilimciler arasında bu analizin yanlış kullanıldığına tanık olunmuştur. Bu yazı hem akademisyenlere hem de öğrencilere çapraz tablo analizinin nasıl yapılacağı konusunda *pratik* bir açıklama getirmesi amacıyla yazılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Sosyal Bilimler, Sosyoloji, İstatistik, Çapraz Tablo Analizi

## How to Use Cross-tabulation Analysis?: A Practical Way

### Abstract

While the use of cross-tabulation analysis has not preserved its popularity in the United States after the 1960s, unfortunately it has been still widely used among sociologists or social scientists in Turkey. More important, because of the lack of knowledge in the use of cross-tabulation, it is observed that social scientists cannot use it properly. The goal of the study is to demonstrate, to both academics and students, how to use cross-tabulation in a practical way.

**Key words:** Social Sciences, Sociology, Statistics, Cross-Tabulation Analysis

### Giriş

Sosyoloji bilimi başlangıcından beri nicel (sayısal) metodlar ve veriler kullanılmaktadır. Örneğin, Durkheim *İntihar* (1951) kitabında çok sayıda istatistikten faydalanmıştır. II. Dünya Savaşından önce istatistiki metodlar basit ve tasvir ediciydi. Bu savaştan sonra kullanılan verilerin çoğu sörvey (anket) ve nüfus sayımları yoluyla elde edilmiş *sayıların* ('counts') çapraz tablolar biçiminde sunulması şeklindedir. Tipik olarak çapraz tablolar yaş, cinsiyet, meslek kategorisinden oluşan birkaç değişkeni içermektedir. Bu konuda en iyi örnek, sosyal sınıf hareketini gösteren *sosyal hareketlilik tablolarıdır*. Bu alt sosyolojik alanda sosyologların katkısı çok fazla olmuştur ve bu alanda geliştirdikleri metod diğer disiplinlere de yayılmıştır. Fakat 1960'lı yılların başından beri sosyologlar çapraz tablolara dayalı sayımlara (verilere) artık bağımlı değillerdi ve sörveylerden elde edilen çok sayıda değişkenin kullanıldığı birey-düzeyle (analiz biriminin kişi/birey olduğu) veriler elde edilebilir olmaktaydı, 'regresyon' ve benzeri ('path,' 'lisrel') analizlerde olduğu gibi. Bu dönemi de 1980'li yılların sonunda başlayan ve klasik veri anlayışına uymayan metin, hikaye veya sosyal ağ v.b. verilerin egemen olduğu dönem izlemektedir (Raftery, 2001; Raftery, 2006).

Yukarıdaki manzara Amerika Birleşik Devlet'lerindeki istatistik metodlarının sosyoloji bilimiyle ilişkili gelişimini yansıtmaktadır. Türkiye'de sosyologlar arasında istatistiki analiz kullananların çalışmalarından alınan izlenim daha çok basit ve tasvir edici istatistiki metodların kullanıldığı şeklindedir ve 1960 öncesi Amerika Birleşik Devletleri'ndeki durumu yansıtmıyor olması son derece üzücü ve düşündürücüdür (nitel metodlarda durum ise çok daha kötüdür). Sosyolojideki bu durum bir Amerikalı istatistikçinin bundan yaklaşık 50 yıl önce Türkiye'deki istatistik biliminin durumuna ilişkin tesbitini yansıtmaktadır (bakınız Wasserman, 1958).

Buraya kadar anlatılanlardan, çapraz tablo konusunu ele almanın yararının son derece düşük olduğunu söylemek pek yanlış olmayacaktır. Ancak, zaman zaman sosyal bilim alanında bazı kitaplara bakıldığında, çapraz tablo analizlerinin pek anlaşılmanış ve dolayısıyla da hatalı kullanımlarının olduğu farkedilmiştir. Doktora eğitiminde sosyal istatistiğin (ve araştırma metodlarının) yeterince öğretilmemesinin yanı sıra mevcut literatürde sosyal istatistik (veya fen bilimleri istatistiği) kitaplarının konuyu fazlasıyla yüzeysel olarak ele almaları, "*dök ve karıştır*" anlayışıyla sadece değişkenlerin hangi kutucuklara atılacağı ve elde edilen istatistiki çıktıyı vermesi yönünde yapılan açıklamalar, sosyolog veya sosyal bilimciler arasında istatistiğin eksik ve yanlış öğrenilmesinde önemli bir rolü oynadığı söylenebilir (örneğin Büyüköztürk, 2003; Uçar, 2006).

Bu yazı sosyolojik istatistik literatüründeki çapraz tablo kullanımındaki *bundan sonra* olası yanlışlıkların tekrar etmemesi umuduyla ele alınmıştır.

Konu istatistiki veya matematiksel hesaplara girilmeden ele alınmıştır. Dolayısıyla istatistik formüller kullanılarak matematiksel hesaplamaların yapılması (ayrıntılı bilgi için, bakınız Darcy ve Rohrs, 1995) ve çapraz tablo analizinde kontrol değişkeni (direk, sahte etki v.b.) kullanımına ilişkin bazı teknik konuları içermemektedir (ayrıntılı bilgi için, bakınız Frankfort-Nachmias ve Nachmias, 1996).

### 1. Çapraz Tablo Analizi

Çapraz tablo analizinin (parametrik-olmayan istatistiksel analizlerden biri) arkasında yatan temel varsayım, kullanılan değişkenlerin normal dağılım göstermediği ve örneklem sayısının küçük olduğu durumlarda kullanılmasıdır (Uçar, 2006). Sosyal bilimcilerin ele aldığı çoğu ilginç sorular, iki değişken arasındaki ilişkiyi incelemeye yöneliktir. Çapraz tablo analizi *iki kategorik* (isimsel veya dereceli) değişken arasındaki ilişkiyi incelememizi sağlar, örneğin, etnik köken ve bölge arasında bir ilişkinin olup-olmaması gibi (Sweet ve Grace-Martin, 2003, ölçüm düzeyleri için bakınız Bachman ve Paternoster, 2004; Bryman ve Teevan, 2005; Özcan ve Özbay, 2002; Uçar, 2006 ve hangi ölçüm düzeyinin hangi istatistik analizi ile gideceği konusu için bakınız Tabachnick ve Fidell, 2001). Çapraz tablo yapılırken şu iki konu önem taşımaktadır: Birincisi, eğer bir tablodaki hücrelerin % 20'si (yani beşte biri) 5 veya daha az *beklenen frekansa* sahip ise, çapraz tablo analizinin (Ki-kare analizinin) kullanılması uygun değildir (Weisburd ve Britt, 2003). Bir diğeri ise (birincisinin sonucu olarak ve genelde zayıf verili veya boş hücreler için izlenebilecek bir yol olarak), boş olan hücrenin '*anlam*' açısından kendisine en yakın olan hücre (kategori) ile birleştirilmesine gidilmesidir. Örneğin, soru kağıdında, cevap kategorilerinden, varsayalım "herzaman" kategorisi çok az veya hiçbir kimse tarafından seçilmemiş ancak sadece "çoğu zaman" seçilmiş ise (tersi de mümkün), bu iki kategori birleştirilebilir ve bu birleştirmeden (yeniden kodlayarak) sonra, tekrar analize dahil edilebilir.

Çapraz tablolar izlenen *amaca* göre üç türlü yapılmaktadır (Darcy ve Rohrs, 1995):

1. Bir değişkenin bir başka değişken üzerindeki etkisini göstermek (yüzdelemenin yönü eğer satır -yatay yönündeki- değişkeni bağımsız değişken ise bu yönde, yok eğer bağımsız değişken sütün – dikey yönündeki- değişkeni ise bu yönde yapılır).
2. Bir grubun kompozisyonunu (dağılımını) belirlemek için.
3. Çaprazlanan değişkenler sonucu ortaya çıkan olası alt grupların *bütün içindeki* kompozisyonunu belirlemek için.

### 1.1. Bir Değişkenin Diğer Değişken Üzerindeki Etkisi (Sütün Yüzdesi)

Eğer bu bölümdeki açıklamaları kişi *uygulayarak öğrenmek* ister ise, “ek’te” yeralan verilerin SPSS istatistik programına girilmesi ve aşağıdaki adımların takip edilmesi gerekir.

#### SPSS Programından

*Analyze (Analiz)*

*Descriptive Statistics (Tasvir Edici İstatistik)*

*Crosstabs (Çapraz Tablo)*

*Rows (Satır): KOPYA ÇEKMEK*

*Columns (Sütün): CİNSİYET*

*Cells (Hücreler)*

*Counts (Sayılar)*

*Percentages (Yüzdeler): COLUMN (SÜTÜN)*

*Continue (Devam)*

*OK (Tamam)*

**ve ayrıca**

*Statistics (İstatistik)*

**Chi-Square (Ki-Kare)**

**Phi and Cramer’s V (Kramer V)**

*Continue (Devam)*

*OK (Tamam)*

*Bir Örnek:*

Yukarıda belirtilen adımlar takip edildiğinde, aşağıdaki tabloyu elde ederiz. Tablo 1’deki yüzdeler her bir sütün frekansının, yine aynı sütünün toplamına bölünüp, çıkan sonucun 100 ile çarpılması sonucu elde edilmektedir. Örneğin, ilk hücrenin nasıl hesaplandığına bakalım olursak,  $22/53 = .4150$ , ve sonra  $.4150 \cdot 100 = 41.5$ .

**Tablo 1.** Cinsiyet ve Kopya Çekme Çapraz Tablosu (Bir Değişkenin Diğeri Üzerinde Etkisi, Sütün Yönü Yüzde)<sup>a</sup>

Kopya Çekmek	Cinsiyet	
	<i>Kız</i>	<i>Erkek</i>
<i>Evet</i>	41.5 (22)	67.4 (29)
<i>Hayır</i>	58.5 (31)	32.6 (14)
Yüzde (Toplam)	100.0 (53)	100.0 (43)

<sup>a</sup> İlk sayılar yüzde, parantez içindeki rakamlar *ham* verilere (frekanslara) karşılık gelmektedir.

Yukarıdaki tabloyu (Tablo 1) açıklamadan önce, ***cinsiyet ve kopya çekme arasında bir ilişki var mı?*** sorusunun sorulması gerekmektedir. Bunun için ilk yapılacak şey ise, ki-kare değerinin *istatistiksel anlamlılığına* bakmak lazım (Tablo 2).

**Tablo 2.** Ki-Kare Testi ve Kramer V<sup>a</sup>

	Value (Değer)	Asymp. Sig. (İstatistiksel Önem)
Pearson Chi-Square (Ki-kare)	6,411	,011
Cramer's V (Kramer'in V'si)	,258	,011

<sup>a</sup> Çapraz tablo analiz çıktısında burada belirtilenlerden çok fazla bilgi var. Ancak önemli/yeterli olan bu tablodaki Ki-kare (Chi-Square) ve Kramer'in V'sidir.

Ki kare değerinin (6,411) istatistiksel anlamlılığı .011 olup, geleneksel sosyal bilim anlamlılık düzeyinin altındadır (.050). Yani *cinsiyet ile kopya çekme arasında bir ilişki vardır*. Eğer ki-kare değerinin anlamlılığı .051 (veya .052, .053 v.s.) olsaydı, her ne kadar bu değerler .050 değerine çok yakın olsalar da anlamlı değillerdir. Ancak, eğer bir sosyal bilimci bu değerleri .050 çok yakın olmalarından dolayı, iki değişken arasında *istatistiksel* olarak *anlamlı* bir ilişki var diyor ise, çok yanlış olarak değerlendirmemek gerekir. Fakat bu durumu ('*marjinal* anlamlı ilişkiyi') bilimsel çalışmasında (makale, kitap v.s.) vurgulamasında yarar vardır.

*Cinsiyet ile kopya çekme arasında bir ilişkinin var olduğunu* belirttikten sonra, şu soruyu sormak uygun olacaktır: "***Cinsiyet'in kopya çekme davranışı üzerinde ne kadar büyük (veya güçlü) bir etkiye sahiptir?***" Bu sorunun cevabını *Kramer V* testinde ('Cramer's V') aramak gerekir. Kramer V değerleri 0-1 arasında değişmekte olup, tıpkı korelasyon katsayısının büyüklüğünün yorumlanmasında olduğu gibi, 0-30 (veya 0-40) arası değerler *zayıf*, 31-60 (veya 41-70) arası değerler *orta*, 61-100 (veya 71-100) arası değerler ise *güçlü* bir ilişkinin varlığını gösterir (istatistik kitaplarında bu şekilde bir açıklamaya yer verildiğine bu yazının yazarınca tanıklık edilmemiştir ancak bir *sözel gelenek* olarak bu aralıklar arasına göre yorumlar yapılmaktadır). Yukarıdaki örnekte Kramer V değeri %25,8 olup (yani 0-30 aralığına girmekte), cinsiyet ile kopya çekme arasındaki ilişkinin *zayıf bir ilişki* olduğuna işaret etmektedir. Unutulmaması gereken önemli bir nokta ise, Kramer V değerinden hareket



ederek (korelasyondan farklı olarak), iki değişken arasında var olan ilişkiyi artırıyor (“+”) veya azalıyor (“-“) şeklinde yorumlamamak gerekir.

Ki-kare değerinin anlamlı olduğunu bulduktan sonra, **okuyucuya çapraz tablodaki verilerden haberdar etmek gerekir:** Kızların % 41.5’u kopya çektiğini (“evet”) belirtirlerken, erkeklerin % 67.4’ü bu davranışı yaptığını belirtmektedirler. Buradan hareketle, üniversite öğrencileri arasında, **erkeklerin kızlardan daha fazla kopya çektiğini söyleyebiliriz.**

Bu makalenin asıl amacı ile ilgili olup, burada vurgulanması gereken en önemli şey, eğer bağımsız değişken (cinsiyet) sütünde ise, yüzdenin sütün yönünde hesaplanmasıdır. Şayet bağımsız değişken satırda ise, yüzdelerin satır yönünde hesaplanması gerekir (Tablo 1’de bağımsız değişken sütün’da olduğu için, SPSS’ten sütün yönünde yüzdelerin hesaplanması istenmiştir).

Tablo 1 okunurken diğer bir en önemli şey de cümlelerin “kızların” veya “erkeklerin” diye başlaması gerekir. Buradaki “ın” veya “in” çok önemli (Darcy ve Rohrs, 1995). Diğer bir deyişle, tablo okunurken yüzde hesaplama sütün temelli yapılırken, tablodaki değerler satır yönünde (ters yönde) okunur, tıpkı yukarıdaki yüzdelerin okunmasında olduğu gibi (Singleton ve Straits, 1999).

## 1.2. Bir Gurubun Dağılımını Belirlemek (Satır Yüzdesi)

### SPSS Programından

Analyze (Analiz)

Descriptive Statistics (Tasvir Edici İstatistik)

Crosstabs (Çapraz Tablo)

Rows (Satır): **KOPYA ÇEKMEK**

Columns (Sütün): **CİNSİYET**

Cells (Hücreler)

Counts (Sayılar)

Percentages (Yüzdelere): **ROW (SATIR)**

Continue (Devam)

OK (Tamam)

**ve ayrıca**

Statistics (İstatistik)

**Chi-Square (Ki-Kare)**

**Phi and Cramer’s V (Kramer V)**

Continue (Devam)

OK

Yukarıdaki adımlar takip edildiğinde, aşağıdaki tabloyu (Tablo 3) elde ederiz. Tablo 3’teki yüzdelere her bir satır frekansının, yine aynı satırın toplamına bölünüp, çıkan sonucun 100 ile çarpılması sonucu elde edilmektedir.

Örneğin ilk hücreyi hesaplayacak olursak,  $22/51 = .4313$ , ve sonra  $.4313*100 = 43.1$ .

**Tablo 3.** Cinsiyet ve Kopya Çekme Çapraz Tablosu (Bir Grubun Dağılımı, Satır Yönlü Yüzde)<sup>a</sup>

Kopya Çekmek	Cinsiyet		Yüzde (Toplam)
	Kız	Erkek	
<i>Evet</i>	43.1 <sup>b</sup> (22)	56.9 (29)	100.0 (51)
<i>Hayır</i>	68.9 (31)	31.1 (14)	100.0 (45)

<sup>a</sup> Ki-kare ve Kramer V değerleri Tablo 1 ile aynı.

<sup>b</sup> İlk sayılar yüzde, parantez içindeki rakamlar ham verilere (frekanslara) karşılık gelmektedir.

Eğer amaç bir grubun kompozisyonunu belirlemek ise, o zaman o grubun kategorileriyle ilgili olan yüzdeleri kullanılır. Sütün veya satırın o grubu belirleme durumuna göre, satır veya sütün yüzdeleri uygundur (Darcy ve Rohrs, 1995). Amacımızın **sadece kopya çekenlerin kompozisyonunun (yüzde kaç kız ve erkek) belirlemek olduğunu** varsayar isek, *satır yönünde* yüzdelerin hesaplanması doğru olur, aynen Tablo 3'te olduğu gibi. Bu tablodan, kopya çekenlerin ("evet" diyenlerin) % 43.1'i kız olduğunu, % 56.9'unun ise erkek olduğunu söyleyebiliriz.

### 1.3. Bütün İçindeki Kompozisyonu (Dağılımı) Belirlemek (Toplam Üzerinden)

#### SPSS Programından

*Analyze (Analiz)*

*Descriptive Statistics (Tasvir Edici İstatistik)*

*Crosstabs (Çapraz Tablo)*

*Rows (Satır): KOPYA ÇEKMEK*

*Columns (Sütün): CİNSİYET*

*Cells (Hücreler)*

*Counts (Sayılar)*

*Percentages (Yüzdeler): TOTAL (TOPLAM)*

*Continue (Devam)*

*OK (Tamam)*

Yukarıda belirtilen adımlar takip edildiğinde Tablo 4'ü elde ederiz. Bu tablodaki yüzdeler, her bir hücredeki frekans, genel toplama bölünüp ve son

olarak 100 ile çarpılarak hesaplanmıştır. Örneğin, ilk hücreyi ele alacak olursak,  $22/96 = .2291$ 'dir. Bunu da 100 ile çarptığımızda  $.2291*100 = 22.9$  elde ederiz.

**Tablo 4.** Cinsiyet ve Kopya Çekme Çapraz Tablosu (Bütün İçindeki Dağılım)<sup>a</sup>

Kopya Çekmek	Cinsiyet	
	Kız	Erkek
<i>Evet</i>	22.9 <sup>b</sup> (22)	30,2 (29)
<i>Hayır</i>	32.3 (31)	14,6 (14)
Yüzde (Toplam)	100.0 (96)	

<sup>a</sup> Ki-kare ve Kramer V değerleri Tablo 1 ile aynı.

<sup>b</sup> İlk sayılar yüzde, parantez içindeki rakamlar ham verilere (frekanslara) karşılık gelmektedir.

Toplam içindeki yüzdelerin hesaplanmasındaki genel amaç, bütün içindeki varolan alt grupların kompozisyonunu belirlemektir (Darcy ve Rohrs, 1995). Örneğin, kopya-çekmeyen kızlar en büyük grubu oluştururken (% 32.3), bunu kopya-çeken erkekler takip etmekte (% 30.2), sonra kopya-çeken kızlar takip etmekte (% 22.9) ve en son olarak kopya-çekmeyen erkekler en küçük grubu oluşturmaktadırlar (% 14.6). Özetle, toplam içindeki yüzdeyle oluşturulan bu tür çapraz tablo analizi, çaprazlama sonucu oluşan tüm alt grupların toplam sayı içindeki yüzde oranlarını vermek amacıyla kullanılmaktadır.

Bu durum daha çok, araştırmacı çok-değişkenli analizler kullanırken, eğer incelediği konuyu değişik yaş grupları, cinsiyet ve kent-kır v.b. alt gruplar içinde incelemek ise, bu analiz(ler)inden önce, örneklemin (verilerin) nasıl dağıldığını görmek için toplam içinde alt grupların dağılımına bakarak, o analiz için yeterince veri olup-olmadığını kontrol edebilir. Eğere yeterince veri yok ise, örneğin, analizini kadın ve erkek bağlamında karşılaştırmasını yapamaz. Eğer kadın sayısı çok 'az' ise, analizini sadece erkekler üzerinde yapması (kadınları analize atmaması) uygundur.

### Sonuç

Türkiye'de sosyologlar arasında istatistiki analiz kullanılan çalışmalardan alınan izlenimler, daha çok basit ve tasvir edici istatistiki metodların kullanıldığı şeklindedir. Çoğunlukla gerek örgün eğitimdeki yeterli sosyal istatistiki ve araştırma metod bilgisindeki eksikliklerden ve gerekse de ulaşılabilir kitapların daha çok istatistikçilerce yazılmasından dolayı, sosyal bilimciler arasında istatistiğin pek anlaşılmadığı, eksik veya hatalı kullanıldığı görülmüştür. Bu çalışma bir nebze de olsa, bu duruma pratik bir çözüm getirmek amacıyla ele alınmıştır.

Çapraz tablo analizinde sadece isimsel (kategorik) ve/veya dereceli ölçüm düzeyleri kullanılarak, iki değişken arasında bir ilişkinin olup-olmadığı, eğer bir ilişki var ise bu ilişkinin zayıf, orta veya güçlü olup olmadığını belirtmek amacıyla kullanılmaktadır. Çapraz tablo analizinin (parametrik-olmayan istatistiksel analizlerden bir tanesi) arkasında yatan temel varsayım, kullanılan değişkenlerin normal dağılım göstermeye bileceği ve örneklem sayısını küçük olduğu durumlarda kullanılmasıdır. Çapraz tablolar analizi şu üç amaca göre yapılmaktadır: Birincisi, bir değişkenin bir başka değişken üzerindeki etkisini göstermek. İkincisi, bir grubun kompozisyonunu (dağılımını) belirlemektir. Üçüncüsü ise, çaprazlanan değişkenler sonucu ortaya çıkan olası alt grupların *bütün içindeki* kompozisyonunu belirlemektir.

Pozitivist bilim anlayışını ‘tercih etmiş veya edecek’ sosyal bilimcilerin, artık çok-değişkenli istatistiksel analizlere (*en azından* faktör analizi, klasik regresyon, lojistik regresyon) yönelmeleri gerekmektedir. Yaşamın karmaşık veya çok boyutlu olduğu düşünüldüğünde, çapraz tablo analizinin birincil değil, ikincil amaçlı kullanılması gerekmektedir (örneklem dağılımının nasıl olduğu v.s. gibi). Ayrıca, ileride yapılacak sosyolojik çalışmalarda, Türkiye’deki sosyolog veya sosyal bilimcilerce çok ağırlıklı olarak *tek tip bir metodoloji* anlayışının (sörvey/anket yani pozitivist paradigmanın egemenliği) yerine, çok çeşitli metodolojilerin (örnek olay, odak grup, yarı-yapılandırılmış görüşme, fenomenoloji, etnoğrafi, ‘grounded theory,’ hikaye analizi, söylem analizi yani yorumlayıcı/eleştirel paradigmaların) kullanılması, sosyolojik çalışmalara büyük zenginlik katacaktır. Daha da önemlisi, son zamanlarda batı metodoloji literatüründe nitel (yorumlayıcı paradigma) ve nicel (pozitivist paradigma) araştırma metodlarının birlikte kullanılması yönünde artan bir eğilim olduğu da gözlenmektedir. Gelecekte, Türkiye’de de bu yönde çalışmaların yapılması doğru bir gidişat olacaktır.

**Kaynakça**

- BACHMAN, Ronet and Raymond Paternoster, (2004). *Statistics for Criminology and Criminal Justice*, Boston: Mc Graw Hill.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener, (2003). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- BRYMAN, Alan and James J. Teevan, (2005). *Social Research Methods*, Oxford: Oxford University Press.
- DARCY, R. and Richard C. Rohrs, (1995). *A Guide to Quantitative History*, Westport: Praeger.
- DURKHEIM, Emile, (1951). *Suicide: A Study in Sociology*, New York: The Free Press.
- NACHMIAS-FRANKFORT, Chava and David Nachmias, (1996). *Research Methods in The Social Sciences*, London: St Martin's Press.
- UÇAR, Nezihe, (2006). "Parametric Olmayan (Non-Parametric) Hipotez Testleri", *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, s. 85-112, Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti..
- ÖZCAN, Y. Ziya ve Özden Özbay, (2002). "Sosyolojide Yöntem", *Sosyolojiye Giriş*, s. 57-94, Ankara: Martı.
- RAFTERY, E. Adrian, (2001). "Statistics in Sociology, 1950-2000: A Selected Review", *Sociological Methodology*, 31, s. 1-45.
- RAFTERY, E. Adrian, (2006). "Quantitative Research Methods", *The Sage Handbook of Sociology*, s.15-39, London: Sage.
- SINGLETON, Jr., A. Royce and Bruce C. Straits, (1999). *Approaches to Social Research*. New York: Oxford University Press.
- SWEET, A. Stephen and Karen Grace-Martin, (2003). *Data Analysis with SPSS: A First Course in Applied Statistics*. Boston: Allyn and Bacon.
- TABACHNICK, G. Barbara and Linda S. Fidel, (2001). *Using Multivariate Statistics*. Boston: Allyn and Bacon.
- WASSERMAN, William, (1958). "The Teaching and Use of Statistics in Turkey", *The American Statistician* (April): 16-18.
- WEISBURD, David and Chester Britt, (2003). *Statistics in Criminal Justice*. Australia: Wadsworth/Thomson Learning.

**EK**

Aşağıdaki veriler bu makalenin yazarı tarafından 2004 yılında 974 üniversite öğrencisinin suç/sosyal sapma davranışları üzerindeki araştırmasından elde edilen 100 kişilik bir alt örnekleme karşılık gelmektedir. *Kopya çekme değişkeni* "Geçtiğimiz yılın okul bitiminden beri, sınavlarda kopya çektiniz mi?" sorusuyla ölçüldü. Cevap kategorileri "evet" ise 1, "hayır" ise 2 olarak kodlandı (cevap vermemişler "-1" olarak kodlandı). Benzer şekilde, "cinsiyetiniz nedir?" sorusuyla *cinsiyet değişkeni* ölçüldü. Bu değişkenin cevap kategorileri ise kız "1", erkek ise "2" olarak kodlandı (cevap vermemiş olanlar ise -1 olarak kodlandı).

**Tablo 5. Kopya Çekmek ve Cinsiyet Verileri (N = 100)<sup>a</sup>**

Kopya Çekmek		Cinsiyet	
(1). 2	(51) 2	(1) 2	(51) -1
(2) 2	(52) 2	(2) 1	(52) 1
(3) 2	(53) 1	(3) 2	(53) 1
(4) 1	(54) 2	(4) 1	(54) 1
(5) 2	(55) 2	(5) 1	(55) 2
(6) 1	(56) 2	(6) 2	(56) 2
(7) 1	(57) 1	(7) 1	(57) -1
(8) 2	(58) 1	(8) 1	(58) 2
(9) 1	(59) 2	(9) 1	(59) 2
(10) 2	(60) 1	(10) 1	(60) 2
(11) 2	(61) 1	(11) 1	(61) 1
(12) 2	(62) 2	(12) 2	(62) 1
(13) 1	(63) 2	(13) 1	(63) 2
(14) 2	(64) 1	(14) 1	(64) 2
(15) 2	(65) 1	(15) 2	(65) 2
(16) 1	(66) 1	(16) 1	(66) 2
(17) 1	(67) 1	(17) 1	(67) 2
(18) 1	(68) 1	(18) 1	(68) 2
(19) 1	(69) 2	(19) 1	(69) 1
(20) 2	(70) 1	(20) 1	(70) 1
(21) 1	(71) 1	(21) 2	(71) 1
(22) 2	(72) 2	(22) 1	(72) 1
(23) 1	(73) 1	(23) 2	(73) -1
(24) 1	(74) 1	(24) 2	(74) 2
(25) 1	(75) 1	(25) 1	(75) 2
(26) 1	(76) 1	(26) 2	(76) 2
(27) 1	(77) 2	(27) 2	(77) 1
(28) 1	(78) 2	(28) 2	(78) 1
(29) 1	(79) 2	(29) 2	(79) 1
(30) 1	(80) 2	(30) 1	(80) 1
(31) 1	(81) 1	(31) 2	(81) 1
(32) 2	(82) 2	(32) 1	(82) 1
(33) 1	(83) 1	(33) 2	(83) 2
(34) 2	(84) 1	(34) 1	(84) 2
(35) 1	(85) 2	(35) 1	(85) 1
(36) 1	(86) 1	(36) 2	(86) 1
(37) 1	(87) 2	(37) 1	(87) 2
(38) 2	(88) 1	(38) 1	(88) 2
(39) 1	(89) 2	(39) 1	(89) 2
(40) 1	(90) 1	(40) 2	(90) 1
(41) -1	(91) 2	(41) 2	(91) 2
(42) 2	(92) 2	(42) 1	(92) 1
(43) 2	(93) 1	(43) 1	(93) 2

(44) 2	(94) 1	(44) 1	(94) 2
(45) 2	(95) 2	(45) 1	(95) 2
(46) 2	(96) 2	(46) 1	(96) 1
(47) 1	(97) 1	(47) 2	(97) 2
(48) 2	(98) 1	(48) 2	(98) 1
(49) 1	(99) 2	(49) 1	(99) 2
(50) 2	(100) 2	(50) 1	(100) 1

<sup>a</sup> “-1” ler sorulara *eksik bilgi* verenlere karşılık gelmektedir. Parantez içindeki sayılar örnekleme konu olan her bir bireye (yani 1. kişiden 100. kişiye doğru sıralamaya) karşılık gelmektedir.

# WILHELM RADLOFF'UN HAYATI ve SİBİRYA TÜRK HALKLARININ KÜLTÜR DOKUSU ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ\*

G. Selcan SAĞLIK

## Özet

1837'de Berlin'de doğan Friedrich William Radloff, modern Türklük biliminin kuruluşundaki öncülük hizmetlerinden dolayı "Türkolojinin babası" ve "Türk dil biliminin kurucusu" olarak anılır. Rusya'daki yaşamı ve bilimsel çalışmaları Altay (1859-1871), Kazan (1871-1884) ve Petersburg-Petrograd (1884-1918) dönemlerine ayrılabilir. Altay döneminde Altay ve Batı Sibirya Türkleri arasında dil, etnoğrafya ve folklor materyalleri toplamıştır. Kazan döneminde pedagojik ve idarî çalışmalarla uğraşmıştır. Petersburg-Petrograd dönemi işlediği konuların çeşitliliği bakımından hayatının en verimli dönemi olmuştur. Radloff'un bir kısım çalışmaları kendi meslektaşları tarafından düzeltilmiş, tenkit edilmiş veya gözden geçirilmiş olmakla birlikte, onun Sovyet Rusya'da hatta Avrupa'da Türklük biliminin kuruluşundaki yeri ve hizmetleri inkâr edilemez.

**Anahtar kelimeler:** Wilhelm Radloff, Türkoloji, Sibirya Türk halkları, kültür.

**The Life of Wilhelm Radloff and his Thoughts on Sibirien Turkish Volks's Culture.**

## Abstract

Friedrich William Radloff, who was born in Berlin 1837, is remembered as a "father of Turcology" and "founder of Turkic linguistics" with regard to his pioneerring works on the establishing of modern Turkic science. His life in Russia and his scientific works can be divided Altai (1859-1871), Kazan (1871-1884) and Petersburg-Petrograd (1884-1918) periods. In Altai period, he has collected linguistic, ethnographic and folkloric materials of Altai and West Siberian Turkic people. In Kazan period, he has worked on pedagogic and administrative studies. Some of his works have been corrected, criticized or revised by his colleagues. Irregardles of this situation his place and his works on the establishing of modern Turkic science in Soviet Russia and even in Europe can not be denied.

**Key words:** Wilhelm Radloff, Turcology, Siberian Turkic people, culture.

---

\* Bu çalışma, merhum Prof. Dr. M. Cihat Özönder'in 1998-99 eğitim-öğretim yılında Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde verdiği Sosyo-Kültürel Teoriler adlı yüksek lisans dersi için hazırlanmış ödevin gözden geçirilmiş hâlidir.



## 0. Giriş:

Kültür, bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, muakalevî, bedii, lisanî, iktisadî, fennî hayatlarının ahenkli mecmuası olarak tanımlanır (Gökalp, 1976: 19). Bu tanıma göre belirli bir topluluğa ait sosyal davranış ve teknik kuruluşlar "kültür"ü meydana getirmektedir (Kafesoğlu, 1988: 16). Bu çalışmada W. Radloff'un Sibirya Türk halklarının dil, din ve ahlâk, sosyal yapı gibi kültürlerine ait görüşleri ve onun bu görüşlerine yöneltilen kimi eleştiriler üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

## 1. Hayatı ve Eserleri:

Alman asıllı Rus Türkoloğu Friedrich Wilhelm Radloff ya da diğer adıyla Vasiliy Vasilyeviç Radloff (1837-1918), 1813 savaşlarına katılmış olan Prusya ordusu yedek subaylarından ve Berlin şehri polis komiseri Wilhelm Radloff'un tek oğlu olarak 17 Ocak 1837'de Berlin'de doğmuştur. İlk ve orta tahsilini Berlin'de tamamlayan Radloff, Lisede iken Alman edebiyatı ve klasik filoloji derslerini almıştır. 1854 yılının sonbaharında, henüz 17 yaşında iken Berlin Üniversitesi Felsefe Fakültesine kaydolmuş; burada Franz Bopp ve Heimann Steintal'in dil bilimi derslerine ve Karl Ritter'in coğrafya konferanslarına devam etmiştir (Eren, 1998: 262). Tahsilinin büyük bir kısmını Berlin'de yapmış, iki sömestir Halle'de bulunmuş ve doktora sınavını da Jena'da vermiştir (1858).

Radloff, üniversitede aldığı genel derslerin yanı sıra şark dillerini de merak ederek Berlin'de W. Schott'un talebesi olmuştur. W. Schott, daha A. Castren'den önce linguistik özelliklerine dayanarak Türk, Moğol, Mançu, Fin ve kuzeydeki diğer diller arasındaki akrabalığı göstermeye çalışmıştır. Böylece Radloff, W. Schott'un tesiriyle Orta Asya ve Sibirya'nın az tanınmış dillerini kendisine çalışma sahası olarak seçmiş, Türk dili ile birlikte Moğol, Mançu ve Çin dillerini öğrendiği gibi, İbrani, Arap ve Fars dilleri derslerine de devam etmiştir. Radloff bu dillerden en çok Mançu- Tunguz dilleri üzerinde durarak, ilerideki araştırmalarını da bu konu üzerine yöneltmeyi düşünüyordu. Fakat eldeki imkanlara bağlı kalarak, Radloff'un sahası Rusya'nın Sibirya ve Türkistan'daki yayılmasına bağlı olarak Türkoloji olmuştur (Radloff, 1994:17). Radloff 20 Mayıs 1858 tarihinde felsefe doktoru unvanını kazanıp, aynı yıl hocası Schott'un tavsiye mektubu ile Petersburg'a hareket eder. Petersburg'da özel dersler vererek yaşamını kazanırken, boş vakitlerinde de Asya Müzesinde çalışır (Eren, 1998: 263). Rusya'da kaldığı süre içinde Rusça bilgisini geliştiren Radloff, Petersburg Üniversitesinde sınava girerek lise öğretmenliği diploması alır (Eren, 1998: 263). Buradan onu 1859 Mayıs'ında Batı Sibirya'da bulunan Barnaul şehrindeki yüksek madencilik mektebine Almanca ve Latince öğretmeni olarak tayin ederler. İlk anlaşması beş yıl müddetle olup, maaşı

senede 1000 rubledir. Bundan başka yazın yapacağı geziler için de kendisine her yıl ayrıca 700 rublelik tahsisat ayrılmıştır (Radloff, 1994: 19).

Radloff'un ilmî faaliyetleri Sibiryaya gittikten sonra başlar. Barnaul'a gittiğinde henüz 22 yaşındadır. Sibiryaya'da 1859'dan 1871'e kadar 12 yıl kalmış, kızları öğretmenlik yapmış, yazları ise dil, etnografya ve tarih malzemesi toplamak üzere Sibiryaya ve Türkistan'da yaşayan türlü Türk boyları arasında seyahat etmiştir. Radloff bu gezileri esnasında her şeyden önce Türk boylarının dil ve halk edebiyatına ve bu bağlamda halk bilimi, arkeoloji, coğrafya, istatistik ve ekonomi sahasına ait malzemeler toplamıştır. 1860-1863 yılları yazında Altay, Soyon, Kazak, Kırgız ve Abakan Türklerini ziyaret edip onların dilleri üzerine malzeme toplayan Radloff, 1871'de Barnaul'dan ayrılır ve yol üzerinde Kazan'dan geçerken Rus misyoneri İlminskiy'nin evinde misafir olur. Bu sırada İlminskiy Türk boyları arasında Hristiyanlığı yaymak için çalışmaktadır. O zamanki Kazan eğitim müdürü Şestakov, İlminskiy'nin evinde Radloff'la tanışarak, ona İdil boyu Müslüman mektepleri müfettişliğini teklif eder. Bu görevi kabul eden Radloff, Kazan'da 1872'den 1884'e kadar 12 yıl kalır. O zamanlar Rusya'da Ruslardan başka milletlerin devlet tarafından idare edilen mektepleri mevcut değildir. Radloff muallim mektepleri açmakla işe başlar. 1876'da Kazan muallim mektebini açar. Müslüman kızları için de bir ilk mektep açmak ister, fakat hiçbir İslam kadını böyle bir mektepte muallimlik yapmayı kabul etmez. Kızlar mektebi nihayet tahsilli bir kadının evinde açılırsa da, talebe azlığı sebep gösterilerek, Rus Hükümeti tarafından kapatılır (Radloff, 1994: 22). Radloff, Kazan'da kaldığı süre içerisinde irili ufaklı 11 eser yayınlamıştır. 1884'te Kazan'daki vazifesinden ayrılır ve 47 yaşında iken yirmi beş yıllık bir çalışmasına istinaden Petersburg İlimler Akademisi'nin "Tarih ve eski eserler" bölümüne üye seçilir ve Petersburg'a yerleşir. Radloff'un Petersburg'da yayınlanan eserlerinin sayısı 100'e yakındır. Modern lehçelerle ilgili en önemli eseri olan *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stamme*'yi de Petersburg'da bulunduğu zaman (1867-68) yayınlamıştır (Temir, 1994: 23). Aynı yıl (1884'te) Kutadgu Bilig'in ilk nüshasını tetkik etmek için Viyana'ya, 1886'da ise Kırım'a seyahat eder. Türkçeye *Sibiryadan Seçmeler* olarak tercüme edilen *Aus Sibirien* adlı eserinin ilk baskısını da 1884'te yayınlamıştır. Radloff henüz okunmamış olan Orhon Yazıtlarını araştırmak amacıyla 1891'de Petersburg Akademisi tarafından tertiplenen bir sefer heyetinin başında Orhon bölgesine gider. Önce bu gezi hakkında bir ön haber yayınlar ve toplanan malzemeyi de iki seri halinde yayınlamaya başlar. Aynı dönemde Yenisey ve Orhon yazıtları hakkındaki Fin neşriyatına ve Radloff tarafından yayınlanan atlası dayanarak, Danimarkalı dilbilimci Wilhelm Thomsen de yazıtların alfabetini çözmek için çalışmaktadır. Thomsen 1893'te eski Türk yazıtlarında kullanılan alfabeti tamamıyla çözer ve araştırmalarının neticesini bir mektupla Radloff'a bildirir. Thomsen'in bu keşifle ilgili çalışmalarını hazırlayıp Danimarka Akademisine sunduğu sıralarda, Radloff da 11 kadar işareti

çözmüştür. Bütün metni ancak 1894'te Thomsen'in anahtarını kullanmak suretiyle okuyabilir.

Radloff'un Karahanlı Türkçesi ile ilgili çalışmaları ise, Kutadgu Bilig'in Viyana nüshasının bulunması ile başlar. Kutadgu Bilig'in Viyana nüshası üzerinde ilk olarak çalışan Vambéry'nin ardından, eserin Herat nüshasının üç cilt halinde ve tam metin yayını 1890-1901 yılları arasında Radloff tarafından gerçekleştirilir (Korkmaz, 1995: 344-345). Radloff, Kutadgu Bilig'i Almanca'ya çevirir ve 1890-91, 1900, 1910 yıllarında 4 cilt halinde eserin metin ve tercümelerini yayınlar.

Manas Destanı da ilk defa Radloff tarafından toplanıp yayınlanmıştır (Köprülü, 1986: 159).

1858 yılında halk mektebi öğretmenlerinden birinin kızı olan Pauline-Auguste Fromm ile nişanlandığı bilinen Radloff'un, özel hayatına ait fazla bilgi mevcut değildir. Kendisinden bahsedildiği zaman çok ketum olup, özel hayatı ile ilgili soruları cevapsız bıraktığı ifade edilir (Temir, 1991: 64). Ölümünden sonra karısının Berlin'e döndüğü ve birkaç yıl sonra aynı şehirde öldüğü, tek oğulları<sup>1</sup> Aleksander'ın ise 1930 sonlarında Paris'te mide kanserinden öldüğü bilinmektedir. Friederich Wilhelm Radloff ise 12 Mayıs 1918'de Petersburg'da ölmüştür.

Radloff'un ölümünden sonra kurulan "Radloff Birliği" Barthold'un başkanlığında her ay toplanarak, yıllarca bilimsel çalışmalarda bulunmuştur. 1930'da Barthold'un ölümünden sonra, birliği A. N. Samoyloviç idare etmiş, fakat 1937'de bu birlik dağıtılarak Samoyloviç mahkeme kararıyla kurşuna dizilmiş ve Radloff'un Alman casusu olduğu ileri sürülmüştür. Daha sonraları aklanan Radloff'a itibarı iade edilmiş ve Rusya'da, filoloji ekolünün kurucuları arasında olduğu kabul edilmiştir. Hatta Sovyetler Birliği İlimler Akademisi Asya Halkları Enstitüsünün Leningrad Şubesi tarafından, 1968'de ölümünün 50. yılı dolayısıyla konferanslar düzenlenmiştir. Ülkemizde de ölümünün 70. yılı dolayısıyla, 24 Kasım 1988'de Türk Dil Kurumu tarafından Ankara'da "Wilhelm Radloff'u Anma Günü" tertip edilmiştir (Temir, 1991: 66).

## 2. Sibirya Türk Halklarının Kültür Dokusu Üzerine Görüşleri:

Radloff, Sibirya'da kaldığı 12 yıl boyunca, yazları yaptığı 10 seyahati esnasında burada yaşayan Türk boylarının (Kazaklar, Kalmıklar, Şorlar, Teleütler, Kara-Kırgızlar) kültürleri hakkında (dil, din, iktisadi hayat, sosyal yapı, düşünce ve ahlak) *Aus Sibirien* "Sibirya'dan" adlı eserinde değerli bilgiler vermiştir. Bu bölümde Radloff'un, *Aus Sibirien* eserindeki Türk kültürü ile ilgili tespitleri ve onun bu tespitlerine yönelik yapılan bazı eleştiriler üzerinde durulacaktır.

<sup>1</sup> Ayrıca Radloff'un iki kız çocuğu olduğundan da söz edilir.

## 2.1. Türk Dilinin Tasnifi Meselesine Bakışı:

Radloff, *Kuzey Türk Dillerinin Ses Bilgisi* adlı eserinde "Türk diyalektlerinin ses özelliklerine göre tasnifi" başlığı altında Türk lehçelerinin ses özellikleri hakkında geniş bilgiler verir, ünlü ve ünsüz sistemlerindeki değişiklikleri örneklerle açıklar ve Türk lehçelerini dört gruba ayırır (Tekin, 1989: 143):

(I) Doğu diyalektleri: 1. Asıl Altay diyalektleri (Altay, Teleüt), 2. Baraba diyalekti, 3. Kuzey Altay diyalektleri (Lebed, Şor), 4. Abakan diyalektleri (Sagay, Koybal, Kaç, Yüs ve Kızıl, Küerik, Soyen, Karagas, Uygur);

(II) Batı diyalektleri: 1. Kırgız diyalektleri (Kara-Kırgız, Kazak, Karakalpak), 2. İrtiş diyalektleri (Turalı, Kurdak, Tobol ve Tümen), 3. Başkurt diyalekti (Ova Başkurtçası, Dağ Başkurtçası), 4. Volga ya da Kuzey Rusya diyalektleri (Mişer, Kama, Simbir, Kazan, Belebey, Kasım);

(III) Orta Asya diyalektleri: 1. Tarançi, Hami, Aksu, Kaşgar; Çağatay diyalektleri (Kuzey Sart, Hokand, Zereşan, Buhara, Hive);

(IV) Güney diyalektleri: 1. Türkmen, 2. Azerbaycan, 3. Kafkasya diyalektleri, 4. Anadolu diyalektleri, 5. Kırım diyalekti, 6. Osmanlı diyalekti.

Talat Tekin, "Türk Dil ve Diyalektlerinin Yeni Bir Tasnifi" adlı makalesinde Radloff'un Türk lehçeleri tasnifini şöyle tenkit eder:

1. Tasnifte Türk dilleri (kendi deyimi ile) ayırt edici seslik ölçütlere göre gruplandırılmamış, coğrafi bir sınıflandırmadan sonra her grubun ve her gruba giren diyalektlerin ses özellikleri belirtilmiştir.

2. Bu yöntemin bir sonucu olarak belli bir gruba aitmiş gibi görünen özellikler başka bir grubun da özellikleri olmaktadır.

3. Tasnifte Yakutça ve Çuvaşçaya yer verilmemiştir (Tekin, 1989: 143).

Radloff *Aus Sibirien*'de de yeri geldikçe Türk boylarının diyalektlerinden bahseder. Örneğin Kazakların dili için şunları söyler:

"Kazak'lar geniş bozkırda yaşadıkları halde, dil bakımından bölünmez bir bütün teşkil ederler. Öyle ki, Hazar Denizi boyunca yaşayan Kazak'larla yukarı İrtiş civarında yaşayanlar arasında lehçe farkı diye bir şey bahis konusu olamaz." (Radloff, 1994/2: 185).

"Kazakların dili akıcı ve fasihtir. Onlar sorarken de, cevap verirken de nükteli ve çok defa da hayrete şayan derecede de ustadırlar" (Radloff, 1994/4: 203).

Şorların dilinin ise Rusça ve Tatarca karışımı bir dil olduğunu söyleyen Radloff, Zereşan vadisinden (bugünkü Özbekistan) bahsederken burada iki

dilin (Farsça ve Türkçenin) konuşulmakta olduğunu bildirir. Buradaki Türk dilini Kazak, Kara-Kalpak, Türkmen, Çağatay veya Özbek olmak üzere dört ağza ayırır ve bunlar hakkında şunları söyler:

"Bu dört ağızdan ilk üçü birbirine çok yakındır, halbuki Özbekçe onlardan kesin olarak ayrılır... Türk dilinin saflığı hadisesine gelince, bu ağızlar en çok dili eriten ve ruhunu öldüren İslam medeniyetinin nüfuz etmediği bozkırda konuşulur. En az Arapça ve Farsça sözler karıştırarak konuşanlar Kazak'lardır" (Radloff, 1994/4: 201).

Anlaşılabacağı üzere Radloff, İslamiyeti dili bozan ve gelişmesini engelleyen bir unsur olarak görmektedir.

## 2.2. Din ve Ahlak İle İlgili Tespitleri:

Radloff *Aus Sibirien*'de Türk boylarının ancak Rusya ve Sibirya'da bulunan pek az bir kısmının Hristiyan olduğunu ve Mançular, Soyonlar ve Kalmıklar gibi birkaç Türk boyunun da Budizmi kabul ettiklerini söyler. Şorların dinlerinin ismen Hristiyan olduğunu, bu dinden anladıkları bütün şeyin ise, vaftiz edilmiş olmak, istavroz çıkarmak ve papaz geldiği zaman da akşam yemeğine katılmak olduğunu söyler. Radloff, Altaylılarda ise Şamanizmin yaygın olduğunu belirtir. Abdülkadir İnan, Altaylıların Şamanizmi ile ilgili olarak, milâttan önceki II. yüzyıllarda Çin vakanüvisleri tarafından Hunlarda tespit edilen Gök Tanrı, güneş, ay, yer-su atalar ve ölümler kültürlerinin Türk kavimlerinde, muhtelif kavimlerin tesiri altında kalmakla birlikte, son devirlere kadar devam ettirilen ve çağdaş Altaylılar ile Yakutlarda müşahede edilen kültür olduklarını belirtir. Bununla birlikte Altay ve Yakut Şamanlığının bütün halinde eski Türk dini olarak kabul edilemeyeceğini, eski Türklerin dünya görüşlerinin ve dinî telâkkilerinin Altay ve Yakut Şamanizmine nazaran çok gelişmiş ve olgunlaşmış olduğunun anlaşıldığını ifade eder (2000: 1). Macar Türkolog L. Rasonyi *Tarihte Türklük* adlı eserinde Radloff'tan alıntı yaparak, Altaylıların dinî inanışları ile ilgili olarak şunları aktarır:

"Radloff'un Altay dağlarında işittiğine göre aşağı dünyanın yedi veya dokuz katı vardır. İki âlem arasında yeryüzü ve insanlar bulunmaktadır. Her şeyi yaratan "Gök Tanrı" bozulmaz âlem nizamının kurucusu olup, göğün en üst katında bulunmaktadır." (1971: 29-30).

Radloff, *Aus Sibirien*'nin ikinci cildinin ilk bölümünü Altay şamanlığına tahsis etmiş ve eserinin bu kısmı sonradan ayrı bir eser olarak yayınlanmıştır

(1885) (Temir, 1994:28). Radloff, *Aus Sibirien*'de Altaylıların Şamanlık inancını şöyle anlatır:

"Şamanlığa mensup kimselerin fikrinde dünya bir sürü katlardan oluşur. Yukarıdaki on yedi kat, ışık alemi olan semayı ve aşağıdaki yedi veya dokuz kat da karanlıklar alemini meydana getirirler. Sema katları ile aşağıdaki dünyanın katları arasında insanoğullarının oturduğu yeryüzü vardır. Kişi oğullarını yaratan, koruyan bütün iyi ruhlar ve tanrılar ışık dünyasının yukarı katlarında otururlar. Alttaki karanlık katlarda ise ifritler, kötü ruhlar ve tanrılar yaşarlar (Radloff, 1994/3: 3).

... Şamanlık dininin rahibi, insanlarla ruhlar arasında vasıtacı olan Şaman'dır. Türk halkları arasında buna "Kam" denir. O, kurban takdim eder, evi, ölümlerin ruhlarından temizler, rica ve şükran dualarının icrasını eder. Şaman, Şamanlık için gerekli kudret ve bilgiyi cedlerinden alır. Şamanlığı diğer dinlerden ayıran özellik şimdi yaşayan insanla onun çoktan ölmüş cedleri arasında sıkı bir münasebetin olduğuna dair inanıştır." (Radloff, 1994/3: 18)

Ahmet Temir, *Türkoloji Tarihinde W. Radloff Devri* adlı çalışmasında ve "Şamanlık" başlıklı bir yazısında Radloff'un şamanizm ile ilgili olarak aktardığı bilgileri şu şekilde eleştirir:

"Radloff'un nazarında şamanlar ancak kendi halklarının etik fikirlerinin mümessili idiler (1991: 121). Bununla beraber Radloff'un Şamanlık hakkındaki araştırmaları ancak bazı Altay kabilelerine inhisar ederek mevziî kalmıştır. O, şamanlığın menşesine dokunmadığı gibi bunun hayat ve kültür şartlarına tabi olarak geçirdiği istihaleleri de araştırmamıştır" (2008: 9).

Radloff'un Türk halkları arasında İslamiyetin rolü ve uygulanması hakkındaki fikirleri ise şöyledir:

"İli Tatarları, Çin ve diğer halkların nüfuzuna karşı mukavemeti İslamiyete borçludurlar. İli vadisindeki Tatar ahalisini merkezi hale sokan şey, bütün Tatar'larda müşterek olan İslam dinidir. Bu din, kafirlerin arasında dağınık bir halde yaşayan ve onların baskısı altında inleyen bütün Müslümanların ruhunu en sert şekilde kavramıştır. (1994/4: 64)

... Dinin taleplerini yerine getirmekte bilhassa Tarañçiler titizdirler. Namaz ve oruç saati saatine icra edilir. Ancak temiz (helal) aş yerler. Bilhassa Çinli'lerin çok sevdiği domuzdan nefret ederler." (1994/4: 66).

Radloff'un, Türklerin düşünce ve ahlak yapısı hakkında da çeşitli ifadeler kullandığı görülür. Sibirya Türk halklarından Altaylıları önce eleştirir, sonra bu halkın iyi meziyetlerine değinir:

"Altaylıların, onlarla ilk karşılaşan her medeni insanın gözüne batan 3 kusuruna işaret etmişim. Bunlar tembellik, pislik ve içkiye düşkünlüktür. Altaylı hayatının büyük bir kısmını aşikar bir şekilde hiçbir şey yapmadan geçirir. Onun tembelliği o kadar büyüktür ki, kendi rahatını temin için parmağını bile kıvıltırmak istemez. (Radloff, 1994/2: 60) Altaylı, suya karşı son derece çekingendir. Vücudunun elbise ile örtülü kısmı bir kir tabakasıyla kaplı olur. (Radloff, 1994/2: 62)

... Altaylı karakterinin iyi tarafları ancak onlar arasında biraz yaşadıkten sonra görülür. Bunlar o kadar çoktur ki, Kuzey Asya'daki Türk halkları arasında, insan kendini en çok Altaylılar arasında rahat hisseder. Namusluluk ve doğruluk, bunlarda diğer komşularıyla ölçülemeyecek derecede üstündür. Hiçbir yurt kilitlenmez, hayvanlar çobansız ve kontrolsüz otlarlar. Onların bu namusluluğuna kendim de çok defa şahit oldum. Bir yurttan unuttuğum para dolu cep çantam, yüzlerce verst(km.) gittikten sonra arkamdan geldi. . yolda başka birinin yay kapanına rastlayan adam, ölü bir hayvan bulduğu taktirde bunu alarak sol tarafa koyar ve yayı tekrar kurarmış. " (Radloff, 1994/2: 65-66)

Radloff, Altaylıların yaşlılara büyük saygı gösterdiklerini ve barışsever bir halk olduklarını söyleyerek, bunlara örnek olarak şu atasözlerini verir:

"Yaşlının sözünü torbana sok, itibarının sözünü cebine sok."

"Barışçı bir kafayı, kılıç kesmez. "(1994/2: 67)

*Aus Sibirien*'de Radloff Altaylıların dışındaki Türk halklarının meziyetlerinden de söz eder:

"Bir Kalmık'a ne verilirse verilsin, onu yanında bulunanlarla paylaşır. Mesela onlar şekerli ekmeği her şeyden fazla severler. Fakat herhangi birine bir parça ekmek veya şeker verildikte, onu hazır bulunanların her birine yetecek şekilde parçalara ayırır." (1994/2: 68).

Tarañi karakterinin esas hatlarını iyi kalplilik, sadakat ve çalışkanlık olarak sayar. Kara Kalpak, Türkmen ve Kırgızların saf tabiat çocukları olduklarını, kurnaz ve hilekâr olmakla beraber, esasında iyi kalplilik, âlicenaplık ve bağlılık gösterdiklerini belirtir.

### 2.3. Türk Boylarının Sosyal Yapısına Dair Tespitleri:

İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* adlı eserinde, Radloff'un Türk aile yapısı ile ilgili şu tespitlerine yer verir:

"Eski Türk ailesi geniş aile şeklinde görünmekteyse de aslında küçük aile tipinde kurulu bulunması akla daha yatkındır" (1988: 216).

"Bozkır Türk topluluğunda küçük aile kuruluşundan gelen öyle bir hürriyet havası vardı ki, her aile başlı başına bir "il" sayılabilirdi." (1988: 226).

Rasonyi de adı geçen eserinde Radloff'un Türk aile yapısı ile ilgili görüşlerine yer vermektedir:

"Haksızlığa ve zorbalığa karşı tek çare, ailelerin ve komşuların belli bir şahsın çevresinde birleşerek dayanışmalarıdır. Oymakların daima yeni yeni zümreleşmelerinin tohumu bu çeşit birleşmelerde saklıdır." (1971: 50).

Yine Rasonyi, Türkler ve diğer atlı kavimlerin içtimai hayatları, oymak ve devlet kuruluşları hususunda, Radloff'un Kırgız'lar için söylediği şu sözlerini aktarır:

"Göçebelerin içtimai zümreleşmelerinin nüvesini gayet tabii olarak, ailenin yek diğerine bağlılığı teşkil eder. Birbirleri ile yakın akraba olan ailelerle küçük sürüler için müşterek ve bölünmez mülk hayatı ehemmiyetlidir. Kendi yararlarına olan bu bağlantı onları birbirine kenetler. Münferit oturan akraba ve yakın aileler de birliğe katılınca en küçük içtimai birlik olan "aul " meydana gelir. Aul yaz kış birlikte yaşayan 6-10 aileden oluşur. Aul başı, içlerinde en zengin ve en kalabalık ferdi olan ailenin en ihtiyaridir. Kışlakta birkaç aul bir araya gelir. Aullar muhtemel bir saldırıyı önlemek için ve müşterek düşmana karşı koyabilmek için aralarında teması muhafaza ederler" (1971: 55).

Rasonyi, Türklerde büyük ailenin sadece içtimai ve iktisadi bir birlikten ibaret olmadığını, tarihi gelişme içinde onun göçebe devlet seviyesine yükseldiğini belirterek, Türk göçebe devletlerinin kuruluşu hakkında en iyi açıklamayı Radloff'un yaptığını belirtir:

"Hür göçebelerde, oymaklara tabi tali teşekküllerin daimi tahavvülü halka hayat gücü sağlar. Bir kabile dağıldığı zaman, parçaları kuvvetlenme yolunda olan başka kabileye katıldıkları için, cemiyet hayatı üzerinde kötü tesirleri sezilmez. Bir kabile, savaşlar sırasında büyük nüfuz kazanırsa, onun reisi, mensup



olduğu kabile yardımı ile budunun başbuğu olur. Başbuğ tebaasını ganimetler ve toprak mülkü ile doyurduğu nispette hüküm sürmede müstakil olur ve idaresi altında birleştirdiği devlet de büyüdükçe büyür" (1971: 58).

Radloff, Türklerde ideal bir boy teşkilatının kurulu olduğunu, bütün halkın, ihtiyaç halinde birbirine yardım eden gerçek bir aile gibi olduğunu belirtir. Bununla birlikte İbrahim Kafesoğlu, Radloff'un Türk içtimai yapısı hakkındaki tespitlerine bazı eleştiriler getirir:

"Radloff'un yanlış olarak bütün Türk milletinin siyasi, hukuki ve sosyal hayatında temel kabul ettiği bu basit ve mahalli müşahadelere dayanan, Türk içtimai yapısı ve devleti hakkındaki teorisinin esasları şunlardır:

1- Geniş aile 2- Ortak mülkiyet 3- Seçimsiz iş başına gelen bey 4- Zorba iktidar 5- Aile hâkimiyeti 6- İmtiyazlı zümre idaresi 7- Yağmacılık 8- Hukuki ilkelere mahrum imparatorluk..

Türklerin aslen göçebe bir kavim olduğu kanaati ilim dünyasında yaygındır. O kadar ki, aslı Türk kültürüne nispetle yerleşik vasfı ağırlık kazanmış olan Selçuklu ve Osmanlı Türklüğü dahi bu hükümden kurtulamamıştır. Türk dili ve kültürü araştırmacılarından Radloff'un, yüzyıllarca Moğol sonra Rus idaresinde kalmış ve neticede hayli kültür kaybına uğramış Türk zümreleri arasında, geçen asrın ikinci yarısında yaptığı incelemelere dayanarak ileri sürdüğü, kadim Türk devlet ve sosyal hayatı hakkındaki gerçeğe aykırı fikirlerinin bu umumi menfi hükümden fazlasıyla etkili olduğunu belirtelim" (1988: 32).

#### 2.4. Türk Boylarının İktisadi Yapılarına Dair Tespitleri:

Radloff'a göre Türklerin hemen hemen hepsi göçebedir ve hayvancılıkla uğraşırlar. Bir kısmının geçim kaynağı avcılıkken, yerleşik hayata geçenleri çiftçilikle uğraşırlar. Rasonyi, *Tarihte Türklük*'te "bozkır hayatını en iyi tanıyanlardan Radloff aşağıdakileri yazmıştır" diyerek göçebeliği şöyle tanımlar:

"Göçebeliğin, geniş bozkırlarda maksatsız bir serserilik olduğunu sanmayalım. Plansız olarak belki ancak Kuzey Sibiry'a'nın tundra ve ormanlarında Tunguz'lar dolaşmaktadır. Onlar tesadüfen bol av ganimetine rastladıkları yerde ancak kalırlar<sup>2</sup>. Göçebeler, yalnız

<sup>2</sup> Rasonyi burada Türkler ile Tunguzlar arasında bir mukayese yapmak ve "Onlar tesadüfen bol av ganimetine rastladıkları yerde ancak kalırlar" cümlesinde

geyik besleseler dahi, hayvanların yemlerini düşünme ve sürülerine zarar vermeyecek alanlara göçmek zorundadırlar. Kırgız'larda olduğu gibi, büyük ölçüde hayvan besleyen kavimlerin plansız dolaşmaları tasavvur bile edilemez." (Rasonyi, 1971: 48).

Türk boylarından Kalmıklardan bahsederken şunları söyler:

"Kalmıklar yaşayışları bakımından Kırgız'lardan çok az ayrılırlar. Onlar da bu göçebeler gibi başlıca hayvan beslemeyle geçinirler. Keçe çadırlarda otururlar ve ikamet yerlerini mevsime göre değiştirirler. Yani yazı dağ sırtlarında geçirir, kışın yavaş yavaş tekrar vadiye inerler." (Radloff, 1994/4: 53).

Radloff adı geçen eserinde yerleşik hayata geçmiş olan Türklerden ise şöyle bahseder:

"İli vadisinin yerleşik ve ziraatle uğraşan halklarına bakarsak, bütün şehirlerde ve vadinin muhtelif noktalarında Tatar köylüleriyle karşılaşırız (1994/4: 56).

... Köylülerin yerleştiği sahalarda 10 ila 30 çiftlikten ibaret küçük köyler meydana getirilmiştir. Bunlar umumiyetle intizamsız olarak birbirine yakın bulunur. Muntazam caddeler de teşkil etmezler. Böyle bir kuruluş bir cihetten belki de eski Türk göçebe hayatının bir hatırasıdır" ( 1994/4: 67).

Başlıca geçim kaynakları hayvancılık olan Türklerin öncelikli besin kaynakları da ettir. Türkler tarafından aralıksız tüketilen yegâne içecek ise kımızdır. Radloff kımızı "süt rakısı" olarak adlandırır. Altaylılarda bir hayvan kesildiğinde, akrabaların ve civardaki bütün fakirlerin etin kesildiği yere toplandıklarını belirterek, hayvanın pay edilişini şöyle anlatır:

"Hayvan kesilip derisi soyulduktan sonra eti parçalanıp 3 kısma ayrılır. Hayvanın kanı çanaklarda toplanır ve büyük bir kısmı fakir komşuların kulübelerine gider, küçük bir kısmı da taze taze içilir."(1994/2: 57-58).

Radloff yerleşik hayat yaşayan Tarançi ve Tatar köylülerinin başlıca besin kaynaklarının ise koyun eti ve tahıllardan oluştuğunu bildirir.

Türk boylarında giyim-kuşam ise Radloff'un tespitlerine göre şöyledir. Erkekler pantolon ve bunun üstüne bir gömlek giyerler. Gömlek genelde belde kuşakla tutturulur. Ayakkabı olarak hayvan derisinden çizmeler giyerler.

---

Tunguzların tam olarak göçebe bir hayat sürdüklerini ve ancak bol av ganimeti buldukları yerde uzun süre kaldıklarını ifade etmek istemiş olmalıdır.

Sırtlarına yaz kış kaftan giyerler. Kışın birkaç kaftan üst üste giyilir. Kadınların dış elbisesi de genellikle erkek giyimine benzer. Radloff erkeklerin başlarına kendi yaptıkları şapkaları takarken, kadınların başörtüsü taktıklarını ifade eder. Altaylılarda çocuk giyimi hakkında ise şu tespitte bulunur:

"10 yaşından küçük erkek ve kız çocuklar yazın tamamıyla çıplak dolaşırlar. Küçüklerin çamaşır ve çizme kullandıkları enderdir. Fakat giydikleri taktirde bunlar hazırlanmıştır." (Radloff, 1994/2: 14)

Radloff, Zereşan vadisindeki meskûn yerlerden bahsederken, Türklerin oturdukları şehirleri "birçok pazar yerinin birleşmesi" olarak tanımlar. Şehirlerin muazzam bir kışlak manzarası gösterdiğini belirtir. Şehirler bir kale, kalenin içindeki evler ve caddelerle, kalenin dış kısımlarında bulunan bahçelerden ibarettir. Evlerin hepsi de avluludur. Şehirlerde belirli günlerde, meydanlarda pazarlar kurulur. Caddeler daha çok pazarların kurulduğu günlerde kalabalık olur. Ticaret mallarının çoğunu ipekli veya pamuklu dokuma kumaşlar, et, hayvan derileri ve deriden yapılmış eyerler, tahıllar ve halılar oluşturur (Radloff, 1994: 162-164).

## 2.5. Türk Boylarının Edebî Kültürlerine Dair Tespitleri:

Altay bölgesinde yaşadığı dönemlerde (1859-1871) Radloff, Altay ve Batı Sibirya Türkleri arasında dil, etnografya ve folklor malzemeleri toplamıştır. Derlediği malzemeler arasında atasözleri, destanlar, dualar, ağıtlar ve koşuglar (şarkılar) bulunur. Bu gezilerde topladığı dil örneklerini *Proben der Volkklitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens* (1867-68) adlı büyük bir dizide yayımlar. Radloff, koşugların dörder mısralık kıtalardan ibaret olup, nağmelerle söylendiğini belirtirken, bütün kuzey Türkleri arasındaki en meşhur destanın ise "Ak-Köbök Destanı" olduğunu söyler.

Kahramanlık destanları umumiyetle akşamları ve bilhassa sonbaharda adamların av esnasında geceledikleri karargâhlarda söylenirmiş. Dügün şarkıları ise düğünlerde güvey ve iki delikanlı tarafından gelinin evine yüz adım kala söylenmeye başlanırmış:

Ormanda değerli olan nedir?  
Güzel samur değerlidir.  
Halkta değerli olan nedir?  
Altı örgülü kız değerlidir. (Radloff, 1994/2: 74)

Altaylılarda erkek ölünce dul kadın, ceset yurtta kaldığı müddetçe kocası için ağlama mecburiyetindeydi. Sibirya'da bulunduğu süre içinde düğünler gibi ölüm törenlerine de tanık olan Radloff, *Aus Sibirien*'de derlediği ağıtlardan örneklere de yer vermiştir:

Kahramanım hayatta iken  
Altın yakalı ipek kürk giyerdim,  
Fakat o öldükten sonra  
Aşağı köleler gibi  
Deriden kaput giyerim. (Radloff, 1994/2: 77)

### 3. Sonuç:

Radloff'un Sibiryaya'daki Türk halklarının kültür dokusu ile ilgili tespitleri ana hatlarıyla bunlardır. Radloff'un bilimsel çalışmaları Altay (1859-1871), Kazan (1871-1884) ve Petersburg-Petrograd (1884-1918) dönemlerine ayrılır. Altay döneminde Altay ve Batı Sibiryaya Türkleri arasında dil, etnografya ve folklor materyalleri toplamıştır. Kazan döneminde pedagojik ve idarî çalışmalarla uğraşmıştır. Petersburg-Petrograd dönemi işlediği konuların çeşitliliği bakımından hayatının en verimli dönemi olmuştur (Eren, 1998: 263-264).

Radloff'un Türklük dünyası ile tanışmasının Sibiryaya'da Verbitskiy ve Kazan'da İlminskiy gibi şahsiyetlerin bulunduğu, Çarlık devrinin en koyu Hristiyanlık zamanına rastladığı ve Radloff'un misyonerlik hizmetlerinin samimiliğine inanarak bu yolda yaptığı faaliyetlerden sitayişle bahsettiği, Çarın hizmetinde bir memur olarak bir taraftan tarafsız bir âlim gibi hareket ederken, bir taraftan misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir (Temir, 1994: 30). Bu sebeple, Onun Sibiryaya'daki Türk halklarını araştırmaya başlamasının ilk başta tamamen ilmi amaçlara yönelik olmadığı; asıl amacının Türk kültürünü Ruslara tanıtmak ve böylelikle Türkistan'ın ele geçirilmesine yönelik atılacak adımları kolaylaştırmak olduğu düşünülmektedir. Ancak Voloşinov'un *İlk filolog kimdir?* sorusuna verdiği cevap unutulmamalıdır ki, ilk filologlar, dilbilimciler her zaman ve her yerde rahipler ve misyonerlerdir (2001: 130). Dünya düşünce tarihi açısından bakıldığında "teorisiz" olarak nitelendirilebilecek olan Radloff, modern Türklük biliminin kuruluşundaki öncülük hizmetlerinden dolayı "Türkolojinin babası" (Korkmaz, 1995: 343), "Türk dil biliminin kurucusu" (Tekin, 1989:142) unvanlarını almaya hak kazanmıştır. Bir kısım çalışmaları ve görüşleri kendi dönemdaşları veya ardılları tarafından düzeltilmiş, tenkit edilmiş veya gözden geçirilmiş olmakla birlikte, onun Sovyet Rusya'da hatta Avrupa'da Türklük biliminin kuruluşundaki yeri ve hizmetleri inkâr edilemez.

**EK:****Seçilmiş Radloff Kaynakçası**

- Radloff, Wilhelm, (1858) *Über den Einfluss der Religion auf die Nationalitäten und Sprachen Hochasiens*, Disertation, Jena.
- , (1861) "Briefe aus dem Altai", *ErmA* XX, Berlin.
- , (1862) "Briefe aus dem Altai", *ErmA* XXI, Berlin.
- , (1863) "Briefe aus dem Altai", *ErmA* XXII, Berlin.
- , (1861) Kurzer Bericht über eine auf Kosten des Kabinetts Sr. Kaiserl Majestat untemommene Reise in den Altai im Sommer des Jahres.
- , (1863) Kurzer Bericht über eine im Sommer 1862 untemommene Reise in die östliche Kirgisen-Steppe, *BunAIS* 6.
- , (1864) "Beobachtungen über die Kirgisen von Dr. W. Radloff", Lehrer an der Berg-Akademie zur Bamaul, *PetM*, s.163-168.
- , (1865) "Reise durch den Altai, nach dem Telezker See und dem Abakan", *ErmA* 13, 1-55; 218-316.
- , (1866) "Über die Formen der gebundenen Rede bei den altaischen Tataren", *ZVS* 4, s.85-114.
- , (1866) Das Ili- Thal im Hoch-Aisen und seine Bowohner, von Dr. W. Radloff, Professor bei der Berg-Akademie in Barnaul in West-Sibirien, *PetM*, s. 88-97; 250- 264.
- , (1867) "Die Bergnomaden des Altai", von Dr. W. Radloff zu Barnaul am Obi. *Globus* 11, 1867; I: 248-250; II: 276-279.
- , (1868) "Pis'ma g-na Radlova v Geografičeskoe Obščestvo vo vremya poezdki ego v Turkestanskiy kray", *İzvRGO* 4, otd. II, s.324-327.
- , (1867-68) *Proben der Volkslitteratur Türkischen stamme süd-sibiriens: Gessammelt und übersetzt*, Blomington.
- , (1871) "Die Hausthiere der Kirgisen", *ZE* III, s.285-313.
- , (1882) *Phonetik der Nördlichen Türksprachen*, Leipzig: T.O. Weiggel's Verlag.
- , (1884) *Aus Sibirien*. Lose Blatter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten von Dr. W. Radloff. Erster Band mit farbigem Titelbilde und 15 Illustrationstafeln; andauer Band mit einer Karte und 16 Illustrationstafeln, Leipzig, TO. Weigel, 1:6+536; II:4+488s.
- , (1884) "Zur Sprache der Komanen", *Internationale Zeitschrift für Allegemeine Sprachwissenschaft*, Band I, 377-382.
- , (1885) "Zur Sprache der Komanen", *Internationale Zeitschrift für Allegemeine Sprachwissenschaft*, Band II, 13-42.
- , (1887) Vorlaufioer Bericht über eine Wissenschaftliche Reise in die Krym, im Jahre 1886. *BuHAIS* XXXI.

- , (1887) *Codex Cumanicus*, St.Petersburg: L'Academia Imperiale Des Sciences.
- , (1887) *Entograçeskiy obzor tyurkskich plemen yujnoy Sibiri i Dj ungari i Perevod s nemetskago*, Tomsk, 26s.
- , (1888) A. A Kuink, Otvıvo rabote P.Golubovskago "Peçenegi, Türki i Polovsti do naşestviya Tatar. İstoriya yujno-russkich stepey IX-XIII, w.", Kiev,1884-Otçet o dvadtsat devyatom prisujdenii Nagrad grafa Uyarova, ZapıAN LIX,Pril.No.1, s.31-36
- , (1889) "Yarlıki Toktamışa i Temir- Kutluga", *ZapVO* III, St.Petersburg.
- , (1890) *Kutadgu Bilig, Facsimile der Uigurischen Handschrift der K. K. Hofbibliothek in Wien*, St. Petersburg.
- , (1891) *Das Kutadgu Bilig des Jusuf Chas-Hadschib aus Balasagun, Theil I. Der Text in Transkription*, St. Petersburg.
- , (1893) *Atlas der Alterthumer der Mongolei Arbeiten der Orchon-Expedition*, II Fasikül, St. Petersburg.
- , (1893) *Die Alttürkischen Inscripten der Mongolei*, I. Fasikül, St. Petersburg.
- , (1893) *Aus Sibirien*, Leipzig.
- , (1893-1911) *Versuch eines wörterbuches der Türk-dialecte*, Erster Band, St. Petersburg.
- , (1894) *Die Alttürkischen Inscripten der Mongolei*, II. Fasikül, St. Petersburg.
- , (1895) *Die Alttürkischen Inscripten der Mongolei*, III Fasikül, St. Petersburg.
- , (1898) "Zum Kudatku Bilik". Aus einem Briefe des Herrn W. Radloff in St. Petersburg, *ZDGM* LII, s:298.
- , (1899) "Über eine in Kairo aufgefundene zweite Handschrift des Kutadku Bilik", *İzv. Akademiya Nauk*, T. IX, No:3, 310.
- , (1900) *Das Kutatku Bilik des Jusuf Chas-Hadschib aus Balasagun, Theil II, Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo*, St. Petersburg.
- , (1907) "Ein Uigurischer Text aus dem XII. Jahrhundert", *Bul. AIS=İvİAN*, T. I, s.177-394.
- , (1908) *Die Jakutische sprache in ihrem verhältnisse zu den Türksprachen*, Classe Historico Philologique Volume VIII. no:7, St. Petersburg: L'Academie Imperiale des Sciences de St. Petersburg.
- , (1911) *Nachtrage zum Chuastuanit (Chuastuanvt)dem Bussgebete der Manichaer (Hörer)*, *İzvestiya İmperatorskoy Akademiy Nauk* 7/20 September.
- , (1928) *Uigurische sprachdenkmaler*, Leningrad: Verlag Der Akademie Der Wissenschaften Der USSR.

**Kaynakça**

- AKKAYA, Şükrü (1952). *Radloff'un Hayatı ve Eserleri*, Ankara.
- EREN, Hasan (1998). *Türklük Bilimi Sözlüğü, I-Yabancı Türkologlar*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÖKALP, Ziya, (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz.: İsmail Aka, Kazım Yaşar Koprıman, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir, (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 5. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (1988). *Türk Milli Kültürü*, 5. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları (Radloff için bkz. İndeks)
- KORKMAZ, Zeynep (1995). "Friedrich Wilhelm Radloff'un Orta Türkçe Üzerindeki Çalışmaları", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, I. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s.343-351.
- KÖPRÜLÜ, Fuad M., (1986). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul:Ötüken Yayınları.
- RADLOFF, Wilhelm, (1994). *Sibirya'dan*, Çeviren: Ahmet Temir, 4 C., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- , *Türklük ve Şamanlık*, Türkçesi: A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.
- RASONYI, L., (1971). *Tarihte Türklük*, Ankara: TKAE Yayınları (Radloff için bkz. İndeks)
- TEKİN, Talât (1989). "Türk Dil ve Dialektlerinin Yeni Bir Tasnifi", *ERDEM*, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 13, s.141-168.
- TEMİR, Ahmet, (1966). *Radloff'un Kazan Raporları, Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara: TKAE Yayınları, s.418-422.
- , (1988). "Wilhelm Radloff'un Hayatı", *Türk Dili*, Sayı: 444, Aralık.
- , (1991). *Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- , (1994). "Wilhelm Radloff'un Hayatı ve Eserleri", *Sibirya'dan*, Giriş, Cilt 1, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- , (2008). "Şamanlık", *Türklük ve Şamanlık*, Türkçesi: A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.
- "Radlov Vasiliy Vasilyeviç", *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, Cilt: 9, İstanbul, s.4654
- "Türkolog V.V Radloff ve Wilhelm Thomsen Hazeratın Jübileleri", *Türk Yurdu* I, No:6, 1911-1912, s.171-177.
- VOLOŞİNOV, V. N. (2001). *Marksizm ve Dil Felsefesi*, Çev.: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- YILDIZ, Naciye, (1995). "Wilhelm Radloff: Hayatı, Eserleri, Manas Destanı", *Türk Kültürü* Sayı:33, Nisan 1995, s.205-223.

# TÜRKLERİN ESKİ AİLE YAPISINA TEMEL SEMBOLLERİ AÇISINDAN BİR BAKIŞ

*Berdi SARIYEV*

## Özet

Makalede eski Türklerin aile yapısının temel taşı olan “kerekü” (*gerege*-Türkmençe, *ev*-Türkçe, *öy*-Türkmençe, *üy*-Kırgızca, *ib*-Hakasça, *otağ*-Türkmençe, Uygurca, *tünek*- Türkmençe, *oda*- Türkçe, *çadır*, *yurt*- Türk lehçelerinin çoğunda) ve bunun parçalarıyla ilgili sembollerden söz açılmaktadır. Ayrıca aile fertlerinin hangi sembollerle temsil edildiğine dair bilgilerin yanı sıra bazı görüşler resimlere dayanarak ortaya konulmuştur. Ailedeki bütün sorumluluğu üzerine aldığı için erkek çadırın alt kısmını oluşturan “*tärim*” (ahşap iskele kısmı) sembolüyle, aile ile ilgili bütün şeylere yukarı seviyede gözetmenlik yapmasından (korumak, bakmak, özen göstermek) dolayı kadına çadırın üst kısmını oluşturan “*tüynük*” (ahşap daire kısmı) sembolüyle, karı koca ilişkisini ise çadırın alt ve üst kısımlarını birleştiren “*uk*” sembolüyle açıklanmaktadır. Türk lehçelerinin hepsinde de ailenin temel sembolü olan “*ev*” (çadır) ve evliliği ifade eden kelime olarak “*evlenmek*” fiili kullanılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Sembol, sembolizm, aile, çadır, ev, evlenmek, karı, koca, evlilik bağı, *tärim*, *tüynük*, *uk* (çadır parçaları).

## Old Family Structure of Turks from the Point of View of Some Basic Symbols

### Abstract

This article deals with “kerekü” (*gerege*-Turkmen, *ev*-Turkish, *öy*-Turkmen, *üy*-Kırgız, *ib*-Hakas, *otağ*-Turkmen, Uyghur, *tünek*-Turkmen, *oda*-Turkish, *çadır*, *yurt*-in most of the Turkish dialects), which was the foundation stone of family of old Turks, and the symbols of its parts. This study also illustrates the symbols that were used to represent each member of the family. The man is represented with “*tarim*”, which is the lower wooden part of the tent, since he has all the responsibility of the household. The woman is represented with “*tüynük*”, which is the wooden circular portion that constitutes the upper part of the tent as she has a heavier responsibility at home. The relation between husband and wife is represented with the symbol called “*uk*”, which connects the lower and upper parts of the tent. In all the dialects of Turkish “*ev*”(çadır); “*home*”(tent), which is the basic symbol of family, and “*evlenmek*”(to marry) are used.

**Key words:** Symbol, symbolism, family, tent, home, to marry, wife, husband, marriage bond, “*tarim*”, “*tüynük*”, *uk* (parts of a tent).



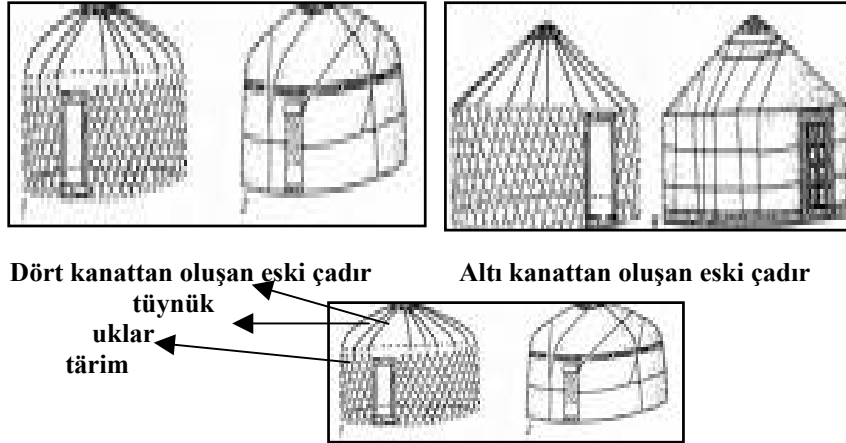
Sembolizm, her hangi bir amaçla dilde simge, heykel, suret, resim, timsal veya diğer işaretler topluluğunun kullanılmasıdır. Sembollerden oluşan her bir şeklin mutlaka bir anlamı da olacaktır. Biz bu makalede Türk aile yapısı ile ilgili bir örnekten bahsetmek istiyoruz.

Bilindiği gibi, devletin temel toplumsal kurumlarından birisi de ailedir. Diğer bir deyişle, karı – koca, ana – baba ve evli ya da bekâr çocuklarla, yakın akrabalarından oluşan, aynı **çatı altında** ya da **hanede** yaşayan toplumun en temel insan grubu ve kurumudur.

Bu makalede kullanacağımız ilk örnekte yukarıda bahsedilen **çatı** ve **hane** sembolünden söz açmayı düşündük. Örnekten de anlaşılacağı üzere Irk Bitik'in son derece ilgi çekici bir yapısı, dili ve üslubu vardır. Irk Bitik'teki hayvanlarla ilgili semboller hakkında bazı araştırmalar yapılmıştır<sup>1</sup>. Bunlardan başka da adı geçen eserde eski Türk çadır hayatı ile ilgili bazı bilgilerle de karşılaşabiliyoruz.

Örnek: “**kerekü: içi: ne: teg: ol: tüğünüki: ne: teg: ol: közünüki: ne: teg: körüklüg: ol: egni: neteg: edgü: ol: bağışı: ne: teg: bar: ol: tir: ança: bilinler: ayıg: edgü: ol:**”<sup>2</sup>.

Bu cümlede eski Türk çadırından bahsedilmektedir. Metindeki terimlerin hepsi de Türk çadırının parçalarıdır. “**Kerekü**” eski dönemlerde Türklerin kullandığı çadırların alt kısmıdır, ev anlamında “gerege” sözcüğünü de kullanan Türkmenler günümüzde çadırın alt kısmına “**tärim**” derler. “**Tüğünüki**” çadırın üst kısmıdır, buna günümüzde Türkmenler “**tüynük**”, Kırgızlar “**tündük**” derler.



<sup>1</sup> Eski Türkçe Fal Kitabı IRK BİTİĞ' DE Sembollerin Kavramsal Temeli. Rusçadan Çeviren: Dr. Halil İbrahim Usta. *Türkoloji Dergisi*, XIV. Cilt – 1. Sayı, Ankara , 2001, s.195- 212,.

<sup>2</sup> Hüseyin Namık Orkun. Eski Türk Yazıtları. Ankara, 1994,s.269.

Mahmut Kaşgarlı'nın sözlüğünde bu kelime şöyle açıklanmaktadır: “**keregü**: *Türkmenlerce “çadır” demektir, göçebelere “kışlık ev” anlamına gelir.*” (DLT, I, s.447).

Bilindiği gibi hayvancılıkla uğraşan ve yılın mevsimlerine göre göç etmeye mecbur olan Türkler bu tarz hayata uygun olarak sabit binalar yerine “KEREKÜ” adı verilen çadırları kullanmışlardır. Bu çadırları süratle toplayıp genelde iki parça halinde hayvanların yardımıyla herhangi bir yere nakletmişlerdir.

Göç zamanında ilk olarak bu çadırların ahşap kısmı bir hayvan üzerinde, sonra diğer parçaları ise başka bir hayvan üzerinde nakledilir.



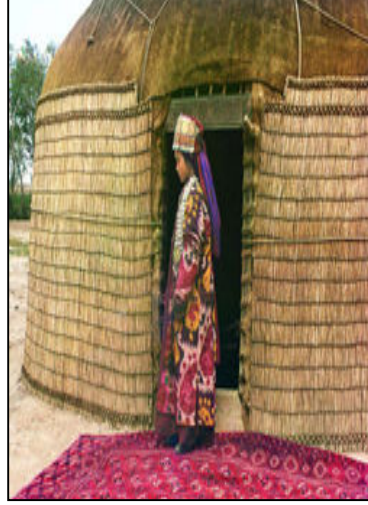
Resimde görüldüğü gibi birinci devenin üzerindeki çadırın temel parçalarından TÂRİM, UK, TÜYNÜK bulunmaktadır. Çadırın temeli olduğundan dolayı bu üçü ayrıca taşınmaktadır.



Türkmenistan'da Nisan 2008'de yapılan Uluslar arası Yayla Festivalinde Türkmen-Türk kardeş ülkeleri eski yaşam kültürünün değerli eşyalarından birisi olan "kerekülerini", yani çadırlarını yan yana sergilediler. Bunun anlamı ise ecdatlarımızdan kalan milli değerlerimizi sahip çıkarak yeni boyut kazandırmak olarak yorumlanabilir.



Üzerinden epey zaman geçmesine rağmen eski Türk çadırları kendi yapısını korumuştur.



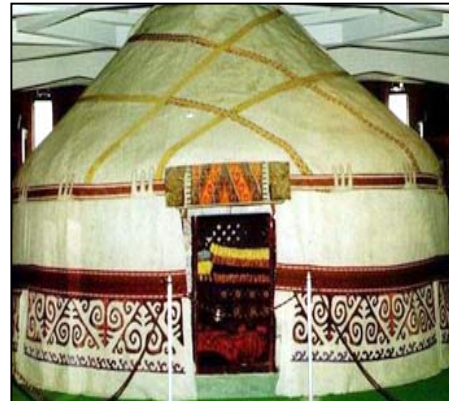
Türkmen Çadırı



Yörük-Türkmen Çadırı

İrk Bitik metnindeki “KEREKÜ” nün, yani ilk Türk çadırının eski zamanlardan beri kullanılagelen bu örneklerinin bazı bölgelerde günümüzde önceki hizmetini yavaş yavaş kaybettiği de görülmektedir.

Türkmenlerde “kerekü” (gerege) deve üstünde yapılan taht anlamında da kullanılmaktadır:



Öncelikle İrk Bitikle ilgili şu hususa dikkatinizi çekmek istiyorum: Eserin adı ile ilgili sözcüklerin ikisi de (İRK ve BİTİK) Türkçedir. Fakat bazı araştırmacılarımız nedeni bilinmeyen sebebe göre onu “Falname” olarak adlandırmayı tercih etmişlerdir. Bazen bu eseri içeren metinlerin kuru ve boş hurafelerden, inançlardan ibaret olduğunu savunanlar bile olmuştur. Türkmen Türkçesinde “İRK” (Türkmen Türkçesinde ırk, soy anlamında) ve “PETEK” (Türkmen Türkçesinde mektup, yazı anlamında) kelimeleri günümüzde de kullanılır. Öyle ise soyağacı anlamına gelen eserin (İrk Bitik) adını neden falname ya da fal kitabı şeklinde almalıyız. Ayrıca şunu da belirtmek isterim, yani eski dönemlerdeki Türklerle ilgili eserlerin hurafe ile ilişkisinin olduğuna da şahsen inanmıyorum.

Bu örneğimize dikkatle bakarsak Türk dünyasının aile yapısı ve onun temelinde yatan sembolü bulabiliriz. İşte, o sembol dediğimiz, yani “**KEREKÜ**” (öy/ev) sözcüğü. Türkmen Türkçesi’nde bu kelime “GEREGE” şeklinde eski anlamını taşımakta ve bu gün bile kullanılmakta olan bir sözcüktür. Türkmen çadırının temeli demektir. Buna bir başka ifade ile “*Türkmen ak öyi*” (Türkmen Ak Evi) de diyebiliriz. Kırgızlar ise “*Boziy*” ismini kullanırlar<sup>3</sup>.

**“kerekü: içi: ne: teg: ol: tüğünüki: ne: teg: ol: közünükki: ne: teg: körüklüg: ol: egni: neteg: edgü: ol: bağışı: ne: teg: bar: ol: tir: ança: bilinler: ayg: edgü: ol: ”** (Çadırın içi nasıl, duman deliği nasıl, gözeneği nasıl güzel ise, onun egni ne derecede iyi ise, bağış ipi nasıl sağlamsa, yapısının daha da iyi olacağını düşününüz- tercümesi BS-e aittir.)

Bu metinden alınan örnekte ilk önce, yani başlangıç noktasında bir “İRİM” (Türkmençe bir kelimedir, güven belirtisi, yemin etme anlamında) olduğunu kabul etmek lazım. Fakat İRİM, fal değildir, ayrıca örnekte de anlaşılacağı gibi burada Türklerin yaşam tarzı ve hayatından bahsedilmektedir, aile yapısından söz açılmaktadır.

Türkmen Türkçesinde kullanılan “İRİM”, güvenilen halk inancı, uğurlu, hayırlı yol anlamındadır. Türkmenler her hangi bir çalışmaya başlarken “İRİM” ederler, yani iyi dilek tutarlar. Eğer bu dilek edilmemiş ise “Geleneksel inancımıza iyi olmaz” (İrimına yağşı däl; İrimına govı däl) derler. Ayrıca Türkmenler günümüzde de “İRİM-İRİM, YOM-YOM” (inancımız tam, isteğimiz yomdur, yani manevi destektir) anlamında deyimlerini kullanırlar.

Dolayısıyla Türkmenlere göre, bu metinde eski Türkmen çadırının kısımları bu günkü terimleri ile ortaya konulmuştur. Karşılaştırınız:

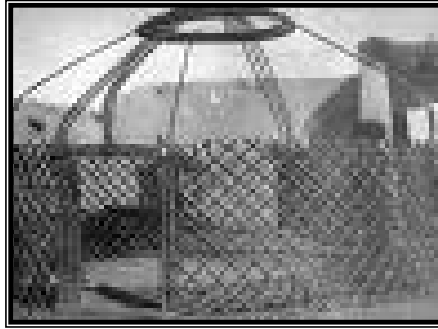
<sup>3</sup> Naciye Yıldız. Somut ve Soyut Kültürel Miras: Boziy. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 2007, Cilt 4, Sayı 2, s.7–30.

**Kerekü** = gerege; **tüğünüki** = tüynügi; **körüklüg** = görklügi; **közünüki** = gözeneği; **eğni** = eğni; **bağışı** = bağış (bağış bağı adı verilmiş ipi)...

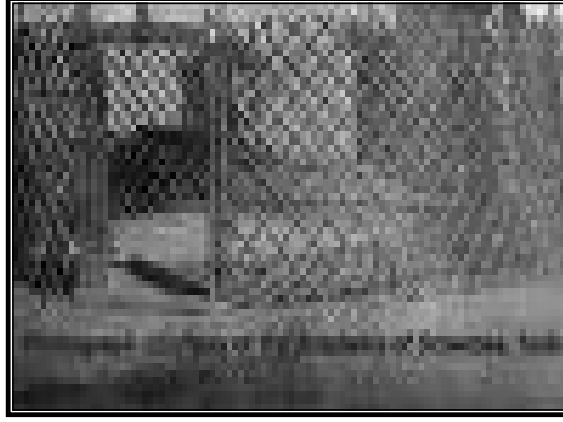
Karşılaştırmak için verdiğimiz bu terimlerin hepsi günümüz Türkçesinde aynen kullanılmaktadır. Demek ilk başlangıçta Türkmen çadırının kısımlarıyla ilgili bir “ırım” orta atılmıştır. Sonra bu “ırım” git gide olgunlaştırılmaya başlar ve “yom” a kadar geliştirilir. Burada “yom” un yorumu veya anlamı şöyledir: Nasıl inşa edersen, o kadar dayanır, nasıl yetiştirirsen o kadar büyür, eğitsen, eğilir, eğitmezsen kırılır, ne ekersen, onu biçersin. Bundan başka da örnek metinimiz o kadar küçük olsa bile konusu çok büyük ve önemlidir, daha doğrusu konu aile yapısıyla ilgili bir konudur.

Eski zamanlarda Türklerde aile temelini timsali sayılan “**kerekü**” (*gerege*) hakkında ayrıntılı bilgi vermeden önce Türkmen Türkçesinde kullanılan “*öylenmek*”, (evlenmek), “*öylendirmek*” (evlendirmek), “*öyermek*” (evlendirmek), “*öyli-işikli bolmak*” (evlenmek; ev sahibi olmak), “*başını çatmak*” (evlendirmek), “*yaş çatınca*”, ( genç evliler) “*goş birikdirmek*” (evlenmek); “*öyünü yıkmak*” (evini yıkmak), “*ugunu yekelemek*” (evini, ocağını zayıflatmak anlamında) birçok kelime ve deyimlerin eski “kerekü” kelimesiyle ilişkisinin olduğunu söylemek gerekir.

Böylece Türklerde aile temelini **kerekü** (ev/öy) oluşturur. Kerekü (gerege) yapısı açısından üç kısımdan ibarettir: 1.TÄRİM (evin alt kısmı, ahşaptan yapılan parçaları) 2.TÜYNÜK (evin üst kısmı, ahşaptan yapılan yuvarlak biçimdeki çember, ağaçtan halka), 3. UK (Tärim ile Tüynüğü birleştirmek amaçlı ağaçtan yapılan uzun çubukların her birine verilen ad). Türk aile temelinde de üç unsur temeldir: 1.ERKEK, 2.KADIN, 3.KARI KOCA İLİŞKİSİ.



Sembolizme göre yukarıda bahsettiğimiz Türk çadırının temeli olan **TÄRİM** sembolü aile reisi olan **ERKEĞİ** temsil eder. TÄRİM'e evin yapımında veya çadırın inşasında alttan yer verilmektedir.



Bunun kendine göre anlamı şudur, yani erkek (aile reisi) aile ile ilgili bütün sorumluluğu üzerine almasından kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle TÄRİM evin veya çadırın dayanak noktasıdır. Türkmen çadırının yapı büyüklüğüne göre TÄRİM ile ilgili kanat sayısı da değişebilir: dört kanat, altı kanat, sekiz kanat. Örnek aldığımız metindeki kelimelere göre ikinci sırada **TÜYNÜK** (duman deliği) sözcüğü gelir.



Türk çadırının ikinci bir önemli kısmı olan TÜYNÜK sembolü ailede değerli bir yeri olan **KADINI** temsil eder. TÜYNÜK'e evin yapımında veya çadırın inşasında üstten yer verilmektedir. Böyle yapılmasının nedenlerinden biri de şudur, yani aile ile ilgili bütün şeylere yukarı seviyede gözetmenlik yapmasından (korumak, bakmak, özen göstermek) kaynaklanmaktadır.

Yukarıdaki tüynüklerden Türkmenlerinki (aşağıda) biraz farklıdır, yani çemberin dış halkası iki tanedir.



Türk çadırının temeli olan TÄRİM ile TÜYNÜK'ü birbirine bağlamak için üçüncü bir unsur şarttır. Demek, evin ev olmasında sadece TÄRİM ile TÜYNÜK yetmiyor, bağlayıcı bir element gerekli. Sözü nü ettiğimiz bu element ise UK'tur. UK sembolü evlilikte karı koca ilişkisini temsil eder.



Böylece, kerekü'nün üç temel sembolü bulunmaktadır: 1.TÄRİM, 2.TÜYNÜK, 3.UK. Ailede de üç tane önemli unsur vardır: 1.ÄR (ERKEK), 2.AYAL (KADIN), 3. KARI KOCA İLİŞKİSİ. Sonuçta, Türk ailesinin temelinde eski Türklerin çadırının (evinin) yattığı bir gerçektir.

Azerbaycan Türkçesi: “ev + länmək”

Başkurt Türkçesi: “öy + läniv”

Kazak Türkçesi: “üy + lenüv”

Kırgız Türkçesi: “üy + lönüü”

Özbek Türkçesi: “üy + länmâq”

Tatar Türkçesi: “öy + länü”

Türkiye Türkçesi: “ev + lenmek”

Türkmen Türkçesi: “öy + lenmek”



Uygur Türkçesi: “**öy** + länmək”<sup>4</sup>

Hakas Türkçesi: “**ib** + lenerge”<sup>5</sup>

“Hakaslarda Geleneksel Kültür ve Yaşam”<sup>6</sup> adlı kitabın yazarı V. Y. Butanayev’e göre, Hakaslar XVII-XIX. yüzyıllarda “**ib**” adı verilen çadırlarda yaşamışlardır. Hakas Türkçesinde “**ib**” kelimesi sadece çadır anlamında değil, geniş anlamda “ev” sözcüğü için de kullanılmıştır. Hakas Türklerinin geleneksel çadırına “**tirmelig ib**” (ahşaptan yapılmış ve çabuk toplanılabilen gözenekli ev anlamındadır) denir”.

Türkmen Türkçesi ile Hakas Türkçesindeki çadırla ilgili terimleri karşılaştırmaya çalıştık. Araştırma sonucunda Hakaslardaki “**tirme**” “**tirmelig ib**”, “**uh**” gibi çadırla ilgili terimlerin Türkmen Türkçesindeki “**tärim**”, “**tärimli öy**”, “**uk**” ile aynı anlamı taşıdığını tespit ettik. Ayrıca Türkmenlerde de, Hakaslarda da çadırdaki okların (uk ve uh) sayısının eşit olduğunu iki halkın folklorundaki malzemeler dayanarak ortaya çıkardık.

Hakas Türkçesi (bulmacadan bir örnek): “**Alton xusxaçaxtıñ tumzuğı pir**” (uglıg ib); (Türkiye Türkçesi: Altmış serçe kuşun hepsinin bir gagası var. Cevabı: oklu (uklu) ev ).

Türkmen Türkçesi (ninniden bir örnek): “**Altmış başlı ak öyüñ yaraşığı sallançak**” ( Türkiye Türkçesi: Altmış başlı (oklu/ uklu) ak evin güzelliğinden bir örnek de beşiktir).

Demek, Hakasların ve Türkmenlerin çadırlarındaki ukların / ug/uhların sayısı altmış tanedir.

Yukarıdaki örneklerden de görüldüğü gibi Türklerde aile oluşturmayı anlatmak için Türk lehçelerinin hepsinde “ev” ile ilgili fiil kullanılmaktadır. Semantik açıdan bakıldığında aile temeli inşaattan başlar. Başka bir deyişle yeni bir ev kurmakla başlar. Bundan dolayı Türkler eski çadırlarını bu gün müzelerde korumaktadırlar.

<sup>4</sup> Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü. I, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991, s. 228–229.

<sup>5</sup> V. Y. Butanayev. Tradishionnaya Kultura i Bit Hakasov. Abakan, 1996, s. 50.

<sup>6</sup> V. Y. Butanayev. Adı Geçen Eser, s. 47–68.



Eski Türkmen çadırı (evi), onun yapısı ile ilgili çok sayıda semboller bulunmaktadır, bunlardan bazılarının neyi temsil ettiklerini Türkmenler şöyle şekilde açıklarlar:

1) TÄRİM (evin alt kısmı, ahşaptan yapılan parçaları) ile TÜYNÜK (evin üst kısmı, ahşaptan yapılan yuvarlak biçimdeki çember, ağaçtan halka) , UK' un (birleştirmek amaçlı ağaç çubukların her birine verilen ad) yardımıyla birleştirildiği zaman evin yapısında gözenekler oluşur. Bu sembol, ailede çocuğu temsil eder. 2) ÜZÜK = DURLUK – aile kıyafetlerini temsil eder. 3) SERPİK- aile ferdinin, genelde üstte yer aldığından dolayı kadının örtüsünü temsil eder. 4) ÇAGARIK –aile ferdinin genelde ev yapımında üstte yer aldığı için kadın güzelliğinin timsalidir. ÇAGARIK ile ilgili Türkmenlerin arasında çok eskiden gelen bir rivayet söylenmektedir. Bu rivayete göre, eski dönemlerde kız görmek için gittiklerinde haberi çocuklardan, gençlerden saklamak amacıyla “ev görmek” için gidiyoruz derlermiş. Günlerin birinde aynı şekilde ifade ile yola düşen karı koca oğlunu evlendirmek için komşu köye gider. Onların geldiği evin sahipleri durumu anlarlar. Kızın annesi oğlanın annesine bakarak “Bizim evimizi beğendiniz mi?” der. Oğlanın annesi şöyle yanıt verir: “Evet eviniz çok güzel bir evmiş, fakat küçük bir kusuru var, evinizin ÇAGARIĞI biraz eğri imiş” diyerek kızın gözünün şaşığı olduğunu belirtir. Zeki kız hemen bu cevaptan neyin kastedildiğinin farkına varır. Durumun kötü sonuç verebileceğini duyan kız bir çıkış yolunu düşünmüş ve sofrayı toplamak amacı bahane edip, eve girmiş ve usulca sofrayı toplamış, sonra evden çıkarken gelen misafirlere duyulacak bir şekilde “ÇAGARIĞI eğri ise de dumanı doğru çıkandır” demiş. 5) EĞİN – ailede eğitimi, okuma, yazmayı temsil eder; 6) KAPI, EŞİK, EŞİKSÖYE – ailedeki misafir severliğin simgesi; 7) DÜZÜYÜP – karı koca ilişkisini,

evliliğin sağlamlığını temsil eder; 8) OCAK – ailedeki hayatı, yaşamı ve onun devamlılığını temsil eder; 9) TAGAN (sacayağı) – ailedeki devletliliği, mutluluğu temsil eder; 10) KAZAN –ailedeki bereketliliği temsil eder vs.

İlk aldığımız “kerekü” örneğine göre incelememizin sonucunu şöyle özetleyebiliriz: **Eski Türk aile yapısı sağlam bir inşaat sembolizmine dayanmaktadır. Başka halklarda benzeri bulunmayan bu binanın ustası da Türklerdir. Aile yapısının temel taşının tercihi konusunda Türklerin kendi yaşam tarzından asla uzak olmadığı görülmektedir. Türk lehçelerinin hepsinde “ev” isminden yapılan fiil (evlenmek), başköşe adı verilen “tör”, “töre geçiş” (törlötünüz) (Türkmen, Kırgız, Özbek, Kazak.. Lehçelerinde) ilgi çekicidir.**

#### Kaynakça

- BUTANAYEV, V. Y., (1996). *Tradishionnaya Kultura i Bit Hakasov*. Abakan, s. 47–68.
- ÇORUHLU, Yaşar, (1994). “Türk Sanatında Av Sembolizmi”, *Arkeoloji ve Sanat*, 76, Ocak-Şubat, s.13–25.
- ÇORUHLU, Yaşar, (1994). “Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine ‘Gök’ ve ‘Yer’ Sembolizmi Açısından Bir Bakış”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 87, İstanbul, s.17–42.
- ÇORUHLU, Yaşar, (2001). “Göktürk Sanatında Dini Nitelikli Heykeller ve Tasvirler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 2000*, Ankara, s.95–146.
- DİVANÜ LÛGAT-İT-TÜRK TERCÜMESİ* (1992). Çeviren: BESİM ATALAY, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, I cilt, s. 447.
- ERSOY, Necmettin, (2000). *Semboller ve Yorumları* (Bölüm I-III), İstanbul.
- KARŞILAŞTIRMALI TÜRK LEHÇELERİ SÖZLÜĞÜ (1991). I, II cilt, *Kültür Bakanlığı*, Ankara, s. 228–229.
- ORKUN, Hüseyin Namık, (1994). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.269–270.
- ÖĞEL, B., (1999). *İslamiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- STEBLEVA, İ. V., (2001). *Eski Türkçe Fal Kitabı İRK BİTİĞ’ de Sembollerin Kavramsal Temeli* (Rusçadan Çeviren: Dr. Halil İbrahim Usta), Ankara, *Türkoloji Dergisi*, XIV. Cilt – 1. Sayı, s.195- 212.
- TÜRKMEN DİLİNİN SÖZLÜĞÜ* (1962). Aşgabat, s. 328; 241; 195.
- YILDIZ, Naciye, (2007). “Somut ve Soyut Kültürel Miras: Bozüy”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, s.7–30.

# ALMANYA'DA USTA BİR HİCİV SANATÇISI "KAYA YANAR"

*Sedat ŞAHİN*

## **Özet**

1960'lı yıllarda Almanya'ya başlayan işçi göçünün kırk beşinci yılını geride bırakmış bulunuyoruz. Bugün Almanya'da dördüncü kuşak Türkler yetişmektedir. Almanya'ya sonradan giden yada orada yetişen değişik yaştaki Türkler arasında çok büyük farklar bulunmaktadır. Özellikle ikinci ve üçüncü kuşağın Almanya'daki kültürel yaşamın her alanında varolduğu görülmektedir. Bunların arasında çok ünlü olan sanatçılar vardır. Kaya Yanar da bunlardan birisidir. Kaya Yanar'ın Alman Televizyonu SAT 1'de her hafta komedi programı yayınlanmaktadır. Bu komedi programı defalarca en çok izlenen program olma başarısını göstermiştir. Bu programlar neden çok izlenmektedir? Hicvettiği konular Türk ve Alman toplumunun neden bu kadar ilgisini çekmektedir? Yoksa Kaya Yanar toplumda var olan ama konuşulamayan problemleri Alman toplumuna tekrar geri mi yansıtmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kaya Yanar, Hiciv Ustası, Almanya'daki Türkler

**An Expert Artist On Satire in Germany "Kaya Kanar" Ein Turkischer Satiriker in Deutschland: Kaya Yanar**

## **Abstract**

Der Aufenthalt der Türken in Deutschland ist schon lange her. Wir haben fünfundvierzig Jahre hinter uns gelassen. Heute wächst die vierte Generation Türken in Deutschland. Wenn wir die erste türkische Generation mit der dritten und vierten Vergleichen, beobachten wir, dass die dritte und vierte Generation all auf dem kulturellen Leben in Deutschland teilnehmen. Kaya Yanar ist einer von denen. Er trägt seiner Show wöchentlich in Fernsehen „was Guckst du“. Er verglich die türkische und deutsche Gesellschaft im Rahmen der Satire. Er hat viele Zuschauer. Was ist der Grund dafür, dass er in der Gesellschaft so viel Empfänger findet? Oder reflektiert er die solchen Problemen, die man nicht zu Ausdruck bringt?

**Schlüssel wörter:** Kaya Yanar, die Satire, die Türken in Deutschland

### Giriş

İlk Türk İşçi kafilesinin Düsseldorf Tren İstasyonu'na ulaşmasının ardından yaklaşık kırkbeş yıl geçti. Dönemin çalışma bakanı tarafından davul, zurna ve çiçeklerle karşılanan bu insanların sayısı bugün üç milyona ulaşmıştır. Misafir işçi (Gastarbeiter) olarak Almanya'ya giden Türkler bugün Almanya'nın ayrılmaz bir parçası durumundadır.

Birinci kuşak Türklerin büyük çoğunluğu kas gücüne dayalı işlerde istihdam edilmiştir. Ancak bu yazgıları ikinci kuşak Türklerin Almanya'da yetişmesiyle son bulmuştur. Çünkü birinci kuşağın en önemli problemi olan dil problemini sonraki kuşaklar tarafından çözülmüştür. Sonraki kuşaklar hem Türk kültürün davranış göstergelerini hem de Alman kültürünün davranış göstergelerini ve bu göstergelerin günlük hayattaki davranış modellerini izleyerek sentez oluşturmuştur. Dolayısıyla bu modeller yeni bir karşılaştırma alanı meydana getirmiştir. Söz konusu karşılaştırma alanları hem eğitim hem de sosyo-kültürel etkinlikler için işlenebilir edebi konular oluşturmuştur. Almanya'da bu konuları başarıyla ele alan bir çok sanatçı da yetişmiştir. Bu sanatçılar arasında en meşhurlardan biriside Kaya Yanar'dır.

Kaya Yanar 1973 yılında Frankfurt' ta doğdu. Doğumu bir söyleşinin de şöyle anlatır: *“Doğumum benim için tam bir trajedydi. İstedğim kadar beslenebildiğim, yerimden kıpırdamadığım annemin sıcak ve konforlu yatağında bir anda korkunç bir ışık gördüm. İnsanların sürekli maskaralık yaptığı garip bir yerdi burası. Sonra her şey hızlandı. Mutlu bir çocukluk döneminden sonra aslında 'diğeri' olduğumu fark ettim.”*. “Diğeri”i kavramı Almanya'da yabancı imgesini tam olarak özetler.

Yanar aynı kentte, Heinrich-von-Gagern-Gymnasium sonrada Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde hiç bitiremediği Amerikan Dili ve Edebiyatı ve Felsefe bölümünde öğrenim görmeye başlar. Öğrenciliği sırasında çeşitli skeç ve oyunlar oynayarak harçlığını çıkarır. 1999 yılında üniversite de yaptığı skeç ve hicivleriyle gösteri dünyasının ilgisini çekmeye başladı. Aynı yıl Köln Comedy Cup'da kendi yazdığı oyunları sahneler. Oyunları çok kısa süre içinde kapalı gişe oynar. Yerel basın Yanar'ın oyunlarını manşetlere taşır. Bu oyunları sahnelerken Almanya'nın önemli televizyon kanallarından biri olan SAT 1 Televizyonu kendisini keşfeder ve her Cuma “Ne bakıyorsun” (Was guckst du?) adlı programı hem sunmaya hem oynamaya başlar.

“Ne bakıyorsun?” kısa bir süre içinde Almanya'da en çok izlenen programlar arasına girmeyi başardı ve birçok defa en çok izlenen program oldu. Alman medyası ve sanat dünyası bu başarının nedenini sorgulamaya başladı. Bize göre bu başarının iki nedeni vardır:

**1. Dil Oyunları:** Yanar, birçok skecinde Türkçe de ve Almanca sesteş olan sözcükleri ustaca harmanlar ve sesteş sözcüklerden kaynaklanan anlam yarımlarını oyunlarına ve kabaresine taşır. Hem Türk, hem de Alman toplumu bu sentezi oldukça benimser. Sözü edilen yeni anlamlar her iki kültürün davranış biçimini yansıtır. Örneğin, bir skecinde Alman Polisi Türk sürücüyü durdurur. Ehliyetini Sorar. Bitte ihrer Führerschein. ( Lütfen ehliyetiniz). Ama Türk sürücü bir kere "Führer" sözcüğünü duymuştur. Sürücü korkar ve "lütfen bizi yakmayın" der. Yanlış anlaşıldığını anlayan Alman polisi ehliyet sormaktan vazgeçer ve "lütfen hızlı gitmeyin fazla gaza basmayın" diye uyarır. (Bitte fahren Sie nicht schnell, geben Sie nicht viel Gas!). Sürücü gaz sözcüğünü duyar duymaz korkar ve der ki, "lütfen bizi de gazla yakmayın, yapmayın lütfen, lütfen" Görüleceği üzere, bu sesteş sözcük oyunları gerçekte tarihsel bir sürecin hicivle yorulmuş imgesidir. Basit bir sözcük oyunu toplumların tarihsel gerçekliğini yermektedir. Örneğimize benzer bir çok skeç bulunmaktadır.

Yanar'ın sözcük oyunlarını ustaca yapabilmesi, her iki dili hem imge düzeyinde, hem de biçim yönüyle çok iyi bildiğini gösterir. Yanar'ın dile ilişkin Alman toplumuna da bir önerisi vardır. Bir skecin de bu öneri düşündürücü ve yeridir: *"Almanya'da 60 milyondan fazla insan Türkçe'yi düzgün konuşmıyor. Aptal mısınız siz? Hemen Türkçe öğrenin!"* Bu cümle birinci kuşak Türklerin dil probleminin en iyi yansımasıdır. Çünkü Alman toplumu, Türklerin Almanya'ya uyum sağlayamamalarının (entegre olamamalarının) temel nedeni olarak dil problemini göstermektedir. Ayrıca, Almanlarla aynı okula giden ve aynı sokaklarda oynayan Türk çocuklarının, evlerinde aileleriyle Türkçe iletişim kurmaları da Almanlarca problem olarak gösterilmektedir. Yanar bu konu üzerinde de sıkça durmaktadır. Türklerin Almanya'ya uyum sürecindeki, Almancayı bilmemelerinin en büyük problemi oluşturduğu tezi bizce yanlış bir saptamadır. Çünkü bu problem sadece birinci kuşak Türklerin temel problemiydi. Eğer bu kuşağın dil probleminden söz edilecekse bu saptama doğru kabul edilebilir. Günümüzde ise, birinci kuşak Türklerin birçoğu memlekete kesin dönüş yapmış ve Almanya'da kalanlar ise emekli olmuştur. Geri dönen ve emekli olan bu insanları Almanya'da üretime katmayacaklarsa, küçük bir oranı oluşturan bu grubun Almancayı çok iyi bilmemeleri gayet doğaldır. Bir başka Problemde yeni göçmen yasağıdır. Aile bileşimi ya da diğer nedenlerle Almanya'ya gidecek olan Türklerden, Almancayı bildiğine dair belge istenmektedir. Elbette Almanya ya gidilecekse Almancanın bilinmesi kadar doğal bir şey yoktur. Ancak, bu belgenin sadece Türklerden istenmesi, buna karşın Avrupa Birliği vatandaşlarından istenmemesi çifte standarttır. Dolayısıyla, Yanar oyunlarında ve skeçlerinde Almanların Türkçeyi öğrenmesi önerisi ile bugünde yaşanmakta olan bu olguları hicvetmektedir.

**2. İki Farklı Kültür ve “Diğeri”:** İnsanlar sosyolojik olarak ortak bir grup veya ortak kimlik oluştururken “diğeri” veya “öteki” gibi karşıt oluşturucu öğelere ihtiyaç duyarlar. Bir başka deyişle, bir grubun ya da ortak kimliğin devam etmesini isteyenler diğeri veya ötekini sıkça model olarak algılar ve ona karşı olarak yeni dil ve davranış göstergeleri geliştirirler (Bkz. Kula, Alman Kültüründe Türk İmgesi I,II ve III.) Tarih boyunca Avrupa Kültürü için Türkler diğeri veya ötekini oluşturmuştur (Bkz. Kula, Alman Kültüründe Türk İmgesi I,II ve III.). 80’li yıllar Almanya’nın ekonomide en parlak yıllarını yaşadığı zamandır. Söz konusu ekonomik başarı 90’lı yıllarda durağanlaşmaya başlamış ve yabancı düşmanlığının artmasının temel nedenlerinden biri olmuştur. Bu ‘yabancı’ düşmanlığının Alman toplumunda ötekileştirmenin bir aracı olduğu gözlenmektedir. Yanar’ın bir çok oyununda Almanya’daki Türklerle ilgili bu yaşamsal sorun hicvedilir. Örneğin, onun bir oyununda haber sunucusunun elinde davul, zurna veya saz vardır. Türkçe şiveyle Almanca haberler sunulmaktadır. Tüm haberler, iki toplumun ortak yaşam alanında gözlenebilen davranışlarda ve bu davranışlar ortaya çıkan öğeleri komikleştirerek hicvetmektedir. Örneğin bir çocuğun babasının elini öpmesi Alman için şaşırtıcıdır. Ya da bir Almanın bir Türk kadınına iltifat etmesi Alman’a göre doğru Türk’e göre yanlış bir davranış biçimidir. Aynı şekilde, Türk’ün bir Alman’a karşılıksız bir şey ısmarlaması çok ilginçtir. Çünkü Alman, Türk’ün ısmarladığı yemeği yememek için elinden geleni yapar. Çünkü ısmarlanan yemeğin çok pahalı bir yemek olduğunu ve kendisinin ödeyeceğini düşünür. Yanar, oyunlarında özellikle bu tip farklı davranış biçimlerini oldukça iyi vurgular. Söz konusu davranış modelleri ustaca gözlemlenmiş ve dil oyunları ile çok iyi harmanlanmıştır. Bir söyleşinde bu konuya ilişkin düşüncelerini şöyle açıklar: *“Aldığım tepkiler çok olumlu. Çünkü çizmeyi asla aşmam ve nereye kadar gideceğimi gayet iyi bilirim. Skeçlerimde ya da gösterilerimde hiç kimseyi kültüründen dolayı eleştirmiyorum. Onları kendileri üzerine güldürüyorum, eğlendiriyorum. Tahammül sınırı aşılmadığı için de hiç olumsuz tepki almıyorum. Zaten komediyi seven insan kendine gülmeyi seviyor ve iyi esprinin hakkını veriyor. Almanya’daki Türkler de benimle ve ulaştığım ünle çok gururlanıyor.”* Kendi açıklamalarından anlaşılacağı üzere, o farklı davranış biçimlerini eleştirmez, sadece komik öğeler katarak sahneler.

Oyunlarında sergilediği kıyafetler de otantik unsurlar taşır. Sahne de giyilen ve seçilen kıyafetler çok belirgin göstergelerdir. Dolayısıyla Yanar Alman medyası ve sanat dünyasında anahtar figür olarak ifade edilir. Çok kültürlülük ve çok kültürlüğünün oluşturduğu davranış biçimleri, ayrıştırıcı değil bütünleştirici nitelikleriyle, iki toplumun birbirini anlayabilmesi adına sahnelenmektedir. Yanar’ın oyunlarının temel hareket noktası ise, Türklerin Almanlar tarafından doğru algılanmasıdır.

Türklerin Almanya’da sanatsal etkinlikleri 90’lı yılların sonlarında Alman kültür yaşamının bir parçası olarak kabul edildi. Bunun temel nedeni ise, Almanya’da yaşayan Türklerin kültürel etkinliklerinin önceleri yalnızca kendi dillerini kullanarak gerçekleştirmeleridir. Türklerin 90’lı yıllarda Almanca’ya eğilim göstermeleri, Almanya’da yeni bir anlayışın doğmasına neden oldu. Önceleri Türkler tarafından yazılan her eser Alman toplumuna karşı toplumsal eleştiri getiriyor ve Türkçe yazılıyordu. Sonraki yıllarda bu anlayış terk edildi ve eserlerin edebi boyutu ön plana çıkmaya başladı. Yanar’ın oyunlarında ve skeçlerinde bu tavır her zaman dikkatle ele alınmıştır. Dolayısıyla, Almanya’daki Türk toplumunun Almanlar tarafından doğru bir biçimde ve önyargısız olarak algılanmasına büyük katkıları bulunmuştur. Aslında Yanar’ın oyunları ve skeçleri toplumsal eleştirinin hiciv sanatı ve komedi unsurlarının bir arada kullanılarak çok iyi işlenene bileceğini göstermektedir.

Yanar’ın oyunlarında ve skeçlerinde kullandığı en önemli yöntemlerden birisi, Alman toplumunun öteki tarafından nasıl algılandığını ve değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Almanlar için bu ortaya konuş biçimi önemlidir. Çünkü 1933–45 yılları arasında kendisini dünyaya kapatan Almanya, 1945 sonrası tam karşıt bir politika izlemek durumunda kaldı (Bkz. Kaya, Berlin’deki Küçük İstanbul). Bir göçmen ülkesi olma düşüncesi 1990’ dan itibaren yerini belirsizliğe bıraktı. İşte bu süreç Yanar tarafından çok iyi algılandı ve bu algılayış biçimi skeçlerinde ve oyunlarında bu konu defalarca sahnelendi.

Yanar’ın kullandığı bir başka yöntem ise, oyunlarında Türk imgesinin çok belirgin olarak Almanya’da nasıl algılanması gerektiği konusundaki yaklaşımını sergilemektedir. Bu yaklaşımdan hareketle onun oyun ve skeçlerinde, çağdaş ile geleneğin oluşturduğu karşıtlık, her iki toplumun güncel yaşamından örneklendirilerek ele alınmıştır. Türklere göre çağdaş olanın Almanlar için gelenek olduğu, ya da Almanlara göre çağdaş olan değerlerin Türklere göre gelenek olduğu gibi düşünceler, yani toplumsal anlamlandırmadaki görecelilik sıklıkla alaycı bir üslupla işlenmiştir. Her skeç ve oyunu ayrı ayrı parçalardan oluşur. Her oyun ve skeç çok uzun sürmemekte ve hicvedilmek istenen davranış imgesi hakkında oyunun veya skecin sonu yorum getirilmeden bitirilmektedir. Dolayısıyla, yorum tamamen izleyiciye bırakılır.

Yanar’ın skeçlerinde ve oyunlarında belirgin tipler de bulunmaktadır. Yanar bu tipler konusunda: *“Hintli Rajid, canlandırdığım tiplerin arasında en sevilenlerden biri. Rajid’in hem insanlarla hem de hayvanlarla arası çok iyi. Halk onun pozitif, saf, çocuksu ve masum halini çok seviyor. O, karıncaya bile kıyamayan bir Hintli, kanatsız bir melek yani. Diskotek girişinde bodyguardlık yapan ve gözünün tutmadığı efendi giyimli Almanları içeri sokmayan Sülü-man*



*karakterim de seviliyor. Sülü-man'ın ayrıca bir de köpeği var. Adı da Sülü-hund. Yani 'Sülü köpek'.*

Yanar'ın oyunlarının ve skeçlerinin etkili olmasındaki en önemli etken kanımca, yorumun izleyici tarafından yapılması, sonun eleştiriye açık bırakılması olmalıdır ki; bu tür etkinliklerde bu oldukça sık kullanılan bir yöntemdir.

Yanar tüm oyunlarında ve skeçlerinde içinde yaşadığı topluma Türklerin gözüyle bakar ve o toplumu öyle algılar. Dolayısıyla oyunlarında ve skeçlerinde tarafsız değildir ve olması da beklenemez. Çünkü hiciv sanatı bireysel bir etkinliktir.

### **Kaynakça**

KAYA, Ayhan, (2000). *Berlin'deki Küçük İstanbul*, İstanbul: Buke Yayınları.

KULA, Onur Bilge, (1993). *Alman Kültüründe Türk İmgesi I*, Ankara: Gündoğan Yayınları.

KULA, Onur Bilge, (1994). *Alman Kültüründe Türk İmgesi II*, Ankara: Gündoğan Yayınları.

KULA, Onur Bilge, (1995). *Alman Kültüründe Türk İmgesi III*, Ankara: Gündoğan Yayınları.

# AYAŞ'IN XIX.YÜZYIL ORTALARINDA SOSYAL VE EKONOMİK YAPISI ÜZERİNE TESPİTLER VE SONUÇLAR

*Şennur ŞENEL-Ali Fuat KARAMAN*

## **Özet**

Bu çalışmada Ankara iline bağlı Ayaş kazasının 19. yüzyıl ortalarındaki sosyal ve ekonomik yapısı, döneme ait temettuat defterleri kullanılarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmanın metodunu oluşturan ana unsur, Türk Tarih Kurumu çatısı altında 1995–2000 yılları arasında yapılan Tüsoktar projesi kapsamında yer alan çalışmada oluşturulmuş veri tabanı sistemidir. Bu sistem kullanılarak Ayaş'a ait temettuat defterlerindeki veriler, söz konusu veri tabanına girilmiş ve daha sonra sorgulanmıştır. Sonuçta elde edilen rakamlar, gerek temettuat verileriyle ilgilenen araştırmacılar, gerekse genel itibarıyla Osmanlı sosyal ve ekonomi tarihi ile ilgilenen akademisyenlerin bilgilerine sunulmaktadır. Bu çerçevede başlıklar altında incelediğimiz konular şu şekildedir: Kazanın 19.yüzyıl ikinci yarısındaki idari yapısı ve yerleşim düzeni, aynı dönemde kazanın nüfusuna ait tespitler, çalışma hayatı ve buna bağlı olarak gelir dağılımı ile taşınır ve taşınmaz mülklerin nüfusa göre dağılımları, kazada yapılan hayvancılık. Nihai olarak da bütün bu gelir kalemlerine bağlı olarak kazanın Osmanlı vergi düzenindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Ayaş (Ankara), Osmanlı sosyal ve ekonomik hayatı(19. yüzyıl) , temettuat defterleri.

## **Findings and Conclutions on the Socio-Economic Structure of the Town of Ayaş (Ayasch) in the Midst of 19th Century**

### **Absract**

This study puts before you the socio-economic structure of the town of Ayaş, appertaining to Ankara city, in the midst of 19<sup>th</sup> century following a perusal over the inventories about the collected taxes on the earnings of people in that time.

The main element that formulates the method of this study is the database system that was created in the framework of Tüsoktar Project that was carried out by the Turkish Historical Society (TTK) in the years between 1995 and 2000. The data that belonged to the above-said inventory of Ayaş have been entered in the database of that system and all have been questioned. The figures achieved as a result are all presented for the acknowledgement of the researchers in concern with such inventories, and the academicians dealing with the socio-economic history of the Ottoman Empire. The issues studied under titles are as follows: the town's administrative structure and the order of settlements in the second half of

the 19<sup>th</sup> century, the findings about the dimensions of the population in that time, its labour life and in relation to this, the distribution of income and of movable and immovable properties in accordance with the population, and the town's livestock production. Finally, as regards all of these income items, the town's place in the Ottoman's taxation ordinance has been endeavoured to be determined.

**Key words:** Ayaş (Ankara), Ottoman social and economic life (19th century), temettuat register.

### Giriş

Bu çalışmada Ankara iline bağlı Ayaş kazasının 19. yüzyıl ortalarındaki sosyal ve ekonomik yapısı, döneme ait temettuat defterleri kullanılarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Böyle bir çalışmayı yapmaktan amacımız, Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihine makro ve mikro düzeyde katkı sağlamak ve öncelikle çalışma alanı olarak belirlediğimiz ve Osmanlı döneminde Ankara eyaleti olarak belirlenen sınırlar kapsamındaki yerleşim birimlerinin hem toplumsal hem de iktisadi açıdan önce tanım ve tasvirlerinin ortaya konulmasını; ardından da elde edilen veriler sonucunda gerek bu makale kapsamında ve Ayaş özelinde analiz yapmak, gerekse daha sonra bu tür çalışmalar kapsamında yer alan araştırmaları bir araya getirip kıstas oluşturduğumuzda varacağımız sonuçların farazi olmaktan öte rasyonel ve tam anlamıyla döneme ait verilere bağlı kalan yorumlar yapabilme imkanını temin edebilmektir.

Bu şekilde belirlenen amaçlara çalışmamız kapsamında ulaşabilmek için sağlıklı bir veri tabanının oluşturulması zarureti vardır. Çalışmanın belki de metodunu oluşturan ana unsur, Türk Tarih Kurumu çatısı altında 1995-2000 yılları arasında yapılan TÜSOKTAR projesi kapsamında yer alan çalışmada oluşturulmuş veri tabanı sistemidir. Bu sistem kullanılarak Ayaş'a ait temettuat defterlerindeki veriler, söz konusu veri tabanına girilmiş ve daha sonra sorgulanmıştır. Sonuçta elde edilen rakamlar, gerek temettuat verileriyle ilgilenen araştırmacılar, gerekse genel itibarıyla Osmanlı sosyal ve ekonomi tarihi ile ilgilenen akademisyenlerin bilgilerine sunulmaktadır. Bu sayede Ankara eyaleti kapsamında aynı çerçevede yapılan ve yapılacak çalışmalarla söz konusu eyaletin tamamının eş zamanlı sosyal yapısı ve ekonomik durumu ortaya konulmak istenmekte ve buradan çıkan sonuçlarla bölgede üretim-tüketim, tarım-sanayi, kentleşme-göç gibi birbiriyle çelişen veya kademeli bir şekilde istikrar dahilinde görülebilecek gelişmeleri irdelemek ve incelemek adına kayda değer sonuçlar elde edilmek istenmektedir. Bu makale çerçevesinde kullanılan ana kaynaklar, Ayaş'a ait temettuat defterleridir.

### **Ayaş Temettuat Defterlerinin Nitelik ve Şekil Bakımından Özellikleri**

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, Ayaş'a ait olan biri 1840; diğeri 1844/1845 tarihlerinde düzenlenmiş iki serî temettuat defteri bulunmaktadır. Bu defterlerin düzenleniş amaçları aynı olmakla birlikte kayıtların tutulma şeklindeki detaylarda nispeten farklılık görülmektedir.

1840 tarihli defterde önce merkeze bağlı mahalleler daha sonra ise köyler sırayla kaydedilmişlerdir. Kayıtlar her mahalle için hane temelli tutulmuş olup her sayfa iki sütun olarak kullanılmış ve haneler ilk bakışta birbirlerinden ayrılabilir tarzda kaleme alınmıştır. Hane reislerinin adeta fotoğrafları çekilir gibi tasvir edildikleri ve tam eşkallerinin verildiği görülmektedir ki bu tarz, 1840 yılı sayımının genel karakteridir. [Nitekim aynı tarihte diğer yerlerde yapılan sayımlarda da aynı usul görülmektedir. Böylece, betimlemeler, kişileri tanımada bir kimlik bilgisi olarak kullanılıyor olmalıdır]. Kadınların fiziki özelliklerinden bahsetmenin kültürel olarak âdaba mugayir görülmesi nedeniyle, hane reisleri içinde yer alan kadınların fiziksel tasvirleri yapılmamıştır.

Genel olarak vergi mükellefi olan hane reisleri, arka arkaya numaralandırılarak kaydedilmiştir. Hane numarasından sonraki ilk satır, hane sahibinin kimlik bilgileri için ayrılmıştır. Bu satıra hane reisinin isminden önce; genelde boy ve sakal özellikleri [uzun boylu, kır sakallı...gibi] kaydedilirken; tâbî olduğu sülâle adı [katircioğlu, abdioğlu... şeklinde]; mesleği [rençper, tüccar...vb.]; lakabı<sup>1</sup> [topal, çulsuz...vs.]; unvanı<sup>2</sup> [molla, hacı, ağa, efendi...gibi] veya ayırt edici diğer özellikleri [mesela şabb-ı emred...şeklinde] yazılmıştır (Şenel 2002:103). İlk haneye imam, muhtar gibi görevliler yazılırken bunu diğer erkek hane reislerinin kaydı takip etmektedir. Anlaşılan o'dur ki, öncelikli olarak yerleşim yerinin idarecileri ve takiben ileri gelenleri kaydedilmekte, bunları diğer erkek hane reisleri takip etmekte, en sona da kadın hane sahipleri [ "dul", "kerime", "zevce" gibi unvanlar ile nitelendirilmişlerdir] veya çok küçük yaşta ebeveynini kaybetmiş hane sahipleri ["sabi"] ile işsiz ve geliri bulunmayanlar kaydedilmiştir.

Kişinin isminin sağ tarafında, ilk satıra dik olarak, " bir senede verdiği tekâlif" açıklaması ile bir senede verdiği vergi, Ruz-ı Hızır ve Ruz-ı Kasım olmak üzere iki kalemde yazılmıştır. İsmi sol tarafına gelen satırın sonunda ise yine satura dik olarak " zîrde muharrer emlâkinden temettu'u" ibaresi ile aşağıda kayıtlı emlâk ve hayvanatından elde etmiş olduğu senelik toplam temettu tutarı yazılmıştır. İsmi altında ise sahip olduğu emlâk ve hayvanatın dökümü vardır.

<sup>1</sup> Lakap: Bir kimseye veya bir aileye kendi adından ayrı olarak sonradan takılan, o kimsenin veya o ailenin bir özelliğinden kaynaklanan ad.

<sup>2</sup> Unvan: Bir kimsenin işi, mesleği veya toplum içindeki durumu ile ilgili olarak kullanılan ad veya san.

Vergi mükellefinin varsa sahip olduğu emlâkinin yeri, nev'i<sup>3</sup>; bu emlâkin hemen altına rakamla bu emlâkin bağ, bahçe veya tarla cinsinden ise dönümü, dükkân ev ya da başka gayr-i menkul cinsinden ise adeti, onun altında da bu gayr-i menkulün kıymeti kuruş cinsinden yazılmıştır. Her emlâk kaydı ayrı ayrı tutulmakla beraber çok nadir olarak farklı yerlerde bulunan farklı kalemlerdeki emlâk, bir arada tek bir kıymet miktarı ile kaydedilmiştir. Taşınmaz emlâke ilişkin son bilgi bundan önceki yıl kazanılan geliri ile bu yıl (sayımın yapıldığı yıl) kazanılması muhtemel gelire ilişkin bilgilerdir.

Emlâk kayıtlarının yazımı bittikten sonra, önce kişiye ait büyükbaş hayvanlar (öküz, inek, sığır, hergele, tay, manda... v.b) sonra küçükbaş hayvanlar (koyun, keçi, tiftik keçisi... v.b.) ve kovan (arı) sayıları yazılmıştır. Hayvanın adı, niteliği (sağmal veya yoz gibi) yazıldıktan sonra, hemen altına kaç tane olduğu rakamla yazılmıştır. Onun altına kıymeti kuruş cinsinden olmak üzere rakamla yazılmıştır. Bu şekilde her cins hayvan ayrı ayrı kaydedilmiştir.

Kişiye ait emlâk ve hayvan kayıtları bu şekilde tamamlandıktan sonra düz bir çizgi ile kayıt bitirilmiştir. Bu çizginin orta kısmına sağa toplam emlâk kıymeti, sola toplam hayvan kıymeti yazılmıştır. Ortada ise emlâk ve hayvan kıymetlerinin genel toplamı yazılmıştır. Böylelikle bir hanenin kaydı tamamlanmaktadır.

Tamamlanan her mahalle veya köy kaydının sonunda genel toplam alınmıştır. Emlâk ve hayvanların toplamı ile tekâlif ve temettuatın genel toplamı sayfanın sonunda yer almaktadır. Defterin sonunda ise bütün bunların toplamına yer verilmiştir. Bununla birlikte, malı mülkü bulunmayanların da “merkumun tekâlifi olmadığı haber verilmekle şerh kılındı” ifadesi ile kaydedildiği görülmektedir.

Defterin sonunda ayrıca, defterin yazıldığı tarih, defteri yazan kâtipler, zabıta memuru ve meclis üyelerinin isimleri vardır. Defterde kayıtlı bütün kıymetler kuruş üzerinden hesaplanmıştır. Arsa ve arazi ölçülerinde kullanılan dönüm 1.000 m<sup>2</sup> olarak kabul edilmiştir.

### **Ayaş Kazasında İdari Yapı ve Yerleşim Düzeni:**

Ayaş bugün Ankara iline bağlı 21.239 nüfuslu ve kendisine idari anlamda bağlı üç belde<sup>4</sup> ve on sekiz köyden<sup>5</sup> oluşan bir yerleşim ve idarî birimdir. Ankara ili itibarıyla mevcut durum, 1924 yılından sonra oluşturulan

<sup>3</sup> “Oba altında sulu tarla”, “İki pınarda harap bağ”, “Arıklarda bahçe” ... gibi.

<sup>4</sup> Çanılı, Oltan ve Sinanlı beldeleri.

<sup>5</sup> Akkaya, Başayaş, Başbereket, Bayat, Bayram, Evcı, Feruz, Gençali, Gökçebağ, Gökler, Ilıca, İlhan, Ortabereket, Pınarkaya, Tekkeköy, Ulupınar, Uğurçayırı, Yağmurdede.

Vilayet teşkilâtına dayanmaktadır. Bu teşkilâtlanmaya göre Ankara ili 28.923 km<sup>2</sup> arazi üzerinde, merkezin dışında Ayaş, Bâlâ, Beypazarı, Çubuk, Haymana<sup>6</sup>, Kalecik, Keskin, Kızılcahamam, Koçhisar, Nallıhan ve Polatlı olmak üzere 11 kazadan oluşuyordu. (Darkot 1997:I, 452)<sup>7</sup>.

Osmanlı döneminde Ayaş, bugün olduğu gibi Ankara eyaletine bağlı idari birimlendendi. Ankara ise XVII.yüzyılın ortalarından Sultan II.Mahmud dönemine kadar Anadolu Eyaleti dahilindeki sancaklardan biri olarak görülmektedir.

II.Mahmud döneminde askerî amaçlarla yapılan düzenlemeler kapsamında yeni eyaletler oluşturulmuş; redif taburları takım takım birleştirilerek idaresi “müşir” adı verilen vezirlere bırakılmıştı. Müşirlerin emri altında da “feriklik”ler düzenlenmişti(Güngördü 1988: 15)<sup>8</sup>. İşte bu müşirliklerden biri de Ankara’dır. Bu kapsamda olmak üzere, Çankırı, Kastamonu, Viranşehir ve Çorum sancaklarının hepsi Ankara müşirliği içine alınmıştır. Ayaş da Ankara Müşirliği içinde “nefs” olarak geçen yerleşim birimlerinden biridir. Nitekim 1840 ve 1844/45 tarihli temettuat defterlerinde “*Ber mucib-i İrade-i Seniyye-i Hazret-i Şahane-i Nefs-i Kasaba-i Ayaş ve Kazası Sükkanının Kâffe-i Ahali Uhde ve Yedlerinde Bulunan Emlâk ve Arazi ve Hayvanatın ve Bir Senede Ticaret ve Temettuatlarının Tahrir, Tezbir Kılınarak Tanzim Olmuş Olunan Emlâk Defteri Olmakla Ber-Vech-i Atı Zikr ve Beyan Kılındı*”(BOA.ML.VRD.TMT-206/H.1256/M.1840) şeklindeki kayıtla Ayaş’ın idarî statüsü, nefis<sup>9</sup> olarak tanımlanmaktadır.

<sup>6</sup> Yüksek lisans tezi olarak hazırlanmaktadır.

<sup>7</sup> 23 Temmuz 2004 tarih ve 25531 sayılı Resmi Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe giren 5216 Sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu ile birlikte; 15 ilçe merkezi Büyükşehir Belediyesi sınırlarına girmiştir. 21 belde belediyesi ilk kademe belediyesine, 219 köy muhtarlığı ise mahalle muhtarlığına dönüşmüştür. Ayrıca, 85 orman köyü de Büyükşehir Belediyesi sınırları içinde kalmıştır. Bugün Ankara’ya bağlı 24 İlçe, 1 Büyükşehir belediyesi, 24 ilçe belediyesi, 21 ilk kademe belediyesi, 21 belde belediyesi, 813 mahalle ve 659 köy bulunmaktadır. Toplam yüzölçümü 30.715 km<sup>2</sup> ve toplam nüfusu da 4.007.860 (2000)’dir. www.ankara.gov.tr.

<sup>8</sup> Ankara’nın dışında Anadolu Eyaleti kapsamında, Kütahya, Saruhan, Aydın, Kastamonu, Hüdavendigâr, Bolu, Menteşe, Karahisar-ı Sahip, Teke-ili, Hamid-ili, Kangırı, Sultanönü ve Karesi sancakları bulunmaktadır. Nedret Güngördü, “Tanzimat ve Meşrutiyet (I-II) dönemlerinde Osmanlı Mülki İdareleri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1988, s.15.

<sup>9</sup> Nefs tanımlaması yapılırken göz önünde tutulan kriterler arasında devletin hukuki ve idari mekanizmalarının varlığı, sosyal hayatta iş bölümünün tanzimi, eğitim ve ticaret faaliyetlerinin devamlılığı, yerleşim birimi ile onun hinterlandı arasında oluşmuş olması beklenen kültürel ve iktisadi ilgi ve ilişkinin boyutu yer almaktadır. Bu konuda bkz. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar*, Der. Salih Özbaran., İzmir, 1984, 1-5; Ergenç ise şehir tarihi araştırmaları için iki model önermektedir. Bunlardan biri “şehrin, çevresindeki alana ekonomik, idari ve kültürel açılardan özel hizmetlerle destek verdiği bir merkezî yer olmasıyla Merkezî Yer Sistemleri Modeli; diğeri ise şehrin, bölgenin ve ülkenin ötesindeki ticaret, iletişim ve etki ağına da bağlı olmasıyla “Yol Ağı Sistemi”dir. Bir yönetim merkezinin kaza statüsünde şehir olarak adlandırılabilmesi için en az 400 vergi mükellefi ile pazarın bulunmasını gerekli görmektedir. Özer Ergenç, “Şehir Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler”, *Bellekten*, LII/203 (1988), 671-672.

Ayaş'a ait XIX.yüzyıl kaynaklarından temettuat defterlerinin incelenmesi ile Ayaş kaza merkezinde 8 mahalle, kazaya bağlı 1 çiftlik, 45 köy (ki bu köylere ait 21 mahalle kaydı vardır) ile toplam 54 yerleşim biriminin olduğu görülmüştür (Karaman 2006).

Buradaki yerleşim düzeninde rol oynayan en temel faktörlerden biri su kaynaklarına ilişkin olandır. Ayaş'ta yaz mevsiminde etkili olan kuraklık, bölgenin hemen her tarafında görülen belirgin bir su sıkıntısı doğurduğundan bölgede bulunan yerleşmeler, su ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ya akarsu kenarlarına veya daha fazla yağış aldığı için dağ etekleri ile plato üzerlerinde kurulmuşlardır.

Bu somut durum çerçevesinde kaza merkezi, Ayaş çayı kenarında; Bayat, Çanlılı(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 137–140) ve İlhan köyleri (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 120–122) ise İlhan çayı kenarında oluşmuştur. Aynı sebeple Oltan ve Bayram köyleri de su kaynakları bulunan dağ eteklerinde kurulmuşlardır. Bu yerleşmelerin haricindeki köyler, yerleşim birimlerini koruma gayesi ile daha müstahkem mevkiiler seçerken; Tekke (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 141–143) Gökler (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 122–124), Başayaş (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 141–143), Başbereket (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 143–144), Ortabereket(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 144–146), Bayat(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 124–126), Oltan (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 135–137), Ilıca (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 133–135), Sinanlı (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 164–165) ve İlhan gibi köylerin oluşumunda da mera ve otlak imkanları gözetilmiş olmalıdır. Bu sebeple su kenarında olmayan yerleşimler genellikle Ayaş dağları üzerinde oluşmuştur. Güvenlik kaygısının azalmasını takip eden yıllarda düzlüklerde kurulan mezralar nüfus yönünden artış kaydetmeye başlamışlar ve zamanla bâlâ (yukarı) ve zîr (aşağı) olarak iki ayrı yerleşim birimi haline gelmişlerdir (İnalçık 2000:211).

19. yüzyılda Ayaş'a tabi bulunan köylerin bugün Ayaş, Güdül, Beypazarı ve Kızılcahamam ilçeleri arasında dağıtılmış olduğu görülmektedir. Bunlardan bir kısmı isim değişikliğine uğrarken; Başbereket, Ortabereket, Uruş gibi bazı köy isimleri bozulmadan günümüze kadar varlıklarını devam ettirmiş; Yüreğir (Üregil), Oğuzçayırı (Uğurçayırı) gibi bazıları nispeten değişmiş; bugün Güdül'e bağlı olan Örencik (Virancık) gibi bazı isimler ise geçmişin yayla ve mezralarının isimlerini bugüne yerleşim yeri olarak taşımıştır. Aslında bu yerleşim birimlerine ait isimlerin tespiti ve zaman içinde göstermiş oldukları değişim ayrı bir araştırma konusu olabilecek niteliktedir.

İlçe merkezi ile Başayaş köyünün kuruluşunda etkin olan diğer bir sebep de İstanbul'u Ankara'ya oradan da Ortadoğu'ya bağlayan tarihî yolun

buradan geçmesidir<sup>10</sup>. Ayaş, bu tarihi yol üzerinde seyahat eden yolcuların Ayaş dağlarını aşmadan önce dinlendikleri ve ihtiyaçlarını karşıladıkları bir merkez konumundadır. İlk çağlardan itibaren önemli bir role sahip olan bu tarihî yol Ayaş'ın kuruluş mevkini tayin etmede birinci derecede etkili olmuştur. Başayaş köyü ise, bu tarihi yolun zirveye yaklaştığı yerde bulunan son uğrak noktasıdır. Buradan sonra Ayaş-belini aşan yolcular Ayaş dağları doğusundaki Zirkayı (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,141) köyüne kadar mola vermeden ilerleyebilmekteydiler. Bu tarihî yolun Ayaş dağları gibi bir engeli aşması mecburiyeti, yolculuğu zorlaştırdığından Ayaş ile Başayaş köyü, dağların batısında mecburî olarak kurulmuştur. Bu durum dağların doğusunda da yaşanmaktadır. Doğudan gelenler dağa tırmanmadan önce eski Zîr'de gecelemede ve zirveye yakın son durak olan Zirkayı köyünde, Başayaş'ta olduğu gibi son molalarını verdikten sonra Ayaş belini aşarak Başayaş ve Ayaş'a ulaşmaktaydılar.

### **Temettuat Defteri Verilerine Göre Ayaş'ın Nüfusu**

XIX.yüzyıla ait nüfus verileri anlamında en önemli kaynaklardan biri temettuat defterleridir. Bu defterlerde kayıtlı hane sayıları esas alınarak kazada yaşayan erkek hane reisleriyle birlikte kadın ve çocukları da içine alan bir değerlendirme yapmak mümkündür. Malum olduğu üzere Osmanlı toplumunun demografik yapısına ilişkin çalışmalarda toplam rakamı bulmak için Ömer Lütfi Barkan tarafından öne sürülen ve her vergi hanesinin ortalama 5 kişiden mürekkep olduğunu kabul eden görüş çoğunlukla kabul edilmektedir(Barkan 1953:12). Nitekim biz de bu hesap üzerine Ayaş'ın hane reisi sayısından genel toplamına ulaşmış bulunuyoruz. (Bkz.Ekler.Tablo I: Ayaş'a ait nüfus dağılımı)

Tabloda da sunulduğu üzere, Ayaş kazasının merkezinde 8 mahalle, bir çiftlik ve 45 köy<sup>11</sup> kaydı vardır. Ayaş'ın kuzeyindeki dağlık ve sarp coğrafya, bu bölgedeki köy yerleşimlerinin mahallelere bölünmesinde etkili olmuştur. Güneyde ise; kuzeye göre daha engebesiz ve ovalık bir coğrafya vardır. Bozkır yerleşim karakterinin görüldüğü bu bölgede haneler bir merkezde toplanmıştır.

Kaza merkezindeki mahallelerden en büyüğü 127 hane ve 635 tahmini nüfusu ile Hacı Mehmet Mahallesidir(B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,21-27).

<sup>10</sup> Tebriz'den Bursa'ya giden yol Aras vadisi, Erzurum, Erzincan, Tokat istikametinden Amasya'ya ulaşıktan sonra ikiye ayrılıyor; kuzeyden Kastamonu ve Bolu üzerinden veya güneyden Çorum ve Ankara üzerinden Bursa'ya varıyordu. Bk. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1996, 209. Ayaş bu iki kolu kuzey-güney istikametinde birbirine bağlayan yol üzerindedir. Bu yolda yer alan Suluhan, Çayırhan, Nallıhan gibi bugüne intikal eden isimler yolun canlılığına işaret etmektedir. Ancak bu yolun asıl İpek Yolu olmadığı hatırlanmalıdır. Daha geniş bilgi için bk. "16.Yüzyıl Öncesi Ankara'sı Üzerine Bilinenler", *Tarih İçinde Ankara*, Ankara 2000, S.3-48.

<sup>11</sup> Bu köylerden Güdül'e ait 3 mahalle, Keşanus'a ait 2 mahalle, Uruş'a ait 10 mahalle, Yeregümü'ye ait 6 mahalle olmak üzere toplam 19 mahalle kaydı vardır.



Büyükölük bakımından Hacı Mehmet mahallesini takiben diğer mahallelerin sıralaması ise şöyledir : Hacı Veli mahallesi(111 hane/555), Şeyh Muhiddin mahallesi (102 hane/510), Cami-i Atik mahallesi (88 hane/440), Hacı Recep mahallesi (85 hane/425), İbn Ömer mahallesi (62 hane/310), Ferah Kadı mahallesi (58 hane/290), Derviş İmam mahallesi (51 hane/255). Bu sekiz mahallede toplam 684 hane bulunmakta ve tahmini olarak 3.420 kişi yaşamaktadır.

Köyler açısından bakıldığında ise; Ayaş'a ait 45 köy ve 1 çiftlikte toplam hane sayısı 2.682'dir. Bu hanelerde tahminen 13.410 kişi yaşamaktadır.

Ayaş'ın köyleri içinde en büyüğü 415 hane ile GÜdöl'dür. İncelediğimiz dönemde GÜdöl'de yaklaşık 2.070 kişinin yaşadığı anlaşılmaktadır. GÜdöl'ü 377 hane (tahminen 1.885 kişi) ile Uruş (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,35-60) köyü takip etmektedir. Ayaş'ın üçüncü büyük köyü Yeregümü'dür. Yeregümü'de 6 mahallede 188 hane kayıtlıdır ve bu rakam, toplam nüfusu 940 olarak tespit etmemize imkân tanımaktadır.

Böylece 1845 yılında Ayaş'ta toplam 3.326 hane bulunmakta bu da yaklaşık olarak 16.630 kişilik toplam nüfusu göstermektedir.

### **Çalışma Hayatı**

Temettuat defterlerinde yer alan verilere dayanarak Ayaş'ta hane reislerinin uğraştıkları meslekler tasnif edilmiş ve temelde iki gruba ayrılmıştır. Bu tasnif Osmanlı toplum yapısının klasikleşmiş tarzda, yöneten ve yönetilen ayırımına uygun şekildedir. Ancak biz burada bu genel tasnife bağılı kalmakla birlikte mesleklerin fonksiyonlarına göre bazı tasnifler yaptık. Osmanlı klasik düşüncesine paralel olarak meslekleri öncelikle iki ana grupta değerlendirdik: Buna göre ilk grup asker, idari hizmetli ve din hizmetlerini yürütenleri, bugünkü ifadeyle kamu görevi ifa edenleri idari-askerî sınıf olarak değerlendirdik ki bu sınıfta toplam 241 hane reisi bulunmaktadır. Bunları da, dini hizmetler, güvenlik hizmetleri ve idari görevliler olarak üç grupta topladık.

Serbest meslek gurubundaki iş kollarının ise tarım, ticaret, gıda, tekstil, ulaşım sektörleri başlığı altında gruplanabileceğini öngördük. Bunlar da 2.604 hane reisini kapsamaktadır. Bu iki gruba girmeyenler ise meslekleri belirtilmeyenler veya işsizler grubudur. Bu verilerin ışığı altında Ayaş'taki çalışma hayatı ve mesleklerin hane reisleri arasındaki oranları, eklerde yer alan Tablo II' de sunulmaktadır.

Serbest meslek grubu içinde çalışanların büyük bir oranı tarım sektöründe yani çiftçi veya ziraatçı olarak kaydedilmiş kesimdir. Bunların oranları toplam nüfus içinde yaklaşık olarak %45'dir. Bunu sırayla hattap(%7),

çulha(%3,36), işçi(%2,73), çoban (%2,32) takip ederken diğer mesleklerdekilerin oranları daha az olmakla beraber şu iş kollarında istihdam olmuşlardır: Kömürcü, katırcı, berber, duvarcı, leblebici, terzi, demirci, ekmekçi, bakkal, keçeci, değirmenci, bezci, nalbant, kasap, eskici, kahveci, tüccar, merkepçi, haffâf, pileci, yemenici, bostancı, attar, semerci, hancı, tiftikçi, aşçı, duahan,müderriş, mumcu, çilingir, tekneçi, muytab, jurnal, köçekçi, sığırtaç, uşak; sadece birer kişinin olduğu meslekler ise, iplikçi, yayıkçı, kavuncu, darıcı, çıracı, çakıcı, dülgere, kalaycı, kilci, cerrah, davulcu, kayyum, kuduzcu, menzilci, saki, seyis, müftü, bekçi, topçu, saraydar, mahkeme katibi, kaimmakam, mukayyid olarak görülmektedir.

Ayaş'da üretilen sof ve yün, mevcut ticari yapının önemli ticaret metalarındandır. XV.yüzyıl sonlarından itibaren tiftik, koyun ve keçi yetiştiriciliği Ayaş'ın en önemli geçim kaynağı olarak görülmektedir (Faroqhi 2006:II,626). Bu hayvanlar et, süt ve süt ürünleri ihtiyacını karşılamanın yanında yün ve iplik hammaddesini de karşıladıkları için çok önemli bir ekonomik değer taşımaktadırlar. Yün ve iplik üretimine sağlanan bu hammadde sadece Ayaş'ın değil Anadolu'nun da ihtiyacına cevap vermektedir. Evliya Çelebi *Seyahatname*'de Ankara'yı tanıtırken "sof"dan bahseder. Sofun nasıl elde edildiğini, tiftik keçisinin özelliklerini anlatır. Sofun Ankara'daki yerli ve yabancı tüccarlar vasıtasıyla Frengistan'a, Mısır'a, Sırbistan'a ihraç edildiğini ve bu ülkelerde çok meşhur olduğunu dile getirir. Frenklerin Ankara geçişini memleketlerine götürdüğünü, fakat keçilerin iklim değişikliğinden dolayı tiftiklerinin saflığını yitirdiğini ve bu nedenle gerçek sofu elde edemediklerini belirtir(Der.Toker 2005:426-443).

Ankara'nın bütün ilçelerinde ve merkezinde tiftik üretimi sadece Ankara sancağının değil diğer Osmanlı şehirlerinin de tiftik ve yün ihtiyacını karşılamaktaydı. Koyun ve keçilerin yünleri ev tezgâhlarında eğrilerek iplik haline getirilmekte, bu iplikler "sof" dokuyucuları tarafından yunmakta, boyacılar tarafından boyanmakta, perdahçılar tarafından düzeltildikten sonra, yüksek mevki grubundaki insanlar tarafından bir kibarlık nişanesi olarak kullanılan sof kumaşları doğmaktaydı(Özdemir 1998: 235-236).

Bu itibarla yün ve tiftik üretimine bağlı iş kollarından oluşan tekstil ve dokumacılık Ayaş'ın iktisadi değerlendirmesi yapılırken üzerinde durulması gereken bir iş kolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tiftik ve yün üreticiliğinin beslediği yüksek ticari potansiyel, tarihi ticaret yolu üzerindeki Ayaş'ta hayvanlarla yapılan taşımacılığı, başlı başına ayrı bir iş kolu olarak karşımıza çıkarmıştır. Ayaş'ın iktisadi hayatını değerlendirirken bütün Osmanlı coğrafyasında hakim olan tarıma dayalı ekonomik yapı yanında tekstil ve ulaştırma iş kollarını da dikkate almak gerekmektedir.

### Gelir Dağılımı

Temettuat verilerinin sağladığı imkanlardan biri de ait oldukları dönemde geçerli olan meslekleri ve bu mesleklerden sağlanan gelirleri göstermesidir. Ancak defterlerdeki kayıtlardan anlaşılabilir ki hanelerin gelirleri sadece mesleklerden edinilen gelirle sınırlı kalmamıştır. Zira kişilerin sanat ve zanaatlarının dışında gelir getiren taşınır taşınmaz mülkleri ve bazı birtakım yan gelir kaynakları vardır. Bu sayede bu verileri kullanarak ait oldukları dönemin ve bölgenin ortalama gelir düzeyini, hem genel hem de özel olarak haneler bazında çıkarabiliyoruz. Bu da bu tip çalışmaların karşılaştırmalı analizi sırasında genel Osmanlı coğrafyasının sosyo-ekonomik düzeyini elde etmemize imkan tanıyacaktır.

Bu çerçevede olmak üzere Ayaş'ta XIX.yüzyılda hane reislerinin gelir sıralamasını yaptığımızda (bkz.Tablo III) çalışma hayatı içinde en fazla gelire sahip kesim, 3.456 kuruş ile kamu görevlileri içerisinde yer alan ve üst düzey yönetici ve idari görevliler olduğu anlaşılmıştır. Serbest meslek çalışanları içinde en fazla gelir getiren iş kolu ulaştırma ve tekstildir. Ulaştırma sektöründe<sup>12</sup> 1.476 kuruş olan hane başına düşen ortalama yıllık gelir, tekstil sektöründe 1.405 kuruştur.

Tarım sektörü, toplam 1.235 çalışan hane sayısı ile serbest meslek çalışanları içindeki en büyük paya sahiptir. Yıllık toplam 426.319 kuruş vergi veren bu sektörün yıllık kazanç miktarı 1.417.860 kuruştur. Gıda sektörü geneli itibarıyla tarım ve hayvancılık sektörüne paralel bir gelişim göstermektedir. Tarım ve hayvancılık ürünlerini pazarlayan sektörde ekonomik gelir düzeyi yüksek değildir. Fakat halkın gıda ihtiyacını kendi içinde karşılaması sebebiyle gıda sektörü önemli bir iş koludur. Tarım sektöründe hane başına düşen yıllık kazanç ortalaması 970 kuruş olarak tespit edilmiştir. Gıda sektöründe ise toplam 63 hane reisi faaliyet göstermektedir. Bu sektörün gelir ortalaması diğer sektörlerle göre (ki burada ortalama 691 kuruştur) düşük olmasına karşın, malvarlıklarının kıymetleri açısından durum farklıdır. Gıda sektöründe hane başına ortalama 3.613 kuruşluk mal varlığı düşmektedir. Bu grubun içinde yer alan imalat grubunun hane başına düşen gelir ortalaması 835 kuruş olarak tespit edilmiştir. 339 hane reisi de ticaret sektörü içinde faaliyet göstermektedir.

Diğer bir yaygın ekonomik faaliyet alanı hizmet sektörüdür. Bu sektör, belli bir ücret karşılığında hizmet üreten meslek gruplarından oluşmaktadır yani sanayi sektörü gibi emeğin karşılığı bir ürün ortaya çıkmaz ancak bir hizmet yerine getirilmektedir. Hizmet sektörü gelir düzeyi bakımından yıllık ortalama

<sup>12</sup> Bir yerleşim yerinin üretim ve iş kollarını sektörlerle göre analiz ederken Tüsoktar projesi kapsamında yapılmış olan doktora tezimizdeki tasnif esas alınmıştır. Bu tasnif, halihazırda hazırlanmakta olduğumuz Beypazarı, Bâlâ ve Haymanateyn kazalarının temettuat defterleri temelinde yaptığımız çalışmalarımızda da kullanılacaktır. Bkz. "XIX.Yüzyıl Ortalarında Ankara Eyalet Merkezinin Sosyal ve İktisadi Durumu" Basılmamış Doktora Tezi (Danışman: Prof.Dr.Bahaeddin Yediyıldız) Ankara, 2002.

496 kuruşluk kazançla diğer sektörler göre daha alt düzey gelir grubunu oluşturmaktadır ve bu gurupta 679 hane reisi faaliyet göstermektedir. Hizmet alanında, hane başına düşen mülk kıymeti 990 kuruş, hane başına ödenen vergi ise 158 kuruştur.

Değerlendirmeye aldığımız diğer bir grup toplam 241 hanenin faaliyet gösterdiği kamu görevlileridir. Genel nüfusa oranları % 7,2'dir. Kamu görevlilerinin ödediği vergi miktarı hane başına 126 kuruş gibi diğer sektörler göre oldukça düşük bir miktardır. Kamu görevlileri içinde en fazla gelire sahip olan idari görevliler yıllık ortalama 3.456 kuruşluk bir kazançla sahip olmalarına karşın ödedikleri vergi miktarı 186 kuruştur.

İdari hizmetler olarak değerlendirdiğimiz meslek sınıfı, gelir düzeyi bakımından Ayaş'ın en zengin hanelerini barındırmaktadır. İdari hizmetliler kazada görevli devlet yöneticileri, saray görevlileri ve muhtarlardan oluşmaktadır. Ayaş kaymakamı Cami-i Atik mahallesinde mukîm Hasan Nazif Bey'in 74.505 kuruşluk mal varlığı ve yıllık 15.000 kuruşluk kazancına rağmen vergiden muaftır(B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,30). Buna karşılık din hizmetlilerinden Ayaş Müftüsü, Derviş-İmam mahallesinde mukîm Ebubekir Efendi'nin defterde gelir ve vergi kaydı bulunmamaktadır. Ebubekir Efendiye ait sadece 400 kuruş gibi mütevazı bir mal varlığı kaydı mevcuttur (B.O.A.ML.VRD.TMT, No. 206, 29).

Tabloda mesleği belirtilmeyen 518 hane içinden geliri olmayan ve kendilerine temettuat defterinde herhangi bir vergi kaydı yazılmamış olan 84 hane sahibi işsiz olarak kabul edilmiştir. (Bkz: Tablo IV).

İşsiz hane reislerinin oranı bakımından köylerdeki durum ilgi çekicidir. Köyler içinde işsiz hane dağılımı ise şöyledir. Güdül'de 25 hane, Uruş'ta 9, Keşanus'ta 8, Yeregümü, Çukur(B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,158) ve Saray'da (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,186-191) 2'şer hane, Çağ, Dastarlı, Tekke (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,146), Ilıca (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,133-135), Oltan (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,135-137),Orta Bereket (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,144-146), Karaviran Ayaşı (B.O.A.ML.VRD. TMT,No.206, 191-195), Yoğun Pelit (B.O.A.ML.VRD. TMT,No.206,171-174) ve Üreğil (B.O.A.ML. VRD.TMT, No. 206,175-179) köylerinde ise 1 hane işsiz sınıfına girmektedir. Ayaş'ta işsiz nüfusun genel nüfusa oranı % 2,5'dir. İncelenen defterde kayıtlı emlak ve hayvan kıymetleri bulunmayan 51 kişi mevcuttur. Bu 51 kişinin 40 tanesinin defterde gelir kaydı vardır. Geriye kalan 11 kişinin yedi tanesinin meslek sahibi oldukları defter kayıtlarında mevcuttur. Dördünün ise ne gelir ne de taşınır/taşınmaz mülk kaydı mevcuttur.(Bkz.Tablo V)

Gelir düzeyine bağlı olarak hanelerin köyde veya merkezde ikamet tercihleri değişmektedir. Köyler ve merkezdeki gelir düzeyleri karşılaştırıldığında yüksek gelirli hanelerin merkezde ikamet ettikleri; bu durumun da gelir düzeyinin yükselmesine bağlı olarak hanelerin ikamet mekanlarını etkiledikleri söylenebilir.

Genel olarak bakıldığında halkın yaklaşık % 10'unun çok fakir hatta hiçbir geliri olmayan kişilerden oluştuğu, % 70'inin kabul edilebilir orta sınıfı teşkil ettiği ve % 20'sinin de üst gelir grubuna tabi olduğu anlaşılmaktadır.

### **Toprak ve Mülk Dağılımı**

Osmanlı Devlet ve toplum düzeni, büyük ölçüde toprağa dayalıdır. Sistem, devlete ait olan toprakların kişiler tarafından işletilerek elde edilecek ürünlerden devletin vergi almasına dayanmaktadır. Tanzimatla birlikte başlayan temettuat sayımları ile topraktan sağlanan gelirlerin kayıt altına alınması ve bu gelirlerin vergilendirilmesi amaçlanmıştı. Devletin kendi ihtiyaçlarını ve sipahilere yaptığı harcamaları karşılaması için bu zorunlu bir uygulamaydı (İnalçık 1993: 17). Her ne kadar toprak, devletin mülkü olsa da şeriatın kişi mülkiyetini güvence altına alan hükümleri gereği devlet; bağ, bahçe ve içinde ev yapılmış olan çevrili yerleri ferdin mülkü saymıştır (Akdağ 1955: XIII,1-2, İnalçık 1993:23-24). Köylülere genellikle işleyebileceği toprak, devlet adına sipahiye veya emîne kiraya verilirdi. Üç sene boş bırakılan toprak kiracının elinden alınarak başka birine kiralanırdı. Bu kiralama sistemi ırsî olarak babadan oğula devam eden bir sistem içinde yürütülmekteydi (Barkan 1940:324-325). Bu yapı 1858 tarihli Arazi Kanunnamesinin<sup>13</sup> yayınlanmasına kadar devam etmiştir (Ortaylı 2002:183).

Ayaş'ta tarım yapılan toprak miktarı 108.114 dönüm olarak görülmektedir. (Bkz.Tablo VI). Bu alan üzerinde en geniş kullanım alanı tarladır. Bunu sırayla bağ, bostan, çeltik, bahçe, çayırılık, mera, armutluk, iğdelik ve cevizlik arazi takip etmektedir.

Toprağın dönüm başına düşen kıymeti sektörlere göre farklılık göstermektedir. Toprağın bulunduğu mevki, sulama imkanının olup olmaması gibi nedenler doğal olarak kıymet farklarına sebep olmuştur. Fakat bu faktörlere rağmen sayımı yapılan mülkün sayım heyetince tam olarak neleri esas alarak kıymet biçtikleri konusunda tam bir bilgi sahibi değiliz. Zira kayıtlardan aşağı yukarı aynı niteliğe sahip mülk türlerine biçilen kıymet bazı durumlarda dikkat çekici düzeyde farklıdır.

<sup>13</sup> Kanunname küçük çiftçileri koruyucu, toprakların belli ellerde toplanmasını önleyici, toprağın alım satımını yasaklayıcı, yabancıların tarım arazisi almasına engelleyici hükümler bulunmasına rağmen, daha sonra tüm kısıtlayıcı hükümler ortadan kaldırılmıştır.

Kamu görevinde çalışanların devlet memuriyetinin yanında sahip oldukları ya da devlet tarafından kendilerine verilen arazilerde tarımla uğraştıkları görülmektedir. Bu durum aslında yapmış olduğumuz meslek gruplandırmasının Osmanlı Devletinin sosyal hayatında belirgin ayrımları ifade etmediğini göstermektedir. Bu gruplandırmalar Ayaş temettuat defterlerinde yer alan sayısal verilerin daha sağlıklı değerlendirmelerine dönüktür. Tipik bir tarım toplumu olan Osmanlı Devleti'nde tarımın, aslında tüm meslek grupları ve hane sahiplerini içine alan ana ekonomik faaliyet olduğu tespiti burada da geçerlidir.

### **Hayvancılık**

Osmanlı toplumunda sayısal büyüklük açısından tarım kadar olmasa da hayvan yetiştiriciliği, önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki hayvancılık, Osmanlı toplumunun gündelik hayatının tabii bir parçası görünümündedir. Tarımla uğraşan ve uğraşmayan bütün ailelerde hayvan yetiştiriciliği görülebilmektedir. Hayvancılığın Osmanlı toplumunda bu derece yaygın olmasının sebepleri şöyle özetlenebilir:

- 1- Hanelerin günlük gıda ihtiyacı olan et, süt, yoğurt, yağ gereksinimlerini karşılamak,
- 2- Piyasanın da ihtiyaç duyduğu bu gıdaları piyasaya sürerek gelir sağlamak,
- 3- Yük ve koşum hayvanlarını, günlük işler, toprak ekimi ve taşımacılıkta kullanmak,
- 4- Bütün bu hayvanların gübrelerinden istifade ederek tarım ürünlerindeki verimi artırmak,
- 5- Koyun keçi gibi tiftik hayvanlarının yünlerinden tekstil ihtiyaçlarını karşılamak ve bunu ticari gelire dönüştürmek (Şenel 2002:161).

Hayvancılığı bu anlamda kendi ihtiyaçları için yapan ailelerin yanında, toplumun ihtiyacını karşılamaya dönük, gelir amaçlı yapanlar da mevcuttur. Bu amaçla kurulan hayvan çiftlikleri vardır. Nitekim Ayaş'da çok sayıda ağıl mevcuttur.

Tablo VIII'de de gösterdiğimiz üzere Ayaş, hayvancılık bakımından bir hayli yüksek rakamlar içermektedir. Yetiştirilen hayvan sayısındaki sayısal büyüklük bu alana mahsus gelir kalemine de paralel ölçüde yansımıştır. Ayaş'ta söz konusu tarihlerde hayvancılıkta ilk sırayı küçükbaş hayvan yetiştiriciliği (tiftik keçisi, koyun, keçi, oğlak gibi) almakta bunu büyükbaş hayvan yetiştiriciliği ve yük hayvanları takip etmektedir. Bunlar kadar olmasa da bir miktar arıcılık da yapılmaktadır.

Söz konusu kaynaklarda gayr-i menkullerden sonra hayvanlar yazılmıştır. Böylece bir mahalle veya köyde, en çok hangi hayvanların beslenip yetiştirildiği ve bunlardan ne ölçüde kazanç sağlandığının tespiti mümkündür. Ziraat yapılan yerlerde ahalinin toprağı işleyebilmesi için besledikleri öküz, camus, taşımacılıkta kullanılan merkep, beygir, at defterlere yazılan hayvanların başında gelir. Bu hayvanların yetiştirildikleri bölgelere göre dağılımına baktığımızda ise hayvan sahiplerinin genellikle ziraatla uğraşan çiftçilerden hali vakti yerinde olan ve geniş arazi sahipleri olduğu görülür. Çiftçilikte ve taşımacılıkta kullanılan hayvanlardan sonra eti, sütü ve yünü için beslenen ve genelde her meslek sahibine ait evlerde bulunan koyun, keçi, inek gibi hayvanlar yazılır. Ayrıca arıcılık yapılan yerlerde her kovan başına vergi alındığı görülmektedir. 1256'da hayvanların kıymetleri sayılırken 1261 sayımında hangi hayvanın kaç kuruş vergi getirdiği belirlenmiş ve bu hayvanlardan gelen gelirlerden de vergi alınmıştır.

Tablo IX'da gösterildiği üzere tiftik keçisi ve koyun adetinin, merkez mahalle ve köyler arasında birbirine yakın sayıda olduğu görülür. Oysa ki köy nüfusu merkez nüfusunun yaklaşık 4 katıdır. Bu orana rağmen merkez mahallelerinde küçükbaş hayvan sayısı köylerdeki hayvan sayısından sadece 5.637 adet noksandır. Bu durum, tiftik ve sof üretimine dönük meslek gruplarının, merkez mahallelerde bulunmaları ile alakalıdır. Tarihi ipek yolu üzerinde bulunan Ayaş'ın, sof ve yün ticareti için bulunduğu elverişli konum, merkez mahallelerdeki küçükbaş hayvan bakıcılığını teşvik etmiştir.

Arıcılık, halkın ek gelir kaynaklarından biridir. Ayaş'ın genelinde arıcılık yapılmaktadır. Defter kayıtlarında 3.183 arı kovanı kaydedilmiştir. Bu kovanların toplam kıymetleri 47.791 kuruştur. Ortalama kovan kıymeti 15 kuruştur. Arıcılık genelde Ayaş'ın kuzey kısmında, Ayaş dağı eteklerinde yer alan köylerde, daha yaygın olarak yapılmaktadır. Bu bölümde bulunan ormanlar, arıcılık için uygun ortamı sağlamaktadır. Arıcılığın en çok geliştiği köyler sırasıyla 177 kovan ile Çanlı Köyü(B.O.A.ML.VRD.TMT, No. 206, 137-140), yine 177 kovan ile Yeregümü köyü(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 95-107), 159 kovanla Güdül köyüdür (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 61-83). Hiç kovan bulunmayan köyler ise; Karakoyunlu çiftliği(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 147), Sapanlı köyü(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 164-165) ve Oğuz çayırındır(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 152). Bu üç köyün haricindeki bütün köylerde arı yetiştirilmektedir. Arıcılıkta merkez mahallelerin durumu ise şöyledir. Merkezin bütün mahallelerinde arı kovanı mevcuttur. En çok arı kovanı bulunan merkez mahallesi 195 kovan ile Şeyh Muhiddin'dir(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 17-21). Şeyh Muhiddin'i 158 kovan ile Cami-i Atik(B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 30-34) ve 147

kovanla İbn-i Ömer(B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,12-14) mahalleleri takip etmektedir.

### Vergi

Bütün devletlerde olduğu gibi Osmanlı devletinde de devletin yönetilenlerle ilişkisinin ana konularından birini vergi oluşturmaktadır. Verginin halkın sosyal yapısını ve gücünü belirlemedeki etkisini Tevfik Güran şöyle ifade eder:

“ Vergileme, kırsal nüfusun yalnızca yaşama koşullarını, yiyecek miktarını ve yatırım yapma gücünü belirlemekle kalmaz, aynı zamanda ekonomik değişimlere cevap verme şeklini de etkiler. Çünkü vergiler zorunlu, kaçınılmaz ve köylünün elde ettiği gelirden öncelikle yapması gereken ödemelerdir. Verginin, piyasa ekonomisinin gelişmediği ekonomide ikinci ve önemli bir fonksiyonu da zirai fazlanın tarım dışı sektörlerle aktarılmasının temel aracı olmasıdır.”(Güran 2000 :174).

Bu sebeple Ayaş'ta temettuat vergisinin sosyal ve ekonomik etkilerini araştırırken, yerleşim birimlerinin merkez veya köy olması durumuna göre ayrı ayrı ele alınmış ve bu sayede bir karşılaştırma yapabilme imkanı doğmuştur.

Tablo.X'a bakıldığında, Ayaş'ın nüfusunun %80'inin köylerde, %20'sinin merkezde yaşadığını; Ayaş genelinde toplanan verginin %88'i aşan kısmının köylerden, %11,539'luk oranının da merkezden toplandığını; gelirler açısından da toplam 2.697.824 olan gelirin %22'sinin merkezde, geriye kalan %78'lik oranında köylerde olduğunu görüyoruz.

Merkez mahallelerde toplanan vergi miktarı 88.813 kuruştur. Hane başına düşen ortalama vergi ise 130 kuruştur. Merkez mahallelerde bulunan mal varlık kıymetlerinin vergiye ortalama oranı % 5,7'dir. Ortalama gelirin vergi miktarına oranı ise % 15'dir. Köylerde hane başına düşen vergi miktarı 254 kuruştur. Mal varlıklarının vergiye oranı % 13,5'dir. Köylerde gelirlerin vergiye oranı ise % 32,4'dür. Hane başına düşen mal kıymeti ortalamasında da merkezdeki haneler ortalama 2.259 kuruş mülke sahipken, köyde bu rakam 1.884 kuruştur. Merkez mahallelerde oturanlar köylerde oturanların yarısı kadar vergi vermektedirler. Dikkat edilirse tüm Ayaş'tan toplanan 769.657 kuruş verginin 680.844 kuruşu köylerden alınmıştır. Başka bir ifade ile Ayaş'dan sağlanan verginin büyük kısmı köylerden sağlanmaktadır.

Merkez ile köyler karşılaştırıldığında merkezde köylere göre hane başına daha fazla vergi toplandığı görülür. Hem mal kıymeti hem de gelir bazında vergi oranları merkeze göre köylerde iki katıdır. Vergi yükü olarak, köyler toplanan verginin % 88'ini karşılamaktadır. Oysa köylerin toplam



nüfustaki oranı % 80'dir. Merkez ise toplam verginin yaklaşık % 12'sini vermektedir. Oysa merkez nüfusun genel nüfusa oranı % 20'dir.

Bütün bunlarla beraber incelenen defterlerde vergi miktarlarının belirlenmesinde nelerin esas alındığına dair tam bir çözümlenme sağlanamamıştır. Acaba gelir mi, yoksa mal varlıklarının kıymeti mi yoksa her ikisinin toplam kıymeti mi vergilendirmede dikkate alınmıştır. Öte yandan bazı hane sahiplerinin hiçbir gelir kaydı olmamasına rağmen vergilendirilmişlerdir.

Çalışmamızda yer verdiğimiz diğer husus, gelir gruplarının irdelenmesiydi. Bunun için yaptığımız çalışmadan edinilen sonuç Tablo XI'de sunulmuştur. Bunu değerlendirdiğimizde hane başına düşen mal varlıklarının kıymetleri ve gelir miktarları gruplara göre doğru bir oran ile artmakta fakat bu doğru oran, vergi miktarlarında üst gelir grubuna doğru yükselme başladıkça bozulmakta ve ters bir oran dikkati çekmektedir. Hane başına düşen vergi miktarı 38 kuruş ile başlamakta, gelir grubu 3.001–4.000 aralığına gelindiğinde 564 kuruşa çıkmakta ancak geliri 5.000'den fazla olan gruba gelindiğinde bu rakam 485 kuruşa kadar düşmektedir.

Bu oranlar arasındaki dağılım bozukluğu, gelirlerin vergiye oranını gösteren sütun incelendiğinde daha net anlaşılacaktır. 1–1.000 kuruş gelir grubunda bulunan kişilerin, gelirlerinin vergilerine oranı % 35 iken, bu oran üst gelir gruplarına doğru sırasıyla, % 27,2, %19, % 15,1, % 11 ve son olarak % 4,9'a kadar düşmektedir (Bkz.Tablo XII).

Ayaş genelinde 3.366 hanenin toplam vermiş olduğu vergi miktarı 769.657 kuruştur. Hane başına düşen ortalama ise 229 kuruştur. Mal varlıklarının vergiye oranı % 11,7'dir. Toplam mal varlıklarının kıymeti 6.597.488 kuruş olan Ayaş'ta hane başına 1.960 kuruş malvarlığı düşmektedir. Ayaş'taki gelirlerin toplam miktarı 2.697.824 kuruştur. Hane başına ise 801 kuruş gelir düşmektedir. Gelirlerin vergiye oranı ise % 28,5'dir.

Genel itibariyle 1840 yılına ait incelenen defterdeki en önemli problem vergi miktarlarındadır. Mukayyidlerin her hane için belirlemiş olduğu vergi miktarlarının nasıl ve hangi oranlarda belirlendiği hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Geliri olmayan bir hane sahibinin eğer kayıtlı mülk veya hayvanı var ise bu hane sahibine mülklerinin kıymetleri oranında da vergi yazıldığını tespit edilse de bu oran diğer hane sahipleri için değişik uygulanmıştır. Bu sebeple aynı gelire sahip ve aynı miktarda mülkü bulunanların ödedikleri vergi miktarlarını inceleyerek bir sonuca ulaşılmak istendi ise de bu inceleme neticesinde de farklı vergi miktarları çıkarıldığı tespit edildi.

Uruş köyünde oturan ırgat Hüseyin'in (B.O.A.ML.VRD.TMT, No.206,44) 100 kuruşluk geliri olduğu, mülkü bulunmadığı ve 0 kuruş vergi

verdiği görülebilir. Buna karşılık, Güdül köyünde bulunan ırgat Musa'nın (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 78) mülkü bulunmadığı ve yine 100 kuruş geliri olmasına karşın, 110 kuruş vergisi bulunduğu görülmektedir. Çağ köyünde oturan ırgat Mehmet'in (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,114) de mülkü olmadığı ve 100 kuruşluk gelirine karşılık 25 kuruş vergi verdiği görülmektedir. Bu örneklerde görülen üç kişide ırgat olmalarına, üçünün de mülklerinin olmamasına ve üçünün de 100 kuruşluk eşit gelire sahip olmalarına karşın verdikleri vergi miktarları arasında büyük farklılıklar mevcuttur. Güdül köyünde oturan işçi Ahmet'in (B.O.A.ML.VRD.TMT,No. 206, 69) 100 kuruşluk geliri ve mülkü bulunmasına karşın, 165,5 kuruş vergi verdiği görülmektedir. Ancak; Saray köyünde oturan işçi Hüseyin'in (B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206, 189) ise yine aynı gelire ve mülke sahip olmasına karşın 40 kuruş vergi ödediği görülmektedir. Yeregümü köyünde oturan ırgat Halil'in (B.O.A.ML.VRD.TMT,No.206,104) 500 kuruş geliri ve 300 kuruş mülkü olmasına karşın 224 kuruş vergi verdiği görülmektedir. Ancak; Yoğun-Pelit köyünde oturan ırgat Durmuş (B.O.A.ML.VRD.TMT,No. 206, 172) ise aynı gelir ve mülke sahip olmasına rağmen 95 kuruş vergi vermektedir (Bkz.Tablo XIII).

Ayaş temettuat defteri kayıtlarında bazı hesaplama hataları da mevcuttur. Defterde kayıtlı verilerin toplanması işlemlerinde bazı hesaplama hataları yapılmıştır.

Defterde 3.913.110 kuruş olan kayıtlı emlak kıymet toplamının, gerçekte 3.895.925 kuruş olması gerekir. Emlak kıymetlerinin 17.185 kuruş fazla kaydedilmiştir. Bu emlak kıymetinin % 0,44'üne denk gelmektedir. Defterde kayıtlı hayvan kıymet toplamı 2.798.691 kuruştur. Bunun ise, 2.615.931 kuruş olması gerekir. Toplam hayvan kıymetleri 182.760 kuruş fazla kaydedilmiş ve bu da toplam hayvan kıymetinin % 6,98'ine denk gelmektedir. Defterde kayıtlı toplam mülk kıymetleri ise, 6.668.630 kuruş olarak görünmektedir. Bu rakamın da 6.511.896 kuruş olması gerekmektedir. Deftere, toplam mülk kıymetleri 156.774 kuruş fazla kaydedilmiş ve bu rakam toplam mülk kıymetinin % 2,40'ına denk gelmektedir (Tablo XIV).

3.366 haneye ait ve iki yüz sayfadan oluşan defterlerdeki bu kadar teferruatlı rakamların toplanmasında yapılan hatalar kayda değer değildir. Sadece hayvan kıymetlerinin yaklaşık % 7 fazla kaydedilmiş olması diğerlerine nazaran daha büyük bir hata olarak dikkat çekmektedir. Hayvan kıymetleri ile alakalı sayımlar yaklaşık 64.000 hayvan üzerinden yapıldığı için, hayvan sayımında yapılan hatanın normal kabul edilebilir. Bütün bunlarla birlikte genel bir değerlendirme yapacak olursak defterde görülen hesaplama hatalarının defterin güvenilirliğini etkileyecek kadar büyük olmadığı söylenmelidir.

### Sonuç

Ayaş'a ait XIX.yüzyıl kaynaklarından temettuat defterlerinin incelenmesi ile Ayaş kaza merkezinde 8 mahalle, kazaya bağlı 1 çiftlik, 45 köy (ki bu köylere ait 21 mahalle kaydı vardır) ile toplam 54 yerleşim biriminin olduğu tespit edilmiştir. Böylece 1845 yılında Ayaş'ta toplam 3.326 hane bulunmakta bu da yaklaşık olarak 16.630 kişilik toplam nüfusu göstermektedir.

Ayaş'ın tâbî olduğu Ankara merkezinin ise aynı tarihlerde toplam 73 mahallesi ve kısmen Müslim ve gayrimüslimlerin bulunduğu toplam 2826 hanenin bulunduğu; bunun da yaklaşık 17.000 nüfusa tekabül ettiğini biliyoruz. Böylece Ayaş'ın mülhakatıyla birlikte merkeze oldukça yakın bir rakamda nüfus ihtiva ettiğini ortaya çıkarmış bulunuyoruz.

19. yüzyılda Ayaş'a tabi bulunan köylerin bugün Ayaş'la birlikte Güdül, Beypazarı ve Kızılcahamam ilçeleri arasında dağıtılmış olduğu görülmektedir. Bunlardan bir kısmı günümüzde isim değişikliğine uğradığı gibi bir kısmı da aynı isimle günümüze kadar gelmiştir.

Ayaş nüfusunun %80'ini köylerde, %20'sini de merkezde yaşamaktadır. Böylece köylerdeki temel faaliyet alanlarının Ayaş'ın sosyal ve ekonomik çehresini şekillendirmiş olduğunu söylememiz kaçınılmazdır. Nitekim merkez Ankara'da ekilebilir tarım alanı 57.352 dönüm olarak tespit edilmişken bu rakam Ayaş için 108.114 dönümdür.

Çalışma hayatının incelenmesinden ise ortaya şu sonuçlar çıkmıştır: her şeyden önce incelediğimiz dönemde Ayaş'ın toplam 3326 hane sahibinden 2848'i bir gelir getiren iş ve uğraş sahibidir ki bu sayı toplam nüfus içinde %85'lik bir oranı oluşturur. Geriye kalanların bir kısmını eşi ölmüş veya evlenmemiş hanımlarla çocuk yaştaki hane reisleri oluşturmaktadır. İşsiz kesim, defterlerden tespit ettiğimiz kadarıyla toplam nüfusun ancak %2,5'tir. Bu oran, 19.yüzyıl gibi devletin her bakımdan ve bilhassa ekonomik anlamda iyi olmadığı bir dönemdeki işsizlik oranı itibariyle makul görünmektedir.

Çalışma hayatında yer alan hane reislerinden 241'i kamuda, 2607'si ise bizim serbest çalışma alanları olarak tanımlayıp muhtelif sektörlere ayırdığımız grup içinde yer almaktadır. Kamu çalışanlarının genel çalışma hayatı içindeki oranları ise %8.46 olarak tespit edilmiştir. Bu itibarla Ayaş'ın asıl ekonomisini belirleyen unsurlar, kamu hizmetlerinden ziyade tarım, hayvancılık, ulaştırma ve tekstil sektörlerinin ağırlıklı olarak buldukları serbest çalışma alanlarıdır. Buna mukabil, gelir dağılımı açısından bakıldığında en yüksek oranı, kamu çalışanlarına düşen gelir miktarı oluşturmaktadır. Üstelik bunların önemli bir kısmı da vergiden muaftır veya bu grubun hane başına düşen vergi miktarı, diğerleriyle kıyaslandığında bir hayli düşük kalmaktadır.

Gelir dağılımı açısından rakamların değerlendirilmesi sonucu Ayaş'ta söz konusu tarihte nüfusun %10'unun düşük gelir seviyesinde, %70'inin orta seviyede, %20'sinin de üst gelir grubunda olduğu belirlenmiştir.

Nüfus oranı ve gelir kaynaklarına paralel olarak Ayaş genelinde toplanan verginin %88'ini aşan kısmı köylerden; %11,539'luk oranı da merkezden toplanmıştır. Gelirler açısından da toplam 2.697.824 olan gelirin %22'sinin merkezde, geriye kalan %78'lik oranında köylerde olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz.

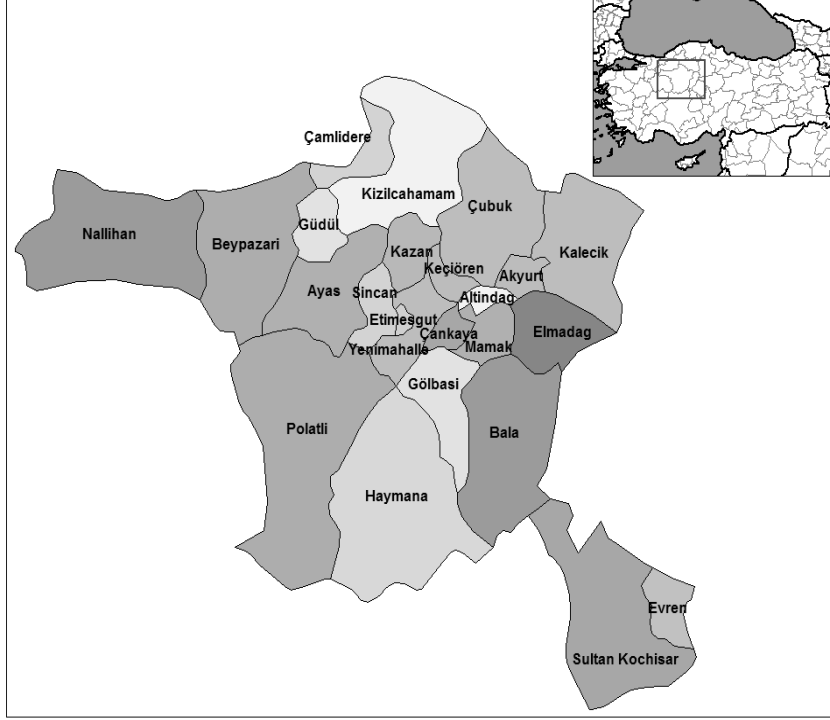
Merkez mahallelerde toplanan vergi miktarı 88.813 kuruş olup hane başına düşen ortalama vergi 130 kuruştur. Merkez mahallelerde bulunan mal varlık kıymetlerinin vergiye ortalama oranı % 5,7'dir. Ortalama gelirin vergi miktarına oranı ise % 15'dir. Köylerde hane başına düşen vergi miktarı 254 kuruştur. Mal varlıklarının vergiye oranı % 13,5 olarak tespit edilmiştir. Köylerde gelirlerin vergiye oranı ise % 32,4'dür. Hane başına düşen mal kıymeti ortalamasında da merkezdeki haneler ortalama 2.259 kuruş mülke sahipken, köyde bu rakam 1.884 kuruştur. Merkez mahallelerde oturanlar köylerde oturanların yarısı kadar vergi vermekteler. Dikkat edilirse tüm Ayaş'tan toplanan 769.657 kuruş verginin 680.844 kuruşu köylerden alınmıştır. Başka bir ifade ile Ayaş'dan sağlanan verginin büyük kısmı köylerden sağlanmaktadır.

Merkez ile köyler karşılaştırıldığında merkezde köylere göre hane başına daha fazla vergi toplandığı görülür. Hem mal kıymeti hem de gelir bazında vergi oranları merkeze göre köylerde iki katıdır. Vergi yükü olarak, köyler toplanan verginin % 88'ini karşılamaktadır. Merkez ise toplam verginin yaklaşık % 12'sini vermektedir.

Bütün bu değerlerle biz 19.yüzyıl Ayaş'ını idarî, sosyal ve ekonomik yönden incelemiş ve irdelemiş olmakla bu alanda yapılmış ve yapılacak çalışmalara da bir katkı sağladığımızı düşünürüz.

**EKLER :**

Bugünkü Ankara ilinin ilçelerini gösterir harita



**Tablo I : Ayaş'a ait Nüfus Dağılımı.**

Yerleşim Biriminin Adı	Tahminî Nüfus	Hane Sayısı	Hane Reislerinin Dağılımı						
			Erkek	%	Kadın	%	Sabi	%	
Merkez Mahalleler	Hacı Veli	555	111	110	99	0	0	1	1
	Hacı Recep	425	85	83	98	2	2	0	0
	İbn-İ Ömer	310	62	59	95	0	0	3	5
	Ferah Kadı	290	58	54	93	3	5	1	2
	Şeyh Muhiddin	510	102	100	98	0	0	2	2
	Hacı Mehmet	635	127	124	98	1	1	2	1
	Derviş İmam	255	51	50	98	0	0	1	2
	Cami-i Atik	440	88	85	97	1	1	2	2
Köyler	Afşar	110	22	19	86	1	5	2	9
	Aşağı Çanlı	45	9	9	100	0	0	0	0
	Başayaş	170	34	34	100	0	0	0	0
	Başbereket	80	16	16	100	0	0	0	0
	Bayram	180	36	36	100	0	0	0	0
	Boyalı	90	18	17	94	0	0	1	6
	Çağ	680	136	123	90	8	6	5	4
	Çamder	250	50	49	98	0	0	1	2
	Çanlı	290	58	58	100	0	0	0	0
	Çukur	45	9	7	78	0	0	2	22
	Çukurvıran	70	14	13	93	0	0	1	7
	Dastarlı	395	79	73	92	1	1	5	7
	Dereli	390	78	75	96	1	1	2	3
	Güdül	2.075	415	395	95	8	2	12	3
	Hacılar	65	13	13	100	0	0	0	0
	Ilıca	165	33	33	100	0	0	0	0
	İlhan	170	34	31	91	2	6	1	3
	İncepelid	90	18	17	94	1	6	0	0
	Kabaca	60	12	12	100	0	0	0	0
	Kalta	140	28	26	92	1	4	1	4
	Kamanlar	55	11	11	100	0	0	0	0
	Karacavıran	335	67	67	100	0	0	0	0
	Karakoyunlu	70	14	14	100	0	0	0	0
	Karavıran Ayaşı	125	25	23	92	2	8	0	0
	Kayı	135	27	25	93	2	7	0	0

Keşanus	865	173	165	95	7	4	1	1
Kuşçular	25	5	5	100	0	0	0	0
Melal	105	21	18	86	1	5	2	9
Oğuzçayırı	45	9	9	100	0	0	0	0
Oltan	145	29	26	90	2	7	1	3
Ortabereket	155	31	27	88	2	6	2	6
Öz	220	44	41	93	2	5	1	2
Sağır	165	33	32	97	1	3	0	0
Salihler	155	31	28	90	1	3	2	7
Sapanlı	80	16	16	100	0	0	0	0
Saray	605	121	119	98	2	2	0	0
Tahtacıviran	480	96	92	96	2	2	2	2
Tekke	170	34	32	94	0	0	2	6
Tekye	60	12	11	92	0	0	1	8
Turnalı	20	4	4	100	0	0	0	0
Uruş	1.885	377	364	97	3	1	10	2
Üreğil	385	77	74	96	2	3	1	1
Yelli	175	35	35	100	0	0	0	0
Yeregözü	940	188	178	94	3	2	7	3
Yoğunpelit	435	87	83	95	1	1	3	4
Zeyvece	15	3	3	100	0	0	0	0
Köy Toplam Nüfus	13.410	2682	2558	95	56	2	68	3
Merkez Toplam Nüfus	3.420	684	665	97	7	1	12	2
Genel Toplam Nüfus	16.830	3366	3223	96	64	2	80	2

**Tablo II : Ayaş'da Çalışma Hayatına ait veriler**

Çalışma Hayatı	İş Kolu	Meslekler	Hane Reisi Sayısı	Sektördeki Nüfusa Göre %	Genel Nüfus İçindeki Payı %
Serbest Meslek Çalışanları	Tarım	Rençper	1158	93,8	34,40
		Kıracı	3	0,2	0,09
		Ortakçı	74	6	2,20
	Tekstil	Terzi	25	15,4	0,74
		Bezci	11	6,8	0,33
		Tiftikçi	3	1,9	0,09
		Çulha	113	69,8	3,36
		Pileci	5	3,1	0,15
		Yemenici	4	2,5	0,12
		İplikçi	1	0,6	0,03
		Gıda	Kasap	10	15,9
	Yayıkcı		1	1,6	0,03
	Kavuncu		1	1,6	0,03
	Kabakçı		1	1,6	0,03
	Ekmekçi		19	30,2	0,56
	Darıcı		1	1,6	0,03
	Leblebici		26	41,3	0,77
	Bostancı		4	6,3	0,12
	Ticaret	Bakkal	19	5,6	0,56
		Mumcu	2	0,6	0,06
		Attar	4	1,2	0,12
		Kömürcü	44	13,0	1,31
		Çıracı	1	0,3	0,03
		Eskici	9	2,7	0,27
		Tüccar	7	2,1	0,21
		Hatapçı	253	74,6	7,52
	Ulaştırma	Katırcı	41	85,4	1,22
		Merkepçi	7	14,6	0,21
	İmalat	Değirmenci	12	14,8	0,36
		Demirci	24	29,6	0,71
		Çakıcı	1	1,2	0,03
		Çilingir	2	2,5	0,06
		Dülger	1	1,2	0,03
		Hafaf	6	7,4	0,18
		Kalaycı	1	1,2	0,03
		Kilci	1	1,2	0,03
		Nalbant	11	13,6	0,33
		Semerci	4	4,9	0,12
		Tekneci	2	2,5	0,06
		Muytab	2	2,5	0,06
		Keçeci	14	17,3	0,42
	Hizmet	Aşçı	3	0,4	0,09
		Berber	31	4,6	0,92



		Cerrah	1	0,1	0,03
		Çerici	1	0,1	0,03
		Çoban	78	11,5	2,32
		Davulcu	1	0,1	0,03
		Duvarcı	28	4,1	0,83
		Hancı	4	0,6	0,12
		Hizmetkâr	54	8,0	1,60
		İrgat	346	51,0	10,28
		İşçi	92	13,5	2,73
		Jurnal	2	0,3	0,06
		Kahveci	8	1,2	0,24
		Katır Hiz.	18	2,7	0,53
		Kayyum	1	0,1	0,03
		Kıtmarcı	1	0,1	0,03
		Köçekçi	2	0,3	0,06
		Kuduzcu	1	0,1	0,03
		Menzilci	1	0,1	0,03
		Saki	1	0,1	0,03
		Seyis	1	0,1	0,03
		Siğirtmaç	2	0,3	0,06
		Uşak	2	0,3	0,06
		Hatip	7	6,5	0,21
		Talebe-İ Ulum	10	9,3	0,30
		Muallim-İ Sıbyan	4	3,7	0,12
		İmam	76	70,4	2,26
		Ders-İ Ağam	4	3,7	0,12
		Duahan	3	2,8	0,09
		Müftü	1	0,9	0,03
		Müderris	3	2,8	0,09
		Redif	64	76,2	1,90
		Asker	16	19	0,48
		Bekçi	1	1,2	0,03
		Topçu	1	1,2	0,03
		Süvari	2	2,4	0,06
		Muhtar	36	73,5	1,07
		Saraydar	1	2	0,03
		Meclis Azası	2	4,1	0,06
		Mahkeme Kâtibi	1	2	0,03
		Kethüda	7	14,3	0,21
		Kaymakam	1	2	0,03
		Mukayyid	1	2	0,03
		Mesleği Belirtilmeyen	518	0	15,4
		Serbest Meslek Çalışanları Toplam	2607	0	77,5
		Kamu Görevlileri Toplam	241	0	7,2
		Genel Toplam	3366	0	100

**Tablo III : Ticari Hayatın Genel Analizi.**

Çalışma Hayatı	Hane Reisi Sayısı	Sektördeki Nüfusa Göre %	Toplam Tekالیfleri (Vergi-leri) (Kuruş)	Toplam Temet-tuatları (Gelirleri – Kuruş)	Mülklerin Toplam Kıymeti	Mülk-Gelir Oranı %	Gelir-Vergi Oranı %	Mülk-Vergi Oranı %	Hane Başına Düşen Mülk Kıymeti	Hane Başına Düşen Gelir (Kuruş)	Hane Başına Düşen Vergi (Kuruş)	
Serbest Meslek Çalışanları	Tarım	1235	47,4	426.319	1.417.860	3.470.550	40,0	27,0	10,7	2.507	970	269
	Tekstil	162	6,21	22.999	108.390	153.723	112,1	21,9	17,5	1.141	1.405	210
	Gıda	63	2,42	18.060	50.050	208.774	27,7	27,1	12,8	3.613	691	208
	Ticaret	339	13	70.523	221.220	407.230	54,3	31,9	17,3	1.201	653	208
	Ulaştırma	48	1,84	10.867	92.600	271.897	56,9	14,7	9,2	3.744	1.476	195
	İmalat	81	3,1	16.432	67.600	94.371	71,6	24,3	17,4	1.165	835	203
	Hizmet	679	26	107.541	336.858	672.439	50,1	31,9	16,0	990	496	158
	<b>Toplam</b>	<b>2607</b>	<b>100</b>	<b>675.746</b>	<b>2.294.578</b>	<b>5.198.368</b>	<b>44,1</b>	<b>29,4</b>	<b>13,0</b>	<b>1.994</b>	<b>880</b>	<b>259</b>
Kamu Görevlileri	Din Hizmetleri	108	44,8	9.083	40.525	199.133	25,5	21,6	7,2	1.578	359	91
	Güvenlik Hizmetleri	84	34,9	7.297	30.700	88.636	22,8	38,8	14,4	1.382	282	104
	İdari Hizmetler	49	20,3	13.998	107.640	346.381	52,2	17,6	15,9	15.826	3.456	186
	<b>Toplam</b>	<b>241</b>	<b>100</b>	<b>30.378</b>	<b>178.865</b>	<b>634.150</b>	<b>28</b>	<b>17,0</b>	<b>4,8</b>	<b>2.631</b>	<b>742</b>	<b>126</b>
Serbest Meslek Çalışanları	2607	77,5	675.746	2.294.578	5.198.368	44,1	29,4	13,0	1.994	880	259	
Kamu Görevlileri	241	7,16	30.378	178.865	634.150	28	17,0	4,8	2.631	742	126	
Mesleği Belirsizler	518	15,4	63.532	224.381	765.170	29	28,3	8,3	1.477	433	123	
<b>Toplam</b>	<b>3366</b>	<b>100</b>	<b>769.656</b>	<b>2.697.824</b>	<b>6.597.688</b>	<b>41</b>	<b>28,5</b>	<b>11,7</b>	<b>1.960</b>	<b>801</b>	<b>229</b>	

**Tablo IV : İşsizliğin Genel Dağılımı**

Yerleşim Biriminin Adı	Hane Sayısı	İşsiz Hane Sayısı	Genel Nüfusa Oranı %	Hane Reislerinin Dağılımı		
				Erkek	Kadın	Sabi
Merkez	684	27	3,9	15	5	7
Köyler	2682	57	2,1	34	12	11
Toplam	3366	84	2,5	49	17	18

**Tablo V: Gelir Grubuna Göre Nüfusun Analizi**

Gelir Grubu	Hane Reisi Sayısı	Genel Nüfusa Oranı %	Merkezde Oturan Kişi Sayısı	Yüzde Oranı %	Köyde Oturan Kişi Sayısı	Yüzde Oranı %
0	270	9,0	73	27,0	229	84,8
1-1000	2405	71,4	476	19,8	1929	80,2
1001-2000	469	14,8	84	17,9	414	88,3
2001-3000	101	3,1	31	30,7	74	73,3
3001-4000	29	0,9	7	24,1	22	75,9
4001-5000	11	0,3	5	45,5	6	54,5
5001- Ve Yukarısı	16	0,5	8	50,0	8	50,0
Toplam	3366	100	684	20	2682	80

**Tablo VI : Ayaş'ta Toprak Dağılımı**

Genel		Serbest Meslek Çalışanları	Kamu Çalışanları	İşi Belirsiz	Toplam
Toprağın Cinsi	Hane Reisi Sayısı	2607	241	518	3.366
Çeltik	Toplam Dönüm	3.582	651	504	4.737
	Toplam Kıymeti	644.562	91.720	78.675	814.957
	Ortalama Kıymeti	180	141	156	172
Arpalık	Toplam Dönüm	3.111	317	388	3.816

	Toplam Kıymeti	268.570	23.725	28.690	320.985
	Ortalama Kıymeti	86	75	74	84
Bahçe	Toplam Dönüm	396	76	112	584
	Toplam Kıymeti	37.555	8.820	10.050	56.425
	Ortalama Kıymeti	95	116	90	97
Bağ	Toplam Dönüm	6.762	627	1.202	8.591
	Toplam Kıymeti	537.290	67.322	104.705	709.317
	Ortalama Kıymeti	79	107	87	83
Tarla	Toplam Dönüm	71.171	9.091	9.677	89.939
	Toplam Kıymeti	1.230.595	130.672	166.505	1.527.772
	Ortalama Kıymeti	17	14	17	17
Mera	Toplam Dönüm	30	0	0	30
	Toplam Kıymeti	550	500	1.500	2.550
	Ortalama Kıymeti	18	0	0	85
Armutluk	Toplam Dönüm	11	0	8	19
	Toplam Kıymeti	4.100	200	1.750	6.050
	Ortalama Kıymeti	373	0	219	318
Çayırılık	Toplam Dönüm	304	31	53	388
	Toplam Kıymeti	28.370	7.135	3.515	39.020
	Ortalama Kıymeti	93	230	66	101

İğdelik	Toplam Dönüm	6	0	0	6
	Toplam Kıymeti	3.460	400	400	4.260
	Ortalama Kıymeti	577	0	0	710
Cevizlik	Toplam Dönüm	0	2	2	4
	Toplam Kıymeti	0	120	40	160
	Ortalama Kıymeti	0	60	20	40
Arazi	Toplam Kıymeti	4.000	0	0	4.000
Harman	Toplam Kıymeti	32.578	1.765	2.705	37.048
Bostan	Toplam Kıymeti	3.755	200	955	4.910
Toplam	Toplam Dönüm	85.373	10.795	11.946	108.114
	Toplam Kıymeti	2.795.385	332.579	399.490	3.527.454
	Ortalama Kıymeti	33	31	33	33

**Tablo VII : Ayaş'ta Mülk Dağılımı**

<b>Mülkün Cinsi</b>	<b>Serbest Meslek Çalışanları</b>	<b>Kamu Görevlileri</b>	<b>İşi Belirsiz</b>	<b>Toplam Kıymeti</b>
	2607	241	518	3.366
Ağıl	26.260	4.810	7.065	38.135
Batak	50	0	100	150
Değirmen	61.167	22.315	11.625	95.107
Dükkan	53.020	8.850	26.200	88.070
Ev	1.250	800	0	2.050
Han	23.150	20.000	15.300	58.450
İcarlık	2.145	3.235	1.825	7.205
Kahvehane	7.110	0	8.250	15.360
Kışlak	0	250	100	350
Koru	6.534	1.075	525	8.134
Oba	300	300	0	600
Yaylak	6.600	850	2.500	9.950
Toplu Mülk	34.660	3.000	7.250	44.910
<b>Toplam</b>	<b>222.246</b>	<b>65.485</b>	<b>80.740</b>	<b>368.471</b>

Tablo VIII : Hayvanların Kıymet Dağılımları

Hayvan Sınıfı	Hayvanın Adı	Toplam Adeti	Toplam Kıymeti	Ortalama Değeri (Kuruş)
Küçükbaş Hayvanlar	Tiftik	22.884	537.720	23
	Koyun	22.544	451.645	20
	Koç	2	60	30
	Keçi	1.246	30.161	24
	Oğlak	41	671	16
	<b>Toplam</b>	<b>46.717</b>	<b>923.257</b>	<b>20</b>
Büyükbaş Hayvanlar	Düve	28	455	16
	Tosun	2	70	35
	İnek	6.939	453.086	65
	Sığır	312	14.524	47
	Öküz	2.571	343.645	134
	Camış	150	41.345	276
	<b>Toplam</b>	<b>10.002</b>	<b>853.125</b>	<b>85</b>
Yük Hayvanları	Merkep	2.574	230.050	89
	Esb	23	7.325	318
	Kısrak	66	14.410	218
	Beygir	280	67.980	243
	Hergele	53	11.168	211
	Ester	965	426.085	442
	Sıpa	110	30.580	278
	Katır	5	100	20
	Tay	25	4.060	162
	<b>Toplam</b>	<b>4.101</b>	<b>791.758</b>	<b>193</b>
Arı		3.183	47.791	15
<b>Toplam</b>		<b>64.003</b>	<b>2.615.931</b>	<b>41</b>

**Tablo IX : Hayvanların Yerleşime Göre Kıymet Dağılımları**

Yerleşim Birimi		Merkez	Köyler	Toplam
Hane Sayısı		684	2.682	3.366
Küçükbaş Hayvan	Adet	20.540	26.177	46.717
	Kıymet	361.017	562.240	923.257
	Ortalama Kıymet	18	21	20
Büyükbaş Hayvan	Adet	1.529	8.473	10.002
	Kıymet	106.215	746.910	853.125
	Ortalama Kıymet	69	88	79
Yük ve Binek Hayvanı	Adet	842	3.259	4.101
	Kıymet	166.098	625.660	791.758
	Ortalama Kıymet	197	192	195
Arı	Adet	840	2.343	3.183
	Kıymet	12.382	35.409	47.791
	Ortalama Kıymet	15	15	15
Toplam	Adet	23.751	40.252	64.003
	Kıymet	645.712	1.970.219	2.615.931
	Ortalama Kıymet	37	49	41



**Tablo X : Genel Gelir ve Vergi Dağılımı**

Yerleşim Birimi	Hane Reisi Sayısı	Genel Nüfusa Oranı %	Toplam Tekâlifleri (Vergileri)	Toplam Temettuatları (Gelirleri )	Mülklerin Toplam Kıymeti	Mülk-Gelir Oranı %	Gelir-Vergi Oranı %	Mülk-Vergi Oranı %	Hane Başına Düşen Mülk Kıymeti	Hane Başına Düşen Gelir	Hane Başına Düşen Vergi
Merkez	684	20	88.813	593.494	1.545.149	38,4	15,0	5,7	2.259	868	130
Köyler	2682	80	680.844	2.104.330	5.052.339	41,7	32,4	13,5	1.884	785	254
Toplam	3366	100	769.657	2.697.824	6.597.488	40,9	28,5	11,7	1.960	801	229

**Tablo XI**  
Gelir Grubuna Göre Genel Analiz.

Gelir Gurubu	Hane Reisi Sayısı	Genel Nüfusa Oranı %	Toplam Tekâlifleri (Vergileri)	Toplam Temettuatları (Gelirleri )	Mülklerin Toplam Kıymeti	Mülk-Gelir Oranı %	Gelir-Vergi Oranı %	Mülk-Vergi Oranı %	Hane Başına Düşen Mülk Kıymeti	Hane Başına Düşen Gelir	Hane Başına Düşen Vergi
0	270	9,0	11.561	0	232.941	0,0	0,0	5,0	771	0	38
1-1000	2405	71,4	467.916	1.338.004	2.911.018	46,0	35,0	16,1	1.210	556	195
1001-2000	469	14,8	207.543	762.850	1.828.859	41,7	27,2	11,3	3.672	1.532	417
2001-3000	101	3,1	52.548	276.070	723.256	38,2	19,0	7,3	6.888	2.629	500
3001-4000	29	0,9	16.346	107.900	266.794	40,4	15,1	6,1	9.200	3.721	564
4001-5000	11	0,3	5.982	54.500	173.930	31,3	11,0	3,4	15.812	4.955	544
5001- Ve Yukarısı	16	0,5	7.761	158.500	460.890	34,4	4,9	1,7	28.806	9.906	485
<b>Toplam</b>	<b>3366</b>	<b>100</b>	<b>769.657</b>	<b>2.697.824</b>	<b>6.597.688</b>	<b>40,9</b>	<b>28,5</b>	<b>11,7</b>	<b>1.960</b>	<b>801</b>	<b>229</b>

**Tablo XII : Ayaş'ta Vergi Dağılımı**

Yerleşim Birimi	Hane Sayısı	Toplam Tekâlifleri (Vergileri)	Toplam Temettuatları (Gelirleri)	Mülklerin Toplam Kıymeti
Ayaş	3366	769.657	2.697.824	5.597.488
		Mülk-Vergi Oranı %	Gelir-Vergi Oranı %	Mülk-Gelir Oranı %
		11,7	28,5	40,9
		Hane Başına Düşen Vergi Ortalaması	Hane Başına Düşen Gelir Ortalaması	Hane Başına Düşen Mülk Kıymeti Ortalaması
		229	801	1.960

**Tablo XIII : Vergilendirmelerdeki Farklı Uygulamalar**

Tmtd. Sayfa No:	Yerleşim Birimi	Hane No	Adı	Mesleği	Geliri	Mülk Kıymeti	Toplam Vergisi
17	Merkez	55	Arif	Nalbant	0	0	30
21	Merkez	86	Ebubekir	İmam	0	0	133
183	Dereli Karyesi	8	Hüseyin	Çoban	0	0	15
27	Merkez	120	Hasan	Bezci	100	0	70
44	Uruş Karyesi	165	Hüseyin	Irgat	100	0	0
78	Güdül Karyesi	326	Musa	Irgat	100	0	110
114	Çağ Karyesi	116	Mehmet	Irgat	100	0	25
119	Dastarlı Karyesi	53	Süleyman		100	0	0
187	Saray Karyesi	26	Halil	Redif	100	0	40
69	Güdül Karyesi	148	Ahmet	İşçi	100	100	165,5
113	Çağ Karyesi	103	Ali	Irgat	100	100	50
114	Çağ Karyesi	112	Hasan		100	100	36
151	Tahtacıviran	92	Hasan	Irgat	100	100	52
169	Karaviran Ayaşı	22	Ali	Hizmetkâr	100	100	0
187	Saray Karyesi	25	Mustafa	Redif	100	100	35
189	Saray Karyesi	72	Hüseyin	İşçi	100	100	40
117	Dastarlı Karyesi	19	Hasan		100	300	151
118	Dastarlı Karyesi	49	Ali		100	300	100
113	Çağ Karyesi	96	Mehmet	Irgat	150	100	35
125	Salihler	8	Mehmet	Hizmetkâr	150	100	65
11	Merkez	60	Hasan	Redif	200	100	110
27	Merkez	123	İbrahim	Değirmenci	200	100	70
164	Sapanlı	3	Mehmet	Hatabcı	200	100	150

	Karyesi						
05	Merkez	51	Ali	Rençber	300	100	30
07	Merkez	87	Mehmet	Asker	300	100	90
35	Uruş Karyesi	9	Mehmet		300	100	50
103	Yeregümü	122	Ali	Çoban	300	100	100
105	Yeregümü	151	Osman	Hizmetkâr	300	100	70
149	Tahtacıvıran	43	Ahmet		300	100	60
172	Yoğunpelit	77	Mehmet	Irgat	300	100	0
191	Saray Karyesi	118	Ali	Redif	300	100	46
09	Merkez	19	Hüseyin	Berber	400	200	120
60	Uruş Karyesi	368	İsmail	Çulha	400	200	30
164	Sapanlı Karyesi	9	Mehmet	İşçi	400	200	150
13	Merkez	41	Osman	Nalbant kalfası	400	300	110
102	Yeregümü	115	Osman	Hatabcı	400	300	220
112	Çağ Karyesi	69	Salih	Irgat	400	300	164
120	Dastarlı Karyesi	79	Ali	Hizmetkâr	400	300	0
183	Dereli Karyesi	9	Ömer	Irgat	400	300	93
02	Merkez	12	Ahmet	Keçeci	500	300	85
10	Merkez	49	Mustafa	Katırcı Hiz.	500	300	205
104	Yeregümü	139	Halil	Irgat	500	300	224
108	Çağ Karyesi	19	Mustafa	Irgat	500	300	211
110	Çağ Karyesi	46	Hasan	Irgat	500	300	141
144	Başbereket	13	Süleyman	İşçi	500	300	194
169	Karavıran Ayaşı	21	Ali	İşçi	500	300	50
172	Yoğunpelit	68	Durmuş	Irgat	500	300	95
98	Yeregümü	48	İbrahim	İmam	600	500	309
107	Çağ Karyesi	3	Mehmet	Irgat	600	500	217
172	Yoğunpelit	57	Mustafa	Ortakçı	600	500	90
70	Güdül Karyesi	162	Hasan	Hatabcı	700	700	81,5
121	İlhan Karyesi	21	Ali	Irgat	700	700	410

**Kaynakça**

- B.O.A. ML. VRD. TMT, No. 206 numaralı defter  
 “16.Yüzyıl Öncesi Ankara’sı Üzerine Bilinenler”, *Tarih İçinde Ankara*, Ankara 2000, s.3–48.
- AKDAĞ, Mustafa, (1955). “Osmanlı Müesseseleri Hakkında Notlar”, Ankara: DTCFD, c.XIII, s.1–2,
- AKGÜNDÜZ, Ahmet - S. Öztürk, (2002). *Darende Temettuat Defterleri*, İstanbul: Osmanlı Araştırma Vakfı yayınları.
- ATALAY, Besim, (1941). *Divan-ı Lügat-it-Türk Tercümesi*, C:I-II-III, Ankara: Alaaddin Kırıl Basımevi.
- BARKAN, Ömer Lütfü, (1940). “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnamesi”, *Tanzimat*, İstanbul: İstanbul Maarif Vekâleti Maarif Matbaası.
- BARKAN, Ömer Lütfü, (1953). “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası*, c.X, İstanbul.
- ÇADIRCI, Musa, (1991). *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara: TTK Yayınları.
- ÇAKIR, Coşkun, (2002). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi*, İstanbul: Küre yayınları.
- DARKOT, Besim, (1997). “Ankara”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.I. (Eskişehir), M.E.B.Yayınları.
- DEMİR, İsmet, (1998). *Kayseri Temettuat Defterleri*, c.II, Kayseri: Kayseri Ticaret Odası.
- DEMİR, İsmet, (1999). “Temettu Defterlerinin Önemi ve Hazırlanış Sebepleri”, *Osmanlı (İdari teşkilat)*, c. VI. , Ankara.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, (1997). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügt*, (Ankara: Aydın Kitap evi.
- ERGENÇ, Özer (1984). “Osmanlı Şehrinde Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları*, S.IV, İstanbul.
- ERGENÇ, Özer, (1988). “Şehir Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler”, *Bellekten*, LII/203.
- EVLİYA ÇELEBİ, (2005). *1314 Seyahatnameden Seçmeler*, Der. Yalçın Toker, c.II, İstanbul: Toker yayınları.
- FAROQHİ, Suraiya, (2006). “Krizler ve Değişim 1590-1699”, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C.2, (Editörler.Halil İnalçık-Donald Quataert), İstanbul.
- GİRAY, Filiz, (2001). *Maliye Tarihi*, Bursa.
- GÜNGÖRDÜ, Nedret, (1988). “Tanzimat ve Meşrutiyet (I-II) dönemlerinde Osmanlı Mülki İdareleri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- GÜRAN, Tefik, (2000). “19.Yüzyıl Temettuat Tahrirleri”, *Osmanlı Devletinde Bilgi ve İstatistik*, Ankara: DİE yayını.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, (1991). *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay.
- İNALCIK, Halil, (1988). “Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”, *Bellekten*, c. XXVII. Ankara: TTK Yayını.

- İNALCIK, Halil, (1993). "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", *Osmanlı imparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul.
- İNALCIK, Halil, (1996). *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul.
- İNALCIK, Halil, (2000). *Osmanlı İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarihi I*, İstanbul.
- KARAL, E. Ziya, (1983). *Osmanlı Tarihi*, C. V-VI. , Ankara.
- KARAMAN, Ali Fuat, (2006). "XIX.yüzyıl ortalarında Ankara Vilayetine Bağlı Ayaş Kazasının Sosyal ve İktisadi Durumu", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Yrd.Doç. Dr. Şennur Şenel), Ankara.
- KARAMÜRSAL, Ziya, (1989). *Osmanlı Mali Tarihi Hakkında Tetkikler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.
- KIRAY, Emine, (1993). *Osmanlıda Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar*, İstanbul: İletişim Yay.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat, (1995). "Osmanlı Sosyal ve İktisadi Kaynaklarından Temettu Defterleri", *Belleten*, c.LIX, s.225, Ankara: TTK Yayını.
- ORHONLU, Cengiz, (1984). *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar*,( Der. Salih Özbaran), İzmir.
- ORTAYLI, İlber, (2002). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim yayınları.
- ÖZDEMİR, Rifat, (1998). *XIX.Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Ankara.
- ÖZTÜRK, Said, (2000). "Temettuat Tahrirleri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.4-5, İstanbul.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, (1971). *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, c.III.
- SUDİ, Süleyman (1996). *1307 Osmanlı Vergi Düzeni: (Defter-i Muktesid)*, Yayına Haz. Mehmet Ali Ünal, Isparta.
- SÜMER, Faruk (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı- Destanları*, Ankara: A.Ü. DTCF Yayını.
- ŞENEL, Şennur, (2002). "XIX.Yüzyıl Ortalarında Ankara Eyalet Merkezinin Sosyal ve İktisadi Durumu" Basılmamış Doktora Tezi (Danışman: Prof.Dr.Bahaeddin Yediyıldız), Ankara.
- ŞENEL, Şennur, (2004). "Cumhuriyet Başkenti Ankara'nın İmarı ve Yankıları", *Cumhuriyetin 80.Yılında Her Yönüyle Ankara*, Ankara, s.304-310.
- ŞENER, Abdüllatif (1990). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*, İstanbul.
- TEKİNALP, V. Macit, (2006). "15-19.Yüzyıllarda Ayaş (Ankara) İlçesi Fiziksel Yapısı Üzerine Düşünceler", *Sanatta Anadolu-Asya İlişkileri-Prof.Dr.Beyhan Karamağaralı'ya Armağan*, Ankara, s.445-455.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, (1983). *Osmanlı Tarihi*, C.I, Ankara.
- YILDIZ, Hakkı Dursun, (1982). "Bizans Tarihi", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, C: III, 503, İstanbul: Görsel yayınları,
- ZAIM, Sabahattin, (1999). "Yükselme Devrinde Osmanlı Devletinin İktisadi Durumu", *Osmanlı İktisat*,C.III, Ankara.

# TURQUOISE, THE MAGICAL STONE AND THE ZUNI INDIANS

*Meldan TANRISAL*

## **Abstract**

This brief study illustrates how turquoise occupies such an integral part in the lives of Zuni Indians. The magical mysterious blue stone of religious significance is used extensively in ceremonies, for adornment, and investment. It has played an important role in the everyday and ceremonial life of these people from historic times to the present. In today's world Pueblo Indians consider turquoise to be sacred. There are many references to turquoise in Zuni folklore and myths. At present, turquoise is used extensively as the main decorative element in silverwork.

**Key words:** Turquoise, sacred stone, Native American jewelry, Zuni silverwork.

## **Sihirli Taş Turkuaz ve Zuni Kızılderilileri**

### **Özet**

Bu çalışma turkuvaz taşının Zuni Kızılderilileri'nin yaşamındaki önemini anlatmaktadır. Dini önemi olan bu sihirli ve gizemli taş törenlerinde kullanılır, takı olarak kullanılır ve yatırım yerine geçer. Geçmişten günümüze bu insanların günlük ve törensel yaşamlarında önemli bir yer tutmuştur. Günümüz dünyasında Pueblo Kızılderilileri turkuvaz taşını kutsal sayarlar. Zuni folkloründe ve mitlerinde bu taşta pek çok referans vardır. Gümüş takıların ana ögesini oluşturan turkuvaz günümüzde yaygın olarak kullanılır.

**Anahtar kelimeler:** Turkuaz, kutsal taş, Kızılderili takıları, Zuni gümüş işleciliği.

The word *turquoise* comes from the French *pierre turquoise*, meaning stone of Turkey; in the past most turquoise was sold in Turkey. It occurs in nodules and veins of green or blue. Copper makes it blue; iron makes it green (50).

The above is information found in EYEWITNESS BOOKS: CRYSTALS AND GEMS on turquoise, the magical stone. The blue-green stone has occupied an important place almost in every aspect of the lives of most Southwestern Indians, both prehistoric and modern. Although some were more influenced than others, almost all tribes made use of this stone. Many of the Indian myths and legends centered upon this gem. Their gods used ornaments, weapons and paraphernalia made of turquoise. They used it in fetishes and charms and their medicine men and caciques<sup>1</sup> could not do without it. Other than being an ornament without rival, there were few ceremonies in which turquoise was not utilized in some way.

In TURQUOISE AND THE INDIAN, Edna Mae Benett states several reasons for the popularity of this stone. Firstly, it was found in the region they lived, that is, the Southwest, and since it occurred near the surface of the ground, it could be acquired easily with the tools they had. Secondly, it was a stone that could be worked easily because it was soft. It was attractive and had the color of sky and water. Finally, some of their beliefs played an important role in the popularity of turquoise (9).

The earliest Spanish explores and missionaries were the first to write reports about the gem and record the Indians' appreciation of beautiful jewelry. The Spanish reported that when they came to the Southwest, they were met by people wearing feather headdresses, strings of beads, bracelets and ear pendants. In 1539, Fray Marcos de Niza, a Spanish missionary, wrote of "the number of turquoises worn as ornaments by the people. Some had as many as three or four strings of green stones around their neck; others carried them as ear pendants and in their noses" (Jacka and Hammack 2). These people were the ancestors of the Pueblo<sup>2</sup> Indians who live in the Southwest today.

---

<sup>1</sup> Cacique is a religious leader who has the authority to make decisions; he oversees all the tribal council both religious and secular; he is comparable to the Plains Indians' tribe Chief.

<sup>2</sup> The name "pueblo" was used by the Spanish to designate all of the Indians who lived in similar permanent towns unlike the Indians of the Plains. There are different groups of Pueblos, that is tribes, who speak widely differing languages and worship distinct gods.



This brief study illustrates how turquoise occupies such an integral part in the lives of Zuni Indians. However, knowledge pertaining to religious ceremonies and prayers has not been included in this paper because it is esoteric knowledge. In the past, this information has been published contrary to the beliefs and desires of the Zuni people. Today, it is important to respect the beliefs that are sacred and that are not meant to be shared or publicized. Therefore, it should suffice to know that this magical mysterious blue stone of religious significance is used extensively in ceremonies, for adornment, and investment.

The modern Pueblo of Zuni is in the high desert country of the Colorado plateau in the vicinity of the great Sandstone mesa of Corn Mountain. This settlement is located in McKinley County, western New Mexico, 44 miles south of Gallup. Among the Zuni Indians, who create marvels with turquoise, the widespread use of the gem and the art of carving it go back many hundreds of years. This precious stone has played an important role in the everyday and ceremonial life of these people from historic times to the present.

The Hohokam, Mogollan and Anasazi are the three main divisions of the prehistoric cultures of the Southwest, prior to Spanish contact in 1540 A.D. Agriculture, irrigation, pottery, basketry, weaving and stone and shell jewelry were found among all three.

Turquoise was highly prized among these groups. The Anasazi worked turquoise mines in the area of Cerillos, southeast of Santa Fe, New Mexico. Cerillo turquoise, noted for its color, was found in prehistoric sites far south in Mexico. The Hohokam had access to many mines, such as Bisbee and Kingman in Arizona. Besides using it to make pendants, beads and earrings, these people were fond of incorporating this stone into overlay.

The fact that jewelry has usually been included as grave offerings with both burials and cremations shows the importance prehistoric Indians attached to jewelry. The dessicated remains of Anasazi arrayed in strings of beads, bracelets, earrings and pendants were found in Southern Colorado caves. Hohokam cremations usually contained at least a few burned beads. Their burials were extremely rich for they contained particularly intricate overlay items of turquoise and shell. Along with tools, food and clothing, prehistoric Indians considered jewelry essential to a good life in the afterworld.

Chaco Canyon, one of the great Anasazi ceremonial centers in New Mexico, is proof of the special religious significance jewelry had for these

people. Ceremonial structures were blessed by deposits of turquoise and necklaces sealed in niches around the walls.

In today's world Pueblo Indians consider turquoise to be sacred and bless their shrines with it. Its blue is one of the sacred colors, a gift from the gods. There are many references to turquoise in Zuni folklore. Everyday when the Sun Father returns to his home in the western ocean, he brings with him a bundle of turquoise and shell beads. These are the sacrifices of his "Children among Men." He scatters "the treasures of the bad and doublehearted" over the great waters while he keeps the rest (Hill 43). The Sun Father, or the Holder or Bearer of Light, is among the higher deities of the Zuni. He carries the sun as he travels over the road of day, seated on a huge turquoise, wearing earrings and necklaces of turquoise.

Zuni sacred meal which consists of ground corn, ground turquoise, and bits of shell was presented to the supernaturals as food during the ceremonials and rituals. In ancient times, a kind of sacred meal made from white seed corn mixed with fragments of shell, ocean sand, and finely ground turquoise was used in the ceremony of the hunt. It was sprinkled where the heart of the dead animal was believed to have rested. After the game had been killed, during the process of skinning and cutting the animal, the hunter made a ball of the tragus of the inner ear (the hairy part) of the game, blood from the heart, a few hairs from the game, corn pollen, turquoise dust or beads of turquoise, shell and coral beads to be placed on the spot where the animal died. This offering to the spirit of the dead beast was to insure a continuous supply of the game (Hill 44).

Turquoise is also mentioned in the Zuni Origin myth. Various characters in the myths and legends, like the dwellers in the Land of Spirits, are represented as possessing great strings of turquoise, turquoise loop earrings that often reached the shoulders, and bracelets made from the stone. The deep blue Mountain of Turquoise whose reflection gives the sky its color, lives in the Sky-world of Zuni mythology. The sun, the eagle and turquoise symbolize the Upper world. Blue is the color of the sky, green the color of the earth and turquoise symbolizes them both. Blue is also the color of the west, the shade of heavens at evening, and the tint of the great waters which lie westward from Zuni.

There are many interesting characters in the sky world. There is Bear, who was accidentally hit by a large piece of turquoise thrown by Elder Brother War God and thus got his humped back. There are Twin War Gods who have

rabbit sticks<sup>3</sup> of turquoise. One day while playing with these sticks, one of the boys accidentally split his brother open from head to toe. After remaining dead for a while, the live brother gave a war whoop and the dead brother got up as lively as ever. Later they reversed the roles and first brother went through the same experience and a war cry brought him back to life. The twins showed this trick to all the children in the village several times to show them it was fun. Then they killed the children with the turquoise rabbit sticks. However, the children could not be brought back to life (Stevenson 50).

The Zuni recount the story of turquoise that appeared to them in ancient times, metamorphosed into human form. Hli'akwa (turquoise), as the Zuni call it, left the pueblo of Santo Domingo to come to the Zuni because the Santo Domingos had used turquoise for immoral purposes. He journeyed to the Southwest to dwell within the high mountains beyond Zuni, protected by great black and white bears. The Zuni still travel to this mountain, the location of which is kept a secret, to get turquoise only by pleasing the bears with their sacrifices of plumes and sacred meal.

Another Zuni Origin story concerned Salt-Old-Woman. She also left her home on the shores of a Salt Lake "to the North," because she was displeased with the young maidens who were amusing themselves irreverently on her shores and then going out into the middle of the lake for fresh salt. She persuaded Turquoise Man, another higher deity, to go to the south with her, and she made her new home at Zuni Salt Lake, while he went to the east to make his home. Salt-Old-Woman, who is also a figure in one of the winter and summer series of dances, wore strings of turquoise beads about her head, with a turquoise pendant over her forehead.

Fetishes,<sup>4</sup> which play an important part in Zuni culture, are either made of or embellished with a bit of turquoise. These fetishes are believed to protect,

---

<sup>3</sup> Rabbit sticks are weapons used to take small game.

<sup>4</sup> A fetish is an object which is believed to have magic powers. Fetishes may be of any form or material. Regardless of the form or material, the main purpose of a fetish is to assist man against any problems.

A fetish can be owned by any individual, a family, a clan, a kiva society or an entire tribe. Nevertheless, the care of a fetish is always the responsibility of an individual. The fetish has to be properly fed, admired, and cared for. Fetishes are believed to feed on cornmeal while they are kept in a special pot or pouch. Ground turquoise is often mixed with the cornmeal.

bring good luck and cure illness. The White Mountain Lion of the East, a hunting fetish, is made of white limestone or alabaster and has inlaid turquoise eyes. The fetish of the Mountain Lion of the Priesthood of the Bow sometimes has a minute heart of turquoise bound to the side of the animal and a strand of turquoise, shell, coral, and black stone beads about his neck. The Blue Coyote of the West has settings of green turquoise on either side of the body, along the back, and in the eyes; the Blue Wildcat of the West has small fragments of turquoise bound on an arrowhead on the back. Other fetishes such as the Speckled Eagle of the Upper Regions, the Many-colored Mountain Lion of the Upper Regions, Blue Eagle of the Western skies are also provided with turquoise eyes. Even the small fetishes the Zuni make for sale today carry pieces of turquoise tied to their backs and have tiny eyes of the same stone (Figure 1).

---

A fetish is made and decorated with turquoise, arrowheads, coral, etc. as a means of adornment. This adornment is a show of affection and appreciation by its maker or owner. The better treatment a fetish receives, the better performance it is likely to provide.

Most fetishes relate to animals and most of the time these animals are animals of prey. These are acknowledged as the most powerful providers in life; so, they are likewise accepted as having the greatest fetish powers.

The Zuni Indians believe in six cardinal guardian fetishes. Each is symbolic of a direction and has a specific color which is synonymous with the direction. The guardian fetish of the North is the mountain lion (yellow). The South (red) is the badger, the West (blue) is the bear and the East (white) is the wolf. Additionally, the mole is the guardian of the Nadir or inner earth (black) and Zepath is the eagle (all colored bird forms).

The power and strength of a fetish is obtained by placing the nostrils of the fetish to one's mouth and taking deep breaths.

**Figure 1.** Zuni frog fetish embellished with bits of coral, mother of pearl and turquoise by Dan Simplicio from Zuni Pueblo.



All over Zuni country there are sacred shrines where turquoise, together with cornmeal, is used abundantly as offerings. The two Priests of the Bow visit a distant mountain shrine of A'hayuta, taking with them offerings of turquoise and sacred meal. A'hayuta, who is an important Zuni deity, is associated with wind, snow and cold weather. The wooden images of the deity are sheltered in the four war god shrines that are on the mesa three miles east of the pueblo. The one on the west side of the mesa contains a ceremonial bundle of prayer sticks,<sup>5</sup> the seven main ones of which are wrapped together in a piece of cotton textile and sprinkled with fragments of turquoise, white shell, and abalone. The sacred cave of Zuni, the location of which is carefully guarded, contains a shrine of the Ko-ko. The Ko-ko or Kachinas<sup>6</sup> are deities identified with the dead and especially associated with clouds and rain. Similarly, the prayer sticks, turquoise, and shell beads are deposited here too.

Likewise, pieces of turquoise, and turquoise-decorated prayer sticks are put into the walls of a house while it is being constructed. This is an offering to the House God for luck and protection.

---

<sup>5</sup> Prayer sticks are religious paraphernalia often used in religious ceremonies as a means of sending messages to the spiritual world.

<sup>6</sup> Kachinas are spirits devoted to rainmaking who are impersonated by masked dancers.

During the religious ceremonies in the kiva<sup>7</sup> or plaza, all the impersonators of the Kachinas wear many necklaces of turquoise, coral and white shell as well as turquoise earrings. They wear a number of strings and bracelets of turquoise and shell around their wrists. The number of ornaments an individual could borrow limits the amount of turquoise worn on ceremonial occasions. Necklaces cover the chest and even the back. Necklaces both front and back indicate that the Kachina is an important one. Pautiwa, one of the deities in the winter solstice ceremony, wears numerous necklaces of turquoise and shell both front and back, as well on his wrists.

Turquoise-colored face, mask, and body paint was important in Zuni ceremonies for it represented Awonauilona, the supreme life-giving power of the sun.

The Zuni decorated the cradle board of a new-born infant with a round turquoise of good color inlaid into the wood under the child's head, and three others lower down close to his neck.<sup>8</sup>

Turquoise and its symbolism are closely related in Zuni daily life. Ornaments are often handed down from father to son as a family treasure and worn frequently. During the solstice ceremonies in winter, people proudly display their many turquoise, silver, coral and white shell necklaces for they indicate the wealth and prestige of their owners.

Long before the Spanish came to the Southwest, the Zuni were carving stone and inlaying it with turquoise as well as making turquoise mosaics and carvings that proved their outstanding artistry and accomplished workmanship. With the arrival of first Navajo, and later, Spanish and Mexican influences, the Zuni have developed the art of working in silver. From about 1830-1840, the Zunis did metal crafting in copper and brass; then in 1872, according to their first smith, Lanyade, they began using silver (Adair 122). Around 1890, turquoise was added to the silver and grew to be increasingly popular as a decorative material (Figure 2). Since turquoise jewelry does not depreciate as many other things do, it also is an important investment among the Zuni (Figure3). At present, turquoise is used extensively as the main decorative element in silverwork (Figure 4). The profuse use of small pieces of turquoise arranged in groups, known as needlepoint, has become one of the outstanding

---

<sup>7</sup> Kiva is a ceremonial chamber.

<sup>8</sup> This is reminiscent of the Turkish tradition of attaching a blue stone to a baby or a child for protection against the evil eye.

characteristics of Zuni jewelry (Figure 5). Thus, it seems that the modern Zuni jeweler continues in the path of his ancestors.

**Figure 2.** Turquoise is used extensively in jewelry.



**Figure 3.** Squash blossom necklace.



**Figure 4.** Bracelets embellished with turquoise.



**Figure 5.** Zuni needlepoint brooch, earrings and ring.



This brief study illustrates how turquoise occupies such an integral part in the lives of Zuni Indians. However, knowledge pertaining to religious ceremonies and prayers has not been included in this paper because it is esoteric knowledge. In the past, this information has been published, contrary to the beliefs and desires of the Zuni people. Today, it is important to respect beliefs that are sacred and that are not meant to be shared or publicized. Therefore, it should suffice to know that this magical mysterious blue stone of religious significance is used extensively in ceremonies, for adornment, and investment.



**Bibliography**

- ADAIR, John, (1994). *The Navajo and Pueblo Silversmiths*, Norman, Okla., University of Oklahoma Press.
- BAHTI, Mark, (1983). *Southwestern Indian Arts and Crafts*, Las Vegas, KC Publications.
- BENNETT, Edna Mae, (1966). *Turquoise and the Indian*, Chicago, Swallow Press.
- BRANSON, Oscar T., (1975). *Turquoise: the Gem of the Centuries*, Santa Fe, Treasure Chest Publications.
- BUNZEL, Ruth L., (1932). "Introduction to Zuni Ceremonialism", *Bureau of American Ethnology, Forty-seventh Annual Report, 1929-30*, Washington, Government Printing Office.
- CUSHING, Frank Hamilton, (1896). "Outlines of Zuni Creation Myths", *Bureau of American Ethnology, Thirteenth Annual Report, 1891-92*, Washington, Government Printing Office.
- HILL, Gertrude, (1947). "Turquoise and the Zuni Indian", *Kiva*, v. 12, no.4, May, Pages 42-51.
- JACKA, Jerry D. and Nancy S. HAMMACK, (1975). *Indian Jewelry of the Prehistoric Southwest*, Tucson, University of Arizona Press.
- ROBERTS, Frank Harold Hanna Jr., (1932). "The Village of the Great Kivas On The Zuni Reservation, New Mexico", *Bureau of American Ethnology*, Washington, Government Printing Office.
- STEVENSON, Mrs. Matilda COXE, (1904). "The Zuni Indians", *Bureau of American Ethnology, Twenty-Third Annual Report, 1901-02*, Washington Government Printing Office.
- SYMES, R.F. and R.R. HARDING, (1991). *Eyewitness Books Crystal and Gem*, New York, Alfred A, Knopf.
- TANNER, Clara Lee, (1968). *Southwest Indian Craft Arts*, Tucson, University of Arizona Press.
- TYLER, Hamilton A., (1964). *Pueblo Gods and Myths*, Norman, Okla., University of Oklahoma Press.

# MEMMED SEİD ORDUBADI'NİN *BÖYÜK GURULUŞDA* PİYESİNDE SOVYET MEFKÛRESİ

*Erdoğan UYGUR*

## **Özet**

*Böyük Guruluşda* piyesi İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Azerbaycan'da plânlanan endüstriyel kalkınma hamleleriyle ilgili olarak kaleme alınır. Batı dünyasıyla Sovyet dünyası arasındaki teknolojik rekabetin söz konusu edildiği piyeste Memmed Seid Ordubadi Sovyet bilincini ve mefkûresini canlı tutmak için Sovyet toplumuna, özellikle gençliğine önemli görevler yükler.

**Anahtar kelimeler:** Memmed Seid Ordubadi, Azerbaycan edebiyatı, sosyalizm, sosyalist realizm, Böyük Guruluşda.

## **The Soviet ideals in the play of Memmed Seid Ordubadi's *Böyük Guruluşda***

### **Abstract**

The play called *Böyük Guruluşda*, is about the progress of industrial development that was planned in Azerbaijan after the Second World War. In the play, the technological competition is mentioned between the Western World and the Soviet Union ; and Mammed Said Ordubadi attributes important duties on the Soviet community, especially on the Soviet youth, in order to keep Soviet conscience and ideals alive.

**Key words:** Mammed Said Ordubadi, Azerbaijan literature, socialism, socialist realism, Böyük Guruluşda.

## Giriş

Azerbaycan Edebiyatında 1941 yılına kadar ele alınan konular genellikle Sovyet toplumunun inşası üzerinedir. Sosyalizm anlayışının toplumun her kesimine nüfuz etmesi amacına dayanan bu edebî faaliyetlerde eğitim, sanat, tiyatro, dinî fanatizm, mücadele, kadın hakları, özgürlük, üretim gibi temalar ağırlıklı olarak yer bulur.

İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ve Sovyetler Birliği'nin Alman işgaline uğraması üzerine Azerbaycan Edebiyatında savaş yıllarını konu alan edebî eserler görülmeye başlanır. Şiir, hikâye, povest<sup>1</sup>, roman ve drama gibi edebî türlerde kaleme alınan bu eserlerde Sovyet toplumunun faşizme karşı verdiği mücadele vatan sevgisi, ülke savunmasının önemi, fedakârlık ve kahramanlık motifleri eşliğinde yüceltilir; faşizmin ve emperyalizmin insan onurunu ve yaşamını hiçe sayan karanlık çehresi ve sebep olduğu felaketler tarih sayfalarının yanı sıra edebiyat sayfalarında da kayda geçirilmeye çalışılır.

Samed Vurgun (1906-1956) *Ananın Öyüdü* (1941); Süleyman Rüstem (1906-1987) *And* (1941), *Ana ve Poçtalyon* (1942), *Gehremanın Vesiyeti* (1942), *Ana Üreyi* (1942), *Kün O Kün Olsun ki* (1943); Memmed Rehim (1907-1977) *Veten Sevgisi* (1942), *İkigat Cinayet, Onu Don Gucakladı* (1943), *Rus, Moskva*; Resul Rza (1910-1981) *Sovyet Tankı ve Bakı Danışır* adlı şiirleriyle; Mir Celal (1908-1978) *Gardaş Ganı, Veten Yolları, Snayper*; Resul Rza *Leytenant Bayram'ın Kündeliyinden* (1943), *Bahadır*; Mehdi Hüseyin (1909-1965) *Bextiyar*; Ebülhesen (1904-1986) *Leytenant Şerban, Yaralı, Körüş Yeri* (1943); Memmed Seid Ordubadi (1872-1950) *Leytenant İvanov Adına Körpeler Evi* adlı hikâyeleriyle; Süleyman Rehimov (1900-1983) *Gardaş Gebri* (1945) povestiyle; Zeynal Xelil (1914-1973) yaklaşık yedi bin mısradan oluşan *Ulduzlar, İntigam* (1942), *Gatır Memmed* (1945) manzum dramlarıyla; Memmedhüseyin Tehmasib (1907-1982) *Aslan Yatağı* (1941); Mirza İbrahimov (1911- *Mehebbet*; Resul Rza *Vefa* (1943); Mehdi Hüseyin ve İlyas Efendiyev (1914-1996) *İntizar* (1944) (Mir Celal 1988: 235-243) adlı dramlarıyla emperyalist kuvvetlere karşı cephelede verilen mücadeleyi dile getirirler.

Bu eserlerde, ilk kez 23 Mayıs 1932'de Gronskiy'in *Edebiyat* gazetesinde yayımlanan makalesinde adı geçen (Tağızade 2006: 18) ve Sovyet yazarlarının bir görev ve sorumluluk anlayışı içinde sıklıkla müracaat ettiği sosyalist realizm çerçevesinde Sovyet bilinci, işgalcilere karşı mücadele ve bağımsızlık ruhu güçlendirilmeye çalışılır.

<sup>1</sup> Povest: Konusu romana nispeten daha sade ve hacim bakımından ondan daha küçük olan edebî eser. Uzun hikâye.

Savaş sonrasında, savaşın bıraktığı tahribatı gidermek ve Sovyet insanını daha bilinçli ve daha üretken hâle getirmek için toplumsal dayanışmayı güçlendirmek önem kazanır. Dolayısıyla, savaş sonrası başlayan kalkınma hamleleriyle ilgili pek çok eser kaleme alınır. Bunların önemli bir kısmının, özellikle tiyatro eserlerinin konu seçiminin yanı sıra sanat ve dram tekniği bakımından da arzu edilen nitelikte olmadığı, çoğu zaman sosyalist realizm ilkeleriyle bağdaşmadığı ve ideal Sovyet insanını oluşturmakta yetersiz kaldığı görülür. Buna istinaden ÜİK (B) P MK (Ümumittifağ Kommunist (Bolşevikler) Partiyasının Merkezi Komitesi)'nin 26 Ağustos 1946 tarihli kararı çerçevesinde edebiyat adamlarının, tiyatronun toplumun terbiye edilmesinde ve gelişmesindeki önemine atfen özellikle drama yazarlarının daha dikkatli, titiz ve resmî ideolojinin edebiyat anlayışına uygun hareket etmeleri istenir (Arif 1967: 128-129).

Bu bağlamda, sosyalist toplumun oluşturulması aşamasında büyük emeği geçen Memmed Seid Ordubadi (24 Mart 1872, Ordubad-1 Mayıs 1950, Baku) toplumun özgüvenini kazanmasına ve Sovyet bilincinin pekişmesine yönelik olarak *Böyük Guruluşda* (1947-1948) adlı dram eserini kaleme alır.

### Memmed Seid Ordubadi.

Azerbaycan matbuatında ve edebiyatında önemli bir yer işgal eden Memmed Seid Ordubadi *Molla Nasreddin* (1906-1931) dergisi ve *Tuti, Taze Hayat* (1907-1908), *Tereggi* (1908-1909), *Kommunist*, *Yeni Yol* (1922-) gazeteleri gibi matbuat organlarında faaliyet gösterir. Celil Memmedguluzade (1866-1932)'nin yayımladığı *Molla Nasreddin* dergisinde dil, kültür ve eğitim gibi toplumsal konularla ilgili çok sayıda felyeton<sup>2</sup> kaleme alır; dergide *Herdemxeyal* mahlasıyla ünlenir (Ahundov 1959: 62).

Ordubadi, ilk şiirini 1903'te *Şargi-Rus* (1903-1905) gazetesinde yayımlar. 1906'da *Geflet*, 1907'de *Veten ve Hürriyyet* adlı iki şiir kitabı çıkarır. Şiirlerinde genellikle eğitim-toplum ilişkisine yönelik temalara ağırlık verir. Ordubadi piyes ve roman türünde de eserler yazar. 1905-1906 yıllarında Ermenilerin Türklere yaptığı katliamı anlatan *Ganlı İller* (1911) kitabının yanı sıra *Bedbaht Milyonçu*, *yahud Rzaguluhan Firenkimeab* (1914), *Endelisin Son Günleri*, *Yaxud Granadanın Teslimi* (1914), *Dumanlı Tebriz* (1933-1948), *Döyüşen Şehir* (1938), *Kizli Bakı* (1940), *Gılınç ve Gelem* (1948) gibi romanlarıyla daha çok roman yazarı olarak tanınır. Romanları genellikle fanatizme, istibdada karşı mücadele üzerine kuruludur (Ehmedov 1987: 365-367).

---

<sup>2</sup> Felyeton: Toplumsal sorunları ve sebeplerini güldürü, mizah veya istihza yoluyla ifşa eden gazete ve dergi yazısı. Daha geniş bilgi için bkz. Uygur, Erdoğan, "Molla Nasreddin Dergisi'nde Felyetonlar", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, cilt 3, sayı 3 (Eylül 2006), Ankara, s. 7-21. <http://mtad.humanity.ankara.edu.tr/III-3Eylul2006.php>

Azerbaycan'ın Sovyetler Birliğine dahil edilmesini müteakip Ordubadi, sosyalizmden yana olan tavrını daha da belirginleştirir ve yeni toplumun oluşmasında etkin bir çaba sarf eder. O yıllarda kaleme aldığı *Sabotajnikler*, *Dinçiler*, *Oktyabr İnkılabı*, gibi piyesleri Azerbaycan tiyatrosunda başarıyla sahnelenir. *Sevgiler* (1909), *Bu da Bir Mö'cüze* (1930), *Maral* (1945) piyesleri de yazarın edebî ürünleri arasında yer alır.

Ordubadi, son dram eseri olan *Böyük Guruluşda* piyesini ömrünün son yıllarında kaleme almıştır. Eserin elyazması Azerbaycan SSR Respublika Elyazmaları Bölümünde (Arşiv 16, r-7 (30) bulunmaktadır. Eser ilk defa 1964 yılında yayımlanmıştır (Vezirova 1964: 494).

### ***Böyük Guruluşda* Piyesinde Sovyet Mefkûresi.**

Sekiz perdeden oluşan piyes Bakü'nün yaklaşık 30 km kuzeyinde Sumgayt şehrinin belirli bir programa uygun olarak inşası ve bir sanayi merkezi hâline getirilmesi çalışmalarıyla ilgilidir.

Savaş sonrasında cepheden Azerbaycan'a dönen genç mühendislerin yeni yapılanma çerçevesinde fedakârlık ve topluma hizmet anlayışına dayalı coşkulu görev anlayışları olay örgüsünde önemli bir yer tutar. Piyeste Sovyet gençliğinin düşünsel ve ideolojik evrimini tamamladığı ve bilimsel yöntemlerle sanayileşme sürecine ivme kazandıracak eyleme geçtiği görülür.

Eserde kolhoz<sup>3</sup>, komsomol<sup>4</sup>, kolektivizm, halkların kardeşliği, yüksek Sovyet hümanizmi gibi temalar sık ve kimi zaman da abartılı bir şekilde dile getirilir. Buna karşılık, piyeslerin vazgeçilmez unsurları olan aşk ve entrika temalarının yüzeyselliği dikkatleri çeker. Aşk temasının zayıflığı Ordubadi'nin topluma yüklediği görev anlayışının duygusal ilişkilerden ve romantizmden daha önemli olduğunu vurgulamak amaçlı olsa gerektir. Entrika zayıflığını ise Sosyalizmin toplum tarafından kabullenilmiş olması ve muhaliflerin tükenmeye yüz tutmasıyla açıklamak mümkündür. Bununla birlikte, sosyalist realizm anlayışında entrika ve çatışma kavramları konuyu besleyen ana unsurlardandır ve eserin edebî değeri bunların güçlü veya zayıf kurgulanmasıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, olay örgüsünde yer alan zayıf entrikayı “rekabet” olarak nitelendirmek ve eserin “entrika” açısından güçsüz olduğunu söylemek doğru bir tespit gibi görünmektedir.

Piyenin olay örgüsü, sosyalist realizmin Azerbaycan'daki ilk ve en önemli uygulayıcısı olan Cafer Cabbarlı (1899-1934) gibi bir dram dâhisinin piyeslerindeki gergin ve dramatik unsurlardan çok farklı bir hâldedir. 1920'li yıllardan başlayarak vefâtına kadar kaleme aldığı dram eserlerinde Cabbarlı, sosyalist toplumu oluşturmak için yoğun ve gergin çatışmalardan kaçınmamış,

<sup>3</sup> Kolhoz: Sovyetler Birliği döneminde köylerde kurulan tarım işletmesi, çiftlik.

<sup>4</sup> Komsomol: Lenin Komünist Gençler İttifakı.

değişime direnen tüm kesimlerle mücadele etmiştir. O dönemde toplum henüz yapılanma sürecine girdiğinden muhalif kesimlerin entrikaları ve sosyalizme karşı güçlü dirençleri söz konusudur. Dolayısıyla, döneme özgü gergin münasebetlerin ve zorlu çatışmaların eserlerde de işlenmesi olağan bir durumdur.

*Böyük Guruluşda* piyesi esas itibarıyla topluma doğrudan yeni kimlik kazandırmaya yönelik bir düşüncenin ürünü olmadığı için, mücadeleden ziyade kalkınma hamlesini ve Sovyet mefkûresini konu edinir. Hatta Cabbarlı'nın aksine muhalif güçleri yok etmek yerine kazanmayı hedefler. Böylece, Ordubadi geniş kapsamlı entrikaya ve gergin çatışmalara yer vermeyi gereksiz görür. Eserde Mirze Teymur'un tutum ve davranışlarında genel ahlâk anlayışının dışında görülen koğ yapmak ve iftira etmek gibi eylemlerle yetinir. Buna karşılık, kolektif bir şuurla işçiler, komsomolcüler, mühendisler yoğun ve coşkulu bir çalışmanın içindedirler. Piyeste âdetâ bağbozumu şenliklerine benzer bir atmosfer vardır. Mevcut gerginliğin ve zayıf entrikaların ise olay örgüsü içinde ideal "Sovyet insanı" anlayışının hümanizmi ve bağışlayıcı yanı karşısında kaybolup gittiği görülür.

Mühendislik eğitimlerini Moskova'da tamamlayan ve inşa çalışmalarında Sovyet teknolojisine göre hareket eden genç mühendisler, Amerika ve Fransa'da eğitim görmüş yaşlı iki mühendisin muhalefetiyle karşılaşır. Sanayileşme hamlesinde gençlerin önemli görevler üstlenmesi eski dünyanın insanlarında geleneksel bir kuşku ve güvensizlik uyandırmaktadır. Muhalif mühendislerin gelenekçi bir toplumun içinden gelmeleri ve eski dünyaya ait ataerkil terbiye anlayışları, yeni neslin düşünce ve davranışlarını küçümseyerek tenkit etmelerine ve onlara karşı tavır almalarına da yol açar. Eski-yeni çatışması olarak da adlandırmanın mümkün olduğu bu durum, aşk temasından sonra entrikayı besleyen en önemli etmendir:

**"Mirze Ehmed.** Bütün bacarıqları dillerindedir. Az bir zamanda özlerini rüsvay edecekler. Bilmirem bunları ne üçün buraya yığıblar.

**Mirze Teymur.** Bele ha, yene de bir azdan sonra kelib deyecekler ki, bunlardan fayda yoxdur. İşi öz elinize alın.

**Mirze Ehmed.** Bu böyüklükde işi ancag Amerika ve Avropa körmüş mütexessislere yerine yetire bilerler.

**Mirze Teymur.** O da ki, bizden ibaretdir; Mirzeden, Teymurdan ibaretdir." (s. 272)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> *Böyük Guruluşda* piyesinden alıntılar, Vezirova, Feride (Tertib edeni), M. S. Ordubadi, Eserleri, ikinci cild, Pyesler ve Romanlar, Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı, Bakı, 1964 baskısından yapılmıştır.

Diğer yandan mühendislerin muhalefeti sosyalist ideolojiye mesafeleriyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle yeni yapılanmaya karşı koymakta tereddüt göstermezler.

“**Mirze Ehmed.** Her şey deyişe biler. Ancag insan özünü deyişdire bilmez. Körün meni bu yaşımda komsomola yazdıra bilersinizmi? Geribe adamlarsınız ha.” (s. 276).

Piyeste Amerika, Fransa ve Sovyetler Birliği arasında kişiler aracılığıyla teknolojik bir rekabetin varlığı söz konusudur:

“**Mirze Teymur.** Biz kerek ele bir iş yaradag ki, her kes kelib baxanda desin ki, buraya Amerika ve Avrupa mütexessisinin eli deymişdir.

**Durna.** Biz kenc sovet mütexessisleri bunun eksini düşünürük. Biz burada ele bir möcize yaratmalıyığ ki, her kes baxanda desin ki, sovet mütexessisleri çoxdan beri Avrupa ve Amerika mütexessislerini keride buraxmışlar.” (s. 283)

Mühendis Mirze Teymur’un ideal Sovyet toplumunun yadırgadığı ahlâkî bir zafiyet içinde bulunması da medeniyetler mücadelesinde Batı medeniyetinin veya en azından eski dünyanın feodal erkek egemen ahlâk anlayışı aleyhinde bir davranış biçimi olur. Ancak, Mirze Teymur’un piyeste realiteden uzak tasvirlerle yer aldığını kaydetmek gerekir. Tepeden tırnağa kadar Fransız kıyafeti giyen ve Fransız gibi düşündüğü ve davrandığı izlenimi veren züppe bir mühendisin dönemin şartları göz önüne alındığında Sovyet toplumu içinde kendine bir yer bulma olasılığı pek azdır.

“**Mirze Teymur.** ... Mene bir diggetle baxın, xalis bir fransıza oxşamırammı? Medeni bir adamam, men bunlar ile nece uyuşa bilerem?” (s. 272).

“**Mirze Teymur** (*Öz giyafesini kösterir*). Yaxşı baxın bir Fransız alimine oxşamırammı?” (s. 273).

“**Mirze Teymur.** ... Mene yaxşı baxın, bir fransızla zarafat etmek olmaz!” (s. 277).

“**Mirze Teymur.** ... Baxın bütün varlığımla bir fransız, medeni bir avropalıya benzemiremmi?” (298).

Ordubadi, yaşlı mühendisin giyim kuşamından ve davranışlarından yola çıkarak Batı zihniyetini ve kültürünü gözden düşürmeye çalışmakla birlikte, ona tahammül edebilen, hatta saygı gösterebilen genç mühendisler aracılığıyla Sovyet hoşgörüsünü idealleştirmek istemiş olmalıdır.

İnşaat sahasında görev yapan işçiler, kolhozcular, komsomolcüler arasında çok sayıda kadın vardır. Bu durum Cabbarlı'nın, sosyalist toplumun henüz yapılanmaya başladığı dönemde kadının içinde bulunduğu kaotik vaziyetten kurtulma mücadelesinin sembolü olan *Sevil* (1927) piyesindeki "Sevil, sen hara gedirsen?" sorusuna "Sosyalizme, fabrike! Men oradan gelmişem, oraya da gedirem. Kadınların azadlığı yolu ancag oradadır!" (Arif 1957: 63) diyen kadın kahraman Sevil'in tam başarıya ulaşmış olduğunu gösterir. Fikir uyuşmazlığı yüzünden mühendis kızın baba ocağını terk etmesi; nişanlı kadının görev anlayışından dolayı evliliği ertelemesi; kadının her görev ve mevkide üretime katılması, düşüncelerini özgürce açıklaması, itiraz ve reddedebilmesi kadının bilinçlenme sürecini tamamladığının ve onurlu bir şekilde toplumda yerini aldığının açık delilidir. Ancak Mirze Teymur'un *Durna*'yı iftira yoluyla elde etmeye çalışmasını ve genç kızın bu durumdan kaygı duymasını, kadın üzerindeki toplum baskısının hâlâ mevcut olduğunun bir işareti olarak görmek mümkündür:

**"Durna.** İndi özün söyle, men hara çıxım gaçım?  
Her yetene de deyir ki, mesele gurtarıbdır, ancag  
resmiyyete salmag lazımdır.

**Dilber.** Ay gız, sen harada yaşayırsan? O özünü  
İrandamı hiss edir? Ona ele bir toy tutaram ki,  
Fransada ne geder exlagsızlıg varsa, yığıb ketirib  
bizim heyatımıza calamag isteyir.

**Durna.** Ne edim? Onun eli benim elime  
toxunmamış, amma onun fanteziyasından xalg ele  
bilir ki, men onunla bir gadın kimi yaşayıram.  
Buradan çıxıb gaçmagdan da başga çarem yoxdur." (s.  
273).

Ordubadi, Sovyet idealizminin gerçekleşmesinde milliyet taassubundan arınmış enternasyonal bir görüntü kurgular. Sumgayt'ın ve sanayi bölgesinin inşasında görev alanlar arasında pek çok Rus'un varlığı Sovyet toplumunun homojen bir yapıda olduğunu gösterme amaçlıdır. Bu, bir bakıma, halkların dostluğu ve kardeşliği düşüncesinin esere yansımış hâlidir, denilebilir:

**"Gehreman.** Biz partiya ve hökumetin bir  
soldatıyığ. Vezife ağır olsa da, çetin olsa da ifa etmeye  
hazıram. Rus yoldaşlardan Pavliçev, Tafilov ve  
Fedoroviç yoldaşları da teklif edirem." (s. 285).

Öte yandan, müellifin *Dumanlı Tebriz* romanı ve bu romandan uyarladığı aynı adlı piyesinde hadise ve çatışmalarla zayıf alâkası olan bazı epizodik tiplere yer vermesine (Seyidov 1966: 217) benzer bir durum, *Böyük Guruluşda* piyesinde de görülmektedir. Şarkıcı Firenkiz'in eserde yer almasının en önemli gerekçesi, kadının musikîye ilgisini ve bu sahadaki başarısını göstermektir. Bu durum piyeste abartılı bir şekilde vurgulanır. Hâlbuki, daha



önce söz konusu edildiği üzere dönemin Azerbaycan toplumunda kadın her sahada faaliyet göstermektedir.

Piyesin sonunda, programın vaktinden önce tamamlanmasının ardından yaşlı mühendislerin Sovyet teknolojisinin üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldıkları ve büyük bir mahcubiyet içinde düşünce ve eylemlerinden ötürü tüm çalışanlardan özür diledikleri görülür:

“**Mirze Teymur.** Teze adamları köhne şüur ve köhne közler ile tanımag çox çetin imiş.” (s. 318).

“**Mirze Teymur.** Sovet adamları ne geder nezaketli imiş.

**Mirze Ehed.** Sovet adamlarının giymetli cehetlerinden birisi de insanlığın gedrini bilmekden ibaretdir. Men bunu Amerikada körmedim. Sovet adamları her şeyden evvel insanları düzeltmeye çalışmışlar. İslah etmek isteyirler.” (s. 318).

“**Mirza Teymur.** Sosyalizm medeniyyetiyle terbiye olunmuş sovet adamları dünyada en nezaketli adamlardır. Bunu men öz heyatımda sınagdan çıxardım.” (s. 320)

Programın erken bitirilmesi ve muhalif zihniyetin yenilgiyi itiraf etmesi, sosyalist realizm anlayışı doğrultusunda Sovyet iradesinin kararlılığını ve gücünü göstermek amaçlıdır.

Kalkınma hamlesinde genç mühendisler dışında, eski toplumda yetişmiş yeni fikirli yaşlı öğretmenlerin bilge bir tavırla kitlelere rehberlik etmesi, onları göreve çağırması bireysel değişimin ve eğitim-aksakal-toplum ilişkisinin piyese yansımalarıdır:

“**Mürid Kişi.** Yaradın balalarım! Sizi yaradan tebiye, sizi terbiye eden partiyaya ve hükumete eşg olsun! Yeni dünyanın gurucularına eşg olsun!” (s. 325).

Programın tamamlanmasının ardından, düzenlenen bir törenle çalışanlara madalya verilmesi, devletin emeği takdir etme ve yüceltme arzusunun bir ifadesidir. Bu tören esnasında Sovyet gençliğine duyulan güvenin sık sık dile getirilmesi ise piyesin yazılış amacına uygun olarak gençliği cesaretlendirmek ve toplumun sosyalizme inancını pekiştirmektir.

### **Sonuç**

Sovyet mefkûresinde yeni bir toplum, yeni bir kültür, uygarlık ve teknolojik oluşum söz konusudur. Eski dünyaya ait pek çok değerle girdiği

çatışmadan galibiyetle çıkmasını bilen bu oluşum, ideolojik bir kolektif şuardan beslenir.

Edebiyat adamlarının toplumu tahlil etmekte ve ideolojik bir bakış açısından hareketle onu partinin ilkeleri doğrultusunda biçimlendirmekte bir toplum mühendisi gibi davranmaları sosyalist realizmin talep ve beklentileri arasındadır. Dolayısıyla toplumun sosyal, kültürel ve iktisadî bakımdan gelişmesinde Sovyet gençliğini yönlendirmek, ona inanmak ve güvenmek düşüncesi piyesin her aşamasında çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu inanç aynı zamanda gençliğin, Sovyet ahlâkı ve uygarlığı ile mücehhez olması için gayret sarf etmesini gerektirir. Piyeste dürüstlük, hoşgörü, tevazu, azim, fedakârlık, çalışkanlık, göreve sadakat, dostluk, saygı ve hümanizm gibi temalar söz konusu ahlâk anlayışının temel ilkeleri olarak ifadesini bulur:

“**Dilber.** Emin olun ki, bu gelebe şexsi işlerin hamısını unutturdu. Sovet gencliyi intigamçılığ ruhu ile terbiye olunmamıştır.” (s. 319).

“**Behlül.** Mirze, inanın, keñç mütexessisler size hörmət besleyib yene de besleyecektir.” (s. 323”.

Piyeste sık sık yer aldığı üzere Sovyet insanı ve ideolojisi yüceltilmek suretiyle mefkûrenin gerçekleştirilmesi amaçlanır. Kişisel çatışmalardan arındırılmış kolektif bir şuurun Sovyet toplumunun kalkınması ve modernleşmesi için hayatî bir önem arz ettiği ve bilim-teknoloji-emek sacayağının bir program çerçevesinde önemli başarıları beraberinde getireceği vurgulanır.

Sonuç olarak piyes, ÜİK (B) P MK'nin 26 Ağustos 1946 tarihli talimatına uygun bir şekilde tamamlanır. Eser önemli oranda ideolojiden beslenen bir edebiyat anlayışının ürünü olmakla birlikte, toplumun azmini ve iradesinin gücünü göstermesi bakımından dikkati çeker.

**Kaynakça**

- AHUNDOV, Nazim (1959). *Molla Nesreddin Jurnalının Neşri Tarihi*, Azərneşr, Bakı.
- ARİF, Memmed (Tertibat) (1957). *Cefer Cabbarlı, Eserleri Üç Cildde, Cild II*, Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı, Bakı.
- ARİF, Memmed (Baş redaktor) (1967). *Azərbaycan Sovet Edebiyyatı Tarihi*, cilt 2, ASSR Elmlər Akademiyası Neşriyyatı, Bakı.
- CELAL, Mir. (1988). “Böyük Vətən Müharibəsi Dövründə Edebiyat (1941-1945)”, *Azərbaycan Sovet Edebiyyatı*, Maarif, Bakı.
- EHMEDOV, Teymur (1987). *Azərbaycan Sovet Yazıçıları*, Yazıçı, Bakı.
- SEYİDOV, Mir Davud (1966), “Dramaturgiya”, *Azərbaycan Sovet Edebiyyatı*, Mirehmedov, Eziz; Vahabzade, Bahtiyar; Hüseyinov, Firidun, Maarif, Bakı.
- TAĞIZADE, Leyla (2006). “Sosyalist Realizm: Kökeni, Oluşum Süreci ve Kavramı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, cilt 3, sayı 4, Ankara.
- VEZİROVA, Feride (Tertib edeni) (1964). M. S. Ordubadi, Eserleri, ikinci cild, *Pyeslər ve Romanlar*, Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı, Bakı.

# TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## **Amaç ve Kapsam**

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2004 Güz döneminde HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün yayın organı olarak yayın hayatına başlamıştır. Dergi, Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki kez Mayıs ve Kasım aylarında yayımlanır. Dergi, Türk kültürü alanında, disiplinler arası anlayış çerçevesinde, sosyal, kültürel, ekonomik, politik, uluslararası ilişkiler, teori, uygulama ve metodolojileri konularında eleştirel bir bakış açısını özümsemiş, çağdaş ve tarihî konularda özgün, yorumlamalı, çözümlenmeli araştırma ve incelemelere yer verir.

## **Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Hususlar**

1. Yazarlar, her tür haberleşmeyi aşağıdaki adresle yapmalıdır.

Hacettepe Üniversitesi  
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü  
Beytepe Yerleşkesi 06532, Ankara.  
Tel: + 90.312.2976771-2  
Belgeç: + 90.312.2976771  
E-posta: turkiyat@hacettepe.edu.tr

2. Yazarlar, yazılarını üç kopya hâlinde göndermelidir.

3. Yazıların 10.000 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir.

4. Yazılar, Türkçe ve İngilizce olarak hazırlanmış 200 kelimeyi aşmayan bir özet ve beş anahtar kelimeyle beraber gönderilmelidir.

5. Yayın Kurulu, yayımlanması kabul edilmiş yazıların, son hâliyle bilgisayar disketine kaydedilmiş bir nüshasını da talep eder.

6. Yazar, Dergi'de yayımlanmış yazısının telif hakkını HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsüne devretmiş olduğunu kabul eder.

7. Yayımcı, her makalenin 20 adet ayrı basımını ücretsiz olarak yazarına verir.

## **Yazı Düzeni**

1. Yazı nüshaları Times New Roman yazı tipinde, A4 boyutunda kâğıtların tek yüzüne 1,5 satır aralıkla ve 11 punto yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında en az 2,5 cm. boşluk bırakılmalıdır.

2. Açıklamalar için yapılan dipnotlar, metin içerisinde üst yazı (superscript) şekillerle gösterilmeli ve sayfa altına verilmelidir.

3. Tablo ve şekiller, yazının sonuna ayrı sayfalar hâlinde eklenmeli ve yerleri metin içinde belirtilmelidir.

4. Alıntılar ve atıflar için kaynak verme, dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atıf sistemi kullanılarak, yani “Özönder 2000: 68; Sağlam 1999a, 1999b, Yılmaz 2001” şeklinde gösterilmeli ve kaynaklar, yazı sonunda, aşağıdaki gibi alfabetik düzende tam künye hâlinde sıralanmalıdır.

**Kaynaklar** dizininde aşağıdaki düzene uyulmalıdır.

Kitaplar için :

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). *Kitap adı*, Basıldığı yer, Yayınevi.

Derleme Kitaplar için :

Derleyen SOYADI, Adı/Adları, (yıl). *Derleme kitabın adı*, Basıldığı yer, Yayınevi.

Makaleler için :

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). “Makalenin başlığı”, *Sürelî yayının tam adı*, Cilt numarası, (Sayı numarası), sayfa numarası

Derleme kitaplardaki makaleler için :

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). “Makalenin başlığı”, *Derleme kitabın adı*, Derleyen / derleyenlerin adı/ adları, Basıldığı yer, Yayınevi, sayfa numarası.

Bildiriler için:

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). “Bildirinin başlığı”, *Sempozyum veya kongrenin adı*, Düzenlenen yerin adı, tarihi, Derleyen/derleyenlerin adı/adları, Basıldığı yer, Yayınevi, sayfa numarası.

Tezler için:

Yazar SOYADI, Adı, (yıl). *Tezin adı*, Üniversitenin adı, Enstitünün adı, Arşiv numarası (var ise), Doktora/Master/Lisans Tezi, (yayımlanıp yayımlanmadığı).

Web siteleri için:

http://www.site adı (uzantıları ile verilmeli ve sitenin yazar tarafından ulaşıldığı tarih; gün, ay, yıl ve saat olarak belirtilmelidir.)

**Dil ve Yazım**

HÜ Türkiyat Araştırmaları dergisinin dili Türkiye Türkçesi'dir, fakat Yayın Kurulu uygun gördüğü takdirde derginin üçte biri oranında İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça yazılara da yer verebilir. Türkiye Türkçesi'yle yazılan makalelerin, yazım kuralları bakımından T.C. Başbakanlık, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumunun yürürlükteki Yazım Kılavuzu'na uygun olması gerekir.

**Değerlendirme**

Dergiye gönderilen yazılardan Yayın Kurulu'nca incelenerek hakemlere gönderilmesi uygun bulunanlar, iki alan uzmanının "yayımlanabilir" onayından sonra, Yayın Kurulu'nun son kararı ile yayımlanır. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulu'nun eleştirisi, değerlendirme ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadığı hususlar olması durumunda, yazar bunları gerekçeleri ile ayrı bir sayfada bildirme hakkına sahiptir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Telif Hakkı**

HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2004. Her türlü hakkı saklıdır; bu yayımın hiçbir kısmı elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt vb. yolla hiçbir şekilde yayıncıların izni olmaksızın bastırılmaz, çoğaltılamaz. Dergide yer alan yazılar, resim ve şekiller, üçüncü şahıslar tarafından ancak, kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir.

