

73

KARADENİZ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

-KaraM-



KARADENİZ ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF THE BLACK SEA STUDIES
ЖУРНАЛ ЧЕРНОМОРСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

BALKAN KAFKAS DOĞU AVRUPA VE ANADOLU İNCELEMELERİ DERGİSİ

e-ISSN: 2536-5126

XIX-73 BAHAR - SPRING - BECHA - 2022

KARADENİZ ARAŞTIRMALARI

BALKAN, KAFKAS, DOĞU AVRUPA VE ANADOLU İNCELEMELERİ DERGİSİ

KaraM

Bahar 2022 • Sayı 73



Karadeniz Araştırmaları
Journal of the Black Sea Studies
Cilt/Volume 19 Sayı/Number 73
Bahar/Spring 2022
e-ISSN 2536-5126

**Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/
Owner and Managing Editor**

Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi)

Editörler/Editors

Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar ŞİMŞEK (Giresun Üniversitesi)

Editör Yardımcıları/Vice-Editors

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hanife ALKAN ATAMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah MERT (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Prof. Dr. Bernt BRENDAMOEN (Oslo University)
Prof. Dr. Bilgehan A. GÖKDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Feridun TEKİN (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Istvan ZIMONYI (University of Szeged)
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Seyfettin EROL (ANKASAM)
Prof. Dr. Mualla UYDU YÜCEL (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Peter GOLDEN (Rutgers University (Emekli))
Prof. Dr. Talip DOĞAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Uli SCHAMILOGLU (L. N. Gumilyov Eurasian Nat. University)
Prof. Dr. Vügar SULTANZADE (Doğu Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK (Hoca Ahmet Yesevi U.T.K. Üniversitesi)
Doç. Dr. Aygöl UÇAR (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. Ergin JABLE (Pristine Üniversitesi)
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)
Doç. Dr. Irina DRIGA (NASU)
Doç. Dr. Yaşar ŞİMŞEK (Giresun Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah MERT (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hanife ALKAN ATAMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Umut ÜREN (Kırklareli Üniversitesi)

Alan Editörleri/Field Editors

Prof. Dr. M. Seyfettin EROL (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Tarih)
Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ (Sosyoloji)
Doç. Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK (Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları)
Doç. Dr. Aygül UÇAR (Sanat Tarihi)
Doç. Dr. Deniz MELANLIOĞLU (Türkçe Eğitimi)
Doç. Dr. Yaşar ŞİMŞEK (Türk Dili ve Edebiyatı)

Yazı İşleri/Secretarial Work

Dr. Öğr. Üyesi Umut ÜREN

Yabancı Dil Sorumluları/Foreign Language Editors

Uz. Jacob Anthony de CAMILLIS (İngilizce)
Dr. Şekip AKTAY (Rusça)

Kaynakça Sorumlusu/Responsible for Bibliography

Dr. Öğr. Üyesi Hanife ALKAN ATAMAN

Düzeltili ve Dizgi/Responsible for Proof-Reading

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah MERT

Yayın Türü/Type of the Periodical

Üç aylık, uluslararası hakemli dergi
Quarterly, international refereed journal

Bu dergi, kullanıcı veya kurumların içeriği bedelsiz olarak kullanabildiği açık erişimli bir dergidir. Kullanıcıların tam metinlerin içeriğini okuma, yükleme, kopyalama, arama ve bağlantı yaparken yayıncı veya yazardan önceden izin almasına gerek yoktur. Açık erişim BOAI tanımına uygundur.

Journal of Black Sea Studies is an open access (OA) journal providing users and institutions with unrestricted and free access to its content. This means that users are not required to pay a fee or to ask permission from either the author or journal in order to access and use articles in their full form, as is outlined by Budapest Open Access Initiative (BOAI).

Dergimizi Tarayan Veritabanları ve Dizinler/

Scanned by the Databases and Indexes

ULAKBİM TR DİZİN, Acarindex, Araştırmaz, ASOS, CEEOL, Index Copernicus, Index Islamicus, International Medieval Bibliography, İSAM Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Makaleleri Veritabanı, J-Gate, MLA International Bibliography, CiteFactor, Serials Solutions, Ulrich's Periodicals Directory, CNKI, InfoBase, MIAR, İdeal Online, SOBİAD

İletişim/Adress

Giresun Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – GİRESUN
0544 692 62 58
www.karamdergisi.com
karadenizarastirmalari@gmail.com

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. A. Nezih TURAN (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Atilla JORMA (Gostivar Vizyon University)
Prof. Dr. Behçet Kemal YEŞİLBURSA (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemalettin TAŞKIRAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Dan D. Y. SHAPIRA (Bar-Ilan University)
Prof. Dr. Dilek ERGÖNENÇ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Galibe HACIYEVA (Nahçıvan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Giray SAYNUR DERMAN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Türk Dil Kurumu)
Prof. Dr. Hakan KIRIMLI (Bilkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Haydar ÇAKMAK (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Hülya ARGUNŞAH (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İliya V. ZAITSEV (Moskow State University)
Prof. Dr. İlker ALP (Trakya Üniversitesi (Emekli))
Prof. Dr. İrfan ÇAĞLAR (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. László MÁRACZ (Universiteit van Amsterdam)
Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Melahat PARS (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Melek ÇOLAK (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Prof. Dr. Melek ÖKSÜZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Melek ÖZYETGİN (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Nezih MUSAOĞLU (Kırklareli Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Semra ALYILMAZ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Serkan ŞEN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Şenol KANTARCI (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk Tavkul (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ulvi KESER (Kıbrıs Amerikan Üniversitesi)
Prof. Dr. Yalçın SARIKAYA (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz AKPINAR (Ege Üniversitesi (Emekli))
Prof. Dr. Yücel ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali ASKER (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Barış METİN (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. F. Didem EKİNCİ (Çankaya Üniversitesi)
Doç. Dr. Göktürk TÜYSÜZOĞLU (Giresun Üniversitesi)
Doç. Dr. Qizilgöl ABDULLAYEVA (Bakı Dövlət Universiteti)
Doç. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Serkan ACAR (Ege Üniversitesi)
Dr. Araz ASLANLI (Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti)

KARADENİZ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

DERGİ HAKKINDA

Karadeniz Araştırmaları Dergisi, 2004 yılında “KaraM Araştırma ve Yayıncılık” çatısı altında yayın hayatına başlamış, uluslararası, hakemli, akademik bir süreli yayındır.

Her yıl, Bahar/Mart, Yaz/Haziran, Güz/Eylül ve Kış/Aralık olmak üzere dört sayı yayımlanır. Bu sayılar hâricinde “özel sayı” yayımlanmaz.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi, bir e-Dergi’dir, e-ISSN’si 2536-5126 şeklindedir.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi, Türkiye’nin ilk bölge odaklı dergisidir. Alt isimde gösterildiği üzere Doğu Avrupa, Balkanlar, Kafkaslar ve Anadolu sahası öncelikli olmak üzere, ilgili sosyal bilim (tarih, dil, edebiyat, uluslararası ilişkiler, iktisat, etnoğrafya, etnoloji, antropoloji vd.) yazıları yayımlanır. 2021 yılı sonuna kadar 18 cilt hâlinde 72 sayı yayımlanmış olan Karadeniz Araştırmaları Dergisi, 1000’e yakın akademik makale ile yayımlandığı ilk günden itibaren önemli bir literatür oluşturmuş, tarih, sosyoloji, dil, edebiyat, uluslararası ilişkiler gibi pek çok alana katkı sağlamıştır.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi’nin editörlüğünü 2004 yılından bu yana Prof. Dr. Osman Karatay (Ege Üniversitesi) yürütmektedir. Derginin editöryal ekibini Prof. Dr. Osman Karatay ile birlikte Doç. Dr. Yaşar Şimşek (Giresun Üniversitesi), Doç. Dr. Erkan Hirik (Samsun Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hanife Alkan Ataman (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Mert (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi) oluşturmaktadır. Prof. Dr. Bilgehan A. Gökdağ (Kırıkkale Üniversitesi), dergimizin sahibi ve sorumlu yazı işleri müdürüdür. Daha önceki sayılarda Prof. Dr. Mehmet Seyfettin Erol (Gazi Üniversitesi) ve Prof. Dr. Yahya Kemal Taştan (Ege Üniversitesi) da editörlük görevinde bulunmuşlardır.

Amaç ve Kapsam

Dünyada değişen dengeler ve gelişmeler ile bunların sonuçlarının Türk Dünyasına etkileri, Türkiye-Türk Dünyası ilişkileri, bölgenin tarihî, sosyal, jeopolitik önemi, Türk tarihi, tarihî ve çağdaş Türk dili üzerine yapılan çalışmalar, Karadeniz havzasında konuşulan diller ve Türkçe ile etkileşimleri, alfabe-dil-kültür vb. konularda yapılan akademik çalışmaları yayımlamak yoluyla teşvik etmek ve bu şekilde ilgili bilim camiasının bir yayın havuzunda buluşmasını sağlamak Karadeniz Araştırmaları Dergisi’nin ana amacıdır. Yayınlarını Karadeniz dünyası üzerinde yoğunlaştıran Karadeniz Araştırmaları Dergisi olarak ülkemizin stratejilerine, öncelikli olarak da bu alandaki bilgi birikimine katkıda bulunmak yayın felsefesimizdir.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi olarak stratejik bilgi birikiminin en sığ seviyesi olan sadece günceli takip vartasına saptanmayıp çok geniş açılardan bölgeyi ilgilendiren çalışmalar yayımlamaya devam edeceğiz.

Yayın Dili

Karadeniz Araştırmaları Dergisi’nin yayın dili Türkiye Türkçesidir. Ancak yayın ilkelerine uygun olmak şartıyla her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce, Rusça ve diğer Türk lehçeleri ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Derginin Bölümleri

Karadeniz Araştırmaları Dergisi’nde bir sayının en az ¾’ü özgün araştırma makalelerine ayrılır. Alana katkı sağlayan derleme makalelere, kaynak özelliği taşıyan çevirilere ve kitap tanıtma-değerlendirme yazılarına da yer verilebilir.

Sınırlılık

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'nde ilgili sayıda yayımlanacak makalelerin sayısı hususunda belli bir sınır bulunmaktadır. Her sayıda kitap değerlendirme ve tanıtma yazıları dâhil olmak üzere "en fazla" 20 makaleye yer verilmektedir. Yayına uygun görülen makale sayısının fazla olması durumunda makaleler hakem süreçlerinin bitmesinin ardından sıraya konmaktadır. Yüksek nitelikli ve alana doğrudan katkı yapacak makaleler, yayın kurulunun görüşü alınarak editör kurulu tarafından ön sıraya çekilebilir.

Açık Erişim Sistemi

Karadeniz Araştırmaları Dergisi, kullanıcı veya kurumların içeriği bedelsiz olarak kullanabildiği açık erişimli bir dergidir. Kullanıcıların tam metinlerin içeriğini okuma, yükleme, kopyalama, arama ve bağlantı yaparken yayıncı veya yazardan önceden izin almasına gerek yoktur. Açık erişim BOAI tanımına uygundur.

Sorumluluk

Yayımlanan yazılardaki görüş ve düşünceler yazarlara aittir, dergimizin görüş ve düşüncelerini yansıtmaz.

Veritabanları ve Dizinler

Karadeniz Araştırmaları Dergisi, ULAKBİM TR DİZİN, Acarindex, Araştırmax, ASOS, CEEOL, DOAJ, Index Copernicus, Index Islamicus, International Medieval Bibliography, İSAM Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Makaleleri Veritabanı, J-Gate, MLA International Bibliography, CiteFactor, Serials Solutions, Ulrich's Periodicals Directory, CNKI, InfoBase, SOBİAD gibi pek çok ulusal ve uluslararası veritabanı ve dizin tarafından taranmaktadır.

Arşivleme ve Gizlilik Beyanı

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen tüm makaleler ve bu makalelerin hakem raporları, karamdergisi.com adlı internet sitesinin makale takip sisteminde süresiz arşivlenmiştir. Arşivimizde bulunan makaleler, hakem raporları ve kişisel bilgilerin 3. şahıslar ile paylaşılmayacağı editör kurulu tarafından garanti edilir.

YAYIN ETİğİ

Karadeniz Araştırmaları Dergisi Yayın Etiği *Committe on Publication Ethics* (COPE)'in yayımlamış olduğu "COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" ve "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors"de yer alan etik sorumluluklara istinaden hazırlanmıştır.

Yazı(lar) ve Yazar(lar)

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılarda daha önce yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiriler, yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir. Yayımlanan ve daha sonra "gözden geçirilerek genişletilen" bildiriler için yazar bildiri metninin ilk hâlini de yazı ile birlikte dergiye e-posta yolu ile göndermek zorundadır. Lisansüstü tezlerden veya projelerden üretilmiş yazılar, bu durum belirtilmek koşulu ile kabul edilir.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'ne gönderilecek yazılarda, içeriğin özgün olması ve ilgili alanda etki yapması beklenir. Karadeniz Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar "Amaç ve Kapsam" bölümünde belirtildiği üzere ilgili alanlarda yazılmış olmalıdır. Belirtilen alanların dışında yazı kabul edilmez. Derginin amacı ve kapsamına uymayan yazıların sisteme yüklenmesi durumunda, editör kurulu durumu yazara e-posta yolu ile bildirir ve yazı sürece dâhil edilmez.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen tüm yazılar, editör kurulu tarafından Yazım Kuralları'na uygunluğu açısından kontrol edilir. Yazım Kuralları'na göre yazılmamış yazılar için süreç başlatılmaz.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen tüm yazılar için yazarlar çalışmanın özgün olduğunu; çalışmalarında alıntıladıkları bilgi, resim, Şekil, tablo için alıntılanan kaynağa atıfta bulduklarını, çalışmalarının daha önce yayımlanmadığını ve başka bir derginin sürecine dhil olmadığını garanti ederler.

Başka bir derginin yayım sürecinde olduğu veya daha önce yayımlandığı (isim değişikliği ile gönderilen yazıları da kapsayacak Şekilde) anlaşılan yazılar için süreç durdurulur ve yazarın dergi ile bağlantısı koparılır. Böyle bir durumun tespitinde yazar, bir daha yazı gönderemez.

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen tüm yazılar Crosscheck programı ile kontrol edilmektedir. Herhangi bir intihal durumunda, yazılar yayına alınmamaktadır. 62. sayıdan başlamak üzere Karadeniz Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen tüm yazılar için iThenticate programından (veya muadil bir intihal programından) alınan intihal raporunun da yazı ile birlikte gönderilmesi Şartı aranır.

Etik Beyan Gerektiren Yazılar

Etik kurul izni gerektiren çalışmalar için makalenin sonunda ilgili Etik Kurul Onayı ile ilgili bilgilerin (kurul-tarih-sayı) yer verilmesi zorunludur.

Süreç (Kr Hakemlik Sistemi)

Yazıların tüm süreci www.karamdergisi.com uzantılı internet sitesi üzerinden yürütülür. Yazarlar, dergimize yazı gönderebilmek için makale takip sistemine ye olmak zorundadır. E-posta yolu ile gönderilen yazılar, dikkate alınmaz. Makale takip sistemine ye olan yazarlar, yazılarını kendi belirledikleri kullanıcı adı ve Şifre ile sisteme giriş yaparak yüklerler. Gelen yazılar, derginin yayım ilkelerine uygunluk açısından kontrol edilir. Uygun görülen yazılar için hakemlik süreci başlatılır.

Yazılar, alanında uzman **en az** iki hakeme gönderilir. Yazılar için "kr hakemlik" (peer review) sistemi uygulanır. Yazarlara hakem adı belirtilmez. Yazılarda, yazarın bilgileri yer almaz. Hakem raporları yayımlanmaz, sistem üzerinde süresiz gizli tutulur.

Yazılar hakemlere gönderilmeden önce ilgili yazı hakkında hakemlik yapıp yapamayacakları yazının zeti gönderilerek hakemden sorulur. Yazının tamamı, ancak cevabın olumlu olması durumunda sistem üzerinden gönderilir. Hakemlerden ilgili yazıyı 20 gün içinde raporlandırması beklenir.

Yazar, hakem raporlarına sistem üzerinden kendi üyelik sayfası ve Őifresi ile erişir. Hakem raporlarının biri olumlu, diğeri olumsuz olması durumunda yayım kurulu nihai kararı verebilir veya yazıyı üçüncü bir hakeme gönderir. Hakemler, ilgili makale için raporlarını 20 gün içinde kendi üyelik sayfaları aracılığı ile iletirler. Hakem raporlarının gecikmesi durumunda, editör kurulu, yazı için yeni hakem ataması yapabilir. Yazarlar, hakem raporlarını dikkate alırlar. Katılmadıkları görüşler olması durumunda, gerekçeleri ile belirtmekle mükelleftirler. Yazıların iki hakemden de onay alması, doğrudan yayımlanacağı anlamına gelmez. Editör kurulu hakem raporlarını yeterli görmemesi hlinde yeni hakem ataması yapabilir veya yazının yayımlanıp yayımlanmaması hususunda nihai kararı verebilir. Hakem raporları doğrultusunda "düzeltme" alan yazılar için yazarın gerekli düzeltmeleri yapıp yapmadığı hakem veya editör kurulu tarafından kontrol edilir. İngilizce zet bölümleri, Yabancı Dil Sorumlusu tarafından ayrıca kontrol edilir. Yapılması gerekli olan düzeltmeler varsa, sistem üzerinden yazara iletir. Yayım Kurulu, esasa yönelik olmayan değişiklikler yapabilir.

Hakemler

- Hakemler, uzmanlık alanı dışında yayınları değerlendirmek üzere kabul etmemelidir.
- Hakemlerin hakemlik davetini kabul ettikten sonra Hakemlik uluslararası standartlarına uyması gerekmektedir.
- Hakemler, yazılara makale takip sistemi üzerinden kendi belirledikleri kullanıcı adı ve şifre ile erişebilir.
- Hakemler, gizlilik ve tarafsızlık içerisinde değerlendirme yapmalıdır.
- Hakemler, raporlarını 20 gün içerisinde iletmeli, gecikme yaşanacaksa editör kuruluna bilgi vermelidir.
- Hakemler, değerlendirmek üzere kabul ettikleri çalışmalarını başka şahıslarla veya sanal ortamda paylaşmamalıdır.
- Hakemler, intihal tespit etmeleri durumunda editör kuruluna bilgi vermelidir.
- Hakemler raporlarında kullandıkları dile dikkat etmeli; yazarı aşağılayıcı, onur kırıcı cümleler kurmaktan imtina etmelidir.

Editör Kurulu

Derginin Editör Kurulu, *Committe on Publication Ethics* (COPE)'in yayımlamış olduğu "COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" ve "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors"de yer alan etik sorumluluklara uymakla yükümlüdür.

- Editör Kurulu, derginin geliştirilmesi ve çağa ayak uydurmasından sorumludur.
- Editör Kurulu, okuyucu, yazar ve hakemlerin bilgi ihtiyacını karşılamakla sorumludur.
- Editör Kurulu, akademik hassasiyetlerle bütünlüğü sağlamaktan sorumludur.
- Editör Kurulu, hakemlik sürecinin sağlıklı bir şekilde ilerlemesi için hakemleri çalışmanın konusuna göre belirlemekten sorumludur.
- Editör Kurulu, yazarlar ve hakemler arasında olası çıkar çakışmasını önlemekten sorumludur.
- Editör Kurulu, gizlilik beyanı esaslarına göre kişisel bilgilerin paylaşılmasından sorumludur.
- Editör Kurulu, hakem havuzunun güncellenmesinden sorumludur.
- Editör Kurulu, yayın ve danışma kurulu ile iletişim hâlinde olmalıdır.

Yayın İçin Alınan Ücret Hakkında

Karadeniz Araştırmaları Dergisi'nde hakem süreci başlatılabilmesi için 400 (dört yüz) TL "Yayın Ücreti" alınır. Karadeniz Araştırmaları Dergisi 58. sayısına kadar basılı ve elektronik olarak yayımlanmıştır. Alınan ücretler internet sitesinin ayakta tutulması, derginin basım-dağıtım başta olmak üzere DOI ve dizgi masrafları için kullanılmıştır. 58. sayıya kadar derginin basılı hâli yazar, hakem ve Türkiye'nin önde gelen kütüphanelerine gönderilmekte idi. Ancak basım-dağıtım hususunda artan masraflar karşılanamaz duruma geldiği için derginin basılı hâli artık çıkmamaktadır. "Yayın Ücreti" bugün için internet sitesi, DOI ve dizgi masrafları için kullanılmaktadır.

YAZIM KURALLARI

1. Başlık

Her yazının Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Yazının içeriğini kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtacak nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, Cambria yazı tipiyle 14 punto olmalıdır.

2. Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Gönderilen yazılarda yazarı belirten hiçbir ifade yer almamalıdır. *Hakem süreci bittikten sonra;*

Makale yazarının adı ve soyadı (soyadın tamamı büyük harfle) yazı başlığının sağ altında olmalı, yazarın görev yaptığı kurum, elektronik posta adresi, akademik unvanı, ORCID numarası ile birlikte dipnotta Cambria yazı tipinde 9 punto yazılarak belirtilmelidir.

3. Özet ve Anahtar Kelimeler

Çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmaya gereken özet, en az 150, en fazla 200 sözcükten oluşmalıdır. Özet içinde kaynak, şekil ve çizelgeler yer almamalıdır. Özeti hemen altına en az üç, en fazla beş kelimedenden oluşan anahtar kelimeler yazılmalıdır. Ayrıca özeti, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özet ve anahtar kelimeler, Cambria yazı tipi ile, 9 punto büyüklüğünde yazılmalıdır.

4. Ana Metin

Çalışmada, sayfa yapısı A4 ebatında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3 cm olmak üzere, paragraf aralığı önce ve sonra 6 nk aralığıyla ve tek satır aralıklı yazılmalıdır. 11 punto Cambria yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında 1 cm girinti yer almalı, noktalama işaretleri kendilerinden önceki sözcüklere bitişik olmalıdır. Çalışma dil bilgisi kurallarına uygun olmalı, noktalama işaretlerinin kullanımı ve diğer yazım kuralları için TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. Ana metin içinde hiçbir şekilde otomatik numaralandırma kullanılmamalıdır. Makalenin konusu, amacı, kapsamı, gerekçesi, sonucu vb. bilgiler bilimsel yeterliliği sağlayacak ölçüde ve bir düzen içinde verilmelidir.

- **Başlıklar:** Tamamı koyu olmalı, her sözcüğün ilk harfi büyük yazılmalıdır.
- **Şekil, tablo ve fotoğraflar:** Şekil ve tablolar numaralandırılmalı, Tablo 1, Grafik 3 ve Şekil 7 vb. biçiminde adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin ve tabloların altına yazılmalıdır. Tablolar için paragraf aralığı önce ve sonra 0 nk, satır aralığı tek olacak şekilde düzenlenmelidir.
- **Diğer ekler** (Tablo, Şekil ve Grafik) normal yazı dışındaki göstergelerin çok olması durumunda tablo, şekil ve grafikler; EKLER bölümünde KAYNAKÇA'dan sonra verilmelidir.

Kaynak Gösterme (Atıflar): Makalede yapılacak atıflarda APA yöntemi esas alınır ve aşağıdaki yöntem kullanılır.

- Atıflar, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir: (Ercilasun, 2015, s. 157).
- Birden fazla kaynağa başvurulduğu durumlarda yazar isimleri aynı parantez içinde, eski tarihli olandan yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır: (Arat, 1979, s. 54; Ercilasun, 2015, s. 157).

- İki ve daha fazla yazarlı kaynaklarda sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' kısaltması yazılmalıdır: (Yalçın vd. 2002, s. 56).
- Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır: Taştan (2011, s. 42), bu konuda...
- Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış çalışmalarına atıf yapılacak ise eserin yayın yılına bir harf eklenmelidir: (Gökdağ, 2012a, s. 69), (Gökdağ, 2012b, s. 163).
- Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayımlanmış olan eserleri, ad ve soyadları açık yazılması yoluyla belirtilir: (Yılmaz Çetin, 2014, s. 325), (Yılmaz Yağmur, 2014, s. 127).
- Atıf yapılan kaynak görülmeden başka bir kaynak üzerinden atıf yapılması gerektiğinde bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir: (Köprülü, 1911, s. 75'ten aktaran; Kartal, 2008, s. 60).
- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir. Örnek: (BCA, Mühimme 15, s. 25).
- İnternet kaynaklarına atıf yapıldığında haber siteleri için; haber sitesinin adına ve haber tarihine yer verilmeli; kaynakçada URL kodu ile belirtilmelidir (Habertürk 2018). Yazarı belli internet kaynaklarına atıf yaparken yazar soyadı ve haber yayın tarihi esas alınmalı, kaynakçada URL kodu belirtilmelidir (Kireççi, 2018). Aynı site/gazetenin aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla kaynağı kullanılmışsa harflendirilerek gösterilmelidir.
- **Dipnotlar:** Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnızca açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.
- **Alıntılar:** Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 2 cm içeride, blok halinde ve tek satır aralığıyla 10 punto yazı boyutunda yazılmalıdır. Birebir olmayan alıntılarda APA yöntemi tercih edilmelidir.
- **Otomatik Numaralandırma:** Makalede dipnotlar hâricinde otomatik numaralandırma yoluna gidilmemelidir.

5. Kaynakça

Makalede kullanılan tüm kaynaklar "Kaynakça"ya dâhil edilmeli, çalışmanın konusu ile alakalı olsa da faydalanılmayan eserler kaynakçaya alınmamalıdır. Kaynaklar, "KAYNAKÇA" başlığı altında yazar soyadlarına göre alfabetik olarak verilmelidir. Kitap ve dergi adları italik yazılmalıdır.

a) Kitap ve Kitap Niteliğindeki Eserler

SOYAD, A. (basım yılı). *Kitabın Adı*. Basıldığı Şehir: Yayınevi.

- ÖZTÜRK, R. (1997). *Uygur ve Özbek Türkçelerinde Fiil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra parantez içinde aşağıdaki gibi verilir: SOYAD, A. (basım yılı). *Eserin Adı*. [hazırlayanın (hzl.), editörün (ed.) veya çevirenin (çev.) Adı Soyadı]. Basıldığı Şehir: Yayınevi.

- KARPAT, K. H. (2001). *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*. (çev. Recep Boztemur). Ankara: İmge Kitabevi.

İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir. Ancak ikinci yazarın adı ve soyadı normal sırada olmalıdır.

- ANHEGGER, R. – H. İNALCIK (1956). *Kânûnnâme-i Sultânî Ber Mûcebi 'Örf-i Osmanî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İkiden fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk yazar belirtilir, diğerleri için “vd.” kısaltması kullanılır.

- YALÇIN, D. vd. (2012). *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi I*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Aynı yazara ait birden çok eser kronolojik olarak sıralanır.

- TEKİN, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Sanat Kitabevi.
- TEKİN, T. (2013). *İrk Bitig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanan eserlerini ayırt etmek için yayın tarihinden sonra harfler kullanılır.

- ÜNLÜ, S. (2012a). *Harezm Altınordu Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- ÜNLÜ, S. (2012b). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Yazarı belli olmayan eserlerde eser adı, yazar adı yerine yazılır ve eser alfabetik sıralamaya dâhil edilir.

- *Türkçe Sözlük* (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kitap bölümleri için şu yöntem tercih edilmelidir: SOYAD, A. (Basım Yılı). “Bölüm Adı”. *Kitap Adı*. (ed. Adı Soyadı). Basıldığı Şehir: Yayınevi. Sayfa Aralığı.

- TOGAN, İ. (2012). “Bugünü Anlamak İçin Orta Asya Tarihine Bir Bakış”. *Bağımsızlıklarının Yirminci Yılında Orta Asya Cumhuriyetleri Türk Dilli Halklar – Türkiye İle İlişkiler I. Kitap*. (ed. Ayşegül Aydıngün - Çiğdem Balım). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları: 19-50.

b) Süreli Yayınlardaki Yazılar

• **Dergiler:** SOYAD, A. (yıl). “Makalenin Başlığı”. *Derginin Adı*. Cilt No (Roma rakamlarıyla)/Sayı: Sayfa Aralığı.

- İLHAN, S. (1990). “Türk Çağdaşlaşması”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. VII/19: 7-19.

• **Basılı gazeteler:** SOYAD, A. (yıl. ay. gün). “Yazının Başlığı”. *Gazetenin Adı*: (varsa) sayfa numarası.

- TALU, E. E. (1945.01.13). “Vah Velid”. *Son Posta*: 1-7.

c) Tezler

SOYAD, A. (tarih). *Tezin Başlığı*. Şehir: Üniversite ve Enstitü adı. (Yayımlanmamış Lisans/Yüksek Lisans/Doktora tezi).

- MERT, O. (2002). *Kutadgu Bilig’de Hal Kategorisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

d) Bildiriler

SOYAD, A. (yıl). “Bildirinin Başlığı”. *Sempozyum, Panel veya Kongrenin Adı* (tarihi). Şehir: Yayın Evi: sayfa no.

- ERDAL, M. (2011). “Kutadgu Bilig Metni”. *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri* (26-27 Ekim 2009). Türk Dil Kurumu Yayınları: 201-208.

e) İnternet Kaynakları

Sitenin/Gazetenin Adı (haber tarihi). “Haber Başlığı”. Erişim Tarihi: haberin bağlantısı

- Sputnik (2018). “AB Liderleri Brexit Anlaşmasını Onayladı”. Erişim Tarihi: 02.12.2018. <https://tr.sputniknews.com/avrupa/201811251036312530-ab-brexit-anlasmasi-onay/>

Yazarı belli olan internet kaynakları: SOYAD, A. (yazım tarihi). “Metin Başlığı”. Erişim Tarihi: yazının bağlantısı

- KİREÇCİ, M. A. (2018). “Brexit Süreci ve Jeopolitik Etkileri”. Erişim Tarihi: 01.12.2018. <https://www.dunyabulteni.net/dubam/brexit-sureci-ve-jeopolitik->

f) Yazma Eserler

Eserin Müellifi. *Eserin Adı*. Yazma Eserin Muhafaza Edildiği Kütüphanenin Adı. Arşiv/Katalog Numarası.

- Firdevsî-i Rumî. *Süleymân-nâme-i Kebîr*. Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı. H. 1535.

Eserin müellifi bilinmiyorsa yazma eserin adı başa alınır ve italik yazılır.

g) Arşiv Belgeleri

Makalelerde kullanılan arşiv belgeleri, KAYNAKÇA bölümünün en sonunda “Arşiv Belgeleri” başlığı altında kullanılan kısaltmaların açıklamaları ile birlikte verilir.

• Arşiv Belgeleri

- Genelkurmay Başkanlığı ATASE Başkanlığı Arşivi Belgeleri, Klasör (K), Dosya (D), Fihrist (F).
- K: 145, D: 103, F: 26-1.
- K: 587, D: 43, F: 1-42.

h) Kısaltmalar

Metin içinde kullanılan kısaltmalar, KAYNAKÇA bölümünden hemen önce alfabetik bir şekilde yan yana sıralanır ve “Kısaltmalar” başlığı ile verilir.

• Kısaltmalar

- Ar. Arapça; Az. Azerbaycan Türkçesi; DLT Dîvânu Lugâti't-Türk; DS Derleme Sözlüğü; EDPT An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.

i) Latin Harfli Olmayan Kaynaklar

Latin harfli olmayan kaynaklar (Kiril, Arap vb.) KAYNAKÇA bölümünde Latin harflerine aktarılarak verilir.

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES

About Journal of Black Sea Studies

The Journal of Black Sea Studies an international peer-reviewed journal. It was established in 2004 and is published by KaraM Araştırma ve Yayıncılık.

Journal of Black Sea Studies publishes four issues per year in March (Spring), June (Summer), September (Fall) and December (Winter) and does not publish so-called 'special issues'.

Journal of Black Sea Studies is an e-Journal (E-ISSN: 2536-5126).

It is Turkey's first ever regiocentric journal focusing on various branches of the social sciences such as history, linguistics, literature, international relations, economics and ethnography within the context of Eastern Europe, the Balkans, the Caucasus, and Anatolia. As of 2021, 18 volumes/72 issues featuring close to 1000 articles have been published. Since its inception, Journal of Black Sea Studies has established an important body of literature in contributing to various fields spanning history, sociology, and language to literature and international relations.

Prof. Dr. Osman Karatay (Ege University) has served as Journal of Black Sea Studies's Editor-in-Chief since 2004, alongside vice-editors Asst. Prof. Dr. Yaşar Şimşek (Giresun University), Asst. Prof. Dr. Umut Üren (Kırklareli University), Dr. Hanife Alkan (Ondokuz Mayıs University) and Dr. Abdullah Mert (Konya Necmettin Erbakan University). Prof. Dr. Bilgehan A. Gökdağ (Kırıkkale University) is the journal's current owner and managing editor. Prof. Dr. Mehmet Seyfettin Erol (Gazi University) and Prof. Dr. Yahya Kemal Taştan (Ege University) had previously served on our journal's editorial board as well.

Purpose & Scope

The Journal of Black Sea Studies sets out to foster academic research focusing on the Turkic World and the surrounding region through the lens of topics such as inter-country relations, regional history, socio-political issues, linguistics, and Turkology. At the same time, it also sets out to bring those within this specific academic community together through published scholarly literature. In placing particular emphasis on nations surrounding the Black Sea, Journal of Black Sea Studies's publishing philosophy is to ultimately contribute to the web of knowledge in this field, as well as to contribute to Turkey's strategies towards this region.

Journal of Black Sea Studies will continue to publish articles that represent its region of focus in the broadest and most up-to-date sense possible.

Language Of Publication

The language of publication is normally Turkish, however, high-quality manuscripts in other Turkic languages alongside English and Russian that meet submission guidelines are considered for each issue. Translated articles as well as book reviews that are in line with journal's scope can be published.

Subsections

In the Journal of Black Sea Studies, at least of an issue is reserved for original research articles. Review articles that contribute to the field, translations with reference to the field, and book review and review articles can also be included.

Limitations

Journal of Black Sea Studies maintains a quota on the number of articles it publishes in each issue. This entails a maximum of 20 articles per issue, including book reviews and descriptions. If the number of articles deemed fit for publishing exceeds this quota, the articles are then placed onto a waiting list upon being reviewed. The editorial board may give priority to those articles that are deemed as being of particularly high quality as well as of carrying the potential to be influential in their particular field.

Open Access System

Journal of Black Sea Studies is an open access (OA) journal providing users and institutions with unrestricted and free access to its content. This means that users are not required to pay a fee or to ask permission from either the author or journal in order to access and use articles in their full form, as is outlined by Budapest Open Access Initiative (BOAI).

Responsibility

The views and opinions in the published articles belong to the authors and do not reflect the views and opinions of our journal.

Scanned by the Databases and Indexes

Journal of Black Sea Studies is listed in numerous national and international bibliographic databases and indexes including ULAKBİM TR DİZİN, Acarindex, Araştırmaz, ASOS, CEEOL, DOAJ, Index Copernicus, Index Islamicus, International Medieval Bibliography, İSAM Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Makaleleri Veritabanı, J-Gate, MLA International Bibliography, CiteFactor, Serials Solutions, Ulrich's Periodicals Directory, CNKI, InfoBase, and SOBİAD.

Archiving System

All articles submitted to be published in the Journal of Black Sea Studies and the referee reports of these articles have been archived indefinitely in the article tracking system of the website named karamdergisi.com. The editorial board guarantees that the articles, referee reports and personal information in our archive will not be shared with third parties.

PUBLISHING ETHICS

The ethics statement for the Journal of Black Sea Studies is based on those by the Committee on Publication Ethics (COPE)'s Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Manuscript(s) and the Responsibilities of Author(s)

Manuscripts submitted to the Journal of Black Sea Studies should not have been previously published elsewhere. Papers that have been presented at scientific conferences may be accepted on the condition that they have not been published elsewhere. If your manuscript has already been published and has been modified/expanded upon, you are required submit your manuscript both in its original state alongside the modified version to the journal by e-mail. This particular situation applies to manuscripts that have generated from graduate/doctoral theses and projects. All work reported in the manuscript must be original and should contribute to its respective discipline. All manuscripts to be submitted must conform with the fields outlined in "Purpose & Scope" section above. Manuscripts that do not conform with that will not be accepted. Should a manuscript that does not conform with those rules be submitted, the author will be alerted by the editorial board by e-mail, whereupon their manuscript will be rejected.

All submissions are controlled by the editing board to ensure that they conform with the spelling and punctuation standards outlined by the Turkish Language Association (TDK). Submissions that are deemed as having do not met these standards are unable to move on to the review phase.

The author must guarantee that work reported in the manuscript, including information, images, figures, tables, and quotes, must be original, properly cited, and free from any kind of plagiarism. They also must guarantee that their work has not been published elsewhere or submitted to any other journal(s) simultaneously.

In case it becomes apparent the submission has been previously published elsewhere (e.g. published under a different heading) or is currently being reviewed by another journal, Journal of Black Sea Studies will immediately terminate the review process and cut all ties with author. After that point, the author will be prohibited from submitting any further manuscript(s).

All submissions are checked for plagiarism using CrossCheck. In case of plagiarism, the publication shall be cancelled.

As of the 62th issue, all submissions are now required to be delivered with an accompanying iThenticate plagiarism report as well.

All sources listed in the References section of those submissions deemed suitable for publishing will be thoroughly controlled. Should references either be missing or deemed irrelevant, the author will be notified as to respond accordingly.

Ethics Committee Approval

For studies requiring ethics committee approval, it is mandatory to include the relevant Ethics Committee Approval (committee-date-number) at the end of the article.

Review Process (Blind Peer-Review)

You can follow the entire review process of your submission via the Journal of Black Sea Studies website: www.karamdergisi.com Each manuscript is reviewed by **at least** two field experts. All manuscripts pass through a double-blind peer-review process. Neither the authors know the identity of the reviewer, and vice versa. Reviewer reports are not published, but are rather kept confidential within the system. The abstract(s) of the article(s) is/are first checked by the reviewers prior to them receiving the manuscript(s). This is done to determine whether they will be willing to review the text(s) or not. If the reviewer's answer is affirmative, they will receive the manuscript(s) in full. The reviewers are expected to deliver their report(s) within 20 days of the review process.

The author can access the results of the report(s) via their Journal of Black Sea Studies website account. In the event that one of the reviewer's reports is positive and the other is negative, the editorial board may choose either to terminate the review process or to forward the manuscript to a third reviewer. Reviewers release their reports on the Journal of Black Sea Studies website via their own personal accounts within 20 days of conducting their reviews. In case the reviewers are delayed in releasing their reports, the editorial board may appoint a new reviewer to the manuscript. The author is to take all of the items listed each report very seriously. If the author disagrees with the report in way, she/he must justify why. The approval of both reviewers does not mean that the manuscript will be published immediately. In case the editorial board feels that the reviewer's report is insufficient, it may wish to appoint an additional reviewer, or it may wish to make a final decision regarding the publishability of the manuscript. Either the reviewer(s) or editorial board controls each manuscript to ensure that the author has adhered to and therefore made the necessary corrections outlined in the report(s).

Referees

- Referees should not accept publications outside of their field of expertise for evaluation.
- After the referees accept the invitation to arbitrate, they must comply with the international standards of refereeing.
- Referees can access articles via the article tracking system with the user name and password they define.
- Referees should evaluate with confidentiality and impartiality.
- Referees should submit their reports within 20 days and inform the editorial board if there is a delay.
- Referees should not share work that they accept for evaluation with other persons or in virtual environment.
- Referees should pay attention to the language used in their reports; the author should refrain from making derogatory and humiliating sentences.
- Referees should inform the editorial board if they detect plagiarism.

Editorial Board

- Editorial Board is responsible for the development of the journal and keeping it up to date.
- Editorial Board is responsible for meeting the information needs of readers, authors and referees.
- Editorial Board is responsible for ensuring integrity with academic sensibilities.
- The Editorial Board is responsible for determining the referees according to the subject of the study in order for the refereeing process to proceed in a healthy way.
- Editorial Board is responsible for preventing possible conflict of interest between authors and referees.
- Editorial Board is responsible for not sharing personal information in accordance with the principles of confidentiality statement.
- Editorial Board is responsible for updating the referee pool.

Publication Fee

The Journal of Black Sea Studies charges authors a 'publishing fee' of 400 (four hundred) Turkish Liras upon successful acceptance of their manuscript. The Journal of Black Sea Studies used to be published in both print and electronically until its 58th issue. The collected fees are used to keep the Journal of Black Sea Studies website (www.karamdergisi.com) running, as well as are used for digital object identifier (DOI) and typesetting costs. Until the Journal of Black Sea Studies's 58th issue, a printed version of the journal used to be sent to the author, to the journal's staff members, and to leading libraries across Turkey.

Unfortunately, due to ever increasing publishing and distribution fees, the journal is now no longer issued in its physical form. Agin, the 'publication fee' is used to keep the Journal of Black Sea Studies website running, as well as is used for digital object identifier (DOI) and typesetting costs. No fee is collected for book descriptions and reviews.

WRITING RULES

1. Title

The title of the manuscript is to be written in both Turkish and English. Its content should be concise, clear, and of reasonably high quality, and should be written in Cambria 14, bold, using capital letters.

2. The Name(s) and Address(es) of the Author(s)

The author's first and last name should be written beneath the title, aligned right. The author's last name should be written entirely in capital letters. The author's affiliations, e-mail address, title, and ORCID iD number should be indicated as a footnote written in Cambria 9. Note: The latter should only be added once their manuscript has been approved for publication.

3. Abstract and Keywords

An abstract of 150 to 200 words that reflects the aim, scope, and results/conclusions of the study should be included. It should not contain references, figures, or charts. A minimum of 3 and maximum of 5 different keywords must be included directly beneath the abstract. An English version of both the abstract and the keywords must also be included. Manuscripts written in a language other than Turkish should also include a Turkish version of its title, abstract, and keywords. Both the abstract and keywords are to be written in Cambria 9.

4. Main Text

A4, Portrait. Margins: 3 cm (left/right) and 3 cm (top/bottom). Spacing: Single-spaced. Paragraphs spacing: 6 points. Font: Cambria 11. Hyphens normally used to divide words at the end of a line should not be used. Paragraph indentation: 1 cm. There should be no spacing between punctuation and the word preceding them. Authors must pay attention to following the conventions of proper spelling, grammar, and punctuation as outlined by the Turkish Language Association (TDK). Components such as the topic, aim, scope, findings, and conclusions should be presented in such a way that it ensures scientific competence.

- *Main headings*: Must be written in the first letter of each word must be capitalized.
- *Figures, tables, photographs*: Figures and tables should be labelled and numbered: Eg. Table 1, Graphic 3, Figure 7, etc. Numbers and headings should be written beneath figures and tables. Spacing of tables before and after paragraphs: 0 points, single spacing.
- *Additional inserts*: (Table, Figure and Graph) Additional inserts beyond tables, figures, and graphics also should be numbered and labelled (e.g. Additional Table 1, Additional Graphic 3, Additional Figure 7, etc.). Moreover, these should be included after the References section.

References & In-text Citations: Must be presented in APA 7 format.

- In-text citations must be enclosed in parentheses, and must include the author's last name, the year of publication, and the page number(s): i.e. (Sanders, 2015, p. 157).
- When more than one source is being cited, then same information for the additional sources (i.e. the author's last name, the year of publication, and the page number(s)) are listed from the earliest to the latest year. Each additional citation is separated by a semi-colon: i.e. (Blumenthal, 1979, p. 54; Sanders, 2015, p. 157).

- When once source as multiple authors, only the last name of the first author, followed by the abbreviation 'et al.' is to be written: i.e. (MacCrimmon et al. 2002, p. 56).
- When the author's name is included in the text of the sentence where the citation takes place, then just the date of publishing and page number(s) should be included in parentheses: i.e. "Smith (2011, p. 42) discovered that..."
- When more than one study by the same author and published in the same year is cited, a lower case letter should be included next to the publishing year: i.e. (Bloomberg, 2012, p. 69), (Bloomberg, 2012b, p. 163).
- When the names of more than one author sharing the same last name are cited, then the author's first name should also be included: i.e. (Wilmot, Bella 2014, p. 325), (Wilmot, Stella 2014, p. 127).
- When citing a source within a source, both sources are to be cited: i.e. (Briggs, 1911: Taken from p 75 of...; Benassi, 2008, p. 60).
- When showing archival documents, their source should abbreviated in-text, and given in full in the Resources section: i.e. (BCA, Mühimme 15: 25).
- Quotes taken from online newspapers should include the name of the news agency, alongside the year the article was published: i.e. (Daily Sabah 2018). Quotes taken from the authors from other internet websites (non-newspaper) should include the name of the author and the year of publication of the article: i.e. (Amanpour, 2018).
- **Footnotes:** The use of footnotes should be avoided whenever possible. They should only be used for explanations, and should be organized using automatic numbering.
- **Quotations:** Quotations must be indicated using quotation marks (" "). They should be no larger than 5 lines long. Quotations longer than 5 lines should be included beneath the preceding line. They should presented in block form with 1 cm spacing on either side, be single-spaced, and written in 10 point font. Paraphrased quotes should be presented according to the conventions of APA style.

5. References

All sources cited in the manuscript must be included in the References Section. The author should refrain from including supplemental sources that she/he has not benefited from in the writing of her/his article. All references should be listed in alphabetical order according to the author's last name. Book and journal/magazine titles should be written in italics.

a) Books

LAST NAME, F. (Year of Publication). *Title of Book*. Place of Publication: Publishing House.

- ÖZTÜRK, R. (1997). *Uygur ve Özbek Türkçelerinde Fiil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

If the book has an preparer, editor, and/or translator, then they are listed in parenthesis following the title of the book: i.e. Author's Last Name, Author's First Name (Year of Publication). *Title of Book*, [preparer (prep/hzl.), editor (ed.), translator (tra/çev.) First and Last Name]. Place of Publication: Publishing House.

- KARPAT, K. H. (2001). *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*. (tra/çev. Recep Boztemur). Ankara: İmge Bookstore.

When books have two authors, the names of both authors is provided. However, when writing the second author's names, first their first, followed by their last name should be written.

- ANHEGGER, R. – H. İNALCIK (1956). *Kânûnnâme-i Sultânî Ber Mûcebi 'Örf-i Osmanî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

For more than two authors, only the name of the first author is mentioned, followed by the abbreviation 'et al'.

- YALÇIN, D. et al. (2012). *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi I*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Multiple works written by same author are to be listed in chronological order.

- TEKİN, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Sanat Kitabevi.
- TEKİN, T. (2013). *İrk Bitig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

When those works are published within the same year, then a letter is placed next to the publication year.

- ÜNLÜ, S. (2012a). *Harezmi Altınordu Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- ÜNLÜ, S. (2012b). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

When the author of the book is unknown, the title of the work is written in place of the author, and is categorized in alphabetical order.

- *Türkçe Sözlük* (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

For individual book chapters: AUTHOR'S LAST NAME, F. (Year of Publication). "Title of Chapter". *Title of Book*. (ed. First and Last Name). Place of Publication: Publishing House. Page Range.

- TOGAN, İ. (2012). "Bugünü Anlamak İçin Orta Asya Tarihine Bir Bakış". *Bağımsızlıklarının Yirminci Yılında Orta Asya Cumhuriyetleri Türk Dilli Halklar – Türkiye İle İlişkiler I. Kitap*. (ed. Ayşegül Aydınğün - Çiğdem Balım). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları: 19-50.

b) Scholarly Articles

Journals: AUTHOR'S LAST NAME, F. (Year). "Title of the Article". *Name of the Journal*. Volume No. (Roman Numerals) / Issue: Page Range.

- İLHAN, S. (1990). "Türk Çağdaşlaşması". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. VII/19: 7-19.

Printed Newspapers: JOURNALIST'S LAST NAME, F. (Year. Month. Day). "Title of Article". *Name of the newspaper*: Page Number (If Available).

- TALU, E. E. (1945.01.13). "Vah Velid", *Son Posta*: 1-7.

c) Theses

AUTHOR'S LAST NAME, F. (Date). *Title of Thesis*. Location (City): Name of University/Institute. (Unpublished Undergraduate/Graduate/Doctoral Thesis).

- MERT, O. (2002). *Kutadgu Bilig'de Hal Kategorisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Unpublished Doctoral Thesis).

d) Academic Papers

AUTHOR'S LAST NAME, F. (Year). "Title of Paper". *Name of Symposium/Panel/Congress* (Date). Location (City): Publishing House: Page No.

- ERDAL, M. (2011). "Kutadgu Bilig Metni". *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri* (October 26 - 27 2009). Türk Dil Kurumu Yayınları: 201-208.

e) Internet Resources

Name of Website/Newspaper (Date). "Title of Article". Access Date: Link

- Sputnik (2018). "AB Liderleri Brexit Anlaşmasını Onayladı". Accessed On: 02.12.2018. <https://tr.sputniknews.com/avrupa/201811251036312530-ab-brexit-anlasmasi-onay/>

Internet sources of whom the author is known: AUTHOR'S LAST NAME, F. (Date of Article). "Title of Article". Access Date: Link

- KİREÇCİ, M. A. (2018). "Brexit Süreci ve Jeopolitik Etkileri". Accessed On: 01.12.2018. <https://www.dunyabulteni.net/dubam/brexit-sureci-ve-jeopolitik-etkileri-h425454.html>

f) (Handwritten) Manuscripts

Author of the Manuscript. *Title of the Manuscript*. Name/Tile of the Library/Collection Where the Manuscript Is Kept. Archive/Catalog Number.

- Firdevsî-i Rumî. *Süleymân-nâme-i Kebîr*. Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı. H. 1535.

When the author of the manuscript is anonymous, the title of the manuscript is written in its place in italics.

g) Archival Documents

Archival documents used/featured within articles are to be listed in a separate 'Archival Documents' directly below the Resources section. These are to be presented in abbreviations:

Archival Documents

Genelkurmay Başkanlığı ATASE Başkanlığı Arşivi Belgeleri, Folder (F), File (Fi), Index (I).

F: 145, Fi: 103, I: 26-1.

F: 587, Fi: 43, I: 1-42.

h) Abbreviations and Acronyms

Abbreviations and acronyms within the manuscript are to be listed and expanded in the 'Abbreviations/Acronyms' section directly above the Resources section. They are to be listed alphabetically.

Abbreviations/Acronyms

Ar. Arapça; Az. Azerbaycan Türkçesi; DLT Dîvânu Lugâti't-Türk; DS Derleme Sözlüğü; EDPT An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.

i) Sources Written in Non-Latin Scripts

Sources written in non-Latin scripts (e.g. Cyrillic, Persio-Arabic, Greek *etc.*) are to be transcribed into Latin script and listed in the Resources section.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 1-11** **ARAŞTIRMA MAKALELERİ**
Bağımsızlığının İlk Yıllarında Azerbaycan'ın Sosyo-Kültürel Öze Dönüş Süreci ve Türkiye'nin Rolü
The Socio-Cultural Self-Return of Azerbaijan in the First Years of Independence and the Role of Turkey
Telman NUSRETOĞLU
- 13-27** **Kırım'ın Kaybedilmesi Sürecinde Rusya'da Pugaçev İsyanı ve Osmanlı Devleti'nin İsyanı Bakışı**
The Pugachev Revolt in Russia in the Days of Losing the Crimea and the Ottoman View of the Revolt
Yüksel BABANINOĞLU
- 29-57** **Osmanlı Devleti'nde Kapıkulu Ocakları ve Saray Teşkilatı Mensuplarının Tekâüte Ayrılması Meselesi ve Tekâüt Ulûfeleri: Ankara Damga Mukataası Örneği (1676-1683)**
The Question of Retirement of the Members of the Kapıkulu Corps and the Palace Organization in the Ottoman Empire and 'Tekâüt Ulûfesi' (The Retirement Salary): The Case of Ankara Stamp Mukataa (1676 -1683)
Hakan DOĞAN
- 59-71** **Osmanlı-Safevi Savaşlarından Bir Safha: Bağdad Seferi'nin Hazırlıkları (1625/26) ve Taktiksel Mütalaalar**
A Section from the Ottoman-Safavid War: Preparations for the Baghdad Expedition (1625/26) and Tactical Observations
Yusuf HEPER - M. Murat ÖNTUĞ
- 73-92** **Ākāmü'l-Mercān'a Göre Hazar Ülkesi ve Türk Yurtları**
Khazaria and Turkic Lands According to Ākām al-Marjān
Umut ÜREN
- 93-109** **Korea in the Occupation Process and Abdürreşid İbrahim**
İşgal Sürecindeki Kore ve Abdürreşid İbrahim
Hasan BARLAK
- 111-131** **Tezâkîr Çerçevesinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Eğitim Görüşlerinin Analizi**
An Analysis of the Views of Ahmed Cevdet Pasha on Education in the Context of His Book Tezâkîr
Halil İbrahim ÇELİK
- 133-145** **Bir Eğitimci ve Din Eğitimcisi Olarak Mehmet Akif Ersoy**
Mehmet Akif Ersoy as an Educator and Religious Educator
İsmail DEMİR
- 147-165** **Müze Olarak İşlevlendirilen Anıtsal Yapıların Trabzon Kızlar Manastırı Örneği Üzerinden Değerlendirilmesi**
An Evaluation of Monumental Buildings Reused as a Museum on the Example of the Kızlar Monastery in Trabzon
İrem BEKAR - İzzettin KUTLU

- 167-182 **Atasözlerinden Örneklerle Kazan-Tatar Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşünde İyi(lik) ve Kötü(lük)**
Good and Evil in the Traditional World View of the Kazan-Tatar Turks According to Proverbs
Fatma TEKİN
- 183-201 **Türk Mitolojisinin Kaprisli ve Tutarsız Yaratığı: “Biçura”**
The Capricious and Inconsistent Creature of Turkish Mythology: Biçura
Ahmet Tacetdin HALLAÇ
- 203-224 **H. 1292/M. 1875-76 Tarihli Taş Baskı Bir Meyveler Münazarası: Ahmed Hayret-i Dağıstânî'nin Fevâkihü'l-Kulûb'u**
A Lithograph About Discussions on the Fruits Dated to 1875-76: The Fevâkihü'l-Kulûb of Ahmed Hayret-i Dağıstânî
Fatih ÜLKEN
- 225-235 **Şizoid Kişilik Bozuklukları Üzerine: Nermin Yıldırım'ın Unutma Beni Apartmanı Romanında Süreyya Örneği**
On Schizoid Disorder of Personality: The Case of Süreyya in the Novel Unutma Beni Apartmanı of Nermin Yıldırım
Nazlı MEMİŞ BAYTİMUR
- 237-279 **Eski Uygur Sivil Belgelerinde Erkeklerle İlgili Söz Varlığı**
The Vocabulary of Men in the Old Uighur Civil Documents
Aybüke Betül DOĞAN
- 281-299 **The Failure of Liberalism in the Face of Humanitarian Issues in the Contemporary World**
Çağdaş Dünyadaki İnsani Sorunlar Karşısında Liberalizmin İflası
Mehmet ANIK - Rıdvan ŞİMŞEK
- DERLEME MAKALE**
- 301-309 **Kültürel Mirasın Korumasında Sivil Toplum Kuruluşları: Çadıra Doğan Güneş Örneği**
Non-Governmental Organizations in the Protection of Cultural Heritage: The Case of 'The Sun Rising on the Tent'
Hakan ALPTÜRKER

BU SAYININ HAKEMLERİ/REFEREES OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Abdullah EREN (Ordu Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilgehan A. GÖKDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Caner ARABACI (KTO Karatay Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatih ARSLAN (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KIVRIM (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Lütfiye GÖKTAŞ KAYA (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Serkan ŞEN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yalçın SARIKAYA (Giresun Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet KESKİN (Samsun Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Zeki GÜVEN (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Burak KOCAOĞLU (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdal BAYRAKÇI (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Fazilet KOÇYİĞİT (Amasya Üniversitesi)
Doç. Dr. Fethi NAS (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Günil Özlem AYAYDIN CEBE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Hakan TÜRKKAN (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan Ali Polat (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ (Ordu Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YILDIRIM (Kayseri Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi)
Doç. Dr. Rikhsitilla ALIMUKHAMEDOV (Taşkent Devlet Üniversitesi)
Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Sezai BALCI (Giresun Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar ŞİMŞEK (Giresun Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi ALİ KAYA (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fadime TIKBAŞ APAK (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hanife ALKAN ATAMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TAN (Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz SÖYLEMEZ (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Araz ASLANLI (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi)



BAĞIMSIZLIĞININ İLK YILLARINDA AZERBAIJAN'IN SOSYO-KÜLTÜREL ÖZE DÖNÜŞ SÜRECİ VE TÜRKİYE'NİN ROLÜ

Telman NUSRETOĞLU*

ÖZ

Azerbaycan önce Rus Çarlığı'nın, kısa bir bağımsızlık döneminin ardından ise Sovyet Rusya'nın hâkimiyeti altına düşmüştür. Esaret yıllarında Azerbaycan Türkleri her yönden ama bilhassa kültürel olarak ciddi baskılara maruz kalmıştır. Özellikle Sovyetler Birliği (SSCB) döneminde Türk kültürüne yönelik planlı ve programlı bir engelleme, hatta yok etme politikası takip edilmiştir. Uzun yıllar devam eden baskı ve engellemeye rağmen bağımsızlık mücadelesi döneminde ve sonrasında Azerbaycan Türklerinin kültürel açıdan büyük bir hafıza dönüşümü yaşadığına şahitlik etmekteyiz. Türk kültürünün yeniden nüfuz kazanması ve Azerbaycan halkının kültürel öze dönüşü, Türkiye'nin de desteğiyle sistematik bir süreç hâlini almıştır. İki ülke arasında imzalanan anlaşmalar, açılan diplomatik temsilcilikler, düzenlenen organizasyonlar, karşılıklı ziyaretler, vize kolaylığının sağlanması, sınır kapılarının açılması, öğrenci mübadelesi vs. bu amaca hizmet etmekteydi. Türkiye'nin çok hızlı biçimde Sovyetler sonrası yeni döneme uygun bir politika geliştirdiğini söylemek zordur. Bu büyük imparatorluğun böylesine hızlı dağılabileceğini tasavvur etmek o dönemde mümkün değildi. Bu nedenle yeni döneme göre bir dış politika belirlemek vakit almıştır diyebiliriz. Ancak zaman içinde Türkiye'nin sırtladığı misyon ve ortaya koyduğu vizyon, Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasında kültürel, siyasi, ekonomik, askerî ve daha pek çok alanda işbirliğine, ortaklığa, hatta ittifaka dönüşmüştür.

Anahtar Kelimeler: Türk, Azerbaycan, Türkiye, Kültür, Eğitim.

THE SOCIO-CULTURAL SELF-RETURN OF AZERBAIJAN IN THE FIRST YEARS OF INDEPENDENCE AND THE ROLE OF TURKEY

ABSTRACT

Azerbaijan first fell under the rule of the Russian Tsardom, and after a short period of independence, the country became part of the Soviet Russia. During the years of captivity, the culture of Azerbaijani Turks were under the pressure from all sides. Especially during the Soviet Union (USSR), systematic and programmed policy of preventing and even destroying Turkish culture were carried out. Despite long years of oppression and obstruction, we witness that Azerbaijani Turks have undergone the great cultural memory transformation during and after the independence struggle. The re-influence of Turkish culture and the return of the Azerbaijani people to their cultural essence has become a systematic process with the support of Turkey. Agreements signed, opening of diplomatic missions, organization of organizations, mutual visits, visa facilitation, opening of border gates, exchange of students, etc. between the two countries served this purpose. It is difficult to say that Turkey very quickly developed the policy suitable for the new post-Soviet era. At that time, it was impossible to imagine that this great empire could disintegrate so quickly. For this reason, it can be said that it took time to determine the foreign policy in accordance with the new period. However, over time, Turkey's mission and vision have turned into cooperation, partnership and even alliance between Turkey and the Turkic Republics in cultural, political, economic, military and many other fields. In addition, Turkey's relations with Azerbaijan were more comprehensive than those of other Turkic republics.

Keywords: Turkish, Azerbaijan, Turkey, Culture, Education.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 04.02.2022; Yayına Kabul Tarihi: 01.03.2022

* Dr., Hazar Üniversitesi, Tarih ve Arkeoloji Bölümü, Bakü/AZERBAIJAN; ORCID: 0000-0003-0533-2429, E-posta: telman.guliyev@kazar.org

Giriş

Soğuk Savaş döneminin iki kutbundan biri olan ve liderliğini Sovyetler Birliği'nin yaptığı Sosyalist Blok (Doğu Bloku), 1 Ağustos 1975'de imzalanan Helsinki Deklarasyonu (Helsinki Nihai Senedi)¹ sonrası temelden sarsılmaya başlamıştır. Doğu-Batı ilişkilerine bir yumuşama getirmesi amaçlanan ve 35 ÷lke² tarafından imzalanan bu belge, Sovyetler Birliği'nin uydusu konumundaki ÷lkelerde hürriyet ve insan hakları hareketlerini tetiklemiştir. Sosyalist Blok'un sarsılmasında Helsinki Deklarasyonu etkili olurken, Sovyetler Birliği'nin parçalanmasında rol oynayan esas etken, Mihail Gorbaçov tarafından ortaya atılan Glasnost (Açıklık) ve Perestroyka (Yeniden İnşa)'dır. Yapılan açılım, Sovyet Cumhuriyetlerinde geniş katılımlı ve büyük çaplı toplumsal hareketlere neden olmuştur. Bu hareketler kısa zamanda bağımsızlık taleplerine dönüşmüştür. Gelişen sosyo-siyasi olaylar, Sovyetler Birliği bünyesindeki Türk Cumhuriyetlerinde (Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan) de millî hareketleri ve buna bağlı olarak bağımsızlık taleplerini artırmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecine girmesi, Türkiye'nin bu birlikten ayrılan ÷lkelerle, özellikle de Türk Cumhuriyetleriyle olan ilişkilerine yeni bir boyut kazandırmasını zaruri hâle getirmiştir. Ancak burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Türkiye 1980'lerin sonu, 1990'ların başında yaşanan bu değişim sürecine hazırlıksız yakalanmıştır. Bunun esas nedeni, Türkiye'nin Sovyet sonrası sürece yönelik yeterli birikim ve altyapıya sahip olmamasıdır. Sadece Türkiye değil, Batı ÷lkeleri de değişim rüzgârlarını şaşkınlıkla takip etmiştir (Seyidoğlu, 1999, s. 171). Yeni dönemde Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasında siyasi, iktisadî ve askerî ilişkilerin yanı sıra kültürel bütünleşmeye yönelik adımların da atıldığı gör÷lmektedir. Sovyet yönetimi devrinde baskı ve kısıtlamalara maruz kalan Türk kültürünün, Sovyetler sonrasındaki süreçte yeniden canlandırılmasında ve Türk Cumhuriyetlerinin sosyo-kültürel öze dönüşünde en büyük görev Türkiye'ye düşmekteydi. Muhtelif alanlarda yetkili heyetlerin karşılıklı ziyaretleri, düzenlenen konferans, seminer, toplantılar, yapılan turistik geziler vs. Türk Cumhuriyetlerinin kültürel öze dönüşünde etkili olmuştur.

Bağımsızlık Sonrası İlk Münasebetler

Türk Cumhuriyetleri içinde Azerbaycan hem coğrafi hem de tarihî olarak Türkiye'ye daha yakın konumdadır. Bu nedenle diğer Türk Cumhuriyetlerine kıyasla Azerbaycan ile Türkiye arasında kurulan ilişkiler daha geniş kapsamlı olmuştur. Bu ilişkilerin temel taşlarından biri de kültürel alandır. İki ÷lke arasındaki kültürel ilişkilerin bünyesinde; sanat, turizm, eğitim, haberleşme, basın-yayın³ vs. yer almaktadır. Sovyetler döneminde kapalı kalan kapıların bağımsızlık döneminde yeniden açılmasıyla karşılıklı gidiş-gelişlerin başlaması, çok yönlü ilişkiler için bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu bağlamda Azerbaycan ile Türkiye arasında kurulması öngör÷len çok yönlü ilişkilerin diğer Türk Cumhuriyetleri açısından da belirleyici ve yönlendirici bir tecrübe olacağı düşün÷lmekteydi. Sovyetler sonrası dönemde Türk Cumhuriyetlerinde Türk kültürünün nüfuzuna ivme kazandırmak dışında, adı geçen ÷lkelerle kurulacak askerî, siyasi,

¹ Konferansın ilk ayağı, dışişleri bakanları düzeyinde Temmuz 1973'te Helsinki'de başlamıştır. Konferansın ikinci safhası ise büyükelçiler düzeyinde Eylül 1973'ten Temmuz 1975'e kadar Cenevre'de devam etmiştir (Civelek, 2006, s. 3).

² Helsinki Nihai Senedi'ni imzalayan 35 ÷lke şunlardır: Türkiye, Sovyetler Birliği, Federal Almanya, Demokratik Almanya, ABD, Avusturya, Belçika, Bulgaristan, Kanada, Kıbrıs, Danimarka, İspanya, Finlandiya, Fransa, İngiltere, Yunanistan, Macaristan, İrlanda, İzlanda, Norveç, Hollanda, Malta, Monaco, Papalık Devleti, Yugoslavya, İsveç, İsviçre, İtalya, Polonya, Portekiz, Romanya, Lichtenstein, Lüksemburg, Çekoslovakya ve San Marino (Armaoğlu, 2014, s. 590).

³ Haberleşme konusunda Türkiye, Türk Cumhuriyetlerinin her biri ile ayrı ayrı protokoller imzalamıştır. İmzalanan protokoller 21 Haziran 1993 tarihinde Bakanlar Kurulu tarafından tasdik edilmiştir (Resmî Gazete, S. 21630, s. 1-9).

ekonomik münasebetler açısından da Azerbaycan'ın büyük öneme sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Türkiye, Sovyetler sonrası dönemde sadece Türk Cumhuriyetleri ile değil, SSCB'den ayrılan Moldova, Ermenistan, Ukrayna, Tacikistan ve Rusya⁴ ile de yeni ilişki zemini aramıştır. Tüm bu amaç ve planlara esasen ilk adım olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin, Türk Cumhuriyetlerinde ve bahsi geçen diğer ülkelerde başkonsolosluklar kurmasına karar verilmiştir (BCA, 030.18.1.2/700.257.10). Azerbaycan'da bulunan başkonsolosluk⁵ ise Türkiye Büyükelçiliği olarak değiştirilmiş ve bu göreve Altan Karamanoğlu getirilmiştir (BCA, 030.18.1.2/703.268.4; Resmî Gazete, S. 21126, s. 11). Bundan kısa süre sonra Bakü'deki Türkiye Büyükelçiliğine bağlı ve görev alanı Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin sınırlarında olmak kaydıyla Nahçıvan'da Türkiye Başkonsolosluğu'nun kurulması da karara bağlanmıştır (BCA, 030.18.1.2/717.327.7; Resmî Gazete, S. 21294, s. 11).

Azerbaycan ile Türkiye arasında doğrudan kara bağlantısı olmasa da Nahçıvan'a kara yolu ulaşımı mevcuttur. İkili ilişkiler açısından mevcut yolun en verimli şekilde kullanılması, hayati önem arz ediyordu. Çünkü bu yol; askerî, siyasi, sosyal ve kültürel açıdan Türkiye ile Azerbaycan ve tabii ki Türkiye ile diğer Türk Cumhuriyetleri arasında kurulacak olan ilişkiler için büyük önem taşıyordu. Henüz 1991'in Ocak ayında Aras Nehri üzerinde köprüler yapılması için Bakü'de bir toplantı teşkil edilmiştir⁶. Aras Nehri üzerinde köprü inşa edilmesi ve Türkiye ile Sovyetler Birliği arasında Nahçıvan üzerinden sınır kapısı açılması ile ilgili bir diğer toplantı da⁷ Şubat 1991'de Ankara'da gerçekleştirilmiştir⁸. Konuya ilişkin teşkil olunan toplantıların üçüncü ayağı Mart 1991'de Bakü'de düzenlenmiştir. Toplantıda, Aralık-Dilucu bölgesinde kara ve demiryolu köprülerinin ve sınır kapısının inşası kararlaştırılmıştır (BCA, 030.18.1.2/677.166.4).

Kültürel ilişkilerin geliştirilmesinde rolü olan en önemli kuruluşlardan biri de şüphesiz ki TRT'dir. TRT'nin Azerbaycan'da ve Nahçıvan'da yayın hayatına başlamasından sonra yayımlanan belgeseller, diziler, haberler ve muhtelif TV programları, Azerbaycan Türklerinin Türkiye'yi tanınmasında ve keşfetmesinde son derece etkili olmuştur (BCA, 030.18.1.2/825.762.5).

Açılan sınır kapısı, yapılan köprüler ve yollar, iki ülke ilişkilerinde mühim yer tutmaktadır. Bu sayede karşılıklı gidiş-gelişlerin temin edilmesi ve iki kardeş toplumun kültürel kaynaşması amaçlanmıştır. Bunun dışında siyasi ve askerî olarak da köprü ve yolların kritik öneme sahip olduğu unutulmamalıdır. Tüm bunlara bakıldığında, Sovyetler sonrası Azerbaycan ile Türkiye arasında kurulan ilk ilişkilerin oldukça geniş çerçeveli olduğu anlaşılmaktadır.

⁴ Yeni dönemde Rusya ile kurulan ilişkiler hususî önem taşıyordu. Çünkü İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yaşanan gelişmeler, Türkiye ile Sovyetler Birliği ilişkilerinde savaşa dönüşebilecek derecede gergin bir dönemin yaşanmasına neden olmuştur. Sovyetler'in Türkiye'ye yönelik toprak talepleri ve saldırgan politikaları, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Türkiye'nin daha çok Batı'ya dönük bir dış politika takip etmesine yol açmıştır. Daha detaylı bilgi için bk. Umar, 2004, s. 369-412.

⁵ Türkiye Cumhuriyeti ile Azerbaycan Cumhuriyeti arasında imzalanan konsolosluk anlaşmasının onaylanması, 15 Nisan 1993'te uygun bulunmuştur (Resmî Gazete, S. 21559, s. 1). Mezkûr anlaşma, Türkiye Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu tarafından 26 Ağustos 1993 tarihinde onaylanmış ve 21 Nisan'da yürürlüğe girmiştir (Resmî Gazete, S. 21703, s. 1).

⁶ 13-17 Ocak 1991'de Bakü'de düzenlenen toplantıya Türkiye'yi temsilen Ulaştırma Bakanlığı Demiryolları Limanlar ve Hava Meydanları İnşaatı Genel Müdürü Dr. Müh. Aytekin Akagün başkanlığındaki bir heyet katılmıştır (BCA, 030.18.1.2/669.133.4).

⁷ Yapılacak toplantıda anlaşma sağlanması durumunda imzaların atılması; 31 Mayıs 1963 tarih ve 244 sayılı Milletlerarası Anlaşmaların Yapılması, Yürürlüğü ve Yayınlanması ile Bazı Antlaşmaların Yapılması İçin Bakanlar Kuruluna Yetki Verilmesi Hakkında Kanun'a esasen kabul edilmiştir. bk. Resmî Gazete, S. 11425, s. 1-2.

⁸ Bu toplantıda Türkiye'yi, Ulaştırma Bakanlığı Müsteşarı Faik Koç başkanlığında geniş bir heyet temsil etmiştir (BCA, 030.18.1.2/677.163.3).

Turizm Alanında İmzalanan İşbirliği Anlaşmaları

Kültürel ilişkilerin inkişafı adına iki ũlke arasında çeşitli işbirliği protokolleri imzalanmıştır. Bu protokoller; turizm, eğitim, bilim, basın-yayın, haberleşme gibi alanları ihtiva etmekteydi. Bahsi geçen konular, kültürel entegrasyon sũrecinin mũhim parçalarıydı. Bundan dolayı zikredilen alanlarda atılan adımlar, Azerbaycan'da ve diğer Tũrk Cumhuriyetlerinde kültürel öze dönüşũn sağlanması açısından zarurũ görũlmekteydi. Turizm, iki ũlke arasındaki kültürel ilişkilerin geliştirilmesinde çok önemli bir yere sahipti. Bu nedenle turizm alanında çeşitli anlaşmalar imzalanmış ve işbirliği yapılmıştır.

16 Mart 1991 tarihinde Tũrkiye ile Azerbaycan arasında Turizm İşbirliği Protokolũ imzalanmıştır. Protokolũn esas maksadı, iki ũlkenin turizm kuruluşları arasında işbirliğini temin ederek karşılıklı fayda sağlamaya yönelik adımlar atmaktı. Bu amaca esasen taraf ũlkeler; kendi vatandaşlarına birbirlerinin tarihũ, tursistik ve kültürel değerlerini daha iyi anlatmayı, iki ũlke arasındaki seyahatlerde kolaylıklar sağlamayı, turistik vize işlemlerini kolaylaştırmayı, turizm konusunda karşılıklı bilgi ve fikir alış-verişinde bulunmayı, turizm altyapısının geliştirilmesine yönelik birbiriyle yardımlaşmayı ve her iki ũlkede de çeşitli toplantılar düzenlemeyi taahhũt etmişlerdir. Anlaşmanın sũresi beş yıl olarak belirlenmiş ve iptal edilmediği sũrece beş yıllığına yenilenmesi karara bağlanmıştır (Resmũ Gazete, S. 21006, s. 24-25).

Turizmin karşılıklı olarak geliştirilmesine yönelik hayata geçirilen önemli bir yenilik de vize muafiyetinin sağlanmasıdır. Bu muafiyet hem sıradan vatandaşları hem de diplomatik ve konsolosluk çalışanlarını kapsamaktaydı. Azerbaycan dışında Tũrkmenistan ve Kazakistan ile de vize muafiyeti anlaşması imzalanmıştır (BCA, 030.18.1.2/714.312.2; Resmũ Gazete, S. 21246, 1-16). Azerbaycan ile Tũrkiye arasında 28 şubat 1992'de imzalanan vize muafiyeti anlaşması, 26 Aralık 1995'de onaylanmıştır. Bu sayede ũlkeler arasında gidiş-gelişlerin artırılması ve kültürel yakınlaşmanın temin edilmesi hedeflenmiştir. Kültürel ve sanatsal faaliyetler için iki ũlke arasındaki gidiş gelişlerin kolaylaştırılması da anlaşmanın maddeleri arasında bulunmaktadır⁹.

İkili ilişkilerin kültürel boyutunda önemli yer tutan turizmin inkişafı için imzalanan bir diğer anlaşma, 1 Kasım 1992 tarihli Ticaret ve Ekonomik, Turizm ve Ulaştırma Altyapısı İşbirliği Anlaşması'dır¹⁰. Ankara'da imzalanan bu anlaşmanın turizm ile ilgili kısmı toplam 12 maddeden oluşmaktadır. Anlaşma maddelerinin bazıları şunlardır:

- Akit taraflar, her iki ũlke vatandaşlarının birbirlerinin tarihũ, kültürel ve turistik değerlerini daha yakından tanımaları amacıyla enformasyon, dökũmantasyon ve tanıtma materyallerinin değişimini daha da artıracaklardır.
- Taraflar, turistik ziyaretler konusunda birbirlerinin vatandaşlarına kendi mevzuatlarına uygun şekilde kolaylıklar sağlayacaklardır.
- Vize, hudut ve gümrük formaliteleri karşılıklı olarak azaltılacaktır.
- Tũrkiye, Azerbaycan'da; Azerbaycan ise Tũrkiye'de turistik bürolar ve bilgi merkezleri açacaktır.
- İki ũlkenin seyahat kuruluşları arasında işbirliği ve dayanışmanın kurulması teşvik ve temin edilecektir.

⁹ Vize muafiyeti anlaşmasının geç onaylanmasının nedeni, mezkũr anlaşmanın birinci maddesinin Azerbaycan Hũkũmeti tarafından geçici olarak askıya alınmış olmasıdır. Mektup teaitisi yoluyla sorunun özũlmesi üzerine anlaşma onaylanmıştır (BCA, 030.18.1.2/835.794.8).

¹⁰ Adı geçen anlaşma, Tũrkiye Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu tarafından 25 Ocak 1994 tarihinde onaylanarak yürürlüğe girmiştir (BCA, 030.18.1.2/769.539.8).

- Taraflar, turizm konusundaki tecrübelerini birbirlerine aktaracaklardır (Resmî Gazete, S. 21474, 5-6).

Kültürel İlişkiler Kapsamında Eğitim

Eğitim-öğretim alanında imzalanan anlaşmalar, kültürel ilişkilerin ele alınması gereken bir diğer boyutudur. Bilimsel faaliyetler, ikili ilişkilerin kültürel kısmında son derece geniş bir yer tutmaktaydı. Bu nedenle iki ülke arasında mezkûr alanda birtakım gelişmeler meydana gelmiştir. Amaca uygun olarak 24 Ocak 1992'de Türkiye ile Azerbaycan arasında imzalanmış olan Dostluk, İşbirliği ve İyi Komşuluk Anlaşması'na ithafen 26 Mayıs 1992'de Eğitim, Öğretim, Uzmanlık Hizmetleri, Teknik ve Bilimsel İşbirliği Anlaşması imzalanmıştır¹¹. Anlaşmaya esasen karşılıklı olarak muhtelif sahalarda uzman, eğitici ve eğitilecek personel gönderilmesi hususu karara bağlanmıştır. Bu işbirliği oldukça geniş kapsamlıdır. Öğrencilerin mübadelesi, eğitim-öğretim kurumlarının ortak faaliyetleri, çeşitli seminer, toplantı ve konferansların tertibi, karşılıklı ziyaret ve gezilerin düzenlenmesi, ülkelerin ilmî tecrübelerini birbirleri ile paylaşması vs. adımlar, toplumların kültürel entegrasyonuna hizmet etmesi için atılmıştır (BCA, 030.18.1.2/715.318.2).

Anlaşmanın en önemli neticelerinden biri de, Türk-Azeri¹² Karma Komisyonu'nun kurulması olmuştur. Komisyon bünyesinde teknik komitelerin oluşturulması ve bu komitelerde tarafların uygun gördüğü kişilerin görevlendirilmesi, komisyonun her yıl dönüşümlü olarak Türkiye ve Azerbaycan'da toplantı düzenlemesi, akit taraf büyükelçilerinin komisyonun birer üyesi sayılması, toplantı konularının önceden belirlenmesi ve tarafların haberdar edilmesi vs. meseleler, komisyonun görevleri olarak tespit edilmiştir (Resmî Gazete, S. 21284, s. 2-6).

Kültürel ilişkilerin eğitim ayağının en önemli kısmı, 1992 yılında başlatılan Büyük Öğrenci Projesi (BÖP) olmuştur. Bu proje kapsamında yapılan öğrenci mübadelesi, kültürel bağların pekiştirilmesini hedefliyordu. Bunun dışında Türk Cumhuriyetlerinin ihtiyaç duydukları uzman kadrolarının temin edilmesi açısından da oldukça önemli bir projeydi. Türk Cumhuriyetlerinden gelip de Türkiye'deki üniversiteleri bitiren her bir öğrenci daha sonra birer kültür elçisi mahiyeti taşıyordu. Proje kapsamında Türkçe Öğrenim Merkezleri (TÖMER) de her ülkenin başkentinde faaliyete başlamıştır (Ergin vd. 2010, s. 37).

Azerbaycan'dan Türkiye'ye gelen öğrencilerin bir kısmı da Kara Harp Okulu'nda eğitim görmüşlerdir. Bu adım, Azerbaycan ordusunun modernizasyonu açısından son derece önemlidir. Bu amaç doğrultusunda 11 Ağustos 1992'de iki ülke arasında Askerî Eğitim ve İşbirliği Anlaşması imzalanmış ve ilk öğrenciler mezkûr sene içinde Türkiye'ye gelmeye başlamışlardır. Askerî alandaki ortaklık ilerleyen dönemlerde biraz daha genişletilmiştir. 10 Haziran 1996 tarihinde imzalanan Askerî Alanda Eğitim Teknik ve Bilimsel İşbirliği Anlaşması, bu alandaki ortaklığı derinleştirmiştir (Sarıkaya, 2019, s. 590).

Eğitim-öğretim alanında Azerbaycan ve Türkiye arasındaki ilişkiler daha sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. 9 Şubat 1994'te imzalanan protokol¹³, bu alandaki ilişkilerin inkişafına yöneliktir. Mezkûr anlaşma, 15 Mayıs 1995'te Bakanlar Kurulu tarafından onaylanarak yürürlüğe girmiştir (Resmî Gazete, S. 22996, s. 5).

¹¹ Adı geçen anlaşma, 11 Mart 1993'te Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından onaylanmıştır. Anlaşma, onaylanma kararının 21 Mart 1993 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanmasının ardından yürürlüğe girmiştir. Bk. Resmî Gazete, S. 21531, s. 6.

¹² Azerbaycan Türklerini ifade etmek amacıyla kullanılan *Azeri* kelimesi, bilimsel ve tarihsel olarak yanlıştır. Komisyonun isminde kullanılmış olmasından dolayı olduğu gibi aktarmamız gerektiği için bu kelimeye yer vermek mecburiyetinde kaldık.

¹³ İmzalanan protokolün kültürel ilişkilerle bağlı bölümü, 13 Haziran 1997 tarihinde onaylanarak yürürlüğe girmiştir (Resmî Gazete, S. 23019, s. 2).

Türkiye Cumhuriyeti'nin 9. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in 7-9 Aralık 1995 tarihinde Azerbaycan'a gerçekleştirdiği resmî ziyaretin bilimsel faaliyetler ve ilişkiler açısından büyük önemi bulunmaktadır (Milliyet, 9 Aralık 1995, s. 24). Türkiye ve Azerbaycan'ın Bakü'de ortaya koyduğu birlikte hareket etme anlayışı, daha sonraki dönemlerde ikili ilişkiler açısından yönlendirici karakter taşımıştır. Bu ziyarette Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e; Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Başkanı Kemal Gürüz, Akdeniz Üniversitesi Rektörü Tuncer Karpuzoğlu, Celal Bayar Üniversitesi Rektörü Tuna Taner, Erciyes Üniversitesi Rektörü Mehmet Şahin ve Fırat Üniversitesi Rektörü Eyüp İspir de eşlik etmiştir (BCA, 030.18.1.2/832.785.4). Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in bu resmî ziyaretine YÖK Başkanı ve bazı rektörlerin de iştirak etmesi, iki ülke arasında yükseköğretim konusunda işbirliği yapılmak istendiğinin bir göstergesidir.

Türk Dili Konuşan Ülkeler Kültür Bakanları Toplantısı

Haziran 1992'de Türk Cumhuriyetleri kültür bakanlarının katılımı ile İstanbul'da Türk Dili Konuşan Ülkeler Kültür Bakanları Toplantısı yapılmıştır. Adı geçen toplantıda alınan karar uyarınca bu defa Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de 30 Kasım-4Aralık 1992 tarihleri arasında İkinci Türk Dili Konuşan Ülkeler Kültür Bakanları Toplantısı gerçekleştirilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanı Fikri Sağlar da bu toplantıda iştirak etmiştir. Bu toplantıların sonuç bildirgesinde Türk Dili Konuşan Ülkeler Kültür Bakanları Daimî Konseyi'nin kurulması hususuna da yer verilmiştir (BCA, 030.18.1.2/732.389.8).

Düzenlenen toplantılar ve kurulması planlanan daimî konsey, Türk Cumhuriyetleri arasında hem kültürel hem de diğer alanlardaki ilişkileri geliştirmeye yönelikti. Dönemin Turizm Bakanı Abdülkadir Ateş'in Azerbaycan ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine yönelik ziyaretlerinin de bu amaçla teşkil edildiğini belirtmek gerekmektedir. Abdülkadir Ateş'in 3-11 Ekim 1992 tarihinde gerçekleştirdiği ziyaret; Türk Cumhuriyetleri arasında turizm ilişkilerini güçlendirmek, işbirliği imkânlarını tespit etmek ve muhtelif görüşmelerde bulunmak amacıyla gerçekleştirilmiştir (BCA, 030.18.1.2/727.367.1).

Karadeniz Sözleşmesi

Türkiye ile Azerbaycan, Ukrayna, Gürcüstan, Rusya, Ermenistan, Arnavutluk, Belarus, Moldova ve Romanya arasında 6 Mart 1993 tarihinde İstanbul'da Karadeniz Sözleşmesi imzalanmıştır. Adı geçen sözleşme 18 Mayıs 1995 tarihinde Bakanlar Kurulu tarafından onaylanmıştır (BCA, 030.18.1.2/778.575.8). Toplam 15 maddeden oluşan mezkûr sözleşmede ele alınan hususlar genel olarak şu şekildedir:

- Taraf ülkeler arasında kültür, bilim, eğitim ve enformasyon alanlarında bölgesel işbirliğini geliştireceklerdir.
- Bilim ve araştırma kuruluşları, yüksek öğrenim ve diğer eğitim kurumları arasında işbirliği ve değişim yapacaklardır.
- Taraf ülkelerin şehir ve bölgeleri arasında kültürel ve bilimsel alanda doğrudan temaslar kuracaklardır.
- Dil, müzik, tiyatro, sinema, arkeoloji, arşivcilik, müzecilik, basın-yayın vs. alanlarda ortaklaşa projeler geliştireceklerdir.
- Üst düzey devlet görevlilerinden oluşan bir Koordinasyon Konseyi kuracaklardır. Konsey her yıl sırayla taraf ülkelerin birinde toplantı düzenleyecektir (Resmî Gazete, S. 21970, s. 3-6).

İki ülke arasında imzalanan bir diğer önemli anlaşma, 9 Şubat 1994 tarihli anlaşmadır¹⁴. Adı geçen anlaşma Ankara'da imzalanmış ve oldukça geniş kapsamlı birçok konuyu ihtiva etmektedir. Bu anlaşmanın ele aldığı konular arasında; siyasal danışmalar, bilim, teknik, eğitim, kültür, gümrük, sınır vb. konular yer almaktadır. Anlaşmanın kültürel boyutuna ilişkin maddeleri şunlardır:

- Taraf ülkeler, eğitim-öğretim alanında işbirliği yapacaklar ve karşılıklı olarak bilgi alış-verişinde bulunacaklardır.
- Taraflar, ülkelerinde karşılıklı olarak her düzeyde eğitim-öğretim kurumunun açılmasını birbirleri için kolaylaştıracaklardır.
- Taraflar, aynı kültürü paylaştıklarının bilincinde olarak hareket edecek ve aralarında uzman, bilim adamı, sanatçı ve araştırmacı mübadelesi yapacaklardır.
- Taraflar, kültür ve güzel sanatlar alanlarındaki ilişkileri daha da geliştirecek, tarihî ve kültürel mirasın korunmasına çok yönlü katkıda bulunacaklardır (Resmî Gazete, S. 21945, s. 3).

Kültürel İlişkilerde Sivil Kuruluşlar

Kültürel ilişkileri ileri bir boyuta taşıma anlamında sivil kuruluşların önemli rol oynadığını ifade etmek gerekir. Bu kuruluşların faaliyetleri, iki kardeş toplum arasında yakınlaşmanın sağlanması açısından oldukça değerlidir. Başta basın-yayın olmak üzere, birçok alanda gerçekleştirdikleri çalışmalar, iki ülkenin kültürel ilişkilerine geniş katkılar sunmuştur.

Azerbaycan Kültür Derneği

Yapılan anlaşma ve imzalanan protokollerin yanı sıra kurulan dernekler aracılığıyla da Türkiye ve Azerbaycan arasındaki kültürel ilişkilerin güçlendirilmesine çalışılmıştır. Bu derneklerden biri de Azerbaycan Kültür Derneği'dir (Sarıkaya, 2012, s. 118).

1 Şubat 1949'da kurulmuş olan Azerbaycan Kültür Derneği, Azerbaycan Türklerinin yurt dışındaki ilk kültürel teşkilatı sayılmaktadır¹⁵. Mehmet Emin Resulzade ve arkadaşlarının kurduğu bu teşkilatın ilk başkanı Hamit Ataman'dır¹⁶. Derneğin basın-yayın organı olarak 1 Nisan 1952 tarihinden itibaren Azerbaycan Dergisi de yayımlanmaya başlamıştır (Enserov, 2018, s. 106).

Azerbaycan Kültür Derneği 1994 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla kamu yararına çalışan derneklerden sayılmıştır¹⁷. Derneğin amaç ve kapsamı oldukça geniştir. Buna göre; Azerbaycan'ı Türkiye'de tanıtmak, Azerbaycan'ın millî ve tarihî günlerini kutlamak, kitap, dergi, makale vs. yayınlamak, toplantı konferans ve seminerler teşkil etmek, Azerbaycan Türklerinin gelenek, görenek, örf ve âdetlerini Türkiye'de yaşatmak, Ermenilerin Azerbaycan'da gerçekleştirdikleri katliamları Türk kamuoyuna ulaştırmak, Türkiye'ye gelen Azerbaycanlı öğrencilere maddi ve manevi destek olmak vb. hususlar, derneğin

¹⁴ Bu anlaşmanın önemli bir özelliği de Azerbaycan Cumhurbaşkanı Haydar Aliyev'in Türkiye'ye gerçekleştirdiği ilk resmî ziyaret sırasında imzalanmış olmasıdır. Bk. BCA, 030.18.1.2/770.541.10.

¹⁵ Mehmet Emin Resulzade 1931 yılında Türkiye'den ayrılmış, uzun müddet Avrupa'da yaşadktan sonra 1947 yılında Türkiye'ye geri dönmüştür. Onun geri dönmesinden sonra Türkiye'deki Azerbaycan muhacirleri için yeni bir devrin başladığını söyleyebiliriz. Bu yeni dönem içinde sadece siyasi faaliyetler değil, aynı zamanda kültürel gelişmelerin de yaşandığı görülmektedir. Mehmet Emin Resulzade'nin önderliğinde kurulan Azerbaycan Kültür Derneği, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde Türkiye'deki Azerbaycan Türklerinin en etkili merkezi ve teşkilatı sayılmaktadır (Şimşir, 1995, s. 34).

¹⁶ Derneğin diğer başkanları için bk. Turan, 2016, s. 1188.

¹⁷ 2908 sayılı ve 07.10.1983 tarihli Dernekler Kanunu'na esasen, bir derneğin kamu yararına çalışan derneklerden sayılıp sayılmamasına Bakanlar Kurulu tarafından karar verilmekteydi. Bk. Resmî Gazete, S. 18184, s. 1-27.

amaçları arasında bulunmaktadır (Yagublu, 2015, s. 83). Bunların dışında; I Karabağ Savaşı sırasında yardım kampanyası da düzenleyen Azerbaycan Kùltür Derneği, topladığı 250 bin dolar nakit parayı, 750 bin mark değerinde tıbbî cihaz, ekipman, ilacı ve bunlardan başka bir adet ambulansı da yardım maksadıyla Karabağ bölgesine göndermiştir (BCA, 030.18.12/ 780.589.6).

Türkiye-Azerbaycan Dostluk Derneği

27 Nisan 1992'de merkezi Ankara'da olmak üzere kurulan Türkiye-Azerbaycan Dostluk Derneği'nin ana gayeleri arasında; iki ÷lke halkının ortak tarihî ve kùltür mirasını korumak, kardeşlik bağlarının güçlenmesini sağlamak, sosyal, kùltürel, ticarî ve ekonomik ilişkileri geliştirmek yer almaktadır (Aslanlı vd. 2016, s. 39). Derneğin faaliyetleri Şu şekilde sıralanmıştır:

- Her iki ÷lkenin kùltür varlıklarını ve diğerlerini birbirine tanıtmak.
- Ortak kùltür mirasının korunması maksadıyla alınması gereken tedbirlerin tespit edilmesi ve uygulanması.
- ÷lkelerin kùltürel kurumları arasında araştırma ve geliştirmeye yönelik organizasyonlar düzenlemek.
- Uluslararası kùltürel sempozyum ve konferanslarda iki ÷lke temsilcilerinin karşılıklı yardım ve işbirliği içinde çalışmasını sağlamak.
- Eğitim bakanlıkları, kùltür bakanlıkları ve gerektiğinde diğer bakanlıklarla da koordineli şekilde çalışmak.
- İki ÷lke arasında öğrenci mübadelesi yapmak, Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinde kurslar açmak (BCA, 030.18.1.2/713.308.2).

Çok Taraflı Kùltür Platformları

Türk Cumhuriyetlerinin bir araya gelerek oluşturdukları ve çok yönlü ortaklığı amaçlayan platformlar da ilişkilerin geliştirilmesinde rol oynamaktadır. Bunlar arasında; Türk Kùltür ve Sanatları Ortak Yönetimi (TÜRKSÖY), Türk Dili Konuşan ÷lkeler Parlamenter Asamblesi (TÜRKPAA), Uluslararası Türk Akademisi (UTA), Aksakallar Konseyi, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTBA), Avrasya Yazarlar Birliği (AYB) ve Türk Kùltür ve Miras Vakfı yer almaktadır.

Türk Kùltür ve Sanatları Ortak Yönetimi (TÜRKSÖY)

Türk devletlerini ortak bir kùltürel zeminde buluşturmak, ÷lkeler arası birlikteliği güçlendirmek ve Türk kùltürünü gelecek nesillere aktarmak maksadıyla 12 Temmuz 1993 tarihinde Kazakistan'ın o dönemki başkenti Almatı (Alma-ata)'da Türk Cumhuriyetlerinin kùltür bakanlarının katılımıyla düzenlenen toplantıda¹⁸ TÜRKSÖY teşkilatı kuruldu¹⁹. Teşkilatın kurucu üyeleri; Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye ve Türkmenistan cumhuriyetleridir. Bunun dışında gözlemci sıfatıyla iştirak eden Türk Cumhuriyetleri de bulunmaktadır. Bunlar; Altay Cumhuriyeti, Başkurdistan Cumhuriyeti, Gagavuz Yeri, Hakas Cumhuriyeti, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Saha (Yakut) Cumhuriyeti, Tataristan Cumhuriyeti ve Tiva Cumhuriyeti'dir²⁰.

¹⁸ Toplantıda imzalanan anlaşmanın onaylanması, Bakanlar Kurulu tarafından 22 Şubat 1994'te uygun bulunmuştur. Bk. Resmî Gazete, S. 21860, s. 1.

¹⁹ TÜRKSÖY teşkilatının kurulması; 19-20 Haziran 1992'de İstanbul'da ve 30 Kasım-2 Aralık 1992 tarihlerinde Bakü'de yapılan toplantılar esasında kararlaştırılmıştır (BCA, 030.18.1.2/776.570.9).

²⁰ TÜRKSÖY (2015). "TÜRKSÖY Hakkında". Erişim Tarihi: 31.01.2022. bk. URL1.

Teşkilatın geleneksel etkinliklerinin başında Nevruz kutlamaları gelmektedir. Bunun dışında; ressamlar, şairler, dansçılar, yazarlar, müzisyenler, medya mensuplarının ve daha bir çok alandan temsilcilerin katıldığı çok yönlü etkinliklerin hayata geçirilmesi de teşkilatın faaliyetleri arasında yer almaktadır²¹.

TÜRKSOY, Azerbaycan'da da çok önemli etkinlikler ve anma günleri düzenlemiştir. Her sene önemli olayların yıldönümlerinde, örneğin; Kanlı Ocak, Hocalı Soykırımı, 31 Mart gibi önemli tarihlerde günün anlam ve önemine uygun törenler düzenlenmektedir.

Sonuç

Orta Asya ve Kafkaslar'da büyük bir dönüşümün yaşandığı 90'lı yıllar, aynı zamanda Türk Dünyası için önemli fırsatlar da yaratmıştır. Türkiye, Türk Cumhuriyetleri ile arasındaki millî ve tarihî bağları her alanda işbirliğine dönüştürmek ve Sovyetler sonrası süreçte büyük devlet boşluğunu doldurmak niyetindeydi. Bu istek, Türkiye'nin bu dönemdeki dış politikasında esas yol haritasını teşkil etmiştir. Azerbaycan ile kurulacak ilişkiler bu yönüyle de Türkiye için hususî bir öneme sahip idi.

Türkiye-Azerbaycan ilişkilerinin temelinde ortak kültür ve tarih faktörlerinin önemli rol oynadığı bir gerçektir. Tabii ki adı geçen ortaklıkların temelinde kardeşlik olgusu yer almaktadır. Bu olgu, ikili ilişkilerin geniş ve çok yönlü şekilde inkişaf etmesini temin etmiştir ve etmektedir. Mevcut ilişkilerin bileşenlerinden biri de kültürdür. Bu nedenle iki ülke arasındaki ilişkilerin kültürel ayağı hususî ehemmiyet taşımaktadır. Bu süreç, Azerbaycan Türklerinin millî aydınlanmasında etkili olmuştur.

Türkiye, bağımsızlık döneminde Türk Cumhuriyetleri ile çok yönlü ilişkilerin kurulmasında kültürel yaklaşmanın önemini doğru şekilde tespit etmiştir. Siyasi ve ekonomik ilişkilerin kurulmasında kültür amilinin önemli rol oynayacağını bilen Türkiye, dış politikada bu hususa özellikle yer vermiştir. Sonuç olarak Türkiye'nin ortaya koyduğu vizyon, hem Azerbaycan'da hem de diğer Türk Cumhuriyetlerinde kültürel öze dönüşün anahtarı olmuştur. Bu öze dönüş ise daha sonraki yıllarda Türkiye ile Türk Cumhuriyetlerinin karşılıklı ilişkilerinde esas unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmıştır.

Son yıllarda giderek güçlenen Türkiye-Azerbaycan ilişkilerinin en somut neticesi olarak değerlendirebileceğimiz II Karabağ Savaşı, sadece Azerbaycan'ın toprak bütünlüğünü temin etmekle kalmamış; aynı zamanda iki kardeş toplum arasındaki gönül bağı da sarsılmaz şekilde güçlendirmiştir. Türkiye'nin savaş sırasında Azerbaycan'a verdiği manevî ve siyasi desteğin yarattığı hava, Azerbaycan'ın her tarafında hissedilmiştir. Türkiye'nin savaş boyunca izlediği yol ve yürüttüğü siyaset, sadece Azerbaycan'da değil, diğer Türk Cumhuriyetlerinde de Türkiye'nin saygınlığını ve kendisine duyulan güveni kat kat artırmıştır.

KAYNAKÇA

- ARMAOĞLU, F. (2014). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1995*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ASLANLI, A. - V. KURBAN (2016). "Azerbaycan-Türkiye İlişkileri ve Sivil Toplum Kuruluşları". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. III/1: 31-43.
- CİVELEK, J. (2006). "Helsinki Son Senedi, Paris Şartı ve AGİT". *Marmara Üniversitesi Avrupa Topluluğu Enstitüsü Avrupa Araştırmaları Dergisi*. XIV/2: 1-32.

²¹ TÜRKSOY'un amaç, kapsam ve çalışma şekillerinin yanı sıra ülkeler arasında imzalanan anlaşmanın detayları hakkında daha geniş bilgi için bk. Resmî Gazete, S. 21955, s. 4-5.

- ENSEROV, V. (2018). "Mehmet Emin Resulzade Önderliğinde Türkiye'de Çıkarılan Azerbaycan Siyasi Muhaceret Dergileri". *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*. III/1: 100-126.
- ERĐİN, G. - F. TÜRK (2010). "Türkiye'de Öğrenim Gören Orta Asyalı Öğrenciler". *Sosyal ve Beşeri Bilimler*. II/1: 35-41.
- SARIKAYA, Y. (2012). "Türkiye-Azerbaycan İlişkilerinde Sivil Toplumun Rolü". *Bağımsızlıklarının 20. Yılında Türk Cumhuriyetleri ve Türkiye*. (ed. Okan Yeşilot). İstanbul: 111-126.
- SARIKAYA, Y. (2019). "Türkiye-Azerbaycan-Gürcistan Üçlü İlişkilerinin Savunma İşbirliği Boyutu". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*. XVI/64: 585-597.
- SEYİDOĞLU, H. (1999). "Türk Cumhuriyetleri ile Olan İlişkilerde Gelişmeler". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*. 15: 171-180.
- ŞİMŞİR, S. (1995). *Mehmet Emin Resulzade'nin Türkiye'deki Hayatı, Faaliyetleri ve Düşünceleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- TURAN, R. (2016). "Türkiye'de Bir Azerbaycanşinaslık Ocağı: Azerbaycan Kültür Derneği". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. V/3: 1182-1202.
- UMAR, Ö. O. (2004). "İkinci Dünya Savaşı Sırasında Türk-Sovyet İlişkileri". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. XX/59: 369-412.
- YAGUBLU, N. (2015). *Mehmet Emin Resulzade Ansiklopedisi*. Ankara: Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları.

İnternet Kaynakları

- URL 1. TÜRKSOY (2015). "TÜRKSOY Hakkında". Erişim Tarihi: 31.01.2022.
<https://www.turksoy.org/tr/turksoy/about>

Yerel Gazeteler

- "Bakü'de Ortak Ses" (1995.12.09). *Milliyet*. 24.

Arşiv Belgeleri

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA)

- BCA, 030.18.1.2.780.589.6.
BCA, 030.18.1.2.713.308.2.
BCA, 030.18.1.2.700.257.10.
BCA, 030.18.1.2.703.268.4.
BCA, 030.18.1.2.717.327.7.
BCA, 030.18.1.2.669.133.4.
BCA, 030.18.1.2.677.163.3.
BCA, 030.18.1.2.677.166.4.
BCA, 030.18.1.2.825.762.5.
BCA, 030.18.1.2.714.312.2.
BCA, 030.18.1.2.835.794.8.
BCA, 030.18.1.2.769.539.8.

BCA, 030.18.1.2.715.318.2.

BCA, 030.18.1.2.832.785.4.

BCA, 030.18.1.2.732.389.8.

BCA, 030.18.1.2.727.367.1.

BCA, 030.18.1.2.778.575.8.

BCA, 030.18.1.2.770.541.10.

BCA, 030.18.1.2.776.570.9.

Resmî Gazete

Resmî Gazete, S. 11425, 11.06.1963.

Resmî Gazete, S. 18184, 07.10.1983.

Resmî Gazete, S. 21006, 29.09.1991.

Resmî Gazete, S. 21126, 29.01.1992.

Resmî Gazete, S. 21246, 02.06.1992.

Resmî Gazete, S. 21284, 14.07.1992.

Resmî Gazete, S. 21294, 24.07.1992.

Resmî Gazete, S. 21474, 23.01.1993.

Resmî Gazete, S. 21531, 21.03.1993.

Resmî Gazete, S. 21559, 21.04.1993.

Resmî Gazete, S. 21630, 07.07.1993.

Resmî Gazete, S. 21703, 19.09.1993.

Resmî Gazete, S. 21860, 25.02.1994.

Resmî Gazete, S. 21945, 30.05.1994.

Resmî Gazete, S. 21955, 09.06.1994.

Resmî Gazete, S. 21970, 24.06.1994.

Resmî Gazete, S. 22996, 22.05.1997.

Resmî Gazete, S. 23019, 14.06.1997.



KIRIM'IN KAYBEDİLMESİ SÜRECİNDE RUSYA'DA PUGAÇEV İSYANI VE OSMANLI DEVLETİ'NİN İSYANA BAKIŞI

Yüksel BABANINOĞLU*

ÖZ

XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti, Avrupa karşısında eski gücünü kaybettiğini anladığı gibi bu gücü yeniden kazanmanın yollarını Avrupalı devletlerde aramaya başlamıştır. Başta padişah olmak üzere Osmanlı yöneticileri ile Avrupa arasındaki demir perde bu dönemde aralanmış, dolayısıyla Osmanlı yönetici ve bürokratlarının zihniyet yapısı da değişmeye başlamıştır. Devleti eski gücüne kavuşturmak için askerî alanlardaki ıslahatlar başta olmak üzere yenilikler yapılmaya çalışılmış, bunun için de Batılı devletler örnek alınmıştır. Aynı dönemde Rusya'da da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Rusya I. Petro zamanında gerçekleştirilen önemli kalkınma hamleleri sayesinde güç kazanmaya başlamış, sıcak denizlere inme düşüncesi bu dönemden itibaren devlet politikası hâline getirilmiştir. Bundan sonra başa gelen çar ve çariçeler de aynı politika üzerine hareket etmişlerdir. Özellikle Çariçe II. Katerina zamanında Karadeniz'e hâkim olma ve oradan Akdeniz'e inme çabaları Rusya ile Osmanlı Devleti'ni 1768 yılında karşı karşıya getirmiştir. 1774 yılında Osmanlı Devleti'nin Kırım'ı kaybettiği Küçük Kaynarca Antlaşması ile sona erecek olan bu savaş sırasında her iki devlet de birçok sıkıntı yaşamıştır. Rusya bu dönemde sadece cephede savaşmakla kalmamış aslen Don Kazağı olan Pugaçev önderliğinde başlatılan bir iç isyanla da uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu çalışmada 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Rusya'da vuku bulan Pugaçev İsyanı ve Osmanlı'nın bu isyandan faydalanma konusundaki isteksizliği /yetersizliği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı-Rus, Pugaçev İsyanı, Kırım, Küçük Kaynarca.

THE PUGACHEV REVOLT IN RUSSIA IN THE DAYS OF LOSING THE CRIMEA AND THE OTTOMAN VIEW OF THE REVOLT

ABSTRACT

The 18th century was key period in Ottoman history. The Empire had realized that it had lost its former power in the face of Europe, and thus began to seek ways to regain that. The iron curtain between Ottoman administrators – especially the sultan, and Europe was lifted – during that era. As thus, their alongside bureaucrats' mentality began to change. To restore Empire's prowess, they made a number of military reforms, looking to the West as an example. Parallel, important developments had also took place in Russia. Composed mainly of glaciers, Russia gain strength thanks to important moves made by Tsar Peter I at the beginning of the century. The period also saw Russia adopt of policy of landing on warm seas. Successive Tsars and Tsarinas also followed suit – especially Czarina Catherine II. She set her sights on dominating the Black Sea, and the Mediterranean -- the later evoked a war between Russia and the Ottoman Empire in 1768. That conflict would end with the Treaty of KüçükKaynarca, the loss of Crimea in 1774 on the part of the Ottmans, and very difficult times ahead for both countries. Moreover, Russia not had only fought at the front, but also had to deal with an internal rebellion initiated under Pugachev (himself originally a Don Cossack). This study will discuss that war, the Pugachev rebellion that took place in Russia during it, and how he exploited the Ottomans' reluctance / insufficiency.

Keywords: Ottoman-Russia, Pugachev Revolt, Crimea, Küçük Kaynarca.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 31.12.2021; Yayına Kabul Tarihi: 15.02.2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, GAZİANTEP; ORCID: 0000-0002-2698-0671, E-posta: babaninoglu@gantep.edu.tr

Giriş

Osmanlı Devleti için XVIII. yüzyıl, bir önceki yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran uzun ve yıpratıcı savaşların akabinde yaşanan “kendine gelme ve toparlanma” çabalarıyla başlamıştır (Emecen, 2018, s. 86-87). Balkanlarda yaşanan toprak kayıpları Osmanlı'nın Avrupa'daki ilerleyişini durdurmuş ve Avrupa devletleri karşısında savunma pozisyonuna geçilmesine neden olmuştur. Buna rağmen kaybedilen toprakları geri almak umuduyla gerek Avusturya ve gerekse Rusya ile karşı karşıya gelmekten kaçınılmamıştır. 1700 yılında imzalanan İstanbul Antlaşmasıyla kaybedilen Azak Kalesi'nin geri alınmak istenmesinin yanı sıra, Rusya'nın Osmanlı Ortodokslarını ayaklanmaya teşvik etmesi, Poltava Muharebesi sonucu Osmanlıya sığınan İsveç Kralı Demirbaş Şar'ın kışkırtmaları neticesinde Rusya'ya savaş açılmıştır (Beydilli, 2007, s. 359-361). 1711 yılında düzenlenen Prut Seferi sonucunda Ruslardan Azak Kalesi'nin geri alınması Osmanlı'nın Karlofça'da kaybettiği diğer yerleri geri alma umutlarını da artırmıştır.

Rusya'nın bertaraf edilmesinden sonra Osmanlılar barış şartlarını ihlâl eden Venedik'e savaş açmaya karar vermiştir. Osmanlı Devleti bu savaşta Avusturya'nın tarafsız kalacağını ümit etmiş fakat Venedik'e karşı elde edilen başarı Avusturya'yı rahatsız etmiştir. Nitekim Avusturya ve Venedik'le 1716 yılında imzalanan ittifak anlaşması sonrasında Avusturya da savaş hazırlıklarına başlamıştır. Savaş devam ederken barış girişimleri olmuşsa da karşılıklı talepler yüzünden sonuçsuz kalmıştır. 1718 yılında başlayan müzakerelerde aracı elçilerin yoğun gayretleriyle Avusturya ve Venedik ile Pasarofça Antlaşması imzalanmıştır (Can vd. 2021, s. 21). Venedik'ten çok Avusturya lehine sonuçlanan antlaşma ile Osmanlı Devleti Orta Avrupa'dan çekilmekle kalmamış, Avrupa için artık güçlü bir devlet olmaktan çıkmaya başlamıştır (Özcan, 2007, s. 177-180).

Pasarofça Antlaşması'nın ardından başlayan uzun barış döneminde, Osmanlı tarihinde yenileşme ve sivil reform döneminin başlangıcı sayılan ve 1730'a kadar devam edecek olan Lale Devri'nde, III. Ahmet ve kurmayları bir önceki yüzyılın son çeyreğinde başlayan büyük kaosa son vermek adına önemli adımlar atmışlardır (Emecen, 2018, s. 86-87). Batı ile siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkiler geliştirilmiş, yurtdışına gönderilen elçilerden Avrupa diplomasisi ve askerî gücü hakkında raporlar istenmiştir (Can, 2019, s. 771). Yenileşme politikasının en önemli göstergesi olarak Mehmet Sait Efendi ve İbrahim Müteferrika'nın gayretleriyle 1727'de matbaa kurulmuştur. Düşünce alanında önemli değişikliklerin yaşandığı on iki yıllık bu dönemde sistemli bir telif hareketi olmuştur. Diğer taraftan sarayın ölçsüz masrafları, geleneklerden kopma, sadrazam tarafından konulan aşırı vergiler başta ulemâ olmak üzere halkın büyük çoğunluğunu rahatsız etmiştir. Yeniçeriler de askerî reformlardan endişe duyduğundan ıslahatların karşısında yer almışlardır. 1726'da yapılan Osmanlı-İran savaşının kaybedilmesi, sefer giderleri için yeni vergiler konması padişaha ve sadrazama karşı tepkilerin artmasına neden olurken Patrona Halil isyanı patlak vermiştir. III. Ahmet'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan isyan neticesinde Lale Devri sona ererken, yenileşme ve Batı'ya açılım faaliyetleri sürmüştür (Özcan, 2003, s. 82-84). I. Mahmut'un tahta çıkması ile dışarıya karşı barış devri sona ermiş, içeride askerî ıslahat dönemi başlamıştır (Özcan, 1998, s. 351; Turan, 2014, s. 445).

I. Mahmut'un tahta çıkmasının ardından Osmanlı Devleti'nin kuzeydeki hasmı Rusya ile ilişkiler yeniden gerilmiştir. Rusya, Kafkaslardaki nüfuzunu ve Kırım üzerindeki baskısını arttırarak Osmanlı Devleti için bir tehdit olmaya devam etmiştir. Osmanlı-İran mücadelesi sırasında Kırım Hanı'nın Kuban üzerinden geçmesi ve Rusya'nın Lehistan tahtına kendi adayı olan III. August'u çıkarması Osmanlı ve Rusya'yı yeniden karşı karşıya getirmiştir. Avusturya'nın da Rusya'nın müttefiki olarak savaşa girmesi üzerine Osmanlılar iki cephede savaşmak zorunda kalmıştır. Ancak savaşın Osmanlılar lehine seyretmesi üzerine önce Rusya, sonra da Avusturya ile Belgrad Antlaşması yapılmıştır. Antlaşmanın ardından Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yaklaşık otuz yıllık bir barış süreci

yaşanmıştır. Bu dönemde aynı anda birden fazla düşmanla savaşmanın son derece tehlikeli olduğu anlaşıldığından barış siyaseti Osmanlı Devleti için büyük önem arz etmekteydi. Özellikle Avusturya ve Rusya'nın Doğu Avrupa'da Osmanlı Devletine karşı ortak hareketleri, büyük tehlike oluşturmaktaydı. Dolayısıyla Osmanlı Devleti bir yandan Fransa ile dostluğunu güçlendirerek Doğu Avrupa'daki hasımlarını dengelemeye çalışırken diğer yandan diplomasi yoluyla barışçıl bir siyaset izleyerek durumunu muhafaza etmeye çalışmıştır. Hatta Avrupa'daki gelişmeleri dikkatlice takip ederken, içine çekilmek istenilen savaşlara dahi ilgi duymamıştır. Elbette burada Sadrazam Ragıp Mehmet Paşa, bu barış döneminin dış siyasetinde önemli rol oynamıştır. Kendinden on sene önce başlamış olan barış siyasetini benimsemiştir. Avrupa devletlerine karşı başarılı bir şekilde barış siyasetini takip ederek sadareti zamanında devleti savaştan uzak tutmuştur. Ancak uzayan barış sürecinin bazı devlet adamlarını rahatsız etmesi, devletin eski gücünü tekrar elde etme isteği bu barış sürecinin sona ermesine neden olmuştur (Yavuz, 2012, s. 11-12; Turan, 2018, s. 275).

XVIII. Yüzyılda Rusya ve Osmanlı-Rusya İlişkileri

XVIII. yüzyıl hem Osmanlı Devleti hem de Rusya için Avrupa'nın üstünlüğü karşısında sisteme adapte olma girişimlerinin yoğunlaştığı bir yüzyıl olmuştur. Bu dönemde Avrupa'ya direnebilmek için onun yöntemlerini benimsemek zorunda kalan bu iki devletin ilişkilerinin ilk aşaması 1699 Karlofça Antlaşmasından Rusya'nın Avrupa ittifakının bir parçası oluşuna kadar uzanan süreçtir. Çar I. Petro döneminde başlayan Batılılaşma hareketi, Rusya'nın XVIII. yüzyıldaki en önemli özelliği olmuştur. Ancak Osmanlı seçkini için bu reformlar kuşkuyla görünmüştür (Turan, 2018, s. 272). I. Petro zamanında güç kazanmaya başlayan Rusya sıcak denizlere inmek üzere eline geçen bütün fırsatları değerlendirmiştir. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'nın Batılı devletler karşısında aldığı yenilgiler Rusya'ya, Osmanlılara karşı Karadeniz yönünde girişimde bulunma cesareti vermiştir. Birkaç denemeden sonra Osmanlılara karşı müttefik aramak ve Avrupa'daki gelişmeleri görmek amacıyla Petro yönünü batıya çevirmiş, Lehistan ile ittifak kurmuş, Danimarka'yı da yanına çekerek İsveç üzerine sefer düzenleyip Baltık Denizi'ne ulaşmak istemiştir. İsveç'in Poltava Muharebesi'nde Rusya'ya yenilmesi Kral Demirbaş Şarl'ın geri çekilerek Osmanlı topraklarına sığınmasına ve Osmanlı-Rus savaşına sebep olmuştur (Uçarol, 1995, s. 58). 1711 Prut Antlaşmasıyla sone eren savaş ile Rusya Karadeniz'den uzaklaştırılmış ancak imkân olmasına rağmen Rus ordusuna ağır bir darbe vurulmamış olması Rusların kısa bir süre sonra toparlanmasına neden olmuştur. I. Petro ülkesine geri döndükten sonra ıslahat çalışmalarına devam etmiş savunma, üretim ve finans gibi alanlarda kullanılmak üzere çok sayıda teknik araç ve donanım ile bu araçları kullanmayı öğretebilecek ve mesleki okullarda görev alacak yabancı uzmanları da Rusya'ya davet etmiştir (Şahin, 2014, s. 173). Özellikle I. Petro döneminde "sıcak denizlere inme" düşüncesi bir devlet politikası hâline getirilmiş ve ondan sonra gelen çarlar da aynı politikaya süreklilik kazandırmıştır (Turan, 2018, s. 272).

Rusya açısından "sıcak denizlere inme" düşüncesinin önündeki en büyük engel Osmanlı Devleti egemenliği altındaki Kırım olarak görülmüştür. Gerek Çin'den gelen büyük Asya ticaret yolunun batıdaki son noktalarından biri olması, gerekse Doğu Avrupa'yı Ön Asya ve Akdeniz dünyasına bağlayan tabii bir iskele hizmeti görmesi nedeniyle Kırım, Rusya için büyük önemi arz etmekteydi. Dolayısıyla Rusya, Kırım'ı Osmanlı egemenliğinden koparmak için birçok defa teşebbüslerde bulunulmuştur. Ancak Rusya II. Katerina tahta geçinceye kadar bu teşebbüslerinde başarısız olmuştur. II. Katerina'nın döneminde Rusya, Avrupa siyasetine hâkim, Fransızca ve Almanca bilen diplomaside tecrübeli kadrolara sahiptir (Turan, 2018, s. 274). II. Katerina, kocası Rus Çarı III. Petro'yu bazı Rus devlet adamlarının da yardımıyla, bir komplo sonucu tahttan indirerek 1762 yılında Rus tahtına çıkmış ve III. Petro'nun aksine iç ve dış siyasette bir takım değişiklikler

yapmıştır. Büyük maliyetlere rağmen Batı teknolojik gelişmelerini, moda ve sanattaki gelişmeleri takip ederek Rusya'nın hızla modernleşmesini sağlamıştır. Toprak sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamak için köylülerin vergi yükümlülüklerinin artırılması ise hükûmete karşı hoşnutsuzluğun artmasına ve aristokratlara karşı ayaklanmalara neden olmuştur (Bosin, 2009, s. 2775). Rusya büyük bir imparatorluk olmak üzere yol kat ederken, II. Katerina da kendine iki büyük hedef belirlemiştir: Orta Avrupa'ya yerleşmek için Lehistan'ı Rusya'ya bağlamak, Osmanlı Devleti'ni mağlup ederek, Akdeniz'e yani sıcak denize çıkmak. Öyle ki II. Katerina tahta çıktıktan sonra bir taraftan Osmanlı Devleti ile ilişkilerini devam ettirmek için Prens Dolgaruki'yi büyükelçi olarak İstanbul'a gönderirken, diğer taraftan Gürcüleri Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandırmaya çalışmıştır (Kuzucu, 2010, s. 109-110). II. Katerina'nın dış siyasette izlediği bu aktif politika Osmanlı toprak bütünlüğünü tehlikeye soktuğundan iki devleti tekrar karşı karşıya getirmiştir.

1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı

Rusya'nın, Osmanlı Devleti ile imzaladığı barış antlaşmasına aykırı olarak sınır boyunda yeni birtakım kaleler inşa etmesi ve Lehistan meselesi Osmanlı-Rus savaşının iki ana nedeni olmuştur. Rusya Karadeniz'e çıkmak için kendisine Azak Kalesi'ni hedef seçmiş, ardından Lehistan topraklarını işgal ederek Osmanlı'ya saldırıyı planlamıştır (Tansel, 1950, s. 484). 1763 senesine gelindiğinde Lehistan Kralı III. August ölmüş ve Lehistan'da taht kavgaları baş göstermişti. II. Katerina bu durumu fırsat bilerek kendine sadık olan Stanislav Ponyatovski'yi Lehistan tahtına kral tayin etmiştir. Osmanlı Devleti yıllardan beri buradan gelebilecek tehlikelere karşı kayıtsız kalmamıştı. Ancak yeni gelişmeler karşısında sadrazamın Lehistan'daki gelişmeleri yakın bir tehlike görmemesi, Osmanlı'nın Lehistan politikasını pasifize etmiştir. Osmanlı Devleti Lehistan meselesine ilgisini yine de devam ettirmiş, diğer devletlerin konuyla ilgili görüşlerine başvururken, Rusya'yı da yumuşak bir dille protesto etmiştir. İstanbul'da bu siyasi faaliyetler sürerken Rusya da Lehistan'daki kuvvetlerini artırmıştır (Tansel, 1950, s. 489-491). Lehistan'daki gelişmeler üzerine Kırım Hanı Rusya ile savaş hazırlıklarına başlamışsa da Sadrazam Bahir Mustafa Paşa, mühimmat ve erzak meselesinin uzun süredir ihmal edilmiş olmasından dolayı Rusya'ya karşı başarılı bir sonuç alınmasının mümkün olmadığı gerekçesiyle savaş fikrine karşı çıkmıştır. Onun yerine padişahın tarafsız kalmasını, Lehistan'da bir kral seçimiyle ilgili konulara karışmamasını ve Tatarların savaş hazırlıklarından kaçınmasının uygun olacağını önermiştir (Bezikoğlu, 2001, s. 25). 1768 yılına gelindiğinde tehlikenin giderek büyümesi üzerine gerilen Osmanlı-Rus ilişkileri, Rusya'ya karşı ayaklanan bir grup Lehlinin kaçarak Osmanlı topraklarına sığınması nedeniyle savaşa dönüşecektir. Rusların kaçan Lehlileri takip ederek Osmanlı topraklarına girmesi, Osmanlı toprakları olan Balta ve Kraşkova'yı yok etmesi ve sivil Müslümanların öldürülmesi savaş sebebi sayılmıştır. Nihayetinde Fransa'nın kışkırtması, mansıb ve paye peşindeki bazı tecrübesiz kişilerin padişahı teşvik etmeleri üzerine Osmanlı Devleti, 8 Ekim 1768'de Rusya'ya savaş ilan etmiştir (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 9; Bezikoğlu, 2001, s. 37, 45). Bu arada savaş ilânını uygun görmeyen Sadrazam Muhsinzade Mehmet Paşa azledilerek yerine Mahir Hamza Paşa getirilmiştir. Ancak Sadrazam Mahir Hamza Paşa'nın öngörüsüzlüğü, III. Mustafa'nın başlattığı reform girişimlerinin sonunu getirmiştir¹. Kırım meselesindeki

¹ Ahmed Resmi Efendi, *Hülasatü'l İtibar* adlı eserinde tecrübesiz kişilerin, seferi seyre gitmek gibi zannedenlerin, karşılarında güçlü bir düşman olmadığı gibi zorluk da olmadığını düşünenlerin, sefere üç ayda gidilip üç ayda dönüleceğini zannedenlerin, makam ve mevki peşinde koşanların padişahı savaşa teşvik ettiğinden bahseder. O sırada sadrazam olan ve savaşa karşı çıkan Muhsinzade Mehmet Paşa'nın ise babası Abdullah Paşa serasker iken onun yanında bulunduğundan Rusların asker kullanmada tedbir ve tedariklerine vakıf olduğu için bu hareketi uygun görmediğini, bu nedenle görevinden alındığını belirtir. Muhsinzade'nin azliyle yerine Hamza Paşa gibi rabitasız birinin göreve getirilmesi, ardından Emin Paşa gibi yeni yetme ve hastalıklı birinin serdar olmasının kötü alametlerin göstergesi olduğunu ekler. bk. Giridi Ahmed Resmi Efendi (H.1286). *Hülasatü'l-İtibar*. Süleymaniye Kütüphanesi. İzmirli Hakkı. 2406: 9.

hassasiyet nedeniyle Lehistan'ın yardım talebi kabul edilerek Çariçe II. Katerina'ya Lehistan'dan çekilmesi için ultiimatı verilmiştir. Bunun reddedilmesi üzerine Osmanlı Devleti donanımsız ve hazırlıksız bir şekilde Rusya'ya savaş ilân etmiştir (Turan, 2018, s. 275). Savaşın ilânı halk ve askerler arasında memnuniyetle karşılanmış, askerler tüfek, kılıç ve hançer gibi savaş aletleri satın alarak savaşa hazırlanırken, bir kısım saldırgan ayak takımı da alınan "mutlu" haberin sarhoşluğuyla karışıklık çıkarmışlardır (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 10; Vigin, 2018, s. 10)².

Rusya I.Petro döneminden beri orduda yapılan icraatlar ile oldukça güçlenmişti. Fakat Osmanlı ordusu donanımsız olduğu kadar yönetici kadro da bu konuda yeterli değildi. Katerina'nın ordusunda ise Potemkin, Suvorov ve Rumyantsev gibi yetenekli komutanlar mevcuttu ve bunların kazandığı başarılar sayesinde Rusya Balkanların güneyinde kara Yunanistan'ı ve Mora'ya kadar yayılış göstermiştir. Mora'da Rus ajanları ve kuvvetleri tarafından desteklenen ayaklanma, Osmanlı'nın seferberlik sorunlarını daha da ağırlaştırmıştır (Aksan, 2017, s. 162-163; Turan, 2018, s. 276). Bu sırada Rusya Modon'u kuşatmış, ancak hava şartları nedeniyle planları iptal olunca Osmanlı Devleti Mora ayaklanmasını rahatlıkla bastırmıştır. Ancak Çeşme'deki Osmanlı donanmasının İngiltere'nin de desteğiyle Ruslar tarafından yok edilmesi üzerine Rusya, Akdeniz'de Suriye ve Mısır'a doğru rahatça harekete geçmiştir. Hatta Mısır'da Ali Bey liderliğindeki Memluk ayaklanmasına destek vermiştir. Bundan sonraki süreçte Kefe, Kerç ve Yenikale gibi önemli yerlerin Rusya'nın eline geçmesiyle Kırım'ın ilhakı için gerekli askerî koşullar sağlanmıştır (Kurat, 1970, s. 24-26; Turan, 2018, s. 276).

1771 yılı sonlarında her iki devletin de molaya ihtiyaç duyması barış görüşmelerinin başlamasına neden olmuştur. Sultan III. Mustafa bu doğrultuda savaşa başından beri karşı olan Muhsinzade Mehmet Paşa'yı Sadarete getirmiş, Yedikule'de hapsedilmiş olan Rus Elçisi Obreskov'u da serbest bırakmıştır³. 1772 Mayıs ayında başlayan görüşmeler neticesinde dört aylık bir mütareke imzalanmıştır. Bu mütarekenin ardından Prusya ve Avusturya elçilerinin arabulucu olarak katıldığı barış görüşmeleri başlamış ancak kabul edilemez Rus teklifleri nedeniyle netice alınamamıştır. Bunun üzerine Sadrazam Muhsinzade Mehmet Paşa, işin önemine ve duruma vakıf olan Vasıf Efendi'yi mütarekeyi uzatmak üzere General Rumanyetsev'in yanına göndermiştir. Vasıf Efendi mütarekeyi kırk gün kadar uzatmayı başarmıştır (Sağlam, 2014, s. LIX). Diğer taraftan II. Katerina da Osmanlı-Kırım bağlantısını koparmak için Kırım Hanı, mirzalar ve Tatarlarla bir ittifak anlaşması yapmaya çalışmıştır. Ancak antlaşmayı Kırım Hanı'nın tasdik etmesine karşın, Tatarlar sonucunun kötü olacağını düşündükleri için onaylamamışlardır. Hatta Kırım halkı ve mirzaları Rusya'dan yüz çevirerek Osmanlı'dan yardım istemiş, Osmanlı da Devlet Giray ve Canikli Ali Paşa'yı göndermiştir (Köse, 2006, s. 70; Aksan, 2017, s. 165-166) Nihayet 1772 yılının Kasım ayında barış görüşmeleri başlamışsa da Şubat 1773'te Kırım'ın bağımsızlığı, Azak ve Yenikale kalelerinin Ruslar tarafından işgaline devam edilmesi, Rus gemilerinin Karadeniz ve İstanbul Boğazı'ndan serbestçe geçmeleri tekliflerinin Osmanlılar tarafından reddedilmesi üzerine 1773 Mart'ında savaş yeniden başlamıştır. Rusya anlaşma koşullarını kabul ettirmek üzere ölümcül bir darbe vurmaya hazırlanmış, bu amaçla askerlerini Tuna'nın güneyine göndermiştir. Tam da bu sırada Katerina'nın

² 100.000 askerin seferber edilmesi ile İstanbul'dan çıkıldığı gün bazı cahiller, Yahudi ve Hıristiyanların sancağa bakması caiz değil diyerek bu kişilere saldırmışlardır (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 10).

³ Osmanlı Devleti'nde ülkede bulunan elçiler, temsil ettikleri devletle bir savaş hâli baş gösterdiğinde genellikle Yedikule'ye hapsedilir ve elçilik süresince tahsis edilen günlük tayinatları devam ettirilir, hatta arttırılırdı. Rus Elçisi Obreskov da aynı şekilde Yedikule'ye hapsedilmişti. Osmanlı kaynaklarına göre elçilerin hapsedilmeleri, aslında onların daha kötü herhangi olumsuz bir olay yaşamaları amacını da taşımaktaydı. Ayrıca elçilerin bu şekilde gözaltında tutulmasında Osmanlı tarafını haklı kılan bir diğer gerekçe de, ilgili devletler nezdinde Osmanlı elçisi bulunmasa bile orada bulunabilecek Osmanlı tüccarlarının salimen dönüşlerinin temin edilebilmesiydi. Ayrıntılı bilgi için bk. Can, 2019.

hükümlerinden dolayı tehdit oluşturacak bir iç isyan patlak vermiştir. 1773-1775 yılları arasında Rusya'yı kasıp kavuran Pugaçev İsyanı nedeniyle Rusya güneydeki askerlerini çekme zorunluluğu hissetmiştir. Dolayısıyla bir an önce Osmanlı Devleti'ni barışa mecbur etmesi gerekmiştir. Ancak Osmanlı Devleti sulh yapma fikrinden vazgeçmişti. Nitekim uzayan ateşkes görüşmeleri sırasında özellikle Tuna'daki Osmanlı askerî birlikleri toparlanmaya başlamıştır (Aksan, 2017, s. 166-168). 1774 Ocak ayında Padişah III. Mustafa vefat etmiş yerine kardeşi I. Abdülhamit geçmiştir. Hem taziye hem de I. Abdülhamit'in tahta geçmesi münasebetiyle Osmanlı karargâhına gönderilen Rus Mareşali Rumyantsev'in barış teklifini içeren bir mektubu sadrazama göndermiştir. Rusların bu dönemde sulha yanaşmalarının en önemli sebebi mali durumlarının kötüye gitmesi, salgın hastalıklardan çok sayıda insan ölmesi, Pugaçev isyanının büyük tehdit hâline gelmesi ve Avusturya ve Prusya'nın menfaatleri gereği Rusları barış için sıkıştırmalarıdır. Ancak Sadrazam Muhsinzade Mehmet Paşa Rusların bu tekliflerine İstanbul'dan gelen olumsuz görüş nedeniyle cevap vermemiştir (Köse, 2006, s. 101). Çünkü Osmanlı Devleti'nin pes etmeye niyeti yoktu ve savaşın devam etmesi gerektiğine inanmaktaydı (Verdansky, 2015, s. 212). Maalesef 1774 baharında savaşın seyri daha da kötüleşmiş, Ruslar Rusçuk, Silistre ve Hacıoğlupazarcığı'na hücum ederek, Kozluca'da Osmanlı kuvvetlerini ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Ruslar, Şumnu'da bulunan Osmanlı karargâhına saldırmak üzere harekete geçmiş ve başarılı bir kuşatma yapmışlardır. Mareşal Rumyantsev, Kozluca bozgunundan hemen sonra sadrazama bir mektup daha göndererek Kırım hakkında şeriata aykırı taleplerde bulunulmayacağı, işgal edilen yerlerin iadesine karşılık Kılburun, Özü, Kerç ve Yenikale'nin terkinin öngörüldüğü bir barış teklifinde bulunmuştur. Ancak barış şartlarını içeren mektup, son bozgununda tercümanların dahi kaçmış olmalarından ötürü birkaç gün tercüme edilmeden kalmıştır. Diğer taraftan mektubun içeriğinin her zamanki gibi saçma sapan olacağı düşünüldüğünden önemsenmeyerek bir kenara atılmıştır. Şumnu'daki ordugâh her taraftan kuşatıldığında gönderilen mektup hatırlanmış ve Mareşalin ordugâhta bulunan adamı vasıtasıyla tercüme edilerek yapılan teklif öğrenilmiştir. O sırada ağır hasta olan sadrazamın altı aylık mütareke ricasını içeren cevabı hemen yola çıkarılmış ancak önceki şartlar artık değişmiştir (Beydilli, 2002, s. 524-525). Bu nedenle 1772 yılı barış görüşmelerindeki Rus şartlarının temel oluşturduğu maddeler, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla kabul edilmiştir. Antlaşmaya göre yaklaşık üç yüz yıldır Osmanlı egemenliğindeki Kırım, Osmanlı'dan ayrılarak "bağımsız" olmuştur.

Emilian Pugaçev İsyanı

Don Kazağı olan Pugaçev XVIII. yüzyılın ortalarında Zimoveyskaya'nın bir köyünde doğmuştur. 17 yaşında iken orduya katılmış, 1760'larda Prusya ve Osmanlılara karşı yapılan savaşlara katılmıştır. 1770 yılında Bender'deki bir Kazak alayında hizmet etmiş olan Pugaçev, orduda iken alt rütbeden subaylığa yükseltilmiştir. Okuma yazma bilmeyen Pugaçev, 1771'de ciddi bir hastalık nedeniyle istifa talebinde bulunmuş, ancak talebi reddedildiği için ordudan kaçmış ve bir müddet Don-Volga-Yayık Nehri boylarında gezmiştir (Puşkin, 1949, s. 31; Ovçinnikov, 1973, s. 6; Bosin, 2009, s. 2775; Aksan, 2017, s. 232). Bütün hayatı yoksulluk içinde geçen Pugaçev, gençlik yıllarından beri askerlik hizmetinin gediklişi olmuş, serflerin ve kaçakların üzerine gönderilmiş, cepheden cepheye türlü zahmetler içinde sürüklenmiştir. Özellikle de Prusya Seferi, eski inananların temizlenmesi ve Türklerle yapılan savaşlar Pugaçev üzerinde büyük etkiler yapmıştır. Artık itaatkâr bir asker olmak yerine özgürlüğüne kavuşma yolları aramaya başlamış, iyi bir yaşam sürmek için Polonya, Kuban, Terek veya Türkiye'ye kaçmanın yollarını aramıştır (Gessinoviç, 1969, s. 21-26). Bu dönemde iç politikada Katerina kilise ve soylulara dayanarak bunların imtiyazlarını genişletmiş fakat Rus köylüsünün içinde bulunduğu durumdan kurtarılması adına bir şey yapılmamış, üstüne çıkarılan kanunlarla asiller karşısındaki durumları daha da kötü hâle gelmiştir (Beydilli, 2008, s. 256). Hükümet

köylülerin bu durumuna çözüm bulmak yerine onların isyanlarını ve göçlerini önlemek üzere bir takım baskı yollarına başvurmuştur. 1765'te çıkarılan bir kanunla aristokratlara, kendilerine karşı çıkan köylüyü sürgüne gönderme hakkı tanınmış, 1767'de ise köylülerin toprak sahiplerine itaat etmesi gerektiği vurgulanarak toprak sahipleri hakkında şikâyetle bulunmaları yasaklanmıştır (Acar, 2020, s. 202). 1725 ile 1767 arasında vergi yükü ve askerî harcamalar %50 artmış (Berelowitch, 2005, s. 38), 1769'da hükûmet bölgeden yeni bir askerî birlik oluşturmak istemiştir. Don Kazağı erkeklerinin gönülsüzlüğüne rağmen ertesi yıl askere alınmaları huzursuzluğu daha da artırmıştır. Huzursuzlukların artmasında Çarlık Rusya'sının koloni politikasının, yerli halklar arasındaki sosyal farklılıkları göz önünde bulundurması da önemli bir etkidir. Örneğin Başkurlarda feodal piramidin tepesinde yer alan Tarhanlar hükûmet tarafından korunurken, kendileri de hükûmetin koloni politikasına hizmet etmekteydiler. Tarhanlar kademesi altında yer alan Baturlar da oldukça varlıklı bir sınıf olup Tarhanlarla beraber varlıksız Başkurları, Başkurdistan'a sığınan Tatar ve Çuvaşları sömürmekteydiler. Ancak Tatarlar arasında zengin mülk sahipleri hükûmet tarafından himaye edilmekteydiler. Benzer durum Kırgızlar için de geçerli olmuş, Kırgız Bay'ları aşağı tabakadan olan halkları kendi hâkimiyeti altında tuttukları için bunlar arasında da bir eşitlik mümkün olmamıştır (Gessinoviç, 1969, s. 112-113). Diğer taraftan XVIII. yüzyıl başlarında Çin sınırından gelerek çarın himayesine giren Kalmuklar, Rusya'nın güney sınırını korumaktaydılar. Ancak hükûmet merkezinden oldukça uzakta yaşayan bu göçebelere karşı Rus komiserlerinin gittikçe artan zulmü ve şikâyetlerin merkeze ulaşmaması da sorun hâline gelmiştir. Neticede Kalmuklar Çin'le anlaşarak gizlice Rusya'yı terk etmek istemişlerdir. Ancak bunu öğrenen Rus hükûmeti durumu engellemeye çalışınca geride kalanlar hizmet etmekten vazgeçmişlerdir. Zaten bunlara arasında da hükûmet tarafından imtiyaz verilen hâkim bir sınıf mevcuttu (Puşkin, 1949, s. 8-12; Gessinoviç, 1969, s. 113)⁴. Bu şartlar altında köylülerin ve Rus olmayan unsurların durumlarının kötüleşmesi, üstüne 1771 yılında baş gösteren salgın hastalıklar ve buna karşı devletin aldığı tedbirler hükûmete karşı tepkileri daha da artırmıştır (Kurat, 2010, s. 283).

1772'de Yayık kasabasına gelen Pugaçev, Yayık Kazaklarının durumlarına ve şikâyetlerine tanık olmuştur. Aslen Don Kazaklarından olan Emilian Pugaçev, Kazakları Kuban'ın ötesindeki özgür topraklara kaçmaya ikna etmeye çalışmış ancak kısa bir süre sonra tutuklanarak 1773'te Kazan'a götürülmüştür. Burada sürgüne mahkûm edilmiş ancak Mayıs 1773'te Kazan Hapishanesi'nden kaçmayı başarmıştır. Aynı yılın Ağustos ayında Yayık boylarında yeniden ortaya çıkmış, kendisini Çar III. Petro gibi tanıtmış, meşru bir hükümdarken tahttan indirildiğini ve zalim hükûmete karşı harekete geçtiğini ilan ederek 1773 yılında ayaklanmıştır (Kurat, 2010, s. 283; Serdar, 2015, s. 31; Acar, 2020, s. 202). II. Katerina zamanının en mühim iç olaylarından biri olan bu ayaklanmaya Rus hükûmetinin modernleşme ve merkezîyetçilik politikasından en çok rahatsız olanlar destek vermiştir. Başkurlar, Kalmuklar, Kazaklar, Tatarlar, Kazan Türkleri, Kırgızlar, Rus köylüler, Ural bölgesinde yaşayan fabrika işçileri, Petro'nun batılı reformlarına tepki gösteren "Eski İnananlar" ve kaçak serfler katılmış, sonuçta ayaklanma toprak sahiplerine ve devlet rejimine karşı düzenlenen bir isyan hâline gelmiştir (Berelowitch 2005, s. 42; Bosin, 2009, s. 2775; Kurat, 2010, s. 283; Verdansky, 2015, s. 215; Serdar, 2017, s. 28; Acar, 2020, s. 203). Kazakların bu isyana katılmasının en önemli sebebi Kazak Hanlığı'nın çöküşü, Çar rejiminin kolonileştirme politikası karşısında Pugaçev'in Rus Hükûmeti'nin koyduğu yasakları kaldıracağını söyleyerek onları ikna etmiş olmasıdır. Dolayısıyla sıradan bir Don Kazağı olan Pugaçev'in başlattığı isyan Kazaklar, Başkurlar ve Kazan Türkleri için âdeta bir ulusal mücadeleye evrilmiştir (Kurat, 1965, s. 112; Yorulmaz, 2013,

⁴ Anna İoanovna'nın Çariçeliği zamanında bir kısım Kazaklar dillerini ve dinlerini serbestçe yaşayabilmek için Türk topraklarına kaçmışlardı. Ancak bunların bir kısmı sonradan tekrar Çarın hizmetine girmişlerdir.

s. 217). Başkurtların başındaki Salavat Yulaev'in, Pugaçev tarafına geçmesi isyanın daha da genişlemesine neden olmuştur (Korkmaz, 2018, s. 101).

Pugaçev 1773'te ilk manifestosunu yayınlayarak III. Petro olduğunu halk önünde ilan ederek isyanı fiilen başlatmıştır. Orenburg'u kuşatma altına almasıyla isyan haberleri Saint Petersburg'a ulaşmıştır. Ancak Çariçe Katerina ve hükûmet III. Petro adıyla yeni bir kişinin ortaya çıktığını öğrendiğinde buna önem vermemiştir (Kurat, 2010, s. 283; Serdar 2015, s. 32) İsyanın başlarında, isyanın bastırılmasında izlenecek yolu belirleyerek gerekli taktik ve planı uygulayacak bir komutanın olmaması üzerine isyan kısa sürede büyümüş ve Pugaçev kısa sürede hem muharip güç hem de mühimmat yönünden güçlenmiştir. Bu sırada bir taraftan Lehistan'daki ayaklanmayı bastırmaya çalışan Rusya'nın diğer taraftan da Osmanlılarla savaş hâlinde olması, isyancıların üzerine kâfi miktarda askerî destek göndermesini zora sokmuştur. İsyancıların gittikçe güç kazanması Çariçe II. Katerina'yı endişelendirmiş ve başta önemsemediği ayaklanmanın ciddi boyutlara ulaşmasından dolayı bölgedeki birliklerin başına General Aleksandr Bibikov'u (1729-1774) atamıştır. General Bibikov'un görevlendirilmesinden sonra isyanlar bir müddet yatışır gibi olmuşsa da generalin ölümüyle yeniden alevlenmiştir (Bosin, 2009, s. 2775; Kurat, 2010, s. 284). 1774'te Kazan'a kadar ulaşan isyancılar, şiddetli bir çarpışmadan sonra burayı ele geçirmiş ancak Temmuz ayında Yarbay İvan Mihelson'un Pugaçev'i takip etmesiyle isyancılar mağlup olmuş ve Kazan kurtarılmıştır.

İsyanın sürdüğü on iki ay boyunca ve Pugaçev'in çabalarına rağmen, Başkurtlar zaman zaman Kırgızlara, Kazaklara ve diğer gruplara saldırmıştır (Berelowitch, 2005, s. 42). Böyle bir durumda kimlerin hangi tarafta olduğu dahi belli olmamıştır. Örneğin Kırgız Hanı Nur Ali Han isyan sırasında kendi çıkarlarını ön planda tutmuş, bir taraftan Çariçeye bağlılığını bildirirken diğer taraftan isyancılarla dostluk kurmaktan geri durmamıştır. Hatta Pugaçev'in düzme çar olarak ortaya çıktığı söylentisinin yayılması üzerine bu karışıklıktan faydalanmak isteyen Nur Ali Han, hükûmete yardım etmek bahanesiyle Orenburg Valisi'ne bir mektup göndermiştir. Mektubunda hükûmetten eski emanetlerini, zapt edilmiş hayvanlarını ve ordusundan kaçan kölelerini geri göndermelerini istemiş ve talepleri yerine getirilmiştir (Puşkin, 1949, s. 20). Rusya Tatarları arasında da bir birlik yoktu. Bir kısım Tatarlar isyancıları desteklerken diğer bir kısım da hükûmetten yana tavır takınmışlardır (Gessinoviç, 1969, s. 180). Ayaklanmanın disiplinsiz ve plansız olması geniş kitlelerin uyumlu bir hâlde hareket edememesine, isyancıların tecrübesiz, askerlik bilgisinden uzak olmaları ve düzensiz savaşmaları, silahların oldukça basit olması da isyanın başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olmuştur. Her ne kadar isyanın lideri Pugaçev gibi görünse de kendisi hareketlerinde serbest bırakılmamış, özellikle isyanın asıl elebaşları olan Yayık Kazaklarının elinde bir kukla hâline gelmiş, onların haberi olmadan hareket etmesi mümkün olmamıştır. Zaten çok sürmeden aralarında ayrılık işaretleri baş göstermişti. Pugaçev Rus askerlerle yapılan çatışmalarda Rus komutanlarının yeteneksizliğine güvenip tedbirsiz davranırken, eğer ki yenilirse etrafındaki serserileri bırakıp kaçmak için koşullarda seçtiği otuz atı ayrı ayrı yerlerde beslemekteydi (Puşkin, 1949, s. 37-38, 67-68). Neticede Osmanlıyla yapılan savaşın sona ermesi ile askerî birliklerin isyan bölgesine gönderilmesi karşısında bu şekilde yönetilen bir isyanın, düzenli askerî birlikler karşısında başarıya ulaşması mümkün olmamıştır. 1774'te Osmanlı-Rus Savaşının sona ermesiyle hükûmet savaştan dönen orduyu isyanın yaşandığı bölgeye sevk ederek isyanı bastırmıştır. İsyanın başarısız olmasıyla isyancı elebaşları kendilerini kurtarmak için Pugaçev'i hükûmete teslim etmişler ve Pugaçev 10 Ocak 1775'te Moskova'da idam edilmiştir.

Osmanlı Devleti Fırsatı Niçin Kaçırıldı?

Rusya'da meydana gelen bu büyük ayaklanma Çariçe II. Katerina'yı tahtından edebilecek kadar tehlikeli boyutlara ulaştığı sırada Osmanlı Devleti Rusya ile 1774 yılında Küçük Kaynarca Antlaşmasını imzalamıştır. Ancak tam da isyancıların büyük başarı elde ettiği, genel güvensizliğin, darbe olasılığının olduğu bir dönemde bu antlaşmanın imzalanması Fransa'yı dahi şaşkınlığa düşürmüştür. Çariçe II. Katerina'nın dahi savaş sonunda imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'nın, Rusya'nın içinde bulunduğu fevkalade duruma rağmen beklenenden daha tatminkâr olduğunu belirtmesi (Beydilli, 2002, s. 526) Osmanlı Devleti çok önemli bir fırsatı kaçırdı mı sorusunu akıllara getirmektedir. Bu sorulara yanıt verebilmek için Osmanlı'nın isyana yaklaşımına, devlet adamlarının tutumuna, savaş sırasında Osmanlı ordusunun durumuna ve Osmanlı'nın kendi iç gelişmelerine bakmak gerekmektedir. Diğer taraftan çariçe Katerina'nın almış olduğu bazı tedbirler ile Pugaçev'in isyanı yönetme becerisi de Osmanlı Devleti'nin bu fırsatı değerlendirebilme konusundaki başarısına/başarısızlığına ışık tutacaktır.

Osmanlı Devleti'nin İsyanı Yaklaşımı

Osmanlı Devleti Rusya'daki isyanın haberini düşmandan bilgi almakla görevlendirdiği Eflak Voyvodası Manolaki ile Fransa'nın İstanbul elçisinden öğrenmiştir. Hatta Fransa Elçisi Rusya'da büyük bir isyan ve iç karışıklık çıktığından bahsederek Osmanlı Devleti'ni böyle bir durumda savaşta daha başarılı olabileceği konusunda tahrik etmiştir (Çiçek, 2018, s. 166-167; Korkmaz, 2018, s. 104). Fransa, Rusya'nın bu durumundan da faydalanmaya çalışmıştır. İsyân daha başlamadan önce Rusya'ya karşı çok belirsiz bir siyasi tavır takınan Fransa, isyan başladıktan sonra Pugaçev'le temas kurduğu gibi birkaç Fransız subayını isyancıların tarafına katılmıştır (Çerkasov, 1999). Yine kaynakların belirttiğine göre Pugaçev, yardım istemek üzere Osmanlı padişahına müracaat etmiş ve Osmanlı sarayından Pugaçev'e önemli miktarda para verilmiştir (Korkmaz, 2018, s. 104). Pugaçev'in kendisi de bu konuda rivayetlerde bulunmuş, 1772'de bölgedeki Kazaklara Türk topraklarına geçtikleri takdirde bir paşa tarafından beş milyona yakın para verileceğini belirtmiştir (Puşkin, 1949, s. 13; Gessinoviç, 1969, s. 58). Ancak Pugaçev'in hikâyeci kişiliği göz önüne alındığında bu bilgiye şüpheyle yaklaşmak gerektiği anlaşılmaktadır. Belki de Pugaçev'in bu usta hikâyeciliği neticesinde yayılan söylentiler, Rusya'da Pugaçev'e Türk siyasetinin bir aleti olarak bakılmasına neden olmuştur (Puşkin, 1949, s. 59)⁵.

Pugaçev'in Osmanlı Devleti'nden destek gördüğü bilgisine özellikle Rus kaynaklarında yer verilirken, dönemin vakanüvis tarihleri dâhil olmak üzere Osmanlı Tarihi kaynaklarında bu tarz bilgiye rastlanılmaması dikkat çekicidir. Bu açıdan dönemin

⁵ Pugaçev, Rus ordusunda görev yaparken arkadaşı kendisine pek alımlı olan kılıcını nerden aldığını sormuş, Pugaçev sarhoşluğun da etkisiyle kılıcı kendisine vaftiz babası olan III. Petro'nun verdiğini söylemiştir. Pugaçev'in bu kişiliği kendisini tanıyanlar tarafından da bilinmekteydi. Nitekim hasta olduktan sonra tedavi görmüş, sonra da bir müddet memleketine gitmiştir. Kendisini tanıyan Kazaklar binerek geldiği doru atı nereden aldığını sorunca Pugaçev atı satın aldığını söylemiştir. Ancak onun serseri hayatını bilen Kazaklar Pugaçev'e inanmamışlar ve atı satın aldığına dair yazılı bir belge getirmesini istemişlerdir (Puşkin, 1949, s. 62). Kaçak olduğu yıllarda ise uğradığı her yerde dış ülkelerde malları bulunduğunu, ticaret yapmak üzere İrghiz'e yerleşebileceğini, tam on iki sene İstanbul'da yaşadığını hatta orda bir Ortodoks manastırı açtığını, birçok Rus esiri fidye ödeyerek kurtardığını ifade etmiştir. Yayık Kazaklarını Kuban'a götürmeye karar verdiği sırada ise beraberindeki arkadaşına, dış ülkelerde iki yüz bin rublelik malı olduğunu, bu parayı tamamen Kazakların bakımına harcayacağını, onları Türkiye'ye götüreceğini, Türkiye'de bir paşanın kendisine beş milyon ruble vereceğini, o zaman da kendisinin Kazakların Ataman'ı olacağını, arkadaşını da kendine yardımcı yapacağını söylemiştir. Kazakların yavaş yavaş ayaklanarak etrafına toplandığı sırada yine yanındaki arkadaşına, onları Türkiye'ye yerleştirmek için bir paşanın kendisine yardım vaat ettiğini anlatınca arkadaşı durumdan şüphelenmiş ve ona kim olduğunu sormuş, o da kendisinin öldürülen Çar Petro olduğunu söylemiştir (Gessinoviç, 1969, s. 23, 48-49, 58).

kaynaklarına göz atmakta fayda vardır. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı ile ilgili yazılan önemli kaynaklardan biri olan Ahmed Resmî Efendi'nin *Hülasatü'l-İtibar* adlı eserinde, Pugaçev isyanı ile ilgili olarak Rusya'daki karışıklıktan düşmanın zayıf hâlinin anlaşıldığı, hatta Rusya yıkılıp gitmeye bahane arıyor diye söylentiler yayıldığı belirtilmiştir (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 71).

Ahmed Vasif Efendi'nin *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr* adlı eserinde ise Rusya'da Pugaçev adlı Kazak taifesinden birinin etrafına topladığı reaya ile isyana kalkıştığından, Orenburg'u zapt ettiklerinden ve isyanının Çariçe tarafından bastırıldığından kısaca bahsedilmiştir (Sağlam, 2014, s. 555-556)⁶.

Enverî Tarihi'nde ise Pugaçev (Suganşef) adlı Kazak hatmanlarından birinin etrafına topladığı isyancılarla Rusya'da karışıklık çıkardığı, çariçenin imparatoriçeliği gasben aldığını ve bu nedenle imparatoriçeliğinin geçersiz olduğunu ilân ettiği ifade edilmiştir (Çiçek, 2018, s. 165-167).

Pugaçev isyanıyla ilgili en geniş tafsilat Necati Efendi'nin *Tarih-i Kırım* adlı eserinde mevcuttur. *Tarih-i Kırım*'da Pugaçev isyanından şu şekilde bahsedilmektedir: Pugaçev, Kazak taifesinden biri olup Sibiryâ'da tutuklu iken kaçmış ve etrafına topladıklarıyla isyan çıkarmıştır. Pugaçev, Kazan'dan sonra Sudurmu kalesini almış, buradaki esirlerden meal bilir beş altı kişiyi seçerek ellerine verdiği kâğıdı, Çerkez ve Abaza topraklarından geçerek Devlet-i Aliye'ye götürmelerini istemiştir. Hatta Kazak Tatarlarının rivayet ettiğine göre Pugaçev'in amacı Osmanlı'ya hizmet etmektir. Daha sonra Pugaçev, III. Petro kimliğiyle II. Katerina'ya hitaben Petersburg saray kapısına bir yazı bırakmış, bunun Kırım Seraskeri İbrahim Paşa'nın tahrirâtı olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Rusya için bu isyanın büyük bir karışıklık olduğunu, eğer üç beş ay kadar Rusya ile aslanlar gibi mücadele edilirse Rusya'ya karşı zafer kazanılabileceğini belirtmiştir (Afyoncu, 1990, s. 39-41).

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında bir değerlendirme yapıldığında Osmanlı Devleti'nin Pugaçev'e maddi bir destekte bulunduğu bahsetmenin mümkün olmadığı, aksine Pugaçev'in Osmanlı Devleti'nden yardım beklentisi içerisinde olduğu fikri hâsıl olmaktadır. Diğer taraftan adı geçen kaynaklarda konunun üzerinde daha fazla durulmamış olması, Osmanlı ricali nezdinde bu isyanın başarılı olamayacağına dair bir intiba oluşturduğu söylenebilir. Yine de Osmanlı Devleti'nin isyana karşı kayıtsız kaldığını söylemek yanlış olacaktır. Nitekim Osmanlı, isyan başladıktan sonra Kuban nehrinin öbür yakasında yaşayan kabileleri Rusya'ya karşı kıskırtmıştır (Puşkin, 1949, s. 59). Hatta Devlet Giray ve Canikli Ali Paşa'yı Kırım'a yardım için bölgeye sevk etmiş, bu durum Pugaçev isyanına destek vereceği endişesinden dolayı Rusya'yı rahatsız etmiştir (Köse, 2006, s. 70). Rusya endişelerinde haksız da çıkmamıştır. Osmanlı Özi ve Kuban bölgesine düzenli ordunun yanında muharebe konusunda *tecrübeli müminlerin* de bölgeye gönderilmesine gayret etmiştir (BOA. C.AS. 1154/51306). Hatta Fransız büyükelçisinin Paris'e gönderdiği rapor da Osmanlı'nın isyana müdahale etme olasılığında bahsetmiştir. Buna göre isyancı hareketle Türklerin ve onların müttefik tebaası olan Kırım Tatarları arasında yardımlaşma ve birleşme olasılığına işaret edilmiştir. Ancak 1774 baharında Kırım Tatarları Pugaçev'e yardıma gelmişse de Rusya, Kuban bölgesinde isyancılarla Tatarların birleşmesini engellemiştir (Korkmaz, 2018, s. 104). Yine de Osmanlı Rusya'ya

⁶ "...Kazak tâyifesinden Soganief nâm bir şahıs, mesfûrenin zulmünden ve sefer tekarrubu ile kesret-i tekâlîfinden redâyâyı himâyet ve def-i mezâlim ü mazarrat ile vâris-i mülkü makâmına ikâmet etdirmek davâsıyla hurûc edüp, Dörinburg nâm mahallî zabt ve kati çok esliha ve âlât-ı harbi istimlâk ve muârizlarını ihlâk edüp, zindanda olan mahbûsları itlâk ve etrâfa neşr-i evrâk ederek, haylî yığınak peydâ eyledi. Maktûl İmperatorun cânibdârları bu keyfiyyetden memnûn oldular ise dahi, Orloflar'ın kuvve-i şekîmeleri ilân-ı isyâna mâni olup, Rusya memâlikine azîm ihtilâl ilkâsından sonra, imparatoriçe gümâşteleri yedinde mesfûr Soganşef ve tevâbiinin ekseri maktûl ve mesfûrenin kuvve-i istidrâciyyesiyle, diyâr-ı Rus'da misli nâdir zorbâ dağdağası hayyiz-i zevâle mevşûl olduğu ihbârı, Ordu-yi hümâyûn'da kesb-i iştihâr eyledi" (Sağlam, 2014, s. 555-556).

karşı tedbiri elden bırakmamaya çalışmıştır. Nitekim bir taraftan Kırım'ın önde gelenlerini Rusya'ya karşı uyararak işbirliği konusunda telkinlerini devam ettirmiş (BOA. C. HR. 79/391; BOA. C.HR. 18/852)⁷, diğer taraftan da yüzyılın başlarında Rusya'dan Osmanlı topraklarına göç eden Ağnad Kazaklarını Rusya karşısında muharip destek olarak görevlendirmiştir (BOA. AE.SMST.III. 256/20488⁸; BOA. C.AS. 742/31158⁹; BOA. C.AS. 1080/47616¹⁰).

Savaş Sırasında Devlet Ricalinin ve Osmanlı Ordusunun Durumu

XVII. yüzyılda Avrupa karşısında eski gücün kaybedilmesi nedeniyle savaşın yerini diplomasi almaya ve devletlerarası ilişkiler gelişmeye başlamıştır (Kodaman vd. 2010, s. 82). Savaş başlamadan önce Osmanlı Devleti bu konuya fazlasıyla önem vermiş, mümkün mertebe Avrupa'daki savaşlara karşı ilgisiz durmaya çalışmıştır. Ancak bu dönemde eski diplomasi usullerinin kullanılması ve daimi elçiliklerin olmaması, Babiali'nin dış ilişkilerle ilgili doğru ve güvenilir bilgi almasını engellemiştir (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 23; Bezikoğlu, 2001, s. 27). Nitekim Pugaçev İsyanı boyunca da yanlış bilgilendirmeler devam etmiştir (Bezikoğlu, 2001, s. 88). Her ne kadar Rusya'daki bu karışıklıktan düşmanın zayıf hâli anlaşılmissa da Rusya yıkılıp gitmeye bahane arıyor diye söylentiler yayılmıştır (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 71-73). Öyle ki Boğdan Kapı Kethüdası tarafından Rusya'daki ihtilâlde çarichenin tahttan indirildiği, hatta bu haber üzerine Hotin'e saldıran Rus kuvvetlerinin geri çekildiği bildirilmiştir (BOA. TS.MA.e. 732/29).

Savaş müddetince sadrazamın tam yetkili olmasına rağmen muharebe sahasında ve İstanbul'da olmak üzere iki farklı karar merkezinin olması ve bu ikisi arasındaki anlaşmazlıklar, kafa karışıklığına yol açmış ve karar alma sürecini olumsuz etkilemiştir (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 61; Bezikoğlu, 2001, s. 53)¹¹. İsyanın başından sonuna kadar, emir komuta kademesinde sürekli değişiklik yapılması ve tecrübeli kişilerin süreç içerisinde devre dışı bırakılmış olması (Yavuz, 2012, s. 21, 26) da Rusya'da çıkan bu isyandan faydalanmak için doğru stratejinin belirlenmesini zorlaştırmıştır. Diğer taraftan isyanın en tehlikeli boyuta geldiği zamanlarda Sadrazam Muhsinzade Mehmet Paşa'nın hastalığının iyice ağırlaşması (Nagata, 2006, s. 49-50) Rusya'daki isyanı, Osmanlı'nın kendi lehine çevirme sürecini olumsuz etkilemiştir. Böyle bir durumda Muhsinzade Mehmet Paşa'nın kendi ordusunu dahi sağlıklı bir şekilde yönlendirmesi mümkün değilken, isyandan yeteri kadar faydalanmak için gereken hedeflerin belirlenmesinin önünde de bir

⁷ Kırım'ın eski ve şimdiki kazaskeri, müftü ve sair ulemâ ve müşir beyler ve tüm üzerâ, rüesâ ve söz sahiplerine hüküm ki, Kırım Hanı cenapları ve Kuban tarafı seraskeri olan biraderi Bahadır Giray Sultanın düşmanı püskürtmek için anlaştıkları gelen mektuplardan anlaşılmiştir. Bu uğurda çekilen çileler karşısında Allahtan büyük sevap nasip olacaktır. Tarafımızdan da her türlü lütuflar olacaktır. Rusya'nın maslahat görüşmelerinde sizi ezmek ve egemenliğine almak istekleri açıkça görülmüştür. Atalarınız gibi dini müdafaa ve lâyıkiyle cihat ediniz ve düşmanın mülayim yüzüne aldanmayın. Sizi Kazan Tatarlarını idarelerine aldıkları gibi köleleştirirler (BOA. C.HR. 79/391).

⁸ Karaharman ve havâilerini muhâfazaya ma-başbuğ yüz nefer Ağnad Kazaklarının beherine ücretleriyle mekûlât behaları iş bu mâh-ı Rebiü'l-Evvel guresinden gayetine dek ita olunmak ricasıyla... (BOA. AE.SMST.III. 256 /20488).

⁹ Serdengeçti ağalarından Pehlivan Mehmed Ağa ve Akkirman sakinlerinden Serdaroğlu Mustafa nâm kimesnelerin verdikleri takrirlerine binaen bir tarafı Babadağı ve bir tarafı Karadeniz'e muttasıl olan Razın gölünü ve iki tarafında olan Nev Venice gölü boğazını ve Kirman(?) karyesi ve Karaharman etrafını çete kayıklarıyla muhafaza eylemesi şartıyla tanzimine emr ve irâde-i aliye buyrulmağla... (BOA. C.AS. 742/31158).

¹⁰ Nehr-i Tuna boğazında sayd-ı mâhi ile melûf ve meskûn Ağnad Kazaklarının sefer-i hümâyûnda yedlerinde mevcut bulunan üç kıta topların hâlâ medine-i Kili nazırı marifetiyle getirülüb yine Kili kal'ası derûnuna vaz' itdirilmesinin bu dâilerine ve nâzir-ı mûmâileyh bendelerine ... (BOA. C.AS. 1080/47616).

¹¹ Ahmed Resmi Efendi'ye savaş esnasında iki farklı karar mekanizmasının savaşın kaybedilmesinde önemli bir etken olduğunun üzerinde durur. O'na göre emir ve vezir görüşünde dürüst ve emrinde bağımsız olmalı, maslahat vakti geldiğinde karışıklığın önüne geçmek kimsenin ağzına bakmamalıdır. Etrafın ağzına bakılırsa görüşleri farklı bir topluluktan fikir birliği beklenemeyeceği gibi fırsat kaçtıktan sonra elde ancak pişmanlık kalır.

engel teşkil etmiş olmalıdır. Her ne kadar Rusya'nın zor durumda olduğu anlaşılmış ve Rus ordusuna üç koldan birden saldırarak son bir darbe indirilmek istenmişse de Muhsinzade Mehmet Paşa'nın hareket etmesi mümkün olmamıştır (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 72-73). Bütün bu gelişmeler neticesinde, Rusya'da Pugaçev İsyanı gibi bir karışıklığa rağmen Osmanlı'nın, Rus orduları karşısında direnebilecek bir orduyu seferber etmesi (Beydilli, 2002, s. 524; Aksan, 2017, s. 158-160)¹² ve bu isyandan gereği gibi faydalanması mümkün olmamıştır.

Diğer Nedenler

Savaş sırasında İstanbul'da veba salgını baş göstermiş olduğundan devlet bir yandan da bu sıkıntıyla meşgul olmak durumunda kalmıştır (Vigasin, 2018, s. 31). Ordunun İstanbul'dan hareket edeceği gün şehirde kıtlık başlamıştır (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 13-14)¹³. Savaş nedeniyle yaşanan ekonomik istikrarsızlığın doğal sonucu olarak Anadolu ve Rumeli'de eşkıyalık hareketleri çoğalmaya başlamış, askerî ve ekonomik gücünü bu savaş için harcayan devletin içindeki bu asayişsizliklerle ilgilenebilecek gücü kalmamıştır (Köse, 2006, s. 105-106). Böyle vahim bir durumdayken gerek savaş meydanında, gerekse Rusya'daki bu isyandan faydalanma hususunda doğru stratejilerin belirlenmesi oldukça güç olsa gerektir.

Pugaçev İsyanı II. Katerina'nın Kırım'a olan ilgisini bir süreliğine geri plana atmıştır (Emecen, 2010, s. 275). II. Katerina, Pugaçev İsyanı'nın etkisiyle iç huzuru sağlamak bazı tedbirler almak zorunda kalmıştır. Örneğin Hristiyanlığı kabul etmeyen Tatarların, Kazan'da yaşamalarını yasaklayan hükümleri kaldırarak Müslümanlara hoşgörüyü emretmiş ve 1773 yılında Müslümanlara cami ve mescit yapımı için izin vermiştir (Zenkovsky, 1983, s. 15). Böylece II. Katerina gelişmeler isyancılar arasındaki çözümü kolaylaştırmış olabilir.

¹² Kırım Hanı Giray Han, Sultanın huzurundayken savaşın vaktinden evvel ve gereken hazırlıklar yapılmadan başlatıldığını belirtmiştir (Vigasin, 2018, s. 22). Sefer hazırlıkları sırasında Osmanlı Devleti'nin mahsul tedariki konusunda çeşitli sorunlarla karşılaştığı görülmektedir. Tuna prensliklerinin ayaklanması, bölgede köylü direnişi, Tuna kıyılarının her yerinde görülen kargaşa nedeniyle Eflak ve Boğdan'dan tahıl tedarikini imkânsız hâle gelmiştir. Bu nedenle çözüm arayışına giren devlet, savaş arifesinde mübayaası yapılacak ürünlerin sabit fiyat yerine piyasa fiyatı üzerinden tedarik edilerek Karadeniz'deki Burgos ambarına gönderilmesine karar verilmiştir. 1772 yılında tedarik ve tayın konusunda güçlükler daha da artmaya başlamıştır. Askerin günlük arpa, un, et tayını hususunda borçlanmalar artarken kış için yedek tedarik temin edilememiştir. Rusçuk'ta ise mübayaacı iki aydan beri ancak beyaz ekme dağıtmayı başaramamıştır. Ana tedarik deposunun uzak olması nedeniyle sadrazam tüm kuvvetlerini Hotin'e sevk edememiştir. Diğer taraftan yönetimin üst düzey unsurlarının sefere hazırlıksız oluşu kadar cepheye giden yoldaki ambarlara nezaret edecek şahısların görevlerini yerine getirmemesi de askerlerin perişan olmasına neden olmuştur. Tedarik eksikliğinin yanında firarlar ve kumandanlar arasındaki tartışmalar nedeniyle kuşatma altındaki bazı kaleler terk edilmiştir. Emir komutadaki bozukluklardan generallerin çarpışma emrine karşı Rus ilerleyişine gerçek bir direniş gösterilememiş, savaş sonuna kadar savaş meydanlarında savaşmak için levent olarak veya Han'ın maiyetinde askere alınmış serkeş süvarilere güvenilmek zorunda kalmıştır. Ancak 1774 yılı baharında Ruslara direnecek boyutta bir orduyu seferber etmeyi başaramamıştır. Osmanlı ordusu moralsiz ve dağılmak üzereydi. Karargâhlarda isyan, tedarikin yağmalanması, asker firarları yaygınlaşmıştır; Ordunun ehliyetsiz ellerde kötü yönetimi, askerî hedeflerin belirlenmemiş olması, askerinin disiplinsizliği, sebatsızlığı, yer yer sergilediği isyan ve yağma hareketleri, menzil ve nakliyat sisteminin tamamen iflas etmesi, dolayısıyla ağır işe sorunlarının yaşanması, Müslim ve Gayrimüslim ahalinin hoşnutsuzluğu ve gereken hoşnutsuzluğu desteği sağlamaması Osmanlı'nın askerî zafiyetleri arasında yer almaktaydı (Beydilli, 2002, s. 524).

¹³ Ordu İstanbul'dan çıkacağı gün kıtlık başlamış, kıtlık olunca ekmeğe darı katılmıştır. Tam da o sırada taun hastalığı zühur etmiştir. Kıtlık olduğu için ambarlardaki eski peksimetler ezilip una katılmıştır. Ancak peksimetler o kadar eskimiş ki kireç gibi olmuştur. Dolayısıyla ekmekten zehirlenip ölenler de olmuştur (Ahmed Resmî Efendi, 1286, s. 13-14).

Sonuç

XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Rusya'da Don Kazaklarından olan Pugaçev önderliğinde çıkan bir köylü isyanı, o dönemde Osmanlı Devleti ile savaş hâlinde olması nedeniyle Çariçe II. Katerina'ya zor zamanlar yaşattır. Rus hükûmetine karşı olan köylüler ve Rus olmayan unsurların da katılımıyla isyan hızla yayılmıştır. Osmanlı ricali Rusya'daki bu isyandan haberdar olmuş, ancak isyandan çok fazla faydalanılamamıştır. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Osmanlı bu isyandan faydalanma konusunda yetersiz miydi isteksiz miydi meselesidir. Konuya bu çerçeveden bakıldığında Osmanlı devlet ricalinin isyana pek de kayıtsız kalmadığı ortadadır. Nitekim isyanı lehine çevirebilmek için Osmanlı Devleti, Kuban Nehri'nin öbür yakasındaki kabileleri Ruslara karşı kışkırtmış, hatta Devlet Giray ile Canikli Ali Paşa'yı isyancılara katılmak üzere göndermişse de Rusya'nın yetişmesi üzerine isyancılarla Tatarların birleşme girişimi engellenmiştir. Ancak bu açıklamadan yola çıkarak ricalin konuyla yeteri kadar ilgilendiğini ifade edemeyeceğimiz gibi isyandan yeteri kadar faydalanma noktasında başarılı olamadığı gerçeğini de göz ardı edemeyiz. Ayrıca şunu da ilâve etmek gerekir ki bu ilgisizliğin/isteksizliğin de ötesinde Osmanlı Devleti'nin henüz daimi elçiliklerinin bulunmayışı, doğru bilgi akışının ve buna bağlı olarak doğru kararlar almanın önünde büyük bir engel olmuştur. Diğer taraftan savaş sırasında Osmanlı ordusunun lojistik destek ve emir komuta zincirinin işlerliği oldukça sorunludur. İlâveten ricalin savaş konusundaki tecrübesizlikleri ve ihtiyatsızlıkları, savaş sırasında cephede ve İstanbul'da olmak üzere iki ayrı karar merkezinin olması, seri ve istikrarlı bir şekilde karar verilmesini, gerekli hedeflerin ve doğru stratejilerin belirlenmesini engellemiştir. Bunun yanında ülke içinde baş gösteren kıtlık ve hastalıklar ile eşkıyalık olayları da devleti oldukça meşgul ettiğinden böyle bir fırsatı değerlendirmek pek de mümkün olmamış gibi görünmektedir. Sonuçta belki de tüm bu nedenlerden ötürü Pugaçev İsyanı'ndan yeterince yararlanılamamış olması nedeniyle Osmanlı tarihinde Kırım gibi mühim bir toprağın elden çıkmasına neden olan Küçük Kaynarca Antlaşması imzalanmıştır.

KAYNAKÇA

- ACAR, K. (2020). *Ortaçağ'dan Sovyet Devrimine Rusya*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- AFYONCU, E. (1990). *Tarih-i Kırım (Rusya Sefaretnâmesi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- AKSAN, V. H. (2017). *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870*. (çev. Gül Çağalı Güven). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- BERELOWITCH, A. (2005). "Une Jacquerie Moderne: La Révolte de Pougatchév (17 Septembre 1773-15 Septembre 1774)". *Revue Russe*. 27: 37-59.
- BEYDİLLİ, K. (2002). "Küçük Kaynarca Antlaşması". *DİA*. İstanbul. XXVI: 524-527.
- BEYDİLLİ, K. (2006). "III. Mustafa". *DİA*. İstanbul. XXXI: 280-283.
- BEYDİLLİ, K. (2007). "Prut Antlaşması". *DİA*. İstanbul. XXXIV: 359-362.
- BEYDİLLİ, K. (2008). "Rusya". *DİA*. İstanbul. XXXV: 253-265.
- BEZİKOĞLU, M. (2001). *The Deterioration of Ottoman Administration in The Light of The Ottoman-Russian War of 1768-1774*. Ankara: Bilkent University The Institute of Economics and Social Sciences. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- BOSİN, Y. V. (2009). "Pugachev's Rebellion 1773-1775". *International Encyclopedia of Revolution and Protest*. (ed. I. Ness). Blackwell Publishing: 2775-2776.

- CAN, M. (2019). *Sultanın Kapısında: Kudret-Heybet-Adalet (Osmanlı Devleti'nde Yabancı Elçiler)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- CAN, M. (2019). "Mustafa Paşa'nın H.1149/M.1736 Tarihli İran Elçiliği Levazımatı". *Turkish Studies Historical Analysis*. XIV: 767-784.
- CAN, M. (2020). "Osmanlı Devleti'nde Elçi Mübadelesi". *History Studies*. XII/1: 87-102.
- CAN, M. - A. A. ŞAHİN (2021). "Osmanlı Elçileri ve Karantina". *OTAM*. XLIX: 1-24.
- ÇİÇEK, H. (2018). *(Vekâyi'nüvis) Sadullah Enverî Efendi ve Tarihi'nin II. Cildinin Metin ve Tahlili (1187-1197/1774-1783)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- EMECEN, F. (2010). "Şahin Giray". *DİA*. İstanbul. XXXVIII: 275-277.
- EMECEN, F. (2018). "Matruşka'nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve "Lale Devri" Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Osmanlı Araştırmaları*. LII: 79-98.
- GESSİNOVİÇ, A. (1969). *Pugaçev Ayaklanması*. İstanbul: May Yayınları.
- KODAMAN, T. - E. Y. AKÇAY (2010). "Kuruluştan Yıkılışa Kadar Osmanlı Diplomasi Tarihi ve Türkiye'ye Bıraktığı Miras". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. XXII: 75-92.
- KORKMAZ, T. (2018). "Rusya'da Osmanlı'nın Yararlanmadığı Bir İsyân Pugaçev İsyânı (1773-1775)". *OTAM*. XLIII: 97-108.
- KÖSE, O. (2006). *1774 Küçük Kaynarca Andlaşması*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KURAT, A. N. (1965). "Rus Hâkimiyeti Altında İdil-Ural Ülkesi-Eski Kazan Hanlığı ve Başkurt İli XIX. Yüzyıla Kadar". *DTCF Dergisi*. XXIII/2-3: 91-126.
- KURAT, A. N. (1970). *Türkiye ve Rusya*. Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- KURAT, A. N. (2010). *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'e Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KUZUCU, S. (2010). "II. Katerina Dönemi Osmanlı-Rus İlişkilerinde Kırım". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 185: 107-118.
- NAGATA, Y. (2006). "Muhsinzâde Mehmed Paşa". *DİA*. İstanbul. XXXI: 48-50.
- OVÇİNNİKOV, R. V. *Pod Znamenami Pugaçeva, Yujno-Uralskoe Knijnoe İzdatelstvo*. Çelyabinsk.
- ÖZCAN, A. (2003). "Lale Devri". *DİA*. Ankara. XXVII: 81-84.
- PUŞKİN, A. (1949). *Pugaçev İsyânının Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- SAĞLAM, N. (2014). *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr'ı 1166-1188/1752-1774*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- SERDAR, İ. (2015). *A. S. Puşkin'in Eserlerinde 1773-1775 Pugaçev İsyânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ŞAHİN, Z. (2014). "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Rusya'nın Kültürel Gelişimi ve Batıya Uyum Çabaları". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. V/2: 171-191.
- TANSEL, S. (1950). "1768 Seferi Hakkında Bir Araştırma". *DTCF Dergisi*. VIII/4: 475-536.

- TURAN, N. S. (2018). *İmparatorluk ve Diplomasi-Osmanlı Diplomasinin İzinde*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- UÇAROL, R. (1995). *Siyasi Tarih 1789-1994*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- VERDANSKY, G. (2015). *Rusya Tarihi*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- VİĞASİN, A. (2018). *Esir Bir Rus Diplomatın Gözünden İstanbul Pavel Artemyeviç Levaşov'un Hatıraları (1763-1771)*. (çev. İlyas Kemaloğlu-Mustafa Karagüllüoğlu). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- YAVUZ, H. (2012). *Tarih-i Sefer-i Rusya'ya Göre 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- YORULMAZ, O. (2013). *Kazak Türkleri ile Çarlık Rusyası Arasındaki Siyasi İlişkiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ZENKOVSKY, S. A. (1983). *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*. (çev. İzzet Kantemir). İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Arşiv Kaynakları

- BOA, Ali Emiri Mustafa III Evrakı, *AE.SMST.III*. 256/20488.
- BOA. Cevdet Askeriye Evrakı, *C.AS*. 742/31158; 1080/47616; 1154/51306.
- BOA. Cevdet Hariciye Evrakı, *C.HR*. 18/852; 79/391.
- BOA. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrak, *TS.MA.e*. 732/29.

Yazma Eserler

- Giridî Ahmed Resmî Efendi (H. 1289). *Hülasatü'l-İtibar*. Süleymaniye Kütüphanesi. İzmirli Hakkı. 2406.

İnternet Kaynakları

- ÇERKASOV, P. P. (1999). *Ludovici XVI et Catharinae II (1774-1776)*. Erişim Tarihi: 11.11.2021.
<http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/CATALOUIS.HTM>



OSMANLI DEVLETİ'NDE KAPIKULU OCAKLARI VE SARAY TEŞKİLATI MENSUPLARININ TEKÂÜTE AYRILMASI MESELESİ VE TEKÂÜT ULÛFELERİ: ANKARA DAMGA MUKATAASI ÖRNEĞİ (1676-1683)

Hakan DOĞAN*

ÖZ

Osmanlı Devleti'nde ordu ve bürokrasinin çeşitli kademelerinde görev yapan ve bazı sebeplerden dolayı artık hizmet edemeyecek duruma gelen kimselere aktif görevlerinden ayrılmalarından sonra geçimlerini sağlayacak miktarda "tekâüt ulûfesi" adı verilen bir maaş bağlanmaktaydı. Osmanlı Devleti'nde emekliye ayrılan kapıkulu ocakları ve saray teşkilatı mensuplarının emeklilik maaşları II. Selim dönemine kadar şehremininden ya da selâtîn camilerinin vakıflarının fazlasından ödenirken, II. Selim döneminden itibaren üç ayda bir olmak üzere merkezî hazineden ödenmeye başlamıştır. Bu kişiler emekliliklerinde İstanbul dışında başka bir yerde ikâmet etmek istediklerinde emeklilik maaşlarını gittikleri şehrin gümrüklerinden ya da mukataalarından almaktaydılar. Öyle ki çalışmamızda, tekâüte ayrılan bazı kapıkulu ocakları ve saray teşkilatı efradının da maaşlarını Ankara Damga Mukataası'ndan aldıklarını görüyoruz. Bu çalışmada, Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde görev yapan bazı kapıkulu ocakları ve saray teşkilatı mensuplarının emekliye ayrılmaları meselesi ve emekli olduktan sonra Ankara Damga Mukataası'ndan aldıkları emeklilik maaşları Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi Ali Emirî Sultan IV. Mehmed (AE.SMMD.IV) tasnifinde yer alan beratlardaki veriler kullanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kapıkulu Ocakları, Saray Teşkilatı, Tekâüt, Ulûfe, Ankara Damga Mukataası.

THE QUESTION OF RETIREMENT OF THE MEMBERS OF THE KAPIKULU CORPS AND THE PALACE ORGANIZATION IN THE OTTOMAN EMPIRE AND 'TEKÂÜT ULÛFESİ' (THE RETIREMENT SALARY): THE CASE OF ANKARA STAMP MUKATAA (1676 -1683)

ABSTRACT

Back in the days of the Ottoman Empire, a kind of salary referred to as "tekâüt ulûfesi" was given to those who had served in various levels of the army and bureaucracy, and who could no longer serve due to some reasons, after leaving their active duty. Until the reign of Selim II, retirement pensions would have been from funds from the mayor şehremini (mayor) or foundations of the selâtîn (royal) mosques. After Selim the II, they were paid from the central treasury once every three mounts. If retirees wish reside outside of Istanbul, they received their pension either from the customs or from mukataa of the city they settled in. Our findings show us that some Kapıkulu and palace organization members received had in fact received their salaries from the Ankara Stamp Mukataa. In this study, we have focused on this issue throughout different regions of the Ottoman Empire. To do so, we turned to the Presidency Ottoman Archive's Ali Emirî Sultan Mehmed The Four manuscript (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi Ali Emirî Sultan IV. Mehmed) (AE.SMMD.IV) to help guide us.

Keywords: Kapıkulu Corps, Palace Organization, Tekâüt, Ulûfe, Ankara Stamp Mukataa.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 27.12.2021; Yayına Kabul Tarihi: 01.02.2022

* Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, KIRIKKALE; ORCID: 0000-0002-6447-0218, E-posta: hdogan79@gmail.com

Giriş

Ulûfe, sözlükte “*binek hayvanlarına verilen yem*” anlamına gelen alef kelimesinin çoğuludur. Terim olarak ise Osmanlı Devleti’nde saray hizmetlileri ve kapıkulu askerlerine düzenli olarak ödenen maaş anlamına gelen bu kelime, Osmanlı bürokratik yazışmalarında “*mevâcib*” olarak geçmektedir. Osmanlıların ilk dönemlerinden itibaren günlük olarak akçe üzerinden hesaplanan ulûfeler, söz konusu hizmetlilere üç ayda bir ödenmekteydi. Kıst¹ adı verilen bu ödemeler, ait oldukları ayların baş ya da son harflerinin bir araya getirilmesinden meydana gelen bir kısaltma ile anılmaktaydı (Sunar, 2012, s. 124). Yani hicrî aylardan Muharrem, Safer, Rebiülevvel aylarının taksitine “*Masar*”, Rebiülahir, Cemaziyelevvel, Cemaziyelahir taksitine “*Recec*”, Receb, Şaban, Ramazan taksitine “*Reşen*”, Şevval, Zilkade, Zilhicce taksitine de “*Lezez*” adı verilmekteydi (Avcı, 2000, s. 838-839). 1826 yılında Yeniçeri Ocağı’nın lağvedilmesinden sonra ulûfe tabiri kullanımdan kaldırılmış, bu tabirin yerini “*mâhiye*” ve “*maaş*” kelimeleri almıştır (Sunar, 2012, s. 126).

Tekâüt ise sözlükte “*oturmak*” anlamına gelen “*kuûd*” kökeninden türemiş olup, “*bir işle ilgilenmemek, o işi istememek*” manasına gelmektedir. Bu tabir günümüz Türkçesinde emekli ve emeklilik şeklinde kullanılmaktadır. Terim anlam olarak ise, Osmanlı bürokrasisinde devletten maaş alan veya maaş karşılığı farklı tahsisatı bulunan görevlilerin hizmet yapamayacak duruma gelmesidir (İpşirli, 2011, s. 341). Osmanlılar askerlerine ve bürokraside hizmet eden kişilere kuruluşundan itibaren emeklilik hakkı vermiş ve Tanzimat sonrasında da bunu modernize etmiştir (Özger, 2011a, s. 19). Klasik dönemde emeklilik ya da tekâütlük meselesi kanunlaştırılarak, devlet adamlarının ve kapıkulu mensuplarının her birine tekâütlük döneminde ne kadar akçe verileceği sistemleştirilmiştir (Özger, 2011b, s. 206). Öyle ki Fatih Kanunnamesi’nde beğlerbeğilerin yüz bin akçe, başdefterdarın doksan bin akçe, mal defterdarların seksen bin akçe ve sancak beylerinin altmış bin akçe ile emekliye ayrılmaları belirlenmiştir (Özcan, 2011, s. 47). Yine klasik dönemde Osmanlı Devleti’nde herhangi bir devlet kademesinde hizmette bulunanlardan, yaşlılık ve sakatlık sebebiyle görevlerinden ayrılanlara “*tekaüdiyye*”, “*arpalık*”, “*oturak ulûfesi*” gibi isimlerle bu kişilerin geçimlerine yetecek miktarda maaş veya tayinat bağlanmaktaydı. Bu tabirlerden “*tekâüt*” ve “*mütekâit*” gibi emeklilik ve emekli kavramlarını ifade eden kelimelere XVI. yüzyıla ilişkin Osmanlı kayıtlarında ve belgelerinde² sıklıkla rastlanmaktadır (Martal, 2000, s. 35).

Osmanlılarda devlet tarafından, muhtelif zamanlarda muhtelif tatbik şekillerine göre belli başlı devlet görevlilerine ve ilmiye sınıfının ortaya çıkmasından itibaren³ bir kısım yüksek rütbeli ilmiye mensuplarına görevlerinde iken maaşlarına ek olarak, görevlerinden ayrıldıktan sonra ise tekâüt veya mazuliyet maaşı kabilinden verilen tahsisata “*arpalık*” denilmekteydi (Gökbilgin, 1978, s. 592). Osmanlı Devleti’nde arpalık ismiyle bazı devlet adamlarına tahsis edilen bu ilave gelirin ne zaman verilmeğe başlandığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu terime de XVI. yüzyıl kaynaklarında tesadüf olunmaktadır.

¹ Arapçada “*hisse, parça, taksit*” manasına gelen bu tabir, Osmanlı Devleti’nde üç aylık ulûfe yerine de kullanılmaktaydı. Tanzimat’tan önce bu maaş ödemeleri üç ayda bir senede dört defada verilmekteydi. Bu ödemelerin her birine ise “*kıst mevâcibi*” denilmekteydi (Pakalın, 1983b, s. 275).

² “*Mısır Beylerbeyi ve defterdarına: “Tekâüd maaşı alan sâdât, sulehâ vs.den bazı kimseler, ellerinde arzlar ile Âsitâne-i saâdet’e geldiklerinde, Âsitâne-i saâdet’teki defterlerde onların bu durumlarına işaret eden kayıtlara rastlanmadığından, bu gibi kişilerin Mısır’da bulunan defterlerinin bir sûretinin de Südde-i saâdet’e gönderilmesi. 22 Rebiülevvel 973 (17 Ekim 1565)”* (5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566), 1994, s. 69, 385 numaralı hüküm); “*Bağdad Beğlerbeğisine hüküm ki ve cizye defterdârına hüküm ki: “Mendeli kâdısı südde-i saâdetime mektûb gönderüb Bağdat cizyesinden duacı mahiye yigirmi akçe tekâüd ulûfesine mutasarrıf olan (...) hamr? olub efâl-i habisesin nihâyet olmayub vazîfeye müstahak değildir deyû âher kimesne arz itmeğin buyurdum ki hükm-i şerîfim vardukda göresin fi’l-vâkı’ mezbûrun ahvâli arz olunduğu gibi ise vazîfe kat’ olunub Bağdad cizyesine kalub âhere dahi tevcih ve taaruz eymesin. 22 Rebiülevvel 988 (7 Mayıs 1580).”* (Sakarya, 2014, s. 59, 2 numaralı hüküm).

³ Osmanlı Devleti’nde ilmiye sınıfının kurumsallaşması hakkında bk. Demir, 2019, s. 156.

İlmiye mensuplarına arpalık tahsisine ait örnekler bu yüzyılın başlarında rastlanmasına rağmen uygulamanın daha önce olması da muhtemeldir. Yine bu yüzyılda arpalık, seyfiye ve ilmiye mensuplarına yevmiyelerine ilave olarak verildiği gibi emeklilik durumunda da tahsis edilmekteydi (Baltacı, 1991, s. 392). Arpalık uygulaması XVII. yüzyılda giderek yaygınlaşmış, yeniçeri ağası, rikâb-ı hümayun ağaları, bölük ağaları vs. gibi askerî sınıf mensuplarıyla padişah hocaları, şeyhülislam ve kadıasker gibi ilmiye sınıfına mensup olanlara da tahsis olunmaya başlamıştır (Halaçoğlu, 1991, s. 162). XVIII. yüzyılda usul ve yasalara aykırı bir şekilde dağıtılmasının yaygın hâle gelmesi ve çeşitli yolsuzluklara konu olması sebebiyle günümüze kadar ulaşan bir yergi terimi hâline gelen arpalık, önceleri merkez ve taşrada bulunan yönetici ve memurlara maaş verilerek, Tanzimat'tan sonra ise ilmiye sınıfı da aylığa bağlanarak tamamen kaldırılmıştır (Martal, 2000, s. 36).

Osmanlıları bir cihan devleti hâline getiren kurumların başında sistemli bir teşkilata sahip olan ordusu gelmekteydi. Başlangıçta yaya ve müselleme şeklinde örgütlenen askerî yapı, bir müddet sonra kul ya da devşirme sisteminin uygulama sahasına konulması, acemi ve yeniçeri ocaklarının kurulmasıyla belli bir sisteme oturtuldu. Kapıkulu Ocakları ismi verilen, yaya ve atlı birliklerden meydana gelen ve merkezî ordu şeklinde nitelendirilen bu askerî yapı, eyalet kuvvetleriyle birlikte Osmanlı kara kuvvetlerinin temelini oluşturdu (Özger, 2011, s. 203). Osmanlılarda doğrudan padişaha bağlı olarak sarayda görevli maaşlı askerî zümreler için bu özelliklerini belirtmek adına kullanılan "*kapıkulu*" terimi, zamanla varlıklı ya da nüfuz sahibi kişilerin hizmetinde bulunanları ifade etmeye başlamıştır. Askerî anlamda ise, İslam devletlerindeki hassâ askerî teşkilatına karşılık gelmektedir (Özcan, 2001b, s. 347).

Osmanlı Devleti'nin askerî yapısı iki ana temele dayanmaktaydı. Bunlardan birincisi, devletten sürekli maaş alan kapıkulu askerleri, ikincisi ise eyalet askerleri idi (Demlikoğlu, 2019, s. 75). Maaşlı kapıkulu askerleri kendi içerisinde yaya ve süvari olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan yaya kısmı; Acemiler, Yeniçeriler, Cebeciler, Topçular ve Top Arabacıları ile birer bölük hâlinde Lağımcılar ve Humbaracılar meydana gelmekteydi. Süvari kısmı ise; Sipâh, Silâhdar, Sağ Ulûfeciler (Ulûfeciyân-ı Yemîn), Sol Ulûfeciler (Ulûfeciyân-ı Yesâr), Sağ Garipler (Gurebâ-yı Yemîn) ve Sol Garipler (Gurebâ-yı Yesâr)'den oluşmaktaydı (Uzunçarşılı, 1984a, s. 2).

Osmanlılarda ordu teşkilatından sonra en önemli kurumlardan biri de saray teşkilatı idi. Devletin merkez ve taşra idarî birimleri ile ordu, doğrudan padişaha bağlı bir bütün olarak teşkilatlandırılmış idi. Bu bütünün merkezinde ise padişah ve saray teşkilatı bulunmakta, Osmanlı coğrafyasındaki tüm birimler de bu merkezden idare olunmaktaydı (Armağan, 2011, s. 147). Sözlükte "*ev, mesken, konak, menzil*" anlamlarına gelen saray kelimesi, bu anlamlarıyla birlikte "*büyük konak, padişahın ikâmetgâhı, hükümdarın sarayı, kasrı, köşkü*" manasında da kullanılmaktadır (Ferrari, 2009, s. 205). Saray, Osmanlılarda padişahın özel hayatını geçirdiği mekân olmakla beraber devlet mekanizmasının da önemli ölçüde şekillendiği yerdir (Ortaylı, 2007, s. 203).

Osmanlıların ilk devlet merkezi olan Bursa ile İznik'te Osmanlı hükümdarlarının sarayları bulunmaktaydı. Edirne'nin zaptından sonra ise padişahlar Edirne'deki sarayda oturmaya başlamışlardır. İstanbul'un fethini müteakip de "*yeni saray*" olarak adlandırılan Topkapı Sarayı inşa edilmiş ve Osmanlı padişahları Dolmabahçe Sarayı yapılarına kadar bu sarayda yaşamlarını devam ettirip buradan devleti idare etmişlerdir (Açıkgöz, 2018, s. 371- 372). Osmanlı saray teşkilatı dört ana birimden meydana gelmekteydi. Bunlar, özel yaşam alanı olan "*Harem*", eğitim faaliyetlerinin yapıldığı "*Enderun*", devletin idarî merkezi "*Dîvân-ı Hümayun*" ile hizmet ve koruma işlerinin gerçekleştirildiği "*Bîrun*" idi (Ertuğ, 2009, s. 120). Bu birimlerde çeşitli hizmetleri yerine getiren çok sayıda görevli olup bunların her biri özel ve kamusal fonksiyonları icra etmekteydiler (Uzunçarşılı, 1984d).

Osmanlı ordusunun ve bürokrasinin önemli bir bölümünü oluşturan kapıkulu mensupları ile saray teşkilatı mensupları için belirli bir emeklilik yaşı bulunmamaktaydı. Bu kişilerin emekli olabilmeleri için; ihtiyarlamış olmaları⁴, seferlerde aldıkları yaralardan dolayı sakat kalmaları⁵ ve görevlerini yerine getirmediklerinden dolayı azledilmeleri gerekiyordu. Azledilen görevlilere “mazuliyet maaşı” verilmekteydi. Bu ödenek görevlinin hizmet süresine göre maaşının dörtte biri, üçte biri veya yarısı olabilirdi. Azlolunan görevlinin mazuliyet maaşı alabilmesi için yeniden devlet hizmetine tayin olunabileceği anlamına gelen “cevaz-ı istihdam” kararı alması gerekirdi. Bu kararı almadıkça ya da mahkemede beraat etmedikçe mazuliyet maaşı alamazdı. Belirttiğimiz tüm bu sebepler dışında kapıkulu mensupları ile saray teşkilatı mensuplarının görev süreleri sınırsızdı (Tabakoğlu, 1998, s. 301). Bu yüzden ilk zamanlarda kapıkulu ve saray teşkilatı mensuplarından emekliye ayrılanların sayısı oldukça azdı. Daha sonraları bu sayı artmaya başlamış ve tekâüt olanların adedi mühim bir yekûn teşkil etmiştir. Nitekim Koçi Bey, IV. Murad’a takdim ettiği meşhur layihasında⁶ XVI. yüzyılda orduda emekli olanların sayısının on bini aştığını ve bunların henüz yaşlanmayan genç kişiler olduğunu beyan etmiştir (Pakalın, 1983b, s. 742). Bu durumu eleştiren Koçi Bey, gücü kuvveti yerinde olup yaşlı olmayan kapıkulu neferatının emekliliklerinin kaldırılmasını ancak emekliliği hak etmişlerse sefere gitmeleri şartıyla timar ve zeametlerinin kendilerine bırakılması gerektiğini belirtmiştir.⁷

Tekâüt (emeklilik) meselesi kapıkulu ve saray efradı için son derece önemli idi. Bu kişiler emeklilik maaşlarını II. Selim dönemine (1566-1574) kadar şehremininden ya da selâtin camilerinin evkafı fazlasından almaktaydılar. Ulûfe defterlerinde, kapıkulu ocakları ve saray teşkilatında görev yapan kişilerin mensup oldukları her ortanın ve bölüğün sonuna tekâüt olanların isimleri ve yevmiyeleri eklenmekteydi. Tekâüte ayrılan kapıkulu ve saray teşkilatı mensupları İstanbul dışında bir yerde ikamet etmek istedikleri zaman maaşlarını rütbelere uygun bir şekilde gittikleri yerin gümrük ve mukataalarından almaktaydılar (İpşirli, 2011, s. 341). Emekliye ayrılan bu görevlilerin gümrüklerden ve mukataalardan aldıkları düzenli paraya “vazife” denilmekte ve maaş işlemleri de devletin farklı kalemleri tarafından takip edilip düzenlenmekteydi (Sunar, 2012, s. 125). Öyle ki çalışmamızda, tekâüte ayrılan bazı kapıkulu ocakları ve saray teşkilatı efradının da maaşlarını Ankara Damga Mukataası’ndan aldıklarını görüyoruz.

⁴ “Ebnâ-i sipâhiyândan yüz yetmişinci bölükde yevmî sekiz akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Osman Yusuf Ohri zîde kadruhû emekdâr pîr ü ihtiyâr olub mahal ve müstahak olmağla tekâ’üd ihtiyâr itmeğın hakkında mezîd inâyet-i pâdişâhânem vücûda getürüb kıdvetü’l-emâcîd ve’l-a’yân atlu mukâbelecî Ali zîde mecdühûnun tezkiresi mücibince kadîmi mutasarrıf olduğı yevmî sekiz akçe ulûfesin tamâmen Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere müttekâ’idın zümresine ilhâk idüb...”, BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/4, Tarih: 6 Ramazan 1093 (8 Eylül 1682).

⁵ “İşbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Cafer Hasan Hacı Bektaş bundan akdem Leh seferinde yevmî altı akçe ulûfe ile silahdarânın serdengeçdilerinden olub Çehrin kal’asında mecrûh olmağla Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere tekâ’üd ricâ itmeğın hakkında mezîd inâyet-i pâdişâhânem vücûda getürüb...”, BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/47, Tarih: 2 Şevval 1087 (8 Aralık 1676) ; “Zümre-i silâhdarândan olub müstehak-ı inâyet-i şehriyârî olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Hızır Bayram Turgud serdengeçdi zîde kadruhû mezbûr Moskov taburu muhârebesinde sol ayağı top ile mecrûh olmağla mutasarrıf olduğı yevmî altı akçe ulûfesin Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere tekâ’üd virilmek fermânım olmağın hakkında mezîd inâyet-i pâdişâhânem vücûda getürüb...”, BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/26, Tarih: 10 Şevval 1093 (12 Ekim 1682).

⁶ “... İleri gelenler ve vükelâ, boşalan yerleri adamlarına ve akrabâlarına verip, İslam memleketlerinde olan timar ve zeâmetin seçmelerini şer’î şerîfe ve yüksek kanuna aykırı olarak kimini paşmaklık yaparak, kimini pâdişah Has’ına katarak, kimini mülk olarak, kimini vakıf olarak, kimini vücudu sıhhatte olan kimselere emeklilik olarak verip, bütün zeâmet ve timar, ileri gelenlerin yemliğı oldu...” (Koçi Bey Risalesi (Sadeleştiren: Zuhuri Danışman), 1972, s. 33).

⁷ “... Vücudu sıhhatte olup, emekli olanların dahi emeklilikleri kaldırıla. Fakat kendileri müstehak ise emekli yolu ile sâhip oldukları timar ve zeâmetler, sefere gitmek üzere kendilerinde bırakıla. Eğer değil ise müstehak olana verile...” (Koçi Bey Risalesi (Sadeleştiren: Zuhuri Danışman), 1972, s. 76).

Osmanlı tarihçileri tarafından “Klasik Dönem” olarak adlandırılan XVI. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemi olarak kabul edilmiştir. Ülke sınırlarını sürekli olarak genişleten Osmanlılar, bu yüzyılda sadece Avrupa'nın değil bütün Eski Dünya'nın en büyük ve en güçlü imparatorluklarından biri durumuna gelmişti. Bu süreçte, batıda Habsburg İmparatorluğu, doğuda Safevi Devleti ve kuzeyde Rusya ile sınır komşusu olunmuştu. Ancak ulaşılan bu geniş sınırlar ve yeni güçlü komşular, hızlı yayılma sürecinin de artık sonlanması anlamına geliyordu (Pamuk, 2007, s. 31). Osmanlı Devleti'nin coğrafi sınırlarının en büyük genişliğine ulaşmasıyla birlikte artık kısa süreli ve kârlı savaş dönemleri yerini daha uzun süreli ve maliyetli savaşlara bırakmıştı. Öyle ki devletin en önemli gelir kaynaklarından birisi olan fetihlerin de XVI. yüzyılın sonlarına doğru adeta durma noktasına gelmesi merkezî hazine gelirlerinin de azalmasına neden olmuştur (Cezar, 1986, s. 27). XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra pek çok cephede cereyan eden uzun süreli ve yıpratıcı savaşlar Osmanlı maliyesini olumsuz yönde etkilemeye başlamıştır. Bu dönemde Osmanlıları en çok uğraştıran meselelerin başında da değişen savaş teknikleri ile uzun süren ve başarısızlıkla neticelenen savaşlardan doğan malî baskılar gelmekteydi (Özvar, 2013, s. 10).

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti, savaş meydanlarında sürekli üstünlük kurduğu Avrupa'nın yeni geliştirdiği bu savaş tekniklerine ve değişime uyum sağlayabilmek için kapıkulu askerleri sayısını arttırmak zorunda kaldı. Avrupa'nın ateşli silahları karşısında onlarla mücadele edecek kapıkulu askerinin sayılarının artırılmasıyla da hem savaşların finansmanı hem de bu merkezî askerlerin maaşlarının karşılanması devletin nakit sıkıntısına girmesine sebep oldu. Zira bu yeni durum aynı zamanda ordu mensuplarının ulûfelerinin de artması ve merkezî hazineye yeni bir maddî yük anlamına gelmekteydi (Başarır, 2009, s. 36-37). Bu süreçte devlet için önem arz eden bir başka mesele de mütekâid olarak adlandırılan emekli kapıkulu ve saray teşkilatı mensuplarının ulûfe ödemeleri idi. XVI. yüzyıl öncesinde bu kişilerin sayılarının azlığı dolayısıyla emekli ulûfelerinin ödenmesinde önemli ölçüde bir sıkıntı yaşanmamıştı. Ancak II. Viyana Kuşatması (1683) öncesinde ve sonrasında süreçte tekâüt ulûfelerinin ödenmesi hususu devletin önemli problemlerinden biri hâline geldi. Bu bağlamda, 1676-1683 yılları arasında Ankara Damga Mukataası'ndan emeklilik maaşlarını alan bazı kapıkulu ocakları ve saray teşkilatı mensupları ile aldıkları emeklilik maaşları bu çalışmanın konusu olmuştur.

Ankara Damga Mukataası

Damga, bir şeyin üzerine nişan ve alâmet olmak üzere kuru ya da boya ile vurulan mühür ve işaret hakkında kullanılan bir tabirdir. Gümüş ve altın mamulât üzerine bunların cinsini göstermek ve hileli olmadıklarını sağlamak için devlet tarafından basılan işaretlere de bu ad verilmekteydi (Pakalın, 1983a, s. 390-391). Eski Türklerde *tamga*, *tamka* ve *damga* biçimlerinde yazılan kelime “*el ile yapılan motif*” anlamına gelmekteydi. Ayrıca şahıs imzası ve mühür olmasının yanı sıra günümüzde olduğu gibi (damga resmi, damga pulu) “*vergi*” manasında da kullanılmıştır (Halaçoğlu, 1993, s. 454). Ayrıca damga, bazı malların üzerine vurulan mühür olup, bu malların vergilendirildiğini de ifade eder. Dokunan kumaşlar tezgâhtan çıkarıldıktan sonra ancak satılmadan önce damgalanırdı. Bunun yanı sıra çarşı pazarda kullanılan terazi, kantar ve kile gibi ölçeklere doğruluğunun kontrol edildiğini belirtmek; at nallarına kalitesinin göstergesi olarak; altın ve gümüş eşyalara ise ayarını belirtmek için damga vurulmaktaydı (Karaman, 2013, s. 393).

Damga vergisi, ticarete konu olan mamul maddelerden alınmaktaydı. Bu vergi, Ankara'da hemen hemen sadece sof satışlarında devletin aldığı bir vergi olarak dikkati çekmektedir. Zira mukataanın isminin de belgelerde damga ve cendere mukataası olarak

geçtiği ve bu şekilde iltizama verildiği görülmektedir. Bu verginin toplanışı da sofralar cendereye⁸ çekildikten sonra damgalanmak suretiyle yapılırdı. Bu nedenle merkezî otorite, damga eminlerinin cendrecilerin fazla ücret almaları ve bozuk iş yapmak suretiyle tüccarı rahatsız edici davranışlarda bulunmamaları hususunda dikkatli olmalarını istemekteydi (Ergenç, 2012a, s. 160). Osmanlılarda vergiye konu olan damga, iki ayrı mukataa şeklinde düzenlenmişti. Bunlardan biri sof ve şali gibi yünlü dokumaları ifade eden “Ankara’da vâki’ tamga-i cendere-i Ankara zarar-ı kassâbiye ve simsariyye ve boyahane-i Ankara ve tevâbi’î mukâta’aları”⁹, diğeri ise pamuklu dokumaları ifade eden “mukataa-i hasha-i tamga-i kirpas ve tinab-ı penbe der liva-i Ankara ve tevabii”dir. Görüldüğü üzere birincisi sof damgası, ikincisi bez damgası olarak ifade edilmektedir (Karaman, 2013, s. 393-394). XVI. yüzyılda damga ve cendere mukataası olarak adlandırılan ve padişah haslarından olan Ankara Damga Mukataası, sadece Ankara ve çevresinin sof üretimini kapsamayıp, Kalecik, Tosya, Koçhisar, Kastamonu, Çankırı ve Sivrihisar gibi sof üretiminin görüldüğü diğer yerleri de içerisine almaktaydı. Bu yerlerden Tosya, Koçhisar ve Kangırı XVIII. yüzyılda bazı yeni düzenlemelere konu olmuş ve mukataa kapsamından alınarak gelirleri ayrı ayrı mukataaya bağlanmıştır. Mesela senelik malı 82.328 akça olan Koçhisar (İlgaz) Damga-i Cendere ve Tevabii Mukataası 1128/1716 yılında Ankara’dan ayrı olarak iltizama verilmiş, 1129/1717 yılında da 300 gurus muaccele ile Koçhisarlı Mustafa Ağa’ya malikâne suretiyle verilmiştir. Aynı şekilde Tosya Cendere Mukataası da 1132/1719-1720’de Hatun Nehri çeltik mukataasıyla birlikte yıllık 120.000 akça ile kayıtlı olduğundan kendi değeri bilinmemektedir (Ergenç, 2012e, s. 273). Ancak dönemin belgelerinden, sof üretimi yapan mukataanın gelirlerinin dörtte üçünün sadece Ankara ve çevresindeki mukataalardan elde edildiği anlaşılmaktadır (Ergenç, 1973, s. 162). Ankara Damga Mukataası, XVII. yüzyılda sof, şali, tiftik ipliği, boya ve cenderehanenin yanı sıra “simsariye ve zarar-ı kassâbiye” vergilerini de içerisine alan büyük bir mukataa hâline gelmiştir (Karaman, 2013, s. 394). Zarar-ı kassâbiye vergisi, yeniçerilerin et ihtiyacını karşılamak üzere ipek, sof, sahtiyân gibi büyük ölçüde ticareti yapılan ürünlerden ve sadece Osmanlı tüccarından % 1 oranında alınan bir vergidir. Zira yabancı tüccarların böyle bir vergi ödeme yükümlülüğü bulunmamaktadır (Ergenç, 2012d, s. 113-114). Kassâb akçası, Ankara ve çevresinde (Çankırı, Tosya, Kastamonu, Sivrihisar, Kalecik ve Koçhisar) 1599 yılında ihdas edilmiş, 1 Zilkade 1013/21 Mart 1604 tarihinde Damga ve Cendere Mukataası ile kâr ve zararı beraber karşılanmak üzere birleştirilmiştir (Ergenç, 2012a, s. 159-160). XVI. yüzyılın sonlarına kadar “Damga ve Cendere Mukataası” olan bu vergi biriminin ismi, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “Ankara Mukataası”na dönüşmüştür (Ergenç, 2012b, s. 320). Bu yüzyılda söz konusu mukataanın veziriazam hasları arasında olduğu görülmektedir.¹⁰ Damga mukataasına ne zaman bağlandığı tam olarak bilinmeyen “simsariye/dellâliye vergisi” muhtemelen II. Mehmed döneminde ihdas edilmiştir. Nitekim Fatih Kanunnamesi’nde yer alan bir hüküm¹¹ verginin niteliği ve miktarı ile ilgili bilgiler vermektedir. Ancak mukataanın en önemli unsuru damga ve dolayısıyla da sof üretim ve ticaretidir (Karaman, 2013, s. 394).

⁸ Cendere, Bursa’da mengene adı verilen ve dokunan kumaşların perdahtlandığı, yani düzeltilip parlatıldığı alettir. Genellikle bu üretim dalında XVI. yüzyıldaki uygulamada vergi, cendere perdahtlanan kumaşlardan alınır ve vergi alındığını göstermek üzere de damga vurulurdu (Ergenç, 2012e, s. 273).

⁹ BOA, DBRM.d 24303, s. 321 (Tarih: 18 Muharrem 1125/14 Şubat 1713).

¹⁰ “... Bursa mukâta’ası defterlerine nazar olundukda Ankarada vâki’ tamga-i cendere-i Ankara zarar-ı kassâbiye ve simsariyye ve boyahane-i Ankara ve tevâbi’î mukâta’aları vezîr-i a’zâm edâ mellâhu te’âla iclâlehünün havâslarından olduğu mastûr olub...” , BOA, DBRM.d 24303, s. 306 (Tarih: 18 Muharrem 1125/14 Şubat 1713).

¹¹ “... Ve buyurdum ki, İstanbul’da ve Galata’da müslimândan gayrı bâzîrgân her ne kim dellâl (simsar) ile satsa gerekdür, hem satan adam ve hem alan adam dellâllük vereler, eğer alıcı müslimân dahı olursa, ammâ müslimândan gayrı her bâzîrgân ki dellâlsuz satsa, satduguçün, hem kendünün hem alanûn bahşını vere... geregi nakda satılsun gerek va’de ile satılsun gerek marda ile satılsun, yüz akçada satandan buçuk ve alandan buçuk alına ve her nesne ki arşûn ile ölçülür ve yâhûd kapanda tartulur, satun alandan buçuk ve satandan dahı buçuk alına...” (Anhegger vd. 2000, s. 57-58).

XVII. yüzyılın başlarında mukataayı üzerine alan mültezimlerin, sermaye sahibi ve bir kısmı İstanbul'da ikamet eden Yahudi asıllı zimmîler olduğu görülmektedir. Bu Yahudi mültezimler, mukataayı genellikle üç tahvil süresi boyunca ya doğrudan iltizama almışlar, ya da "*emin-i mültezimlik*" sıfatıyla uhdelerinde bulundurmışlardır (Taş, 2006, s. 53). Nitekim mukataa 1 Safer 1008/23 Ağustos 1599 yılından itibaren üç yıllığına, İstanbullu Yahudilerden Aslan'a iltizâmen verilmiş; Aslan, Yasef veled Abraham'ı kâr ve zararına ortak ederek bu yolla kendisi de mültezim sıfatıyla görev almıştır. Uygulamada Aslan İstanbul'da kalırken, mukataayı Yasef yönetmiştir (Ergenç, 2012c, s. 98).

XVII. yüzyılın ortalarında ve sonlarında ise mültezimlerin artık Yahudiler değil dergâh-ı mu'allâ çavuşları ve müteferrikaları olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, mukataa şartlarını yerine getirmenin zorlaşması ve XVII. yüzyılın sosyo-ekonomik şartları içerisinde mültezimlerin merkezî hazineye yapacakları ödemelerde sıkıntıya düşmeleridir. Öyle ki, mukataa 1650'li yıllara geldiğinde artık emânet yöntemiyle ve genellikle dergâh-ı âlî çavuşlarına verilmiştir. Bu yüzyılın sonlarında ise Haseki Sultan'a ait paşmaklık¹² hası gelirleri arasına dâhil edilmiş ve yine emâneten dergâh-ı âlî müteferrikalarına tevcih olunmuştur. 1655-1684 yılları arasında 1.440.000 akçe olan mukataanın gelirinin 845.391 akçesi irsâliye olarak merkezî hazineye gönderilirken, geriye kalan 594.609 akçe ise mevâcibât, mütekâ'idîn, du'âgûyân ve ihrâcât masrafına ayrılmıştır (Taş, 2006, s. 53-56). Ankara Damga Mukataası, XVIII. yüzyılda "*hâsılâtı İzmir'den ihrâc olunan tiftik ipliğine münhasır*"¹³ şeklinde tanımlanır hâle gelmiş ve senelik 30.000 akçe gurusu malı ile Bursa Kalemi'ne bağlı "*cesîm mukataalar*"ın başlıcalarından sayılmaya başlamıştır (Ergenç, 2012b, s. 320).

Ankara Damga Mukataası'nın, 1111/1699 yılında sadrazam hası gelirlerine dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Evail-i Ramazan 1113/Şubat 1702 tarihli bir damga temessükünde damga mukataası "*haslarımızdan damga-i Ankara tevâbii hası*" şeklinde geçmektedir (Akyüz, 2003, s. 144). XVII. yüzyılın sonlarına kadar havâss-ı hümayunun gelir kaynakları arasında olan mukataa, sonradan sadâret haslarına dâhil edilmiş ve nihayet 1130/1717- 1718 yılında mülhakatıyla birlikte malikâneye dönüştürülmüştür. Ancak 1093/1682 yılında saray için yapılan sof sipariş bedelinin Ankara Damga Mukataası'ndan ödenecek olması XVII. yüzyıl sonunda bu mukataanın hâlâ havâss-ı hümayuna ait olduğunu göstermektedir (Karaman, 2005, s. 181).

Tekaüd Ulûfesini Ankara Damga Mukataası'ndan Alan Kapıkulu Ocakları Mensupları

Ebnâ-i Sipâhiyân (Sipah Bölüğü)

Kapıkulu tâifesinin süvari takımına verilen isimdir. Sipah, silâhdar, ulûfeciyân-ı yemîn, ulûfeciyân-ı yesâr, gurebâ-yi yemîn ve gurebâ-yi yesâr olmak üzere altı bölüğe ayrılırlardı. Sonradan bunun yerine "*altı bölük halkı*" tabiri kullanılmaya başlamıştır (Pakalın, 1983a, s. 32). Altı bölükten teşekkül etmiş olan kapıkulu süvarilerine "*altı bölük yoldaşları*" denildiği gibi bunların birinci bölüğü olan sipah bölüğünden dolayı bazen hepsine birden sipah ismi de verilmekteydi. Süvari ocağının en itibarlısı sipah bölüğü olup, ilk dönemlerde devlette nüfuz sahibi kişilerin ve kumandanların çocukları bu bölüğe alınırlardı (Uzunçarşılı, 1984b, s. 146).

¹² Osmanlı Devleti'nin toprak ve arazi rejiminde, havâss-ı hümayun köylerinden, padişahın annesi, kız kardeşleri ve kızları gibi, kadın sultanlara ve haseki sultanlara tahsis edilen ve 20.000 akçeye (zeamet) kadar olan tâyinât ve tahsisata verilen addır (Gökbilgin, 1979a, s. 333).

¹³ Bursa mukataa defterlerinde bu kayda sıklıkla rastlanmaktadır: "*Ankara tamgası mukâta'ası Emini Hasan meclis-i şer'a varub mukâta'a-i mezbûrenin tamga harcı bir senede dört bin gurusu bâliğ olmayub ma'âdâ malî medîne-i mezbûreden mahmiyye-i İzmire nakl olunan tiftik ipliği yüklerinden hâsıl olur iken...*" BOA, DBRM.d 24303, s. 196 (Tarih: 12 Şevval 1119/6 Ocak 1708).

Altı bölüğe ayrılan kapıkulu süvarilerinin en itibarlı olan sipahiler, Osmanlı kaynaklarında ve belgelerinde “*ebnâ-i sipâhiyân*” olarak da geçmektedir. Bu tabir bazen tüm kapıkulu süvarileri için kullanılmıştır. Sipahiler için ayrıca taşıdıkları alay bayrağının renginden dolayı “*kırmızı bayrak*” da denilmiştir. Erken dönem Osmanlı kaynaklarında, kapıkulu süvarilerinden ilk defa Kara Timurtaş Paşa'nın tavsiyesi ile I. Murad devrinde silâhdar bölüğünün kurulduğu, sipah bölüğünün ise II. Mehmed zamanında ortaya çıktığı ve silâhdarların önüne geçip başbölük olduğu şeklinde bilgi verilmektedir (Afyoncu, 2009, s. 256).

Sipah bölüğü, savaş dönemlerinde cizye, âdet-i ağnam, mukataa ve sair gelirlerin tahsilinde istihdam olunurlardı. Bunun yanı sıra padişahların camiye çıkışlarında, sefere hareketlerinde ikişer ikişer sağ tarafında yürüdükleri gibi savaş meydanında da kalp adı verilen ordu merkezinin sağ tarafındaki saltanat bayrakları altında ve bazen de sultanın arka tarafında dururlardı. Sipahiler savaş meydanında çadırlarını padişah otağının sağında kurarlardı. Bunlar üç yüz bölüğe ayrılmış olup XVII. yüzyılın ilk yarısında her bölükte yirmi-otuz kişi ile bir bölükbaşı bulunurdu. XVI. yüzyılda bölük mensupları on beşten otuz akçeye kadar yevmiye alırlardı. Bölük başlarının yevmileri ise kırkar akçe idi (Uzunçarşılı, 1984b, s. 147- 148).

Tarih	Sipahinin Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H.05.12.1087 M.23.07.1676	İbrahim Mustafa	-	4	1440	AE.SMMD.IV-87-10383-1 ¹⁴
H. 29.03.1090 M.10.05.1679	Kastamonulu Resul	36	14	5040	AE.SMMD.IV-2-203 ¹⁵
H.24.05.1090 M.03.07.1679	Hasan	36	12	4320	AE.SMMD.IV-2-164-1 ¹⁶
H.29.05.1090 M.08.07.1679	Hasoda Receb	21	11 ¹⁷	3960	AE.SMMD.IV-158-2 ¹⁸
H.08.10.1090 M.12.11.1679	Teberdâr-ı HâssaMahmud	52	12	4320	AE.SMMD.IV-2-161-1 ¹⁹
H.14.10.1090 M.18.11.1679	Nurullah Ali Mehmed	14	13	4680	AE.SMMD.IV-2-205 ²⁰

¹⁴ “Bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere yevmî dört akçe ulûfe ile tekâ’üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî İbrahim Mustafa...” BOA, AE.SMMD.IV, 87/10383/1.

¹⁵ “Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan otuz altıncı bölükde olub Ankara Tamga Mukâta’âsı malından almak üzere yevmî on dört akçe ulûfe ile tekâ’üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kadvetü’l-emâsîl ve’l-akrân Resul Kastamonî tabbâh-ı hâssa zîde kadruhû...” BOA, AE.SMMD.IV, 2/203.

¹⁶ “Ebnâ-i sipâhiyândan otuz altıncı bölükde olub Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere yevmî on iki akçe ulûfe ile tekâ’üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Hasan bohca külhâm oda-i büzürgi zîde kadruhû...” BOA, AE.SMMD.IV, 2/164/1.

¹⁷ Adı geçen sipahinin günlük tekâ’üd ulûfesi 13 akçe olup 2 akçesi “*hazîne-mânde*” olarak devlet hazinesine aktarılmıştır. Hazine-mande; şahsın üzerinden silinerek devlete kalan mal ya da para için kullanılan bir tabirdir (Devellioğlu, 2002, s. 351). Ayrıca, “*tasarruf etme*” anlamı da bulunmaktadır (Pakalın, 1983a, s. 793).

¹⁸ “Bundan akdem yirmi birinci bölükde ebnâ-i sipâhiyândan iken Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere yevmî on üç akçe ulûfe ile tekâ’üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Receb hasoda teberdârından zîde kadruhû...” BOA, AE.SMMD.IV, 2/158.

¹⁹ “Ebnâ-i sipâhiyândan elli ikinci bölükde bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere mütekâ’id olan işbu dârende-i sûret-ı hümâyûn meserret-makrûn-ı hakânî Mahmud teberdâr-ı hassâ zîde kadruhû...” BOA, AE.SMMD.IV, 2/161/1.

²⁰ “Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan on dördüncü bölükde olub Ankara Tamgası Mukâta’âsı malından almak üzere yevmî on üç akçe ulûfe ile mütekâ’id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Nurullah Ali Mehmed...” BOA, AE.SMMD.IV, 2/205.

Osmanlı Devleti'nde Kapıkulu Ocakları ve Saray Teşkilatı Mensuplarının...

H.28.10.1090 M.02.12.1679	Sandıklılı Ali	137	14	5040	AE.SMMD.IV-2-132 ²¹
H.01.11.1090 M.04.12.1679	Mustafa Ali	39	11	3960	AE.SMMD.IV-2-159 ²²
H.06.01.1091 M.07.02.1680	Mehmed	14	13	4680	AE.SMMD.IV-2-172-1 ²³
H.03.06.1093 M.09.06.1682	Beypazarılı Ömer Osman	175	4	1440	AE.SMMD.IV-89-10606-52 ²⁴
H.06.09.1093 M.08.09.1682	Ohrili Osman Yusuf	172	8	2880	AE.SMMD.IV-89-10606-4 ²⁵
H.08.10.1093 M.10.10.1682	Galata Sarayı Teberdarı Tekfurdağlı Ali	-	5 ²⁶	1800	AE.SMMD.IV-89-10606-39 ²⁷
H.10.10.1093 M.12.10.1682	Teberdâr Mehmed Abdullah	184	6	2160	AE.SMMD.IV-89-10606-19 ²⁸
H.18.10.1093 M.20.10.1682	Ankaralı Ahmed Mehmed	142	6	2160	AE.SMMD.IV-89-10606-24 ²⁹
H.20.10.1093 M.22.10.1682	Receb Mehmed Hızır	117	7	2520	AE.SMMD.IV-89-10606-13 ³⁰
H.22.10.1093 M.24.10.1682	Ankaralı Nebî Mustafa	104	4	1440	AE.SMMD.IV-89-10606-42 ³¹
H.26.10.1093 M.28.10.1682	Aydınlı Musâ Mehmed	27	7	2520	AE.SMMD.IV-89-10606-10 ³²

²¹ "Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan yüz otuz yedinci bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on dört akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Ali Sandıklı tabbâhîn-i hâssa..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/132/1.

²² "Ebnâ-i sipâhiyândan otuz dokuzuncu bölükde iken bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on bir akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Mustafa Ali zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/159/1.

²³ "Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan on dördüncü bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on üç akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Mehmed oda-i büzürgî..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/172/1.

²⁴ "Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan yüz yetmiş beşinci bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî dört akçe mütekâ'id ulûfesine mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kîdvetül-emâsîl ve'l-akrân Ömer Osman Beypazarı zîde kadruhûnun..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/52.

²⁵ "Ebnâ-i sipâhiyândan yüz yetmişinci bölükde yevmî sekiz akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Osman Yusuf Ohri zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/4.

²⁶ Adı geçen sipahinin günlük tekâ'üd ulûfesi 7 akçe olup 2 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

²⁷ "Bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî yedi akçe tekâ'üd ulûfesine mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Ali Tekfurdağı teberdâr-ı sarây-ı Galata zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/39.

²⁸ "Bundan akdem yüz seksen dördüncü bölükde ebnâ-i sipâhiyândan iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî altı akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Mehmed Abdullah teberdâr zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/19.

²⁹ "Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan yüz kırk ikinci bölükden olub yevmî altı akçe ulûfe ile Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Ahmed Mehmed Ankara zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/24.

³⁰ "Ebnâ-i sipâhiyândan yüz on yedinci bölükde yevmî yedi akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Receb Mehmed Hızır zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/13.

³¹ "Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan yüz dördüncü bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı'ndan almak üzere yevmî dört akçe vazîfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Nebî Mustafa Ankara kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/42.

H.02.11.1093 M.02.11.1682	Hüseyin Ahmed	24	8 ³³	2880	AE.SMMD.IV-89-10606-9 ³⁴
H.20.11.1093 M.20.11.1682	Ali Mehmed İskender	12	8	2880	AE.SMMD.IV-89-10606-1 ³⁵
H.20.11.1093 M.20.11.1682	Serrâc-ı Hâssa Süleyman	26	8	2880	AE.SMMD.IV-89-10606-45 ³⁶
H.08.11.1093 M.08.11.1682	Kırşehirli Osman Ahmed	169	6	2160	AE.SMMD.IV-89-10606-25 ³⁷
H.13.02.1094 M.11.02.1683	Ahmed Mehmed	50	4	1440	AE.SMMD.IV-89-10606-50 ³⁸
H.02.01.1099 M.08.11.1687	Atlı Mukabeleci Çankırlı Ali Hasan	42	3 ³⁹	940 ⁴⁰	AE.SMMD.IV-20-2192-1 ⁴¹

Tablo 1: Ebnâ-i Sipâhiyân (Sipah Bölüğü) (H.1087-1099/M.1677-1687)

Tabloda da görüldüğü üzere çalışmamıza konu olan yedi yıllık dönemde (1676-1683), yıllık tekâüt ulûfesini Ankara Damga Mukataası'ndan alan toplam 23 sipahi bölüğü mensubu olup, bunların söz konusu mukataadan aldıkları yıllık tekâüt ulûfesi ise toplam 67.540 akçedir. Sipahi bölüğü mensuplarına mukataadan ödenen en düşük yıllık tekâüt ulûfesi 1.070 akçe, en yüksek ise 5.040 akçedir. Ayrıca bu kişilere verilen beratlarından, söz konusu mukataadan tekâüt ulûfesi alan 4 görevlinin alması gereken yıllık ulûfelerinden bir miktarı (günlük toplam 13 akçe) hazine-mânde olarak doğrudan devlet hazinesine kalmış ve Hazine-i Amire'ye bu kişilerden toplam 4.680 akçe gelir aktarılmıştır.

Silâhdar Bölüğü

Sözlükte "*silah taşıyan*" anlamında Farsça bir kelime olan silâhdar, Büyük Selçuklu Devleti'nden itibaren bazı Türk-İslam devletlerinde idârî ve askerî bir vazifeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Silâhdarların Osmanlılara gelinceye değin daha ziyade sultanların silahlarını taşıma vazifesiyle sınırlı olan askerî yükümlülükleri zamanla idârî bir mahiyet alarak büyük bir önem kazanmıştır (Turan, 2009, s. 191).

³² "Ebnâ-i sipâhiyândan yirmi yedinci bölükde iken bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî yedi akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kıdvetü'l-emâsîl ve'l-akrân Musâ Mehmed Aydın..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/10.

³³ Adı geçen sipahinin günlük tekâ'üd ulûfesi 12 akçe olup 4 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

³⁴ "Ebnâ-i sipâhiyândan yirmi dördüncü bölükde iken bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on iki akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı hâkânî kıdvetü'l-emâcîd ve'l-akrân Hüseyin Ahmed zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/9.

³⁵ "Bundan akdem ebnâ-i sipâhiyândan on ikinci bölükde olub Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî sekiz akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kıdvetü'l-emâsîl ve'l-akrân Süleyman serrâc-ı hâssa zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/1.

³⁶ "Ebnâ-i sipâhiyândan yirmi altıncı bölükde olub Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî sekiz akçe tekâ'üd ulûfesine mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kıdvetü'l-emâsîl ve'l-akrân Süleyman serrâc-ı hâssa zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/45.

³⁷ "Bundan akdem yüz altmış dokuzuncu bölükde ebnâ-i sipâhiyândan iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî altı akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Osman Ahmed Kırşehirî zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/25.

³⁸ "Ebnâ-i sipâhiyândan ellinci bölükde iken bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî dört akçe mütekâ'id ulûfesine mutasarrıf olan Ahmed Mehmed zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/50.

³⁹ Adı geçen sipahinin günlük tekâ'üd ulûfesi 8 akçe olup 5 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁴⁰ Nısf (yarım) hisse.

⁴¹ "Ebnâ-i sipâhiyândan kırk ikinci bölükde yevmî sekiz akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Ali Hasan Kengırı emekdâr..." BOA, AE.SMMD.IV, 20/2192/1.

Osmanlılarda ise silâhdar, Yeniçeri Ocağı'nın altı bölük olan süvari teşekkülünün ikinci bölümüne verilen isimdir. İlk kurulan süvari bölümü budur (Pakalın, 1983c, s. 15). Sarı Bayrak ismi de verilen bu bölük, Osmanlı Devleti'nde kapıkulu süvarilerinin kurulan ilk bölümüdür. Bölüğün mensupları ilk zamanlar Harem-i hümayundan çıkan içoğlanlarından oluşmaktaydı. Sonraları Galatasaray, İbrahim Paşa ve Edirne saraylarından çıkanlardan ve "Veledes" denilen süvari çocuklarından da buraya kişiler alınmış ve devlet teşkilatının bozulduğu dönemlerde ise bu bölüğe dışarıdan girenler olmuştur (Uzunçarşılı, 1984b, s. 148). Silâhdar bölüklerinin her birinin başında "bölükbaşı" ya da "serbölük" adı verilen bir zabıt bulunurdu. Tüm silâhdar bölükleri silâhdar ağasının emrine tabi idi. Kanuna göre silâhdar bölümü ağalığına sağ ulûfeciler ağalığından yükselinmekteydi. Silâhdar ağası terfi ederse sipah ağası olabilmekte ya da 350.000 akçe ile sancakbeyliğine tayin olunmaktaydı. Bölüğün mensupları maaşlı statüde olup maaşları hizmet sürelerine göre 6-99 akçe arasında değişmekteydi. Bölüğün mensupları ulûfecilerini oğullarına ancak silâhdar ağasının muvaffakiyetiyle devredebilirdi. Sipahi ağası ise günlük 120-130 akçe arasında ulûfe almaktaydı (Turan, 2009, s. 192).

Silâhdar bölümünün başlıca vazifeleri; Alaylarda ve Cuma selamlığında padişahın solunda yürümek, savaş meydanlarında saltanat sancaklarının sol tarafında yer almak, seferlerde padişahın ve sadrazamların tuğlarını taşımak, merasimlerde sultanın yedek atlarını götürmek ve padişahın camiye gidiş gelişlerinde fakirlere sadaka dağıtmaktı (Turan, 1993, s. 642). Bunların dışında, padişahın katıldığı seferlerde geçeceği yolları açmak ve köprüler yaptırmak da bu bölümün sorumluluğundaydı. Bataklıkların kurutulması yolların açılması, gerekli yerlerde köprü inşa ettirilmesi sırasında yerel halkın hizmetlerinden istifade edilirdi. Yol hizmetleri buldukları müddet boyunca, silâhdarların ihtiyaç duydukları zahirenin temin edilmesi ise bedeli mukabilinde temizlik yaptıkları bölgenin ahalisine aitti (Ekin, 2017, s. 392).

XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı savaş sisteminde başlayan değişim ve dönüşüm kapıkullarını da olumsuz yönde etkilemiş, nizamları bozulmaya başlamış, devlet tarafından alınan tedbirlere rağmen eski düzenine bir daha kavuşamamıştır. XVIII. yüzyılda silâhdarların da içerisinde yer aldığı kapıkulu süvarileri zamanla başka işlerle meşgul olmaya başlamış, dolayısıyla boş yere ulûfe alan gruplar hâline gelmişlerdir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Kapıkulu Ocakları da kapatılmış, esâmeleri imha edilmiş, ancak sadrazam huzurunda kendilerini gösterip hayatta olduklarını ispat edenlere gümrüklerden ve mukataalardan maaş tahsis edilmiştir (Turan, 2009, s. 192).

Tarih	Silahdarın Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H. 02.03.1090 M. 13.04.1679	Halil Halil	17	12 ⁴²	4320	AE.SMMD.IV-2-185-2 ⁴³
H. 02.08.1090 M. 08.09.1679	Mustafa Mehmed	192	12	4320	AE.SMMD.IV-2-168-1 ⁴⁴

⁴² Adı geçen silâhdarın günlük tekâ'üd ulûfesi 14 akçe olup 2 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁴³ "Silâhdarân zümresinden on yedinci bölükde olub bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on dört akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümayûn kıdvetü'l-emâsîl ve'l-akrân Halil Halil zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/185.

H. 15.08.1090 M. 21.09.1679	Şaban Abdullah	159	11 ⁴⁵	3960	AE.SMMD.IV- 2-175 ⁴⁶
H. 12.10.1090 M. 16.11.1679	Osman Hasan	202	15	5400	AE.SMMD.IV- 2-219-1 ⁴⁷
H. 15.10.1090 M. 19.11.1679	Teberdâr-ı Hâssa Osman Halife	128	11 ⁴⁸	3960	AE.SMMD.IV- 2-173 ⁴⁹
H. 28.10.1090 M. 02.12.1679	Çorumlu Osman Mehmed	99	14 ⁵⁰	5040	AE.SMMD.IV.2 .206.2 ⁵¹
H. 26.04.1093 M. 02.06.1682	Mustafa Ahmed	190	5	1800	AE.SMMD.IV- 89-10606- 31 ⁵²
H. 03.08.1093 M. 07.08.1682	Bozağaçlı Yusuf Hüseyin	188	6	2160	AE.SMMD.IV- 89-10606- 16 ⁵³
H. 10.10.1093 M. 12.10.1682	Hızır Bayram Turgud	-	6	2160	AE.SMMD.IV- 89-10606- 26 ⁵⁴
H. 14.10.1093 M. 16.10.1682	Ankaralı Mehmed	148	8 ⁵⁵	2880	AE.SMMD.IV- 89-10606-5 ⁵⁶
H. 27.10.1093 M. 29.10.1682	Mehmed Lütfi Hüseyin	62	6	2160	AE.SMMD.IV- 89-10606- 21 ⁵⁷

⁴⁴ "Zümre-i silâhdarândan yüz doksan ikinci bölükden olub bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on iki akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kîdevetü'l-emâsîl ve'l-akrân Mustafa Mehmed zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/168/1.

⁴⁵ Adı geçen silâhdarın günlük tekâ'üd ulûfesi 12 akçe olup 1 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁴⁶ "Bundan akdem zümre-i silâhdarândan yüz elli dokuzuncu bölükde iken Ankara Tamga Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on iki akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Şaban Abdullah..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/175.

⁴⁷ "Bundan akdem iki yüz ikinci bölükde zümre-i silâhdarândan iken Ankara Tamga Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on beş akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Osman Hasan zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/219/1.

⁴⁸ Adı geçen silâhdarın günlük tekâ'üd ulûfesi 12 akçe olup 1 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁴⁹ "Bundan akdem yüz yirmi sekizinci bölükde zümre-i silâhdarândan iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on iki akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Osman Mehmed Çorum zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/173.

⁵⁰ Adı geçen silâhdarın günlük tekâ'üd ulûfesi 17 akçe olup 3 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁵¹ "Bundan akdem zümre-i silâhdarândan doksan dokuzuncu bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on yedi akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Osman Mehmed Çorum zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/206.

⁵² "Zümre-i silâhdarândan yüz doksanıncı bölükde bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî beş akçe tekâ'üd ulûfesine mutasarrıf olan işbu işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kîdevetü'l-emâsîl ve'l-akrân Mustafa Ahmed zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/31.

⁵³ "Zümre-i silâhdarândan yüz seksen sekizinci bölükde yevmî altı akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Yusuf Hüseyin Bozağaç zîde kadruhû emekdâr olmağla tekâ'üd ihtiyâr itmeğın hakkında mezîd inâyet-i pâdişâhânem vücûda getürüb kîdevetü'l-emâcîd ve'l-a'yân atlu mukâbecisi Ali zîde mecdühünun..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/16.

⁵⁴ "Zümre-i silâhdarândan olub müstehak-ı inâyet-i şehriyârî olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Hızır Bayram Turgud serdengeçdi zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/26.

⁵⁵ Adı geçen silâhdarın günlük tekâ'üd ulûfesi 11 akçe olup 3 akçesi hazîne-mânde hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁵⁶ "Bundan akdem yüz kırk sekizinci bölükde zümre-i silâhdarândan iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on bir akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Mehmed Engüri teberdâr-ı hassâ zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/5.

H. 02.11.1093 M. 02.11.1682	Akşehirli Mustafa	195	6	2160	AE.SMMD.IV- 89-10606- 18 ⁵⁸
H. 06.11.1093 M. 06.11.1682	Ali Bâlî Mehmed Abdullah	172	6	2160	AE.SMMD.IV- 89-10606- 15 ⁵⁹
H. 07.11.1093 M. 07.11.1682	Hacı Bektaşlı Cafer Hasan	-	8	2880	AE.SMMD.IV- 89-10606- 47 ⁶⁰
H. 07.11.1093 M. 07.11.1682	Kırşehirli Mustafa Ali	134	5 ⁶¹	1800	AE.SMMD.IV- 89-10606- 38 ⁶²
H. 10.11.1093 M. 10.11.1682	Yusuf Hüseyin	236	6 ⁶³	2160	AE.SMMD.IV- 89-10606- 28 ⁶⁴
H. 02.12.1093 M. 02.11.1682	Ali Abdullah	45	8	2880	AE.SMMD.IV- 89-10606-8 ⁶⁵

Tablo 2: Zümre-i Silâhdarân (H. 1090-1093/M. 1679-1682)

Tabloda da görüldüğü üzere çalışmamıza konu olan yedi yıllık dönemde (1676-1683), yıllık tekâüt ulûfesini Ankara Damga Mukataası'ndan alan toplam 17 silâhdar bölümü mensubu olup, bunların söz konusu mukataadan aldıkları yıllık tekâüt ulûfesi ise toplam 52.260 akçedir. Silâhdar bölümü mensuplarına mukataadan ödenen en düşük yıllık

⁵⁷ "Bundan akdem altmış ikinci bölükde zümre-i silâhdarândan iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî altı akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Mehmed Lütî Hüseyin zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/21.

⁵⁸ "Bundan akdem zümre-i silâhdarândan yüz doksan beşinci bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı'ndan almak üzere yevmî altı akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Mustafa Akşehir..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/18.

⁵⁹ "Bundan akdem zümre-i silâhdarândan yüz yetmiş ikinci bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî altı akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Ali Bâlî Mehmed Abdullah zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/15.

⁶⁰ "İşbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Cafer Hasan Hacı Bektaş bundan akdem Leh seferinde yevmî altı akçe ulûfe ile silâhdarânın serdengeçdilerinden olub Çehrin kal'asında mecrûh olmağla Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere tekâ'üd ricâ itmeğın hakkında mezîd inâyet-i pâdişâhânem vücûda getirüb bin seksen dokuz Şevvâl'i gurrasinden virilen ruûs-ı hümâyûnum sûreti mücibince altı akçe ulûfesin ile terakkî zam ve tekâ'üd zümresine ilhâk idüb bu berât-ı hümâyûn-ı izzet-makrûnı virdim..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/47.

⁶¹ Adı geçen silâhdarın günlük tekâ'üd ulûfesi 6 akçe olup 1 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁶² "Bundan akdem yüz otuz dördüncü bölükde zümre-i silâhdarândan iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî altı akçe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Mustafa Ali Kırşehri zîde kadruhû ..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/38.

⁶³ Adı geçen silâhdarın günlük tekâ'üd ulûfesi 10 akçe olup 4 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁶⁴ "Zümre-i silâhdarândan iki yüz otuz altıncı bölükde yevmî on akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Yusuf Hüseyin tabbâhîn-i hassâ zîde kadruhû emekdârlardan olub mahal ve müstahak olmağla Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere tekâ'üd virilmek bâbında inâyet eylemekle mutasarrıf olduğı ulûfenin dört akçesi hazîne-mânde olub bâkî yevmî altı akçe ulûfesin mukâta'â-i mezbûre malından almak üzere tekâ'üd virilmek fermânım olmağın hakkında mezîd-i inâyet-i pâdişâhânem vücûda getirüb kıdvetü'l-emâcîd ve'l-a'yân atlu mukâbecisi Ali zîde mecduhûnun tezkiresi mücibince bin seksen dokuz Ramazânı'nın yirmi beşinci gününden yevmî altı akçe ulûfenin tekâ'üd zümresine ilhâk idüb bu berât-ı hümâyûnı virdim..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/28.

⁶⁵ "Bundan akdem kırk beşinci bölükde zümre-i silâhdarândan iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî sekiz akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Abdülkadir Hamid zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/8.

tekâüt ulûfesi 1.800 akçe, en yüksek ise 5.040 akçedir. Ayrıca bu kişilere verilen beratlarından, söz konusu mukataadan tekâüt ulûfesi alan 7 görevlinin, alması gereken yıllık ulûfelerinden bir miktarı (günlük toplam 15 akçe) hazine-mânde olarak doğrudan devlet hazinesine aktarılmış ve Hazine-i Amire bu kişilerden toplam 5.400 akçe tasarruf etmiştir.

Ulûfeciyan-ı Yemîn (Sağ Ulûfeciler)

Ulûfeciyan, sözlük anlamı “*ücret, maaş*” olan ulûfe kelimesinin sonuna getirilen Türkçe “*ci*” ekine Farsça “*ân*” çoğul ekinin getirilmesiyle oluşturulmuştur. Ulûfeciler, altı bölük halkı da denilen kapıkulu süvarilerinin orta bölüklerinin ya da sipah ve silâhdar bölükleri dışındaki dört bölük (bölükât-ı erbaa) halkının ilk iki bölümüdür (Özcan, 2012, s. 126). Ulûfeciyan-ı yemîn ise, kapıkulu süvarisini teşkil eden altı bölümün “*Ulûfeciyan*” adı verilen ikisinden birincisinin ismidir. İkincisine ise, “*Ulûfeciyan-ı yesâr*” denilmekteydi. Sağ ulûfeciler manasına gelmektedir. Bu ismi almaları, savaşlarda aldıkları pozisyon ve mevkiiden ileri gelmektedir. Bu bölümün görevi, Vezir-i azam ile devlet erkânını korumaktır. Diğer kapıkulu süvarilerinin olduğu gibi silahları bir pala ve bir mızrakla eğercilerinin başına asılı olan ve “*gaddâre*” ismi verilen bir kılıçtı (Pakalın, 1983c, s. 550).

Yeşil bayrak ismi de verilen sağ ulûfeciler yüz yirmi bölüğe ayrılmışlardı. Savaş meydanında ve ordunun konakladığı yerde padişah sancağının sağında yer alırlardı. Devlet hazinesini beklemek de bunların görevleri arasındaydı. Bu bölükten dört kişi subaşı ismiyle bölük subaşılığına tayin olunurlardı. Mal ve para tahsili bu subaşılar tarafından yapılırdı ki, bunlara da “*başbaki*” ismi verilmekteydi. Ulûfeci bölüklerine alınmış olan kişilerin hepsi Galatasaray, İbrahim Paşa ve Edirne saraylarından çıkmış olmayıp, bunların arasında ordu ve devlet adamları hizmetinde ve kumandanlar maiyetinde bulunarak savaşlarda yararlılıkları görülen kişiler ekseriyeti teşkil ederlerdi. Tehlikeli zamanlarda kendilerine hizmet teklif olunanların hayatlarını tehlikeye atıp o hizmeti yerine getirmeleri şartıyla bölüğe alınmaları kanundu (Uzunçarşılı, 1984b, s. 151-152).

Tarih	Ulûfeciyan-ı Yemîn Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H. 10.09.1090 M. 15.10.1679	Mehmed İsmail	24	14	5040	AE.SMMD.IV-2-174-1 ⁶⁶
H. 11.12.1093 M. 11.12.1682	Pîr-i a'mâ	-	6	1070	AE.SMMD.IV-89-10606-20 ⁶⁷
H. 10.11.1093 M. 10.11.1682	Şaban Ali	29	5 ⁶⁸	1800	AE.SMMD.IV-89-10606-34 ⁶⁹

⁶⁶ “İşbu dârende-i fermân-ı hümayûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Mehmed İsmail zîde kadruhû bundan akdem yirmi dördüncü bölükde ulûfeciyan-ı yemînden iken yevmî on dört akçe ulûfesin Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere tekâ'üd zümresine ilhâk ve yedine müceddeden berât-ı şerîf-i âlişânım virilmişken elinde olan berâtın zâyi' itmekle hâlâ berât-ı şerîfim ricâ eylemeğin bin seksen dokuz Ramazân-ı Şerîfî'nin dokuzuncu gününden bu berâtı hümayûnı virdim...” BOA, AE.SMMD.IV, 2/174/1.

⁶⁷ “Ulûfeciyan-ı yemîn zümresinden iken bundan akdem Kandiye kal'asında gözleri a'mâ olmağla yevmî altı akçe ulûfe ile vilâyet-i Karaman'da (...) kazâsına tâbî' Yağmurlar nam karye mahsûlünden almak üzere mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümayûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî pîr-i a'mâ ders'a'adetime arz-ı hal idüb mezbûr karye-i merkûm mahsûlünde ulûfesin elimde usret çekilmekle Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak bâbında inâyet-i ricâ itmeğin hakkında mezîd-i inâyet-i pâdişâhânem vücûda getürüb atık berâtı ve virilen ruûs-ı hümayûnum sûreti mücibince Ankara Tamgası'ndan almak üzere tebdîl idüb bin doksan üç Ramazân-ı Şerîfî'nin yedinci gününden bu berât-ı hümayûn-ı izzet-makrûnı virdim...” BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/20.

⁶⁸ Adı geçen ulûfeciyan-ı yemînin günlük tekâ'üd ulûfesi 6 akçe olup 1 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

H. 12.11.1093 M. 12.11.1682	Abdullah	12	8 ⁷⁰	2880	AE.SMMD.IV-89- 10606-46 ⁷¹
--------------------------------	----------	----	-----------------	------	--

Tablo 3: Ulûfeciyân-ı Yemîn (Sağ Ulûfeciler) (H. 1090-1093/M. 1679-1682)

Tabloda da görüldüğü üzere çalıştığımız dönemde Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi alan toplam 4 ulûfeciyân-ı yemîn mensubu olup, bu kişilerin mukataadan aldıkları yıllık tekâüt ulûfesi ise toplam 10.790 akçedir. Ulûfeciyân-ı yemîn mensuplarına mukataadan ödenen en düşük yıllık tekâüt ulûfesi 1.070 akçe, en yüksek ise 5.040 akçedir. Yine bu kişilere verilen beratlarından anlaşıldığı üzere söz konusu mukataadan tekâüt ulûfesi alan 2 görevlinin alması gereken yıllık ulûfelerinden bir miktarı hazine-mânde olarak doğrudan devlet hazinesine aktarılmıştır. Bu görevlilerden Şaban Ali'nin alması gereken yıllık 2.160 akçesinin 1.800 akçesi kendisine ödenip, 360 akçesi ise hazine-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır. Yine aynı şekilde Abdullah isimli görevlinin de yıllık 4.320 akçe olan tekâüt ulûfesinin 2.880 akçesi kendisine ödenirken, 1.440 akçesi ise hazine-mânde olarak doğrudan devlet hazinesine aktarılmıştır. Bu 2 görevlinin yıllık emeklilik maaşlarından devlet hazinesi olan Hazine-i Amire'ye doğrudan aktarılan meblağ ise yıllık toplam 1.800 akçedir.

Gurebâ-yı Yemîn ve Gurebâ-yı Yesâr

Gurebâ, sözlükte “*yabancı, kimsesiz, evinden uzakta bulunan kimse*” anlamına gelen “*garîb*” kelimesinin çoğuludur. “*Altı bölük*” ismi de verilen kapıkulu süvarilerinin en alt iki sınıfını teşkil ettiklerinden bunlara “*aşağı bölükler*” de denilmektedir. Ordu sefere giderken padişahın sağında ve solunda yer almalarına göre “*sağ garibler (gurebâ-yı yemîn)*” ve “*sol garibler (gurebâ-yı yesâr)*” olarak iki sınıfa ayrılmaktaydılar. Altı bölüğün orta bölüklerini oluşturan sağ ve sol ulûfecilerle beraber gurebâ bölüklerine “*dört bölük*” ya da “*bölükât-ı erbaa*” denilmekteydi (Özcan, 1996, s. 201).

Erken dönem Osmanlı kaynaklarında “*garip yiğitler*”⁷² olarak da adlandırılan gurebâ bölüklerinin bir kısmı esasını devşirmelerin oluşturduğu Galata, İbrahim Paşa ve Edirne saraylarından çıkıp, bir kısmı da Türk, Kürt, Acem ve sair memleketlerden gelmiş veya Müslüman olup savaşlarda yararlık gösteren kişilerden teşkil edilmiştir (Uzunçarşılı, 1984b, s. 152). Bu bölüklerin mevcudu XV. yüzyıl sonlarında 1.000 civarında iken XVI. yüzyılda bu sayı 2.000'e ulaşmıştır. XVII. yüzyıl başlarında ise gurebâ-yı yemînin mevcudu 928, gurebâ-yı yesârın mevcudu 975 kişi olup toplam yevmiyeleri 12.387 akçe idi. Her bölük bir ağanın komutası altında olup bölük kumandanlarının altında kethüdâ, kâtip, halife, çavuş veya başçavuş gibi daha küçük rütbeli zâbitler bulunmaktaydı. Bunların yevmiyeleri 20-30 akçe arasında değişmekteydi. Garip yiğitlerin maaşlarını diğer süvari

⁶⁹ “*Ulûfeciyân-ı yemînden yirmi dokuzuncu bölükde olub bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yemî altı akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Şaban Ali zîde kadruhû...*” BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/34.

⁷⁰ Adı geçen ulûfeciyân-ı yemînin günlük tekâüd ulûfesi 12 akçe olup 4 akçesi hazine-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁷¹ “*Ulûfeciyân-ı yemînden on ikinci bölükde yemî on iki akçe ulûfe vazîfeye mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Abdullah zîde kadruhû mutasarrıf olduğu ulûfesin Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere tekâüd ricâ itmeğin hakkında mezîd-i inâyet-i pâdişâhânem vücûda getürüb atlu mukâbele tezkîresi mûcibince mutasarrıf olduğu ulûfesinin dört akçesi hazine-mânde olub bâkî yemî sekiz akçe ulûfesin Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere mütekâ'id zümresine ilhâk idüb bin seksen sekiz Zilhiccesi'nin on altıncı gününden müceddeden bu berât-ı hümâyûnı virdim...*” BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/46.

⁷² “*Timâr-ı Hamza, gulâm-ı mîr ve Ahmed Fakih, Karaman'dan garip-yiğittir, merhum Sultan zamanında Mahmud ve Timurhan ve Kayağulu yermiş. Sultanımız zamanında mezkûrâna vermişler, ikisinin dahi elinde...*”; “*Timâr-ı Yunus, Aydın'ludan yeyen garîb-yiğid imiş, bu hisar muhâsaratında bile Efendre oğlu Umur Beğ timarcuk ettirmiş...*” (İnalçık, 1987, s. 42, 115).

bölüklerinde olduğu gibi bir memur alır, veziriazamın huzurunda dağıtırdı. Neferlerin maaşı 9 akçeden başlayıp, kıdemine göre bu miktar artmaktaydı (Özcan, 1996, s. 202).

Gurebâ bölükleri sefer sırasında merkez kolunda her gece padişahın çadırını ve ağırlıkları korurlardı. Savaş esnasında en önemli vazifeleri Sancak-ı Şerif'in korunması idi. Sancak-ı Şerif'in ordu ile bulunmadığı zamanlarda padişah sancaklarının korunması bunların sorumluluğundaydı. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren Sancak-ı Şerif hizmetine tayin edilmişlerdir. Bu sebeple Sancak-ı Şerif'in konulduğu çadırın etrafını kendilerine karargâh yaparlardı. Ayrıca seferlerde ordugâha odun naklini sağlama gibi hizmetleri de bulunmaktaydı (Pakalın, 1983a, s. 681).

Tarih	Gurebâ-yı Yemîn Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H. 03.05.1088 M. 04.07.1677	Hüseyin Halim	9	11	3960	AE.SMMD.IV-2-207 ⁷³
-74	Mehmed Abdullah	65	8	2880	AE.SMMD.IV-89-10606-3 ⁷⁵

Tablo 4: Gurebâ-yı Yemîn (Sağ Garipler) (H. 1088/M. 1677)

Tabloda da görüldüğü üzere çalıştığımız dönemde Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi alan 2 gurebâ-yı yemîn mensubu bulunmaktadır. Bu kişilerin mukataadan aldıkları yıllık tekâüt ulûfesi ise toplam 6.840 akçedir.

Tarih	Gurebâ-yı Yesârın Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H.18.09.1090 M.23.10.1679	Hasan Abdullah	6	13	4680	AE.SMMD.IV-2-224 ⁷⁶

Tablo 5: Gurebâ-yı Yesâr (Sol Garipler) (H. 1090/M. 1679)

Tabloda da görüldüğü üzere çalıştığımız dönemde Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi alan 1 gurebâ-yı yemîn mensubu bulunmaktadır. Bu kişiye mukataadan yapılan yıllık ödeme ise toplam 4.680 akçedir.

Dergâh-ı Muallâ Yeniçerileri

Osmanlı ordusunun daimî ve hazineden ulûfe alan kapıkulu askerî zümresinin en mühim sınıfı olan yeniçeriler, padişahın hassa kuvveti olup seferlerde onun emir ve komutası altında bulunurlardı. Kurulduğu dönemlerde uc beylerine karşı padişahın merkezî otoritesini de temsil eden yeniçeriler, sonraları eyalet kuvvetlerine karşı da bu otoriteyi devam ettirmişlerdir (İlgürel, 1986, s. 385). Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşu

⁷³ "Gurebâ-yı yemînden dokuzuncu bölükden olub bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on bir akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Hüseyin Halim zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/207.

⁷⁴ Belgenin devamı arşivde yer almadığından tarih bilinmemektedir.

⁷⁵ "Bundan akdem gurebâ-yı yemîn cemâ'atinden altmış beşinci bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî sekiz akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Mehmed Abdullah zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/3.

⁷⁶ "Gurebâ-yı yesârdan altıncı bölükde bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî on üç akçe tekâ'üd ulûfesine mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kîdvetü'l-emâsîl ve'l-akrân Hasan Abdullah gurebâ-yı yesâr zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/224.

hakkında, eskiden beri kullanılan, yerli Müslüman ahaliden sağlanan ve geçici asker olan yaya ve müsellemlerin ihtiyacı karşılayamadığı ve disiplinli, düzenli, daimî ve maaşlı bir ordunun gerekliliği düşüncesiyle, başlangıçta toplanan savaş esirlerinden meydana getirilmiş olduğu görüşü hâkimdir (Pul, 2020, s. 984). Kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, Kapıkulu Ocakları'nın en nüfuzlusu ve en kalabalığı olan Yeniçeri Ocağı'nın I. Murad zamanında Edirne'nin fethinden sonra kurulduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla ilk yeniçeri kışlası da Edirne'de yapılmıştır (Özcan, 1999, s. 551). Orhan Bey döneminde sayılarının 1.000 kadar olduğu söylenen, maaşlı ve daimî hizmet vermesi düşünülen bu askerler için yine I. Murad döneminde Gelibolu'da Acemi Oğlanlar Ocağı kurulmuş ve devşirme yöntemiyle alınanlar belli bir süreçten geçirilerek bu ocağa dâhil edilmiştir (Beydilli, 2013, s. 450).

Yeniçerilerin sayısı kuruluş yıllarında 2.000 civarında iken bu sayı zamanla artmaya başlamıştır. I. Bayezid döneminde 10.000 olan sayı II. Murad döneminde 5.000'e düşmüştür. Fatih Sultan Mehmed döneminde ocağa yapılan alımlarla yeniçeri askeri sayısı 12.000'e, Kanuni Sultan Süleyman döneminde ise 14.000'e kadar yükselmiştir (Demlikoğlu, 2019, s. 75). Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümünden sonra tahta geçen II. Selim döneminde 12.300 olan yeniçerilerin sayısı sonraki dönemlerde İran ve Avusturya savaşlarından dolayı büyük artış göstermiş, mevcudun iki katı olmuştur. 1623 yılında mesar mevacicinden Dergâh-ı âlî yeniçeri mevcudunun 35.155 olduğu anlaşılmaktadır (İlgürel, 1986, s. 389). Yine on altı yıl süren Avusturya, Lehistan, Rusya ve Venedik seferlerinde ocağa çeşitli vesilelerle asker alınmıştır. 1687 yılında II. Süleyman'ın cülusunda Yeniçeri kalemi defterlerinden çıkarılan icmal suretlerinde mütekaidleriyle birlikte yeniçerilerin İstanbul'daki mevcutları 38.131, cephe ve kalelerde görev yapanların ise 32.263 olup toplam ocak mevcudu 70.394 kişiye çıkmıştır (Uzunçarşılı, 1984a, s. 167).

Yeniçeri Ocağı'nın başında bulunan amire "*yeniçeri ağası*" denilmekte olup, bu kişi Acemi Ocağı'nın da amiri sayılırdı. Yeniçeri ağaları 1451 yılına kadar ocaktan seçilirken, sonraları sekbanbaşılardan tayin edilmeye başlamıştır. Ocak içerisindeki her türlü yaptırım gücü yeniçeri ağasının başkanlığındaki "*ağa divanı*"nın elinde toplanmıştır. Bu bağlamda yeniçerilerin kovuşturma ve cezalandırma işlemleri de ancak yeniçeri ağasının emriyle uygulanmakta, padişah dâhil sivil iktidarın bunlara müdahalesi ancak ağa vasıtasıyla icra edilirdi. Cezalandırmalar ve infazlar ise gizlice uygulanırdı (Beydilli, 2013, s. 456).

Yeniçeri Ocağı teşkilat açısından da zaman zaman değişiklikler göstermiştir. Her yüz yeniçeri bir cemaat ortası sayılıp, bunların her birine de bir yayabaşı komuta etmekteydi. Zamanla ortaların sayısı yüz bire kadar çıkmıştır. Cemaat ortalarının bazıları tek tek, bazıları ise toplu hâlde değişik isimler alırlardı. Örneğin, cemâat-i şütürbân, tekke ortası, seksoncular, haseki ortası, turnacı, katrancı, zenberekci vs. bunlar arasında zikredilebilir. Bunlardan 60, 61, 62, 63. ortalar solak ortaları olup, solakbaşının emri altındaydılar. Sefer esnasında padişahın maiyetinde bulunurlardı. 92. orta tüfenkci ortası olup, tüfeğin okun yerini almasıyla teşkil edilmiştir (İlgürel, 1986, s. 388). Kanuni Sultan Süleyman döneminde yeniçeriler 165 orta iken sonraları 196 ortaya çıkarılmıştır. Bu 196 orta ise üç kısma ayrılmaktaydı. Altmış bir ortaya "*Ağa bölükleri*", yüz bir ortaya "*Cemaat*", otuz dört ortaya da "*Sekban bölükleri*" denilmekteydi (Pakalın, 1983c, s. 620).

Yeniçerilerin seferler dışında gerek İstanbul'da gerekse taşrada şehir ve kalelerde çeşitli görevleri bulunmaktaydı. Bu görevlerinin başında Divân-ı Hümâyûn muhafızlığı gelmekteydi. Nitekim Divân-ı Hümâyûn'a gelecek olan erkân sabah namazını çoğu zaman Ayasofya Camii'nde kılarlar, yeniçeri ocağı ile süvari bölükleri ağaları ve bir miktar yeniçeri sarayın bâb-ı hümâyûn kapısı önünde iki sıra hâlinde dizilirlerdi (Uzunçarşılı, 1984c, s. 14). Kullukçu ve yasakçı adı altında, semt inzibatı ve kale kapılarının muhafızlığı da yeniçerilerin sorumluluğunda olup, yeniçeri ortaları sınır boylarında üç sene boyunca

kale muhafızlığı da yaparlardı. Yeniçeriler Bağdat, Yemen, Van, Erzurum, Budin ve Kıbrıs gibi önemli merkezlerde daha teşkilatlı olup, başlarında dizdardan başka bir de ağa bulunurdu. Kalelerin askerî durumuna göre yeniçeri miktarı da değişiklik gösterirdi (Uzunçarşılı, 1984a, s. 328; İlgürel, 1986, s. 389).

Tarih	Dergâh-ı Muallâ Yeniçerisinin Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H. 26.09.1093 M. 28.09.1682	Receb Zülfikâr	5	7	2160	AE.SMMD.IV -89-10606- 11 ⁷⁷

Tablo 6: Dergâh-ı Muallâ Yeniçerileri (H. 1093/M. 1682)

Tabloda da görüldüğü üzere çalıştığımız dönemde tekâüt ulûfesini Ankara Damga Mukataası'ndan alan 1 dergâh-ı muallâ yeniçerisi bulunmaktadır. Bu kişiye mukataadan ödenen yıllık tekâüt ulûfesi ise 2.160 akçedir.

Dergâh-ı Muallâ Topçuları

Dergâh-ı muallâ topçuları, sınırlarda ve sahil kalelerinde görev yapmaktaydılar. Bunların başında olan kişilere ise “*topçubaşı*”, “*topçular ağası*” veya “*sertopı*” denilmekteydi. Kale topçuları, kale dizdarlarının (kale muhafız komutanı) sorumluluğu altındaydılar. Bu kapıkulu topçularından başka önemli kalelerde timara sahip yerli kulu topçular da bulunmaktaydı (Uzunçarşılı, 1984b, s. 52). Ocakta topçubaşından sonra dökümcübaşı gelmekteydi. Maiyetinde bir muavin, tamirci, dökümcü, burgucu, yamacı, demirci ve marangoz gibi sanatkârlar bulunmaktaydı. Topları kullananlar tıpkı Yeniçeri Ocağı gibi ağa bölükleri ve cemaat ortaları olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Ağa bölükleri 5 tane, cemaat ortaları 71 tane idi. Her ortada bir çorbacı, bir odabaşı ve daha küçük rütbede zabitler yer almaktaydı. Ocak kethüdası, ocak çavuşu ve kâtibi de büyük amirlerdendi. Bundan başka Tophane'de sivil memurlardan olmak üzere bir Tophane Nazırı ve Emini vardı (Pakalın, 1983c, s. 513).

Osmanlı Devleti'nde topların döküm ve kullanımıyla vazifelendirilen Kapıkulu Ocağı'nın yaya kısmından olan topçu ocağının muhtemelen II. Murad döneminde (1421-1451) kurulduğu düşünülmektedir. Topların ve top mühimmatının taşınması ve top arabalarının imal edilmesiyle vazifeli Top Arabacıları Ocağı'nın ise XV. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül ettiği tahmin olunmaktadır. Daha önce bu görevi yapanlar Topçu Ocağı'na bağlı olmalıdır. Hazinesden ulûfe alan topçu ve top arabacıların sayısı Kanuni Sultan Süleyman zamanında iki katına çıkmış olup Macaristan'daki uzun savaşlar (1593-1606, 1683-1699) ve Girit Savaşı (1645-1699) sırasında da önemli artış göstermiştir (Agoston, 2012, s. 240).

Topçular mevâcib veya ulûfelerini her maaş çıktıkça Divan-ı Hümâyûn'dan toplu olarak kâtipleri vasıtasıyla almakta ve kışlarında taksim etmekteydiler. Bunların maaş işlemleri de yeniçeriler ve cebeciler gibi maliye piyade kaleminde yapılmaktaydı. Diğer kapıkulu ocakları gibi topçuların da yevmiyeleri zaman zaman artmıştır. XVI. yüzyıl ortalarında topçubaşının 60, kethüdâ ile kâtibin 25 ve neferlerin de 6-8 akçe yevmiyeleri olup bu miktar sonradan artış göstermiştir (Uzunçarşılı, 1984b, s. 61).

⁷⁷ “Bundan akdem beşinci bölükde dergâh-ı mu'allâ yeniçerilerinden iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî yedi akçe ulûfe ile tekâ'üd olan işbu dârende-i hümâyûn Receb Zülfikâr...” BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/11.

Tarih	Dergâh-ı Muallâ Topçusunun Adı	Cemaati	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H. 28.12.1093 M. 28.12.1682	Mustafa Hasan Muharrem	4	5	1800	AE.SMMD.IV- 89-10606- 37 ⁷⁸

Tablo 7: Dergâh-ı Muallâ Topçuları (H. 1093/M. 1682)

Tabloda da görüldüğü üzere söz konusu dönemde 1 dergâh-ı muallâ topçusunun Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi aldığı görülmektedir. Bu kişiye mukataadan ödenen yıllık tekâüt ulûfesi ise 1.800 akçedir.

Tekâüd Ulûfesini Ankara Damga Mukataası'ndan Alan Saray Teşkilatı Mensupları

Dergâh-ı Muallâ Çavuşları

Çavuş, İslam öncesi dönemlerden başlayarak çeşitli Türk devletlerinde sarayda pek çok hizmetlerde bulunan bir sınıf memurlara verilen ve orduda küçük bir askerî rütbeyi ifade eden ve hâlâ kullanılan eski bir ıstılahtır (Köprülü, 1979, s. 362). Çavuş kelimesi ve müessesesi Osmanlılara Selçuklulardan geçmiştir. Erken dönem Osmanlı kaynaklarında, beyliğin henüz kuruluş aşamasında Osman Bey'in maiyetinde Samsa Çavuş gibi yoldaşların yer aldığı görülmektedir (Altuğ, 2016, s. 117). Orhan Bey ve I. Murad dönemlerinde saray ve ordu teşkilatı teşekkül ettirilirken, Anadolu beyliklerinde bulunan çavuşluk müessesesi de yeni devlet düzeninde yerini almıştır (Koç, 2002, s. 397- 398).

Fatih Kanunnamesi'nde çavuşluk ile ilgili kayıtlar yer almaktadır. Kanunnamede çavuşların amiri olan çavuşbaşının Divan-ı Hümayun'da oturmadığı, vezirler, kazaskerler ve defterdarlar divana geldiklerinde kapıcılar kethüdası ile çavuşbaşı tarafından karşılandıkları ve çavuşların yevmiyelerinin 60 akçe olduğu belirtilmiştir. Yine aynı kanunnamede, çavuşların derece bakımından timar müteferrikalarından aşağı, kâtiplerle aynı mertebede ve tayinlerinin de defterdara ait olduğu bildirilmektedir. Ayrıca bayramlarda padişahların elini öpme imtiyazına sahip olan çavuşların oğullarına yıllık geliri 10.000 akçe olan timar tevcih edilmekteydi. Osmanlı sarayının ihtişamına paralel olarak çavuşluk XVI. yüzyılda çok genişlemiştir. Divan-ı Hümayun'da elleri altın ve gümüş asalı 300 çavuşun olduğu bilinmektedir (Köprülü, 1993, s. 237). Çavuşların teşkilat yapısı içerisinde "çavuşbaşı", "çavuş kethüdası" ve "çavuş emini" gibi idârî ve malî amirleri bulunmaktadır (Kılıç, 2012, s. 103). Çavuşların vazifeleri arasında, Divan-ı Hümayun'da hizmet etmek, padişahlar şehri dolaşmaya çıktıkları zaman topuzlarını omuzlarına koyup alay önünde yürümek ve sefer esnasında başlarına teller takıp padişahın otağı önünde nöbet çalınırken el kavuşturup durmak bulunmaktaydı (Pakalın, 1983a, s. 332). Bunların dışında, padişahın huzuruna çıkarken elçileri karşılamak da çavuşbaşının göreviydi. Bu gibi teşrifat işlerinden başka, padişah ya da vezirler tarafından verilen herhangi bir emrin tebliği ve idam hükümlerinin icrası veya herhangi bir nedenle ikametgâhlarından ayrılmaları yasaklanan elçilere nezaret gibi işleri de yapmaktaydılar. Bunlar elçi sıfatıyla yabancı devletlere gönderildikleri gibi, içeride de bazı madenlerin işletilmesi gibi işlere de memur edilmekteydiler (Altuğ, 2016, s. 117). Ayrıca kâtip⁷⁹ mertebesinde olan çavuşlar, muhaberât işlerine de bakmaktaydılar (Kılıç, 2012, s. 103).

⁷⁸ "Dergâh-ı mu'allâ topçularından dördüncü cemâ'atden iken bundan akdem Ankara Tamgası Mukâta'ası malından almak üzere yevmi beş akçe tekâüd ulûfesine mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümayun-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Mustafa Hasan Muharrem zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/37.

⁷⁹ "Ve çavuşdan kâtip takdîm olunur, mu'azzez ve muhteremdür" (Akgündüz, 1992, s. 266).

Tarih	Dergâh-ı Muallâ Çavuşunun Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H. 25.10.1090 M. 29.11.1679	Fâtımâ Sultan Teberdârı Mehmed	-	11 ⁸⁰	3960	AE.SMMD.IV- 2-202-1 ⁸¹
H. 20.10.1093 M. 22.10.1682	Bekir Mehmed	-	5	1800	AE.SMMD.IV- 89-10606- 40 ⁸²

Tablo 8: Dergâh-ı Muallâ Çavuşları (H. 1090-1093/M. 1679-1682)

Tabloda da görüldüğü üzere çalıştığımız dönemde (1676-1683), tekâüt maaşlarını Ankara Damga Mukaatası'ndan alan 2 dergâh-ı muallâ çavuşu bulunduğu ve söz konusu kişilere mukataadan yapılan yıllık tekâüt ulûfesinin ise toplam 5.760 akçe olduğu görülmektedir. Bu görevlilerden Fâtımâ Sultan Teberdârı Mehmed'in yıllık 5.400 akçe olan tekâüt ulûfesinin 3.960 akçesi kendisine ödenmiş, 1.440 akçesi ise hazine-mânde olarak Hazine-i Amire'ye aktarılmıştır.

Dergâh-ı Âli Müteferrikaları

Müteferrika, Osmanlı saray teşkilatında çeşitli işler yapmakla görevli kişilerin genel bir adlandırması olup diğer hizmetlilerden farklı olarak soy ve mevki açısından seçkin kişilerden seçilenler ve belli bir işle değil farklı hizmetlerde görevlendirilenler için kullanılan bir tabirdir. Bunun dışında vezir ve beylerbeyilerin hizmetinde bulunanlara da müteferrika denilmekteydi (Afyoncu, 2006, s. 183). Müteferrikalığın hangi dönemde kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak II. Murad dönemine ait Ramazan 847/Ocak 1444 tarihli bir vakfiyede İbrahim b. İshak adında bir müteferrika görülmektedir. Bu vesikadaki bilgiden müteferrikalığın II. Murad öncesi dönemden beri var olduğunu anlaşılmaktadır. Fatih Kanunnamesi'nde de müteferrikalardan detaylı bir şekilde bahsedilmektedir (Uzunçarşılı, 1984d, s. 428).

Müteferrikalar esas itibariyle "müteferrikabaşı" adı verilen bir amirin idaresinde bulunurlar, doğrudan doğruya padişahın maiyetinde istihdam olunurlar ve onunla birlikte sefere giderlerdi (Gökbilgin, 1979, s. 855). Divan-ı Hümayun'da rikâb-ı hümayun ağalarından sonra otururlar ve galebe divanına katılırlardı. Ayrıca Cuma selamlığına çıkıldığında padişahın önünde yer alırlar, kılıç alayı ve bayram törenlerine iştirak ederlerdi. Padişahla beraber sefere gidince Enderun Hazinesi'ni ve padişahın tuğlarını muhafaza ederler, bazen de mîralemın koruduğu sancaklarda hizmet ederlerdi. Bunların dışında, seferlerde ordunun iâşesinin temini, saraya mal satın alınması, asker toplanması ve asayişin sağlanmasından da sorumluydular (Afyoncu, 2006, s. 184). Müteferrikalar, ulûfeli ve tımarlı olmak üzere iki sınıfa ayrılmaktaydı. Ulûfeli olan müteferrikaların yevmiyesi 60, 80 ve 100 akçe olmak üzere yüksek ve farklıydı (Pakalın, 1983b, s. 637). XVII. yüzyılın başlarında dergâh-ı âli müteferrikalarının sayısı 433 nefer olup, mevacibleri 527.550 akçe idi. Buna göre nefer başına 1.218 akçe düşmektedir (İpcioğlu, 1996, s. 115-116). Müteferrikaların sayısı XVII. yüzyılın sonlarında 631 olup, dört kıst mevacipleri yılda 66 yük ve 10.040 akçeyi bulmaktaydı (Uzunçarşılı, 1984d, s. 430).

⁸⁰ Adı geçen dergâh-ı muallâ çavuşunun günlük tekâüd ulûfesi 15 akçe olup 4 akçesi hazîne-mânde olarak devlet hazinesine aktarılmıştır.

⁸¹ "Bundan akdem dergâh-ı mu'allâ çavuşlarından iken Ankara Tamgası malından almak üzere yevmî on beş akçe ulûfe ile tekâüd olan işbu dârende-i fermân-ı hümayûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Mehmed ber-havâss-ı teberdâr-ı Fâtımâ Sultan zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 2/202/1.

⁸² "Bundan akdem dergâh-ı mu'allâ çavuşlarından olub Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî beş akçe tekâüd ulûfesine mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümayûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kıdvatü'l-emâcîd ve'l-akrân Bekir Mehmed zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/40.

Tarih	Dergâh-ı Âlî Mütferrikasının Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H.15.10.1093 M.17.10.1682	Saray-ı Atîk Teberdârı Süleyman Abdullah	-	7,5	2700	AE.SMMD.IV-89-10606-12 ⁸³

Tablo 9: Dergâh-ı Âlî Mütferrikaları (H. 1093/M. 1682)

Tabloda da görüldüğü üzere Ankara Damga Mukataası'ndan 1 dergâh-ı âlî mütferrikası tekâüt ulûfesi almaktadır. Bu kişiye ödenen yıllık tekâüt ulûfesi ise 2.700 akçedir.

Dergâh-ı Muallâ Bevvâbları/ Dergâh-ı Âlî Kapıcıları

Arapça bir kelime olan “bevvâb”, sözlükte “kapıcı, kapı bekçisi” anlamına gelmektedir. Terim anlamı olarak ise, Osmanlı devlet teşkilatında saray kapılarını bekleyen sınıfa verilen unvandır. Bazı İslam devletlerinde “sâhib al-sitâra, hâcib ve pardadâr” olarak adlandırılan kapıcılara, Osmanlı kanunname ve vesikalarında “bevvâbîn-i dergâh-ı âlî” ve en büyük amirlerine de “kethüdâ-i bevvâbîn-i şehriyârî” denilmekteydi (Uzunçarşılı, 1977, s. 201). Osmanlılarda saray kapıcıları bevvâbân-ı dergâh-ı âlî ve bevvâbân-ı bâb-ı hümâyün olmak üzere iki kısma ayrılmaktaydı. Dergâh-ı muallâ bevvâbları, sarayın orta kapıcıları hakkında kullanılan bir tabir olup, bunların vazifesi isminden de anlaşılacağı üzere sarayın orta kapısını beklemektir (Pakalın, 1983a, s. 212). Bunlar devletin kuruluş yıllarından itibaren Edirne Sarayı'nda, İstanbul'un fethini müteakip Eski Saray'da, daha sonra Yeni Saray'da, Galata Sarayı'nda ve sancağa çıkan şehzadelerin saraylarında görev yapmışlardır. Orta kapı da denilen Bâbüsselâm'ı bekleyen dergâh-ı âlî kapıcıları daha imtiyazlı olup, burada her gece bir kapıcı nöbetçi olarak kalmakta ve kapıcıları denetlemekteydi (Özcan, 2001a, s. 345).

Dergâh-ı âlî bevvâbları veya orta kapı kapıcılarının sayısı XVI. yüzyıl sonlarında 125 ve XVII. yüzyılın sonlarında ise 45 bölüktü. XVIII. yüzyılın ilk yarısında ise bölükler 15'e inmiştir. Her bölüğün birer bölükbaşısı ile kethüdâ ve kâtibi bulunmaktaydı. Dergâh-ı âlî kapıcıları içerisinde “pişkeşçi” adı verilen kapıcı diğerlerinin amiri olup “pişkeşçi-i şehriyârî” adıyla herhangi bir bölüğün bölükbaşısı idi (Uzunçarşılı, 1984d, s. 396-397). Kapıcıların kapı nöbeti dışındaki başlıca vazifeleri, Divan-ı Hümayun'un toplandığı günlerde iş takip etmek için saraya gelenlere yol göstermek, hiç kimseyi silahlı olarak Orta Kapı'dan içeriye almamaktır. Divan-ı Hümayun'da bir kişiye falaka cezası verilecekse değneği sadrazamın izniyle kapıcılar vurmaktaydı. Gerek sefere çıkılırken gerekse savaş esnasında padişahın mehterhânesi saltanat sancaklarının altında nevbet çalar, bu sırada bir tarafta çavuşlar, diğer tarafta kapıcılar saf hâlinde dururlardı. Serdâr-ı ekremin maiyetinde bulunan dergâh-ı âlî kapıcıları da savaşın gidişatı hakkında merkeze haber getirirlerdi (Özcan, 2001a, s. 345).

Tarih	Dergâh-ı Muallâ Bevvâbının Adı	Bölüğü	Günlük Ulûfe (Akçe)	Yıllık Ulûfe (Akçe)	Kaynak
H. 16.11.1093 M. 16.11.1682	Ali Süleyman	1	6	2160	AE.SMMD.IV-89-10606-23 ⁸⁴

⁸³ “Dergâh-ı âlî mütferrikalarından olup bundan akdem Tamga-i Ankara Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî yedi buçuk akçe tekâüd ulûfesine mutasarrıf olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyün-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kıdvetü'l-emâsîl ve'l-akrân Süleyman Abdullah teberdar-ı saray-ı atîk zîde kadruhû...” BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/12.

H. 26.11.1093 M. 26.11.1682	Murad Mustafa	30	5	1800	AE.SMMD.IV- 89-10606-36 ⁸⁵
H. 11.12.1093 M. 11.12.1682	Ahmed Yusuf	16	5	1800	AE.SMMD.IV- 89-10606-41 ⁸⁶
H. 10.02.1094 M. 08.02.1683	Bolulu Hacı Mustafa	1	4	1440	AE.SMMD.IV- 89-10606-44 ⁸⁷

Tablo 10: Dergâh-ı Muallâ Bevvâbları/Dergâh-ı Âlî Kapıcıları (H. 1093-1094/M. 1682-1683)

Tabloda da görüldüğü üzere çalışmamıza konu olan dönemde Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi alan toplam 4 dergâh-ı muallâ/âlî kapıcısı bulunmaktadır. Bu kişilere mukataadan ödenen yıllık tekâüt ulûfesi toplam 7.200 akçe olup, en düşük yıllık tekâüt ulûfesi 1.440 akçe, en yüksek ise 2.160 akçedir.

Değerlendirme ve Sonuç

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlılar rakipleri karşısında savaş meydanlarındaki gelişmelere uyum sağlamak için birtakım tedbirler almak zorunda kalmıştı. Bu tedbirlerin en önemlisi de kapıkullarının sayısını arttırmak olmuştur. Ancak bu yeni durum ulûfe miktarlarının da artırılmasını zaruri hâle getirmişti. Devlet hazinesine büyük bir yük getiren bu zorunlu değişim kapıkullarının ve saray teşkilatı mensuplarının ulûfelerinin zamanında ödenmesini de önemli ölçüde engellemişti. Fakat merkezî hazine için en önemli mesele önceleri "oturak" ya da "mütekâid" olarak adlandırılan emekli kapıkulu ve saray teşkilatı mensuplarının ulûfelerinin ödenmesi gelmekteydi. Nitekim devletin erken dönemlerinde emeklilik hakkı kazanan kapıkulu ve saray teşkilatı mensuplarının emeklilik maaşları selâtin camileri vakıf gelirlerinden ödenirken II. Selim döneminden itibaren hazineden ödenmeye başlanmıştı. Kapıkulu ve saray teşkilatına mensup kişilerin sayılarının az olduğu dönemlerde emekli ulûfelerinin ödenmesi hazine için bir yük olarak görülmezken XVI ve XVII. yüzyıllardan itibaren bu görevlilerin sayısının artması ve bunların da ulûfelerine yapılan ilaveler devlet için önemli bir mesele hâline gelmiştir. Bu durum karşısında merkezî idare çareyi emekliye ayrılan söz konusu kişilerin emeklilik maaşlarını emeklilik sonrası gittikleri yerin gümrük ve mukataa gelirlerinden

⁸⁴ "Dergâh-ı mu'allâm bevvâbları hâlâ müceddeden yoklanub pîr ü ihtiyâr olub tekâ'üde müstahak olanlar ulûfelerin mukâta'âtdan almak üzere tekâ'üd zümresine ilhâk olunmak bâbında fermân-ı âlişânım sâdır olmağın zümre-i mezbûreden birinci bölükde yevmî altı akçe ulûfeye mutasarrıf olan Kal'acık sâkinlerinden işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn Ali Süleyman pîr ü ihtiyâr olub tekâ'üde müstahak olmağla hakkında mezîd inâyet-i pâdişâhânem zuhûra getirüb mutasarrıf olduğı ulûfesin Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yoklama defteri mücibince bin doksan iki Şevvâl'inin on dokuzuncu gününden tekâ'üd zümresine ilhâk idüb bu berât-ı hümâyûn-ı izzet-makrûnı virdim..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/23.

⁸⁵ "Bundan akdem dergâh-ı âlî kapucularından otuzuncu bölükde iken Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere yevmî beş akçe ulûfe ile mütekâ'id olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Murad Mustafa tabbâhîn-i hassâ zîde kadruhû..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/36.

⁸⁶ "Dergâh-ı mu'allâm bevvâbları hâlâ müceddeden yoklanub pîr ü ihtiyâr ve tekâ'üde müstahak olanlara ulûfeleri mukâta'âtdan almak üzere tekâ'üd zümresine ilhâk olunmak bâbında fermân-ı âlişânım sâdır olmağın zümre-i mezbûreden on altıncı bölükde yevmî beş akçe ulûfeye mutasarrıf olan işbu râft' u tevkî-i ref'ü'ş-şân-ı hâkânî Ahmed Yusuf zîde kadruhû hakkında mezîd inâyet-i pâdişâhânem vücûda getirüb bî'l-fi'l baş-rûznameci olub zümre-i mezbûre yoklamasına me'mûr olan iftihârü'l-emâcîd ve'l-ayân Es-Seyyid Mustafa dâme mecduhûnun tezkiresi mücibince mutasarrıf olan olduğı yevmî beş akçe ulûfesin Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere bin doksan üç Reb'ü'l-evvelî'nin altıncı gününden tekâ'üd zümresine ilhâk idüb bu berât-ı hümâyûnı virdim..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/41.

⁸⁷ "Dergâh-ı mu'allâm cevd ü birinci bölükde yevmî dört akçe ulûfeye mutasarrıf olan dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Hacı Mustafa Bolu tekâ'üd ihtiyâr itmeğın hakkında mezîd-i inâyet-i pâdişâhânem zuhûra getirüb kîdvetü'l-emâcîd ve'l-ayân piyâde mukâbecisi zîde mecduhûnun tezkiresi mücibince kadîmî mutasarrıf olduğı yevmî dört akçe ulûfesin Ankara Tamgası Mukâta'âsı malından almak üzere tekâ'üd zümresine ilhâk idüb bin doksan Cemâziye'l-evvelî'nin yedinci gününden bu berâtı hümâyûnı virdim..." BOA, AE.SMMD.IV, 89/10606/44.

ödenmesinde bulunmuştur. Bu çalışmada, Ankara Damga Mukataası'ndan emeklilik maaşlarını alan kapıkulu ve saray teşkilatına mensup kişiler ve aldıkları maaş miktarları arşiv kayıtlarında yer alan beratlardaki veriler kullanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda kullandığımız Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Ali Emirî Sultan IV. Mehmed (AE.SMMD.IV) tasnifinde yer alan beratlardaki verilerden öğrendiğimiz kadarıyla Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt maaşını alan kapıkulu ocakları ve saray teşkilatına mensup toplam 52 kişi bulunmaktadır. Bu görevlilerden 49'u kapıkulu ocakları, 3'ü ise saray teşkilatı mensubudur. Bu iki sınıfa mensup görevlilere söz konusu mukataadan yapılan yıllık tekâüt ulûfesi ödemesi ise toplam 157.710 akçedir. 1683 yılında Ankara Damga Mukataası'nın gelirlerinden mevâcibât, mütekâidîn ve duâgûyân için 594.609 akçe ayrıldığı göz önüne alındığında sadece bu iki sınıfa ödenen emeklilik maaşının hatırı sayılır bir yekûn tuttuğu anlaşılmaktadır. Zira bu miktar mukataadan söz konusu harcamalara ayrılan bütçenin yaklaşık üçte birine tekabül etmektedir. Beratlardaki verilerden hareketle ayrıntılı bir değerlendirme yapacak olursak;

Kapıkulu ocaklarına bağlı 7 sınıfa mensup toplamda 49 görevliye söz konusu mukataadan yıllık toplam 149.250 akçe tekâüt ulûfesi ödenmiştir. Bu miktarın 67.450 akçesi sipahi bölüğü, 52.260 akçesi silâhdar bölüğü, 10.970 akçesi ulûfeciyân-ı yemîn, 6.840 akçesi gurebâ-yi yemîn, 4.680 akçesi gurebâ-yi yesâr, 2.160 akçesi dergâh-ı muallâ yeniçerileri, 4.800 akçesi ise dergâh-ı muallâ topçuları mensuplarına ödenmiştir. Görüldüğü üzere kapıkulu ocakları içerisinde yıllık en fazla emeklilik maaşını sipahi bölüğü mensupları almaktadır. Sipahi bölüğüne mensup toplam 23 görevlinin Ankara Damga Mukataası'ndan aldığı yıllık emeklilik maaşı toplam 67.540 akçedir. Söz konusu mukataadan en az emeklilik maaşı alan kapıkulu ocakları sınıfı ise toplam 2.160 akçe ile dergâh-ı muallâ yeniçerileridir. Bu sınıftan sadece 1 görevliye mukataadan maaş ödemesi yapılmıştır.

Yine beratlardan öğrendiğimiz kadarıyla kapıkulu ocakları mensuplarından toplam 13 görevlinin yıllık tekâüt maaşlarından 11.880 akçesi "*hazine-mânde*" olarak merkezî hazineye aktarılmıştır. Bu miktarın 4,680 akçesi sipahi bölüğüne mensup 4 görevlinin, 5.400 akçesi silâhdar bölüğüne mensup 6 görevlinin ve 1.800 akçesi ise ulûfeciyân-ı yemîn sınıfına mensup 2 görevlinin yıllık tekâüt ulûfesinden yapılan kesintiden elde edilmiştir.

Saray teşkilatı mensuplarından ise toplamda 3 görevliye söz konusu mukataadan yıllık toplam 8.460 akçe tekâüt ulûfesi ödenmiştir. Bu miktarın 5.760 akçesi dergâh-ı muallâ çavuşları, 2.700 akçesi ise dergâh-ı âlî müteferrikası mensuplarına ödenmiştir. Görüldüğü üzere saray teşkilatı içerisinde yıllık en fazla emeklilik maaşını dergâh-ı muallâ çavuşları almaktadır. Bu sınıfa mensup toplam 2 görevlinin Ankara Damga Mukataası'ndan aldığı yıllık emeklilik maaşı toplam 5.760 akçedir. Söz konusu mukataadan en az emeklilik maaşı alan saray teşkilatı sınıfı ise toplam 2.700 akçe ile dergâh-ı âlî müteferrikalarıdır. Bu sınıftan da sadece 1 görevliye mukataadan maaş ödemesi yapılmıştır. Saray teşkilatı mensuplarından hazine-mânde olarak yıllık emekli maaşlarından herhangi bir kesinti yapılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca belirtmemiz gerekirse, saray teşkilatı mensuplarından dergâh-ı muallâ çavuşları ve dergâh-ı âlî müteferrikaları XVII. yüzyılın başlarından itibaren Yahudilerin yerine Ankara Damga Mukataası'nın mültezimliğini üstlenmişlerdir. Yani mukataanın işletmesi özel teşebbüsten alınıp devlet görevlilerine verilmiştir. Dolayısıyla saray teşkilatından sadece bu iki sınıfa mensup kişilerin tekâüt ulûfelerini söz konusu mukataadan almaları da tesadüf değildir.

Beratlardaki veriler Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi alan kapıkulu ocakları ve saray teşkilatı mensuplarının memleketleri hakkında da bilgi sahibi olmamıza olanak sağlamaktadır. Buna göre, söz konusu mukataadan tekâüt ulûfesi alan 17 görevlinin memleketleri bellidir. Bunlardan 16'sı kapıkulu ocakları, 1'i ise saray teşkilatı

mensubudur. Kapıkulu ocaklarından sipahi bölüğüne mensup olanlardan 9'unun, silâhdar bölüğüne mensup olanlardan ise 6'sının memleketi ismiyle birlikte kayıtlarda geçmektedir. İsmi yanında memleketi yazılı olan sipahi bölüğü mensupları; *Kastamonulu Resul, Sandıklılı Ali, Beypazarılı Ömer, Ohrili Osman Yusuf, Galata Sarayı Teberdarı Tekfurdağılı Ali, Ankaralı Mehmed Mehmed, Ankaralı Nebî Mustafa, Aydınlı Musâ Mehmed, Kırşehirli Osman Ahmed ve Atlı Mukabeleci Çankırlılı Ali Hasan*'dır. Silâdar bölüğü mensupları ise; *Çorumlu Osman Mehmed, Bozağaçlı Yusuf Hüseyin, Ankaralı Mehmed, Akşehirli Mustafa, Hacı Bektaşlı Cafer Hasan ve Kırşehirli Mustafa Ali*'dir. Saray teşkilatından ise dergâh-ı âlî bevvâbları/dergâh-ı âlî kapıcıları sınıfına mensup 1 görevlinin ismi memleketiyle birlikte zikredilmiştir. Bu görevli ise, dergâh-ı âlî bevvâbı/dergâh-ı âlî kapıcısı olan *Bolulu Hacı Mustafa*'dır. Görüldüğü üzere Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi alanlar içerisinde memleketi belli olan 15 görevlinin 14'ü Anadolu, 1'i de Rumelilidir. Yine bunlardan 4'ünün memleketi söz konusu mukataanın da yer aldığı Ankara'dır.

Son olarak, beratlardaki kayıtlardan çalıştığımız dönemde Ankara Damga Mukataası'ndan tekâüt ulûfesi alan kapıkulu ocakları ve saray teşkilatı mensuplarından bazılarının unvanlarını da öğrenmekteyiz. Bunlar da toplam 9 kişidir. Unvanları belli olanlardan 7'si kapıkulu ocaklarına, 2'si ise saray teşkilatına mensuptur. Kapıkulu ocaklarından sipahi bölüğüne mensup unvanı belli olan görevliler; *Hasoda Receb, Teberdâr-ı Hâssa Mahmud, Galata Sarayı Teberdârı Tekfurdağılı Ali, Teberdâr Mehmed Abdullah, Serrâc-ı Hâssa Süleyman ve Atlı Mukabeleci Çankırlılı Ali Hasan*, silâhdar bölüğünden ise *Teberdâr-ı Hâssa Osman Halife*'dir. Saray teşkilatına mensup görevlilerden unvanı belli olanlar ise, dergâh-ı muallâ çavuşları zümresinden *Fâtımâ Sultan Teberdârı Mehmed* ve dergâh-ı âlî müteferrikaları zümresinden *Saray-ı Atık Teberdârı Süleyman Abdullah*'tır.

KAYNAKÇA

- AÇIKGÖZ, F. (2018). "Osmanlı Harem Tarihi Araştırmalarında Kullanılabilecek İç Hazine Defterleri Üzerine Bazı Tespitler". *Tarih Yazımı Üzerine-II*. (ed. İsmail Özçelik). Ankara: Berikan Yayınevi: 369-388.
- AFYONCU, E. (2006). "Müteferrika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XXXII: 183-185.
- AFYONCU, E. (2009). "Sipahi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XXXVII: 256-258.
- AGOSTON, G. (2012). "Top". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XLI: 240-242.
- AKGÜNDÜZ, A. (1992). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*". 4. Kitap Kanunî Devri Kanunnâmeleri. I. Kısım Merkezî ve Umumî Kanunnâmeler. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- AKYÜZ, J. (2003). *Ankara'nın Bütüncül Tarihi Çerçevesinde XVIII. Yüzyılda Ankara (Şer'îye Sicillerinin Sayısal ve Muhtevâ Analizi Denemesi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- ALTUĞ, U. (2016). "Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Dergâh-ı Âli Çavuşluğunun Kariyer Yolları ve Çavuşlar", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*. III/5: 116-128.

- ANHEGGER, R. - H. İNALCIK (2000). *Kânûnnâme-i Sultânî Ber Mûceb-i 'Örf-i 'Osmânî, II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kânûnnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ARMAĞAN, A. (2011). "Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler". *Gazi Akademik Bakış*. V/9: 139-156.
- AVCI, O. (2000). "Türk Kültür Tarihi'nde Ulufe". *Erdem*. XII/36: 847-866.
- BALTACI, C. (1991). "Arpalık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. III: 392-393.
- BAŞARIR, Ö. (2009). *18. Yüzyılda Malikane Uygulaması ve Diyarbekir Voyvodalığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- BEYDİLLİ, K. (2013). "Yeniçeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XLIII: 450-462.
- CEZAR, Y. (1986). *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy.dan Tanzimat'a Mali Tarih)*. İstanbul: Alan Yayınları.
- DEMİR, A. (2019). "Osmanlı Resmî Düşüncesinin Gelişiminde Siyaset ve Hukuk Birlikteliği: Fatih Sultan Mehmet ve Molla Hüsrev Örneği". *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, X/Özel: 153-172.
- DEMLİKOĞLU, U. (2019). "18. Yüzyılda Van Kalesi'nde Bulunan Dergâh-ı Âli Yeniçerileri". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 46: 73-98.
- DEVELLİOĞLU, F. (2002). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- EKİN, Ü. (2017). "Klasik Dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Karayolu Ulaşımını ve Nakliyatı Etkileyen Faktörler (1500-1800)". *Bellekten*. LXXXI/291: 387-418.
- ERGENÇ, Ö. (1973). "1600-1615 Yılları Arasında Ankara İktisadi Tarihine Ait Araştırmalar". *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar*. (ed. Osman Okyar). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları: 145-169.
- ERGENÇ, Ö. (2012a). *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ERGENÇ, Ö. (2012b). "Çıkar Bâcı ve Bu Verginin Geniş Boyutlu Ticâret Faaliyetinin Bir Göstergesi Olarak Anlamı". *Osmanlı Tarihi Yazıları Şehir, Toplum, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 318-325.
- ERGENÇ, Ö. (2012c). "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler". *Osmanlı Tarihi Yazıları Şehir, Toplum, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 94-104.
- ERGENÇ, Ö. (2012d). "XVI. Yüzyıl Ankara'sının Ekonomik, Sosyal Yapısı ve Kentsel Özellikleri". *Osmanlı Tarihi Yazıları Şehir, Toplum, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 105-116.
- ERGENÇ, Ö. (2012e). "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Sanayi ve Ticaret Hayatına İlişkin Bazı Bilgiler". *Osmanlı Tarihi Yazıları Şehir, Toplum, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 257-290.
- FERRARİ, N. K. (2009). "Türk-Osmanlı Saray Literatürü (12.-20. Yüzyıl)". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. VII/13: 205-240.
- GÖKBİLGİN, M. T. (1978). "Arpalık". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. I: 592-595.
- GÖKBİLGİN, M. T. (1979a). "Başmaklık". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. II: 333-334.

- GÖKBİLGİN, M. T. (1979b). "Müteferrika". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. VIII: 853-856.
- HALAÇOĞLU, Y. (1991). *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Y. (1993). "Damga". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. VIII: 454-455.
- İLGÜREL, M. (1986). "Yeniçeriler". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XIII: 385-395.
- İNALCIK, H. (1987). *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İPCİOĞLU, M. (1996). *Bir Osmanlı Bütçesi Örneği: 1622 Tarihli Ruznamçe Defteri (XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Kamu Ekonomisinin Tahlili Denemesi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- İPŞİRLİ, M. (2011). "Tekâüt". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XL: 340-341.
- KARAMAN, D. (2005). "Şer'îye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılda Ankara Damga Mukataası". *Bilig*. 32: 179-222.
- KARAMAN, D. (2013). *18. Yüzyıldan Tanzimât'a Ankara, İdâri, Askerî, Mâlî Tarih*. Ankara: Cedit Neşriyât.
- KILIÇ, O. (2012). "Teşkilat ve İşleyiş Bakımından Doğu Hududundaki Osmanlı Kaleleri ve Mevâcib Defterleri". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Dergisi (OTAM)*. 31: 87-127.
- KOÇ, Ü. (2002). "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Çavuşluk Teşkilatı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. XII/2: 395-420.
- Koçi Bey Risalesi (1972). (sad. Zuhuri Danışman). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1979). "Çavuş". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. III: 362-369.
- KÖPRÜLÜ, O. F. (1993). "Çavuş". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. VIII: 236-238.
- MARTAL, A. (2000). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Emeklilik ve Buna İlişkin İlk Düzenlemeler". *Kebikeç*. 9: 35-42.
- ORTAYLI, İ. (2007). *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- ÖZCAN, A. (1996). "Gurebâ Bölükleri". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XIV: 201-202.
- ÖZCAN, A. (1999). "Osmanlı Askerî Teşkilatı". *Osmanlı*. Ankara. VI: 551-557.
- ÖZCAN, A. (2001a). "Kapıcı". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XXIV: 345-347.
- ÖZCAN, A. (2001b). "Kapıkulu". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XXIV: 347-349.
- ÖZCAN, A. (2011). "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi". *Tarih Dergisi*. 33: 7-56.
- ÖZCAN, A. (2012). "Ulûfeciyân". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XLII: 126-127.
- ÖZGER, Y. (2011a). *Osmanlı Ordusunda Emeklilik Sistemi ve Askerî Tekâüd Sandığı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- ÖZGER, Y. (2011b). "Tanzimat Sonrası Osmanlı Kara Ordusunda Emeklilik İşlemlerine Dair Yapılan Düzenlemeler ve 1881 Tarihli Tekâüt Kanunnamesinin Tahlili". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 30: 201-237.

- ÖZVAR, E. (2013). *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- PAKALIN, M. Z. (1983a). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. I. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PAKALIN, M. Z. (1983b). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. II. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PAKALIN, M. Z. (1983c). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. III. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PAMUK, Ş. (2007). *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- PUL, A. (2020). "Yeniçeri Teşkilatına Dair Bir Risale (Değerlendirme-Karşılaştırmalı Metin)". *Bellekten*. LXXXIV/301: 983-1044.
- SAKARYA, S. (2014). *43 Numaralı Mühimme Defteri (H.988/M.1580) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (s. 1-108)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- SUNAR, M. M. (2012). "Ulûfe". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XLII: 124-126.
- TABAKOĞLU, A. (1998). *Türk İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- TARIM ERTUĞ, Z. (2009). "Saray". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XXXVI: 117-121.
- TAŞ, H. (2006). *Ankara'nın Bütüncül Tarihine Katkı: XVII. Yüzyılda Ankara*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TURAN, Ş. (1993). "Silâhdâr". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. X: 640-643.
- TURAN, Ş. (2009). "Silâhdar". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. XXXVII: 191-193.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1984a). *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları-I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1984b). *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1984c). *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1984d). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1997). "Kapıcı". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. VI: 201-202.

Arşiv Belgeleri

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). AE.SMMD.IV, 2/132/1.

BOA. AE.SMMD.IV, 2/158.

BOA. AE.SMMD.IV, 2/159/1.

BOA. AE.SMMD.IV, 2/161/1.

BOA. AE.SMMD.IV, 2/164/1.

BOA. AE.SMMD.IV, 2/168/1.

BOA. AE.SMMD.IV, 2/172/1.

BOA. AE.SMMD.IV, 2/173.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/174/1.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/175.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/185.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/202/1.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/203.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/205.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/206.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/207.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/219/1.
BOA. AE.SMMD.IV, 2/224.
BOA. AE.SMMD.IV, 20/2192/1.
BOA. AE.SMMD.IV, 87/10383/1.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/1.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/3.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/4.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/5.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/8.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/9.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/10.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/11.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/12.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/13.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/15.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/16.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/18.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/19.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/20.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/21.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/23.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/24.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/25.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/26.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/28.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/31.

- BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/34.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/36.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/37.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/38.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/39.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/40.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/41.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/42.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/44.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/45.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/46.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/47.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/50.
BOA. AE.SMMD.IV, 89/10606/52.
BOA. DBRM.d., 24303/196.
BOA. DBRM.d., 24303/306.
BOA. DBRM.d., 24303/321.

Yayımlanmış Arşiv Belgeleri

5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566) (1994). Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.



OSMANLI-SAFEVİ SAVAŞLARINDAN BİR SAFHA: BAĞDAD SEFERİ'NİN HAZIRLIKLARI (1625/26) VE TAKTİKSEL MÜTALAALAR

Yusuf HEPER*
M. Murat ÖNTUĞ**

ÖZ

Safevi Şahı Abbas, 1590 Ferhad Paşa Antlaşmasıyla kaybettiği yerleri geri almak için Doğu'da Osmanlılarla giriştiği mücadeleler sonucunda bir üstünlük elde edemeyince iki taraf arasında 1612 yılında Nasuh Paşa Antlaşması imzalanmıştır. Ancak Safevilerin saldırgan tutumları, bu barışı ancak üç yıl ayakta tutabilmişti. Kafkasya ekseninde başlayan mücadeleler, Osmanlıların mağlubiyeti ile neticelenmiş ve 1618 yılında Serav Antlaşması imzalanmıştır. Nitekim Safevi Şahı Abbas'ın Irak-ı Arap topraklarında hak iddia etmesi nedeniyle bu barış hiçbir zaman kalıcı olmadı. Hatta Bağdad ve civarında Bekir Subaşı'nın meydana getirdiği kargaşa hâli Safevilerin Bağdad'a müdahalesiyle son buldu. Böylece iki taraf arasındaki yaşanan uzun soluklu mücadeleler, Safevilerin 1624 yılında Bağdad'ı almasıyla had safhaya ulaştı. Hafız Ahmed Paşa, Bağdad'ı almakla vazifelendirildi. O, Diyarbakır sahrasında yaklaşık beş ay hazırlıklara girişti (Eylül 1625'e kadar). Hazırlıklarını tamamlayarak ordusuyla birlikte Bağdad Kalesi'ne doğru yöneldi ve kaleyi üç taraftan kuşatmaya aldı. Nihayetinde Safevi Şahı Abbas'ın kaleye zamanında gönderdiği yardımlar, Osmanlıların geri çekilmesini sağladığı gibi Bağdad'ı bir müddet daha Safevilerin kontrolüne bıraktı.

Anahtar Kelimeler: İran, Safevi, Şah Abbas, Bağdad, IV. Murad, Hafız Ahmed Paşa.

A SECTION FROM THE OTTOMAN-SAFAVID WAR: PREPARATIONS FOR THE BAGHDAD EXPEDITION (1625/26) AND TACTICAL OBSERVATIONS

ABSTRACT

The Safavid Shah Abbas wanted to regain the land he had lost under the Ferhad Pasha agreement in 1590. As such he fought against the Ottomans in the East. That, in turn, led to both powers signing of the Nasuh Pasha Treaty. However, the Safavid's aggressive attitude meant did not allow peace to last beyond three years. The conflict began on the axis of the Caucasus and resulted in the defeat of the Ottomans and the signing of the Treaty of Serav in 1618. The casefire too was permanent because Safavid Shah Abbas had right claims in Arab Iraq. In fact, the turmoil caused by Bekir Subasi in Baghdad and the environs only ended because of Safavid's intervention. Ultimately long-term clashes between the two sides reached their peak when the Safavids captured Baghdad in 1624. Hafız Ahmed Pasha was tried in court for that. He readied his army desert of Diyarbakır for approximately five months (until September 1625) and then marched towards Baghdad Castle, where they besieged it from three sides. In the end, Shah Abbas-under the control of Safavids- eventually pushed the Ottomans out of Baghdad.

Keywords: Iranian, Safavid, Shah Abbas, Baghdad, Murad IV, Hafız Ahmed Pasha.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 04.12.2021; Yayına Kabul Tarihi: 01.03.2022

* Dr., ORCID: 0000-0002-6044-0126, E-posta: yusufheper64@hotmail.com

** Prof. Dr. Uşak Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, UŞAK; ORCID: 0000-0003-0243-4091, E-posta: muratmustafa.ontug@usak.edu.tr

Giriş: Osmanlı-Safevi Siyasi İlişkilerine Kısa Bir Bakış

Osmanlı Devleti, Safevilerle 1555 tarihli Amasya Antlaşması'nı yaptıktan 23 yıl sonra yeni bir Doğu Seferi başlatarak, 1578'de yeniden savaş açtı (Mathee, 2018, s. 115). Bu seferin başlatılmasında Safevilerin Şah II. İsmail devrinde Osmanlı içindeki taraftarı olan Kızılbaş zümreleri yeniden tahrik etmesi, Osmanlı-İran sınırında görülen hareketlilikler ve Şirvan sünnilerinin Osmanlılardan yardım istemesi etkili olmuştur. Öte yandan İran'daki karışıklıklardan istifade etmek isteyen Osmanlı yöneticileri, bu seferde stratejik bazı noktaları ele geçirip, Safevilere ait yerleri yağma ve tahrip ederek Safevileri barışa zorlamayı amaçlamışlardır (Kütükoğlu, 1993, s. 23, 29). Sultan III. Murad döneminde (1574-1595) Safeviler üzerine yapılan seferler ve elde edilen galibiyetlerden Osmanlıların amacı, başta Gürcistan olmak üzere Azerbaycan taraflarında Osmanlı gücünü tesis etmek ve yeni bir güç olarak ortaya çıkmaya başlayan Rusya'yı kontrol altında tutmaktır (Uluerler, 2012, s. 10). Nitekim bu askerî seferler III. Murad döneminde başarılı bir şekilde devam ederken, Safevi Şahı Hünabende'nin müracaatı üzerine tam barış yapılmak üzere iken, onun yerine hükümdar olan I. Abbas'ın barış istememesi bu mücadeleleri bir müddet daha devam ettirmiştir. Ancak Safeviler hem Osmanlı hem de Özbeklerle iki cephede harp edemeyecek durumda olduğu için barış görüşmeleri yeniden gündeme gelmiştir. Nihayetinde Sadrazam Ferhad Paşa'nın girişimleriyle İstanbul'da akdedilen 1590 Ferhad Paşa (İstanbul) Antlaşması ile Osmanlı Devleti, başta Tebriz olmak üzere bütün Azerbaycan, Şirvan, Gürcistan, Luristan ve Şehrızor gibi önemli yerlere hâkim olmuşlardır. Şah Abbas ayrıca, bu antlaşmada İslam halifelerinden ilk üçü (Ebu Bekir, Ömer, Osman) ile Hz. Peygamberin zevceleri Hz. Ayşe hakkında hakaret içeren ifadeler kullanmamayı kabul etmek zorunda kalmıştır (Uzunçarşılı, 1988, III/II, s. 245). Bu antlaşmaya Osmanlı Devleti açısından bakıldığında, elde edilen bu topraklarda tam bir hâkimiyet sağlanamamıştır. Çünkü Türkçe konuşan fakat Şii olan halk ve Anadolu'dan kaçıp gelmiş Kızılbaş aşiretler Safevilere bağlılık göstermekteydi. Ayrıca Osmanlıların getirdiği idare tarzı arazi ve nüfus tahririne dayanan vergi sistemi, tımar usulü ve alışılmamış vergiler halk arasında hoşnutsuzluk doğurmaktaydı. Bu bakımdan yerli hanedan ve kabile reisleri merkezîyetçi Osmanlı idaresi yerine daha ziyade gevşek feodal bir karakteri gösteren Şah'ın idaresini tercih etmekteydiler (İnalçık, 1999, s. 101-102). Safeviler açısından ise bu geçici bir terk edişti, daha doğrusu düşmanların sayısını teke indirme taktiğinden başka bir şey değildi. Çünkü Safeviler batı sınırını antlaşma ile güvenlik altına alır almaz, aynı yıl içinde (1590), hemen doğuya yönelip neredeyse on yıldır Horasan'a hâkim olan Özbeklerden Herat ve Meşhed'i geri alarak, hâkimiyetlerini Belh, Merv ve Esterabad'a kadar genişlettiler. Bunlardan sonra Özbek Hanlığı ile uzun süreli barış dönemine girildi (Gündüz, 2018, s. 87). Böylece Şah Abbas yönünü Batı sınırlarında bulunan eski Safevi topraklarına çevirdi. Zaten Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın son çeyreğinde yaşadığı iç ve dış gelişmelerle yaşadığı sorunlar Safevi Şahı'nın gerçekleştireceği saldırılar için iyi bir zemin olmaktadır. Bu sorunların başında Avrupa'da Habsburglarla uzun süren savaş ve Anadolu'da Celali isyanlarıydı. Bu arada Şah Abbas, Osmanlı benzeri bir kapıkulu ordusu meydana getirerek Kızılbaş oymaklarının ve beylerinin güçlerini dengelemeyi başarmıştı. Ortamın uygun olması üzerine Şah Abbas, 1603 yılında Tebriz'e saldırarak Osmanlı-Safevi savaşını yeniden başlattı. Ardından Revan'ı ele geçirdi. Böylelikle Safeviler Azerbaycan'ın kontrolünü sağladı. Osmanlı Devleti, içte Celali isyanlarını bastırdıktan sonra 1610 yılında Kuyucu Murad Paşa'yı Tebriz üzerine gönderdi. Fakat Murad Paşa, Safeviler üzerine yürüdüğü de, Azerbaycan'dan savaşmadan geri çekilmek durumunda kaldı. Bu olaydan iki yıl sonra (1612) Nasuh Paşa döneminde zoraki bir antlaşma yapıldı (Kütükoğlu, 1993, s. 267-268; Öz, 2002, s. 716). Zira iki taraf arasında imzalanan bu antlaşma çok uzun süreli olmamış ve üç yılın ardından Osmanlı-Safevi sınırlarında yeniden gerginlik ortaya çıkmıştır. Nitekim Safevilerin Nasuh Paşa barışını bozması üzerine Osmanlı Devleti, 1615 yılında İran ile olan müşterek

sınırlarına ve Kafkasya'ya doğru ordu göndererek eylemlere girişmiştir. Osmanlılar, sınırda yerleşen aşiretleri ayaklanmaya çağırdılar ve Kaheti bölgesinde Kızılbaşları kılıçtan geçirdiler, ayrıca Sünni olan Şirvan halkını ayaklanmaya sürüklediler. Osmanlıların bu girişimleri üzerine Şah Abbas, Davud Bin Levarsab'ın oğlu Begrat Mirza'yı Kartli hükümetine gönderdi ve Kurçakay Bey'i durumu düzeltmek üzere Gürcistan'ın işlerini idare etmekle görevlendirildi. Buna tepkime olarak Osmanlılar Anadolu, Diyarbakır, Musul ve Erzurum'dan topladığı askerlerle ve sınır bölgesindeki Kürt aşiretlerin eşliğinde Kafkasya'ya doğru hareket etti ve Erivan Kalesi'ni ablukaya aldı. Netice itibarıyla Osmanlı yenilgisiyle oluşan bu savaşlar, 1618 yılında imzalanan Serav Antlaşması ile son buldu (Soofizadeh, 2018, s. 175). Nihai olarak Osmanlı ve Safeviler arasında imzalanan bu antlaşma da uzun süreli bir barış getirmediği gibi, 1624 yıllarında Safevilerin eskiden beri ata yadigârı olarak kabul ettiği Irak-ı Arap bölgesinde Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Bağdad, Musul ve Şehrizeroz eyaletlerini işgal etmelerine yol açtı. Safevilerin bu bölgedeki saldırgan tutumları, altı yıllık barışı sona erdirmiştir. Bu yönüyle çalışmada Osmanlıların Irak-ı Arap bölgesinde kilit bir konumda bulunan Bağdad'ı Safevilerden geri alma girişimlerine dair gelişmeler ele alınacaktır. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi Mühimme katalogunda yer alan bilgiler muvacehesinde Bağdad Kuşatmasına dair yapılan hazırlıklar ile birlikte kuşatmanın tafsilatı ve Osmanlı ordusunun geri çekilişi tarihsel sürece uygun olarak incelenecektir.

1. Bekir Subaşı Meselesi ve Safevilerin Bağdad'ı Ele Geçirmesi (1624)

Sultan I. Mustafa'nın akli dengesinin yerinde olmaması sebebiyle devlet idaresinde beliren karışıklıkları gidermek için başta Sadrazam Kemankeş Ali Paşa ile Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi bulunduğu hâlde ileri gelenler tarafından I. Mustafa'nın tahttan indirilmesine karar verilmiş ve annesi Kösem Sultan'ın etkisiyle sultan IV. Murad tahtta çıkarılmıştır (Yılmaz, 2006, s. 177). Osmanlı tahtının yeni sahibi, yaşı gereği devlet işlerinden anlayacak ve kendi etkisini gösterecek durumda değildi. Bulûğ çağını aşır idareyi yetkiyle ele alacağı döneme kadar geçen on yıl, onun sonraki dönemde izleyeceği şiddet yanlısı siyasetin de temelini oluşturacaktı. Bu dönemde annesi Kösem Sultan idarede neredeyse belirleyici rol üstlenmiş durumdaydı. Bunu da oğlunun yerine yapıyor ve etrafında kendisine sadık idareciler vasıtasıyla devlet işlerini yürütmeye çalışıyordu (Emecen, 2018, s. 257). İstanbul'daki siyasi vaziyet bu şekilde cereyan ederken, Erzurum Beylerbeyi Abaza Mehmed Paşa, II. Osman'ın katline sebep olanları cezalandırmak maksadıyla başlattığı isyanı sürdürmekteydi. Bütün bu olaylar Osmanlı Devleti'nin Kanuni'den bu yana hükmettiği Bağdad'da olumsuz ortamın oluşmasında etkili oldu. Çünkü bu dönemde Bağdad'da beylerbeyleri ile kul taifesi arasında yaşanan gerginlikler had safhaya ulaşmış ve buradaki idareciler arasında başlayan hâkimiyet mücadelesi gün geçtikçe kontrolden çıkmaktaydı (Küpeli, 2014, s. 129-130). Bütün bunlara Bağdad'ın önde gelen eşraf ve ayanlarından olan, uzun süre burada subaşılık görevini ifa ettiğinden dolayı zaman içersinde bölgede siyasi nüfuz kazanan Bekir Subaşı'nın çıkardığı hadiseler Osmanlı Devleti ile Safevileri yeniden bu bölgede karşı karşıya getirecektir.

Uzun zamandır Bağdad bölgesinde bulunan ordu subayları, merkezi otoriteye bağlı bulunmadıkları gibi ülkedeki tüm çıkarları kendi ellerinde bulundurdıkları için Osmanlı sultanı tarafından bölgeye gönderilen beylerbeylerinin bir tesiri olmuyordu (İskender Bey, 2019, s. 89). Bu bakımdan Bağdad'da 12.000 kadar yerli kulu ve azeblerin ağası olan Bekir Subaşı, Bağdad'da şöhret ve zenginliğiyle öne çıkan isimlerden biriydi. Öyle ki onun sahip olduğu güç, Bağdad'a atanan valileri bile gölgede bırakmıştı (Na'imâ, 2007, s. 516; Kâtib Çelebi, 2016, s. 584-585). Hatta Bekir subaşı, Bağdad yeniçerileri ağası olan Kanber Mehmed Ağa ile bir olup sekbanları etraflarına toplayarak bölgede gücünü artırmış ve artık burada otorite tanımaz hâle gelmişti. Ancak bir müddet sonra Bekir Subaşı'nın bölgede git gide artan gücü, Kanber Mehmed ile aralarının açılmasına sebep olmuştu.

Nitekim Bekir Subaşı, onu mağlup ederek iktidarı ele aldığı günden beri yerli halka zulüm ve zorbalığını artırmıştı. Bu arada servet ve mal sahibi olanların mallarını gasp etmekten de geri durmuyordu (İskender Bey, 2019, s. 89, 102). Bağdad'ta Bekir Subaşı'nın güçlenmesinden rahatsız olan Bağdad Beylerbeyi Kum Yusuf Paşa, onun vergi bahanesi ile Bağdad dışına çıkmasını fırsat bilerek uzun süreden beri arasının açık olduğu Kanber Mehmed Ağa'yı yanına çekmeyi başardı. Hatta Bekir Subaşı'dan kurtulmak ve onu Bağdad Kalesi'ne sokmamak gayesiyle Ağalık görevini Kanber Mehmed'e tevcih etti. Kum Yusuf Paşa'dan aldığı destekle Bekir Subaşı'ya karşı harekete geçen Kanber Mehmed Ağa, "Pâdişâh tarafında olan gelsin" tarzında çağrılar yaptırarak niyetini açıkça ortaya koymaktaydı (Halaçoğlu, 1991, s. 434; Na'imâ, 2007, s. 516-517; Kâtib Çelebi, 2016, s. 585). Bu esnada Bekir Subaşı vergi toplamak için Bağdad'dan Hille'ye gitmiş, oğlu Derviş Mehmed ile Bağdad şehrini Kanber Mehmed Ağa'ya teslim etmişti. Ancak Kanber Mehmed Ağa, beylerbeyi Kum Yusuf Paşa'nın da desteği ile şehirde Subaşı'nın adamlarına karşı bir isyan hareketi başlatmıştır. Subaşı'nın Kethüdâsı olan Ömer, isyan olayını duyar duymaz hemen Derviş Mehmed'e olanları haber verdi ve Bağdad şehrinde her sokak başına bir müfreze asker dikip, dam üstüne koyduğu ok ve tüfekçilerle sokak başlarını tutarak önlem aldı. İskender Bey'in deyişiyle Bağdad orduları ikiye ayrıldı. İsyancıların bulunduğu kısım Mehmed Kanber Ağa ile iç kalede yer alırken, Subaşı'ya sadık askerler de şehirde bulunmaktaydı. İki grubun mücadelesi sırasında Bağdad'da büyük kargaşa çıkmış ve pek çok sivil halk da yaralanarak bundan nasibini almıştı (Küpeli, 2014, s. 131-132; Gökçek, 2016, s. 44-45; İskender Bey, 2019, s. 89-90; Turan, 2019, s. 42). Daha çok geçmeden Subaşı'nın oğlu, Kanber Mehmed Ağa'nın bulunduğu Bağdad Kalesi'ni kuşatarak durumu derhâl babasına bildirdi. Bekir Subaşı kendisine karşı olan isyanı öğrendiğinde hemen harekete geçti. Elindeki birliklerle kargaşa hâlinde olan Bağdad'a gelerek, burada isyan hâlinde olan azeplerden 500 kişiyi kılıçtan geçirdiği gibi beylerbeyi Kum Yusuf Paşa'dan Kanber Mehmed Ağa'nın kendisine verilmesini istedi. Bekir Subaşı, Kanber Mehmed Ağa'nın kendisine verilmemesi üzerine bu defa beylerbeyine karşı mücadeleye girişerek, Bağdad Kalesi'ni kuşattı. Bu mücadeleler esnasında Kum Yusuf Paşa kör bir kurşunla şehit olmasıyla Kanber ise bu mücadelede yalnız kaldı. Bir müddet sonra Bekir Subaşı'nın gücü karşısında dayanamayacağını anlayan Kanber Mehmed Ağa, hemen af dileyerek teslim olmayı kabul etti. Subaşı'nın adamları derhâl kaleye girerek, onu yakaladıkları gibi Subaşı'ya teslim ettiler. Bu arada olaya karışanlar acımasızca cezalandırıldı. Artık Bağdad'da tek söz sahibi hâline gelmişti. Tabii düzemece bir fermanla kendisinin Bağdad valisi olduğunu halka bildirmekten geri kalmadı. Bu vaziyet İstanbul'a ulaşınca Süleyman Paşa, Bağdad Beylerbeyliğine tayin edildi. Paşa Bağdad'a geldiğinde Bekir Subaşı, Bağdad'ın beylerbeyine gerek duymadığını beyan ederek onu geri gönderdi (Na'imâ, 2007, s. 517-519; Gökçek, 2016, s. 46-47).

Bağdad'da görülen kargaşa hâli ve Bağdad'daki vaziyetleri kontrol altına alması için görevlendirilen Süleyman Paşa'nın mütesellimin katledilmesi haberleri üzerine Osmanlı yönetimi, şehirdeki karışıklıkları kaldırması için bu bölgeyi iyi tanıyan Hafız Ahmed Paşa'yı görevlendirdi (Nazmi-zâde, 2014, s. 205-206). Zira Hafız Ahmed Paşa, Musul'da iken orduda baş gösteren aksaklıklar sebebiyle bir ara sefere ara vermeye niyetlendiyse de İstanbul'da kendi aleyhinde dolaşan dedikodular yüzünden hemen harekete geçti. Bihruz dolaylarında Bekir Subaşı'yı mağlup ederek, onu Bağdad Kalesi'ne çekilmeye mecbur etti. Bağdad Kalesi'nde mahsur kalan Bekir Subaşı, uzun süreden beri var olan kıtlığı da göz önüne alarak Safevilerden yardım istedi. Bu yardımdaki amaç, onların gelişiyle Osmanlı askerlerinin Bağdad muhasarasının kaldırılacağı yönündeydi. Oysaki bu istek uzun süredir Bağdad'ı ele geçirmek isteyen Şah Abbas için uygun bir fırsat hâline geldi. O, Osmanlıların siyasi istikrarsızlıklardan dolayı buraya hemen müdahale edemeyeceğini bildiği için Bekir Subaşı'yı Safevilerin Bağdad valisi olarak onayladı (Küpeli, 2014, s. 134-136). Çok geçmeden Safi-Kulu Han'ı bir miktar askerle şehri teslim

almak üzere Bağdad'a yolladı. Bekir Subaşı'yı kurtarmış olan Safi-Kulu Han ve arkadaşları daha önce Darusselam civarına varıp, ordugâhlarını kurmuş ve Subaşı'nın verdiği sözü tutarak kaleyi Şah'a teslim etmesini bekliyorlardı. Öte yandan Hafız Ahmed Paşa ise, Bağdad'ın Safevilere geçme tehlikesini görmüş ve hemen kumandanlarını toplayıp, yaptığı meşveret meclisinde "*Min-ba'd Bağdâd Eyâletinin emrini Bekir Subaşı'ya göndermekten gayri çâre yoktur*" diyerek Bağdad valiliğinin Bekir Subaşı'ya vermenin yerinde olduğuna karar vermişti. Nitekim bu karar neticesinde Bağdad valisi olduğunu öğrenen Subaşı, kaleyi Safevilere teslim etmekten vazgeçmiş ve şehrin kale ve burçlarını tahkim ederek Safevileri emirlerinin bulunduğu ordugâhlara top ve tüfek ateşi atmaya başladı (Na'imâ, 2007, s. 524; Kâtib Çelebi, 2016, s. 590; İskender Bey, 2019, s. 107). Subaşı'nın kaleyi teslim etmeyip üstelik Safevilere savaş başlatması üzerine Şah Abbas 23 Aralık 1623 tarihinde Bağdad'ı kuşattı. Safevilerin şehri sıkı bir ablukaya almasına rağmen Subaşı kaleyi teslim etmemeye ve sonuna kadar direnmeye kararlıydı. Fakat Narin (İç) Kale'yi tutmakla görevli olan Subaşı'nın oğlu Derviş Mehmed Ağa, Şah ile gizlice haberleşip hayatı üzerine pazarlık yaparak kuşatmanın yirmi birinci gününde kalenin kapılarını açtı. Bu olay Safevilerin içeri girmesini sağladı. Safevilerin kaleyi sızdığını gören Subaşı daha fazla direnmenin gereksiz olduğunu görüp 13-14 Ocak 1624 tarihinde Bağdad'ı Safevilere teslim etti. Bağdad'ı ele geçiren Şah Abbas, Bekir Subaşı ve oğlu Mehmed de dâhil olmak üzere şehrin önde gelenlerini kıyımdan geçirdi (Küpeli, 2010, s. 233-234).

2. Osmanlı Ordusunun Bağdad Kuşatması Öncesinde Yaptığı Hazırlıklar

Bekir Subaşı'nın düşüncesiz teşebbüsü neticesinde Bağdad'ın el değiştirmesi ve Safevilerin etraftaki vilayetleri yağmalamaları 1612'de yapılan Osmanlı-Safevi barışı için ciddi bir tehditti. Zaten Safevi Şahı I. Abbas, Bağdad uğruna barışı bozma tehlikesini bile göze almıştı. Bu bakımdan Safevi işgali sadece Bağdad ile sınırlı kalmamış ve Musul-Kerkük de elden gitmişti. Hatta Doğu Anadolu'daki Safevi tehlikesi, kuzeydeki Mardin'e kadar uzanmıştı. Osmanlıların Doğu sınırında bu gelişmeler olup biterken, Sultan IV. Murad bu gelişmeleri kendisinden gizlediği gerekçesiyle Kemankuş Ali Paşa'yı görevden alarak yerine Çerkes Mehmed Paşa'yı getirdi (Küpeli, 2014, s. 144-145). Ayrıca Musul ve Kerkük'ü Safevilerden geri almak için Hasan Paşa'yı görevlendirdi. Safevi Hanlarından Kasım Musul'da, Zeynel Han da Kerkük'te Osmanlı kuvvetlerini mağlup etmelerine rağmen şehirdeki kötü koşullar ve hastalıkların zuhur etmesi nedeniyle bu bölgeyi Hasan Paşa'ya terk etmek durumunda kalmışlardır (Turan, 2019, s. 53). Hasan Paşa bu bölgeleri kısa sürede geri alması sebebiyle İstanbul'dan padişahın övgüsüne mazhar oldu. Osmanlı yöneticileri Musul ve Kerkük'ü elde tutmak için Hasan Paşa'ya Rakka, Ayıntab, Alanya, Hüdavendigar, Bozok, Divriği ve Arbekir Sancağı'nda bulunan askerleri ona yardım etmesi için görevlendirmiştir. Şehrizer (Kerkük) beylerbeyine ise Hasan Paşa ile birlikte bir olup, Kızılbaşların hilesine aldanmayıp Şehrizer Kalesi'ni düşmana karşı savunmaları emredilmişti (BOA, MD, nr. 941.4, h. 64).

Osmanlı idarecileri, Bağdad'ı geri almak için Safevilere karşı harekete geçmeyi düşündüyse de, Anadolu'daki isyanlar buna müsaade vermiyordu. Özellikle Abaza Mehmed isyanı Doğu Anadolu'da kendine hayli yer edinmişti. Bu bakımdan Çerkes Mehmed Paşa'nın niyeti uzun süredir devleti meşgul eden bu isyanı bastırıp sonrasında Bağdad üzerine yürümekti ancak buna ömrü yetmedi (Saray, 1999, s. 53). Sadrazamın ansızın ölüm haberi üzerine Bağdad'ın geri alınması için bölgeyi iyi tanıyan Hafız Ahmed Paşa serdar tayin edildi. Ancak Hafız Ahmed Paşa Diyarbakır'a gelinceye değin Mısır, Kerkük ve Bağdad taraflarında olan askerler Diyarbakır muhafazasında olan Murad Paşa'nın emri altına verildi. Murad Paşa'nın Diyarbakır'da bulunduğu sıralarda Bağdad taraflarından gelen casuslar, Bağdad'daki Kızılbaşların İmam Ali'nin kabrini ziyaret ettikleri ve kaleyi terk ettikleri haberini getirdiler. Bu vaziyeti fırsat olarak değerlendiren Murad Paşa, Bağdad'ı geri alacağını düşündü. Hatta bu hususta İstanbul'un desteğini dahi

aldı. Nitekim merkezden Bolu Beyi'ne gönderilen emirde, Murad Paşa'ya yardımcı olması için elinde bulunan askerlerle birlikte süratle Mardin'de kendisine yetişmesi isteniyordu (BOA, MD, nr. 941.4, h. 46; Na'imâ, 2007, s. 575; Kâtib Çelebi, 2016, s. 621). Bu emirler sadece Bolu Beyi ile sınırlı kalmıyordu. Aynı zamanda Maraş, Ayıntab, Saruhan, Palu, Siirt, İmadiye, Megri, Hasankeyf, Ağça Kal'a, Çapakçur, Çermik, Sağman, Çemişgezek, Mazgird, Cizre, Genç, Yeni İl ve Kars beylerine yazılan hükümlerde, eyaletlerinde bulunan zırhlı (cebe ve çevşenli) ve yaya-müsellemlerle askerler ile birlikte derhâl Bağdad tarafında sefere giden Murad Paşa'ya katılmaları önem arz ediyordu (BOA, MD, nr. 941.4, h. 26). Öte yandan Osmanlı yönetimi, Murad Paşa komutasındaki ordunun Bağdad kuşatmasına gitmesine karşılık olarak, Kerkük ve Musul'a olası bir Kızılbaş saldırısı için Kuzey Irak'a asker takviyesi yapma gibi tedbirler almaktan geri durulmamaktaydı. Bilhassa bu bölgeye yakın konumda bulunan İmadiye Hâkimi Seyyid Han, kendine bağlı kabile ve aşiretiyle Kerkük'te bulunan Hasan Paşa ile birlikte bölgeyi muhafaza ederek, Kızılbaş askerlerine fırsat vermemeye gayret edecekti (BOA, MD, nr. 941.4, h. 41).

Kuzey Irak'ta bulunan Şehrizar Beylerbeyine ise Anadolu ve Rumeli beylerbeyleri askerler ile Bağdad köprüsüne gelinceye değin, o bölgede olan yerleri tutmakla vazifelendirildi. Şehrizar beylerbeyi, Hasan Paşa ile birlikte Kızılbaşların Osmanlı ordusunun ikmal yollarını kesmesine müsaade etmeyecekti (BOA, MD, nr. 941.4, h. 25). Yine Anadolu Beylerbeyi İlyas Paşa ise, Bağdad'ın beri yakasında bulunan Hille'de¹ tarıma elverişli yerleri Osmanlı ordusu için muhafazada tutup, yanında bulunan erbab-ı timar ve züama askerleriyle birlikte vezirin uygun gördüğü şekilde hizmet etmesi gerekmektedir (BOA, MD, nr. 941.4, h. 39). Anadolu eyaletinin sağ ve sol kolunda olan kadılara ise, Irak-ı Arap bölgesinde bulunan İlyas Paşa'ya yardım etmesi için bu bölgede bulunan erbab-ı timar ve züema askerlerinin Mardin'e gönderilmesi istendi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 27). Filhakika gerekli hazırlıkları tamamlayan Murad Paşa, topladığı 15.000 civarındaki askerle birlikte Hille ve İmam Musa semtlerinden Bağdad'ı muhasaraya gitmesine rağmen yeniçerilerin isteksizliği Bağdad Kalesi'nin ele geçirilmesine mani olduğundan herhangi bir netice elde edilemedi (Kâtib Çelebi, 2016, s. 621; Turan, 2019, s. 54).

Bağdad'a yönelik bu başarısız girişimin ardından Mayıs 1625'te Diyarbakır'daki Cülek sahrasına çadır kuran Hafız Ahmed Paşa, yaklaşık beş ay burada askeri hazırlıkların tamamlanmasını bekledi (Küpeli, 2014, s. 152). Hafız Ahmed Paşa, Diyarbakır'da bulunduğu sıralarda askerleri hazırlıkların tamamlanması, asker maaşlarının zamanında ödenmesi ve sefer için gerekli mühimmatın tedarikiyle uğraştı. Bu hususta ilk olarak kul mevâcibi (asker maaşı) meselesi ve görülen gecikmeler hâlledilmek istendi. 20 Şaban 1034 (28 Mayıs 1625) tarihinde Yeni İl Voyvodası Şaban'dan 30 yük (3 milyon) akçeyi asker maaşı için hazırlamasını (BOA, MD, nr. 941.4, h. 1) ve ordunun ihtiyacı olan koyun ve devenin acilen Diyarbakır'da bulunan orduya göndermesi talep edildi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 11). Adana hâkiminden ise bedel ve nüzul sürsatından kalan 10.000 kuruşun yanı sıra ordu iaşesinde kullanılmak üzere koyun, deve gibi mühimmatı Mustafa Çavuş aracılığı ile orduya yetiştirmesi istendi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 10). Hatta Karaman ve Niksar taraflarında tahsil edilen vergilerin doğrudan hazineye değil, askerlerin maaşında kullanılmak üzere orduya gönderilmesine dair emirler (BOA, MD, nr. 941.4, h. 71) Bağdad önlerine gidecek olan askerlerin maaş alamadıklarını bahane ederek isteksiz davranmalarının önüne geçilmesine dair bir tedbir niteliği taşımaktadır. Hatırlanacağı üzere Murad Paşa'nın Bağdad önlerine gittiğinde kuşatmanın gerçekleşmemesinin temel sebebi askerlerin isteksiz oluşu ve kaleyi kuşatacak ağır topların olmayışıydı.

¹ Osmanlı belgelerinde bu yerin Hille olduğuna dair bilgi bulunmazken, İskender Munşi'nin Osmanlıların Hille'de tarım arazilerinin bulunduğu bölgeyi tuttuklarını ifade etmesinden yola çıkarak bu yerin Hille olabileceği anlaşılıyor. bk. İskender Bey, 2019, s. 151.

Asker maaşı ile ilgili aksaklıkların giderilmesinin ardından Hafız Ahmed Paşa, asker ve mühimmat toplama tedarikine hız verdi. Hakikaten sefer zamanında ordunun ihtiyacı olan malzemelerin belirli menzillerde toplanması ve sefere gidecek orduda görülen eksikliklerin giderilmesi elzemdi. Ayrıca seferin devlet maliyesine yüklediği ağır külfetin hafifletilmesi için hazine temininin yanı sıra asker için hazırlanacak erzak ve mühimmatın temini gerekmekteydi (İşbilir, 1996, s. 11). Sefere dair askeri hazırlıklar ile ilgili olarak Sivas Beylerbeyine yazılan hükümde, Hafız Ahmed Paşa'nın ordusuyla Diyarbakır'da bulunduğu dikkat çekilerek Sivas Beylerbeyinin bir kısım askerini Sivas muhafazasında bırakmasını ve bir kısmını ise Diyarbakır'a göndermesi emredilmekteydi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 17). Yine sefere katılması için Anadolu ve Rumeli askerinin yanı sıra Mısır Eyaleti'nden asker sevkiyatı yapıldı (Nazmi-zâde, 2014, s. 215). Merkezi kuvvetlere takviye amaçlı Şam muhafazasında olan Mustafa Paşa'dan elinde bulundurduğu yeniçerilerinden 300 asker talep edildi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 58). Öte yandan Osmanlı ordusunun ikmal yollarını kesmeleri ihtimaline karşı o bölgede asi olan Türkmenlerin (Kızılbaş) yakalanması gerekiyordu. Bu hususun hâlli için Mahmud Paşa'ya görev verildi. Malatya ve Sivas taraflarında ortaya çıkan eşkiya takımının ordu-yu hümayun tarafından geliş-gidiş güzergâhlarında askerlere mani oluşturduğu için bu zümreye liderlik edenlerin ele getirilmesi bu yolların güvenliği için önemliydi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 47-48). Osmanlı ordusuna katılacak askerlere zorluk çıkartan asilere karşı alınan bu önlemden sonra, Diyarbakır'a asker göndermeyi geciktirenler merkezden sert bir şekilde uyarıya maruz kalmaktaydı. Nitekim bunlardan birisi olan Davud Bey bundan önce kendisine birçok kez ferman gönderilmesine rağmen Kastamonu'daki askerleriyle orduya katılmadığından bahisle aceleyle buraya gelmesi emredildi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 68). Hatta Şam Eyaleti'ne bağlı bulunan bazı sancaklarda görev yapan züama ve tımarlı sipahilerin bu sene yapılan Bağdad Seferi'ne gitmedikleri gerekçesiyle tımar ve zeametlerinden bedel alınmıştı (BOA, MD, nr. 941.4, h. 24). Asker tedarikinin ardından sıra Bağdad Kalesi'ni kuşatılması için gerekli olan top ve mühimmatın temin edilmesine gelmişti. Bu hususta Halep muhafazasında bulunan Mustafa Paşa'dan yanında bulunan asker halkı ile birlikte sefer için gerekli olan mühimmat, cephaneye ve 5 adet kale döven toplarını getirmesi istendi. Kale döven toplar öküzlerle çekilebilmekteydi. Bu hususta gerekenlerin yapılmasından sonra Paşa, sefere iştirak ettiğine dair merkezi bilgilendirecekti (BOA, MD, nr. 941.4, h. 42, 49). Buna ilaveten Mustafa Paşa, kuşatma için gerekli olan büyük toplarla birlikte 20 nefer topçuyu orduya gönderecekti (BOA, MD, nr. 941.4, h. 19). Bağdad Kalesi'nin kuşatmasında gerekli olan lağımçı, neccar ve ırgat ihtiyacı ise Sivas Eyaleti'nden karşılandı (BOA, MD, nr. 941.4, h. 52).

Sefere gidecek ordunun iâşesi için Urfa Kadı ve mütesellemi ile Kethüda Mustafa vazife almıştı. Buna göre Urfa'da 256.560 kg arpa ile burada pişirilen peksimetlerin² ve ambarda kalan buğday ve arpanın Osman Çavuş aracılığı ile sefere götürülmesi icap etmekteydi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 23). Sefer için hazırlanan bu mühimmatın o bölgede bulunan Dicle yoluyla önce Musul'a (Topçular Kâtibi, 2003, s. 810) ve ardından da Bağdad önlerine taşınması gerekmekteydi. Bunun için Ebû Riş oğlundan sefer için 200 adet gemi ve her birine gerekli olan 150 nefer dümenci ile 400 nefer kürekçiyi gerekli yerlerden tedarik etmesi için görevlendirildi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 21). Öte yandan asırlardır o bölgede yük ve taşımacılıkta kullanılan keleklerin³ gerektiğinde savaş zamanlarında ordunun ihtiyacı olan mühimmatı su yoluyla taşınması önemliydi. Çünkü keleklerin her biri, 128 kg'ye denk gelen zahireyi taşıyabilme kapasitesine sahipti. Osmanlı Devleti, ulaşım ve

² Osmanlı kara seferlerinin vazgeçilmez iâşe malzemelerinden birisi olan peksimetler, uzun süre bozulmadan durabildiği için Kapıkulu askerinin etten sonra en mühim gıdasını teşkil etmektedir. Bk İşbilir, 1996, s. 55.

³ Kelek tulumların yan yana bağlanıp üzerine bahçıvan sırığı denilen ağaçların birer arşın aralıkla sağlı sollu kirişler konulduktan sonra üstüne de ince çubuklar dizilip kare biçiminde bir sal ya da kayığa verilen isim olarak nitelendirilmiştir. bk. Altan, 2020, s. 60-61.

nakliyat faaliyetlerinde kullanılan kelekleri Diyarbakır, Musul ve Bağdad merkezleri arasında sıklıkla kullanmışlardır (İşbilir, 1996, s. 63; Altan, 2020, s. 62-63). Bu bağlamda sefer için hazırlanan cephaneye ve mühimmatın Musul üzerinden Bağdad'a taşınması gerekmektedir. Bunların yüklenmesi için Musul beylerbeyi ve kadısından yeteri kadar kelek hazırlaması ve bunları kullanacak 150 nefer kelekciyi göndermesi talep edilmiştir (BOA, MD, nr. 941.4, h. 60).

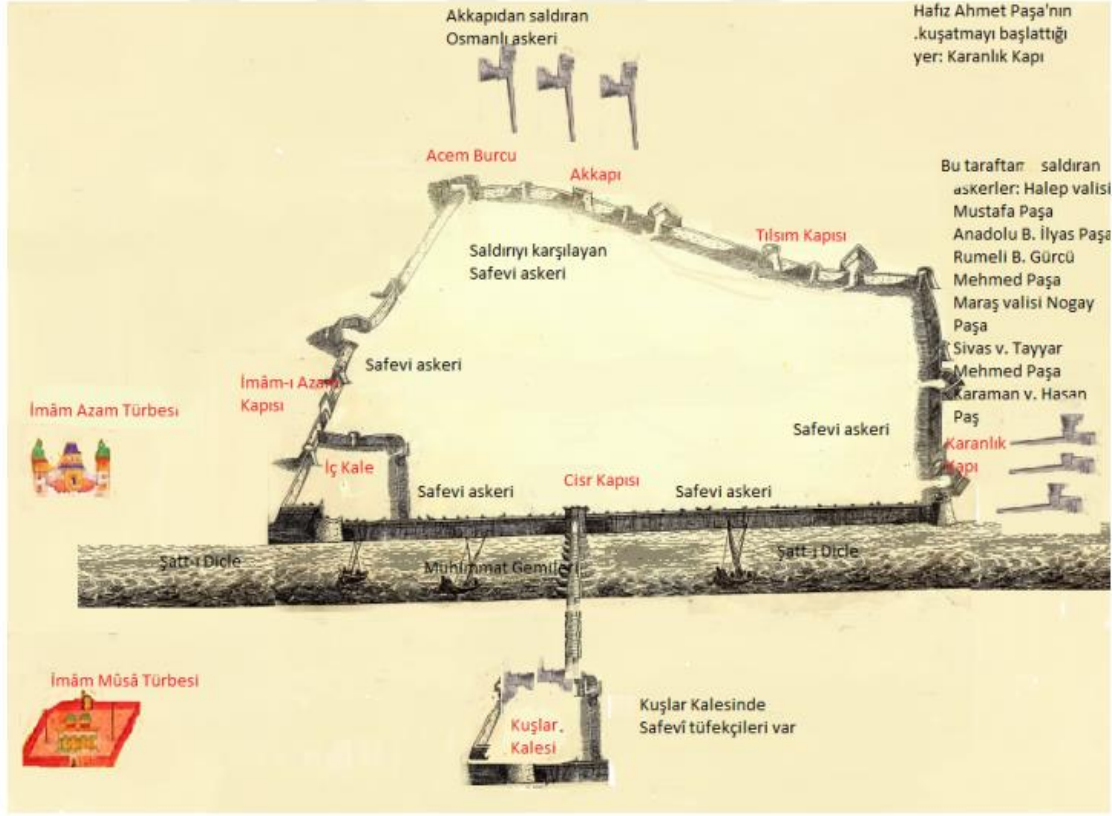
Hafız Ahmed Paşa, Diyarbakır'da Safevilere karşı hazırlıklarını sürdürürken, Haziran 1625'te Gürcistan dolaylarında gelişen olaylar Osmanlıların dikkatini bu yöne çevirmesine yol açtı. Nitekim Safevi egemenliğinde bulunan Gürcülerin bu bölgede uzun süre görev yapmış olan Tahmures Han ile irtibata geçtikleri Şah Abbas'ın kulağına gitmişti. Gürcistan'da olası bir isyanın bu bölgedeki Safevi hâkimiyetine darbe vuracağını bilen Şah, güvendiği adamlardan biri olan Karçakay Hanı Gürcü eminlerinden Magrav Han kılavuzluğunda Gürcistan'a gönderdi. Ancak Magrav Han, Kızılbaş askerlerinin büyük bir bölümünü pusuya düşürerek çok sayıda Safevi üst düzey ümerasını öldürmüştür (Küpeli, 2015, s. 105). Safevilere karşı Gürcistan'da elde edilen zaferler, Osmanlı merkezinin dikkatinden kaçmamış ve Gürcistan hâkimlerinden Tahmures Han'a 16/26 Haziran 1625 (evâsıt Ramazan 1034) tarihinde gönderilen fermanda Gürcistan'daki gelişmeler kendisine izah edilmiştir. Buna göre, Şah Abbas, Gürcistan ahalisini katletme kastı ile Karçakay ve Magrav Han gibi birçok ünlü kumandanın 30.000 Kızılbaş askerleriyle birlikte Gürcistan taraflarına göndermiştir. Zira Gürcü beylerinden olan Magrav Han, Kızılbaşların buraya ne kasıtlarla geldiklerini bildiğinden dolayı Kızılbaşların çadır ve dergâhlarını yağmalayıp, Gürcü ahalisi ile birlikte Kızılbaşları yenilgiye uğratmış, sonrasında Şirvan tarafına çekilmişti. Gürcistan'daki olayları Magrav Han'ın kâtip zabiti olan Bayuna isimli elçiden öğrenen Osmanlı yönetimi, Gürcistan'da ün yapmış olan Tahmures Han'ın Gürcistan ve Dağıstan beyleri ile birlikte Kızılbaşlara ait kale ve karargâhları ele geçirmeleri hususunda kendilerinden yardım beklediklerini ifade etmişlerdir (BOA, MD, nr. 941.4, h. 18). Gürcistan'daki başarılı harekâtın ardından Magrav Han, Hafız Ahmed Paşa'ya gönderdiği elçi aracılığı ile Karabağ, Yerûğ, Şirvan ve Gence halkının Şii olan Safevilerden yüz çevirip Sünni olan Osmanlı'ya itaat edeceklerini ve Osmanlı askerleri ile birlikte Kafkasya'dan İran'a sefer yapılarak, Erdebil ve Meşhed'in kolaylıkla alınabileceğini ifade etmiştir. Peçevî'nin bizzat şahit olduğu bu olayda, Gürcülerin birçok kez elçi göndermelerine rağmen Hafız Ahmed Paşa'nın bu olayda taraf olmadığını ve kendisinin de bu konuda Paşa'ya ısrarcı olduğunu bildirmektedir. Ahmed Paşa gelen bu teklifleri, sultanın kendisini Gürcistan ve Şirvan dolaylarına değil, Bağdad Seferi için görevlendirdiğini söyleyerek geri çevirmiştir (Peçevi, 1866, s. 404). Böylelikle Magrav Han'ın gayretleri ile oluşturulmaya çalışılan Osmanlı-Gürcü ittifakı, Osmanlıların önceliğini Bağdad'a vermelerinden dolayı tam hayata geçirilememiş ve başarı sağlanamamıştır (Küpeli, 2015, s. 106). Osmanlıların Diyarbakır'da yaptıkları hazırlıklardan haberdar olan Şah Abbas ise, Osmanlıların Magrav Han'a yardım amaçlı Azerbaycan'a geleceğini tahmin ettiğinden hazırlıklarını bu yönde yapmıştır. Şah'a göre Osmanlıların Azerbaycan'a Erzurum ya da Van yoluyla gelebileceği ihtimali vardı. Erzurum yolu Abaza Mehmed Paşa isyanı nedeniyle ihtimal dışında tutulurken, tüm planlar Van üzerinden yapılmıştır. Safevi kumandanı Yasavulu Rüstem Bey şahın emri gereği Tebriz'e giderek, orada Azerbaycan valisi Şah Bende Han ile birlikte Van yolunu muhafaza edecekti (İskender Bey, 2019, s. 130).

3. Bağdad Kuşatması (1625) ve Taktiksel Mütalaalar

Hafız Ahmed Paşa Diyarbakır'daki hazırlıkların ardından ordusunun başında Eylül 1625 tarihinde Mardin üzerinden Musul'a doğru hareket etti (Küpeli, 2014, s. 153). Ordunun Diyarbakır'dan ayrılmasıyla birlikte artık ordunun Musul'a kadar geçeceği güzergâhların emin ve salim olması gerekiyordu. Bu bağlamda, Diyarbakır'dan Musul'a

kadar bölgede üzerinde bulunan kadılara gönderilen fermanda, ordunun geçeceği yerlere adam koyması için silahtarların tarafından gerekli sayıda asker yerleştirilmesi istenmekteydi (BOA, MD, nr. 941.4, h. 51). Musul'da zahire ikmalî tamamlandıktan sonra Şehrîzor şehrine geçildi. Burada meşveret meclisi toplayan Hafız Ahmed Paşa, Bağdad'a hangi yoldan gidileceğini tartışmaya açmıştır. Yapılan bu harp divanı ile ilgili olarak Kâtip Çelebi; Bağdad Seferi esnasında Murad Paşa'nın Kızılbaşları ürküterek Bağdad Kalesi'ne doldurduğunu, ayrıca Safevîlerden Saru Han ve Mir Fettah'ın kaleye girdiğini ve kaleyi kuşatacak çok sayıda top bulunmadığından bahisle Hafız Ahmed Paşa'nın, Derne ve Derteng Boğazı'nı zapt ettikten sonra Bağdad'a yönelmeyi önerdiğini söylemekle birlikte mecliste doğrudan Bağdad Kalesi'nin kuşatılması uygun görüldüğünü ifade etmiştir (Na'imâ, 2007, s. 580; Kâtip Çelebi, 2016, s. 628). İskender Münşi yazdığı eserde, Osmanlı müelliflerinden farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Buna göre, Osmanlılar yaptıkları harp divanında, Şah'ın Gürcistan meselesi ile meşgul olduğunu ve dolayısıyla Safevî ordusunun o bölgede uğraş vereceğinden emin bir şekilde Bağdad Kalesi'nin zayıf olacağını düşünmüşlerdi. Osmanlı kurmaylarına göre; Bağdad'daki Safevî yönetimi, karşılarında kalabalık olan Osmanlı ordusunu görünce Bağdad'ı savaştan teslim edeceklerdi (İskender Bey, 2019, s. 149). Fakat Şah Abbas daha Osmanlı ordusu gelmeden 7-8.000 kadar askeri Mir Fettah ve Saru Han komutasında Bağdad Kalesi'ne gönderdi. Yani Bağdad Kalesi'nin layığıyla savunulması için gerekli önlemleri almıştı (Küpeli, 2014, s. 153).

Tüm hazırlıklarını tamamlayan Osmanlı ordusu Bağdad Kalesi önlerine gelir gelmez, Bağdad Kalesi'ni yay gibi ablukaya almıştı (Gökçek, 2016, s. 50). Topçular Kâtibi'nin verdiği bilgiye göre; kalabalık mahiyette bulunan Osmanlı ordusu, İmam-ı Azam Kapısı'ndan Karanlık Kapı'ya varıncaya değin bir dizlim göstererek kuşatmaya başlamıştı. Sivas Beylerbeyi Mehmed Paşa, askerleri ile İmam-ı Azam kapısının beri tarafına kurulurken, Serdar Hafız Ahmed Paşa ve etrafındaki yeniçeriler ise Ak Kapıda yerini almışlardı. Silahdarlar ve ulufeci ve kapıkulu süvarileri ile Şam, Halep Adana ve Rumeli mir livalarının çadırları Ak Kapı'dan Acem Burcu'na kadar olan bölgeye kurulmuştu. Ak Kapı ile Karanlık Kapı arasına toplar yerleştirildi. Toplardan dört bedoloşka ile yedi darbzen Acem Burcu tarafına konuşlandırılmıştı. Yine batıda bulunan Kuşlar Kalesi'nde ise, Diyarbakır, Musul ve Rakka beyleri üç top ile on şahî darbzenleri ile kuşatmada yerlerini almışlardı (Topçular Kâtibi, 2003, s. 813-814). Bağdad'ı üç taraftan kuşatan Osmanlı ordusuna karşı burayı savunmakla görevli olan Safi Kulu Han ise ilk gün gerilla harekâtına başvurmuş ve bu yolla Osmanlı ordusundan çok sayıda mühimmat almayı başarmıştır (İskender Bey, 2019, s. 150). Kuşatma için getirilen lağımçıların yoğun gayretleri neticesinde 52 farklı noktada lağım kazılmış, ancak Kızılbaş askerleri bunların yerini tespit edip suyla doldurması sonucu bir netice elde edilememiştir. Kuşatmanın 72. gününe gelindiğinde ise, Karanlık Kapı yönündeki lağımlardan birinin patlatılmasıyla birlikte, kalenin duvarları yıkılmıştır. Osmanlı askerleri kale duvarlarına merdivenler kurarak, içeriye girmeye çalışırken, Safi Kulu Han ise bu yöne okçu ve tüfekçilerini yerleştirerek bu akınlara karşı koymaya çalışıyordu. İçeri yönelen Osmanlı askerleri ise Mir Fettah komutasındaki ateşli silahlara maruz kaldılar ve geri çekilmek zorunda kaldılar. Safevî kaynaklarına göre bu savaşta 5.000 Osmanlı askeri hayatını kaybetmiş ve onların geri çekilmesinin ardından kale burçları tamir edilmişti (Na'imâ, 2007, s. 581-582; Kâtip Çelebi, 2016, s. 629-630; İskender Bey, 2019, 155-156).



Resim I: Osmanlı Ordularının Bağdad Kalesi'ni Kuşatması (1625)

(Kaynak: Turan, 2019, s. 59)

3.1. Şah Abbas'ın Bağdad'a Gelişi ve Osmanlıların Bağdad'ı Geri Alma Teşebbüslerinin Başarısızlığa Uğraması

Osmanlıların Karanlık Kapı taraflarındaki lağım girişimi, Safevileri endişelendirmiş olacak ki, bizzat Şah Abbas 30.000 kişilik asker ile Bağdad'a yardıma gelmeye karar vermiştir (Uzunçarşılı, 1988, III/I, s. 161; Turan, 2019, s. 60). Şah Abbas'ın orduyla Bağdad'a gelmesinden çekinen Hafız Ahmed Paşa, orduyu korumak için kazdırmış olduğu hendeğin içine kaleye benzer bir bina yaptırmıştır. Buraya yerleştirdiği topçular ve muhafızlarla kaleden ziyade kendisini muhafaza etmeye başladı. Ahmed Paşa'nın buradaki amacı ise Bağdad Kalesi'ni sıkı ablukaya alıp yiyecek ve zahire sıkıntısı çektirmektir. Böylelikle Şah, Bağdad'a gelmeden önce kalenin teslim olması sağlanacaktı. Hatta bir ara Hafız Ahmed Paşa, Zeynel Bey'e elçi göndererek onun kaleyi teslim etmesini talep etmişse de, onunla yaptığı görüşmeden olumlu bir sonuç çıkmadığı gibi kalenin ancak kılıç zoruyla ele geçirileceğini anladı (İskender Bey, 2019, s. 164-166). Bu esnada ordusuyla birlikte Bağdad'a yakın konumdaki Behriz'e gelen Şah Abbas, kurmaylarıyla gerçekleştirdiği toplantıda, bu muhasaradan nasıl kurtulabileceklerini uzun uzadıya tartışmışlardır. Neticede Şah, Musul ve Diyarbakır yolu üzerinde bulunan Samerra taraflarına adamlarını göndererek, Osmanlı ordusuna Dicle Nehri vasıtasıyla gelen mühimmat ve yiyeceklerin önü kesilmek istendi (İskender Bey, 2019, s. 167-168). Safevilerin bu teşebbüsünün önüne geçmek amacıyla Ömer Paşa, Tikrit'i korumakla görevlendirilmiştir. Ancak Kızılbaş askerleri ona mani olduğu gibi Felluce İskelesi'ne gelen mühimmatlara da el koymuştur (Kâtib Çelebi, 2016, s. 635-636).

Safevi ordusunun Bağdad önlerine gelmesi karşısında toplanan Osmanlı harp meclisi, kuşatma hareketinin devamına karar vermiştir. Bu noktada Hafız Ahmed Paşa, Zeynel Han'ın Kızılbaş askerlerin geçişini kolaylaştırmak için Diyale Nehri üzerine yaptığı köprüyü yıkmak adına buraya Murad Paşa önderliğinde birlikler sevk etmiştir. Cengâverliği ile bilinen Murad Paşa, Zeynel Han'a mani olamadığı gibi geri çekilmek durumunda kalmıştır (Topçular Kâtibi, 2003, s. 817; Nazmi-zâde, 2014, s. 216; Kâtib Çelebi, 2016, s. 631). İskender Münşî'ye göre; bunun sebebi Zeynel Han'ın Diyale Nehri'nin öbür yakasına inerek, burasını topçularla donatıp, nişancılık kabiliyeti yüksek olan tüfekçilerle Osmanlı askerlerine geçit vermemesiydi (İskender Bey, 2019, s. 168). Zeynel Han'ın Bağdad Kalesi'ne giriş yapmasının ardından Şah Abbas'ın ordusuyla Diyale Nehri'nde ordusuyla görünmesi, Kızılbaş askerlerine büyük bir moral olmuştur (Na'imâ, 2007, s. 585). Osmanlı-Safevi savaşının ilerleyen günlerinde Safeviler, Osmanlı askerlerini Bağdad'dan uzaklaştırmak için büyük bir saldırıya karar verdiler. 7 Haziran 1626 yılında Zeynel Han komutasındaki Kızılbaş ordusu, Osmanlı mevzilerine doğru harekete geçti. Savunma pozisyonunda olan Osmanlıların çok kayıp vermesinin yanı sıra Safevi ordusu da ciddi kayıplar yaşamıştı. İki tarafın geri çekilmesinin ardından Safevilerin yine Osmanlı ikmal yollarını kesmeye dair yaptıkları planlar, Osmanlıların tüm ümidini yok etti (Küpeli, 2014, s. 160).

Osmanlı ordusunun bu ağır kayıplarından sonra Şah Abbas, Hafız Ahmed Paşa'nın kuşatmayı kaldıracığını düşünerek kendisine elçi göndermiştir. Hafız Ahmed Paşa, Bağdad'ı geri bırakmak niyetinde olmadığından padişahın emrini yerine getirmekte oldukça kararlıydı. Barış görüşmelerinin neticesiz kalması üzerine iki taraf arasındaki şiddetli mücadeleler bir müddet daha devam etmiştir. Öyle ki Osmanlı ordusu mühimmat ve cephane yönünden iyice zayıf kalmış, ordu açlıktan mazı, kestane, diken otu yemeye başlamıştı. Osmanlı ordusundaki bu huzursuzluklar, Hafız Paşa'nın çadırına yürümeğe kadar vardı. Kendisini Kızılbaş askerleri ile bir olmakla itham edildi. Araya Osmanlı erkânından bazı paşaların girmesiyle ve Bağdad'dan geri dönme vaadi ile durum düzeldi. Nihayetinde bunun için Şah Abbas'a elçi gönderildi. Osmanlı elçisi Mustafa Çavuş, Şah'tan Osmanlı ordusunun Bağdad'dan güvenle çekilebileceğine dair söz aldı (Uzunçarşılı, 1988, III/II, s. 163). Netice itibarıyla Hafız Ahmed Paşa, Bağdad sahrasından askerlerin hoşnutsuzluğunu ve mühimmat sıkıntısını da göze alarak dokuz ay süren Bağdad Kuşatmasını (Kasım 1625-Temmuz 1626) 3 Temmuz 1626 tarihinde kaldırarak, geri çekilme kararı aldı. Dönüşte ise ağırlık yapacağı düşünüldüğü için fazla malzemeler Dicle Nehri'ne atıldı. Hatta hastalıktan ve bitkinlikten yürüyecek mecali olmayan binlerce asker dahi sırf taşıma zahmeti olmasın diye İmam-ı Azam menzilinde terk edildi (Küpeli, 2014, s. 162-163; Turan, 2019, s. 70; Günay, 2020, s. 83). Osmanlı ordusunun Bağdad'dan geri çekilme kararı ile ilgili olarak Hasan-Beyzâde eserinde, dokuz aylık bu muhasara sürecinde Osmanlı-Safevi arasında altı kez savaş vuku bulduğunu ve Safeviler adına bu zaferin kolay olmadığını ifade ederek (Hasan Bey-zâde, 2004, s. 992-993) kuşatmanın çetin geçtiğine dair bir değerlendirme yapmaktadır.

Sonuç

XVII. yüzyılın ortalarında Osmanlı-Safevi güçlerinin Irak-ı Arap'ta nüfuz mücadelesi adına giriştiği bu savaşlarda Bağdad şehri ve kalesi kilit noktayı teşkil etmiştir. Şöyle ki, Safevi Şahı Abbas'ın ülkede iktidarı ele geçirmesinden sonra Osmanlılara karşı daha saldırgan politikalar geliştirmiştir. Özellikle ata mülkü olarak gördüğü Bağdad'ı ele geçirmek için her fırsatı kollamıştır. Bu bağlamda, Osmanlı Devletindeki zayıf merkezi otoritenin getirdiği boşluk Bağdad da kendisini göstermiştir. Bekir Subaşı'nın kendine buyruk hareketleri en sonunda Kanuni Sultan Süleyman'dan bu yana elde tutulan Bağdad'ın elden gitmesine sebebiyet vermiştir. Bu noktada Osmanlı yöneticilerinin hızlı hareket etmesi gerekirken, Anadolu'da görülen isyan hareketleri Bağdad'ın geri

alınmasında gecikmelere yol açmıştır. Bağdad'a yönelik ilk ciddi kuşatmanın yapılması için bir yıl beklemek gerekmiştir. Bizzat Hafız Ahmed Paşa'nın Diyarbakır'da gerçekleştirdiği kuşatma hazırlıkları yaklaşık beş ay sürmüş ve bu süre zarfında Osmanlı ordusunun yiyecek, mühimmat, cephane ve maaş verilmesi gibi aksaklıkları giderilmeye çalışılmıştır. Dönemin çağdaş müellifleri, Osmanlı ordusunun kuşatma topları dışında tam teçhizatla kaleyi üç yerden ablukaya aldığını söylemektedir. Bağdad kuşatması yer yer çok şiddetli geçmiş, hatta Karanlık Kapı yönünde bir lağımın patlatılmasıyla Osmanlılar, sona çok yaklaşmış fakat Zeynel Han yönetimindeki Safevi ordusu kaleyi iyi muhafaza etmiştir. Şah Abbas'ın yardıma gelişiyle birlikte Osmanlı ordusu saldırı hâinden savunma yapar vaziyete gelmiş ve nihayetinde dokuz ay süren bu muhasaradan bir netice elde edilememiştir. Bu başarısızlığın ardından Hafız Ahmed Paşa'nın elinden sadaret mührü alınırken, Bağdad Kalesi ise, Hüsrev Paşa'nın gayretleri ile yeniden kuşatılacaktır. Bir önceki kuşatmaya nazaran oldukça hazırlıklı davranan Osmanlı ordusu bu kuşatmadan da bir netice elde edememiştir. Bağdad'ın tamamen Osmanlı hâkimiyetine geçişi için IV. Murad'ın Doğu Seferlerini beklemek gerekecektir.

KAYNAKÇA

- ALTAN, B. (2020). "Osmanlı Devleti'nde Kelek Taşımacılığından Kesitler ve Kelek Taşımacılığında Karşılaşılan Tehditler". *Hazine-i Evrak Arşivi ve Tarih Araştırmaları Dergisi*. II/2: 59-80.
- EMECEN, F. (2018). *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları*. II. 3. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları.
- GÖKÇEK, M. F. (2016). "XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Bağdat'ta Osmanlı-Safevi Mücadelesine Dair Bir Eser: Şeyh-Oğlu'nun Kitâbu Târîh-i Dâri's-Selâm'ı". *Turkish Studies*. XI: 31-60.
- GÜNAY, V. (2020). "Osmanlıların Bağdat'taki Velî Topu: Ebu Hızzâme". *Cihannüma*. VI/1: 79-122.
- GÜNDÜZ, T. (2018). *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. 3. Baskı. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Y. (1991). "Bağdat". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları. IV: 433-437.
- Hasan Bey-zâde Ahmet Paşa (2004). *Hasan Bey-zâde Târîhi*, Metin ve İndeks (1003-1045/1595-1635). (hzl. Şevki Nezihî Aykut). III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İbrahim Peçevi (1866). *Tarih-i Peçevi*. II. Matbaa-i Amire.
- İNALCIK, H. (1999). "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış". *Osmanlı*. I. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- İskender Bey Münşî-yi Türkmen (2019). *Târîh-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*. (çev. Ali Genceli, hzl. İsmail Aka). III. Cilt 1-2-3. Kısımlar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İŞBİLİR, Ö. (1996). *XVII. Yüzyıl Başlarında Şark Seferlerinin İâşe, İkmâl ve Lojistik Meseleleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Kâtib Çelebi (2006). *Fezleke (1000-1065/1591-1655)*. (hzl. Zeynep Aycibin). II. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- KÜTÜKOĞLU, B. (1993). *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları.

- KÜPELİ, Ö. (2014). *Osmanlı-Safevi Münasebetleri (1612-1639)*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- KÜPELİ, Ö. (2010). "Irak-ı Arap'ta Osmanlı-Safevi Mücadelesi (XVI-XVII. Yüzyıllar)". *History Studies*. Ortadoğu Özel Sayısı: 227-244.
- KÜPELİ, Ö. (2018). "Transkafkasya'da Güç ve Rekabet: XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Güney Kafkasya'da Osmanlı-Safevi Mücadelesi". *Cihannüma*. I: 115-140.
- MATTHEE, R. (2018). "Saiklerin ve Sebeplerin Işığında 986-998/1578-1590 Tarihli Osmanlı-Safevi Savaşı". (çev. İlker Külbilge). *Cihannüma*. IV/2: 115-140.
- Mustafa Naîmâ Efendi (2007). *Târih-i Na'îmâ*. (hızl. Mehmed İpşirli). II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Nazmi-zâde Murteza (2014). *Gülşen-i Hulefâ (Bağdat Tarihi 762-1717)*. (hızl. Mehmet Karataş). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖZ, M. (2002). "II. Viyana Seferine Kadar XVII. Yüzyıl". *Türkler*. IX. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- SARAY, M. (1999). *Türk-İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- SOOFİZADEH, A. (2018). "Güney Kafkasya'da Osmanlı-Safevi Rekabeti (1555-1618)". *Otam*. 43: 165-179.
- Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Târîhi* (2003). II. (hızl. Ziya Yılmaz). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TURAN, N. (2019). *Osmanlı ve Safevî İdâresinde Bağdâd (1623-1703)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- ULUERLER, S. (2012). "Osmanlı-Safevi İlişkilerinde Temel Sorunlar Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 197: 1-16.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1988). *Osmanlı Tarihi*. III/II. 4. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1988). *Osmanlı Tarihi*. III/I. 4. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- YILMAZER, Z. (2006). "IV. Murad". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları: XXXI: 177-183.

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

Mühimme Defteri (MD), Numara 941. 4 (Ş/L 1034/ Mayıs-Temmuz 1625).



ĀKĀMÜ'L-MERCĀN'A GÖRE HAZAR ÜLKESİ VE TÜRK YURTLARI

Umut ÜREN*

ÖZ

Ortaçağ İslam coğrafyacılarının kaleme almış oldukları eserler Türk tarihinin birinci el kaynakları arasında yer almaktadır. Karadeniz'in kuzeyi, Batı ve Doğu Türkistan coğrafyasında faaliyet göstermiş pek çok Türk topluluğunun siyasî ve sosyal hayatlarının tespiti noktasında söz konusu coğrafya eserlerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. İshâk b. Hüseyin tarafından XI. yüzyılda kaleme alınmış olan Ākāmü'l-Mercān fî zikrû'l-medāin'ül meşhûr fî külli mekân, Hazar ve Türk yurtlarına dair sunmuş olduğu bilgilerle bu tür kaynak eserler arasında yer almaktadır. Türk tarihi araştırmalarında pek müracaat edilmeyen bu eserin istinsah edilmiş iki nüshasının ve muhtevası itibarıyla zikredilen nüshalarla benzerlik arzeden Zikrû'l-Akalim adlı eserin bir nüshasının incelenmesi neticesinde Türklere dair sunulan bilgiler bu çalışmanın esas konusunu oluşturmaktadır. Çalışmamızda öncelikli olarak, el yazması eserin nüshalarının tespiti ve bunların tavsifi, akabinde ise eserin müellifinin kimliğinin tespiti ve eserin yazılış tarihi gibi problem arzeden hususlara izahat getirilmeye çalışılmıştır. Daha sonrasında ise Ākāmü'l-Mercān'ın bilinen nüshaları ile Zikrû'l-Akalim'de geçen Hazar ve Türk yurtlarıyla ilgili kısımlar Türkçeye tercüme edilmiş ve bu bilgilerin tetkikine gayret sarfedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İshâk b. Hüseyin, Ākāmü'l-Mercān, Hazarlar, Kimekler, Oğuzlar.

KHAZARIA AND TURKIC LANDS ACCORDING TO ĀKĀM AL-MARJĀN

ABSTRACT

Texts written by medieval Islamic geographers serve as an excellent primary source for scholars of Turkic history. They play a key role in helping us in study the political and social lives of various Turkic communities spanning the Northern Black Sea to Eastern Turkistan. Among them is Ākām al-Mercān fî zikrû'l-medāin al-meşhûr fî külli mekân, a text written by Ishaq ibn Hussain in the 11th century. It sheds light on the Khazars and Turks. As a result of the examination of two copies of this work, which is not used much in Turkish history studies, and a copy of the work called Zikr al-Akalim, the information given about the Turks constitutes the main subject of this research. In our research, firstly, it was tried to determine the copies of the manuscript, then to clarify the problems such as the identification of the author of the work and the date of writing of the manuscript. Afterwards, in the known copies of Ākām al-Mercān and the work called Zikr al-Akalim the parts related to the Caspian and Turkish regions were translated into Turkish and efforts were made to examine this information.

Keywords: Ishaq b. Hussain, Ākām al-Mercān, Khazars, Kimaks, Oguzs.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 08.12.2021; Yayına Kabul Tarihi: 10.03.2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Tarih Bölümü, KIRKLARELİ; ORCID: 0000-0001-6808-1378, E-posta: umuturen@gmail.com

Giriş

Müslüman bilim adamları tarafından *Şûretü'l-arz* veya *kat'u'l-arz* gibi terimlerle karşılanan coğrafya yazıcılığı, İslam dünyasında hızlı bir gelişim süreci yaşayarak ortaçağın ikinci yarısında son derece önemli bir seviyeye ulaşmıştı. Bu gelişim aşamalarının katedilmesinde İslam coğrafyacılığının eski Yunan, İran ve Hint bilgilerinden faydalanmasının önemli bir payı vardır. İslam dünyasına mensup ortaçağ coğrafya yazarları eski bilgilerden faydalanmalarının yanında kendi hesap ve gözlemlerine dayanarak birçok yeni ve başarılı çalışmalara imza atmışlardır. Belh ve Irak coğrafya okullarına mensup âlimlerin hazırlamış oldukları eserler yalnızca coğrafi tasvirlerle sınırlı kalmayarak, birtakım antropolojik verileri de ihtiva eder hâle gelmesiyle farklı bir kıvama kavuşmuştur. Özellikle bir seyahate dayanarak kaleme alınan çalışmalar coğrafi bilgilerle birlikte dönemin ve bölgelerin sosyo-ekonomik yapılarını göstermesiyle tarih, etnografya, antropoloji gibi bilimlere eşsiz kaynaklık ödevi görmeye başlamışlardır.

Türk tarihinin erken ve orta dönemlerine dair birinci elden bilgilerin bir kısmını sözünü ettiğimiz Ortaçağ İslam müelliflerinin coğrafya kitaplarından elde ediyoruz. Bu yönüyle, Türk toplulukları ve yurtları hakkında bilgi sunan Ortaçağ müslüman coğrafyacılarından bazılarının eserleri Türkçeye tercüme edilmiştir. X-XI. yüzyıllar arasında kaleme alınan ve Türkler hakkında bilgi veren; Hurdâdbih Ya'kubî, Fakîh el-Hemedânî, Bağdadî, Mes'ûdî, İstahrî, Makdîsî, İbn Havkal, Makdîsî, Bîrûnî, Gerdîzî, Bekrî gibi isimlerin eserleri ile Hudûd'ul-Âlem ismini taşıyan anonim çalışma ve Kaşgarlı Mahmud'un kaleme aldığı ansiklopedik bir sözlük hüviyetinde olan Dîvân-ı Lugâti't-Türk en sık başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Konuyu bu makale içerisinde tartışacağımız Hazar, Oğuz ve Kimekler olarak daralttığımızda burada zikredilen müellif ve eserlerin bir kısmından önemli ölçüde faydalandığı söylenebilir. Şüphesiz ki bu kaynak eserler dışında Türk yurtlarına dair bilgiler içeren başkaca eserler de mevcuttur. Ancak bunlara dair henüz detaylı çalışmalar yapılmamıştır. Bizim gayemiz, ismi pek bilinmeyen bu eserlerden birisini tanıtanın yanı sıra, Hazar ve Türk yurtlarına dair kısa da olsa sunduğu önemli bilgileri tetkik etmektir.

Âkâmü'l-Mercân fî zikrû'l-medâin'ül meşhûr fî kûlli mekân hakkında yapılan ilk kapsamlı çalışma 1929 yılında Angela Codazzi tarafından gerçekleştirilmiştir (1929, s. 373-464). Codazzi'nin ayrıntılı çalışmasının öncesinde 1910 yılında E. Griffini *Centenario della nascita di Michele Amari*'nin ilk cildinde yazar ve esere kısaca değinmiştir. Griffini'nin tanıtım mahiyetindeki satırları; Roma ve diğer şehirlerin İshak b. Hüseyin tarafından anlatıldığı bilgisine ve eserin o ana kadar bilinmeyip henüz üzerinde bir araştırmanın gerçekleştirilmediğine yöneliktir (1910, s. 425). Griffini, ilk bahsinden beş sene sonra kaleme aldığı *Die jungste ambrosianische Sammlung Arabischer Handschriften* (1915, ss. 63-89) başlıklı çalışmada esere dair özet bir bilgi daha aktarmıştır. Burada şehirler ve ülkeler hakkında bilgiler barındıran eserin İdrisî ve İbn Haldûn tarafından da kullanıldığı iddia edilmektedir (1915, s. 79). 1929 yılında P. Revelli, *I codici ambrosiani di contenuto geografico*'da Ambrosiana koleksiyonunda bulunan yazmanın 2a ve 33b varaklarının fotoğraflarını sunmuştur (Codazzi, 1929, s. 373). İshak b. Hüseyin'in Roma şehrine dair tasvirlerini kullanan Giustino Boson, 1929 yılında kaleme aldığı *Descrizione di Roma in una geografia araba del 1169 dell'Egira* (1929, s. 5-12) başlıklı çalışmayla *Âkâmü'l-Mercân* hakkında o zamana kadarki malumata katkıda bulunmuş ve böylelikle eserin tam hâliyle kritiği Codazzi'ye kalmıştır.

Codazzi ve öncülerinin gerçekleştirmiş oldukları çalışmalarda Milan'daki Ambrosiana Koleksiyonunda yer alan H-104 numarası ile kayda geçirilen nüsha esas alınmıştır. 20.1 * 15.2 cm boyutlarındaki sayfalara sahip nüsha 33 yapraktan oluşmakta ve her sayfada 12 satır bulunmaktadır (1929, s. 373). Metin, Yemen nesihî ile kaleme alınmış olmakla birlikte ilk yaprağın arkası (1b) ve ikinci yaprağı (2a) sülüs hattı ile ana metinden

ayrılmaktadır. Ambrosiana Koleksiyonunda yer alan bu yazma eser H. 1129 yılında Ahsen b. Ali b. Ubeydullah el-ansî el-Kevkebanî adlı müstensihinin kaleminden çıkmıştır (1929, s. 373).¹ Codazzi ve eser hakkında ilk çalışmaları gerçekleştiren araştırmacılar eldeki tek metnin H-104 numarası ile katologlanmış olan bu nüsha olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla ilk çalışmalara kaynaklık teşkil eden bu nüshadaki birtakım tahrifat ve eksiklikler bazı okuma zorluklarını da beraberinde getirmiştir. Örneğin Codazzi'nin de ifade ettiği üzere nemden etkilenme gibi birtakım durumlar sonucunda 31b sayfasının bir kısmında yazı silinmiş hâldedir (1929, s. 373). Codazzi'nin çalışması ile bilim alemine tanıtılmış olan eserin 1988 yılında tahkikli neşrini hazırlayan Fehmi Said de bu tür sıkıntılara dikkat çekmekle birlikte, Codazzi tarafından gerçekleştirilen ilk okumanın bazı yanlışlıklar barındırdığını ifade etmiştir (Said, 1988, s. 5). Codazzi'nin 1929 yılındaki çalışmasının ardından Minorsky gibi bazı Rus oryantalistler de eserdeki Hazar ve Türk ülkelerine dair bilgileri değerlendirmeye yönelik çalışmalara imza atmışlardır. Aslında eserin, Codazzi'nin çalışmasından kısa bir süre sonra Rus bilim adamları tarafından da mercek altına alındığı anlaşılmaktadır ancak özellikle ilk araştırmalar eser hakkındaki kısa açıklamalardan ibarettir. Bunlardan biri de Rusya'da Arap dili, tarihi, kültürü ve edebiyatı konularında son derece önemli işlere imza atan I. Y. Krachkovskiy'nin çalışmasıdır. Pek çok Ortaçağ Arap kaynağını değerlendirdiği 6 ciltlik geniş külliyyatının 4. cildinde onuncu yüzyıl coğrafya eserlerine değinen Krachkovskiy, İshâk b. Hüseyin ve eseri Ākāmü'l-Mercân'a da yer vermiştir (1957, s. 233-234). Krachkovskiy'nin kısa bilgilendirmesinin ardından L. Ye. Kubbelya ve V. V. Matveyeva tarafından Arap kaynakları baz alınarak Sahraaltı Afrika bölgelerine yönelik gerçekleştirilen çalışmada Ākāmü'l-Mercân'a da bir başlık ayrılmıştır (1960, s. 186). Yine Rus bilginlerinden Minorsky de eser hakkındaki ilk araştırmalara sadık kalarak eserin belirtilen tek nüshasına vurgu yapmıştır ki, makale içerisinde yeri geldikçe bunlara ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.² Bununla birlikte 1949 yılında R. N. Frye tarafından kaleme alınan bir makalede Ākāmü'l-Mercân'ın İstanbul'da olan bir nüshası daha gündeme getirilmiştir. Frye, çalışmasında, Adnan Erzi Bey aracılığı ile haberdar olduğu eserin Zeki Velidi Togan tarafından Köprülü Kütüphanesinde keşfedilmiş olduğunu ancak katologlanmadığını bildirmektedir (1949, s. 90). Frye, buna ek olarak, başlığı bulunmayan bir mecmua içerisinde yer alan eserin Togan tarafından İshak b. Hüseyin'in Ākāmü'l-Mercân'ı ile ilişkilendirildiğini de belirtmiştir³ (1949, s. 90). Köprülü Kütüphanesinde yer alan 1623 numaralı mecmua farklı yazmaların bir araya getirildiği antoloji türünde bir eserdir. 319 sayfalık bu toplama metinler arasında Ākāmü'l-Mercân'ı 201a-222a yaprakları arasında buluyoruz. Yine Yemen menşeli bir el yazısı ile kaleme alınmış yazmanın sayfaları 9 * 24,5cm. boyutlarındadır ve Ākāmü'l-Mercân metni her sayfada ortalama 30 satırdan ibarettir. Noktalama işaretlerinin pek kullanılmadığı metinde bir kısım tahrifat söz konusudur ve bu durum bazı kısımların okunmasını güçleştirmektedir. Eser içerisinde, konu edindiğimiz Hazar ve Türk yurtlarına dair bilgiler 218b-219a sayfalarında yer almaktadır. Frye'in işaret ettiği Köprülü kütüphanesindeki mecmuada yer alan Türklerle ilgili bahisler, bazı İslam coğrafyacılarının eserlerindeki bilgileri Türkçe'ye kazandırmada büyük emek sahibi Ramazan Şeşen tarafından tercüme

¹ Eserin müstensihisi olarak bilinen bu kişinin Yemen Kasimî imamlarından Emir el-Kasım b. Hüseyin'in (H. 1128-1139) kâtibi olarak görev yaptığı söylenmektedir.

² Krachkovsky, Minorsky'den 7 yıl sonra kaleme aldığı çalışmada eserin tek el yazması olduğunu dile getirmiştir (1957, s. 233). Bunun yanında eserle ilgili olarak son 15 yılda yapılan en güncel çalışmalardan biri Nuriya Garaeva imzası taşımakta ve kısa değerlendirmesi 7 ciltlik *Istoriya Tatar s Drevneyshikh Vremen* adlı kolektif eserin 2. cildinin ekler kısmında yer almaktadır. Burada da metnin tek nüshasına vurgu yapılarak Minorsky'nin 1937 yılındaki araştırmasına sadık kalınmıştır. Bk. 2006, s. 762.

³ 1928 yılında *Türkiyat Mecmuası*'nda Ahmet Zeki Velidî Togan tarafından kaleme alınan "Oğuzların Hristiyanlığına Aid" başlıklı çalışmanın bir paragrafında Togan, Köprülü Kütüphanesi Mecmualar kısmında yer alan 1623 numaralı bu antolojik eserden söz etmektedir. Eserde yer alan Türklerle ilgili rivayetlerin Avfi ve Yakûbî gibi müelliflerin kayıtlarında bahsedilen en kuzey ve soğuk iklimlerdeki Kimek ve Kırgızlara ait olduğunu bildirmiştir. bk. 1928, s. 64.

edilmiştir. Ancak burada yalnızca yazmanın (mecmuanın) katalog numarası verilmiş, eserin ismi ve müellifi gibi hususlara ise değinilmemiştir. Ambrosiana nüshası “Türk yurtları” başlığı ile son bulurken, Köprülü Kütüphanesinde yer alan mecmuanın metni, Ambrosiana nüshasından farklı olarak, Dokuzoğuz yurtlarından bahis, Yecüc-Mecüc seddinden bahis, Çin ülkesinden bahis ve başkaca konularla devam etmektedir. Bu husus, Ambrosiana’da bulunan Ākāmü’l-Mercân nüshası metninin, Köprülü Kütüphanesindeki nüshaya kıyasla içerik itibariyle yarım ya da eksik olduğunun işaretidir. Hazar ve Türk yurtlarına dair bilgiler veren zikri geçen yazma eserin söz konusu bu iki nüshası yaptığımız çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Ancak ayrıntısına aşağıda değineceğimiz Zikr’ul Akâlîm isimli bir başka yazma eserin, muhtevası itibariyle üzerinde durduğumuz iki nüsha ile büyük benzerlik arzemesi dikkatimizi celbetmiş ve bundan dolayı bu eseri de çalışmamızda değerlendirme durumu hasıl olmuştur.

Ākāmü’l-Mercân’ın yazarı hakkında ne yazık ki bilinenler, müellifin isminden öteye geçmemektedir. İshak b. Hüseyin hakkında herhangi bir biyografik malumata sahip değiliz (L. Ye. Kubbelya vd. 1960, s. 186). Bununla birlikte F. Castello’nun, Zikr’ul Akâlîm adlı başka bir coğrafya eserinin yazarı olarak bilinen İshak b. Hasan el-Zayyat ile İshak b. Hüseyin’in aynı kimse olduğuna yönelik ifadeleri müellifin isminin tespitini daha karmaşık hâle getirmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ākāmü’l-Mercân’ın yazarı olarak bilinen İshak b. Hüseyin’in anlatıları, Nallino ve Griffini gibi araştırmacılara göre İdrisî ve İbn Haldûn tarafından kullanılmıştır. Buna göre İdrisî’nin İshak b. Hüseyin el’müneccim; İbn Haldûn’un İshak b. Hasan el-hazinî olarak belirttiği kişiler aynı kimsedir (Griffini, 1910, V: II, s. 579; Codazzi, 1929, s. 379). Codazzi, İdrisî’nin bu hususta İshak b. Hüseyin’den sınırlı bir şekilde faydalandığını belirtmekte ve bu konudaki ayrıntıların tespitinin zorluğuna işaret etmektedir. Biz de çalışmamızın bazı noktalarında İshak’ın anlatısını destekleyecek birtakım bilgileri İdrisî’nin anlatısı ile karşılaştırdık. İbn Hurdâdbih, İbn Havkal gibi İslam yazarlarının eserlerinden önemli ölçüde faydalandığı bilinen İdrisî’nin, İshak b. Hüseyin’den haberdar olup olmadığı noktasında net bir şey söylememiz güç gözükmektedir. Yazar hakkında yapılan araştırmaların müşterek noktası müellifin İslam dünyasının batısında yer alan bir bölgeden olduğuna yöneliktir (Minorsky, 1937, s. 141). Özellikle Endülüs etrafında daha da ayrıntılanan anlatıya ve metnin kaleme alınma üslubuna bakıldığında müellifin Endülüslü bir müslüman olduğu fikri ağır basmaktadır (Said, 1988, s. 6). Said, özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs notlarının kısa ancak önemli ayrıntılara sahip olduğunu dile getirerek, İshak b. Hüseyin’in ya Endülüs yarımadasında ya da Afrika kıyılarındaki Endülüs kolonilerinden birinde yaşamış olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte yazıma bağlı olarak da Endülüs’te yaşayıp Yemen’e dönen kimselerden biri olabileceğine de değinmiştir (Said, 1988, s. 16). Codazzi de özellikle Endülüs yarımadası, burada bulunan şehirler ve bazı önemli hadiseleri aktarırken kullanılan terminoloji dolayısı ile müellifin Endülüs ya da magrib kökenli olduğu noktasında fikir beyan etmiştir (1929, s. 380).

Castello’nun, Ākāmü’l-Mercân’a ve müellifine yönelik Nallino ve Codazzi’nin önerilerini değerlendirdikten sonra emin bir şekilde gündeme getirdiği; Zikr’ul Akâlîm ve İshak b. Hasan el-Zayyat hakkındaki önerilerini burada tartışmaya dâhil edebiliriz. Paris, Bibliotheca Nacional’deki 2186 nolu el yazması Zikr’ul Akâlîm adını taşımaktadır ve esere yönelik en kapsamlı çalışma Francisco Castello tarafından gerçekleştirilmiştir. Burada sözünü ettiğimiz el yazması iki coğrafya çalışmasının bir araya getirildiği bir eserdir ve Zikr’ul Akâlîm söz konusu el yazmasının ilk çalışmasını oluşturmaktadır. 32 yaprakтан oluşan eser içerik itibari ile Ākāmü’l-Mercân ve Köprülü 1623 nolu yazmayla aynı anlatı seyrini izler. Kabaca iki bölüm hâlinde değerlendirebileceğimiz Zikr’ul Akâlîm’in ilk kısmı dünyanın iklimlere ayrılması, bazı astronomik hesaplar ve koordinatlara değinmektedir. Eserin ikinci kısmında ise bazı ülke ve şehirlere dair bilgiler bulunmaktadır. Zikr’ul-

Akâlim'in özellikle ikinci kısmında yer alan bilgiler Ākāmü'l-Mercân'dakilerle neredeyse bire bir aynıdır. Sadece bahsedilen şehirler noktasında iki eserde sunulan bilgilerde küçük farklılıkların olduğunu söyleyebiliriz. Ākāmü'l-Mercân'da ayrı bir başlık altında Antakya, Azerbaycan, Nihavend, Kastilya, Kurtuba gibi bölgelere değinilmezken, Zikru'l-Akâlim'de bunlara yer verilmektedir. Tus, Merv, Herat, Serahs, Kirman gibi Ākāmü'l-Mercân'ın ayrıca yer verdiği şehirler ise Zikr'ul Akâlim'de bağımsız başlıklar altında zikredilmektedir. Codazzi'nin Ākāmü'l-Mercân'a yönelik ifadeleri değerlendirildiğinde; eserin daha kapsamlı bir çalışmanın özeti olabileceği yönündeki görüşleri bu bağlamda büyük önem kazanır (1989, s. 29)⁴. Castello, Zikr'ul Akâlim'in müellifi olarak gördüğümüz İshak b. Hasan el-Zeyyat'ın kim olduğu noktasında tıpkı Ākāmü'l-Mercân'la adını öğrendiğimiz İshak b. Hüseyin'de olduğu gibi herhangi bir biyografik bilgiye sahip olunmadığını belirtmiştir (1989, s. 30). Bu noktada müellifin kimliğinin tespiti için en sağlıklı girişimin muallakta olan isim ve metinlerle kıyaslanması olduğu kanısına varmıştır. Bu çabaların neticesinde İshak b. Hasan el-Zeyyat ile İshak b. Hüseyin'in aynı kimse olduğu sonucuna ulaşılmıştır (1989, s. 30). Dolayısıyla bu çalışmamızda Ākāmü'l-Mercân'dan konu edindiğimiz bölümleri Zikr'ul Akâlim ile de karşılaştırma gereği duyduk. Hazar ve Türk yurtları bahislerinde Zikr'ul Akâlim'deki ifadelerin Köprülü Kütüphanesi 1623 nolu mecmuada yer alan nüsha ile birebir aynı olduğunu ifade edebiliriz. Zikr'ul Akâlim'deki son başlık olan Çin ülkelerinden bahis kısmından sonra eser dünyadaki denizler, dağlar, adalar hakkında kısa bilgiler vererek sona ermektedir.

Ākāmü'l-Mercân'ın kaynakları arasında Harezmi ve Yakubî gibi isimler üzerinde durulmakla birlikte Minorsky bunlar arasına İbn Rusteh'i de eklemektedir (Minorsky, 1937, s. 141).⁵ Burada Codazzi de özellikle Burtas memleketine dair verilen bilgilerin İbn Rusteh'i çağrıştırdığına dikkat çekmiştir (1929, s. 378).⁶ İshak b. Hüseyin'in kendisi de eser içerisinde istifade ettiği kaynakların isimlerini vermez; yalnızca İsfahan faslında Kuteybe'den yararlandığını belirtmektedir. Ancak Codazzi, dokuzuncu yüzyıl tarihçi ve filoloğu Kuteybe'nin; *Kitab'ül Ma'ârif* isimli eserinde İshak'ın alıntısına karşılık gelecek bir pasajın bulunmadığını belirtmektedir (1929, s. 376). Aynı şekilde Fehmi Said'in hazırladığı tenkitli neşrin önsözünde de Kuteybe'nin anlatılarında benzer bilgiye rastlanmadığı ifade edilmektedir (1988, s. 7). Bunun dışında Ambrosiana nüshasında eserin istinsahı esnasında iki yere de müstensih tarafından bir kaynak kaydı düşüldüğü görülmektedir. Nişabur başlığının yanında düşülen şerhte, kopya işlemi esnasında bazı nüshalarda bu ismin noktasız yazıldığına yönelik bilgi bulunmakta ve Mervezi'nin adından söz edilmektedir. Diğer şerh ise Fîrûzâbâdî'nin *Ākāmü'l-muḥîṭ*'ine dairdir (Codazzi, 1929, s. 376).

Eserle ilgili bir diğer önemli husus da çalışmanın tarihlendirilmesine dair meseledir. Müellif hakkında teferruatlı bilgi sahibi olmayışımız, Ākāmü'l-Mercân'ın yazıldığı dönem konusunda birtakım zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu noktada eser üzerinde yapılmış sınırlı sayıdaki çalışmanın müşterek bir biçimde işaret ettikleri ayrıntı Merakeş şehrinin kuruluşu ile alakalıdır.⁷ 1062 yılında kurulan bu şehre dair İshak b. Hüseyin'in hiçbir bilgi

⁴ Krachkovsky de Ākāmü'l-Mercân içeriğinin orijinalin bütününe korumadığına yönelik düşüncesini bildirmiş ve döneminin ünlü şehirleri hakkında kısa bilgiler aktaran bu eserin daha kapsamlı bir çalışmanın özeti olma ihtimalini hatırlatmıştır (1957, s. 233).

⁵ Minorsky bu hususta İskenderiye ve Yedi Uyurlarla ilgili bazı efsanelerin İbn. Hurdadbihten, Hazar topraklarıyla ilgili önemli ayrıntıların da İbn Rusteh'den alıntıldığını düşünmektedir.

⁶ Codazzi, İshak b. Hüseyin'in kaynakları noktasında oldukça geniş bir literatür taraması gerçekleştirerek pek çok kaynağın ismini zikretmekle birlikte sıralamış olduğu birçok müellif ve eserden ağırlıklı olarak Harezmi, Yakubî, İbn Hurdadbihten ve İbn Rusteh'in adını öne çıkartmaktadır (1929, s. 377).

⁷ Fas'ın güneyindeki Havz ovasında bulunan Merakeş'in kuruluş çalışmaları, yaygın kabule göre Murâbit Emîri Ebû Bekir b. Ömer tarafından 454'te (1062) başlatılmış, Yûsuf b. Tâşfîn zamanında muhtemelen 470'te (1077-78) tamamlanmıştır (Razûk, 2004, s. 166).

aktarmaması eserin bu tarihten önceki bir dönemde yazıldığı görüşüne dayanak oluşturmuştur (Said, 1988, s. 7). Codazzi, 875 yılında kurulan Tenes şehrine dair bahislerin bulunmasına da dikkat çekerek, sonraki araştırmaların da tekrarladığı üzere Merakeş'in kuruluşuna vurgu yapar ve eserin 10. yüzyılın sonunda kaleme alındığını bildirir (1929, s. 380). Minorsky de yapmış olduğu çalışmasında metnin 11. yüzyıl üretimi olabileceğini ifade etmiştir (1937, s. 141).

Ākāmü'l-Mercân'ın müellifi anlatı itibariyle Ortaçağ müslüman coğrafyacılarının dünyayı iklimlere bölerek uyguladıkları yazım tekniğini kullanmış ve o dönemin meşhur şehirlerini karışık bir hâlde sunmuştur. Eserinde öne çıkardığı şehirlerin önemli ticaret limanları oluşu bu noktada dikkat çekmektedir. Anlatımı gerçekleştirirken alfabetik bir sıralamaya başvurmadığını ancak coğrafya itibari ile aynı bölgedeki şehirleri birbiri arkasında değerlendirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Zaman zaman şehirlerin kuruluş hikayelerine de yer veren İshâk b. Hüseyin, bazı bölgelerde şehrin sakinlerine de değinmiş ve o şehirlerde hangi milletlerin yer aldığı gibi sorulara da cevap vermiştir. Özellikle doğuda yer alan yerleşim yerlerini anlattığı pasajlarda su kaynaklarına dair özel bir yer ayırdığı da göze çarpmaktadır. Avrupa şehir ve bölgelerine dair verdiği bilgilerde Slavlar ve Frankların Bizans ile mücadele hâlinde olduklarına da kısaca temas etmiştir. Endülüs ile ilgili bilgileri hariç tutarsak döneminin meşhur şehirlerinin coğrafi konumu ve haklarında özet bir bilgi sunmakla yetinen müellif Hazar ve Türk yurtlarını anlattığı kısa pasajlarda birtakım sosyo-kültürel unsurlara da yer vermektedir.

Ākāmü'l-Mercân'a Göre Hazar ve Şaş Yurtları

İshâk b. Hüseyin el-müneccîm'in kaleminden çıkan, *Ākāmü'l-Mercân fî zikrû'l-medâin'ül meşhûr fî külli mekân* başlığını taşıyan eser dünyanın çeşitli bölgelerindeki şehirler hakkında bilgiler aktaran bir coğrafya kitabı niteliğindedir. Mübarek Mekke Şehrinin Bahsi (Zikr-i medine-i Mekke el-müşerrefâ) ile başlayan eser sırasıyla; Peygamber Şehri, İlyas'ın Mukaddes Hanesi, Bağdad Şehrinden Bahis, Samerra Şehrinden Bahis, Kûfe Şehrinden Bahis, Basra Şehrinden Bahis, Vâsıt Şehrinden Bahis, Abadan Şehrinden Bahis, Siraf Şehrinden Bahis, San'a Şehrinden Bahis, Aden Şehrinden Bahis, Umman Şehri, Seba Şehri, Hadremevt, Bahreyn Şehri, Tâif ve Yemâme, Dımeşk Şehri, Haleb Şehrinden Bahis, Taberiye Şehrinden Bahis, Askalân Şehri, Tarsus Şehri, Mavsıl Şehri, Hemedan Şehri, İsbehan Şehri, Rey Şehri, Helvan Şehrinden Bahis, Taberistan Şehri, Cürcan Şehrinden Bahis, Nişabur Şehrinden Bahis, Tus, Merv Şehrinden Bahis, Serahs Şehri, Herat Şehri, Kirman Şehri, Harezmi Şehri, Sicistan Şehri, Belh Şehri, Buhara Şehri, Semerkand Şehri, İskenderiye Şehri, Dimyat Şehri, Tenes Şehri, Mısır Şehri, Medyen Şehri, Ayn El-Şems, Kulzüm Şehri: Süveys, Trablus Şehri, Kayrevan Şehri, Tâhert Şehri, Berberilerin Ülkeleri ve Bahisler, Sudan Şehri, Endülüs Adası, Rum ve Frenk, Roma Şehri, Kostantiniye Şehri, Rakîm Mağarasından Bahis, Hind'de Zebec Şehri, Hazar ve Şaş yurtları ve Türk yurtları bölümlerinden oluşmaktadır. Muhteva itibari ile eser ansiklopedik biçimde dönemin ünlü şehirlerinden kısa bilgiler aktarmakta, bunların coğrafi konumlarını bildirdikten sonra sözü edilen beldelerin meşhur kılan özelliklerini öne çıkararak yalın bir anlatım sunmaktadır.

İshâk b. Hüseyin, eserinde Avrupa hakkındaki bilgileri verdikten sonra oldukça kısa bir şekilde Zebec şehrine değinmiş ve ardından Hazar ülkesinden söz etmeye başlamıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere eserin Hazar ve Türk yurtlarına ayrılan kısımlarına Minorsky tarafından bir çalışmada yer verilmiştir. Minorsky'nin dikkat çektiği hususların başında eserin bu kısımlarında yer alan bazı isimlerin tartışmaya açık oluşu gelmektedir. Eser ve müellif hakkında ayrıntıya girmeyerek yalnızca bu tartışmalı verileri değerlendiren Minorsky, buradaki anlatıyı İbn Rusteh'in bilgileri ile karşılaştırmış ve metinde yer alan yer ve kavim isimlerine dair birtakım öneriler sunmuştur. Esas itibariyle Ambrosiana nüshasındaki tartışmaya açık yer, şahıs ve kavim adları yalnızca bu

bölümlerle sınırlı değildir. Codazzi de bu doğrultuda müstensih nüshasının, yorumu zorlaştıracak birtakım eksiklikler ve gramer hatalarını barındırdığını ifade etmiştir (1929, s. 381). Daha önce de belirttiğimiz gibi tek nüsha ile sınırlı kalmış çalışmalar bu noktada farklı yorumların gelmesini kaçınılmaz kılmıştır. Biz, Ambrosiana nüshasını esas alarak ilgili bölümlerin, Köprülü nüshası ve Zikr'ul Akâlim'deki bilgilerle mukayeseli bir şekilde tercümesini ve değerlendirmelerini yapmaya çalışacağız.⁸

Tercüme (Ākāmü'l-Mercân, AN, 32a)

Hazar ve Şaş Yurtları

Sind sınırları içinde oldukça geniş ve büyük bir ülkedir.

Ve büyük kralları Yahudi inancına mensuptur. Türklerle ve Sind halkı ile savaşır. Krallarının oldukça büyük orduları bulunur. Ülkelerinde çiftlikler, meyve bahçeleri ve meyveler ile birçok şehir vardır. Onların şehirleri şunlardır:

10.000 savaşçı çıkararak Bulgar şehri, Hazar kralına itaat etmektedir. Dış görünüşleri Türklere benzemektedir.

Bir kadın, onlar arasında istediği erkeği seçmekte özgürdür ve böylece anne ve babasına itaatten sapar. [Burası] ovalık bir arazide yer almaktadır, ağaçlarının çoğu Horasana'a getirilir, mallarının çoğu budur ayrıca tarlaları bulunmaktadır. Birçoğu [...] inancını benimserler.

Onların şehirleri arasında, Hazar Gölü'nden çıkan ve Horasan Gölü'ne akan büyük nehrin üzerinde bulunan görkemli ve büyük Tanyinu (?) vardır.

Müslümanlarınkine benzer mezarlıkları bulunmaktadır ve onlardan çoğu kefarete olarak ölümlerini yakarlar.

Minorsky gerçekleştirmiş olduğu çalışmada yukarıda yer alan metnin İbn Rusteh'in Hazar, Bulgar ve Burtas memleketleri ile alakalı olarak verdiği bilgilerle yakınlığına dikkat çekerek önemli bir tespitte bulunmuştur (1937, s. 144). Bununla birlikte İbn Hurdadbih'te yer alan haberleri de araştırmasına dâhil ederek metinde geçen tartışmalı isimlere yönelik bazı önerilerde bulunmuştur.¹⁰ Başlıkta yer alan Hazar ve Şaş yurtları ifadesi bunlardan ilkidir. Minorsky'nin önerisine göre الشاش kaydı Hazar başkentinin adıdır ve bu isim İbn Rusteh'de سارغشن, Hudûdü'l-Âlem'de ساووع ve Bekrî'de بارغيش olarak geçmektedir (Minorsky, 1937, s. 144). İbn Rusteh'deki kayda itibar eden Minorsky'ye göre burası İtil'in batı kıyısında kalan Sarıgşın'ı ifade etmektedir. Ancak Minorsky burada başlığı الشاوش olarak vererek, eserin iki nüshasında ve Zikr'ul Akâlim'deki başlıkta yer almayan bir و harfini de okumaya dâhil etmiştir (Minorsky, 1937, s. 142). Ambrosiana ve Köprülü nüshalarında kelime aynı şekilde الشاش olarak yazılmıştır (AN, 32a; KN-1623, 218b). Zikr'ul Akâlim'de ise الشاس yazımını görüyoruz (PBN-2186, 27a). Bununla ilgili olarak yazarın özellikle şehirlerle alakalı başlıkların tamamında مدينة - şehir kullanımını tercih ederken بلاد - ülke/yurt tanımlamasını yalnızca Berberî, Sudan, Türk ve Hazar başlıkları için yapması önemli bir ayrıntı olabilir. Burada bir Hazar kentinden söz edilmiş olması

⁸ Çalışma içerisinde Ākāmü'l-Mercân'ın iki farklı nüshası ile Zikr'ul Akalim metninin varak numaraları verilerek gösterilecek olan notlarda Ambrosiana Nüshası için AN, Zikr'ul Akalim için PBN-2186, Köprülü Koleksiyonu 1623 nolu risale için KN-1623 kısaltmaları kullanılacaktır.

⁹ Ākāmü'l-Mercân'ın Ambrosiana nüshasında boş bırakılan bu kısım Codazzi'nin çalışmasında Pagan inancı şeklinde verilmiştir (1929, s. 461). Said'in tahkikli metninde ise boş kısmın Hristiyanlık olarak değerlendirildiğini görürüz (1988, s. 123).

¹⁰ Eserin Hazar ve Türklerle alakalı kısımları Minorsky'de olduğu gibi Rus oryantalistlerin ilgisine mazhar olmuştur. Bu hususta Krachkovsky, özellikle Hazarlar ve Türkler hakkındaki bölümlerin son derece ilgi çekici olabileceğini beyan ederken, buradaki kısa pasajların bize ulaşan ya da ulaşmayan başka eserlerden kıntırlar olduğunu vurgulamıştır (1957, s. 234).

ihtimali bu bakımdan da zayıf görülmektedir. Köprülü yazması ile Zikr'ül Akâlim metninde Âkâmü'l-Mercân'daki pasajdan farklı olarak Sarıgşın şehrinin adından doğrudan söz edilmektedir. "Bunların büyük şehrine Sarıgşın denir" şeklinde tercüme edebileceğimiz her iki nüshadan Zikr'ül Akâlim'de سارغشن (PBN-2186, 27b); Köprülü nüshasında ise سارغشن (KN-1623, 218b) yazımları ile karşılaşırız. Dolayısıyla başlığa taşınan bu bölge adı diğer İslam müelliflerinin eserlerinde de sıklıkla karşılaştığımız Şaş ülkesi ibaresi ile uyumludur. İdrisî, *Nüzhet el-müştâk fi ihtirâk el-âfâk*'da Türk ülkelerinin hepsinin Maveraünnehir'de Fergana, Şaş ve Taraz'ın ötesinde bulunduğunu kaydetmiştir (Şeşen, 2001, s. 100). Müellifimiz, başlığa Şaş ifadesini taşımışsa da Türk ülkelerinin başlangıcı olarak diğer İslam kaynaklarında rastladığımız bölgeye dair herhangi bir ayrıntı vermemektedir. Buradaki anlatıyı Hazar Denizinin batı yakasıyla sınırlı tutarak, bir sonraki başlık olan, "Türk yurtları" kısmında Şaş ve ötesindeki topraklara yer verilmiştir.

Tartışmalı bir diğer ifade metinde geçen سند Sind ülkesi ifadesidir. Bu ifade Ambrosiana metninde beş yerde geçmektedir. Ortaçağ Arap coğrafyacıları Umman Deniziyle Keşmir Dağları arasında kalan bölgeye Sind demişler, Hudûdü'l-Âlem'de Sind'in sınırları; doğuda Mihrân Nehri, güneyde Hint Okyanusu, batıda Kirman toprakları, kuzeyde Horasan'a bitişik çöl olarak tarif edilmiştir (Özcan, 2009, s. 242). İlk olarak Mekke başlığının altında Kabe'nin kible olarak anılması dolayısıyla geçen Sind ifadesi burada Hind ile birlikte kaydedilmiş hâlde karşımıza çıkar. (AN, 2b) İkinci kez anılması Sicistan bahsi ile alakalıdır. (AN, 17a) Bölgeyi tarif ederken Sind ülkesi ifadesine başvuran yazar Sicistan ile Sind ülkesi arasında çöller ve çorak arazilerle kaplı olduğunu bildirir. Buradaki kayıta da Sind ülkesinden İndus nehri havalisine kadar olan kısma bir gönderme yapıldığını rahatlıkla düşünebiliriz. Üçüncü tekrar Kirman şehriyle ilgili kısımdadır. Burada Abdurrahman b. Samüre'nin ismini veren müellif, Kirman kentinin elde edilmesini anlatmaktadır. Abdurrahman b. Samüre, Sîstan valiliği görevinde bulunduğu esnada Zerenc halkının isyanı üzerine, Zerenc'i kuşatmış ve iki milyon dirhem para ve 2000 köle alarak kale kumandanı ile yeni bir anlaşma gerçekleştirmiştir. 653 yılındaki bu hadisenin devamında Abdurrahman doğuya seferler düzenleyerek, Hindistan yakınlarında Zerenc ile Kiş arasındaki yerleri ve Ruhhâc ile Zemindâver arasındaki bölgeyi ele geçirmiştir. Müellifin, oldukça kısa bir şekilde yalnızca Abdurrahman b. Samüre ve Kirman bağlantısını anlattığı iki satırlık kısımda andığı Sind (AN, 17b), Kirman'ın coğrafi durumuna ilişkin bir kullanımdır. Sind'e dair son iki bahis bizim ilgilendiğimiz Hazar başlığının altındadır. Hazar ve Şaş yurtlarının Sind sınırları içinde olduğuna yönelik pasajda Sind'i yukarıdaki ifadelerin uyduğu coğrafya ile eşleştirmemiz hayli güçtür. Bunun yanında üç nüshanın da سند olarak kaydettiği yer ismini Çin olarak değerlendirme ihtimali de bulunmamaktadır. Ambrosiana nüshası her ne kadar Çin yurtlarına dair anlatıyı barındırmasa da eser içerisinde Çin'e atıflar yer almaktadır. Zebec şehrinde bahsedilirken, Hindistan'da fillerin avlandığını bildiren yazar avlanan hayvanların dişlerinin Çin'e gönderildiği ve burada Çinli kadınlara mücevher yapımında kullanıldığı bilgisini sunar (AN, 31b). Köprülü ve Zikr'ül Akâlim metninde Çin'e dair bilgilerde, bölge adının açık bir şekilde صين olarak kaydedildiği görülür.¹¹

Sind ve Türk yurtlarının bir arada verildiği ifadeye yeniden dönecek olursak; Ambrosiana nüshasında yalnızca "Sind sınırları içinde oldukça geniş ve büyük bir ülkedir"¹² kaydı yer alırken, Zikr'ül Akâlim'de "Sind ve Türk yurtları arasında oldukça geniş ve büyük bir ülkedir."¹³ şeklinde verilen bilgiye "Türk yurtları" ibaresi eklenmiştir. Köprülü nüshasında ise Türk ülkeleri yazımı atlanarak, "Sind ile ... arasında oldukça geniş

¹¹ الصين بلاد ذكر (PBN-2186, 28b); الصين بلاد ذكر (KN-1623, 219b)

¹² السند حدود في عظمة واسعة بلاد هي و

¹³ الترك بلاد و السند د بلا حلول فيمابين عظمة بلاد هي و

ve büyük bir ülkedir.”¹⁴ şeklinde yazılmıştır. Köprülü nüshasını inceleyen Frye söz konusu kelimenin sed, dağ, duvar gibi bir anlama işaret edebileceğini önermiştir (1949, s. 91). Minorsky ise buradaki Sind ifadesinin Serir olması gerektiğini vurgulamaktadır. Sind kullanımının Hazar başlığı altında hem ülke hem de Hazarların savaştıkları bir halk adı olarak üç nüshada da geçtiğini görürüz. Ākāmü'l-Mercân 'da “Türklerle ve Sind halkı onlar ile savaşırlar”¹⁵, şeklinde verilen bilgi Zikr'ul Akâlim'de¹⁶ ve Köprülü nüshasında¹⁷ da aynı şekilde yer almıştır. Böylelikle Minorsky'nin Serir önerisi son derece yerinde gözükmemektedir ve Hazar ilişkileri bağlamında diğer İslam kaynaklarınca da desteklenmektedir. Mesûdî, *Murûc ez-zeheb*'de sarp ve müstahkem bir ülke olan Serir yurdunu tarif ettikten sonra Serir hükümdarının Hazarlara akınlar yaptığını kaydetmiştir (Şeşen, 2001, s. 52). Hazarların Sind/Serir halkı yanında Türklerle de savaştıklarını söyleyen müellifimiz, bu noktada da Oğuzları kastetmiş olmalıdır.¹⁸

Ākāmü'l-Mercân'da Hazar kralına itaat eden ve 10.000 asker desteği veren بلکار Bulgar şehrine yönelik kayda şerh düşen Minorsky burasının Belencer olması gerektiğini öne sürmüştür (1937, s. 144). İbn Rusteh'in bilgilerini esas alarak Bulgarların hiçbir zaman Hazar tebası olmadıklarını dile getirerek Ākāmü'l-Mercân yazarının burada İbn Hurdadbih'in anlatımına sadık kaldığını düşünmüştür. Bu doğrultuda İbn Rusteh'in Hazar, Burtas ve Bulgarlarla ilgili olarak verdiği bilgileri değerlendirdiğimizde hem Hazar hem de Burtas kısmında 10.000 süvarilik bir askeri güçten söz ettiğini görürüz. *A'lâk el-nefise*'de Burtaslar arasından böyle bir askeri birliğin çıkarıldığına dair bilgi verilmiştir (Şeşen, 2001, s. 36-37). Ayrıca Burtasların, Hazar hükümdarına bağlı olduğu açıkça belirtilir. Bulgarlarla ilgili bilgilerde ise onların toplum yapısı ve hükümdarına dair kısa ifadeler sunduktan sonra birtakım Bulgar gelenekleri ve ekonomik hayata dair ayrıntularla anlatı devam etmektedir. Burada Bulgarların Hazarlara bağlılık ya da bağımsız oldukları noktasında net bir ifade yer almaz. Ayrıca İbn Rusteh Bulgar adında bir şehirden de bahsetmemektedir. İshak b. Hüseyin, İbn Rusteh'de yer alan bilgilerden kısmen faydalanmış olsa da Hazar bağlılığında gördüğü Bulgar şehrini emin bir şekilde eserinde nakletmiştir. Eserde yer alan bazı ihtilaflı yazım örneklerine nazaran Bulgar kentinin adı gayet açık verilmiştir. Zikr'ul Akâlim ve Ākāmü'l-Mercân'da Hazarların kontrolünde gösterilen bu şehir بلکار olarak kaydedilmişken¹⁹ Köprülü nüshasında küçük bir farklılıkla بلغار şeklinde karşımıza çıkmaktadır (KN-1623, 218b).

Hazarlar arasında kadınların evlenmek için istedikleri erkeği seçme konusundaki özgürlüklerine dair bilgi yine Minorsky tarafından İbn Rusteh'in Burtas kadınlarına dair verdiği bilgi ile eşdeğer bulunmuştur (1937, s. 141). *A'lâk el-nefise*'deki; “[Burtasların] aralarından bir kız bülûğa erince babasının emri altından çıkar, istediği erkeği seçer” ifadelerini hatırlatmaktadır (Şeşen, 2001, s. 37). Ākāmü'l-Mercân bu bilgiyi Hazarlar için tekrarlar.

Horasan'la yapılan ticarete ve bu hususta özellikle ağaçların (halenc) bu bölgeye ihrac edildiğine vurgu yapan müellif, eserinde farklı şehirlerin ticaret hayatlarına dair birtakım hususları aktarırken, Hazar ülkesindeki bu bilgiyi de dışarıda bırakmak

¹⁴ السند حدود فيمابين عظيمة واسعة بلاد هي و 14 (KN, 1623, 218b) Burada Sind ifadesinden sonra başka bir yer adı zikredilmeyerek Hazar yöneticisinin Yahudi inancına mensup olduğu bilgisine geçilmiştir.

¹⁵ السند أهل بحاربههم و الأتراك بحاريون هم و 15 (AN, 32a)

¹⁶ السند أهل بحاربههم و الأتراك بحاريون هم و 16 (PBN, 2186, 27a)

¹⁷ السند أهل بحاربههم و الأتراك بحاريون هم و 17 (KN-1623, 218b). Köprülü nüshasındaki ifadede diğerlerinden ayrılan tek fark, Etrak (Türkler) ifadesinin yazılış şeklidir.

¹⁸ Oğuzlar ile Hazarların ilişkileri 890'lardan sonra başlamakta ve ilk başlarda müttefiklik, sonraları da düşmanlık çizgisinde ilerlemiş gözükmemektedir. Hazarların kendilerine ait en önemli kaynaklardan Kenize Mektubunda Oğuzlar, Hazar'ın daimi düşmanları arasında zikredilmişlerdir. Özellikle 940'lardan itibaren Hazar-Oğuz münasebetleri savaşlar üzerinden bir seyir izlemiştir. Bk. Karatay, 2014, s. 227-261.

¹⁹ الخزر ملك طاعة في هي و بلکار مداینها فمن مداین بها و (AN, 32a), الخزر ملك طاعة في هي و بلکار: مدنهم فمن 19 (PBN-2186, 27a-27b).

istememiş olmalıdır. Bu dönemde müslüman coğrafyacı ve tarihçilerin kayıtlarında Horasan ve Harezmi bölgesi ile gerçekleştirilen yoğun ticaret hayatına yönelik pek çok örneğe rastlanmaktadır. Bölgede ticaret kalemi olarak gösterilen halenc (kayın) ağacının bolluğuna dair Gerdîzî’de de benzer bilgiler bulunur ve bu ağacın Burtas bozkırlarında en sık görülen tür olduğu Zeyn el-ahbâr’da bildirilmiştir (Şeşen, 2001, s. 83). Ākāmü’l-Mercân’ın Ambrosiana nüshasında, Horasan’a ihrac edilen halenci (kayın) bildirir ve ardından “mallarının/ zenginliklerinin çoğu budur ayrıca çiftlikleri vardır”²⁰ şeklinde tercüme edebileceğimiz ifadeler gelir. Ancak Zikr’ul Akâlim’de ilgili kısma baktığımızda bir ayrıntının atıldığı farkedilmektedir. Burada “gelirlerinin çoğunluğunun bal olduğu ve çiftlikleri bulunduğu”²¹ ifadeleri yer almaktadır. Köprülü nüshasında da “mallarının çoğu baldır”²² kaydı verilerek, burada ise çiftliklerinin bulunduğu dair satırın atıldığı tespit edilmiştir.

Ambrosina nüshasının yukarıda sunmuş olduğumuz tercümesinde Hazarların inanç hayatıyla ilgili kısımda bir boşluk bulunduğunu ve bu hususta Codazzi ve Said’in önerilerini ifade etmiştik. Köprülü nüshası ve Zikr’ul Akâlim yazmaları bu eksikliği tamamlar niteliktedir. Zikr’ul Akâlim ve Köprülü nüshası bu hususta; “çoğunluğu Müslümanmış gibi hareket eder”²³ kaydını müşterek bir biçimde sunmaktadırlar.

Hazarların ikinci bir şehirden bahseden müellif, problemleri bir yazım daha sunarak Tanyinu/Tanyenu (?) kentinin adını vermektedir. Bu kenti Hazar’dan doğup Horasan gölüne dökülen büyük nehir üzerine yerleştirir. İbn Rusteh’de Hazar başkenti için Sarıgşın ifadesi kullanılmış ve bir diğer kent için de Han-balığ ismi yer almıştır. Minorsky gerçekleştirmiş olduğu çalışmada Tanyinu kenti için al-Bayda ve Han-balığ önerilerinde bulunur. Ancak Ākāmü’l-Mercân’da طان ينو (AN, 32a) şeklinde verilen kent adı Minorsky’nin önerileri için oldukça farklılık arz etmektedir. Köprülü nüshasındaki ilgili kısmın tercümesini gerçekleştiren Şeşen ise bu kentin adını Tâzîk olarak sunmaktadır (Şeşen, 2001, s.90). Köprülü nüshasında kent adının yazılışı الطاديق şeklinde verilmiştir (KN-1623, 218b). Zikr’ul Akâlim’de ise burası الطارنيد biçimiyle kaydedilmiştir (PBN-2186, 27b). Mevcut yazmalarda karşımıza çıkan üç farklı yazım şekli kent adının açıklanması noktasında birtakım sıkıntılara yol açmaktadır. Burada kentin Hazarla bağlantılı olan büyük nehir üzerinde bulunduğu ayrıntısı önemli durmaktadır ve üç nüshada da aynı açıklama korunmuştur.²⁴ Bahsedilen büyük nehrin Horasan Gölü olarak kaydedilen yerle iliştilirildiği, yine üç metinde de müşterek bir biçimde bulunmaktadır. Horasan Gölü olarak kaydedilen hidronomu açıklamak neredeyse imkansız, müellifin yahut müstensihlerin bazı yerlerde deniz isimleri noktasında sıkıntılar arz ettiği görülmektedir. Ākāmü’l-Mercân metnini ilk olarak yayına hazırlayan Codazzi de gerçekleştirdiği çalışmasında Horasan Gölü’nün neresi olduğuna dair bir şeyler söylemenin mümkün olmadığını belirterek, bahsedilen büyük nehrin tespiti hususunda birşey söyleyemeyeceğini beyan etmiştir (1929, s. 461). Hazar hakimiyetindeki topraklar göz önüne alındığında yazmalarda bahsedilen bu büyük nehrin Hazar ile Azak yahut Karadeniz arasında kaldığını düşünmek en pratik olanıdır. Mesûdî’nin el-Tenbîh ve’l-işrâf’ında “Buntus denizine dökülen nehirlerden biri de Tonayas nehridir.” (Şeşen, 2001, s. 57) ifadesi yer almaktadır. Mağribî’nin Kitâb el-coğrafya adlı eserinde “Tanabers nehri kıyısında Bulgarların ve Türklerin şehirleri bulunur.” (Şeşen, 2001, s. 208) kaydı ile de karşılaşırız. Hazar ülkesinde bahsedilen nehrin söz konusu kayıtlarda da farklı biçimlerle verilen Don/Ten nehri olma

²⁰ مزارع لهم و أموالهم، أكثر هو و (AN, 32a)

²¹ مزارع لهم و العسل أموالهم أكثر و (PBN-2186, 27b)

²² العسل أموالهم أكثر و (KN-1623, 218b)

²³ اسلام ال دين ينتحل أكثرهم و (PBN-2186, 27b). Köprülü nüshasındaki ifadeler birebir örtüşmektedir (KN-1623, 218b).

²⁴ Nüshalar arasından yalnızca Zikr’ul Akâlim’deki kayıttaki Hazar Denizi ifadesi yer almaz, yalnızca Hazar ile bağlantı vurgulanmıştır. (PBN, 2186, 27b). خراسان بحيرة إلى الخزر من الخارج الأعظم، النهر على جليلة عظيمة مدينه هي و

ihtimali oldukça fazladır.²⁵ Yazmalarda zikredilen Horasan bölgesi dolayısıyla Aral Gölü ihtimali de akla gelebilir²⁶ ancak Hazar ile Aral arasında Hazar kontrolündeki böyle bir nehri yerleştirmemiz güç gözükmetedir. Ambrosiana metninde Cürcan bölgesinin anlatıldığı satırlarda “Horasan şehirlerinden Deylem Nehri'ne kadardır” ifadesi yer almaktadır (AN, 15a). Zikr'ul Akâlim'de de aynı bahiste nehir adı *نهر الديلم* Deylem Nehri olarak geçmektedir (PBN-2186, 17b). Esas itibariyle müellifin Horasanla ilgili verdiği bilgilere vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Eser içerisinde Horasan bölgesinin adı pek çok defa geçmesine rağmen yalnızca Hazar ülkelerine dair kısımda Horasan Gölü ifadesi ile karşılaşmaktayız. Bu durum Hazarlara ait olduğu söylenen şehir adı kadar Horasan Gölü ifadesine de temkinli bir şekilde yaklaşmayı gerektirmektedir. Bu noktadaki düşüncemiz İshak b. Hüseyin'in yahut müstensih(ler)in Hazar ile Karadeniz arasındaki bir şehir veya nehir adını (*طانينو*) yanlış bir şekilde aktarmış olduğu yönündedir.²⁷

Eser içerisinde kısa Hazar bahislerine dair son kayıt ölü gömme adetlerine dairdir. Hazarların ölülerini yaktıklarını bildiren İshak b. Hüseyin, kız çocukları meselesinde olduğu gibi İbn Rusteh'in Burtas kayıtlarından faydalanmış gibi gözükmetedir. A'lâk el-nefise'de “[Burtasların] bir kısmı ölülerini yakarlar bir kısmı ise gömerler.” (Şeşen, 2001, s. 37) ifadeleri burada tekrar Hazarlar için kullanılmıştır. Hazarlardan bahseden Mesûdi'de ise Hazarların ölülerini yaktığına dair bir bilgi bulunmaz ancak o Hazar ülkesinde yaşayan Rus ve Slavların ölülerini yaktıklarından bahseder (Şeşen, 2001, s. 46).

Ākāmü'l-Mercân (Ambrosiana Nüshası), Zikr'ul Akalim ve Köprülü Nüshası'nda Hazar ve Şaş yurtlarına dair kısım aynı yerde bitmektedir. Bu kısmın karşılaştırma ve tartışmalarını yukarıda sunmaya çalıştık. Her üç metinde de bir sonraki başlık “bilâd-ı Etrak” başlığını taşımaktadır. Bu çalışmada, Hazarlara dair bahislerde Ambrosiana el yazması metnini esas aldığımız için aşağıda değineceğimiz Türk yurtlarına ilişkin değerlendirmelerimizde de aynı şekilde bir usul benimsenerek adı geçen el yazması merkezli bir yol takip etmenin uygun olacağı kanısındayız. Daha önce de belirttiğimiz üzere Ambrosiana metninde Türk yurtları ile ilgili paragrafın yarıda kaldığı diğer nüshalarla tespit edilmiştir. Ākāmü'l-Mercân'da yer almayan bu kısımları Zikr'ul Akalim ve Köprülü metninden tamamlayacağız.

Ākāmü'l-Mercân ve Zikru'l-Akalim'e Göre Türk Yurtları

Tercüme (Ākāmü'l-Mercân, AN, 32b)

Türk Yurtları

Oldukça geniş ve büyük bir ülkedir. Kuzeyde Şimal denizi doğuda Tokuzoğuz ülkesi ile bitişiktir. Bunlar kuvvetli ve yardımsever insanlardır. (güzel) görüntülü ve (zarif) bir bedene sahiptirler. Keçe imalinde en yetenekli kimselerdir ki kıyafetleri bundandır. [Hayvan

²⁵ İslam coğrafyacılarının eserlerinde sıklıkla faydalandığı Ptolemy ve Strabon gibi erken dönem coğrafyacılarının izleri bu hususta aranabilir. Bu erken dönem yazarlarının eserlerinde Azak kıyılarında gösterilen önemli bir Grek ticaret kenti olan Tanais, Gotlarla birlikte harap olmaya yüz tutmuş ve adeta yeniden kuruluşu 13. yüzyılda Venedikliler aracılığı ile gerçekleşmişti. Hazar çağında eski müreffeh günlerini yaşamasa da kent Hazar egemenliğinde varlığını sürdürmüştür.

²⁶ Köprülü Kütüphanesi 1623 Nolu mecmuadaki ilgili kısımları aktaran Şeşen'de Horasan gölü için parantez içerisinde Aral Gölü ifadesi verilmiştir. Bk. 2001, s. 90.

²⁷ Diğer bölgelerdeki şehirler hakkında daha sağlıklı bilgiler aktaran müellif, deniz ve nehir isimleri konusunda olduğu gibi özellikle Hazar ve Türk yurtları bahislerinde daha karışık ifadeler sunmaktadır. Esas itibariyle bu kısımlardaki anlatının farklılaşması kendisini hissettirmekte, bahsettiği bazı şehirlerin uzaklığı gibi konularda daha ayrıntılı bilgiler verirken kendisine uzak düşen bu coğrafyalar hakkında daha fazla etnografik bilgiyi çalışmaya dâhil etmektedir. Garaeva da gerçekleştirmiş olduğu kısa tanıtımda Hazar ve Türk ülkeleri kısımlarının izole görüntüsüne dikkat çekmiştir (2006, s. 762).

sürüleri vardır ve darı ekerler.]²⁸ Süt ürünlerine ayrıca bolca av hayvanlarına sahiptirler. Ülkeleri oldukça soğuk ve karlıdır. [Bu sebeple kışın etlerini muhafaza ederler.]²⁹ Bu soğuğun şiddeti dolayısıyla sığındıkları yeraltı mahzenleri bulunur. Bunlar putperest kimselerdir; – Allah onları cezalandırsın- ve ölümlerini yakarlar. Günde iki defa ibadet edip yılda bir gün oruç tutarlar.³⁰ Nehirleri Tabersitan denizine akar ve bu nehirde (hayvanların)³¹ ayaklarına yapışan balıklardan bulunur. Nehir yazları kurur öylece buradaki bataklardan su içerler. Yurtlarında büyük bir dağ vardır. Bu dağda elleri, ayakları, dizleri ile secdeye varmış gibi görünen bir ağaç yer alır. Buraya gelen herkes ona secdede bulunurlar.³² Ülkelerinde el değmemiş yerlerde yabani atlar yer almaktadır.

Ambrosiana nüshasında metin yukarıda yer alan paragrafla son bulmaktadır. Türk ülkelerine dair anlatımın devam ettiği Köprülü nüshası ve Zikr'ul-Akâlîm'e göre yukarıdaki paragrafın devamı şu şekildedir:

(Bu atlar) son derece hür ve mağrur varlıklardır. Vaktiyle Pers krallarına aittiler, (Türkler) onları mağlup ettiklerinde çöllere dağıldılar. Türklerin şehirleri azdır. Onların meskenleri direklerle, bileşik kubbelere sahip kara çadırlarıdır ve bunlar sığır ve hayvan derilerinden imal edilmiştir.³³ Demirleri bulunmadığından oklarını ve mızraklarını kemiklerden yaparlar. Onların en büyük şehirleri Hasakesd'dir. Bu şehir altın madenlerinin bulunduğu, sarp dağların arasında yer almaktadır. İnsanları putperest kimselerdir. Yılda bir gün bayramları vardır ve bu bayramda her köy sahip oldukları putları ile bir pınar yahut ağaçların bulunduğu bir yere giderler. Böylece onları sıraya dizerek, bir ateş yakarlar, aralarından kahin olarak bilinen bir kimse putlara yaklaşır ve etraflarında döner. Sonra insanlara giderek o yıl içinde hayır ya da şer ne olacağını bildirir. Bu kimse (kahin) tanınmış bir soydan gelmektedir.

Müellif, Türk yurtlarını tarifinde bölge olarak, İslam coğrafyacılarının genel ifadeler ile sundukları ve ayrıntı vermedikleri Kuzey Denize vurgu yapmaktadır. Geniş ve büyük bir ülke tanımlamasıyla birlikte kuzeyde Şimal Denize kadar götürebileceğimiz bu yere dair başka bir tarif sunmaz. Yalnızca Türk yurtlarının doğusunda Dokuzoğuz bölgelerinin bulunduğunu ifade eder. Türk yurtlarının iklim özelliklerine dair bazı bilgilerle birlikte tarif ettiği coğrafyaya dair son atıf Taberistan Denizi'dir. Ambrosiana nüshasını değerlendiren Minorsky, müellifin anlatısının İrtiş dolaylarında yaşayan Kimeklerle ilgili olduğunu belirtmektedir (1937, s. 148). Yine diğer İslam müelliflerinin ve eserlerinin Kimek topraklarının kuzeyde ıssız bölgelere kadar uzandığına dair verdikleri bilgiler Minorsky tarafından, metinde geçen Kuzey Denizi ifadesinin açıklanması noktasında değerlendirilmiştir. Nitekim Hudud'ül Alem'de de Kimek ülkesinin kuzeyi gayrı meskun bir arazi olarak gösterilerek, buradan daha kuzeyde insanların yaşamadığına vurgu yapılmıştır (Şeşen, 2001, s. 67). Eserde ismi verilmeden Taberistan'a aktığı söylenen

²⁸ Köprülü nüshası ve Zikr'ul Akalim'de *ولهم مواسى والدخن وزرعهم مواسى* ifadeleri de yer bulurken Ambrosiana nüshasında bu satır yoktur (KN-1623, 219a; PBN-2186, 27b).

²⁹ Köprülü nüshası ve Zikr'ul Akalim'de yer alan *في اللخوم يبخرون فهم* satırları, Ambrosiana nüshasında yer almamaktadır (KN-1623, 219a; PBN-2186, 27b).

³⁰ Zikr'ul Akalim metninde burada sadece *في مرتين يصومون* ve *العام* satırları eksik bir biçimde yer almaktadır (PBN-2186, 27b).

³¹ (KN-1623, 219a) ve (PBN-2186, 27b) sayfalarında *الدواب* ifadesi de yer alır.

³² Zikr'ul Akalim metninde yalnızca *جبل فيها* ve *ركبته* ifadelerine yer verilerek cümle eksik kalmıştır (PBN-2186, 27b).

³³ Zikr'ul Akalim ve Köprülü nüshalarında küçük farklılıklarla yazılmıştır.

الدواب جلود من مساميرها مزلعة مركبة قبة في اليها بأون غياظ و خيام انماهى و
الدواب و البقر جلود من سود نرها ستا مزلعة مركبة قبة في اليها بأون و خيام انماهى و
(KN-1623, 219a)

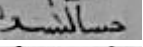
nehirin Müslüman coğrafyacıların eserlerinde karışık tasvirlerle sunulan İrtiş ve Hazar Denizi arasındaki nehirlerden biri olabileceğini dile getirmiştir (Minorsky, 1937, s. 148). Nehrin yazın kurduğuna dair verilen ayrıntı yine Minorsky tarafından bozkır bölgelerine işaret edildiği şeklinde değerlendirilmiştir. Ākāmü'l-Mercân yazarının Türk yurtlarına dair sunduğu bu bilgilerin kaynağına dair de görüşlerini beyan eden Minorsky, Hudûd'ul-Âlem'deki Kimek anlatısını da hesaba katarak Ceyhanî'nin ismini öne çıkarmıştır. Müellifimiz İshâk b. Hüseyin'in öncü araştırmacıların da öne sürdüğü gibi Endülüslü olduğu fikrini kabul eden Minorsky, eserde kullanılan Ceyhanî menşeli anlatılara İbn Rusteh veya İbn'ul Fakih aracılığıyla ulaşılmış olabileceğini dile getirmiştir (1937, s. 150).

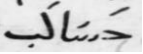
Elimizdeki metinde Türk yurtlarına dair bahisleri Kimeklerle alakalandırma noktasında başka bir ayrıntıya daha dikkat çekebiliriz. Ākāmü'l-Mercân metninin son paragrafında; "Yurtlarında büyük bir dağ vardır. Bu dağda elleri, ayakları, dizleri ile secdeye varmış gibi görünen bir ağaç yer alır. Buraya gelen herkes ona secdede bulunurlar" kaydını görürüz (AN, 32b; KN-1623, 219a; PBN-2186, 27b). Birûnî, Kimek ülkesinden bahsettiği satırlarda; "Kimek ülkesinde Menkûr denen dağda bu göl gibi bir tatlı su gözü vardır. ... Bu gözün yanında bir taş üzerinde secde eden bir adamın, parmaklarıyla beraber avuçlarının ve dizlerinin izi, bir çocuk ayağının ve hayvan tırnaklarının izi vardır. Oğuz Türkleri bunları görünce secde ederler." (Şeşen, 2001, s. 199) ifadelerini sunmaktadır. Kazvinî de Âsâr el-bâkiye'yi kaynak olarak göstererek, Kimek ülkesi kısmında aynı bilgiyi tekrarlamıştır. Birûnî'nin verdiği daha açık ifadeler, Ākāmü'l-Mercân'da Oğuz bölgelerine nispetle kuzeydeki Kimek yurtlarının anlatıldığı noktasındaki görüşü netleştirmektedir.³⁴

İshâk b. Hüseyin'in kaynaklarını net olarak belirlememiz güç ancak Türk yurtlarına dair verdiği bilgilerin, Yakubî'nin Kitâb el-büldân'ındaki Türkistan bölümü ile yakınlığı da dikkat çekicidir. Karluk, Dokuzoğuz, Türgiş, Kimek ve Oğuzlardan bahseden Yakubî'nin satırları şu şekildedir; "Türklerin evleri ve kaleleri yoktur. Büyük Türk kubbelerinde otururlar. Bu çadırların çivileri hayvan ve sığır derisinden yapılmış sırımdır. Çadırların örtüleri keçedendir. Türkler keçe imalini en iyi bilen millettir. Zira elbiseleri keçedendir. Türkistan'da darıdan başka hububat ekilmez. Türklerin gıdası kısrak sütüdür. Kısrak eti yerler. Yediklerinin çoğu av etidir. Onlarda demir azdır. Oklarını kemikten yaparlar." (Şeşen, 2001, s. 189) Yakubî'nin aktardığı bu ifadelerin aynısını bulabildiğimiz İshâk b. Hüseyin'in bu bilgilere bazı ayrıntılar eklediği anlaşılmaktadır.

Çalışmasını gerçekleştirirken Ambrosiana nüshasını dikkate alan Minorsky, Zikr'ul Akâlim ve Köprülü nüshası aracılığıyla devam eden kısımları ne yazık ki değerlendirmelerine dâhil edememiştir. Söz konusu bölümde yer ve özel isimler konusunda tafsilata pek girmeyen müellifimiz ikinci kısımda yalnızca bir kent adından daha söz etmektedir. Frye, Köprülü nüshası üzerinden gerçekleştirdiği çalışmada bu kent ismini emin olmamakla birlikte, Hudûd'ul-Âlem'de Dokuzoğuz başkenti olarak zikredilen Cinankes (Hoço) olarak önermiştir (1949, s. 92). Köprülü nüshasında bu yer adının *Hasakesd*³⁵ biçiminde yazıldığını görmekteyiz. Şeşen, gerçekleştirmiş olduğu tercümede bu kent adını *Hasâkesb* olarak okumuştur (2001, s. 90). Bu yer ismi Zikr'ul Akâlim'de daha farklı bir şekilde; *Hasakeb*³⁶ olarak kayıtlıdır. Hudûd'ul-Âlem ve Gerdizî gibi diğer

³⁴ Togan, 1928 tarihli çalışmasında Köprülü Kütüphanesi'ndeki söz konusu risaleye kısaca değinmiş ve burada yer alan bilgilerin; "ulaşılamayan, eski bir kaynaktan alındığına" vurgu yapmıştır. Bununla birlikte bizim de karşılaştırmada bulunduğumuz Birûnî'nin de aynı menbadan istifade etmiş olabileceğini ifade etmiştir (Togan, 1928, s. 64).

³⁵  (KN-1623, 219a)

³⁶  (PBN, 2186, 28a)

anlatılarda karşılaştığımız Cinankes önerisi ilk bakışta makul durmaktadır. Müellifin bir sonraki Dokuzoğuz başlığında hiçbir yer ismi vermemesi, diğer Arap kaynaklarının da Dokuzoğuzlarla ilgili aktarımlarında değindikleri Cinankes kentinin tanınırlığı göz önüne alındığında, bu kent isminin İshâk tarafından Türk yurtları başlığına taşınmış olması mümkündür. Dokuzoğuzlarla komşuluk vurgusu hatırlandığında bu yer adının Cinankes ihtimaline dair değerlendirilebilecek bir başka kayıt İbn el-Fakih aracılığı ile Temim b. Bahr el-Mutavvî'i'nin seyahat bilgilerinden edinilmektedir. Dokuzoğuz hakanına ziyareti dolayısıyla Kimek yurdunun bu ülkeyle sınırdış olduğunu bildiren Temim'e göre Taraz'dan Kevakib olarak bilinen yere 7 fersahlık bir yol ve oradan da hızlı bir at sürüşüyle Kimek başkentine seksen günlük bir mesafe bulunmaktadır (Minorsky, 1948, s. 284). Taraz tarafından başlatıldığında Temim'in tarif ettiği bu uzun mesafe doğudaki bir Kimek kentine işaret eder. Zaman zaman Kimeklerin Dokuzoğuz başkentine taarruzda bulduklarına dair bilgilerle beraber düşünüldüğünde söz konusu kent adının Cinankes olduğu noktasındaki sav daha da desteklenir. Esas itibari ile Kimeklerin sahip oldukları kentler noktasında daha cömert davranan İdrîsî, en batıdaki Kimek kenti olarak gösterdiği Karantiye şehrinden başlayarak, bildiği Kimek şehirlerinin adlarını sayar. Bu kentin Gağan Gölü kıyısında olduğunu bildirir ve diğer şehirlerin konumlarını da bu tarife göre vermiştir. Kumekov, bahsedilen gölün Balkaş'ın doğusundaki Alagöl olduğunu belirtmektedir. Gağan'ın batısında yer aldığı bildirilen bir diğer kent Demuriya'dır. Gölün kuzeybatısında yine Kimeklere ait Seraves şehri, Seraves'in doğusunda Bencâr, Alagöl'ün kuzeyinde gösterilen Lâlan dağlarının güney eteğindeki Hanaviş kentinin isimleri zikredilmektedir. İdrîsî'nin verilerini izlersek Gamaş nehri boylarında kalan diğer Kimek şehirlerini görürüz ki hükümdarın oturduğu kent olarak gösterilen Hâkân da bu kısımda yer almaktadır. Sisyan, Manan, Menarah ve Astûb gibi Kimek şehirleri de aynı havalide gösterilir (Şeşen, 2001, s. 108). İdrîsî'nin Gamaş olarak bahsettiği bu nehir Kara İrtiş olmalıdır. Bu veriler dâhilinde Kimeklerin esas ordasının, Dokuzoğuzların merkezi olarak gösterilen Cinankes'in kuzey batısındaki bölgelerde toplandığını görürüz. Bu durumda söz konusu Dokuzoğuz kentinin (Cinankes'in), Kimeklerle olan ilişkileri bağlamında Türk ülkeleri dâhilinde gösterilme olasılığı yükselir.

Mevcut veriler dâhilinde Cinankes kenti öne çıkmasına rağmen müellifin şehirle alakalı verdiği diğer kısa bilgileri sorgulayacak olursak, İslam coğrafyacılarındaki Cinankes'e dair verilerle bazı noktalarda uyuşmadığı görülür. Turfan bölgesinde bulunan ve kışlık merkez olarak kullanılan bu kentin adına Çin elçisi Wang Yen-tse'nin seyahatinde de rastlanmaktadır. Burada ve İslam kaynaklarında Cinankes'in sarplık bir alanda kurulu olduğuna dair bir bilgi olmadığı gibi şehirde yer alan Budist manastırlarına dair anlatılar da bulunmaktadır. Bu durumda tercüme ettiğimiz metne sadık kalırsak altın madenlerinin bulunduğu sarp dağlık mevkiyi daha batıda Barshan dolaylarında düşünebiliriz. Nitekim Kaşgarlı'nın eserinde de zikredilen bu dağın, altın madenlerini barındırdığına dair bilgiler yer almaktadır (Şeşen, 2001, s. 27). Kimekler hakkında bilgi veren kaynaklar örneğin Hudûd'ul-Âlem, yalnızca Nemakiye adlı bir Kimek kentinden söz ederken yaz aylarında hakanın bu şehirde oturduğu bilgisini verir (Şeşen, 2001, s. 67). IX. yüzyılın başlarında Kimeklerin Sir-i Derya boylarına indikleri ve burada Oğuzlarla gerçekleştirdikleri ittifaklar bilinmektedir. İbn Fadlan'ın notlarına; Oğuz, Dokuzoğuz ve Kimekler Türklerin en güçlüleridir, şeklinde de yansıdığı gibi Kimekler VIII. yüzyılın ikinci yarısı ve IX. yüzyılın başında gerçekleştirdikleri göçler neticesinde oldukça geniş bir bölgeyi hareket alanları hâline getirmişlerdi. Oğuz ve Kimek yakınlığı dâhilinde Köprülü nüshası ve Zikr'ul Akalim'de de geçen bu tartışmalı kent adının daha batıdaki bir Oğuz şehri olma ihtimali hayat bulmaktadır. Nitekim Hudûd'ul-Âlem, barış zamanlarında Kimeklerin kışı geçirmek üzere Oğuz ülkesine gittiklerini bildirmektedir (Şeşen, 2001, s. 67). Mervezî de benzer bir haberle kışın kar sebebiyle Kimeklerin atlarını Oğuz topraklarına sürdüklerini kaydetmiştir (Agacanov, 2013, s. 219). Müellifimiz eğer Dokuzoğuz başkentini sehven

Türk yurtları kısmına taşımamış ise iki nüshadaki farklı yazımlar ve sınırlı malumat bizi bu hususta tahminlerin ötesine götüremeyecektir.

Bir önceki kısımda Hazar ve Şaş yurtlarına değinen kaynağımız, Şaş bölgesinin ötesinde kalan ve doğuda Dokuzoğuzla komşu olan Türk yurtlarını anlatırken herhangi bir Türk topluluğunun adını doğrudan zikretmese de Kimek bölgelerinin anlatıldığına dair görüşe katıldığımızı belirtmemiz gerekir. Ambrosiana nüshasının yarım kalan son bölümünün devamında Türklerin meskenleri ve inanç hayatlarına dair bilgilerle birlikte yıllık sürülerine dair ifadeler okunmaktadır. Burada atlarla ilgili sunulan bir ayrıntının Gerdizî'de yer alan Kimek ülkesine dair bahislerle yakınlığı dikkat çekmektedir. Bu noktada Gerdizi'nin Türklerle alakalı olarak aktardığı bilgilerin bir kısmının Ceyhanî kaynaklı olduğu bilgisini de hatırlayarak, gerek İshâk'ın gerekse Gerdizî'nin bu satırlarındaki anlatının kaynağının kayıp olan *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*'te bulunabileceğini düşünebiliriz. Gerdizî, Kimek ülkesinin hududu olarak gösterdiği İrtiş nehrinin etrafında vahşi atların bulunduğundan söz eder (Şeşen, 2001, s. 75). Devamında; "Bu atların ataları hükümdarların bineklerinden. Sonra vahşi oldular" ifadeleri, İshâk'ın anlatısıyla örtüşür. İlgili kısımda "Vaktiyle Pers krallarına aittiler, (Türkler) onları mağlup ettiklerinde çöllere dağıldılar" şeklinde bilgi veren müellifimiz, Gerdizî'nin üstü kapalı anlatısını tamamlamaktadır.

Sonuç

Endülüslü Müslüman coğrafyacıardan İshâk b. Hüseyin tarafından kaleme alınmış olan *Ākāmü'l-Mercân fî zikrû'l-medâin'ül meşhûr fî külli mekân* adlı eserin yapılan çalışmalar doğrultusunda XI. yüzyılın başlarında kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilk olarak 1929'da Codazzi ve Nallino tarafından gerçekleştirilen araştırmaların ardından eserin bilinirliği artmış ve Rus oryantalistler tarafından da farklı açılardan ele alınmıştır. Gerçekleştirilen çalışmaların önemli bir kısmı eserin yalnızca Milano'daki Ambrosiana nüshasına atıfta bulunarak, mevcut yazmanın tek nüsha olduğuna kanaat getirmişlerdir. Ancak 1944 yılında Frye'in dile getirdiği ve makale içerisinde de göstermeye çalıştığımız gibi Zeki Velidi Togan henüz 1928'de kaleme aldığı bir araştırmada Köprülü Kütüphanesinde kadim Türk yurtlarına dair bilgiler veren bir eserden ve gayri muntazam bir şekilde bir araya getirilmiş bir mecmuanın varlığından söz etmiştir. Zeki Velidi'nin sözünü ettiği bu nüsha Köprülü Kütüphanesi 1623 numarası ile kaydedilmiş bir mecmuadır ve burada yer alan Türklerle ilgili bilgiler Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. Yine yukarıda bahsettiğimiz gibi Şeşen'in gerçekleştirmiş olduğu çalışma söz konusu mecmuada yer alan eserin kime ait olduğuna, yahut eserin yazıldığı dönem hakkında herhangi bir tartışmaya girmemektedir. Bunların yanında Castello'nun dikkat çektiği İshak b. Hasan el-Zeyyât imzası taşıyan Zikr'ul-Akâlim adlı bir eserin özellikle ikinci kısmı *Ākāmü'l-Mercân*'la neredeyse birebir örtüşmektedir. Gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada *Ākāmü'l-Mercân*'ın zikredilen iki nüshasının ve Zikr'ul-Akâlim adlı eserin bir nüshasının karşılaştırılması suretiyle Hazar ve Türk yurtlarına dair eserlerde verilen bilgiler Türkçeye tercüme edilmiş ve bu bilgiler başkaca kaynaklardan da istifade edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Ākāmü'l-Mercân'ın Ambrosiana nüshasının metninin, yine aynı eserin Köprülü nüshası ve Zikr'ul-Akâlim adlı eserle mukayese edildiğinde muhtevası itibariyle yarım ya da eksik olduğu görülmüştür. Zira Köprülü nüshası ve Zikr'ul-Akâlim, Türk başlığının ardından Dokuzoğuz yurtlarından bahis, Yecüc-Mecüc seddinden bahis ve Çin ülkesinden bahis gibi konu başlıklarıyla devam etmektedir.

Esas itibari ile döneminin meşhur şehirlerini ansiklopedik bir sözlük mahiyetinde bir araya getirmeye çalışan İshâk b. Hüseyin'in özellikle Türk yurtlarına dair anlatısında birtakım tartışmalı ifadeleri sunduğu görülmüştür. Bu bölgeye dair sınırlı sayıda zikrettiği

kent isimlerinin durumuna dair görüşlerimizi makale içerisinde ifade etmeye çalıştık. Eserin bütününe nazaran Hazar ve Türk yurtları bahislerinde etnografik bilgilerin daha fazla yer bulduğunu ifade edebiliriz. Müellifin eser içerisinde kullandığı kaynakları bildirmemesine rağmen Hazar ve Türk yurtlarına dair anlatılarının kökeninde İbn Rusteh ve Yakûbî'nin izlerini görmemiz mümkündür. Hazarlarla ilgili kısımda Hazar ve Burtas haberlerinin harmanlanmış bir biçimde aktarıldığı anlaşılmaktadır. Türk yurtlarına dair kısımda özellikle Minorsky'nin de ifade ettiği gibi Kimek topraklarına uygun düşen bir anlatıyla karşılaşılmıştır. Ambrosiana nüshasının birden sonlandırdığı bu kısımların tamamlanması noktasında Zikr'ul-Akâlim ve Köprülü nüshalarının karşılaştırılması yoluna gidilmiştir. Bu noktada arada küçük yazım farklılıkları bulunan metinlerin daha sağlıklı bir tercümesini yapmaya gayret gösterdik.

Türkçe literatürde nispeten bilinmeyen veya oldukça az kullanılan bahis konusu el yazması eserin Hazar ve Türk yurtlarına ilişkin kısa ama oldukça önemli bilgiler içermesi Türk tarihiyle ilgili yapılacak çalışmalara kaynaklık edebileceği hakikatini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- AGACANOV, S. G. (2013). *Oğuzlar*. 6. Baskı. İstanbul: Selenge Yayınları.
- BOSON, G. (1929). "Descrizione di Roma in una geografia araba del 1169 dell'Egira". *Aevum, Anno. Gennaio-Marzo*. III/5: 5-12.
- CASTELLO, F. (1989). *El Dikr al-aqâlîm de Ishâq ibn al-Hasan al-Zayyât*. Barcelona: Tratado de Geografía Universal.
- CODAZZI, A. (1929). "II Compendio Geografico Arabo Di Ishaq İbn Al-Husayn". *Nota della prof. Angela Codazzi, presentata dal socio C. A.*. Roma: Nallino, R. Accademia Nazionale Dei Lincei. 5: 373-464.
- FRYE, R. N. (1949). "A New Arabic Geographical Manuscript". *Journal of Near Eastern Studies*. VIII/2: 90-98.
- GARAEVA, N. (2006). *Istoriya Tatar s Drevneyshikh Vremen*, T. II. Kazan: Volzhskaya Bulgariya i Velikaya Step.
- GRIFFINI, E. (1910). "Nuovi Testi Arabo Siculi". *Centenario della nascita di Michele Amari*. Vol. 1. Palermo.
- GRIFFINI, E. (1915). "Die jungste ambrosianische Sammlung Arabischer Handschrifte". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Leipzig: 63-89.
- İSHÂK İBN. HÜSEYİN EL-MÜNECCİM. *Ākāmü'l-Mercân fî zikrû'l-medâin'ül meşhûr fî kâlli mekân*. Milano Ambrosiana Koleksiyonu. H 104.
- İSHÂK İBN HASAN İBN HÜSEYİN EL-ZEYYÂT. *Zik'ül-Akâlim ve'l ihtilâfihâ*. Paris Bibliotheca Nacional. Yazma no: 2186.
- KARATAY, O. (2014). *Hazarlar: Yahudi Türkler, Türk Yahudiler ve Ötekiler*. Ankara: Kripto.
- KRACHKOVSKY, I. Y. (1957). *Izbrannyye Sochineniya*. T. IV. Moskva-Leningrad.
- KUBBELYA L. Ye. - V. V. MATVEYEVA (1960). *Arabskiye istochniki*. VII - X vekov. Moskva: Po etnografii i istorii Afriki yuzhneye Sakhary.
- MINORSKY, V. (1937). "The Khazars and the Turks in the Ākām al-Marjān". *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*. IX/1: 141-150.

- MINORSKY, V. (1948). "Tamīm ibn Baḥr's Journey to the Uyghurs". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London. XII/2: 275-305.
- ÖZCAN, A. (2009). "Sind". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXVII: 242-244.
- RAZÛK, M. (2004). "Merakeş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXIX: 166-168.
- SAİD, F. (1988). *Ākāmü'l-Mercân fî Zikrû'l-Medāin'ül Meşhûr fî Kûlli Mekân*. (tel. İshâk b. Hüseyin). Beyrut.
- ŞEŞEN R. (2001). *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- TOGAN, A. Z. V. (1928). "Oğuzların Hristiyanlığına Aid". *Türkiyat Mecmuası*. 2: 61-68.

EKLER

Ek-1: Zikr'ul-Akâlim'deki Hazar ve Şaş Yurtları ile Türk Yurtlarına Dair Sayfalar

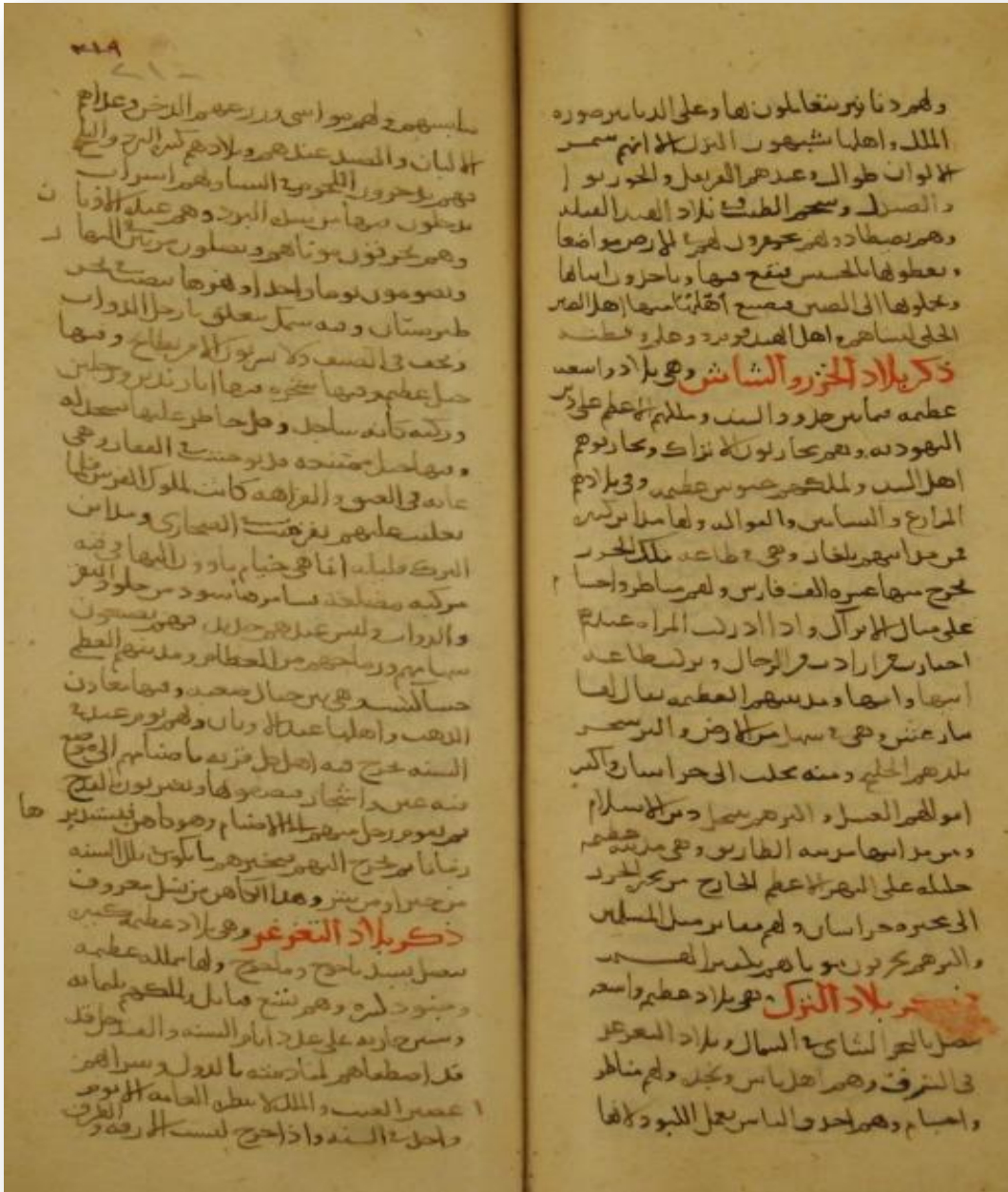


27a, Hazar ve Şaş Yurtlarının Bahsi



27b, Hazar ve Şaş Yurtları (devamı) ve Türk Yurtları – 28a, Türk Yurtları (Devamı)

Ek-2: Köprülü Kütüphanesi, 1623 Nolu Risaledeki Hazar ve Şaş Yurtları ve Türk Yurtlarına Dair Sayfalar





KOREA IN THE OCCUPATION PROCESS AND ABDÜRREŞİD İBRAHİM

Hasan BARLAK*

ABSTRACT

The early 20th century meant the beginning of the Japanese colonial era for Korea. Turkish/Tatar activist Abdürreşid İbrahim went to Korea from Japan just before the annexation. Upon visiting a number of Korean cities, towns, and villages, he felt an affinity towards the Koreans. He followed its religious and political issues closely. The intense Christian missionary activities there disturbed him deeply. Likewise, he was upset that he himself could not deliver them the message of Islam. During his brief time in Korea, he tried to talk with as many locals as possible in order to learn what they thought about their Japanese administration. However, since almost every dialogue took place through Japanese interpreters, he was not sure that he was able to learn the truth. He was well aware that Koreans were a noble nation, and yet he felt uneasy when he saw that the Koreans themselves felt intimidated by the Japanese occupation. In his view, if Korea was to be a colony, it was better that it be ruled by Japan rather than other powers; nevertheless, he was unwilling to accept it that it was under anyone's control at all. He, thus took a stance that was in favor of Korean independence, and urged those Koreans he talked with to struggle for that cause.

Keywords: Korea, Abdürreşid İbrahim, Japan, Colonial, Independence

İŞGAL SÜRECİNDEKİ KORE VE ABDÜRREŞİD İBRAHİM

ÖZ

20. yüzyılın başları, Kore için Japon sömürge döneminin başlangıcı anlamına geliyordu. Türk/Tatar aktivist Abdürreşid İbrahim ilhaktan kısa bir süre önce Japonya'dan Kore'ye gitti. Kore'de birkaç şehir, kasaba ve köyü ziyaret edince Korelilere karşı bir yakınlık hissetti. Dini ve siyasi meselelerini yakından takip etti. Oradaki sıkı Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri onu ciddi manada rahatsız etti. Buna karşılık İslam'ın mesajını onlara ulaştıramadığı için de üzgündü. Kore'de geçirdiği kısa süre boyunca, Japon idaresi hakkında ne düşündüklerini öğrenmek için mümkün oldukça çok sayıda Koreli ile konuşmaya çalıştı. Ancak bu diyalogların hemen hepsi Japon tercümanlar aracılığıyla gerçekleştiğinden doğruyu öğrenip öğrenemediğinden emin olamadı. Korelilerin asil bir millet olduğunu fark etmekle birlikte Japon işgaline karşı onlarda gördüğü yılgınlıktan rahatsız oldu. Ona göre, eğer Kore bir koloni olacaksa, diğer güçler yerine Japonya tarafından yönetilmesi tercih edilirdi; yine de Kore'nin hiç kimsenin kontrolü altına girmesini istemiyordu. Bundan dolayı Kore'nin bağımsızlığından yana bir tavır sergiledi ve konuştuğu Korelileri bu amaç için mücadeleye teşvik etti.

Anahtar Kelimeler: Kore, Abdürreşid İbrahim, Japonya, Sömürge, Bağımsızlık.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 13.11.2021; Yayına Kabul Tarihi: 05.03.2021

* Asst. Prof., Sinop University, Faculty of Arts and Science, Department of History, SİNOP; ORCID: 0000-0001-7252-5584, E-posta: hbarlak@sinop.edu.tr

Introduction¹

Abdürreşid İbrahim's impressions of Korea, and his political thoughts on Korean society and the future of Korea are the main subject of this essay. İbrahim Efendi, who is famous for his travels, was closely involved with the religious and political aspects of the societies he observed, as well as their social life. In his writings and speeches, he often expressed his longing for freedom for societies in captivity. In Korea, as a matter of fact, he was worried about the sufferings of the occupied Korea's people, and he tried to offer solutions for their problems.

An analysis of a country through the eyes of a foreigner may involve some specific information. Issues that have become commonplace for the people living there can be interpreted differently and meaningfully by an outsider. İbrahim Efendi was a firm Muslim who was knowledgeable about Islam, influential intellectually, and active in his lifestyle. He had a unique vision and sense of duty. The fact that he did not have an ordinary view, and that he acted firmly in line with his beliefs and with striking political calculations almost everywhere he travelled makes his thoughts on Korea even more relevant.

Although there is a large literature on Abdürreşid İbrahim, what has been written about his Korean travel is very limited. It can be assumed that this is due to the short time he spent in Korea. Abdürreşid İbrahim describes his travels from Kazan to Istanbul, which covered Siberia, Mongolia, Manchuria, Japan, Korea, China, India, Hejaz, Beirut and Damascus, in his book titled *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişarı İslâmiyet* (The World of Islam and the Spread of Islam in Japan) (1328a[1910/1911]); *Âlem-i İslâm*, vol. 2 (1329-1331 [1912-1913]). In this travel book, he gave surprisingly vivid information about Korea, Koreans, Korean social life and religious-political situation.

Hee-Soo Lee wrote in one of the chapters of his work *İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması* about Abdürreşid İbrahim's travel to Korea. The information provided was explained through some footnotes. Besides, some illustrative information was given in the text and short comments were made (1988). A book chapter by M. Ertan Gökmen titled *Bir Seyyah Olarak Abdürreşid İbrahim'in Seyahatnamesine Göre Kore* (2018) conveys Abdürreşid İbrahim's impressions of Korea and makes some evaluations based on the information he provided. In addition to these, various works such as Selçuk Esenbel's *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı* (2019); Ali Merthan Dünder's *Panislâmizm'den Büyük Asyacılığa* (2006) and İsmail Türkoğlu's *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim* (1997) were utilized for this essay.

Organized information on Korean history is offered in such books as Djun Kil Kim's *The History of Korea The Greenwood Histories of the Modern Nations* (2005) and Kyung Moon Hwang's *A History of Korea* (2010). Eun Kyung Jeong's review titled *Kore Milliyetçiliği* is noteworthy in that it deals with the process leading to independence from the Japanese occupation in Korea (2016). The sources used in the review to confirm or discuss the information given by Abdürreşid İbrahim include, among others, Donald N. Clark's *Culture and Customs of Korea* (2000) and E-Wha Lee's *Korea's Pasttimes And Customs A Social History* (2006).

In the present essay, the information given by Abdürreşid İbrahim about Korea, which was in crisis, in the early 20th century was evaluated by comparing it with studies dealing with that period from different perspectives. Also, his political views on the future of Korea were examined and his approach to religious and social issues was analysed in detail.

¹ I would like to thank Dear Asst. Prof. Eun Kyung Jeong who generously offered her help regarding some issues we encountered while preparing this essay.

The Chosŏn Dynasty, which was established in Korea in 1392 with the support of reformist neo-Confucian scholar-authorities, continued until 1910 (Kim, 2005, p. 72). The country ruled by this long-lasting dynasty experienced a series of internal and external changes and serious problems in the 19th century. Korea was cut off from the outside world for most of the 19th century. It only had a special relationship with China. Meanwhile, the dramatic increase in dissatisfaction in the form of peasant revolts began to shake Korea. The uprising of unhappy miners in Northwest Korea almost turned into a civil war. A movement started by a religious leader in the southwest in the 1860 threatened central control for a short period of time. Meanwhile, British, French and American naval ships began to appear in Korean waters. In 1876, the Japanese sent a warship to the Koreans, which forced them to sign an agreement to establish commercial and diplomatic relations with Japan. This was followed by agreements with the United States, Great Britain, Germany, Russia, France and others in the 1880s. Western Protestant and Catholic missionaries settled in major cities and towns in Korea, establishing churches and opening schools (Clark, 2000, p. 15).

In the last quarter of the 19th century, relations between Korea and Japan remained positive except for one or two tensions and some disagreements (Dündar, 2006, pp. 137-138). However, in 1894, the Tonghak rebellion broke out in the southwestern region of the country, the largest peasant revolt Korea had ever seen. The rebels were demanding an end to foreign interventionism and the removal of social inequality in Korea. The uprising was suppressed with the support of soldiers from Japan and China. After this turmoil, King Kojong tried to set the foreign powers against each other, but this attempt was unsuccessful. Local factions and influential conspirators, some siding with China and others with Japan, prepared his end. Kojong, whose pro-Russian queen was killed by Japanese assassins, was forced to take refuge in the Russian Embassy. Meanwhile, Japan won the war (1894-1895) between China and Japan, which was caused by the struggle for influence in Korea. In the same period, with the influence of Japan, Gabo reforms were implemented in Korea. The reforms aimed to modernize the institutions, and within this framework caste would be abolished and slavery would be banned. When Kojong proclaimed the Greater Korean Empire in 1897, the centuries-old Chinese state status of Korea actually ended (Salmon, 2020, p. 15).

Thousands of Japanese soldiers and police, who came to the peninsula during the Russo-Japanese war, had established Japanese sovereignty in Korea and forced the Korean authorities to make agreements about cooperation. The first treaty, which was signed in 1904, allowed Japanese troops to be stationed on Korean soil. Thanks to a treaty signed later, Japan increased its financial, military and diplomatic influence over Korea. The "1905 Treaty", which Korean ministers signed under pressure, led to establishment of a government in Korea under the protection of the Japanese, and Itō Hirobumi, a senior Japanese statesman, arrived in Korea as the first inspector general in early 1906. In 1907, Korea sent a secret delegation to The Hague, which forced Emperor Kojong to abdicate the throne to his son and withdraw from the empire, and it resulted in a new treaty in which the Japanese took full control of Korea. Itō was assassinated a few months after his resignation in October 1909. One year after this incident, Korea was directly annexed in 1910 (Hwang, 2010, pp. 153-154).

In the 19th century, great changes were seen in many countries of the world. In fact, in every society that undergoes change, there is chaos peculiar to that society. Changing the lifestyle, especially, the change in understanding of civilization and attitudes of the ruling classes, disturbs people (Ortaylı, 2013, p. 23). The discomfort and reaction in Korea was something else. Heavy political blow Korea was exposed to supported the nationalist sentiments among the Koreans, and during the collapse of the Chosŏn state, the urge to

defend national sovereignty emerged. Except for the problems that the country was experiencing within itself, the situation it had fallen into as a result of a series of interventions was bothering people at the very least. The independence movement in Korea developed in this way, aiming to liberate the country from the colonial rule of Japan, and for the Koreans to establish their own national and national states. However, among those who joined the nationalist movement in Korea, there were those who directly demanded Chosŏn's independence, as well as those who indirectly supported the movement, simply by strengthening the country culturally or economically (Jeong, 2016, p. 85).

The trip of Turkish/Tatar activist Hodja Abdürreşid İbrahim to Korea coincided with the period when the country started to experience this painful experience. He left Japan, one of the most important stopping points of his trip, and went to Busan port of Korea on 19 June 1909 (Türkoğlu, 1997, p. 62). In Korea, where he traveled with great interest, he mainly observed the political situation and social life of the country, apart from cities, roads, buildings, houses, customs and traditions. He tried to get information from the Koreans about the current situation in Korea and learn their opinions. He displayed a marked sensitivity in his dialogues with them. Since Abdürreşid İbrahim felt very close to the Japanese, he could be expected to take a pro-Japanese or neutral stance towards the Koreans, but he didn't. He gave messages to the Koreans he met, encouraging the freedom and independence of Korea, which he considered they deserved. He tried to encourage them by telling them not to be discouraged by the Japanese occupation of Korea.

Korean Impressions

As soon as Abdürreşid İbrahim arrived at the port of Busan, the first thing that caught his attention was the resemblance of the Koreans to the Ural Bashkirs. He saw an extraordinary similarity between these two societies, from their clothes to their faces (Abdürreşid İbrahim, 1328a (1910/1911), p. 460). However, he stated that there was no relation in terms of language (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 471). It is understood from his words that he was satisfied with this similarity. Indeed, Koreans have cultural structures similar to Central Asian Turks. There are also researchers who say that Turks and Koreans share the same origin. Abdürreşid İbrahim could not see any affinity in terms of speech, but both languages are from the Altaic language group (Jeong, 2016, p. 23, 27). Even today, it is stated that the general appearance and physical characteristics of Koreans bring about the same opinion among Turks who meet Koreans for the first time (Gökmen, 2018, p. 104).

Abdürreşid İbrahim, who went to the train station on a rickshaw (rickshaw) after giving half a yen to the boatman who took them from the ferry to the shore, was very impressed when he saw that the boatman brought the change of money, four kuruş, while leaving the Japanese guesthouse at the station. He praised the fact that the boatman brought the money back by covering a 20-minute walk, even though it was quite a small amount of money, and emphasized that the system of education in the Orient had a different view of the rightful share, as he always did (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 460-461). Abdürreşid İbrahim, as an intellectual, was of the opinion that civilization has existed in the Orient since ancient times. According to him, Westerners were just reaching the civilization of Easterners. He admitted that Easterners, Muslim or non-Muslim, fell behind compared to Westerners, but he hoped that this would be overcome soon (Abdürreşid İbrahim, 1328b, p. 226).

Abdürreşid İbrahim, who traveled around Busan in Korea, stated that the people of the region were extremely poor and that their houses consisted of huts made of reed and so on, which were not pleasant at all. Except for the newly built government house, he

didn't see a decent building. He stated that while the public consisted of Koreans generally, the officers and soldiers were mostly Japanese. One of İbrahim Efendi's first impressions in Korea is that women are not seen around very often. When asked why, he was told that Koreans have a women's room called harem in their home, and that foreigners are not allowed to enter that part. Abdürreşid İbrahim drew attention to the similarity of these features to Islamic customs (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 461). On the other hand, from the perspective of a Western observer, Korean women were perceived as a segment of society whose lives were regulated and monitored strictly in terms of their physical mobility, clothing and social interactions (Yoo, 2008, p. 27).

Wrestling has been very popular in Korea since classical times (Lee, 2006, p. 107). When Abdürreşid İbrahim went to the town of Gizan, he witnessed a festival where wrestling matches were held. He watched the wrestling matches excitedly in a square with the Japanese flag on one side and the Korean flag on the other. He also likened the wrestling of the Koreans to the wrestling of the Ural Bashkirs. After stating that many of the customs of the Koreans, from the way they dress to their home environment or threshing fields in villages, are similar to Tatars, he reiterated that there is no relation in terms of language. Abdürreşid İbrahim, who visited some villages in the region, had the opportunity to closely examine the living conditions of the villagers and came across drunk Koreans almost everywhere. He mentioned the rice fields, herds and houses he saw on his way to Seoul by train, and he felt the need to point out that the Japanese houses had tile roofs, while the Koreans' houses were mostly covered with straw (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 463-464).

In 19th century Europe, there was a great change and population growth due to industrialization in capitals such as London, Paris and Berlin (Roberts, 2016, pp. 705-706). Seoul, which is quite far from these cities, was also experiencing the changes more or less in the modern world. Most of the foundations of the projects for the material transformation of modern Korea were laid by the Royal Household Ministry. East Asia's first and most advanced power generation system was established in Seoul in the mid-1880s by the Edison Company at the Royal court. Seoul had hundreds of electric street lights in ten years. The first tram line built by the Seoul Electric Company was put into service in May 1899. The construction rights of the Seoul-Inch'ön rail line, the foundations of which were laid by an American company, were transferred to a company partially owned by the Japanese government. The railway, which was planned as two main lines, contributed a lot to Japanese expansionism (Hwang, 2010, pp. 142-143).

Abdürreşid İbrahim, who came to Seoul on June 20, 1909, described the city as a capital surrounded by a large wall, in which there was almost nothing spectacular for the public except the emperor's castle palace. It is possible to summarize what he saw in the form of single-floor houses, shops and a few magnificent mansions where the prominent people of the society lived (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 465). One of the reasons why houses were single-storey buildings may be that it was forbidden to build higher than the king's palace in Seoul (Salmon, 2020, p. 8). Abdürreşid İbrahim stated that only castles could be mentioned as historical artifacts in Korea, and that architectural arts evoked the Chinese style. Again, according to his observations, the streets were quite wide, even in the villages they were quite wide and straight. The streets were also not complicated, but somewhat regular. Abdürreşid İbrahim, who specifically talked about the palace gate and castle gates in the capital city of Seoul, mentioned two animal pictures on both sides of the palace gate. He stated that there was an inscription similar to the Arabic script on the underside of the stone here, and that although he tried very hard, he could not read this slightly faint inscription (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 470-471).

Abdürreşid İbrahim, who was keen on educating the younger generations (Abdürreşid İbrahim, 1328d, pp. 55-57), also gave some information about the schools in Korea. He stated that the Japanese opened about 1200 primary schools in Korea and there were about 10 high schools. He stated that Koreans were told that general education would be compulsory like the Japanese, and that Koreans were usually sent to Japan for higher education. He observed that the education in Korean schools was in the national language, but most of the teachers were Japanese, only in schools in Seoul most of the teachers were Korean. He also mentioned that in some villages of Korea there was an old-fashioned education, children sat on mats, there were no desks or blackboards, and he said that apart from these, the schools opened by the Japanese were really well-designed (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 467). Through these observations, he again expressed the fact that he considered science, knowledge and reading essential for the awakening and future of Eastern societies (Abdürreşid İbrahim, 1328c, p. 267).

Abdürreşid İbrahim especially emphasized in his notes that the Korean administration was under the control of the Japanese. He stated that there were Koreans among the civil servants, but they only did their job, and that the managers in charge of all of them were Japanese (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 466). As a colony, Japan saw Korea as a supplier of rice and other raw materials, a consumer market for Japanese industrial products, and an unregulated capital investment destination. The Government-General expropriated vast rice fields and forests that were traditionally unregistered but cultivated and used by peasants. These lands were also sold to Japanese investors, especially to the Oriental Development Company, at cheap prices. Also, Korean entrepreneurs needed government permission to set up new companies. Customs duties were imposed on Japanese exporters. But these taxes were so low that small Korean manufacturing industries could not compete with them (Kim, 2005, p. 126).

In order for this system to work properly, a serious infrastructure and transportation network was needed. Stating that the Japanese took Korea as their property, Abdürreşid İbrahim said that Korea was developed by the Japanese with railways, highways, ports, trams, telephone, telegraph and postal services, and that the Japanese did their best to stay in Korea permanently. Abdürreşid İbrahim also mentioned the population migration from Japan to Korea and stated that there were almost no foreigners in Korea except missionaries (1328a, p. 472).

The vast majority of Western travelers to Korea in the 19th and early 20th centuries described Koreans as lazy and old-fashioned (Salmon, 2020, p. 36). On the other hand, Abdürreşid İbrahim listed the characteristics of the Koreans as a nation that dresses very simply, reproaches more after obtaining enough for livelihood, takes the trouble, does not complain about the weight, does not get tired of the work they do, does not ask a favour, loves cultivation and does not beg. However, he stated that apart from a few lumber merchants, there were no people of considerable wealth in Korea. A Japanese in Seoul told him that it was hardly possible that wealthy people would appear among them even in the future, as there was no long term opinion in their nature (1328a, p. 473). It is difficult to say that this prediction turned out to be correct. Undoubtedly, this can be explained in various ways, but in the second half of the 20th century, Korea was a rapidly developing country in industry and trade. Several companies that achieved great success in electronics, communication technologies, white goods and automotive sectors were established in Korea and these companies reached a level where they could compete with many industrial and commercial organizations in the world market (Uzun, 2010, pp. 152-153).

One of the issues that Abdürreşid İbrahim focused on was that women in Korea were mostly veiled. He stated that although there were some partly veiled ones, most of

the Korean women covered their bodies from head to toe with a veil called *çapan*. He also stated that besides the women who wore a robe-like dress like the Muslim women in Bukhara or Turkestan, there were also women who wore a white chador. He also said that women did not coexist with men. Abdürreşid İbrahim asked a Korean clergyman named Kungsi Yama (군시 야마)² whether women in Korea covered for religious reasons or because of their tradition. The Korean clergyman stated that it was a natural condition for women to cover their bodies and that they had to be covered in order to protect themselves from men. He stated that the Europeans who came to Korea sexually harassed Korean women because they were weak and incapable of self-defense, and that their women suffered from bad moral state. When Abdürreşid İbrahim said that all Europeans could not be evaluated in the same way, the man replied;

“— No, I am a native here, I am over sixty years old. I have seen many Europeans, even there are many of those who have come here for religious training. Even though it is forbidden for them to get married according to their religion, they have always violated the laws concerning our women, they are always the women that you see without a veil. As they accept Christianity, they immediately prefer ... (*he used a slang word*). They corrupted the morals of the nation in the name of religion” (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 467-468).

Interestingly, at about the same time, there were theologians in Europe who argued that religion and morality were almost equivalent. For example, German Adolf Harnack stated that religion could be called the spirit of morality and morality the body of religion (1903, p. 79). The contradiction between this view and those stated in the paragraph above is inexplicable. It should be noted, though, that there are several aspects to moral problems in Korea. When asked by İbrahim Efendi about the future of Korea, the Korean said that those who killed the spirit of the nation in Korea were the original Christian missionaries, and continued that it was only a matter of life that was left for the Koreans, and that the future of Korea would be shaped in the hands of the Japanese. In response to these desperate statements, İbrahim Efendi tried to encourage his Korean interlocutor by saying that although the Tatars remained under Russian rule for four hundred years, they preserved their tribe and hoped to create and implement their law in the future (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 468-469).

Negotiation with the Korean Minister of the Interior

Italian historian Raimondo Luraghi criticized the efforts of the Japanese to take part in colonial powers with the following statements:

“... Britain was exporting the worst thing it had to Japan, as it did to other overseas countries. If Japan had been a wealthy country, perhaps it would have been subjugated from the very beginning. Since it was left to its own devices, it was more difficult for them to be subjugated. But Japan was not the last stronghold of the subjugated peoples against the invaders and moved in the opposite direction. Japanese militarism preferred to howl with the wolves rather than defend the lambs; they felt closer to the wolves. The day when Japan, too, would enter the frenzied race for colony would come” (2000, p. 185).

Could the Japanese really have acted differently? We don't know, but there was something that wasn't pleasant at all for the Koreans. This unpleasant situation is very evident in an anecdote of Abdürreşid İbrahim. While he was in Japan, he met the Korean Minister of Interior and the minister gave him his business card and asked him to stop by

² This name must be in Japanese.

Korea. Upon this invitation he visited him in Seoul.³ İbrahim Efendi spoke with admiration about the minister, who hosted him at his home and gave him a special welcome. The Minister told him that they did not give the necessary importance to education in time and that they had fallen into a miserable situation, and expressed their regret. According to the minister's statement, the king (Sunjong), who was a unserious person, did not express his sadness at the invasion of Korea by the Japanese. He even sometimes said that the nation would feel more comfortable under the rule of the Japanese compared to their own administration. But the crown prince (Yi Yong) and his women cried a lot when the country got into that bad situation. When Abdürreşid İbrahim asked whether it was possible for Korea to have a special and autonomous administration by saying "I asked, although it was hard to ask", the minister said:

"— There is nothing left to manage. Today, the Japanese want two-thirds of the country. From the day the Japanese came, the nation felt a sense of freedom. Yes, the Japanese will be cruel and unjust, they will still want the Japanese even though they know this. Because the Japanese opened some doors for the nation, roads were built, many ferries, and Japanese are responsible for the cleaning and enlightenment of the cities. When people see these, they will undoubtedly prefer them over our administration. We will reluctantly accept it, too, there is not much left now. In any case, the Japanese are better for us than the Chinese, if the Japanese do not invade, the Chinese will" (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 465-466).

It is stated that the typical attitude of governments towards the economy is that they consider that they are obliged to do something for the economy (Hobsbawm, 2018, p. 207). Members of the Korean government did not have the opportunity to do anything for Korea. In response, in order to get the Koreans accept colonial rule, the Japanese improved agriculture in Korea, encouraged industrialization, and offered some Koreans attractive business venture opportunities. They opened schools, built transportation lines, while all this was being done, the apparent aim was to bring civilization to Korea. But Japan's priority had never been Korea's welfare. Thanks to Korea, Japan wanted to contribute to its economy and strengthen its international position. Accordingly, the lands of tens of thousands of farmer families would be confiscated and most of the work permits would be given to the Japanese. This situation would cause a serious reaction and the Korean nationalists would resist with all their strength (Huffman, 2020, p. 114).

As for the Minister's display of such a hopeless approach on behalf of his country; this situation was directly related to the conditions in Korea. In accordance with the Korea-Japanese New Treaty signed in 1907, the approval of the Japanese governor-general was required for the appointment of all senior officials in the Korean government. All the undersecretaries of the Korean government were appointed by the Japanese. In such a period, it was not possible to expect a minister who was in charge of the government to be conscious of national sovereignty (Lee, 1988, p. 256).

Although Abdürreşid İbrahim admired the rise of Japan as an Asian country, he sided with the Koreans in Korea due to his anti-imperialist and nationalist understanding (Esenbel, 2019, p. 297). It is also an expression of his own point of view that, after the above dialogues, even though the minister seems to have accepted the situation, he felt that he was cut to the bone. When Abdürreşid İbrahim was about to leave, the minister stated that Tatars may have come to Korea before him, but that he was pleased to be

³ Abdürreşid İbrahim said that the name of the minister was Ke Yi Lin, but Lee wrote that The Interior Minister of Korea at that time was Song Byōng-chun, and that the name Ke Yi Lin might be his nickname in Japanese (Lee, 1988, p. 255).

honored for the first time in his own home. Meanwhile, the Korean minister told Abdürreşid İbrahim that for some reason, people in charge of teaching Islam were not seen in Korea, but it was rumored that Arabs came at some time in history. When Abdürreşid İbrahim asked who came and when they came, the minister replied that they might have come to preach about religion 1000 years ago, and the meeting ended with these dialogues (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 466).

Christian Missionaries and Korean Society

There are many religions and belief systems in Korea. They can be dealt with in three main categories: "established", "newly rising" and "popular". "Established" religions are Buddhism, Confucianism, and Christianity. "Newly rising" include the Unification Church and many other sects derived from Christianity, as well as derivatives of Buddhism and the famous Korean Religion of the Heavenly Way (Ch'ōndokyo). Among the "popular" religions is Shamanism, which has been a part of Korean life since the beginning of civilization (Clark, 2000, p. 29). Throughout Korean history, Shamanism has maintained its value in society through agricultural rituals such as praying for a bountiful crop or rain (Ju Brown et al. 2006, p. 45). The spread of Christianity in Korea started with the active work of Catholic missionaries in 1784 and Protestant missionaries in 1884, and over time, a predominantly Protestant Christianization took place (Kurtuluş, 2002, p. 198). The influence of relations with the United States of America is important in this Christianization movement. As an example of the developments that contributed to the increase in the number of Christians, the Peace, Friendship, Trade and Maritime Agreement signed in 1882 between the Kingdom of Chosŏn and the United States can be cited. This agreement relieved the activities of American missionaries to a great extent in Korea (Oğuz, 2019, p. 130).

Even though missionaries working in critical regions of the world say that they only carry out a religious mission and that they are far from national or international politics, in reality, missionary activities are in close relationship with Christian power groups. It is possible to see that Western hegemonic powers protect the missionaries in the societies they control politically and militarily, prepare the appropriate environment for their activities and act together with the missionaries. Christian missionary activities have continued as efforts to expand the political and military dominance of various power groups, as well as their religious purpose (Gündüz, 2009, p. 24).

Abdürreşid İbrahim stated that the country where the missionaries work most freely and effectively is Korea, and that the missionaries do more business in Korea than in other countries, because they do not only rely on the power of money, but also resort to actual force and coercion. Another interesting piece of information he gave on the subject is that the criminals accepted Christianity and received protection from the consuls. He stated that thanks to these sophisticated works, the number of Christians in Korea reached millions (1328a, p. 469). A Russian traveler who came to Korea 10-15 years before Abdürreşid İbrahim said that the country where missionaries achieved the least success in the world was Korea, since European customs were viewed extremely negatively (Eşmid, 2019, p. 64). If something has not gone unnoticed, this information shows that Christianity spread very quickly in Korea in a short time.

Abdürreşid İbrahim stated that Christianity helped the consumption of alcohol and that the first tool used by the missionaries in the Orient for their purposes was alcohol. He said that alcohol consumption was very common in Korea and that people who fell drunk could be found almost everywhere. He said that even when a person who has never drunk in his life accepts Christianity would drink alcohol regarding it as the blood of Jesus at least once a year and that he had to drink it religiously. According to him, in order to

understand how Christian scholars cultivate the morality of nations, it is sufficient for the one who is objective and think rightously to make a judgment on this belief (1328a, p. 470). Emphasizing that the consumption of alcohol also seriously damaged the moral structure in Korea, İbrahim Efendi talked about a situation where a missionary gathered a few Koreans, male and female, to serve raki, give them as much as they wanted, and get them all drunk on any evening. He stated that the next morning, the missionary wanted the drowsy Korean to accept Christianity for a glass of raki, and if he accepted, he immediately recorded his name in the notebook and gave a glass of raki (1328a, p. 474).

Christianity has had a great success in Korea compared to other non-Western countries. Foreign Protestant missionaries entered the country mostly thanks to the fact that there were more and more North Americans there in charge of diplomacy, education, medicine, and commerce. In this process, the growth of Catholicism, as well as Buddhism, was weaker. The success of the missionaries is explained by their skill in using the Korean alphabet, their mastery of biomedical methods and technologies, their implicit promise of social freedom and their overt promise of posthumous salvation, and their strong stance concerning development. The city of Pyongyang, which was the center of Korean Protestantism during the colonial period, was called the “Jerusalem of the East”. The identification of Protestantism with resistance to Japanese rule in Korea was also an important factor in the spread of Christianity (Hwang, 2010, pp. 170-171).

There is also information contrary to these generalizations in İbrahim Efendi’s anecdotes. While leaving Korea, where he stayed for a week or ten days, he had an impressive conversation with an outspoken Korean named Van-Bin-Yu (반-빈-유) on the train (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 483). The conversations between the two give a lot of insight into how the current conditions in Korea put people in a state of psychology:

Abdürreşid İbrahim:

“— Isn’t your sect Buddha? Asked İbrahim to the Korean.

The Korean replied,

— Yes, our main sect used to be Buddha. Then I became Orthodox for the sake of interest, now my own mind is my sect” (1328a, pp. 479-480).

It is understood from the statement made by the Korean after Abdürreşid İbrahim said that they should work at least as much as the Japanese did in order to get the country back from the Japanese, in the later stages of the dialogue, that this answer pointed to the political, social or economic impositions behind people’s choices in the Korea of the period:

“— It is too late to take back the country, only if we could preserve our humanitarian law, our lives could have been secured to some extent. Now our entire generation is disappearing. Because drinking is too much, if it continues like this, reproduction will stop. On the one hand, syphilis has also entered, especially all those who have become Christians have been caught by these two diseases, it spreads from month to month, not from year to year. Whoever suffers from hunger in the country becomes a Christian” (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 484).

Morality is often one of the first things to stand out in a society, and the corruption in Korean society makes the suffering of this sensitive Korean understandable. However, for the missionaries, it was a very profitable method to analyze the social, political and economic problems of the people in the region of activity and to take advantage of the conditions created by these problems (Gündüz, 2009, p. 118). Abdürreşid İbrahim was

also uncomfortable with the opportunities provided by the conjuncture to the missionaries, that is, the personal or political weaknesses of the Koreans. As a religion, he considered many beliefs in Christianity, especially the trinity, unacceptable. According to him, only the creed of tawhid and moral values of Islam could revive a society.

It is understood that the missionaries played an active role in the transfer of the Western mentality to Korea and the transfer of Western-style business rules (Uzun, 2010, p. 82). Missionary activities continued for the Christianization of Koreans in one way or another, and in the following years, South Korea became one of the important centers for training missionary in the world.⁴

Abdürreşid İbrahim's Thoughts on Korea's Future

At the beginning of the 20th century, the Japanese rolled their sleeves up for Korea and started their initiatives with the excitement of intervening in the Asian continent. After what he saw in Korea, Abdürreşid İbrahim did not have much hope for the independence of this country. The strong Japanese presence he felt in Korea caused him to draw the conclusion that Korea would no longer be the name of a country after a few years, and that it would become the "Korean Province of Japan". Moreover, he thought that it would be good for Korea to remain under the auspices of Japan because of the other imperialist movements in the region and the intimidation of the Koreans. The Japanese knew the Koreans well and, according to him, could help to some extent in their particular interests (1328a, p. 474). Abdürreşid İbrahim's contact with figures who were influential in political and social life in Japan such as former prime minister Ito Hirobumi, Japanese nationalists Shigenbu Okuma, Mitsuru Toyama, Ryohei Uchida, Tunetaro Nakano and Captain Bukei Ohara must have influenced his approach to this issue (Misawa, 2012, p. 278).

One of the most important handicaps of Abdürreşid İbrahim in Korea was the language problem. He spoke to Koreans mostly through Japanese translators, and he did not know Korean and could not meet a Korean who spoke Russian in Korea. Although he met many Koreans who spoke Japanese, he was not sure of the information he would receive from them, since most of them were supporters of Japanese politics. Besides, his Japanese wasn't very good either. In fact, he wanted to find out if there were groups among those Koreans who were opposed to the ideas he had had (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 475). He had this opportunity only when he was leaving Korea, with a Korean named Van-Bin-Yu, with whom he chatted on the train mentioned above. He was very pleased that the Korean was an open-minded person apart from knowing Russian. He told Van-Bin-Yu that, considering the present situation of the country, he thought Korea was out of the hands of the Koreans, but he might change his mind with the information he received from him. He expressed his sorrow for the sudden extinction of a nation that had reigned for thousands of years and wanted to know his thoughts on the future of Korea (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 479-480).

On the other hand, Van-Bin-Yu said that their country was lost because they could not think of their own interests. According to him, the Japanese administration could be better compared to the Korean administration, but even though the administration of the Korean government was not good, it would not be too disturbed because it was his own

⁴ Today, South Korea is among the leading countries in the world in terms of the number of missionaries. It comes second after the USA among the countries having the most Christian missionaries. In proportion to the population, it is on top of the list. Korean missionaries are sent to the target regions or countries determined by the churches, and they are the volunteers who get government grants. Poor countries, especially the ones in Asia and Africa which suffer from civil war, are preferred for the missionary activities (Selçuk Çolakoğlu et al. 2008, p. 45).

father, like a child who was victimized and oppressed by his father. Van-Bin-Yu added to his statements that although the Japanese invested a lot in Korea and treated the people well, no one owned their own house and had to share half of their earnings with the Japanese, and frequently emphasized patriotism in his speeches (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 480-486). With his words, he seems to have expressed a feeling about the current situation that many Koreans can't agree to. This feeling would become more evident in the following years, and Korea, which it annexed in 1910 after the patronage period, would become the colony that caused the most problems for Japan (Huffman, 2020, p. 114).

Despite the hopeless picture drawn by the Korean, Abdürreşid İbrahim said that they should not be discouraged and that they should work to get their country back from the Japanese. Because without applying the methods required by knowledge and time, it was impossible to live, and the country could not be protected with ignorance. Van-Bin-Yu, on the other hand, was of the opinion that it was too late for them to get their homeland back. He thought that the inability to protect their humanitarian law caused them to be unable to protect their lives and that they turned into bodies without souls with the material and moral losses they experienced. In the face of this pessimistic attitude, Abdürreşid İbrahim stated that the Koreans should focus on education and training for a few years for their national domination, and then they can gain their independence by taking advantage of the opportunity. He felt the need to point out to him that the Tatars had been under Russian rule for four hundred years, but that they did not despair. Moreover, he said that if the Japanese did not invade Korea, the Russians would invade, and the dialogues continued in this way (Abdürreşid İbrahim, 1328a, pp. 484-485).

Cemil Meriç stated that until the 19th century, thousands of people who have a high opinion of thought and emotion spent their lives for the explanation, interpretation and spread of Islam, but the material conquests of Europe brought about the silence of Islamic scholars and they faded from the scene (Meriç, 2016, p. 228). Hodja Abdürreşid İbrahim, who was passionately devoted to the Ottoman Empire, was among those who resisted, and he did not lose anything from his enthusiasm for preaching Islam. However, he could not explain Islam in Korea due to insufficient means. In the letter he sent from Seoul to his Muslim friend Ohara in Japan on June 25, 1909, he wrote that he could not do the work that he considered his duty, that is, telling people to accept Islam, and that he could not teach Islam to the Koreans, since he stayed in Korea for a short time and did not know Korean. However, he stated that they would fulfill this duty after their societies decided and the mosques in Tokyo were completed (Abdürreşid İbrahim, 1328a, p. 476). Abdürreşid İbrahim made some attempts to promote the religion of Islam in Japan, and agreed with the Muslims there on the construction of mosques in Japan and the work to be done to spread Islam (Barlak, 2020b, pp. 671-692).

Issues such as the Koreans' addiction to alcohol and the disorder of social life upset Abdürreşid İbrahim, and he suffered the agony of not being able to introduce this religion to a nation that could be revived with Islam. It is stated that one of the reasons why Koreans inclined to Christianity is the overlap between monotheistic belief in Korean Shamanism and belief in God in Christianity (Ju Brown et al. 2006, p. 45). This is strange. Because in Christianity, belief in God is based on the perception of trinity, which consists of three elements (Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, I: XV; Marshall, 2004, pp. 17-44; Dünzl, 2007, pp. 11-20): the God [the Father], the Son of God [Jesus] (The Holy Bible, Mk. 1:1; Lk. 22: 70) and the Holy Spirit (The Holy Bible, Mt. 28:19). On the other hand, the religion of Islam has a pure belief in one god (The Holy Qur'ân and Its Meaning, 2018, İhlâs 112/1-4; Maturîdî, 2003, pp. 37-42; Eliade, 2003, p. 93). In other words, considering the monotheistic belief, there seems to be a stronger possibility that Koreans would accept

Islam if they were exposed to Islam and Christianity simultaneously. Perhaps because of such an intuition, the fact that he could not explain Islam to the Koreans upset Abdürreşid İbrahim even more.

Abdürreşid İbrahim was shaken by the exposure of the Koreans to a religion that he knew had been corrupted. Christians could, of course, invite people to their religion. What bothered him was the possibility that Islam could not be presented to the Koreans simultaneously, that it could not be conveyed, or that it was misrepresented as he saw it in Japan (Barlak, 2020a, pp. 188-197). Korean Eun Soo Kim, who converted to Islam in 2003, can be cited as a vivid example of this situation. Kim, who became a Muslim during her university years, states that she first met Christianity when she searched for a god, but she moved away from this religion because of some issues, especially the belief in the triple god in Christianity. Later, during his trip to Turkey, Kim was influenced by what happened between him and the two Turks, and started to research Islam. Saying that Islam was taught to them in high school years as a religion founded by Muhammad and in a very different way from the original, Kim found the creator god he was looking for in Islam after three months of hard research and said that it was the last religion of that god (Allah) (the religion of Allah). He discovered that it was Islam (Kim, 2019).

One hope of Abdürreşid İbrahim came true when South Korea gained independence [1945] (Lee, 2007, p. 10), 36 years after his trip to Korea. In the Korean War (1950-1953), which took place shortly after independence, the Turks took an important step to improve their friendship with the Koreans. With a decision taken on July 25, 1950, Turkey became the first state after the United States to declare that it would send troops to Korea (Artuç, 1990, p. 109). The total number of people in the three Turkish brigades participating in the Korean War was 15.000. In the war that lasted for three years, the Turks lost 3.277 people in total including martyrs, wounded, captured and lost (Artuç, 1990, p. 352). The first three brigades fought successfully in every battle they entered and honored the Turkish Armed Forces which they belonged to. With their courage and behavior, they won the great love and respect of South Koreans. The Ankara School, which was opened and supported by the brigade in the city of Suwon in the most critical environment of the war during the 1st Brigade's time, has an important role in this (Özçelik, 2017, p. 20).

Due to the fact that Abdürreşid İbrahim could not teach Islam to the Koreans, the unfulfilled desire he had was satisfied by the Turks in the same process. Abdülgafur Karaismailoğlu and Zübeyir Koç, the brigade imams that Turkey sent to South Korea, informed the Koreans about Islam at the conferences they gave in Seoul. They also opened a mosque there. As a result of their work, many Koreans became Muslims. Abdullah Yu-Do and Omer Abdurrahman Jin-Kyu Kim, who were Muslim Koreans, founded the Korean Islamic Society in 1955. The activities of Turkish army imams also attracted the attention of other Islamic countries. In the 1960s, preachers from Malaysia and Pakistan came and tried to spread Islam. In 1967, some Muslim groups established an institution under the name of Korea Islamic Foundation and gained a legal status in the eye of the government. The 1970s were the years when Islam was recognized and spread rapidly in Korea. In 1976, mosques were built in Seoul, then in Busan and Kwangju. The number of Muslims in South Korea rose to 10.000 in 1979; In 1994, it rose to 35.000. The number of mosques in the country increased to five (Lee, 2002, pp. 200-201). Although Islam seems to have been delivered to a very limited number of Koreans in South Korea, it is understood that the number of Muslims in the country is increasing day by day.

Conclusion

Turkish/Tatar activist Abdürreşid İbrahim Efendi's examinations and evaluations on the political positions and belief-morality profiles of the countries he visited have a special place in his travels. His course of action is the same in Korea, where he was at the beginning of the summer of 1909. He paid close attention to the political, religious and social issues of this country, where he stayed for a very short time, and evaluated what he saw and heard from his own perspective. In his travel notes, he focused on the general characteristics of the Koreans, their similarities to the Tatars, and presented vivid, if not detailed, accounts of Korean cities, towns and villages. Hard living conditions of the Koreans and the burnout syndrome he observed in the society affected him deeply. Despite some of the negativities he faced, he adopted a protective and supportive attitude towards the Koreans, with an approach stemming from his sympathy for the Eastern nations, his religious belief, and his anti-imperialist and nationalist point of view. Almost like a Korean patriot, he felt the pain of this country and made suggestions to overcome the troubles. He could not help himself from associating a small good behavior he encountered with the Koreans' Eastern style of upbringing.

By 1909, after the agreements signed one after another at the beginning of the 20th century, Japanese influence in Korea had become more evident. Korea, which Abdürreşid İbrahim saw, was a country where Japanese influence was noticed from administration to education, from transportation to urban layout. He had established strong connections in Japan, where he stayed for a long time before Korea, and liked the Japanese as a nation. Moreover, he had great religious and political ideals for the Japanese. Despite this, he did not want Korea to be a colony of Japan. A different attitude could not be expected from a Turkish intellectual who was suffering from the fact that Tatar Turks remained under Russian rule for four hundred years. In effect, the Koreans he spoke to seemed to have already accepted Japanese rule. However, he still tried to discover a spirit of resistance for independence in Koreans, and made statements to the Koreans with whom he had dialogues so as to stimulate the idea and excitement of independence. The reason why he said that Japan would be the best colonial administration if Korea became a colony stemmed from the fact that he never saw other options as acceptable.

Christianity was spreading rapidly in Korea thanks to the operations led by the North Americans. Abdürreşid İbrahim, who immediately realized this situation, was disturbed by the activities of the Christian missionaries. He was almost certain that the Western mentality and Western style of life would enter Korea with the missionaries. He had no confidence in any of the Western powers that passionately went to almost every corner of the world, and he saw missionaries as representatives of the West. He did not believe that any Westerner would contribute to the development of a country for the good of the people living there. He was of the opinion that what they gave with a spoon, they would take back with a ladle. Even if the Westerners apparently provided development support, they would actually win. On one hand they would offer some benefits, on the other hand they would kill the feeling, thought, morality and tradition of the people of that country. Moreover, he could not deliver the message of Islam to the Koreans. His time was limited and he did not speak Korean. He was sad because he thought that only through Islam could people be liberated individually and as a society.

Abdürreşid İbrahim's impressions of Korea and his thoughts on this country provide an example of human sensitivities. Rather than remaining as a mere spectator, he showed a great empathy for the distressed Korean people, even if he was not one of them. With his approach to Koreans, he showed that altruism is almost a political virtue as well as a moral one. In *Âlem-i İslam*, İbrahim Efendi gave some valuable information, including Korean political history, missionary movements in Korea, Korean traditions, Korean national

characteristics, etc. It is significant that this information is conveyed by a Muslim Tatar Turk who felt close to the Koreans. In this way, he revealed the social and cultural commonalities between the Koreans and the Turks more than a century ago. Abdürreşid İbrahim can be considered a pioneer for those who want to get to know Korea and the Koreans today. Those who are interested in Korea as a researcher or in different ways will get some valuable information from him, and it will probably be interesting for the Koreans to look at themselves from the perspective of a Turkish Muslim activist who came to their country one hundred and twelve years ago.

KAYNAKÇA

- ABDÜRREŞİD İBRAHİM (1328a[1910/1911]). *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişarı İslâmiyet*. Vol. I. (ed. Ebu'l-Ulâ-Eşref Edib). İstanbul: Ahmed Sakî Bey Matbaası.
- ABDÜRREŞİD İBRAHİM (1329-1331 [1912-1913]). *Âlem-i İslâm*. Vol. 2. Dâru'l-Hilâfe: Kader Matbaası.
- ABDÜRREŞİD İBRAHİM (1328b 24 Jumada al-awwal). "Şarkın İntibah ve İstikbali Hakkında". *Sırât-ı Müstakîm*. IV/91: 226-228.
- ABDÜRREŞİD İBRAHİM (1328c. 8 Jumada al-thani). "Şarkın İntibah ve İstikbali Hakkında". *Sırât-ı Müstakîm*. IV/93: 266-268.
- ABDÜRREŞİD İBRAHİM (1328d. 17 Jumada al-ûla). "Talebe-i 'Ulûm ve Şâkirdân". *Te'ârifu Müslimin*. I/4: 55-57.
- ARTUÇ, İ. (1990). *Kore Savaşlarında Mehmetçik*. İstanbul: Kastaş A.Ş. Yayınları.
- BARLAK, H. (2020a). "Abdürreşid İbrahim'in Japonya'da Hıristiyan Misyonerliği Karşısındaki Tutumu". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. Sonbahar Özel Sayı: 188-197.
- BARLAK, H. (2020b). "Japonya'da İslâm Davetçisi Bir Türk: Abdürreşid İbrahim Dinî Fikirleri ve Stratejisi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. XXII/3: 671-692.
- BROWN, J. – J. BROWN (2006). *China Japan Korea Culture and Customs*. South Carolina, North Charleston: BookSurge, LLC.
- CLARK, D. N. (2000). *Culture and Customs of Korea*. Connecticut, Westport: Greenwood Press.
- ÇOLAKOĞLU, S. - B. E. ÇOLAKOĞLU. (2008). *Kore Toplumunu, Kültürü, Siyaseti*. Ankara: Orion Kitabevi.
- DÜNDAR, A. M. (2006). *Panislâmizm'den Büyük Asyacığa Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- DÜNZL, F. (2007). *A Brief History of the Doctrine of the Trinity In the Early Church*. (trans. John Bowden). London: Published by T&T Clark, A Continuum imprint.
- ELIADE, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Muhammed'den Reform Çağına*. Vol. 3. (trans. Ali Berktaş). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ESENBEL, S. (2019). *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- EŞMİD (2019). *II. Abdülhamid İçin Hazırlanan Kore Seyahatnamesi*. (trans. Ahmed Nermi Efendi, ed. Lemi Akın). İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.

- GÖKMEN, M. E. (2018). "Bir Seyyah Olarak Abdürreşit İbrahim'in Seyahatnamesine Göre Kore". *Abdürreşit İbrahim ve Zamanı Türkiye ve Japonya Arasında Orta Avrasya*. (ed. A. Merthan Dünder). Ankara: Türk Tarih Kurumu: 103-110.
- GÜNDÜZ, Ş. (2009). *Misyonerlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HARNACK, A. (1903). *What is Christianity?* (trans. Thomas Bailey Saunders). New York: G. P. Putnam's Sons, London: Williams and Norgate.
- HOBBSAWM, E. J. (2018). *Sanayi ve İmparatorluk*. (trans. Abdullah Ersoy). Ankara: Dost Kitabevi.
- The Holy Bible* (2007). ESV English Standard Version. Containing the Old and New Testaments. Crossway Bibles. Wheaton, Illinois.
- The Holy Qur'ân and Its Meaning* (2018). (Prepared by Abdullah Yusuf Ali, proofreading Ali Osman Demir, Ayşe Zuhâl Sarı) İstanbul: Publications of the Presidency of Religious Affairs.
- HUFFMAN, J. L. (2020). *Japonya Tarihi*. (trans. Cengiz Yücel). İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret.
- HWANG, K. M. (2010). *A History of Korea*. Basingstoke-New York: Palgrave Macmillan.
- JEONG, E. K. (2016). *Kore Milliyetçiliği*. Antalya: Likya Yayınları.
- KIM, D. K. (2005). *The History of Korea The Greenwood Histories of the Modern Nations*. Connecticut, Westport: Greenwood Press.
- KURTULUŞ, R. (2002). "Kore Cumhuriyeti". *İslâm Ansiklopedisi*. XXVI. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı: 198-199.
- LEE, E. W. (2006). *Korea's Pastimes And Customs A Social History*. (trans. Ju-Hee Park). New Jersey: Homa & Sekey Books.
- LEE, H. C. (2007). *Siyasi, Ekonomik, Askeri ve Kültürel Açından Türkiye - Kore İlişkileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- LEE, H. S. (1988). *İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- LEE, H. S. (C.) (2002). "Kore Cumhuriyeti: Ülkede İslamiyet". *İslâm Ansiklopedisi*. XXVI. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı: 199-201.
- LURAGHI, R. (2000). *Sömürgecilik Tarihi*. (trans. Halim İnal). İstanbul: E Yayınları.
- MARSHALL, B. D. (2004). *Trinity and Truth*. Cambridge Studies in Christian Doctrine 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATURÎDÎ, E. M. M. (2003). *Kitâbu't-Tevhîd*. (ed. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi). Ankara: Vakfu Diyanet-i Turkiya Şeriketu'n-Neşri ve't-Tıba'ati ve't-Ticare.
- MERİÇ, C. (2016). *Mağaradakiler*. (ed. Mahmut Ali Meriç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- MISAWA, N. (2012). "Abdürreşit İbrahim ve Japon Milliyetçileri". *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim. Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni*. Konya Japon Kültür Merkezi: 277-283.
- OĞUZ, M. K. (2019). "Choson Krallığı'ndan Dehan İmparatorluğu'na: Kore'nin Dış Politikaları (1876-1910)". Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Unpublished PhD Thesis).
- ORTAYLI, İ. (2013). *Avrupa ve Biz*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- ÖZÇELİK, N. (2017). *Mehmetçik Kore'de Kore Savaşında Türk Ordusu*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- ROBERTS, J. M. (2016). *Dünya Tarihi*. Vol. II. (trans. İdem Erman-Tansu Akgün). İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret.
- SALMON, A. (2020). *Kore Nasıl Kore Oldu?* (trans. Cansen Mavituna). İstanbul: Metropolis Yayıncılık.
- TÜRKOĞLU, İ. (1997). *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- UZUN, A. M. (2010). *Kore'nin Yükselişi: Kozmik Dairenin İktisadi Sırları*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- YOO, T. J. (2008). *The Politics of Gender in Colonial Korea, Education, Labor, and Health, 1910-1945*. Berkeley: University of California Press.

Internet Bibliography

- KIM, K. (20 Eylül 2019). "Story of a Korean's Conversion to Islam". Erişim Tarihi: 15.10.2021
<https://www.youtube.com/watch?v=WwildWO3ehY&t=0s>
- THEOPHILUS ANTIOCHENUS. *Ad Autolyicum*, I: XV. Erişim Tarihi: 20.12.2021
https://ccel.org/ccel/theophilus/autolyucus_i/anf02.iv.ii.xv.html



TEZÂKÎR ÇERÇEVESİNDE AHMED CEVDET PAŞA'NIN EĞİTİM GÖRÜŞLERİNİN ANALİZİ

Halil İbrahim ÇELİK*

ÖZ

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti için önemli gelişmelerin yaşandığı dönemdir. III. Selim döneminde başlayan devleti yeniden yapılandırma çalışmaları, XIX. yüzyıl boyunca artan bir ivme ile devam etmiştir. Toprak kayıplarını telafi etmek ve devleti yeniden yapılandırarak çöküşten kurtarmak için başlatılan modernleşme çalışmalarında sürecin doğası gereği eğitime öncelik verilmiştir. XIX. yüzyıl dünyasında devletin ihtiyaç duyduğu nitelikli insanı yetiştirmek için batı ülkelerindeki kurumlar da örnek alınarak yeni eğitim kurumları açılmıştır. Hukukçu ve tarihçi kimlikleri ile tanınan Ahmed Cevdet Paşa Osmanlı Devleti'nin yeniden yapılanma döneminde diğer görevlerinin yanı sıra 1845 yılından itibaren eğitim bürokrasisinde; öğretmenlik, okul müdürlüğü, eğitim bakanlığı, ders kitabı yazarlığı, akademi üyeliği görevlerinde bulunmuştur. Bu görevleri sırasında eğitim reformlarına dolaylı ya da doğrudan önemli katkıları olmuştur. Dönemin hem şahidi hem de aktörü olan Ahmed Cevdet Paşa'nın talebelik dönemlerinden başlayarak kamu görevleri dönemini kapsayan hayat tecrübelerini aktardığı Tezâkîr isimli eseri diğer kaynaklarda olmayan orijinal bilgiler vermektedir. Medrese kökenli, ilmiye sınıfı mensubu bir âlim olmasına karşın belirli ilkeler ve kültür unsurlarına dikkat edilmesi kaydıyla Osmanlı Devleti'nde modern eğitim kurumlarının açılmasını destekleyen Ahmed Cevdet Paşa'nın eğitim sorunlarının çözümüne getirdiği yaklaşımlar ve eğitimde yeniden yapılanma projeleri günümüz eğitim sorunlarının çözümleri bakımından da yol gösterici niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Tezâkîr, Eğitim Reformu, Ahmed Cevdet Paşa, Modern Eğitim

AN ANALYSIS OF THE VIEWS OF AHMED CEVDET PASHA ON EDUCATION IN THE CONTEXT OF HIS BOOK TEZÂKÎR

ABSTRACT

During the 19th century, the Ottoman Empire saw significant transformation. Reconstruction efforts had started during the reign of Sultan Selim III, only to pick up momentum during the century in question. Priority was placed on education modernize the empire, compensate for lost provinces, and save it from the brink of collapses. New schools were set up that followed Western models, to train the qualified people to meet the demands of the state. One major figure during that movement (beginning in around 1845) was Ahmet Cevdet Pasha, historian, judge, teacher, school principal, Ottoman Minister of Education, textbook author, and academy member. As such, he helped shape education reforms both directly or indirectly. One of his books, Tezakir, reflects on his career in education. It offers us original information not found in other sources. From that, we have learned that he supported the opening of modern European-esque schools even though was reared in madrassahs and held rank among many religious scholars. He maintained one condition however: that such schools uphold certain (Ottoman) principles and cultural elements. Modern Turkey's education system still faces this issue today.

Keywords: Tezâkîr, Education Reform, Ahmet Cevdet Pasha, Modern Education

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 09.01.2022; Yayına Kabul Tarihi: 15.02.2022

* Dr. Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, KONYA; ORCID: 0000-0001-5500-4226, E-posta: hicelik@erbakan.edu.tr, halilibrahimcelik42@gmail.com

Giriş

Eğitim-Öğretim ilk insandan günümüze, insanlığın en önemli uğraş alanlarından biridir. Tarih boyunca hem bireyler hem de toplumlar ve toplumların örgütlü yapısı olan devletler, gelecek inşasında mühim gördükleri eğitim alanını kontrol etmeye çalışmışlardır. Devletler, eğitim yolu ile toplumun geleceğini şekillendirmek ve toplum değerleri ile uyumlu ideal insanı yetiştirmek için çaba harcamışlardır. Eğitim, siyasi ve ekonomik nedenlerle kültürel değişimlerin yaşadığı devirlerde devletlerin, en yoğun yenilik/değişiklik yapmak istedikleri alanların başında gelmektedir. Değişim dönemlerinde, muhafazakâr görüşlerin de inkılapçı görüşlerin de üzerinde en çok çalıştığı alan, eğitim olmuştur. Çünkü hem mevcut durumu muhafaza etmek isteyenler hem de yeni bir dünya kurmak isteyenler eğitim ile amaçlarını gerçekleştirebileceklerini düşünmüşlerdir.

XVII. yüzyıldan itibaren Hristiyan-Batı medeniyetindeki teknik gelişmelere İslam medeniyeti uyum sağlayamamıştır. Osmanlı Devleti, XVII. Yüzyıldan itibaren Batı medeniyetinin gelişim sürecine intibak sorunuyla karşı karşıyadır ve devlet idarecileri, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda hassaten eğitim-öğretim alanında reformist bir anlayışla hareket ederek intibakı gerçekleştirmeyi arzulamışlardır. Bu kapsamda I. Abdülhamid ile başlayan süreç, III. Selim, II. Mahmut, Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde aynı minvalde devam etmiştir. Türk modernleşme dönemi olarak tanımlanan bu zaman diliminde eğitim – öğretim alanındaki düzenlemeler dönemin önemli başlıklarından birini oluşturmuştur. Eğitim-öğretim toplumun geleceğini etkileyen önemli bir alan olmakla birlikte, paydaş ve bileşenlerinin çokluğu bu alanda yenilik yapmayı hem zor hem de karmaşık hale getirmektedir. Eğitim faaliyetlerinin; din, hukuk, ahlak, iktisat, kültür, sanat ve teknik bilimler ile iç içe ve eşgüdüm halinde sürdürülmesi mecburiyeti reform süreçlerine bu alanların her birinin ayrı ayrı müdahalesine de neden olmuştur. Bu nedenlerle de eğitim bilimi diğer disiplinler ile ortak bir süreç yönetmek durumunda kalmaktadır. Sağlık, bayındırlık, sanayi gibi alanlar ile kıyaslandığında eğitim, reform yapmanın en zor olduğu alanların başında gelmektedir. Diğer yandan insan yaşamının tüm alanlarını etkilediğinden, eğitim reformu diğer disiplinlerin hiçbirisinden ayrı değerlendirilmemiştir. Türk eğitim tarihinde XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren başladığı değerlendirilen modernleşme süreci, ilk dönemde temel amacı devleti yıkılmaktan kurtarmak olmakla birlikte, Anasır-ı Osmaniye'nin siyaset, kültür, askerlik ve sanat gibi birçok alanda yeni bir sosyal yapıya kavuşması sonucunu doğurmuştur.

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (BOA, Y. EE. 0112.06) ile yeni bir döneme girdiği değerlendirilen Türk eğitim sistemini Bayram Kodaman, medrese devri, mektep devri ve okul devri olarak üç dönemde incelemiştir. Bu dönemlendirme isimleri ile uyumlu olarak modernleşme sürecinin gelişimi de göstermektedir (Kodaman, 1999, s. XI-XIV). Yenilik ve düzenlemelere üç fikir, ya da üç ayrı anlayış ile yön vermeye çalışılmıştır. Bu anlayışlar; muhafazakârlık, batıcılık ve muhafazakâr tanzimatçılık olarak tanımlanmıştır. Koçi Bey Risalesi'nde temel çerçevesi görülen medreselerin yeniden ihyasını hedefleyen muhafazakâr tutum ile batı eğitim sisteminin mekân tasarımı ve ders müfredatı ve ders araç gereçleri dâhil tüm unsurlarını Türkiye'de uygulamayı hedefleyen batıcı tutum iki farklı görüşü temsil etmektedir. Bu görüşler arasında Ahmed Cevdet Efendi'nin hem teorisini hem de pratiğini geliştirmeye çalıştığı muhafazakâr yenilikçilik üçüncü bir bakış açısı olarak tespit edilmektedir. "İbn Haldun'un son şakirdi" (Tanpınar, 2012, s. 177); "Şark medreselerinin son güneşi" ve "milli dâhimiz" (Ortaylı, 1987, s. 262-267) sıfatları ile de anılan Ahmed Cevdet Efendi/Paşa; devlet adamı, tarihçi, edebiyatçı, hukukçu ve eğitimci kimlikleri ile eğitim reformlarının yönünü belirlemede etkili olmuştur. Onun Hristiyan ve İslam medeniyetleri arasındaki değerlendirme ve tercihleri, aile yaşamına da yansıyan ikilemleri ve muhafazakârlıkla modernleşmeyi kimliğinde birleştirme çabaları

eğitim kurumlarındaki uygulama ve hedeflerini önemli ölçüde etkilemiştir (Meriç, 1986, s. 93-97; Meriç, 2002, ss. 244-245). “*Âlemde rahat ister isen âdet etme, âdete muhalefet etme*” ifadesi Ahmed Cevdet Paşa'nın muhafazakâr yaklaşımını göstermektedir (Cevdet Paşa, 1986, s.19). Hem bilgi/yorum/teori hem de uygulama/iş görme kapasitesi yüksek bir âlim olarak Ahmed Cevdet Paşa dört padişah döneminde kamu görevinde bulunmuş, Tanzimat dönemi Osmanlı devlet ricali ile yakından çalışma imkânı bulmuş bir devlet adamıdır (İzgöer vd. 2021, s. 13).

Osmanlı Devleti yeniden yapılanma sürecinin jenerik adı olarak kullanılan Tanzimat reformları, sosyal bilimler alanında çalışma yapanlar tarafından Türk milletinin başına gelen tüm kötülüklerin anası ve Türklerin güzel günlerinin başlangıcı olmak üzere iki zıt görüşte değerlendirilmiştir (Danışman, 1966, s. 51-54; Sırma, 1990, s. 38-49; Karal, 2007, s. 181-183). Bu kategorik bakış açılarına karşın “Tanzimat gerçekte neyi sağlamıştır?” sorusuna net bir cevap verebilmek mümkün gözükmemektedir. Tanzimat sürecinin değerlendirilmesi ve daha geniş bir perspektiften olumlu olumsuz yönlerinin anlaşılabilmesi için Ahmed Cevdet Paşa'nın eğitim görüşlerinin incelenmesinin Türk modernleşmesinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Paşa'nın kendi kaleminden Tezâkîr, Marûzât isimli eserleri ve lâyhaları döneme ışık tutan önemli kaynaklardır. Bu kaynaklar Paşa'nın düşünce dünyasını anlamamızı sağlayabilecek niteliktedir. Çok yönlü kimliği ile Ahmed Cevdet Paşa'nın, dönemin devlet adamları içerisinde muhafazakâr duruşu, buna karşın eğitim sistemine getirdiği modern reform önerileri ve uygulamaları günümüz eğitim sisteminin sorunlarının çözümü için de yol gösterici olacağı değerlendirilmiştir.

1. Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Görevleri

XIX. yüzyılın önemli devlet adamı ve âlimlerinden Ahmed Cevdet Paşa, Hicri 1238 yılında (13-14 Receb 1238/26-27 Mart 1823) günümüzde Bulgaristan sınırlarında kalmış olan Lofça kasabasında doğmuştur. İlk adı Ahmed olup Cevdet mahlasını İstanbul'da öğrenimi sırasında şair Süleyman Fehîm Efendi'den almıştır. Küçük yaştan itibaren ailesinin sosyal ve ekonomik durumunun da katkısı ile nitelikli bir eğitim almıştır. Dedesinin himayesinde özel hocalardan aldığı derslerde İslamî ilimlere ve Arapçaya ilgisi ve yeteneği görülen Ahmed, 1839'da daha iyi bir eğitim için İstanbul'a gönderilmiştir. İstanbul'da dönemin önemli ilim adamları; Hâfız Seyyid Efendi, Doyranlı Mehmed Efendi, Vidinli Mustafa Efendi, Kara Halil Efendi ve Birgivi Hoca Şâkir Efendi'den ders almıştır. Ahmed Cevdet bu dönemde İslamî ilimlerin yanında Miralay Nûri Bey ve Müneccimbaşı Osman Sâbit Efendi'den hesap, cebir, hendese dersleri de tahsil etmiştir. Ahmed Cevdet Efendi'nin aynı dönemde İstanbul'daki ilmî ve edebî cemiyetler ile de ilgilendiği İstanbul Çarşamba'daki Murad Molla Tekkesi'nin şeyhi Mehmed Murad Efendi'den Mesnevî okuyarak Farsça öğrendiği bilinmektedir. Böylece eğitim döneminde hem müderrislik hem de Mevlevihanlık icazetnamelerini almıştır. Kuş adalı İbrahim Efendi'nin sohbetlerini takip ederek tasavvuf ve edebiyatı tanımış, şiir ve dil bilgisini geliştirme imkânı bulmuştur. Ahmed Cevdet kendi ifadesine göre, okuyup yazabilecek seviyede Arapça ve Farsça, anlayabilecek ölçüde Fransızca ve Bulgarca biliyordu. Ahmed Cevdet Efendi'nin ilim¹ ve fikir adamı olarak yetişmesinde dönemin resmî eğitim müesseselerinden aldığı derslerden daha çok özel gayretlerinin etkisi olmuştur. Yine kendi ifadesine göre, öğrenimi sırasında bayram tatilleri hariç olmak üzere tatil zamanlarında bile sürekli kitap okumuştur (BOA, DH. SAİD. d. 001, 8/12; Cevdet Paşa, 1986, s. 23; Halaçoğlu vd. 1993, s. 443-450). Eğitimini tamamladıktan sonra 1844 yılı ocağında Rumeli Kazaskerliğine bağlı Premedi kazası kadısı olarak göreve başlamış, 29 Haziran 1845 tarihinde ise İstanbul Müderrisi derecesini almıştır. Ahmet Cevdet, bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti bürokrasisinde kadılık ve

¹ Ahmed Cevdet Paşa ilmi “*bir cihet-i vahdet ile mazbut olan mesâili bilmek*” olarak tanımlamıştır.

müdürlük dışında eğitim, adalet ve ticaret nazırlıklarında, nazırlık dâhil olmak üzere birçok üst düzey görevde bulunmuştur (BOA, Y. EE.75-26 -001, 002, 003). 1848 yılında Mustafa Reşit Paşa yeniden sadrazam olunca daha önce çocuklarına öğretmenlik yapan Ahmed Cevdet Efendi'yi Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti ve Meclis-i Maarif çalışmalarında görevlendirmiştir. Bu görevlendirmeler ona yeniliklere açık tutumu ve intibak kapasitesi nedeni ile verilmiştir. Bu dönemde nezaretin bütün raporları Ahmed Cevdet Efendi tarafından kaleme alınmıştır (Cevdet Paşa, 1986, s. 24; Acuner, 1994, s. 32; İzgöer vd. 2021, s. 13). Ahmed Cevdet Efendi bu memuriyetler dışında vilayetlerdeki siyasi yâ da sosyal sorunları çözmesi için "me'mûriyyet-i fevkalâde" sıfatı ile de görevlendirilmiştir. 14 Ağustos 1850 tarihinde Meclis-i Maârif-i Umûmiyye âzâlığı ve dârümuallimîn müdürlüğüne tayin edilmesi O'nun, eğitim-öğretim alanında hem kuram hem uygulama bakımından yaptığı kapsamlı çalışmaların kaderini belirlemiştir. Encümen-i Dâniş üyeliği de Meclis-i Maârif-i Umûmiyye âzâlığı sırasında hazırladığı Sultan Abdülmecid'e sunulan Kavâid-i Osmâniyye eğitim çalışmalarının devamı niteliğindedir.

Padişah tarafından 1774-1826 dönemi Osmanlı tarihini yazmakla görevlendirilen Ahmed Cevdet, vak'anüvis olarak görev yaparken Tezâkir-i Cevdet'i kaleme almıştır. İşkodra ve Bosna isyanlarının askeri yöntemlere ihtiyaç göstermeksizin bastırılmasını sağladığı "*Me'mûriyyet-i fevkalâde*" görevi sonrasında daha önce hiçbir ilmiye mensubuna verilmemiş olan ikinci rütbeden "*Nişân-ı Osmânî*" ile ödüllendirilmiştir. Benzer bir çalışmayı Kozan olayları (1864) sırasında da başarı ile tamamlayan Ahmed Cevdet Efendi bu gelişmeler sırasında çok istediği şeyhülislamlık görevini beklerken 13 Ocak 1866 tarihinde kazaskerlik pâyesi vezârete çevrilmiş, "*efendilikten paşalığa*" terfi etmiştir. Arzusu dışında gelişen ve kendisine haksızlık olarak gördüğü bu değişiklik ile ilmiye sınıfından seyfiye sınıfına geçen az sayıdaki Osmanlı bürokratından birisi olmuştur (Cevdet Paşa, 1986, s. 197-199). İki yıl süren Halep valiliği sonrasında Ahmed Cevdet, 1868 yılında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin ikiye ayrılmasıyla teşkil edilen Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığı görevi ile İstanbul'a geri dönmüştür. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığı döneminde Hanefi fihhina dayalı bir kanun hazırlanması fikri kabul görmüş ve Bâbîâlî'de Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti, Ahmed Cevdet'in başkanlığında kurulmuştur. Mecelle isimli medeni hukuk kitabı hazırlanmasına komisyon başkanı ve üye olarak katkı sağlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda devlet yönetiminde yaşanan istikrarsızlık ortamından en çok etkilenen devlet adamlarından birisi olan Ahmet Cevdet'in kısa aralıklar ile farklı görevlere getirilmesi hatta zaman zaman merkezden uzaklaştırılmak için Balkanlarda ya da Anadolu'da eyalet valiliklerine görevlendirilmesinde Onun "muhafazakâr modernist" görüşlerinin de etkisi vardır. Ahmed Cevdet Paşa İstanbul'da Şûrâ-yı Devlet üyesi, sadrazam vekilliği, ticaret, evkaf, adliye ve maarif nazırlıklarında görev yapmıştır. Ahmed Cevdet, farklı dönemlerde üç kez atandığı Maarif Nazırlığı dönemlerinde ise sıbyan mekteplerinden Fatih Medresesine kadar her seviyede okullar için ders programları hazırlatmaya çalışmıştır. Eğitim görüşleri uygulama imkânı bulduğu kısa dönemli Maarif Nazırlıkları sırasında Nuruosmaniye Camii avlusunda ilkokul derecesinde açılan ve modern usullere göre eğitim veren "ibtidâiyye"nin açılışı, Dârümuallimîn teşkilâtının sıbyan, rüşdiye ve idâdî olmak üzere üç dereceye göre düzenlenmesi, ders kitapları hazırlaması çalışmaları ile dikkat çekmiştir. Kavâid-i Türkiyye, Mi'yâr-ı Sedâd ve Âdâb-ı Sedâd adını taşıyan üç ders kitabı bizzat Ahmed Cevdet tarafından yazılmıştır (Cevdet Paşa, 1980, s. 215; Keskinöğlü, 1966, s. 221-234). Adliye Nâzırlığı döneminde 26 Haziran 1880'de açılan Mekteb-i Hukuk'ta usûl-i muhâkeme-i hukukiye, belâgat-ı Osmâniyye ve ta'lîm-i hitâbet dersler de vermiştir (BOA, I. MF. 01.01.01, 02; Cevdet Paşa, 1980, s. 215). 30 Kasım 1882'de itibaren üç buçuk yıl resmî görevlerden uzak kalmıştır. Bu fasiladan sonra yeniden Adliye Nazırı olan Ahmed Cevdet

Paşa, 10 Mayıs 1890'da II. Abdülhamid tarafından Meclis-i Âlî'ye tayin edilmiştir. Bu görevi devam ederken 26 Mayıs 1895'te Bebek'teki yalısında vefat etmiş ve Fâtiḥ Sultan Mehmed Türbesi hazîresine defnedilmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa, yetmiş iki yıllık ömrüne kadılıktan sadrazam vekilliğine çok sayıda kamu görevinin yanı sıra; tarih, edebiyat, hukuk, eğitim alanlarında sayısız eser sığdırmıştır. Osmanlı tarihinin Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan (1774) Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına (1826) kadar gelişen tarihi olayları anlatan Târîḥ-i Cevdet, Cevdet Paşa'nın vak'anüvisliği zamanında (1855-1865) bizzat kendisinin de içinde bulunduğu olaylara dair tuttuğu notlardan teşekkül eden bir hâtırat niteliği taşıyan Tezâkîr, II. Abdülhamid'in isteği ile 1255-1293 (1839-1876) yılları arasındaki tarihî ve siyasî olayların özet olarak kaleme alındığı Ma'rûzât önemli eserleri arasındadır (Halaçoğlu vd. 1993, s. 443-450; Gündüz, 2012, s. 49; Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25). Ayrıca; Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîḥ-i Hulefâ, Kırım ve Kafkas Tarihçesi, Mukaddime-i İbn Haldûn, Belâgat-ı Osmâniyye, Kavâid-i Osmâniyye, Medhal-i Kavâid, Kavâid-i Türkiyye, Dîvân-ı Sâib Şerhi'nin Tetimmesi, Mi'yâr-ı Sedâd, Âdâb-ı Sedâd fî ilmi'l-âdâb, Beyânü'l-unvân, Takvîmü'l-edvâr, Mecmûa-i Ahmed Cevdet, Hulâsatü'l-beyân fî telîfi'l-Kurân, Mecmûa-i Âliye, Ma'lûmât-ı Nâfia, Hilye-i Saâdet, Eser-i Ahd-i Hamîdî, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Risâletü'l-Vefâ, İcâr-ı Aka Nizamnamesi, Mahkeme-i Temyizin Vezâifine Dair, Ta'limnâme-i Harîr, Tarifü'l İrtifa isimli eserleri bulunmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa şiirlerini Sultan Abdülhamid'in isteği üzerine kaside, gazel, şarkı, rubâî ve müfred tarzındaki şiirlerini bir divanda toplamıştır. Bu eserlerin el yazması nüshaları İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir (Cevdet Paşa Evrakı, No: 32, 35; Halaçoğlu vd. 1993, s. 443-450; Gündüz, 2012, s. 50-55; Yılmaz, 2013, s. 19-31).

2. Ahmed Cevdet Paşa'nın Eğitim Görüşlerin Analizi

Eğitim eksenli olarak yaşamı kısaca ele alınan Ahmed Cevdet Paşa'nın diğer kitaplarının hulasası olarak değerlendirilen ve hatırat türünde görüşlerini ve gözlemlerini ifade ettiği Tezâkîr-i Cevdet, onun eğitim görüşlerinin ve düşünce yapısının tanınması bakımından önemli bir kaynaktır. Tezakir ilk kez Târîḥ-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın 44 (1 Haziran 1333) ve 47. (1 Ekim 1333) sayılarında "Vak'anüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı" adı ile yayımlanmıştır. Günümüz harfleriyle tam neşri ise Mehmet Cavit Baysun tarafından dört cilt halinde hazırlanmış ve Türk Tarih Kurumu tarafından 1953-1967 yılları arasında yapılmıştır. 1986 yılında ise eserin ikinci baskısı yine Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmıştır. Tezâkîr-i Cevdet'in Cevdet Paşa'nın el yazısıyla olan müsveddeleri yirmi bir defter halinde İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (Cevdet Paşa Evrakı, nr. 1-21). Bu belgelere aynı zamanda Başkanlık Osmanlı Arşivi kayıtlarından da ulaşılabilmektedir (BOA, A. VKN. 01.023.01-02; BOA, A. VKN. 01.025.01; BOA, A. VKN. 02.022.03.01-08).

Tezakir, Cevdet Paşa'nın on yıl süren vak'anüvisliği döneminde (1855-1865) bizzat içinde bulunduğu olaylara dair tuttuğu notlardan oluşan bir hâtırat/otobiyografi türünde bir eser niteliği taşımaktadır. Cevdet Paşa, bu notları kendisinden sonra vak'anüvis olan Ahmed Lutfi Efendi'ye tezkireler halinde göndermiştir. Bu nedenle esere Tezâkîr-i Cevdet adı verilmiştir. Kırk tezkireden meydana gelen eserin birinci tezkiresinde Ahmed Cevdet Paşa'dan önce görev yapan vak'anüvislerin durumları anlatılmakta, altıncı tezkireye kadar Paşa'nın halefi Ahmed Lutfi Efendi'ye gönderdiği bazı evraklar hakkında bilgi verilmektedir. 6-39 numaralı tezkireler ise Cevdet Paşa'nın bizzat yaşadığı Tanzimat devrinin bir kısım olayları ile bu dönemin hemen hiçbir eserde bulunmayan siyasî, sosyal ve ahlâkî durumu yer almaktadır. Son tezkirede ise Paşa'nın biyografisi yer almaktadır.

Eser tamamlandıktan sonra ise tetimme² eklenmiştir. Tezakir, okuyucusunu XIX. yüzyıl siyasî, toplumsal ve ekonomik durumu hakkında bilgilendiren, anlatım tarzı ve dili ile Osmanlı yöneticilerinin dünyası hakkında bilgi veren bir kaynaktır. Ahmed Cevdet Paşa'nın görüp işittiği veya bizzat karıştığı hadiseler, içyüzünü bildiği meseleler, zamanındaki devlet adamlarına dair düşüncelerini kaleme alırken kendi görüşlerini de açık bir şekilde ifade etmiştir. Tanzimat devrinden II. Abdülhamid dönemine gelişmeleri Cevdet Paşa gibi ilmi ve ihatası genel kabul gören bir müelliften incelemek bugün de tartışılan eğitim reformlarının anlaşılmasını ve değerlendirmesini kolaylaştıracaktır. Ahmed Cevdet Paşa'nın Ma'rûzât'ı layihaları ve diğer eserleri Tezâkîr'deki bilgileri tamamlar niteliktedir.

Ahmet Cevdet Paşa; Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid ile aynı dönemde yaşamış ve kamu görevlerinde bulunmuştur. Cevdet Paşa bu dönemde Mustafa Reşid Paşa'nın mahremiyet dairesine girerek, çok mühim meselelerin içyüzünü öğrenmiş, Âli, Fuad, Rıza, Damad Mehmed Ali, Yusuf Kâmil, Mütercim Rüşdi, Mahmud Nedim, Şirvanizade Rüşdi, Hüseyin Avni ve Midhat paşalarla birlikte kabinede görev yapmıştır. Bu devlet tecrübesi devrin siyasi olaylarını yakinen öğrenmesini sağlamıştır. Saray yaşantısından, devlet adamları arasındaki siyasi çekişmelere kadar birçok ayrıntılı bilgi sunan Tezakir, okuyucusuna XIX. yüzyıl Osmanlı dünyasını yaşatır. Eserde diğer bilgilerle birlikte eğitim kurumlarının açılışı, eğitim süreçleri, mali durumları, öğretmen yetiştirme uygulamaları, dil eğitimi ve eğitimde dilin önemi değerlendirmiştir. Tezakir-i Cevdet, aynı zamanda Maarif Nazırı olarak da görev yapan Paşa'nın maarif uygulamalarının da bir savunusu niteliğindedir. Tezâkîr-i Cevdet günümüz eğitim sorunlarının kökenlerinin tanınması ve çözüm önerileri sunulabilmesi açısından da önemli veriler içermektedir. Devletin yeniden yapılanmasına ilişkin yapılan hiçbir tartışma yâ da reform süreci, eğitim-öğretim etkinliklerinden bağımsız değerlendirilmemiştir.

2.1. Eğitimde Dilin Önemi ve Türkçe Eğitimi

Dil milleti oluşturan maddî ve manevî unsurların başında gelmektedir. Bu nedenle dil bakımından birlik olmayı başaramayan toplumların millet kimliğini kazanması mümkün olmamıştır. Yine kültür ve medeniyetin gelişmesi de dilin anlatım gücü ile doğru orantılıdır. Dilin korunması, gelişmesi ve güçlü bir ifade aracı olması eğitim ile mümkündür. Bu yaklaşıma uygun olarak Ahmed Cevdet Paşa, eğitim öğretim faaliyetlerinin her kademesinde eğitim dilinin önemli olduğunu değerlendirmiştir. Bu düşüncesi nedeni ile iptidailerden hukuk mektebine kadar her seviyedeki eğitim kurumlarında Belâgat-i Osmaniye adı ile dil bilgisi derslerinin okutulmasına özel bir önem vermiştir. Ahmed Cevdet Paşa okullarda okutulmak üzere modern metotlara göre, Türkçe ders kitapları hazırlamış, Türkçenin ilim dili olamayacağını iddia edenlere bir cevap olmak üzere Takvîmü'l-edvâr adını verdiği risâlesini hazırlayarak Türk diliyle de güzel eserler yazılabileceğini pratiği ile göstermiştir (Keskinöğlü, 1966, s. 221-234; Cevdet Paşa, 1986, s. 110). Hukuk Mektebinin birinci ve ikinci sınıfında haftada bir kez dil eğitimi verilmesi onun bu görüşlerinin sonucudur (BOA, Y. PRK. MF. 05.024.01.01-03; Cevdet Paşa, 1986, s. 214-216). Fuat Paşa ile birlikte Bursa'da bulunduğu sırada Kavâid-i Osmâniye isimli dil bilgisi kitabını yazmıştır. Ahmed Cevdet Efendi, Türk milletinin lisanının Türkçe olduğunu ancak Arapça ve Farsçanın kaidelerinin öğrenilmesinin dönemin şartları gereğince zaruret olduğunu ifade etmiştir (Cevdet Paşa, 1986, s. 45; Acuner, 1994, s. 33). Sıbyan mektepleri (ilkokul) için, yazdığı Kavâ'id-i Türkiyye dışında kalan kitaplarında lisân-ı Osmânîyi üç dilin (Türkçe-Arapça-Farsça) kuralları içinde ele almıştır. Onun 1851 yılında yazdığı ilk dil bilgisi kitabı Kavâ'id-i Osmâniyye ile başlayan dil bilgisi çalışmaları, 1885 yılında

² Bir kitabın tamamlandıktan sonra içerik veya kronoloji açısından ortaya çıkan gelişmeleri eklemek, eksiklerini gidermek ve ilaveler yapmak amacıyla yazılan eser ya da bölüme verilen isimdir.

yayımladığı Tertîb-i Cedîd Kavâ'id-i Osmâniyye ile sona ermiştir. Otuz beş yıl süren dil çalışmalarında hep aynı çizgi üzerinde eser veren Ahmet Cevdet Paşa, Kavâ'id-i Osmâniyye'deki terimlerini, dil anlayışını, imlâ ile ilgili tekliflerini, hatta örneklerinin önemli bir bölümünü çok fazla değiştirmeden tekrar etmiştir. Sözelimi bütün kitaplarında fiil çekimi için sevmek fiilini kullanmıştır. Medhal-i Kavâ'id ve Kavâ'id-i Türkiyye adlı kitaplarını ders kitabı olarak hazırladığı için, ilk eseri olan Kavâ'id-i Osmâniyye'deki ayrıntıları ayıklamaya çalışmış, ancak son eseri Tertîb-i Cedîd Kavâ'id-i Osmâniyye'de geçmişte edindiği bütün tecrübeleri gözden geçirerek çalışmalarına son şeklini vermiştir. Belâgat-i Osmâniyye'yi, diğerleri gibi bir ders kitabı düzeni içinde yazmıştır. Ancak bu kitabın baş kısmında eserin yazılış gayesini açık ve güzel konuşmaya yardımcı olmak şeklinde özetler. Örnek aldığı dil, Arapçadır ve çalışmasını da Arapça belâgat kitaplarını esas alarak düzenlemiştir. Ahmet Cevdet Paşa, böylece Kavâ'id-i Osmâniyye ile başladığı dil bilgisi çalışmalarını Belâgat-ı Osmâniyye ile tamamlar ve Türkçeyi hem dil bilgisi kuralları bakımından hem de anlam dünyası bakımından incelemeye tâbii tutmuştur. Ahmet Cevdet Paşa, medrese eğitimi ve içinde yetiştiği kültür çevresinin etkisi ile Arapçaya önem vermekle birlikte, Türkçenin bir devlet ve eğitim dili olarak gelişmesi, zenginleşmesi ve sadeleşmesi için büyük çaba harcamıştır. Herkesin okuma-yazma öğrenmesi için Türkçenin sadeleşmesi gerektiğine inanmıştır. Arapça ve Farsçanın Osmanlı Türkçesi içerisinde önemli bir yer tuttuğunu tespit eden Paşa, Türkçenin konuşulması ve geliştirilmesinin önemini Şûrâ-yi Devlet âzâsından Ekrem Bey'in Ta'lim-i Edebiyyât adı ile kaleme aldığı küçük kitabına yazmış olduğu Takrîzde ifade etmiştir. Lisân-ı Osmânînin Türkçe olduğunu, Arapça ve Farsçanın ona sonradan eklenen unsurlar olduğunu düşünen Ahmed Cevdet, Türkçenin mükemmel bir lisan olduğunu, nazik ve zengin olduğunu ifade etmektedir. Türkçe ona göre uzun bir süre edebiyat ve eğitim dili olarak kullanılmadığı için tam olarak gelişmemiştir. Edebiyat ve eğitim dili olarak kullanılmadığı için güzelliğini ve zenginliğini kaybetmiştir (Cevdet Paşa, 1986, s. 214-216).

Dârü'lmuallimin'in (1848) kurulması ve Encümen-i Dâniş'in (1850) açılması, Türkçe ilk medenî kanun olan Mecelle'nin ve diğer bazı kanunların hazırlanması, açtığı okullara Türkçenin gramerinin ders olarak okutulması, Türkçenin ilk gramer kitabının hazırlanması Türkçenin gelişmesi için yaptığı önemli hizmetler arasında gösterilebilir (Keskinöğlü, 1966, s. 221-234; Cevdet Paşa, 1986, s. 110). Ahmet Cevdet Paşa; Türkçenin sadeleşmesini, dönemin tabiriyle kaba Türkçenin yaygınlaşmasını ve herkesin okur-yazar olmasını hedeflemiştir. Türkçenin bir bilim dili haline gelmesi arzusu bu düşüncelerinin zirve noktasını göstermektedir. Bir devlet ve hukuk adamı, bir tarihçi olduğu kadar, dil ve dil bilgisi tarihimiz bakımından çok derin izler ve etkiler bırakmış bir dil bilimci olarak değerlendirilebilir. Kendini, Türk toplum ve kültür hayatındaki eksiklikleri ve aksamaları gidermekle görevli sayan Ahmet Cevdet Paşa, diğer alanlarda olduğu gibi, dille ilgili görüş ve çalışmalarıyla da çok önemli öncülük görevi üstlenmiş; bilim ve eğitim hayatımıza önemli katkılarda bulunmuştur. Ahmet Cevdet Paşa, üzerinde çalıştığı dile Lisân-ı Osmânî adını vermekle birlikte, bu dilin aslının Türkçe olduğunu ve Arapça, Farsça unsurların sonradan dile karıştığını söylemektedir. Hatta Osmanlı Türkçesinin Çağatayî adını verdiği Doğu Türkçesinden geldiğini ifade ederek Türk dilinin tarihî ve coğrafi bağlantılarına da dikkat çekmektedir.

Ahmet Cevdet'in eğitim dilinin Türkçeleştirilmesi için yaptığı çalışmalara Fransızca hukuk terimlerine Türkçe anlamlar bulma gayreti, örnek olarak gösterilebilir. "Crise" yerine buhran, "periodique" yerine evrak-ı mevkute kelimelerinin kullanımını önermesi Türkçenin gelişimine verdiği önemi göstermektedir. Valide Sultan'ın Maarif Vekâletini ziyareti sırasında Reşid Paşa'nın konuşması ve bu konuşma hakkında Ahmed Cevdet Paşa'nın değerlendirme notları da Tezâkîr'de kaydedilmiştir. Ziyaret sırasında Kavâ'id-i

Osmaniye kitabının yazılması ve Osmanlı Türkçesinin kurallarının öğrencilere öğretilmesi ve dilin Arapça ve Farsça etkisinden arındırılması için yapılan çalışmalara özel vurgu yapmıştır. Eser Valide Sultan'a takdim edilmiştir. Ziyarete ibtidailerden hukuk mektebine kadar tüm eğitim kurumlarında Türkçe öğretimine önem vermesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Dilin doğru kullanılması ve doğru öğretilmesinin eğitimin niteliğini artıracığı vurgulanmıştır (Cevdet Paşa, 1986, s. 56-59). Devlet katında bu seviyedeki bir program ve görüşmede dil eğitim vurgusu, XIX. yüzyıl Osmanlı Devlet bürokrasisinin dil eğitiminin önemin farkında olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer görülmelidir.

2.2. Eğitimde Öğretmenin Önemi

Eğitim müesseselerinin bileşenleri arasında öğretmenin öncelikli bir yer tuttuğuna inanan Ahmed Cevdet Paşa, öğretmen yetiştirmeyi eğitimin temel meselesi olarak görmüştür. Bu nedenle de öğretmen yetiştirmeye devletin önem vermesi gerektiğinin üzerinde ısrarla durmuştur. Osmanlı Devleti klasik döneminde medreseler diğer kamu görevlileri ile birlikte aynı zamanda öğretmen yetiştiren eğitim kurumlarıdır. II. Mehmet döneminde medreselerde muallim olarak görev alacaklara yönelik Adâb-ı Mübahase ve Usû-ı Tedris gibi derslerin verildiği ve staj uygulaması yapıldığı bilinmektedir. Ancak II. Mehmet dönemindeki bu dersler ve staj uygulamaları daha sonra devam ettirilmemiştir. Tanzimat döneminden itibaren öğretmen yetiştirmek için medrese dışında eğitim kurumu açma fikri ortaya çıkmıştır. 16 Mart 1848 tarihinde öğretmen yetiştirmek amacı ile ilk öğretmen okulu olan Dârülmualimîn İstanbul'da açılmıştır. Bu okulun ilk müdürü ise Ahmed Cevdet Efendi'dir (Acuner, 1994, s. 57). Ahmed Cevdet Efendi öğretmen okulunun nizamnamesini hazırlamış, mektebin öğrenci kabul şartlarından ders müfredatına kadar her konuya nizamnamede yer vermiştir. Öğrencilerin sınav ile seçilmesi başvuranlar arasından en zeki ve kabiliyetli olanların öğretmen okuluna alınmasını okulunun niteliğinin artmasına katkı sağlayacağını düşünmüştür.

Diğer yandan Dârülmualimîn'e öğretmen olarak istihdam edilecek sayıda öğrenci kabul edilmesi düşüncesi Cevdet Paşa'nın öğretmenliği bir kariyer mesleği olarak görmesinin sonucudur (Acuner, 1994, s. 77). Ahmed Cevdet Paşa, Dârülmualimîn talebelerinin sınavlarda başarısız olmaları durumunda okul ile ilişkilerinin kesilmesini planlamıştır. Öğrencilere bu şekilde ağır yaptırımların uygulanmasına karar verilmesine neden olacağı için de sınavların ciddiyetle yapılmasını istemiş ve sınavlara büyük ehemmiyet vermiştir. Başarılı öğrencilerin ise okulun normal öğrenim süresi olan iki yıldan daha kısa bir sürede eğitimi tamamlamasına imkân sağlanması için düzenleme yapmıştır. Mezunların mezuniyetlerindeki başarı derecesine göre sıralanarak atamalarının yapılması, ataması yapılamayan aday öğretmenlerin de Dârülmualimin ile bilgilerini artırmaları için ilişkilerin devam etmesini hedeflemiştir. Böylece öğretmenler atanıncaya kadar meslekle ilişkilerin kesilmemesi düşünülmüştür (Akyüz, 1990, s. 3-20; Akyüz, 2006, s. 17-58). Bu planlamalarda Ahmed Cevdet Paşa'nın eğitimde rekabetçi bir ortam oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Başarılı öğrencilerin zaman kaybetmeden eğitimlerini tamamlayacakları, başarısız öğrencilerin ise okul ve öğretmenlerin enerjisini boşa harcamayacakları bir sistem kurulmaya çalışılmıştır. 3 yıl olarak öngörülen eğitim süresi boyunca talebelere ayda 30 kuruş olmak üzere harçlık verilmesini böylece onların sadece eğitim ile ilgilenmelerini sağlamayı hedeflemiştir. Mezunların öğretmenlik görevini yerine getirmeyenlerin diplomalarının iptal edilmesine ilişkin hükümleri ise öğretmenlik mesleğine verdiği önemi göstermektedir (Ergin, 1977, s. 571-572; Cevdet Paşa, 1986, s. 41; Oklay, 2014, s. 233-251; İzgöer vd. 2021, s. 38-42).

Öğretmen yetiştirmesi planlanan okulun öğrenci sayısının görev alacakları rüştiyelerin ihtiyacını geçmemesi gerektiğini, öğretmen adaylarının cerre çıkma³ uygulamasının kaldırılarak mali zorluklarla karşılaşmayacakları miktarda harçlık verilmesini savunmuştur (İpşirli, 1993, s. 388-389). Cerre çıkma uygulaması, öğrencilerin eğitim hayatından birkaç aylığına uzaklaşmalarına neden olmakta, akademik bakımdan ilerlemelerine engel oluşturmaktadır. Cevdet Paşa'ya göre; bilimde ilerleme sürekli ve çok çalışma ile elde edilebilir. Eğitim hayatının inkıtaya uğraması, derse devamın herhangi bir nedenle kesilmesi eğitimden sağlanacak faydayı azaltacaktır. Cevdet Paşa öğretmen adaylarının Arapça, Farsça ve matematik bilimlerinde ders verme becerisi kazanmalarının gerekli olduğunu ifade etmiştir. Cerre çıkma uygulamasının kaldırılması Türk eğitim tarihinde öğretmene değer verilmesi bakımından önemli ve ileri bir düşüncedir. Bu uygulamalar ve görüşler öğretmen adaylarının hem toplumsal statü ve saygınlığının artırılmasına hem de daha iyi yetişmelerine katkı sağlamıştır.

Ahmed Cevdet Paşa; Bosna Hersek, Adana ve Halep'de vali olarak görev yapmıştır. Bu görevleri sırasında eğitim öğretim faaliyetleri ve mekteplerle özel olarak ilgilenmiş, eğitim kurumlarını inceleyerek, sorunlarını çözmek için gayret sarf etmiştir. Bu ziyaretlerinden birisinde inceleme imkânı bulduğu Bosna Hersek İsvornik ili İspreça nahiyesi Poliče köyü okulunun diğer okullardan daha nitelikli olduğunu tespit etmiştir. Bu ziyaret sırasında okul öğrencilerinin Ahmed Cevdet Paşa'ya bir gösteri hazırladıkları ve Paşa'nın bu gösteriden son derece memnun kaldığını anlaşılmaktadır. Yine aynı okulda, Paşa öğrencilerin eğitimde geldikleri seviye ve okulun fiziki şartlarının bölgedeki diğer köylere göre önemli ölçüde iyi durumda olduğunu memnuniyetle ifade etmiştir. Poliča köyünün eğitimde kat etmiş olduğu bu gelişmenin nedenlerini inceleyen Cevdet Paşa'ya göre eğitimdeki bu ilerlemenin nedeni "*Mukaddema buraya bir huluslu hoca efendi gelip ikaamet ile ahaliyi teşvik ederek bir güzel mekteb yaptırmış ve teşvikaat-ı lazime icrasiyle işi bu derecelere kadar getirmiş olduğu anlaşılmıştır.*" (Cevdet Paşa, 1986, s. 63) ifadesi ile açıklamıştır. Ahmed Cevdet Paşa, Poliča köyündeki eğitimin niteliğini bu öğretmenin başarısına bağlamaktadır. Paşaya göre iyi öğretmen, iyi okul ve iyi eğitim demektir.

2.3. Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinin Eğitimde Yeri ve Önemi

Ahmed Cevdet Paşa öğrencilik ve hocalık dönemlerinde olduğu gibi devlet görevleri döneminde de eğitim öğretim etkinliklerinin içerisinde bulunmuş, hatta bu konuda özel bir gayret sarf etmiştir. O, öğrenme etkinliklerinde sunucu ile alıcı arasındaki ilişkinin eğitimin niteliğini artıran önemli faktörlerden birisi olduğunu düşünmektedir. Muallim ile talebe arasında iyi ilişki öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. Cevdet Paşa'ya göre hâlden anlayan eğitimci öğrencilerine daha faydalı olacaktır.

Tezâkîr'de yer alan öğrencilik hatıralarında hocaları ile ilişkilerini anlatan örnekler bulunmaktadır. Tezâkîr'de hem kendisinin ders okuduğu hocaları hem de gözlemlediği hocalar hakkında kanaatlerini ifade etmiştir. Öğrenciliği döneminde hocalarına ders sırasında düşündürücü sorular sorduğu ikna edici cevap alamadığında hocaları ile münakaşa ettiğine ilişkin ifadeler de yer almaktadır. Talebeliği sırasında; mübahaseyi, münakaşayı seven bir kişilik sergilediği görülen Ahmet Cevdet Paşa münakaşa ve münazaranın öğretici etkisi olduğunu düşünmüştür. Bu etkinin öğrenmeye olumlu katkı sağlayabilmesi için ise öğrenci ile öğretmen arasındaki ilişkinin karşılıklı saygı ve samimiyet ortamında gelişmesi gerektiğini vurgulamıştır. Öğrenci-öğretmen ilişkilerinde iki konuya dikkat çektiği görülmektedir. Bunlardan birincisi hocanın öğrencilerine ders hakkındaki görevlerindeki sürekliliği ve samimiyetidir. İkincisi ise öğretmenin öğrencinin

³ Arapçada kendine doğru çekmek, cezbetmek anlamlarına gelen cerr kelimesi uygulamada ise medreselerde eğitim alan talebelerin para ve erzak toplamak için çoğunlukla Ramazan ayında olmak üzere belli aylarda köylere imamlık ve müezzinlik görevleri ile dağılmalarına cerre çıkmak adı verilmiştir.

özel sorunları ile (maddi, ailevi vb.) ilgilenmesine ilişkin gözlemlerdir. Öğrencilik döneminde; Akşehirli Ömer Efendi, İmâm-zâde Es'ad Efendi, Antakyalı Sa'id Efendi, Denizlili Yahyâ Efendi, Şehrî Hâfiz Efendi ve Hekim Hamîd Efendi'den ders almıştır. Bu hocalarının her biri hakkında gözlem ve görüşlerini Tezâkîr'de hatıra çerçevesinde aktarmıştır. Örneğin Hekim Hamîd Efendi'nin zekâsından övgü ile söz ederken onun derslere yeterli zamanı ayırmadığını değerlendirerek eleştirmiştir. Aynı hocanın ihtiyacı olan talebelere maddi destek sağlaması, ihtiyacı olanları gözetmesi gibi özelliklerinden övgü ile örnek göstererek söz etmiştir. Hocalarının muallimlikten başka memurluk ve yöneticilik görevlerinin öğretmen mesleğine motive olmasını ve öğrenci-öğretmen ilişkilerini engellediğini düşünmektedir. Tatil günlerinde öğrencileri ile ilgilenen, onlara ders okutan Hâfiz Seyyid Efendi'nin bu durumundan stayiş ile bahseden Ahmed Cevdet Paşa, bayram tatillerinde memleketine gitmeyip, bunun yerine hocadan ders aldığı ifade etmektedir. Özellikle Şaban ve Ramazan aylarında İstanbul'da bir medresede başka öğrenci ve hocanın olmadığı bir zaman aralığındaki bu özel derslerin paşanın eğitim sürecine büyük katkısı olacağı açıktır. Ahmed Cevdet Paşa hocalarının özelliklerini; *fâzıl, mütefennin, hayyır, ezkiyâ* kelimeleri ile tanımlamaktadır (Cevdet Paşa, 1991, s. 8-10). Vidinli Hoca'nın paşanın öğrencilik dönemi hatıralarında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. O, *gayet mütekebbir ve muta'azzım bir zât* olarak tanımladığı hocanın bu özelliklerine rağmen onunla bile münakaşaya girişme cesareti gösterdiğini yazmıştır. Bu münakaşalardan birinde Vidinli Hocanın kendisini azarlaması üzerine birkaç ders derslerde sessiz kalan Ahmed Cevdet'i hocanın "*hak Lofçalı'nın yedinde imiş*" ifadesi ile onu taltif etmiştir. Tezâkîr'deki bu hatıratta iki unsur ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi hocanın öğrencinin farklı fikirlerinde bile azarlamasının öğrenciyi dersten soğutabileceği ve küstüreceğinin hoca tarafından göz önünde bulundurulması ve hocanın öğrencilere davranışlarında öğrenci yaklaşımını göz ardı etmemesi gerçeğidir. İkincisi ile hocanın öğrencinin gönlünü almayı bilmesinin, öğrenci-öğretmen ilişkilerine getireceği niteliktir. Ahmed Cevdet Paşa'nın devlet görevleri ve hocalığı boyunca hem devlete hem de millete hizmetlerinde Vidinli hocanın bir cümlesinin eşsiz katkıları olduğu, Cevdet Efendi'yi onere etmesinin ona sağladığı özgüven ve bilim merakı öğretmen öğrenci ilişkisinin eğitimin niteliğine katkısına değerli bir örnektir. Nitekim Cevdet Efendi tekdirden dolayı üzülüğünü, ancak daha sonraki muamelesinden dolayı memnun kaldığını ve derslere daha devamlı ve hevesli olduğunu ifade etmektedir (Cevdet Paşa, 1991, s. 10-11).

Medresedeki bu öğrenim yıllarında bir ara yaşadığı maddi sıkıntı kendisine çok şey kazandırmış ve onun öğrencilik yıllarını unutmadan yetişen bir insan olmasını temin etmiştir. İstanbul'da kaldığı müddetçe, muayyen zamanlarda öğrencilere yardım etmeyi prensip edinmiştir. Eğitim de görevlilerin talebe ile ilgilenmesi, onun sıkıntılarına çözüm üretmesi, zamanının tümünü öğrencilerine ve işine ayırması, talebeyi dinlemesi öğrenmeyi ve insan yetişmesini kolaylaştırıcı olmaktadır.

2.4. Medreselerde Bozulma ve Kâhtı Rical'e İlişkin Görüşleri

Medrese sisteminin bozulmaya başladığını değerlendiren Ahmet Cevdet Paşa, medrese hocaları ve talebelerinin ilim ile meşgul olmaktan uzaklaştığını, içinde yaşadıkları toplumun sorunlarını görmezden geldiklerini ve toplumdaki gelişmelere duyarız kaldıklarını ifade etmektedir. Ona göre, Osmanlı devlet ve toplum yapısında ortaya çıkan bozulma ve eksiklikler medreseleri de etkilemiştir. Medrese hocaları çevresinde toplanan ilim meclislerine de yeterince yararlı olmadığı düşüncesi ile katılmamaya bu nedenlerle karar vermiştir. Ahmed Cevdet Paşa medreselere kayıt yaptıracak öğrencilerin de ders verecek hocaların da sınav ile alınmasını uygun görmektedir. Kamu görevlerine sınav olmadan atama yapılmamasını istemiştir. Medrese hoca ve öğrencilerinin bu dönemde toplumu rahatsız eden ekonomik ve sosyal sorunlardan daha az etkilendikleri için bu meselelerle ilgilenmediklerini değerlendiren Ahmed Cevdet, toplum ile iletişimi zayıflayan

kurumların görevlerini yerine getiremeyeceğini düşünmektedir. Medreselerdeki usûl-i ta'lîm'in bozulduğunu, medrese talebelerinin ilim yerine abesle iştilal ettiklerini değerlendirerek bu durumdan rahatsızlığını ifade etmektedir (Cevdet Paşa, 1991, s. 6-7; İzgöer vd. 2021, s. 458).

Devletin tüm kurumlarında olduğu gibi eğitim kurumlarında görev yapanlar arasında yaşanan anlaşmazlık ve çekişmelerin sonuçta millete hizmete mâni olduğunu tespit eden Paşa, iyi yetişmemiş kamu görevlilerinin hem buldukları makamı işgal ederek, hem de üretmeleri gereken hizmeti üretmeyerek içinde buldukları, ekmeğini yedikleri topluma ihanet ettiklerini değerlendirmiştir. Osmanlı medreselerindeki iyi yetişmiş, nitelikli insanların yeri yeni dönemde doldurulamamıştır. Onların yerine gelenler öncekilerin hizmetlerini devam ettirecek nitelikte değildir (Cevdet Paşa, 1991, s. 16). Bu durum ise devletin tüm kurumlarını olumsuz yönde etkilemiştir.

2.5. Hukuk Eğitimi

Mecelle hazırlamakla görevli komisyonun hem başkanı hem de üyesi olan Ahmed Cevdet Paşa'nın hukuk eğitimine özel bir ilgisi olduğu bilinmektedir. Türk eğitim tarihinde Modern hukuk eğitiminin ilk örneği olarak değerlendirilen Mekteb-i Hukuk 1880'de Cevdet Paşa'nın Adliye nâzırlığı döneminde açılmıştır. Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde (1286/1869) İstanbul Dârülfünunu'nun bir birimi olarak hukuk fakültesinin açılması kararlaştırılmıştır (BOA, Y. EE. 00112). Ancak bu karar uygulanamamıştır. Daha sonra 1880'de açılan Mekteb-i Hukuk'un çalışma usulü de dönemin yaygın uygulaması olan nizamname düzenlemesi ile belirlenmiştir (BAO, Y. PRK. MF. 01.03.01; BOA, MF. MKT. 332.89). Mekteb-i Hukuk'da ilk dersi, hem Adliye nâzırı hem de mektebin hocalarından birisi olması sıfatıyla Cevdet Paşa vermiştir. Mekteb-i Hukuk, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra ise dârülfünununun bir fakültesi olarak öğretim faaliyetini sürdürmüştür. İstanbul'da ilk hukuk mektebinin açılış töreninde Paşanın gözlemleri ve hukuk mektebi öğrencilerine ilk dersi Ahmed Cevdet Paşa'nın vermesi onun hukuk eğitimine ilgisinin somut göstergelerinden birisi olarak değerlendirilmektedir. Hukuk eğitimini toplumun ihtiyaçları bakımından lüzümlü ve faideli gören Paşa'ya göre Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin kurulması ile hukuk mektebinin önemi daha da artmıştır. Ona göre şer'i hükümlerin insanlığa tebliği için Allah tarafından peygamberler gönderilmiş olması hukuk eğitiminin önemini göstergesidir. Dürüstlük, çalışkanlık, ahlak ve erdemi hukuk eğitiminin temel ilkeleri olarak değerlendirmektedir. Hukuk mektebinin açılışında tüm devlet erkânının huzurundaki konuşmasında "*Efendilerim İlm-i hukukun lüzûm ve fâidesi ma'lûm ve bizim buna ne mertebe muhtâc olduğumuz cümle indinde müselleme ve meczûmdur. Efendiler, tahsil edeceğiniz ilmin kadri pek büyüktür. Bilirsiniz ki hisâb ve hendese ve kimya gibi ulûm-ı aklıyyeyi talim için bir peygamber gelmedi. Ammâ kavânin-i şer'iyyeyi telkinu tebliğ için ulü'l-azm peygamberler geldi. Bu bâbda başka delil irâdına hâcet göremem*" (Keskinoğlu, 1966, s. 221-234; Cevdet Paşa, 1991, s. 196-198) ifadeleri ile hukuk eğitimine hem dünyevi hem de dini bir anlam yüklediği görülmektedir. Hukukçuluğu hem peygamber mesleği olarak değerlendirmiş hem de ahlak, erdem ve dürüstlikle birlikte zikretmiştir. Devletin işleyişinin önemli ayaklarından birisi olarak hukuk alanını gören Cevdet Efendi, Padişah II. Abdülhamid'in himayesinde açılan yeni mektepte ilk dersi vererek devlet katında hukuk eğitimine yönelik hassasiyeti göstermiştir (Çelik, 2021, s. 269-299).

Diğer yandan bu dönemde hazırlanan ve yüz yıla yakın bir süre hukuk fakültelerinde ders kitabı olarak okutulan, tenkitçi nazarla incelenen Arazi Kanunnâmesi ve ilgili nizamnâmelerin eksik kabul edilecek noktaları yok denecek kadar azdır (BAO, İ. MF. 1-10; BOA, Y. PRK. MF. 5-24; Ebul'ula Mardin, 1996, s. 41). Ahmed Cevdet Paşa Tanzimat döneminin hukuk düzenlemelerini yapan etkili devlet adamlarından birisi olmasının yanı sıra aynı zamanda hukuk mektebi açılması, eğitim felsefesinin belirlenmesi ve eğitim

programlarının hazırlanması konularında da katkı sağlamıştır. Onun hukuk alanına ve hukuk eğitimine katkıları Bernard Lewis tarafından “*dâhi hukuk adamı*” nitelemesi ile tanımlanmıştır (Lewis, 1993, s. 122).

2.6. Tarih Eğitimi

Ahmed Cevdet Paşa, diğer sıfatlarının yanı sıra Osmanlı Devleti'nin vak'anüvisti olarak aynı zamanda tarihçidir. Cevdet Paşa, hem Kâtip Çelebi ve Münecimbaşı gibi klasik Osmanlı tarihçiliğini sürdürmüş hem de tarih anlatımına dil ve üslup bakımından yeni bir anlayış getirmiştir. Böylece klasik dönem tarihçiliğinin temsilcisi olmakla birlikte yeni tarih anlayışını da geliştirerek eski ile yeni arasında bir bağ oluşturmuştur (Yılmaz, 2013, s. 32). Tarih yazıcılığı dışında tarih eğitimi de Cevdet Paşa'nın ilgi alanında olmuştur. Tarih öğrenmenin öncelikle bir merak konusu olduğunu değerlendiren Paşa, geçmiş olayların mütalaa ve muhakemesinin tarih eğitiminin esasını oluşturduğunu ifade etmiştir. Tarih eğitimi toplumun günümüzü anlamlandırması ve geleceği planlaması için zemin olarak anlamlandırılan Ahmed Cevdet'e göre, tarihte yaşanmış büyük küçük bütün olaylar mutlaka değerlendirmelere dâhil edilmelidir. Tarih öğretimine bir bütün olarak bakılmalı sadece Osmanlı-Türk tarihi değil Avrupa tarihi eğitimi de verilmelidir. Çünkü Türk tarihi Avrupa tarihi olmadan anlaşılabilir.

Tezâkîr'de kendi icraatlarını anlatırken de muhtemel eleştirilere cevap niteliğinde beyanlarda bulunması onun eleştiriye açık olduğunu ve icraatlarının hesabını vermeyi amaçlayan bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Batıdaki gelişmelerin dünyaya etkilerinin incelenmesi tarih eğitiminin vazgeçilmez bir ögesidir. Yaşadığı dönemde devletin ve milletin kötü gidişini ve bu sürecin gelecekte geri dönülemez olumsuzluklara neden olacağını değerlendiren Ahmed Cevdet, tarih bilincine sahip bireylerin gelecek kaygılarını engelleyecek çalışmalar yapabileceğini düşünmüştür. Tarih öğrenen ve bilinç kazanan insanların geçmişte yapılan hatalardan ders alacakları ve tekrar aynı hatalara düşmeyeceklerini ifade etmiştir. Tarih ibret almak ve özgüven kazanmak için öğrenilmelidir. Tarihi olayları sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde değerlendirmeyi ve anlamayı hedefleyen Ahmet Cevdet'e göre, olayların asıl nedenlerini öğrenmek sorunların çözümüne ve geleceğin planlanmasına katkı sağlayacaktır. Bu nedenle tarih eğitimi vazgeçilemez görmektedir. Aynı zamanda devletin resmi tarihçisi olarak olayları ibret ve örnek olmak üzere gelecek kuşaklara aktarma amacındadır. Bu yönü ile tarih eğitimine bakışı pragmatisttir. Ahmed Cevdet Paşa, tarih eğitimine devlet düzeninin korunması, devletin işleyişinin yeni dönemin şartlarına uyarlanması, genç kuşaklara çalışma bilincinin kazandırılması gibi anlamlar yüklemiştir. Devlet yöneticileri her şeyi tecrübe ederek öğrenemeyeceklerine ve devlet işlerinin bir laboratuvarı olmadığına göre devlet adamlarının tecrübe kazanmalarını sağlayacak unsur tarihi tecrübelerini artırılabilirliği tarih eğitimidir. Bu durumda devlet adamlarının tarih öğrenmeleri bir zorunluluktur. Tarih eğitimi alan insanların özellikle de yöneticiler daha az hata yapacaklarını düşünmüştür. Ahmed Cevdet, tarih eğitimin aynı zamanda insanın manevi ihtiyaçlarını karşılayan, insanları motive eden bir yönünün olduğunu da değerlendirmiştir. Tezâkîr'de anlattığı olaylar ile ilgili belge, yazı ve konuşmaları olayı anlattığı bölümün hemen sonuna eklemesi onun tarih biliminin belgeye dayandırılmasına ilişkin titizliğini de göstermektedir. İbn-i Haldun'un tarih görüşünden etkilendiği değerlendirilen Ahmed Cevdet Paşa'nın tarih eğitiminde toplumlar ve devletlerin tarihleri arasında karşılaştırmalı bir eğitim metodunu benimsediği görülmektedir. Osmanlı tarihini Rusya gibi komşu ülkelerin tarihleri ile karşılaştırarak bazen kıyaslayarak inceleme ve öğretme düşüncesindedir (Cevdet Paşa, 1991, s. 58; Yılmaz, 2013, s. 38).

Rüştiye ve İdadilerde okutulacak Osmanlı Tarihi dersi kitapları hazırlanırken geçmişin kıymetinin bilinmesi, devleti millete sevdirecek bir anlayışın kitaplara yansıtılmasını planlamıştır. Bu bakış açısı ile tarih eğitimi aynı zamanda bir vatandaşlık

eğitimi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Öğrencilere tarih eğitiminin yaş seviyesine göre verilmesinin önemini değerlendiren Ahmet Cevdet Paşa rüştiye mektebi ile âli mektepte verilecek tarih eğitiminin içeriğinin farklı olması gerektiğini değerlendirmiştir (İzğöer vd. 2021, s. 18, 403).

2.7. Din Eğitimi

Din eğitimi Ahmed Cevdet Paşa'nın önem verdiği eğitim başlıkları arasında yer almaktadır. Esasen medrese eğitimi almış olan Paşa'nın bu yaklaşımı hem yetiştiği çevre hem de düşünce yapısı bakımından olağan görülmektedir. Ahmed Cevdet Paşa'nın metinlerinde din eğitimi ile ahlak ve edep eğitimi aynı başlık altında değerlendirilmiştir. Eğitimin her kademesinde öğrencilere din ilimleri öğretilmesine vurgu yapılmıştır. Ahlak eğitimi din eğitiminin ayrılmaz bir parçası olarak ifade edilmektedir (İzğöer vd. 2021, s. 284). Diğer yandan Cevdet Paşa eğitim kurumlarının klasik dönem ders müfredatları ile sürdürülemediğinin bilincinde olduğundan yeniden yapılanma sürecini de desteklemektedir. O yeni açılan okullar için hazırladığı ders programlarında din eğitiminin yeni anlayışa göre sürdürülmesi için çaba harcamıştır. Radikal Tanzimatçılardan farklı olarak, mekteplerde fen ve teknik derslerin yanında ilmihi, Kur'an-ı Kerim ve İslam Tarihi (Siyer) derslerinin de okutulmasına yönelik çalışmalar yapmış ve bu çalışmalarında önemli ölçüde başarılı olmuştur. Ayrıca Tanzimat döneminde kurulan yeni mekteplerde din eğitime yönelik derslerde okutulmak üzere kitaplar yazmış ya da yazılmasına öncülük etmiştir. Devlet hizmetinden yaşı gereği büyük oranda el çektiği 1890 yılından sonra ise hurafelerden arındırılmış ve sade bir İslam Tarihi olarak Kısâs-ı Embiyâ ve Tevârih-i Hulefâ isimli kitabını yazmıştır. Cevdet Paşa bu eserlerin yazılış amacını Valide Sultan'a açıklarken din eğitime ilişkin görüşlerini de açıklamaktadır. Paşa'ya göre; eğitimin amacı olan iyi insan, sadık bürokrati yetiştirmek ancak din eğitimi ile mümkündür (Cevdet Paşa, 1991, s. 126-127).

Kur'an-ı Kerim'in İstanbul'da hükümet tarafından Şeyhülislam denetiminde basımını teklif eden Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul'da, İranlıların Kur'an-ı Kerim basması ve bu basım işindeki özensizliği tespit edildiği için, Kur'an-ı Kerim'in özen gösterilerek basımı ve çoğaltılması için görevlendirilmiştir. Bu dönemde Maârif Nazırı olan Paşanın çalışmaları ile Kur'an-ı Kerim, Hafız Osman hattı ile İstanbul'da okunaklı olarak, Şeker-zâde Mushaf-ı Şerif-i olarak devlet matbaasında bastırılmıştır. Bu Kur'an-ı Kerim baskısında baskı tekniği olarak Fransa'dan getirilen fotolitografın kullanılması da dikkat çekmektedir. Kur'an-ı Kerim'in bu şekilde çoğaltılması Ahmed Cevdet Paşa'nın din eğitime katkılarının birisidir (Cevdet Paşa, 1991, s. 127).

Ahmed Cevdet Paşa, öğrenciliği sırasında tatil günlerinde hem gezip dolaşmak hem de hava almak gayesi ile medreseden dışarı çıktığı zamanlarda Çarşamba Pazarı civarında bulunan Murad Molla Tekkesine gitmiş ve burada Farsça öğrenmeyi hedeflemiştir. Ahmed Cevdet Paşa'nın tekkeye bir mürid olarak gitmediği, tasavvufa olan merakının daha çok akademik seviyede olduğunu Tezakir'deki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu ziyaretler sırasında Ahmed Cevdet Paşa, Murad Molla Tekkesi post-nişîni Mehmed Murad Efendi'den Mesnevi okumuştur. Bu dergâhın müdavimlerinin üst tabaka insanlardan oluşması ve burada farklı ilimlerin okutulması nedeni ile burayı Darülfünun'a benzetmiştir. Ahmed Cevdet Paşa'nın Mesnevi okumaları bu dergâha devam ettiği dönemlerde gerçekleşmiştir. Mesnevi okumalarının kendisi için manevi bir gıda olduğunu düşünen Cevdet Paşa, bu iş için yeterli vakit ayıramadığını ifade etmiştir. Mesnevi okumanın insanın ufkunu geliştireceğini, insanın hayal dünyasını geliştireceğini değerlendirmiştir. Onun bu tecrübesinden formal eğitimin yanında informal eğitimin de uygulanması gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır (Cevdet Paşa, 1991, s. 114).

2.8. Eğitim Teşkilatı ve Eğitimin Finansmanı

Eğitim çalışmalarının önemli başlıklarından birisi de eğitim kurumlarının teşkilatlandırılması ve eğitim harcamalarının hangi kaynaklardan karşılanacağı konularıdır. Bu nedenle eğitim reformları ile ilgili tartışmalar bu iki alanda değerlendirmesini zorunlu kılmıştır. Ahmed Cevdet Paşa Meclis-i Maarif-i Adliye gibi eğitim kurumlarının yönetim birimlerinin kuruluşu ve nizamnameleri ile de yakından ilgilenmiştir. Ahmed Cevdet Paşa'nın hem maarif nazırı olarak görev yaparken okulları teftiş ettiği hem de eğitim dışı görevleri sırasında okulları ziyaret ettiğine ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Paşa, maarif ile ilgili görevi olup olmamasından bağımsız olarak eğitimle ilişkisini sürdürmüştür. Bu ziyaretlerinde okulların fiziki yapısı, eğitim durumu, öğretmenler ve öğrencilerin durumları hakkında yaptığı değerlendirmelerini ve gözlemlerini Tezâkîr'de ifade etmektedir. Okulların eğitim ile ilgili sorunlarının yanı sıra okul işletmesi ile ilgili sorunlarını da inceleyen Cevdet Paşa, tespit ettiği sorulara çözüm önerileri de getirmiştir. Eğitim kurumlarında yapılacak düzenlemelerde talep ve tekliflerin hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya doğru değil, aşağıdan yukarıya doğru gelmesi gerektiğini değerlendirmiştir. Eğitimde doğru sonuçların alınabilmesi için değişimin yönü uygulama birimlerinden yönetim birimlerine doğru olmalıdır. Yönetimden gelen değişim taleplerinin halkın alışkanlıklarının değiştirilmesinin güçlüğü nedeni ile başarılı olmasının zor olacağını değerlendirmektedir. Toplum yaşamını etkileyecek değişimlerin toplumun talebi ile gerçekleşmesi gerektiğini savunması onun muhafazakâr görüşleri ile de ilişkilidir (Cevdet Paşa, 1986, s. 47).

Diğer yandan Cevdet Paşa ilim ve kültür alanlarında muasır medeniyet seviyesine ulaşmada başarı kazanmak için "terbiye-i âmme" olarak isimlendirdiği genel/halk eğitimine önem verilmesini gerekli görmektedir. Toplumun yapısını eğitim yolu ile değiştirme düşüncesi taşımakla birlikte sürecin milletin kültür ve inanç değerleri ile çatışmasız ve uyumlu olarak sürdürülmesini planlamıştır. Medenileşme, okuma-yazma başta olmak üzere bir kültürlenme süreci olarak değerlendirilmiş, sürecin okul içi ve dış araçlar ile birlikte sürdürülmesini hedeflemiştir (Cevdet Paşa, 1991, s. 48-50). Yeni mekteplerde okutulacak tarih, edebiyat, mantık ve ilmiyal ders kitaplarının İttihad-ı İslam ve neşr-i din için ihtiyaç duyulan âlim ve aydınları yetiştirmek için hazırlanmasını isteyen Ahmed Cevdet Paşa, lâyhalarında padişaha bu yönde tavsiyelerde bulunmuştur. "*Mekâtibi cedîdenin aldığı yol beğenilmeyecek bir halde olduğu münker değildir*" ifadesi ile yeni mekteplerin mevcut durumundan memnun değildir. Ancak yeni mekteplerden eskiye göre ümitvardır (İzgöer vd. 2021, s. 24).

Osmanlı Devleti eğitim sisteminin reform düzenlemelerinin hangi kademedен başlayacağı yeniden yapılanma döneminin önemli tartışma konularından birisidir. Cevdet Paşa, eğitimde yeniden yapılanmanın ilkokullardan (ibtidai) başlaması ve aşama halinde diğer kademelere taşınması gerektiğini düşünmektedir. Hatta maarifin esasının ilkokullar olduğunu ifade etmiştir. Bu dönemde eğitim reformlarının ortaokullardan (rüştiye) başlatılmasını "*işe ortasından başlandı*" ifadeleri ile eleştirmiştir. 24 Nisan 1873 tarihinde kurulan yeni kabinede Evkaf Nazırlığından alınarak Maarif Nazırlığına atandığında Nuruosmâniye Cami civarında bulunan mektep pedagoji dersleri vermek üzere Numûne Mektebi haline getirilmiştir. Bu okul ders araçlarının kullanılması ve eğitim yöntemleri bakımından usûl-ı cedid üzerine eğitim vermiştir. Mektepte yeni eğitim yöntemleri uygulanmıştır. Eğitim planlamasının uzun vadeli yapılması gerektiğini savunan Cevdet Paşa, her sadrazam değişikliğinde eğitim politikalarının değişmesini, eğitim sisteminin ve kurumlarının kişisel çıkar ve ikbal hırslarına kurban edilmemesini Vehbi Molla örneği ile eleştirmiştir. 1855 yılında Mekâtibi Umumiye Nazır Yardımcısı Vehbi Molla tarafından Maârif Nezaretinin yanlış bilgiler ile aldatılarak öğrencilerin idadilere alınmasında yapılan yolsuzluklar ve bu yolsuzluğun Maarif Nazırlığı tarafından anlaşılmasına rağmen Molla

Vehbi'nin Âli Paşa'nın yakınlarından olduğu için cezalandırılmaması, hatta görevini sürdürmesi Cevdet Paşa'nın eğitim sistemine eleştirilerine örnek oluşturmaktadır. Okullarda eğitim aracı olarak haritaların kullanılmasına engel olan Vehbi Molla'yı okulları 150 yıl öncesine geri götürmeye çalışmakla suçlamıştır. Az sayıda seçilmiş öğrencilerden kurulu nitelikli okulların eğitimin gelişmesinde önemli olduğunu değerlendiren Cevdet Paşa bu okullarda öğrencilerin niceliğinden çok niteliği ile ilgilenilmesini, devlet yöneticilerinin okullarda öğrenci sayısının çok olmasını bir başarı olarak gördüklerini ancak bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan eğitimcilerin bu devlet yöneticilerine yaranmak gayesi ile nitelikli okulları hak etmeyen öğrenciler ile doldurarak eğitim seviyesinin yükselmesini engellediklerini ifade etmiştir. Cevdet Paşa eğitim reformlarının meyvelerini kısa sürede alınabileceğini düşünmemektedir. Eğitim insanın değişimini hedeflediğini ve bu hedefinin kısa sürede gerçekleşmesinin mümkün olmadığını değerlendirmiş ve yeni usul ile açılan mektepleri milletin hazmetmesinin önemli bir süreç alacağını, bu nedenle de hemen sonuç alınamayacağını savunmuştur. Bu bakış açısı ile Ahmed Cevdet Paşa inkılapçı yaklaşımı değil ıslahatçı yaklaşımı benimsemiştir (Acuner, 1994, s. 97; İzgöer vd. 2021, s. 134).

Okulların giderlerinin devlet tarafından karşılanmasını savunan Cevdet Paşa, öğrencilerin eğitim masraflarını karşılamak için çalışmalarına da karşıdır. Darülmuallimin müdürlüğü sırasında öğrencilerin harçlıklarını artırarak, cerre çıkma usulünü engellemesi bu görüşünü uygulamaya koyduğunu göstermektedir. Cevdet Paşa, öğrencilerin sadece eğitimleri ile ilgilendikleri bir yapı kurulmasını hedeflemiştir (Cevdet Paşa, 1986, s. 10, 47, 55-56; Cevdet Paşa, 1991, s. 37-41; Acuner, 1994, s. 87). Eğitim için ders kitaplarını eğitimin temeli olarak gören Ahmed Cevdet Paşa, öğrenciye gerekli kitapların teminini öncelikli görmektedir. Öğrenci için öncelikli ihtiyaç kitaptır. Kitap ihtiyacı karşılandıktan sonra öğrencinin barınma, iâşe ve diğer sosyal ihtiyaçlarının karşılanması gerekmektedir. Kendi öğrenciliği döneminde ailesinin kendisine yeterli miktarda kaynak sağlamanın eğitimine katkısı olduğunu düşünen Cevdet Paşa, belki de bu durumun etkisi ile öğrencilerin iyi eğitim alması için temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini değerlendirmiştir. Öğretmenlik ve ilmi çalışmaların ayrı bir meslek olarak yapılandırılması gerektiğini düşünen Cevdet Paşa, memuriyet olarak gördüğü idari görevlerin ilim ve eğitim ile uğraşmasına engel oluşturduğunu, genel olarak ise memuriyetin ilme engel olduğunu ifade etmiştir (Cevdet Paşa, 1991, ss. 4, 6, 45-47, 56, 59, 126). Cevdet Paşa okul binalarının cesîm ve âlî yapıları ile görünür ve etkileyici olmaları gerektiğini savunmuştur. Yeni inşa edilecek mektep binalarının şehrin merkezi lokasyonlarına ve gösterişli olarak yapılması önermiştir (İzgöer vd. 2021, s. 25).

2.9. Eğitimcilerin Devletle İlişkileri

Devlet yöneticileri ile ilmiye sınıfı arasındaki ilişkiler ve karşılıklı güç dengeleri eğitim uygulamaları ve eğitim teşkilatını etkileyen bileşenlerden birisi olarak bilinmektedir. İki zümre arasında keskin ayrımlar yapmak her zaman mümkün olmamakla birlikte eğitim çalışanları ile yönetim arasında farklı bakış açıları ve yaklaşımlar bulunması olağandır. Osmanlı Devleti'nde de medreselerde görev yapan ilmiye sınıfı ile yönetici sınıf arasında ilk dönemlerden itibaren bir ayrım bulunmaktaydı. Bu ayrım aynı zamanda yönetime maaş bakımından daha az bağlı olan ilmiye sınıfına görece bir bağımsızlık sağlıyordu. Ancak XIX. yüzyılda merkezileşme süreci ile birlikte kurulan mekteplerde klasik ilmiye sınıfı dışından eğitimcilerin görev alması ile bu durum değişmiştir. Bu değişiklik yeni dönemin eğitimcilerinin devlet bütçesinden maaş alan memurlar olarak devlet ile ilişkilerinin değişmesine neden olmuştur. Yeni durum aynı zamanda tayin, terfi ve yöneticilik görevleri bakımından da eğitimcilerin devlet yönetimi ile doğrudan bağlı olması durumunu ortaya çıkarmıştır. Ahmed Cevdet Paşa genelde ilmiye sınıfının özelde ise eğitimcilerin devlet erkânı ile yakın ilişkide olmasını uygun görmemiştir. Paşaya göre;

yazılan/konuşulan ile yapılanın, yapılan ile söylenenin birbirine hiç benzemediği politika dünyası başka bir âlemdir. İnsan kardeşini bile feda etmekten çekinmediği politika dünyasındaki çıkar ilişkilerinin aksine ilim adamı hiç kimseye yüzü suyu dökmeden, muhtaç olmadan ilim ile uğraşmalıdır. Politika, ilmin izzetine zarar vermektedir. Cevdet Paşa'nın ilmiye sınıfını iki yönden eleştirdiği görülmektedir. Bunlardan birincisi ilmiye sınıfının çağın gereklerine ve yeni mekteplere uyumlu olmadıkları, ikincisi ise İslâm dinini ve halife-padişahın fikirlerini dünya Müslümanlarına etkili bir şekilde tanıtmamaları nedeniyledir. Ahmed Cevdet Paşa düşüncesinde idealize ettiği ilmiye sınıfını pratikle bulamadığı için eleştirmekte, aynı zamanda gelecekte nasıl bir ilmiye sınıfı tahayyül ettiğini bu eleştirileri ile ifade etmektedir (İzğöer vd. 2021, s. 23).

Tezâkir'deki ifadelerle göre birkaç kez devlet memurluğundan uzaklaşmak isteyen Cevdet Paşa, amirleri tarafından ikna edilmiş ve engellenmiştir. O, "*sanki semt-i kibleyi arar iken şarku şimâle doğru gitmekte idi*" ifadesi ile ilmi çalışmaları kibleye yönelmek, memuriyeti ise şimâle yönelmek olarak birbirine zıt iki durum olarak açıklamıştır. İdari görevlerin kendisini geliştirmesine, örneğin yeterince Fransızca öğrenmesine engel olduğunu ifade etmiştir. Paşa'nın bu görüşlerine karşın, O'nun birçok kez şeyhülislam ya da sadrazam olma hedefinin ve çabasının olduğu da yeni Tezâkir'deki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Her insan gibi o da ideal görüşleri ile hayalleri / arzuları arasında çelişkiler yaşamış olmalıdır. Devlet adamları arasında yaşanan çekişme ve çıkar mücadeleleri ise paşanın rahatsız olduğu hususlardandır. Özellikle Mithad Paşa ile olan siyasi, fikri ve fiili kavgaları tarihimizin örnek siyasi mücadeleleri arasındaki eşsiz yerini almıştır. Bu mücadele batıcı modernleşme ile muhafazakâr modernleşme arasındaki mücadelenin ilk büyük örnekleri arasında değerlendirilmektedir (Cevdet Paşa, 1986, s. 197-199; Cevdet Paşa, 1991, s. 20).

2.10. Kışlada Okur-Yazarlık Eğitimi

Cevdet Paşa, 1863 yılında Bosna'da siyasi ve askerî sorunları çözmesi için ıslahat çalışmaları ile görevlendirilmiştir. Bu çalışmaları sırasında Bosnalılardan oluşturduğu orduda görev yapan askerlerin okuma yazma öğrenmeleri için de düzenleme yapmıştır. Saray-Bosna ve Travnik'te asker kışlaları içerisinde olmak üzere askerlere okuma yazma öğretmek üzere bir odadan müteşekkil okul açılarak bu okullarda günlük 1-2 saat okuma yazma eğitimi verilmiştir. Bosnalı askerlerin okuma yazma öğrenmeyi benimsedikleri ve büyük bir iştiaç ile derslere devam ettikleri anlaşılmaktadır. Hatta izine giden askerlerden dersleri kaçırmamak için izin süresinden önce birliğine dönenlerin olduğu bile görülmüştür. Bu çalışmalar sonucunda Bosna taburlarında görev yapan askerlerin altında beşinin az-çok okuryazarlık öğrenmesi Cevdet Paşa'yı mutlu etmiştir. Aynı zamanda bu askerler, askeri eğitim ile birlikte ilim tahsili de yaparak kendilerini geliştirmişlerdir. Daha sonra Bosna taburlarına bağlı askerlerden bir tabur Sultan Abdülaziz'in isteği ile İstanbul'a getirilerek beş ay süre ile Taşkışla'da kalmıştır. Askerler İstanbul'da kaldıkları süre zarfında disiplinli davranışları ve herhangi bir suça karışmamaları ile dikkat çekmişlerdir. Bir tabur askerin 5 ay süre ile kaldığı İstanbul'da olumsuz bir olaya karışmaması devlet adamları ve halkın takdirini kazanan davranışlarının olumlu yansıması olarak ikinci bir tabur Bosna askeri de İstanbul'a getirilmiş ve 4 ay başkentte kalmışlardır. Bosna taburlarının İstanbul'daki disiplinli davranışları ve olumlu tutumları Cevdet Paşa'nın kışlalarda kurduğu mekteplerin verdiği eğitime bağlanmıştır (Cevdet Paşa, 1986, s. 83-84). Bu dönemde Bosna'da yaşayan Latin çocuklarının Türkçe öğrenmesi için alınan tedbirler ve onların İslam dinini benimsemeleri için gösterilen gayret dikkat çekmektedir. Cevdet Paşa'nın buradaki eğitim faaliyetlerine ilişkin görüşleri ve önerilerinde bölgeyi kaybetmek üzere olan bir devletin yaklaşımını değil, aksine adeta yeni fethedilmiş bir bölgeye nüfuz etmeye çalışan yeni bir devletin politikaları görülmektedir (Cevdet Paşa, 1986, s. 18-19).

2.11. Sosyal Yaşamda Eğitimin Önemi

İnsanın birlikte yaşadığı bireyleri hem etkilemesi hem de onlardan etkilenmesi yaşamının doğal sonuçları içerisinde yer alır. İnsan sosyal yaşamında çevresinden etkilenmektedir. Bireysel eğitimi ve eğitim görevlerinin yanı sıra aile fertlerinin ve yakın çevresinin eğitimi ile de yakından ilgilenmiştir. Bu yönü ile eğitim Ahmed Cevdet Paşa'nın sosyal yaşamının doğal bir parçası olmuştur. Evlendikleri sırada okuma yazma bilmeyen eşi Adviye Hanım'ı okuma yazma öğrenmesi için teşvik etmiş, çocuklarının eğitimi ile yakından ilgilenmiş, hatta konağında çalışan hizmetli ve görevlilerin çocuklarının eğitimi için hoca görevlendirmiştir. Ahmed Cevdet Paşa'nın konağı aynı zamanda memleketi Lofça'dan tahsil için İstanbul'a gelen akrabalarına sürekli açık eğitim danışmanlığı müessesesi olarak hizmet görmüştür. Bu öğrenciler okul kayıtlarından başlayarak mezuniyet aşamalarına kadar Cevdet Paşa tarafından takip ve himaye edilmiştir. Kızı Fatma Aliye Hanım'ın eğitimi için özel hoca desteği sağlayacak kadar özen göstermesi ise dönemin koşulları dikkate alındığında kızların sosyal yaşama katılmasına verdiği önemi göstermektedir (Acuner, 1994, s. 34-35).

İnsanların birlikte yaşamasının doğal sonucu olan sosyal hayatın gelişiminde ve huzurun sağlanmasında eğitimin önemi Tezâkîr'de birçok kez tekrarlanmıştır. Sosyal yaşam, edep, ahlak gibi konuları medeniyetin unsurları arasında değerlendiren Ahmed Cevdet Paşa'ya göre; medeniyet mektepte öğrenilir. Muhafazakâr yaşam tarzı ile bilinen Cevdet Paşa'nın edep, ahlak ve aile hakkındaki görüşlerinin oluşmasında Bükreş'te tanık olduğu sosyal yaşamın etkili olduğu anlaşılmaktadır. O, gözlemlerine dayanarak Fransa, Romanya ve Osmanlı toplumundaki sosyal yaşamı karşılaştırmıştır. Türk toplumundaki ahlak ve aile anlayışı ile karı-koca ilişkileri üzerinden yaptığı değerlendirmeleri ise okul ve eğitim ile ilişkilendirmiştir. Cevdet Paşa, okul ve eğitimi toplumun yetişmesi ve gelişmesinin öncelikli ögesi olarak görmektedir. Okul eğitimi ile insanlık için faydalı bir medeniyet kurulabilir. Bükreş'te toplum ve aile hayatında gördüğü uygulamaları muhafazakâr değerleri ile eleştirmiştir. Bükreş'in şehir mimarisi ve peyzajı yönü ile gelişmiş olmasına karşın eğitimde ahlak ve edep eksikliğini medeniyetin okul tarafından kurulmamış olmasına bağlamıştır (Cevdet Paşa, 1991, s. 28). Ahmed Cevdet Paşa'nın muhafazakâr/ dini görüşlerinin ipuçlarını da veren bu değerlendirmeler okulun insan yaşamındaki etkisine olan mutlak inancını göstermektedir.

Sonuç

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin devlet müesseselerinin dönemin ihtiyacına uygun olarak yeniden inşa dönemi olarak isimlendirilmektedir. Rusya, Avusturya, İran ve Fransa ile yapılan savaşların kaybedildiği, askerî yenilgilerin sonucu olarak ortaya çıkan ekonomik, sosyal ve siyasî problemlerin çözümü için çareler arandığı bu dönemde eğitim, sorunların çözüm merkezi olarak görüldüğü için yeniden yapılandırılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda askerî eğitimden başlayarak, yaygın ve örgün eğitim kurumları dönemin şartlarına göre yeniden düzenlenmiştir. Yenilenen devlet teşkilatının bürokratik ve teknik işlerini sürdürecektir nitelikli eleman ihtiyacı yeni okulların açılmasına ve okul türlerinin artmasına da sebep olmuştur. Bu dönemde hem İstanbul'da hem de İstanbul dışında yeni usullere göre eğitim veren mektepler açılmıştır. Tanzimat dönemi ile başlayan süreçte Ahmed Cevdet Paşa eğitim kurumlarının yeniden yapılanmasında görev alan önemli devlet adamı ve eğitimcilerden birisidir. Paşa, Tanzimat mekteplerinde öğretmen, okul müdürü, ders kitabı yazarı ve eğitim bakanı olarak görev yapmıştır. Medrese kökenli Tanzimat bürokratu ve devlet adamı kimliği ile okullarda ders programlarının hazırlanmasında, eğitim yönetimi ve denetiminde aktif rol almıştır. Ahmed Cevdet Paşa, yaşamı boyunca çalışmalarını ve gözlemlerini Tezâkîr ve Ma'rûzât isimli eserlerinde kaleme almış, eserlerinde siyasî, sosyal ve ekonomik konular ile birlikte eğitim görüşlerini de ifade etmiştir.

Cevdet Paşa, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yeniden yapılanma ve reform çağında batı etkisinde sürdürülen modernleşme sürecinde eğitim kurumlarında modernite ile gelenek arasında bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Kültür kökleri bakımından farklılıkları göz ardı etmeyen ve sosyal alanda gelenek değerlerini koruyan bir Osmanlı modernleşmesi perspektifi oluşturmak istemiştir. Yenileşmenin kaçınılmaz olduğunu kabul eden Cevdet Paşa, "ağırbaşlı medreseli" kimliği ile batıyı tanıyan ve üstünlükleri gören, ancak gelenekten kopmaktan çekinen; ölçülü, vakarlı ve doğulu gururunu diri tutan bir yenilikçi olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımından onun radikal batılılaşmaya karşı olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa, yukarıdan aşağıya toplumu dönüştürmeyi hedefleyen modernleşmeci yaklaşımlardan farklı düşünmektedir. Toplumun adetlerine muhalefet ve müdahalenin hem insanın hem de toplumun huzurunu bozacağını öngören Ahmed Cevdet Paşa, toplum görüşü itibari ile muhafazakârdır. Ancak katı gelenekçiliğin toplum sorunlarını çözmek için yetersiz kalacağını da tespit etmiştir. Modernleşme, batıcılık, muhafazakârlık, dindarlık tartışmalarının başladığı XIX. yüzyılda Ahmed Cevdet Paşa "*iki ayrı dünya arasında bir ilmiyelidir*". Eğitim reformlarına ilişkin görüşleri bu genel çerçeve içerisinde yer almaktadır. Avrupa eğitim kurumlarının Osmanlı medreselerine olan üstünlüğünü hüznle tespit etmiş, yenilenmeyi mecburiyet olarak düşünmüştür. Ancak yenilenmenin tümüyle bir Avrupa taklidine dönüşmesine karşı çıkmıştır. Fen ve teknoloji alanlarında modernleşmeci tutumuna karşılık özellikle hukuk, tarih, eğitim gibi sosyal alanlarda Avrupa'daki örnekleri de inceleyerek geleneğe ve İslam dininin değerlerine bağlı bir yenilenme gerçekleştirmek istemiştir. Bu çalışmalarını sırasında Avrupa okullarında kullanılan eğitim materyallerini Osmanlı eğitim kurumlarında kullanmakta bir problem görmemiş, hatta teşvik etmiştir. Onun bu çabaları dönemin eğitim sisteminde muhafazakâr modernizm olarak isimlendirilebilecek bir anlayış oluşmasına katkı sağlamıştır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın eğitim görüşleri içerisinde dil eğitiminin özel bir yeri bulunmaktadır. Dil eğitimi Türkçe eğitimi ve yabancı dil eğitimi olmak üzere iki kategoride ele almıştır. Ana dil olan Türkçenin doğru öğrenilmesi ve kullanılması onun öncelikli konusudur. Eğitimde yeniden yapılanma çalışmalarında ilk mekteplerden başlayarak Türkçenin okulda öğretilmesi ve doğru kullanılması için okullarda okutulmak üzere dil bilgisi kitapları hazırlamıştır. Türkçenin bilim dili olabileceğini savunmuş, üyesi olduğu Encümen-i Daniş'in Türkçenin gelişmesine katkı sağlanacağını değerlendirmiştir. Diğer yandan yabancı dil öğretilmesi için çalışmalar yapmıştır. Kendisinin medresede öğrendiği Arapça ve Farsçanın yanı sıra Fransızca ve Bulgarca öğrenme gayreti yabancı dil eğitimine verdiği önemi göstermektedir. Kızı Fatma Aliye'yi Fransızca öğrenmeye teşvik etmesi onun bu görüşlerinin dönemsel ya da günlük değil planlı bir vizyonun parçası olduğunu göstermektedir. Dil eğitimi aynı zamanda medeniyet eğitimi olarak değerlendiren Cevdet Paşa, yabancı dil öğrenmenin yabancı medeniyeti öğrenmek olduğunu, eğer gerekli tedbirler alınmaz ise yabancı dil eğitiminin medeniyet değiştirme ile sonuçlanabileceğini ifade etmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa eğitimin yaygınlaştırılması ve ulaşılabilir olması için gayret sarf etmiştir. Eğitimin yaygınlaştırılması Ahmed Cevdet Paşa'nın stratejik hedeflerinden birisidir. II. Abdülhamid döneminde yapılan eğitim reformlarında ve İstanbul dışında okul inşasında Ahmed Cevdet Paşa'nın görüşlerinin etkili olduğu Tezâkîr'deki ifadelerden anlaşılmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa'nın yeniliklere açık tutumu, yeni eğitim düşüncesini ve metotlarını yakından takip etmesi ve incelemesi dönemin reformlarını etkilemiştir. Cevdet Paşa'nın okulların öğrenci kabul şartları ve sınav esaslarına ilişkin düzenlemeleri, staj uygulamaları ve eğitim programlarının hazırlanmasına ilişkin yaklaşımları onun eğitimi bilimsel olarak ele alındığını göstermektedir. Dârülmualîmin Nizamnamesi'ne öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği nitelikleri belirleyen, muallim mektebine alınacak

olan talebelerinin niteliklerini tespit eden hükümler koymuştur. Bu uygulamalar günümüz öğretmen yetiştirme uygulamaların bile ilerisinde uygulamalar olarak değerlendirilmektedir. Ahmet Cevdet Paşa, iyi bir öğretmenin anadilini doğru kullanması gerektiğini düşündüğünden öğretmen adaylarının Türkçeyi iyi derecede bilmelerini zorunlu hale getirmeye çalışmıştır. Öğretmeni eğitimin temel unsuru olarak gördüğünden hem öğretmen yetiştirmeye önem vermiş hem de öğretmenlerin mali haklarına ilişkin düzenlemeler yapılmasına yönelik çalışmalar yapmıştır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Tezâkîr ve Ma'rûzât'ta dönemin eğitim sistemine ve uygulamalarına eleştiriler getirdiği de görülmektedir. Cevdet Paşa'nın eğitim uygulamalarına getirdiği eleştiriler ana hatları ile atamalarda yandaşlık ve kayırmacılık, yetişmiş nitelikli insan yoksunluğu, medreselerin işlevini kaybetmesi, eğitimin öneminin kavranamaması ve istikrarsızlık olarak sınıflandırılabilir.

Eğitim sistemi ve eğitim kurumları hakkındaki tartışmalar Türkiye'de her dönemde güncelliğini korumaktadır. Eğitimde yetiştirilecek insan tipi başta olmak üzere, öğrencilerin okullara kayıt-kabul koşulları, kademeler arası yatay ve dikey geçiş, öğretmen yetiştirme ve ders müfredatı konularında toplum kesimlerini memnun etmeyen sonuç ve çıktılar eğitim konusu yeniden tartışmayı zorunlu kılmaktadır. XIX. yüzyılda güncel ihtiyaçları gören, milletin beklentileri ile birlikte mümkün ile mecbur olanı birleştirerek icraya koymaya çalışan bir devlet adamı kimliği ile Ahmed Cevdet Paşa'nın işaret ettiği eğitim sorunları güncel eğitim sorunları ile önemli benzerlikler göstermektedir. Öğretmen yetiştirme, öğrenci kayıt kabul şartları, kademeler arası geçiş, eğitim yöneticisi atama, eğitimin finansmanı, ders müfredatları ve yetiştirilmesi planlanan insan tipine ilişkin tartışmalar ve farklı yaklaşımlar günümüzde de eğitim reformu tartışmalarının ana eksenini oluşturmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa'nın Türk eğitim sisteminin kronik sorunlarına getirdiği çözüm önerileri de güncelliğini muhafaza etmektedir. Bu yönü ile günümüz sorunlarının anlaşılması ve çözümüne onun kılavuzluğu referans oluşturabilecektir. Türkçe eğitimi ve Türkçenin bilim dili olarak geliştirilmesi başta olmak üzere öğrencilere öğretilen bilgi ve kazandırılması hedeflenen davranışlar aynı zamanda medeniyet düşüncesini ve gelecek beklentisini de belirlemektedir. Eğitimi, bilgi ve kültür aktarımının yanı sıra medeniyet inşa aracı olarak da değerlendiren Ahmed Cevdet Paşa'nın ahlaklı, edepli, mütedeyyin, devlete bağlı, dönemin teknik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılama becerisine sahip insan yetiştirme düşüncesi güncel eğitim tartışmalarında önemini korumaktadır.

Kısaltmalar

A. VKN. Bab-ı Asâfi Vakanüvislik Kalemî; **BOA** Başbakanlık Osmanlı Arşivi; **DH. SAİD. d.** Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri; **I. MF.** İrade Maarif; **MF. MKT.** Maârif Nezâreti Mektubi Kalemî; **nr.** Numara; **Y. EE.** Yıldız Esas Evrakı; **Y. PRK. MF.** Yıldız Perakende Evrakı Sadâret Maârif Nezâreti Maruzâtı.

KAYNAKÇA

ACUNER, İ. S. (1994). *Ahmed Cevdet Paşa'nın Eğitim Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Ahmed Cevdet Paşa (1980). *Ma'rûzât*. (hzl. Yusuf Halaçoğlu). İstanbul: Çağrı Yayınları.

Ahmed Cevdet Paşa (1986). *Tezâkîr* (hzl. Cavid Baysun) 2. Baskı. I-III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Ahmed Cevdet Paşa (1991). *Tezâkîr* (hzl. Cavid Baysun). 2. Baskı. IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AKYÜZ, Y. (1990). "Darülmualimîn'in İlk Nizamnamesi (1851), Önemi ve Ahmet Cevdet Paşa". *Milli Eğitim*. 95: 3-20.
- AKYÜZ, Y. (2006). "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirmenin 160. Yılında Darülmualimîn'in İlk Yıllarına Toplu ve Yeni Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. 20: 17-58.
- BABINGER, F. (1992). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. (çev: Coşkun Üçok). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÇELİK, H. İ. (2021). "XIX. Yüzyıl Osmanlı Devleti Hukuk Eğitiminde Modernleşme". *Necmettin Erbakan Hukuk Araştırmaları Kamu Hukuku*. (ed. Nuran Koyuncu-Abdülkadir Yıldız). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 269-299.
- DANIŞMAN, Z. (1966). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. XII. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Ebul'ula Mardin (1996). *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- GÜNDÜZ, M. (2012). *Eğitimci Yönü İle Ahmed Cevdet Paşa*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Y. - M. Â. AYDIN (1993). "Ahmed Cevdet Paşa". *DİA*. VII: 443-450.
- İPŞİRLİ, M. (1993). "Cer". *DİA*. VII: 388-389.
- İZGÖER, A. Z. - İ. KARA (2021). *Cevdet Paşa'nın Lâyhaları: Devlet Din Islahât Hukuk Maarif*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARAL, E. Z. (2007). *Osmanlı Tarihi (Nizami- Cedit ve Tanzimat Devirleri 1789-1856)*. V. 8. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KESKİNOĞLU, O. (1966). "Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. XIV/1: 221-234.
- KODAMAN, B. (1999). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- LEWİS, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (çev. Metin Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MERİÇ, C. (1986). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- MERİÇ, C. (2002). *Jurnal 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OKLAY, E. (2014). "Ahmet Cevdet Paşa'nın Eğitim Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir İnceleme". *Tarih İncelemeleri Dergisi*. XXIX/1: 233-251.
- ORTAYLI, İ. (1987). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. 27. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- SIRMA, İ. S. (1990). *Tanzimat'ın Götürdükleri*. 3. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları.
- TANPINAR, A. H. (2012). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. (hzl. Abdullah Uçman). 19. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- YILMAZ, M. (2013). *Ahmed Cevdet Paşa'nın Eserlerinde Avrupa ve Avrupa Tarihi Algısı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA, Y. PRK. MF. 01.03.01

BOA, A. VKN. 01.023.01-02

BOA, A. VKN. 01.025.01

BOA, A. VKN. 02.022.03.01-08

BOA, DH. SAİD. d. 8/12

BOA, I. MF. 01.01.01, 02

BOA, Y. EE. 00112

BOA, Y. EE. 0112.06

BOA, Y. EE.75-26 -001, 002, 003

BOA, Y. PRK. MF. 05.024.01.01-03

BOA, MF. MKT. 332.89

BAO, İ. MF. 1-10

BOA, Y. PRK. MF. 5-24

İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, Atatürk Kütüphanesi, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 1-35.



BİR EĞİTİMCİ VE DİN EĞİTİMCİSİ OLARAK MEHMET AKİF ERSOY

İsmail DEMİR*

ÖZ

Mehmet Akif Ersoy, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen sosyal değişime ve dönüşüme şahitlik etmiş, bu tecrübesine yazılarında ve şiirlerinde yer vermiş önemli bir aydınımızdır. Aynı zamanda sömürgecilğe karşı başlatılan Millî Mücadelede ulusumuza ve ordumuza inanç, umut, cesaret ve millî bilinç aşıl原因an İstiklal Marşımız ile de tarihimizde silinmez bir sayfa açmıştır. Mehmet Akif, özellikle din eğitimi konusunda toplumda aydın rolüyle dikkat çekmektedir. O, kaleme aldığı birçok yazısında ve şiirinde halkın özellikle dini konularda doğru eğitilmesi hususunda görüşlerini belirtmiş ve bu görüşlerini eğitim sistemimizin tüm yönleriyle ele alınması etrafında şekillendirmeye gayret etmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın önemli görülen bir yönü, şairin eğitim ve özellikle din eğitimi hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak günümüze ışık tutacak düşüncelerini ortaya koymaktır. Böylece çalışmanın, hakiki bir eğitim gönüllüsü olan millî şairimiz istiklâl, vatan ve millet aşığı Mehmet Akif'in eğitim ve din eğitimi konusundaki düşüncelerinin toplumumuz tarafından daha iyi anlaşılmasına ve yeni nesillere aktarılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif Ersoy, Din Eğitimi, Millî Şair, Yaygın Eğitim, Medreseler.

MEHMET AKİF ERSOY AS AN EDUCATOR AND RELIGIOUS EDUCATOR

ABSTRACT

Mehmet Akif Ersoy is an important intellectual who witnessed social change and transformation that took place in the late 19th and early 20th centuries, and included this experience in his poems. At the same time, it opened an indelible page in our history with our National Anthem, which instilled faith, courage and national consciousness in our nation and our army in National Struggle against colonialism. Mehmet Akif draws attention with his role as an intellectual in society, especially in religious education. In many of his articles and poems he wrote, he expressed his views on the right education of the people, especially on religious issues, and tried to shape these views around the handling of aspects of our education system. In this context, one of the important aspects of our study is to reveal the thoughts of the poet that will shed light on the present day, based on his views on education and especially religious education. Thus, it is thought that this article will contribute to better understanding of our society and transfer of ideas of our national poet, Mehmet Akif, who is a true education volunteer and lover of independence, homeland and nation, on religious education to new generations.

Keywords: Mehmet Akif Ersoy, Religious Education, National Poet, Non-formal Education, Madrasahs.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 13.12.2021; Yayına Kabul Tarihi: 01.03.2021

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, ÇANAKKALE; ORCID: 0000-0001-9756-1901, E-posta: ismail.demir@comu.edu.tr

Giriş

Mehmet Akif Ersoy, siyasetçi, şair ve yazar yönleri ile birlikte eğitici ve öğretici yönüyle de Türk toplumuna yön veren nadide bir aydınımızdır. O, her alanda halkın doğru eğitilmesi için çeşitli çalışmalarda bulunmuştur. Ayrıca mevcut eğitimin durumunu detaylı bir şekilde yorumlamış ve değerlendirmiştir. Bunu yaparken de mevcut eğitim yöntemlerinin özelliklerini değerlendirmiş, dönemin ihtiyaçlarına göre bir eğitim metodunun belirlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü şaire göre üzerinde durulması gereken asıl konu eğitimin kalitesidir. Akif'e göre nitelikli bir eğitim, yalnızca iman, vicdan ve liyakat sahibi kimseler tarafından verilmelidir. Ancak bu niteliklere sahip öğretmenler sayesinde toplumun ilmi artacak ve cehaleti sona erecektir. Ayrıca toplumun her kademesine dokunarak bireyleri insanları eğitmeye çalışan ve onların aydınlanmaları için çabalayan Mehmet Akif Ersoy, cami kürsülerinden üniversite kürsülerine kadar her alanda eğiticilik görevini ifâ eden gerçek bir eğitimcidir.

Mehmet Akif Ersoy'u tüm Türk milleti, bilhassa "Z kuşağı" olarak adlandırılan yeni nesil yakından tanımalıdır. Çünkü O, gençliğin eğitimi için savunduğu görüşleri ile mükemmel bir eğitimci ve gerçek bir rehberdir. Mehmet Akif, iyi bir eğitimci olmasının yanında büyük bir tevazu ve erdem örneğidir. Zira İstiklal Marşı için konulmuş olan büyük para ödülünü reddeden Mehmet Akif'in, Taceddin Dergâhı'nda otururken yanan bir sobası ve onu soğuktan koruyabilecek bir paltosu dahi yoktu. Mehmet Akif, böyle bir ahlâk ve böyle üstün bir erdem sahibiydi. O'nun asıl gayesi hakikati ifade etmek ve Türk-İslam âlemindeki durumun olumlu yönde değişmesini sağlayabilmektir. Ayrıca Akif, inançlı ve dini konularda oldukça hassas bir insandı. Bu yüzden özellikle din eğitimine fazlaca önem vermiştir. Fakat onun inancı hiçbir zaman gerici ve sabit bir anlayışın izlerini taşııyordu. Çünkü O, toplumun sürekli gelişmesinden yana mücadele eden ve bu düşünceyi benimseyen önemli bir şair ve öğreticiydi. Bu yönüyle kendi döneminin koşulları içerisinde büyük bir devrimci ve mücadeleci bir rol üstlenen Mehmet Akif Ersoy, Ankara'da yalnızca şiir kaleme alan bir mebus değil, memleketi adım adım gezerek cephedeki mücadeleyi halka aşılama gayret eden vefakâr bir neslin kahramanıdır.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı, eğitimin ve din eğitiminin genel sorunlarını teşhis edip bunlara mantıklı çözüm yolları bulmaya çalışan Mehmet Akif Ersoy'un konuya dair görüş ve fikirlerini etraflı şekilde değerlendirip analiz etmektir. Eserlerine ve söylemlerine bakıldığında, Akif'in kendine has bir eğitim anlayışı olduğu dikkat çekmektedir. Bu anlayış, daha çok şiirlerinde açık bir şekilde kendini göstermektedir. Bu yönüyle özellikle Safahat, eğitim sistemiyle alakalı amaçlarımızın nasıl olması gerektiğini ortaya koyarak, şairin bu konuya bakış açısını da gözler önüne sermektedir. Akif, genel olarak toplumsal ve ahlaki problemlere karşı çözümü, temelleri İslam'a dayanan, millî ve manevî değerlerimizi yücelten bir din eğitiminde görmektedir. Bu yönüyle Akif için din eğitimi, olmazsa olmaz ve üzerinde durulması gereken önemli konulardan biridir. Bu hususlardan yola çıkılarak çalışmada, eğitimin ve özellikle de din eğitiminin toplum açısından ehemmiyeti konu edilmiştir. Aynı zamanda bu çalışma ile Akif'in eğitim anlayışı, eğitimle alakalı görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca şairin eğitim ve din eğitimi konusundaki görüş ve önerileri ile günümüz eğitim sistemine ışık tutması amaçlanmıştır. Çalışmanın problemini "Mehmet Akif'in kendi döneminde genel eğitim ve din eğitimiyle ilgili gördüğü temel problemlerin neler olduğu, bu problemler için alınabilecek önlemlerin neler olduğu ve günümüz açısından bu problemlerin nasıl değerlendirilebileceği" konuları oluşturmaktadır. Çalışmada öncelikle Akif'in yaşadığı toplumdaki eğitim ve din eğitimi konularına değinilecek, ardından topluma verilmesi gereken din eğitiminin kalitesine vurgu yapılacaktır.

Yöntem

Bu çalışmada literatür tarama yöntemi uygulanmış ve bu konuda daha evvel yapılan çalışmalar detaylı şekilde incelenmiştir. Çalışmanın özünü, Mehmet Akif Ersoy'un eğitim ve din eğitimi konuları hakkındaki eleştiri ve görüşleri oluşturmaktadır. Araştırma sürecinde konu ile alakalı yazılı eserlere ulaşılarak bu alanda yapılan çalışmalar arasında anlamlı karşılaştırmalar yapılmış ve çeşitli örnekler verilmiştir. Eğitim konusu oldukça geniş bir yelpazeye sahip olmasına rağmen bu çalışmada yalnızca Mehmet Akif'in eğitim ve din eğitimine dair düşünceleri incelenmiş, tartışılmış ve etraflıca değerlendirilerek günümüz eğitimi için çeşitli önerilerde bulunulmuştur.

Elimizde sadece Mehmet Akif'in eserleri bulunduğu ve kendisi de hayatta olmadığından, şahsiyet araştırmalarında sık kullanılan saha çalışması yapılamamıştır. Mehmet Akif ile ilgili birçok bilimsel araştırma yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar onun genel olarak hayatını, felsefi yönünü, şairliğini ve edebi yönünü ele almaktadır. Bu sebeple çalışmamız, Mehmet Akif'in eğitim ve din eğitimi ile alakalı görüş ve önerilerini, eğitim ilkelerini; ahlak, değer, din ve gençlik düşüncelerinin eğitim çerçevesinde değerlendirmesini ele alması bağlamında en uygun olan yöntemle ele alınmıştır. Bu değerlendirme yapılırken, çalışmanın kapsam sınırlılığı dâhilinde, Akif'in eğitim anlayışını detaylı bir şekilde incelemek yerine, düşüncelerine genel bir bakış açısıyla yaklaşılmıştır. Bu bağlamda ilgili literatür taranmış ve ulaşılan veriler doğrultusunda gerekli tavsiyelerde bulunulmuştur.

Bulgular

Çalışmanın ilk bölümünde Mehmet Akif'in başta eğitim hayatı olmak üzere hayatı hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir. Sonrasında Akif'in günümüz eğitim sorunlarının çözümüne de ışık tutan önemli görüşlerine değinilmiştir. Şairin toplum eğitimine verdiği önem, onları eğitmek için gösterdiği çaba ve özellikle de verilmesi gereken din eğitiminden beklediği neticeler açıklanmıştır. Aynı zamanda toplum, aile ve birey için eğitimin öneminden bahsedilmiştir. Edinilen bulgular ışığında da gerekli değerlendirmeler ve yorumlar yapılmıştır.

Mehmet Akif Ersoy'un Çocukluğu ve Eğitim Hayatı

Şairin çocukluk yılları, Osmanlı Devletinin hasta adam olarak görüldüğü ve bu durumun devlet adamlarına ve aydınlara tesir ettiği, bu belirsiz ortamın halkta ümitsizliğe yol açtığı ve bütün bu olumsuzluklara rağmen insanların çalışıp güzel şeyler yapmaya gayret ettiği bir sürece rastlar. İşte böyle bir dönemde çocukluk yıllarını yaşayan Akif'in millî-manevi hislerini yoğurup ortaya çıkartan şey, altı asırlık cihan imparatorluğunun dünya sahnesindeki o büyük ihtişamının guruba döndüğü şartlar olmuştur (İnaltekin, 2008, s. 24).

Mehmet Akif'in bilinen en önemli özelliklerinden biri onun aldığı çok yönlü eğitimidir. Bunda, Osmanlı modernleşmesinin çok baskın olduğu bir dönemde dünyaya gelmesinin önemli payı vardır. Bu geçiş döneminde babasının da desteğiyle eğitimde modernliği ve gelenekselliği etraflı bir şekilde analiz etmiştir. Çünkü Akif'in genel eğitim durumuna göz atıldığında, onun hem geleneksel hem modern eğitim kurumlarının ikisinden de istifade ettiği görülebilir. Nitekim Akif, bir taraftan Fatih gibi klasik anlamda önemli ilmi derslerin okutulduğu bir merkezden, diğer taraftan da Tanzimat'tan itibaren devamlı gelişen modern eğitim kurumlarından ders alıyordu. Bu yönüyle bakıldığında Akif, tıpkı her iki çiçekten de bal toplayan çalışkan bir arı gibidir. Nitekim bu ortam onun ileriki yıllarda da düşünce dünyasına kaynaklık edecektir.

Mehmet Akif, 1878 yılında, dönemin geleneğine uygun şekilde 4 yıl, 4 ay, 4 günlük iken Fatih'te bulunan Emir Buhari mektebine başlamıştır. Yaklaşık iki yıl kadar burada

eğitim gördükten sonra 1879 yılının sonlarına doğru Fatih İbtidaisine başlamıştır. Bu süreçte babasından Arapça dersleri de okumuştur. Sonrasında üç yıllık ilkokulu tamamlamış ve 1882 yılında Fatih Merkez Rüşdiyesine girmiştir (Ersoy, 1993, s. 18-19). Akif, bir yandan Rüşdiyedeki eğitimine devam ederken diğer yandan da hafızlık yapmaya başlamış ve ayrıca babasından Arapça eğitimini de almaya devam etmiştir. Aynı zamanda, ikinci namazlarının ardından Fatih Camiinde Selanikli Esad Dede'nin verdiği Farsça derslerini takip etmiştir. Bu süreçte Arapçasını ilerletmek için de Hoca Halis Efendi'den ders almıştır. Akif, bu yaşlarda edebiyata ilgi duyduğu için Sa'di'nin Gülistanını, Fuzuli'nin Leyla ile Mecnun'unu, Mevlana'nın Mesnevisini ve Şirazlı Hafız'ın Divanını da okumuştur. Rüşdiyede ise Fransızca, Farsça, Türkçe ve Arapça derslerinden sürekli birinci olmuştur (Okay, 1989, s. 7). Akif'in 1920'li yılların başlarına kadar Celaleyn Tefsirini de 18 kez okuyup bitirdiği bilinmektedir. Böylece Akif, modern ilimleri öğrenirken geleneksel ilimlerden de faydalanmış her ikisini de birlikte başarıyla yürütmüştür (Kılıç, 2008, s. 45).

Mehmet Akif, meslek seçme yaşına geldiği vakit, bu konudaki tercihi için babası onu tamamen serbest bırakmıştır. Zira babası, meslek seçme konusunda Akif'in yerinde bir karar verebilecek yetkinlikte olduğunu biliyordu. Bu husus aynı zamanda Akif'in aldığı karakter eğitiminin kalitesinin de önemli bir göstergesidir. Akif, kendi için büyük ehemmiyet taşıyan bu konu üzerinde düşünmüş ve o dönemin en popüler mekteplerinden biri olan Mülkiye Mektebi'ni tereddüt etmeden tercih etmiştir.

Okul ve meslek seçiminin hayatın en önemli dönüm noktalarından olduğunu vurgulayan Akif, gençlerin özellikle ilim ve meslek bakımından hocalarını ve babalarını geçmeleri gerektiği, bunun da sadece ilim uğrunda gayret göstermekle mümkün olabileceği, aksi hâlde yetişen neslin kaybedileceği uyarısında bulunmaktadır (Ersoy, 1985, s. 367-368).

Diğer taraftan Akif, yaşadığı dönem itibariyle medrese ve modern eğitim kurumlarının her ikisini de yakından gözlemlene imkânına sahip olduğu için bu konudaki mukayese kabiliyeti oldukça iyiydi. Bu hususta özellikle medreseler için önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Çünkü Akif, o dönemde faaliyet gösteren medreselerin halk nezdindeki öneminin farkındadır. Zira o dönemde topluma yön verebilen ve toplumu aydınlatabilen kurumlar medreselerdir. Bazı kesimlerin küçümsediği köylü halkına ulaşabilen kurumlar da yalnızca medreselerdir. Medreselerin tüm bu fonksiyonlarına rağmen kötülenmesi ve hor görülmesi halkın eğitimi noktasında büyük handikaplar oluşturmuştur (Ogur, 2008, s. 233).

Toplumun hem medreselere hem de mekteplere ihtiyaç duyduğunu belirten Mehmet Akif, bu kurumların öncelikle cehaleti ortadan kaldırması gerektiğini sonra da insanlara zanaat öğretmesi gerektiğini önermiştir. O dönemde yalnız başına ne mektepler ne de medreseler bunu sağlayabilecek durumdadır. Bu nedenle Akif, kendi döneminde medreselerin yıkılarak yerine mektep inşa edilmesine pek olumlu bakmaz. Akif'e göre öncelikle yapılması gereken, medreselerin ıslahıdır. Çünkü hazır olan bir şeyi yıkmak kolaydır fakat yenisini yapmak oldukça güçtür. Ayrıca Mehmet Akif, müspet ilmin toplum için ne denli önemli ve gerekli olduğunu bildiği için bu ilimlerin medreselerde okutulmamasının büyük bir eksiklik olduğunu sürekli vurgulamıştır. Çünkü ona göre toplumun modern dünyayı yakalayabilmesi için yapması gereken, ilmin ilhamını Kur'an kaynağından alıp asrın idrakine İslam'ı söyletmesidir. Bu da sadece ilim ile mümkün olabilecektir. Toplum bir taraftan azim, fedakârlık ve hürriyetperverlik gibi hislerle donatılırken, bir taraftan da sağlam bir İslam inancı kazanmalıdır. Çünkü İslam'a göre selamet, ancak insanlara salah, sebat ve sağlam bir iman gibi ulvi değerlerin kazandırılmasıyla mümkün olacaktır.

Mehmet Akif'in cehaleti ortadan kaldırmak için getirdiği önerler dikkate alındığında öncelikli olarak yapılması gereken yukarıda da vurgulandığı gibi mektep ve matbuat yoluyla gerçekleştirilecek bir eğitim modelinin uygulanmasıdır (Ersoy, 2007, s. 186). Bu nedenle yalnızca mektep açmak tek başına bir çözüm değildir. Yani, bu kurumların adının medrese ya da mektep olması verilecek eğitimin niteliğini değiştirmez. Mühim olan özünü yitirmemek suretiyle dönemin ihtiyaçlarını karşılayacak bir eğitimin uygulanabilmesidir. Aynı zamanda Mehmet Akif'e göre halkın benimsemesi için yeniliklerin kendi özlere uygun olması gerekir. Zira başka toplumlar için olumlu sonuç vermiş uygulamaların taklit edilmesiyle olumlu sonuçlar alınacağını beklemek de doğru değildir. Çünkü her toplumun sorunları ve ihtiyaçları farklıdır. Bu nedenle bir toplumun ilim hususunda ilerlemesini sağlamak için yapılacak faaliyetlerde, başka toplumların deneyimlerinden de yararlanmakla beraber, o milletin gerçek 'mahiyet-i ruhiyye'sinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir (Ersoy, 2007, s. 176-177).

Mehmet Akif Ersoy'un Dinî Yönü

Mehmet Akif, öncelikle İslamcı bir ilim adamı ve aydındır. Bu nedenle O, Safahat kitabında sık sık İslamcılık akımının Müslümanlar üzerindeki tesirinden bahsetmektedir. O dönemde Osmanlı Devletinde birçok fikir akımı ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde en yaygın olarak bilinenler İslamcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık ve Batıcılık akımlarıdır. Osmanlı'nın dağılmasını önlemek ve onu gelişmiş ülkeler düzeyine çıkarmak için ileri sürülen bu akımlar içerisinde Mehmet Akif, evvela milliyetçi bir tavır izlemiş olsa da daha sonraları İslamcılığa doğru bir eğilim göstermiştir. Özellikle Müslüman ülkelerdeki bölünmüşlük ve geri kalmışlığı kendine dert edinen Mehmet Akif, devlet içerisindeki en önemli uzlaştırıcı unsur olan İslamiyet üzerinde ehemmiyetle durmuştur. İslam'ın hurafelerle ve yanlış yorumlarla yıpratılmaya çalışılan yönleri üzerinde hassasiyetle duran Mehmet Akif, bilhassa bu sorunlara karşı önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Zira Akif için hak din olan İslam, her şeyden daha önemlidir. Ona göre bu din, tüm dünyevi hayatı düzenlemek için yeterlidir. Aynı zamanda Akif'in düşüncelerini şekillendiren en önemli faktörlerden biri, onun İslamcı bir şair olmasıdır (Duran vd. 2008). Tüm bu düşünceleriyle İslam Dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlık ve ayrışmaların nedenlerini detaylı şekilde değerlendirerek buna çözüm bulmaya çalışan Mehmet Akif, yazılarında ve şiirlerinde İslamcı kimliğini her daim ön plana çıkarmıştır. Böylelikle İslam dünyasında itibar edilen ilim adamlarının eserlerini araştırmış ve başta Safahat olmak üzere çeşitli eserlerinde İslam Dini hakkındaki fikirlerini çağdaş bir değerlendirmeye kaleme almıştır. Ayrıca Mehmet Akif, Cemalettin-i Efgani ve Mısırlı Muhammed Abduh'un da fikirlerinden yararlanarak Türk Edebiyatında İslamcılığın önde gelen temsilcilerinden biri olmuştur (İdben, 2008). Mehmet Akif Ersoy, İslamcı akıma tabi olmakla birlikte milliyetçi bir tutuma da sahip olmuştur. Ama onun milliyetçilik ekolüne yaklaşımı ırkçı ya da kavmiyetçi bir duruşa dayalı değildir. Nitekim o, Millî mücadelede Osmanlı'nın selameti için büyük gayret göstermiş ve bu hususta desteğini kavmiyetçi söylemler sarf etmeden vermiştir.

Mehmet Akif'te Örgün ve Yaygın Eğitim

Mebusluk da dâhil devletin birçok kademesinde görev alan Mehmet Akif Ersoy, çeşitli eğitim kurumlarında çalışarak Türk eğitimine katkılar sağlamıştır. 1906 yılında da İstanbul'da yaşadığı sırada bakanlıktaki göreviyle birlikte Halkalı Ziraat ve Baytar Mektebi'nde kompozisyon dersleri vermiştir. 1907 de ise Çiftçilik Makinist Mektebi'nde öğretmenlik yapmıştır. İkinci meşrutiyetin ilanından henüz on gün kadar sonra arkadaşı Fatin Hoca'nın ricasıyla da "yalnızca iyi ve doğru olan faaliyetlerine" destek vermek şartıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmış ve bu cemiyetin Şehzadebaşı İlmiye Mahfelinde Arapça dersleri vermiştir (Okay vd. 2003). Aynı zamanda Umur-i Baytariye'de müdür yardımcılığı yaptığı sırada Darülfünunda Edebiyat-ı Osmaniye dersleri vermiş ve

1925-1936 yılları arasında da Kahire'de bulunan "Câmiü'l-Mısriyye" Üniversitesinde Türk Dili ve Edebiyatı dersleri vermiştir (Tansel, 1991, s. 28).

Şair ayrıca Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'nin neşriyat şubesinde Cenap Şahabettin, Rezaizade Ekrem, Süleyman Nazif ve Abdülhak Hamid ile birlikte çalışmış, farklı tarihlerde Fatih Camii ve Bayezid Camii kürsüsünde halka hitap ederek onları vatan müdafaası hususunda yönlendirmeye çalışmıştır. İstiklal Savaşı sırasında ise Kastamonu ve Balıkesir'de çeşitli vaazlar vererek halk eğitimine katkı sağlamıştır (Tansel, 1991, s. 89). Halkı bilinçlendirme hususunda gösterdiği çaba, devlet erkânından bazı kişilerin dahi gözüne batmış olmalı ki Mehmet Akif, umumi seferberlik döneminde bir arkadaşıyla oturmuş kuru fasulye yerken bakanlık makamından biri gelmişti. O zat, selam verdikten sonra Akif'e yazılarında o derece ileri gitmemesini nazikçe söylemek istemişti ki Mehmet Akif hiddetle:

- Nazırına söyle; kendilerini düzeltsinler! Bu gidiş devam ettikçe bizi susturamazlar. Ben fasulye aşu yemeye razı olduktan sonra kimseden korkmam!" diyerek halkı bilinçlendirmenin kutsal bir vazife olduğuna inandığını göstermişti (Kabaklı, 1984, s. 61).

Karakteri ile halka önder olan Mehmet Akif, örnek bir eğitimcide bulunması gerekenleri tasvir ederken günümüz eğitimcilerine de örnek olacak şu mısraları bırakmıştı:

*Zulmü alkışlayamam, zalimi asla sevemem;
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem.
Biri ecdadıma saldırdı mı hatta boğarım!..
-Boğamazsın ki!
-Hiç olmazsa yanımdan kovarım.
Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam;
Hele Hak namına haksızlığa ölsem tapamam.
Doğduğumdan beridir aşıkım istiklâl;
Bana hiç tasmalık etmiş değil altın lale.
Yumuşak başlı isem kim dedi koyunum?
Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boynum.
Kanayan bir yara gördüm mü yanar tâ ciğerim,
Onu dindirmek için çifte yerim, kamçı yerim.
"Adam, aldırma da geç git," diyemem aldırırım.
Çiğnerim, çiğnenirim hakkı tutar kaldırım.
Zalimin hasmıyım amma severim mazlumuu...
İrticain sizin lehçede manası bu mu? (Ersoy, 1985, s. 445)*

Hayatının büyük çoğunluğunu bir halk eğitimcisi olarak geçirmiş olan çok yönlü vatan şairini Mithat Cemal şöyle tasvir eder. "Boğaziçi'nde yüzme yarışı kazanan, Çatalca'da güreşen, Veli efendi Çayırında adım atlayan, İbnü'l-Farız'i ezbere bilen, Dağıstanlı Hoca ile Kitabü'l-Kamil'i hasbihâl eden, Musa Kazım Efendi ile Bedreddin'in Varidat'ını okuyan, sonra Emil Zola'nın romanlarında insan yığınlarını idaredeki kudretini seven... Bu kadar değil, Halkalı'da ineklerin karnından Trocart ile su alan, aruzun orkestrasyonunu yapan Akif, kendi kendine kaldığı zaman nısfıye de üflüyordu." (Kabaklı, 1984, s. 64)

Böylelikle Mehmet Akif Ersoy aktif şekilde çeşitli eğitim faaliyetlerine katılarak bu hususta çeşitli tecrübeler edinmiştir. O, eğitim için lazım olan ilkeleri de kendi süzgecinden geçirerek mükemmel bir tarzda uygulamıştır. Kişisel tecrübeleriyle benimsediği bu ilkeler, aynı zamanda onun eğitim alanındaki başarılarının birer göstergeleridir. Etrafına sevinç, azim ve ümit taşımayı kendine şiar edinmiş bir vatansever olan Mehmet Akif Ersoy, evvela Türk-İslam geleneğinin kadim değerlerini kendinde toplayarak asil bir insan portresi çizmiş, sonra da kendi milletini bu değerlerle donatmayı hedeflemiştir. Çünkü ona göre güçsüzlüğün ve yenilginin temel nedeni cehalettir. Bu sebeple o, memleketin inkişafını engelleyen cehaleti, hızla tedavi edilmesi gereken bir veba olarak görmüştür.

Diğer yandan Safahat'ta da ahlaki değerleri her daim öne çıkartan Mehmet Akif, toplumdaki olayları ve durumları yalnızca incelemekle kalmamış, aynı zamanda onlarla alakalı çözüm yollarını da etraflı şekilde değerlendirmiştir (Ogur, 2008). Zira toplum cahil kalınca birbirinin hakkını yemenin, teknolojiyi ve ilmi bırakıp barbar davranışlarda bulunmanın, çalışmak yerine yatmanın adeta bir meziyet hâline geleceğinden kaygı duymuş ve bu davranışlarda bulunanları da meydanı boş bulan ipsizlere benzetmiştir. Bu tip sorunlu davranışların yaygınlaşmasının toplumun eğitimsizliğinden ileri geldiğini bildiği için de öncelikle halka insanlık öğretilmesini şiddetle tavsiye etmiştir.

Mehmet Akif Ersoy, köyün ve köylünün içerisinde bulunduğu eğitimsizlikten kaynaklanan olumsuzlukları, acıları ve köylünün sefaletini de vurgulamış fakat onları umutsuzluğa sevk etmeden refaha giden yolu göstermeye çalışmıştır. Şair, eğitime hedeflediği özlenen bu toplum modelini, ideal köy tablosu çizerek ortaya koymuştur (Ogur, 2008). Bu köyde tarlalar daha bereketli, hayvanlar daha bakımlı, çocuklar daha gürbüz, insanlar daha bilinçli ve din-dünya muvazenesini iyi bir denge içerisinde yürütmektedirler. Akif bu durumu şu mısraları ile dile getirmiştir:

Gündüzün kimse görünmez: Kadın erkek çalışır:

Varsa ortalarda gezen tostopaç oğlanlardır.

Akşam olmaz mı, fakat, toplar ahaliyi ezan,

Son cemaat yeri, hatta, adam almaz bazen.

Güneş afâka henüz arz-ı vedâ etmişken,

Yükselir Ka'be'ye doğrulmuş alınlar yerden.

Önce bir dalgalanır, sonra eder hepsi karar;

Örülür enli omuzlarla birer canlı hisar.

Bu yaman safların âhengi hakikat müdhiş;

Sanki yalçın kayalar yan yana perçinlenmiş,

Öyle bir cephe kesilmiş ki: Müselsel iman,

Hangi imana dokunsan taşacak itminan.

Ah o yekparelik eyyamı hayal oldu bu gün;

Milletin hâlini gör, sonra da maziyi düşün.

Kim bu yalçın kayalar sarsılacaktır derdi?

Öyle sarsıldı ki edvâra tezelzül verdi! (Ersoy, 1985, s. 425-426)

Kısacası Mehmet Akif, yorulmadan, bıkmadan halkın eğitimi için 45 yıl gezmiş, çırpınmış ve didinmişti: Devletin ve milletin derdiyle dertlenen bu aydın kişilik, yeri geldiğinde âdeta hizmete koşan bir er gibi "Teşkilat-ı Mahsusa"nın emrine girmiş, yeri geldiğinde ise Almanya'ya gitmiş, orada İngilizlerle birlikte Osmanlı'ya karşı savaşırken

Almanlara esir düşen Müslüman kamplarında incelemelerde bulunmuş ve farkında olmadan Osmanlı'ya karşı savaşan Müslüman esirleri bilinçlendirmeye çalışmıştı. Sonra uzun bir çöl yolculuğu ile Lawrens'in saçtığı İngiliz altınları ile ayartılmış olan Müslümanları, Türk devletine bağlamaya çalışmıştı. Bu şekilde O, her hususta devletinin ve milletin yanında ve destekçisi olduğunu göstermiştir (Özgen, 2013).

Mehmet Akif Ersoy'un Eğitim ve Din Eğitimi Görüşü

Halkın refahı ve inkişafı için fazileti ve marifeti en önemli iki güç olarak gören Mehmet Akif Ersoy, en öncelikli sorunumuz olan eğitime değinmeyi kutsal bir görev olarak görmüş ve hayata bakış açısını İslami kaideler çerçevesinde biçimlendirmiştir. Dolayısıyla eğitimle alakalı tüm görüşlerini, İslam'ın eğitim öğretimle ilgili görüşleri üzerine temellendirmiştir. Bu yüzden şair, bu husustaki söylemlerini genellikle Kur'an ayetleri ile desteklemeye çalışmıştır. Buna iyi bir misal olarak bilenler ile bilmeyenleri kıyasladığı: *"Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu? Olmaz ya... Tabii biri insan, biri hayvan!"* mısralarında görmekteyiz (Ersoy, 1985, s. 217).

Mehmet Akif, gelişmiş bir topluma sahip olmanın, her alanda eğitime önem verip yeterlik sahibi nesiller yetiştirmeyle mümkün olabileceğini vurgulayarak ideal bir mümin tarifi yapmaktadır. Aynı zamanda toplumun inkişafı için bilgiye denk gördüğü marifete, yani manevi tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgiye ve ahlaka denk gördüğü fazilete ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Bunlardan herhangi birinin noksan olmasını toplumsal ilerlemenin önünde büyük bir engel olarak görmektedir. Akif, geçmişte büyük değerlere sahip olduğumuz için kadim bir medeniyet inşa edebildiğimizi, bugün de kendi ahlak anlayışımızı bozmadan, tekniği ve ilmi de Batıdan alarak eskiden olduğu gibi kadim bir medeniyet kurabileceğimizi vurgulamaktadır. Çünkü toplumların eğitim durumları uygarlıklarına ve kültürlerine yansır. Ona göre eğitilmiş toplumlar daha önyargısız, medeni, insan haklarına saygılı, evrensel değerleri benimsemiş ve paylaşımcı olmaktadır. İşte toplumlar bu değerleri eğitim alanında kullandıkları oranda başarılı olabilir ve değerler yalnızca bir bilgi olarak değil, öğrencilerin hislerine yansıtıldıkları oranda ancak kalıcı olabilir. Bu yüzden erdemli bir toplumun temelinde eğitim büyük rol oynamaktadır. Zira doğru şekilde eğitilmiş insanlar toplumun en önemli değerleri olan sabır, dürüstlük ve adalet gibi faziletlerle bağlı olan insanlardır. Ayrıca eğitilmiş toplumlarda yaşayan insanlar, erdemli birer birey olmanın gereği, bu değerlere uymak durumundadırlar. Çünkü erdemli bir toplumla ahlak arasında sağlam bir bağ vardır. Bu bağ, insanın zihninde ve ruhunda var olan ve onu diğer canlılardan ayıran önemli bir özelliktir. Zira Akif'e göre insan kendi mahiyetini anlayamadan ne ahlaki anlayabilir ne de kâmil bir insan olmanın ne demek olduğunu tam manasıyla kavrayabilir. Nitekim Mehmet Akif, 'İnsan' isimli şiirinde insana kendi maddi ve manevi meziyetlerini şu mısralarıyla hatırlatır:

Haberdâr olmamışsın kendi zâtından da hâlâ sen,
"Muhakkar bir vücûdum!" dersin ey insan, fakat bilsen...
Senin mâhiyyetin hattâ meleklerden de ulvîdir:
Avâlim sende pinhândır, cihanlar sende matvîdir :
Zeminlerden, semâlardan taşarken feyz-i Rabbânî,
Olur kalbin tecellî-zâr-ı nûrâ-nûr-i Yezdânî.
Musaggar cirmin amma gâye-i sun'-i İlâhîsin;
Bu haysiyyetle pâyânın bulunmaz, bitenâhîsin!
Edîb-i kudretin beytü'l-kasîd-i şî'ri olmuşsun;
Hakîm-i fitratın bir anlaşılmaz sırrı olmuşsun.

Esirindir tabîat, dest-i teshîrindedir eşya;
Senin ahkâmının münkâdıdır, mahkûmudur dünyâ;
Bulutlardan sevâik sayd eder irfân-ı çâlâkin;
Yerin altında ma'denler bulur nakkâd-ı idrâkin.
Denizler bisterindir, dalgalar gehvâre-i nâzın;
Nedir dağlar, semâ-peymâ senin şehbâl-i pervâzın!
Havâ, bir refref-i seyyâl-i hükmündür ki bir demde,
Olur demsâz-ı âvâzın bütün aktâr-ı âlemde (Ersoy, 2013: 64)

Mehmet Akif, çalışmanın ve araştırmanın önemine de sık sık vurgu yapmaktadır. Çünkü bir ilim dini olması sebebiyle İslam Dini, öğrenmeye, öğretmeye ve araştırmaya büyük önem verir. Bundan dolayı İslam'ın ilk vahyi "Oku!" şeklinde gelmiş ve evvela insana okuması emredilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde de okumak ve ilim öğrenmek ibadetten üstün sayılmış ve ibadete gösterilen ihtimamın ilim için de gösterilmesine vurgu yapılmıştır. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.), âlimleri âdeta peygamberlerin varisleri olarak görmüş ve ilim öğrenen ve öğretenlerin insanların en hayırlısı sayılacağını vurgulamıştır (Özbuğday, 2000). Aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.v.), bu hususta "Kim ilim talep ederse, bu işi geçmişteki günahlarına kefarete olur" (Tirmizî, İlim 2) buyurarak ilim öğrenmenin İslam Dinindeki önemine de vurgu yapmıştır. Buradan anlaşıldığına göre İslam Dini ilmi, insan için âdeta bir mükâfat vesilesi kabul etmiştir. Diğer yandan Yüce Allah (C.C.), "İnsan için ancak çalışmasının karşılığı vardır." (Necm Suresi, 53/39) ayeti ile de insana ahiret için çalışma ekseninde bir hayat sunmaktadır. Dolayısıyla insan, kendisi ve içinde bulunduğu toplumun yetişmesi ve gelişmesi adına çalışmakla sorumludur. Böylelikle Mehmet Akif'in, İslam'ın eğitime ve ilme verdiği değer üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Çünkü onun nazarında cehalet, Müslüman toplumların ahlakına ve dine zarar veren en büyük düşmandır.

Mehmet Akif'e göre toplumun en çok ihtiyaç duyduğu konu verilen din eğitimidir. Din eğitimi, genel olarak temel değerleri bünyesinde barındırmalı, ahlaklı bireyler yetiştirmeli ve bu bireylerin tutum ve davranışlarında müspet değişiklikler gerçekleştirmeyi amaçlamalıdır. Ona göre din ve eğitim, bu açıdan aynı misyon etrafında birleşmektedir. Zira din, mensubu olan kişilerden sadece bilgi edinmelerini değil, bu bilgiyi özümseyip tutum ve davranışlarına da yansıtılmalarını ister (Gözütok, 2010). Eğitimin en büyük misyonu ve ideali ise, insanî bir hayat yaşamının yollarını insanlara göstermek noktasında onlara rehberlik etmek ve bu vesileyle karakter sahibi bireyler yetiştirmektir (Çamdibi, 2014). Bu da halkın kadim değerlerimizi benimseyip bunları yeni nesillere aktarmasıyla mümkün olacaktır. Zira "İnsan, doğumundan itibaren, tüm hayatı boyunca din ve eğitimin iş birliği ile olumlu davranışlar geliştirmesi gereken değerli bir varlıktır. Bu bağlamda hem dinin hem de eğitimin en önemli ve öncelikli amacı, insanlara müspet davranışlar kazandırmak ve toplumun gelişmesine katkı sağlamaktır" (Keyifli, 2013). Ayrıca insan, doğru bir şekilde eğitildiğinde kendisini diğer mahlûkattan üstün kılan akıl nimetini etik anlamda davranışlarını yönlendirmek için de kullanabilir. Aslında ahlaki olan tüm değerler, insanlara hizmet eder ve insanların zihni gelişiminde güçlü bir araç vazifesi görür. Bu sebeptendir ki Akif'e göre eğitimin asıl hedefi, insanın şahsi anlamda hayatını ve kişiliğini sağlam bir şekilde konumlandırabilmesi için onun karakterinde ve fitratında bulunan yetilerini en üst seviyeye taşımasına yardımcı olmaktır. Nitekim o, "*Felaketin başı, hiç şüphe yok cehaletimiz, Bu derde çare bulunmaz -ne olsa-mektepsiz*" (Ersoy, 2011) mısralarıyla bu konuya vurgu yapmaktadır.

Mehmet Akif, yaygın din eğitimi konusunda da çeşitli yapıcı eleştirilerde bulunmuş ve bu hususta birçok tavsiyelerde bulunmuştur. Örneğin dönemin vaizlerinin yeni nesle etki etmeyecek konuşmalar yapmalarının faydalı olmadığını vurgulamış ve bu nedenle din adamlarını sert bir dille tenkit etmiştir. Çünkü bu tip insanlar, din eğitimi vermekten çok dinin özüne zarar veren bir davranış içerisindedirler. Onların bu tutumları da gençlerin dinden uzak yetişmelerine sebep olmaktadır. Bu nedenle Mehmet Akif, sağlıklı bir din eğitiminde çağın ve neslin ihtiyaçlarının önemine dikkat çekmektedir. Ona göre din eğitimi verecek kişiler çağın gerisinde kalmayacak şekilde İslam Dininin ilkelerini insanlara aktarmalıdır. Onun ideal gençlik olarak bahsettiği Âsım'ın nesli, cehaletten ve hurafeden uzak, dava şuuruna sahip, ilim sahibi bir nesil olmalıdır. Zira toplumun en büyük beklentisi de böyle bir neslin yetişmesidir.

Mehmet Akif, eğitim hususundaki fikirlerinin temelini oluşturan Kur'an-ı Kerim'in doğru yorumlanmasının gerekliliğini de önemle vurgulamıştır. Bu konudaki yanlış tevekkül anlayışını sert şekilde eleştirmiş ve bu yanlış anlayışın, Müslüman toplumları faydalı ilim tahsil etmekten uzaklaştırdığını ifade etmiştir. Müslüman toplumların çalışmadan, kendilerini çalışan toplumlarla aynı düzeyde, bilgi sahibi olmadan da bilginlerle aynı seviyede görmelerinin bu yanlış tevekkül anlayışının ürünü olduğunu ifade etmiştir. Bu durumun da her fırsatta felakete ve tembelleşmeye yol açacağını ifade etmiş ve toplumsal kalkınma için "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" ifadeleriyle Kur'an-ı Kerim'i doğru kavrayıp Kur'an düsturuna uygun çalışmayı önemle vurgulamıştır. Bu ifadeleriyle şair, toplumun eğitim konusunda sağlıklı ilerleyebilmesi için aynı zamanda içerisinde bulunulan çağın gereklerine göre hareket edilmesini önermektedir. Ona göre her birey, kendi zamanının ihtiyaçları doğrultusunda yetiştirilmelidir. Dolayısıyla eğitimin, en önemli sayılan vasıtaları arasında olan okullar ve ders kitapları da çağın gerisinde kalmamalıdır. Batı bunu başarabildiği için büyük ilerleme kaydetmiş fakat İslam toplumu bu konuda oldukça geri kalmıştır. Onun nazarında birçok konuda üstünlüğünü kanıtlamış bir medeniyet olan Batı, bunu tamamen gayret etme ve emek verme prensiplerine borçludur. Bu bakımdan İslam dünyası Batıyı örnek almalı ve ilerleme göstermek için azmetmelidir. Akif, bu konuda toplumumuzda artık bir İbn Sîna'nın, bir Gazali'nin ve bir İbn Rüş'tün yetişemediğini vurgularken daha önceden yazılmış tefsirlerin haricinde yeni özgün bir eser yazan kimsenin olmadığını, yalnızca eski kitaplara şerhlerin yazıldığını söylemiştir. Şair, önceki âlimlerin kaleme aldığı eserleri ezberlemek, okumak ve onlara şerhler yazmanın yerine doğrudan Kur'an-ı Kerim'e yönelmenin önemini belirtmek için bu ifadeleri kullanmaktadır. Bu söylemleri ile Akif, Batıdan yalnızca ilim alıp memleket yararına kullanmamızın önemli olduğunu belirtirken millî kültürümüze yakışmayacak sefilce davranışlara asla yakalanmamak gerektiğini de Fatih Kürsüsünden sık sık tembihlemektedir (Gülşen, 2021, s. 30). Ayrıca Akif, aile terbiyesinin önemine de oldukça değer vermektedir. Bununla ilgili olarak Fatih Cami'nde verdiği bir vaazında şunları ifade etmiştir:

"Evlâdımıza evvelâ bir Müslüman terbiyesi vermeli; sonra asrın ulûm-i nâfiasını, fûn-i sahîhasını öğretmeliyiz. Hem terbiyeye ailelerden başlamalıyız, bunun için de evvelâ kendimizi terbiye etmeliyiz" (Ersoy, 1913).

Netice olarak Mehmet Akif'in çalışmaya, ölçülü ve plânlı bir hayat yaşamaya ve araştırıp öğrenmeye büyük önem verdiği görülmektedir. Yaşadığı dönemde özellikle bizi biz yapan değerlerden uzaklaştıran sorunlara eserleri üzerinden dikkat çeken şair, toplumun geleceği ve refahı için bu problemlerin aşılmasında insanlara yol gösterme sorumluluğunu bizatihi üstlenmiştir. Ona göre her birey, araştırmak ve bilgiye ulaşmak ile yükümlüdür ve bunu âdeta ibadet hassasiyeti ile gerçekleştirmelidir. Doğru eğitilmiş toplumlar için adalet, hukuk ve ahlak gibi kavramlar büyük değer taşımaktadır. Bu nedenle Akif ahlak, ilim ve erdemlere dayalı bir "çalışma medeniyeti" oluşturulmasını

hedeflemiştir. Ona göre her toplumun sahip olması gereken çalışma erdemi, ilme dayalı yeni bir kültür projesinin yönelimine işaret etmektedir. Akif, kurmak istediği bu medeniyeti gayret ve çalışma ruhu içerisinde inşa etmeyi hedeflemiştir. O, bu nedenle özellikle genç nesle sebat, kararlılık ve azimle çalışmalarını ve ilim tahsil etmelerini tavsiye etmiştir.

Tartışma, Öneriler ve Sonuç

Önemli şairlerimizden olması sebebiyle Mehmet Âkif Ersoy hakkında yapılan araştırmaların odak noktasının genelde edebî yönü üzerine olduğu bir gerçektir. Şairin millî ve manevi değerlere gösterdiği hassasiyet de son derece kayda değer görülmektedir. Fakat o, yalnızca bir şair ve siyasetçi olarak kalmamış aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetini tefsir ederek halkına doğru bir din eğitimi verme kaygısı gözetmiştir. Özellikle "Safahat" adlı kitabının içerisine ustalıkla yerleştirmiş olduğu Hadis-i Şerifler ile toplumu doğru şekilde eğitmeye gayret göstermiş ve daha sonraki nesillere de tavsiyeleriyle âdeta ışık olmuştur. Akbaş'a (2011) göre o, aynı zamanda yaşadığı dönemde özellikle dini, ahlaki ve kültürel değerlerin yüceltilmesi konusunda toplumu bilinçlendirmek amacıyla pek çok camide vermiş olduğu vaazlarıyla da değerli bir hatiptir. Ayrıca İslâm dinine mal edilmek istenen batıl inançlara ve hurafelere karşı gösterdiği gayretleri de oldukça önemlidir. Şairin Kur'an-ı Kerim üzerine yapmış olduğu çalışmaları, düz yazılarında ve şiirlerinde ele aldığı Hadis-i Şerifleri kullanımı ve bunları değerlendirme şekli birçok araştırmaya konu olmuş ve bu konular hakkında akademik tezler hazırlanmıştır. Bu çalışmaları arasında önemli görülenlerden biri Şentürk ve Köksal (2013) tarafından hazırlanmıştır. Bu eser ilim dünyasında, özellikle Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması konusunda pek çok kimseye yardımcı olacak bir eser niteliğindedir.

Genel olarak bakıldığında Akif'in eğitim anlayışı, millî-manevi değerlere bağlılığı ve daima toplumun eğitsel manada kalkınmasını sağlaması, onun eğitime verdiği değeri ön plana çıkarmaktadır. Zira şair, toplum olarak topyekûn kalkınmanın ancak eğitimle mümkün olabileceğini ve insanların, çağın gereklerine uygun şekilde hem dini hem de pozitif bilimlerle yetiştirilmeleri gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Bu konuda Uslu'ya (2015) göre Mehmet Akif Ersoy, çocukların ve gençlerin de doğru bir şekilde eğitilmesi gerektiğini sık sık dile getirmiş ve özellikle toplumun eğitimi için verdiği önemi şiirlerinde, yaptığı konuşmalarda ve vaazlarda daima gündemde tutarak âdeta cehalete savaş açmıştır. Bu mücadelede işbirliğini önemli gören şair, eğitimin temellerinin evvela ailede atılması gerektiğini dile getirmiştir.

Ayrıca, dini değerleri ihmal etmeden modern eğitime de öncülük eden Akif, insani değerlerle yaşayıp memlekete katkı sağlamanın ancak eğitimle mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden toplumu eğitmeyi mukaddes bir görev olarak görmüş ve öyle yaşamıştı. Bu yüzden hayatını Türk halkının bilinçlenmesine yardımcı olmak için adanmış, sonraki nesillere de yol gösterecek derin izler bırakmış ve Türk halkının eğitimine katkıda bulunmuştur.

Son olarak, Akif'in görüşleri detaylı incelendiğinde, bu görüşlerin günümüz eğitim sisteminde görülen birçok soruna çare olabilecek çözümler barındırdığını da görmek mümkündür. Bu verilerden hareketle, millî şairimiz Mehmet Akif Ersoy'un yalnızca ders kitaplarında ve özel günlerde ulusal şairimiz olarak anılmasından vazgeçilerek, ilkeleriyle, prensipleriyle ve fikirleriyle anlaşılabilir yeni nesle yol gösterecek bir rehber, daha önemlisi iyi bir eğitimci olduğu da unutulmadan, daima ön planda tutulması, çalışmamızın en önemli önerileri arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- ÇAMDİBİ, M. (2014). *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- ERSOY, M. A. (1993). *Safahat*. (der. Mehmet Ertuğrul Düzdağ). İstanbul: İFAV Yayınları.
- ERSOY, M. A. (1985). *Safahat*. (ter. Ömer Rıza Doğrul, tas. Mehmet Ertuğrul Düzdağ). İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- ERSOY, M. A. (2007). *Safahat VI. Kitap Âsım*. (hızl. Fazıl Gökçek). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ERSOY, M. A. (1913). "Hutbe ve Mevâiz: İkinci Mev'iza". *Sebîlü'r-Reşâd Dergisi*. IX/231: 390.
- ERSOY, M. A. (2013). *Safahat*. (hızl. M. Ertuğrul Düzdağ). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ERSOY, M. A. (2011). *Mehmed Âkif Düzyazılar Makaleler-Tefsirler-Vaazlar*. (der. Abdülvahap Akbaş) İstanbul: Beyan Yayınları.
- GÖZÜTOK, Ş. (2010). "Eğitim ve Dinin Kavramsal Yapısı ve Din Eğitimi İlişkisi". *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri*. Konya.
- GÜLŞEN, C. (2021). "Mehmed Akif Ersoy'un Eğitim Anlayışı". *New Era International Journal of Interdisciplinary Social Researches*. 50: 25-30.
- DURAN, H. - M. Enes SALKIN (2008). "Mehmet Akif Ersoy'da İslamcılık ve Milliyetçilik Düşüncesi". *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. I. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları: 345-354.
- İNALTEKİN, A. (2008). "Mehmet Akif Ersoy'un Muhammed Şehriyar Üzerindeki Etkileri". *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. I. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları: 23-28.
- İDBEN, E. İ. (2008). "İnsancıl Dünya Görüşü Açısından Mehmet Akif Ersoy". *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. I. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları: 219-222.
- KABAKLI, A. (1984). *Mehmet Akif*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Edebi Eserler Dizisi.
- KEYİFLİ, Ş. (2013). "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XIII/2: 118-119.
- KILIÇ, A. F. (2008). "Uzlaşma Kültürümüzün İdeal Bir Örneği Olarak M. Akif Ersoy". *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. I. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları: 43-50.
- OGUR, E. (2008). "Asım'da Eğitim Değerleri". *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. I. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları: 229-237.
- OKAY, O. (1989). *Mehmet Âkif, Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- OKAY, M. O. - M. E. DÜZDAĞ (2003). "Mehmet Akif Ersoy". *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 28: 432-439.
- ÖZBUĞDAY, Ş. (2000). "Dinimizin İlme ve İlim Adamlarına Verdiği Önem". *Diyanet Aylık Dergi*. 119: 37.
- ÖZGEN, M. (2013). "Mehmet Akif Ersoy'un Türk Eğitimine Katkıları". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 1/27: 1-22.
- TANSEL, F. A. (1991). *Mehmet Akif Ersoy (Hayatı ve Eserleri)*. Ankara: Mehmet Akif Ersoy Fikir ve Sanat Vakfı Yayınları.

HADİS-İ ŞERİF. Tirmizî. İlim 2 (2650).

USLU, E. M. (2015). *Mehmet Akif Ersoy'un Safahat Adlı Eserinde Eğitim Olgusu*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

İnternet Kaynakları

KUR'AN-I KERİM, Necm Suresi, 53/39. Erişim Tarihi: 11.09.2021

<https://kuran.diyamet.gov.tr>



MÜZE OLARAK İŞLEVLENDİRİLEN ANITSAL YAPILARIN TRABZON KIZLAR MANASTIRI ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

İrem BEKAR*
İzzettin KUTLU**

ÖZ

Anıtsal yapılar, var olduğu yıldan itibaren bölgenin kültürü, mimarisi, yaşayış biçimi gibi birçok bilgiyi barındıran önemli kültür varlıklarıdır. Zaman içerisinde kullanıcı profilinde meydana gelen değişiklikler sonucu, bu yapılar aynı işlevle korunarak restore edilebildiği gibi tamamen bakımsız kalarak yıkılabilmekte veya dönemine ayak uydurabilmeleri adına yeniden işlevlendirilebilmektedir. Çalışmanın amacı, tarihî yapıların yeniden işlevlendirilmesinde sıklıkla tercih edilen bir kullanım türü olan müze işlevi üzerine değerlendirme yaparak 2021 yılı içerisinde açılışı gerçekleşen Trabzon Kızlar Manastırı'nın dönüşümündeki olumlu ve olumsuz yaklaşımları belirlemektir. Bu bağlamda, çalışmanın yöntemi iki aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada, veri toplama yöntemi sonucu mevcut literatür taranarak ve arşiv kayıtları incelenerek çalışmada kullanılacak bilgiler elde edilmiş ve sonrasında çalışma alanında yerinde incelemeler yapılarak güncel durum kayıt altına alınmıştır. İkinci aşamada ise yapının müze olarak yeniden işlevlendirilmesi mekânsal/işlevsel, çevresel, sosyokültürel ve ekonomik açıdan değerlendirilmiştir. Çalışmanın bulgularında ise manastır yapısının, dönüşüm sürecine ait olumlu ve olumsuz yaklaşımlara yer verilmiştir. Çalışmada, anıtsal yapılarda, çevre ile ilişkili ve uyumlu bir yeni işlevin seçilmesi, devamlılığı olan bir koruma yaklaşımının gerçekleşmesine ve bölgenin kültür turizmüne katkıda bulunacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarihî yapı, Yeniden işlevlendirme, Restorasyon, Kızlar Manastırı.

AN EVALUATION OF MONUMENTAL BUILDINGS REUSED AS A MUSEUM ON THE EXAMPLE OF THE KIZLAR MONASTERY IN TRABZON

ABSTRACT

Monuments are important assets that contain a lot of information about the culture, architecture, way of life of a given region. The gradual shift in their user profile over time means that they either survive and maintain their function through restoration, maintaining, or that they get demolished to keep up with the times. This study aims to evaluate the function of museums (a common means of repurposing historical buildings). For context, we will focus on the Kizlar Monastery in Trabzon, Turkey, which opened in 2021, and its particular pros and cons. There are two stages. During stage one, we collated data by investigating scholarly literature and examining archival records. We also analysed the monastery's present condition by conducting on-site surveys of it. During stage two, we probed how it has been repurposed as a museum, by looking at it from spatial/functional, environmental, sociocultural, and economic points of view. Our findings reveal both the pros and cons of the transformation process. We concluded that it needs to be given a second function that ties it better into its environs and with other (national) monuments so as to better reinforce its conservation as well as give it a sense of continuity for cultural tourism within the region.

Keywords: Historical building, re-using, Restoration, Kizlar Monastery.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 04.11.2021; Yayıma Kabul Tarihi: 01.03.2022

* Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü, TRABZON; ORCID: 0000-0002-6371-9958, E-posta: irembekar@ktu.edu.tr

** Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Mühendislik-Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, MARDİN; ORCID: 0000-0002-5546-5548, E-posta: izzettinkutlu@artuklu.edu.tr

Giriş

Tarihî yapılar, inşa edildiği dönemde yaşayan halkın; sosyo-ekonomik, mimari, teknik ve sosyal yaşam tarzı gibi anlamsal bileşenleri içermesi nedeniyle kültürel değerler hakkında önemli bilgi kaynaklarıdır. Aynı nedenlerden dolayı, her tarihî yapı kendi içinde belgesel, sembolik ve tarihsel değerler barındırmaktadır. Bu değerler zaman içerisinde fiziki çevrenin değişmesine ve teknolojinin gelişmesine bağlı olarak kentleşme, rant, altyapı, vb. gibi toplumsal ve toplumsal yapıdaki değişim sonucu ortaya çıkan ihtiyaçların karşılanamaması nedenleri ile özgün dokusunu yitirmektedir. Özellikle kentlerde hızlı nüfus artışının yol açtığı düzensiz yoğun yapılaşma ile karakteristik tarihî yerleşim alanları özgün dokularını kaybetmektedir. Dolayısı ile günümüzde, bu yapıların korunması gerekliliği önem kazanmaktadır.

Kültürel mirasın en önemli örnekleri olan tarihî yapıların korunması, fiziki ve manevi değerlerinin korunması ve geleceğe aktarılmasını gerektiren bir süreçtir (Feilden, 2003). Günümüzde kültürel ve özgün mimari özellikleri ile öne çıkan tarihî yapıların bulunduğu kentsel dokunun ve çevrenin, barındırdığı tüm doğal ve yapay unsurlarla birlikte bütüncül olarak korunması ve gelecek nesillere aktarılması gerekmektedir. Bu gereklilik 21.yüzyıl mimari koruma anlayışında, en önemli koruma yaklaşımlarından biri olarak benimsenmektedir (Hersek, 1993, s. 324-331).

Kültür varlıklarının korunmasını gerektiren değerlerin devamlılığını sağlamak, yapıların sadece fiziki olarak korunmasını yanı sıra, işlevini yitirmiş tarihî yapılar için sosyal hayata uygun bir yeniden işlevlendirme süreci ile mümkün olmaktadır. Tarihî yapıların yeni ve uyumlu bir işlevle sosyal hayata kazandırılarak korunması, yapıları yeni işleve uyarlamaya yönelik uygulamaları içeren koruma yaklaşımıdır (Orbaşı, 2008). 1964 yılında yayımlanan Venedik Tüzüğü'nde korunması gerekli anıtlar tarihî bir belge niteliğinde varsayıldıklarından, yeniden kullanıma açarak korumak önerilmiştir. Tüzüğün özellikle 5. maddesinde yeniden işlevlendirmeden bahsedilmiş ve işlevlendirmenin sınırları tanımlanmıştır (Aydın vd. 2018, s. 65). Venedik Tüzüğü 5. maddesi'nde; *"Anıtların korunması her zaman onları herhangi bir yararlı toplumsal amaç için kullanmakla kolaylaştırılabilir. Bunun için bu çeşit bir kullanım arzu edilir, fakat bu nedenle yapının planı, ya da süslemeleri değiştirilmemelidir. Ancak bu sınırlar içinde yeni işlevin gerektirdiği değişiklikler tasarlanabilir ve buna izin verilebilir."* (Venedik Tüzüğü, 1964, Madde 5) ifadesi tarihî yapıların özgün niteliklerine zarar vermeden yapının işlevini sürdürmesini sağlayacak bir işlev seçilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Tarihî yapıların uyarlanabilir ve uyumlu bir işlev ile yeniden kullanıma açılması; tarihî yapıda estetik, kültürel, sosyal ve sembolik gibi önemli ve özgün değerleri canlandırmakta ve nesiller arası aktarımını sağlamaktadır (Ahunbay, 2009). 2013 yılında yayınlanan ICOMOS Türkiye Mimari Mirası Koruma Bildirgesi'nde yer alan yeniden kullanım başlığı *"Kültür varlığının özgün işlevi dışında başka bir işlev için kullanılması yönünde alınan kararın gerektirdiği müdahalelerin, restorasyon/koruma projesi kapsamında uygulanmasıdır. Bu yeniden kullanım sürecinde yapılar kabul edilebilir bir yaşam standardına yükseltirken, özgünlüğü, bütünlüğü ve anlamı saygı görmelidir."* maddesi ile tarihî yapının değerlerinin önüne geçmeyen müdahalelerin gerçekleştirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir (ICOMOS, 2013).

Tarihî yapıların sürekliliğinin sağlanabilmesi adına yeni bir işlev ile kullanılması hem ekonomik hem kültürel hem de sosyal açıdan önemlidir. Bu sürekliliğin sağlanması ayrıca, tarihin yaşatılması ve kültürel mirasın gelecek nesillere aktarılması açısından da büyük önem taşımaktadır (Kurak Açıcı vd. 2019, s. 216). Bir işlev seçeneği olarak müze, yeni işlev seçimine ilişkin ölçütler bağlamında değerlendirildiğinde, kültür varlığının tarihî ve kültürel değerini vurgulayan ve anlaşılmasına olanak sağlayan bir kullanım olarak değerlendirilebilir. Müze işlevi ile anıtsal kültür varlığı, toplumun sosyal ve kültürel yaşamına dâhil edilerek, halkın geniş bir kesiminin kullanımına sunulmaktadır. Müze

işlevi, koruma ve sergileme işlevlerine, eğitim ve rekreasyon işlevlerinin eklenmesi ile anıtsal kültür varlıkları için aktif bir kullanıma dönüşmektedir (Özkan Yazgan, 2011, s. 18). Ülkemizdeki tarihî yapıların sürekliliğini sağlamak amacıyla müze olarak topluma kazandırılması yeniden işlevlendirmenin en yaygın örneklerini oluşturmaktadır (Orhan Şahan vd. 2019).

Çalışmada, öncelikle çağdaş koruma yaklaşımlarının başında gelen yeniden işlevlendirme süreçlerine değinilmiş ve beraberinde yeniden işlevlendirme seçeneği olarak müzeler üzerine incelemeler yapılmıştır. Bu kapsamda, Türkiye’de Doğu Karadeniz Bölgesi’nde yer alan ve 2021 yılında restorasyon ve yeniden işlevlendirme süreci tamamlanarak kullanıma açılan Trabzon Kızlar Manastırı ele alınmıştır. 10 Eylül 2021 tarihinde ziyaretçilere açılan Kızlar Manastırı’nda yerinde yapılan incelemeler sonucu, gerçekleşen yeniden işlevlendirme süreci literatürde yer alan çalışmalarda ve uluslararası koruma ölçütleri çerçevesinde hazırlanan mekânsal/işlevsel, çevresel, sosyo-kültürel ve ekonomik kriterlere göre değerlendirilmiştir. Değerlendirmeler sonucu olumlu ve olumsuz yaklaşımları belirlenen manastır ile ilgili olumsuz yaklaşımlar için çözüm önerileri sunulmuştur. Tarihî yapıların yeniden işlevlendirme süreçlerinde, belirlenen değerlendirme kriterlerine göre kararların alınması, öncelikle olumsuz yaklaşımların ortaya konmasına ve sonrasında buna yönelik kararların geliştirilmesine katkı sağlayarak olumsuz durumların ortadan kaldırılmasına fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Beraberinde kültür varlıklarının hem sürdürülebilir bir şekilde korunmasının sağlanabilmesine katkı sağlayacağı hem de bölgenin kültür turizm potansiyelini arttırabileceği öngörülmektedir. Yapılan çalışmanın, literatüre katkı sağlaması ve bölgede yapılacak olan yeniden işlevlendirme çalışmaları için kaynak olması beklenmektedir.

1. Tarihî Yapılarda Koruma ve Yeniden İşlevlendirme

Koruma, en genel anlamı ile tehlikeli bir duruma karşı geliştirilen bir savunma mekanizması olarak tanımlanabilir (Tutkun, 2009). Uluşahin ise (1992, s. 6) koruma kavramını “söz konusu yapı/yapı grubu ya da alanı sıhhileştirme, uygun işlev seçimi gibi günün koşullarına uygun hâle getirme eylemlerini içeren çok boyutlu bir kavram” olarak açıklamaktadır. Mimarlık açısından ise tarihî ya da sanatsal değeri olan yapıların, doğal değerlerin ya da kent parçalarının yaşatılması için gerekli önlemlerin alınması ve bu anlamda tarihî varlıkların belirlenmesi, değerlendirilmesi, onarılması, sürdürülmesi, restore edilmesi ve yeniden kurulması olarak ifade edilmektedir (Fitch, 1990; Hasol, 1995; Tutkun, 2009). Tarihî veya sanatsal varlıkların özgün değerlerini, kültürel ve tarihî bir belge olarak koruyabilmelerini sağlama yaklaşımı, mimari korumanın temelini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde ortaya atılan teknik ve mimari müdahaleler ise restorasyon faaliyetini tanımlamaktadır (Appleyard, 1981; Larkham, 1996; Kuban, 2000; Tutkun, 2009).

Günümüzde tarihî yapıları koruma kavramına yönelik pek çok farklı yaklaşım bulunmaktadır. Kimlik öğelerinin önemli bir bileşeni olan tarihî çevrelerin korunması, korunurken de bu ortamların yeniden değerlendirilmesi yani, “yeniden yaşayan mekânlar” hâline getirilerek toplumun kullanımına açılması koruma eyleminin gerçekleşebilmesi adına evrensel bir kabuldür (Ertaş Beşir vd. 2019). Bu kabul sürecinde “işlev” temel amaç değil, bir kültür eylemi ve teknik yeterlilik olarak tasarlanan; nitelikli restorasyon kriterlerine göre koruma hedefine ulaştırma aracıdır. Yeniden kullanım, eserin tarihî ve kültürel hafızayı korumasına ve yeniden eylemlerini gerçekleştirmesine izin vermektedir. Fonksiyonel iyileşme ile ilgili tüm müdahaleler de nitelikli restorasyon kurallarına göre tasarlanmalıdır.

Yeniden işlevlendirme, en temel anlamıyla, yapıya uygulanacak müdahaleler sonrası yapının bulunduğu zamanın yeni ihtiyaçlarına uygun hâle getirilmesidir (Burden, 2004, s.

215). Başka bir ifade ile tarihî yapıların yeniden işlevlendirilmesi ve özgün işlevini yitirmiş bir yapı için yeni bir işlev bulma eylemi, “yapısal yönden kullanım potansiyeli olan binaların, ekonomik olarak yaşayabilmesi için yeni kullanımlar geliştirilmesi” olarak tanımlanmaktadır (Cantell, 2005). Yeniden işlevlendirme, tarihî yapıların kullanım süresini uzatarak daha sürdürülebilir bir koruma sağlamanın yanı sıra, çeşitli uyarlamalarla çağdaş kullanımına olanak tanıyarak işlevsel anlamda kullanılmasını sağlamaktadır (Kaşlı, 2009). Böylece tarihî yapıların sosyal yaşantı içerisine dâhil edilmesi ile sahip oldukları değerler gelecek nesillere aktarılmakta ve sosyokültürel kimlik sürdürülmektedir (JiunWang vd. 2010). Sürdürülebilir bir yeniden kullanım önerisi, yerel kültürü zenginleştirmeli ve toplumun ekonomik seviyesini yükseltmelidir (Yıldırım, 2012, s. 379).

Farklı yeniden kullanım önerileri arasından uygun bir dönüşüm için, çok sayıda faktör dikkate alınmalıdır. Yeniden işlevlendirme mekânsal, çevresel, sosyo-kültürel ve ekonomik kriterler açısından çok boyutlu bir perspektiften ele alınması gereken bir koruma yaklaşımıdır (JiunWang vd, 2010). Tarihî bir yapı için önerilen yeni bir işlev seçiminde, yapının fiziksel özelliklerinin korunmasının yanı sıra, özgün niteliklerine ve değerlerine zarar vermeyen, mekânın ruhuna, atmosferine ve anlamına saygılı bir yaklaşım geliştirilmelidir (Özkan Yazgan, 2011). Tarihî yapılar için en uygun yeniden kullanım yaklaşımında, sadece uyumlu bir kullanım geliştirmek yeterli değildir; aynı zamanda kültürel önem anlayışını güçlendirmesi ve devam ettirmesi beklenmektedir (Pearson vd, 2013). Ayrıca yeniden bina inşa etmek yerine mevcut bir binayı yeniden işlevlendirmek; malzeme kullanımını, ulaşım maliyetini, enerji tüketimini ve çevre kirliliğini azaltmaktadır. Böylece doğada düşük karbon tüketimine ve sürdürülebilirliğe önemli bir katkı sağlanabilir (Bullen, 2007; Velthuis vd. 2007).

2. Tarihî Yapıların Müze Olarak İşlevlendirilmesi

Müzeler, görerek, duyarak, uygulayarak ve hatta yaşayarak öğrenmenin gerçekleştiği sanatsal, bilimsel, gelenek, tarih, teknoloji ve doğa alanlarında geçmişten ve bugünden izler bırakan heyecan verici kamusal öğrenme alanlarıdır (Buyurgan vd. 2020, s. 68).

Anıtsal kültür varlıklarının müze olarak kullanımının ilk örnekleri saray müzeleridir. İlk dönem saray-müze örneklerinde, öncelikle kullanıcı için yapılan resim, mücevher, heykel vb. gibi nesnelere zamanla yine aynı mekân içerisinde kullanıcıları için sergilenmiştir (Parlak, 1997). Osmanlı dönemine dayandırılabilen bu sürece, İstanbul’un fethi ardından Aya İrini Kilisesi’nin dönüşümü örnek gösterilebilir. Kilise, Osmanlılara ait araç ve gereçlerin muhafaza edildiği ve savaşlarda ele geçirilen silahların deposuna dönüştürülmüştür. 1846 yılında Harbiye Ambarı olarak bilinen Aya İrini’de; askeri silah, araç ve gereçler yanı sıra arkeolojik eserler de toplanarak müze oluşturulmuştur (Gerçek, 1999). Daha sonra 1921 yılında Mustafa Kemal Atatürk, Ankara’da Eti Müzesi kurulması talimatını vermiş ve günümüzde Anadolu Medeniyetleri Müzesi olan müze, Mahmutpaşa Bedesten ve Kurşunlu Han olmak üzere iki Osmanlı yapısının yeniden işlevlendirilmesi sonucu oluşturulmuştur (Buyurgan, 2019, s. 4). Zamanla kültür varlıklarının müze olarak yeniden işlevlendirilmesi farklı bir nitelik kazanmıştır. Müze işlevi, kültür varlıklarını yeni bir işlevle kullanma sürecinde akla gelen ilk seçenek olarak görülmekte ve saraylar, anıtsal yapılar, endüstriyel miras yapıları ve sivil mimari yapılar müze olarak işlevlendirilmektedir (Özkan Yazgan, 2011).

Özgün işlevlerini farklı nedenlerden dolayı sürdüremeyen tarihî yapıların sergi objesi olarak müzeye dönüştürülerek ekonomik bir değer hâline getirilmesi, ulusal ve uluslararası alanlarda sıkça görülmektedir (Eldek Güner, 2017, s. 70). Müze olarak hizmet veren tarihî yapılar, doğal, kültürel, sosyal, kentsel ve mekânsal zenginlikleri koruyarak

kültürel mirasın sürekliliğini sağlamak ve ayrıca turizm çerçevesinde merak uyandıran cazibe merkezleri hâline gelmektedir. Kentlerin var olan değerleri üzerinden getiri sağlayan kolay ve etkili bir yöntem olarak görülen tarihî yapıların müze olarak işlevlendirilmesi, kente turist çekerek ekonomiye katkı sağlayan bir unsura dönüşmektedir (Kervankiran, 2014, s. 356). Tarihî yapılarda bir yeniden işlevlendirme seçeneği olarak müze, yeni bir işlev seçme kriterleri kapsamında değerlendirildiğinde, yapıların tarihsel ve kültürel değerlerini ön plana çıkaran ve ziyaretçiyi iç mekânda gezdirerek yapının özgün kullanımını hakkında fikir sağlayan bir işlev olarak düşünülebilir. Günümüzde ziyaretçileri pasif kullanıcı sürecinden aktif kullanıcı sürecine taşıyan ve bununla birlikte tarihî yapının sergilenmesine ve korunmasına da imkân tanıyan yeni müzecilik anlayışında, kullanıcı ile nesnelere arasında etkileşimli ve deneyimlemeye açık bir anlayış hâkim olmaktadır. Bu yaklaşımlar ışığında tarihsel açıdan önemli yapıların müze olarak işleyişi müzecilik bağlamında önemli bir konudur (Us, 2019).

Literatürde tarihî yapıların müze olarak yeniden işlevlendirilmesi yaklaşımına ilişkin iki farklı değerlendirme bulunmaktadır. İlk değerlendirme, kültür varlığının da sergilenecek nesnelere arasında olmasından dolayı müze olarak yeniden işlevlendirilmesi, yapının özgün niteliklerinin korunmasını sağlayan ve tarihî yapıların karakterine uygun bir kullanım olarak kabul edilmektedir. Müze işlevinin, kültür varlığının özgün özelliklerinin korunmasına imkân sağlayabilecek bir tercih olduğu ve kültürel amaçla kullanılmasının bu varlıkların sembolik değerleriyle örtüştüğü ileri sürülmektedir (Fitch, 2001; Latham, 2007; Ahn, 2007). Diğer bir bakış açısı ise müzenin pasif ve sürdürülebilir olmayan bir işlev olarak görülmesi nedeniyle, tüm kültür varlıkları için uygun bir işlev olmayacağıdır (Büyükdigan, 2003; Özkan Yazgan, 2011). Ayrıca müze olarak yeniden işlevlendirme yaklaşımının yapının özgün özelliklerine zarar verebileceğinin yanı sıra müze işlevinin gerekliliklerini sağlamayacağına dair görüşler bulunmaktadır (Eldem, 1993). Müze ile yeniden işlevlendirilen anıtsal kültür varlıkları, bölgenin sosyal ve kültürel yaşamına dâhil edilmekte ve toplumun büyük bir bölümünün kullanımına sunulabilmektedir. Müzelerin koruma ve sergileme işlevlerine eğitim, rekreasyon gibi ziyaretçiler ile etkileşim sayısını arttıracak işlevlerinin de eklenmesi ile birlikte müze işlevi, anıtsal kültür varlıkları için etkin bir işleve dönüşebilmektedir. Ancak müzeye dönüşüm sürecinde, kültür varlıkları içerisinde sergilenen nesnelere, yanlış anlaşılabilir yeni vurgulara ve anlamlara neden olmamasına dikkat edilmesi gerekmektedir. Kültür varlıklarının kendi tarihi bağlamında sergilenmesi söz konusudur. Bu bağlamda müze işlevini tüm kültür varlıklarına uygun ve uyumlu bir işlev olarak değerlendirmek ve bu konuda genelleme yapmak mümkün değildir (Özkan Yazgan, 2011). Müze olarak işlevlendirilen tarihî yapıların mimari tasarım ve restorasyon süreci, öncelikle müzenin fonksiyonlarını tarihî yapı içerisine uyumlu yerleştirilmesiyle, bir başka deyişle müze fonksiyon şemasının tarihî yapıya adapte edilmesiyle başlamaktadır (Kamar, 2008). Ülkemizdeki müze olarak yeniden işlevlendirme süreçleri incelendiğinde:

- Müzenin özelliklerinin ve gereksinimlerinin belirlenmesi sonucu bu gereksinimlere uygun bir kültür varlığı seçilmesi,
- Belirli bir program özellik ve gereksinim araştırması olmadan belirlenmiş bir kültür varlığının müze olarak işlevlendirilmesi olmak üzere genellikle iki yöntem izlenmektedir.

Her iki yöntemde de olumlu sonuçlar alınabilmekle birlikte, önceden belirlenen programa uygun kültür varlıklarının seçimi veya seçilen kültür varlıklarının özelliklerine uygun müze tasarım yaklaşımı genellikle gerçekleştirilememektedir. Anıtsal kültür varlığı, diğer işlev alternatiflerinde olduğu gibi sergilenecek nesnelere için “var olan/mevcut bir yapı” olarak değerlendirilmekte ve kültür varlığının sergileme değeri göz ardı edilmektedir (Madran, 1999; Özkan Yazgan, 2011).

3. Yöntem

Çalışmada nitel araştırma modeli kullanılarak veriler; gözlem, görüşme ve doküman analizi ile toplanmıştır. Bu kapsamda çalışma iki aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada çalışma alanına ait verilerin elde edilmesi, yapının geçmişi ve günümüzdeki kullanım durumuna yönelik-bilgilerin toplanması için araştırmalar yapılmıştır. İkinci aşamada ise yapının müze olarak işlevlendirilmesi mekânsal, çevresel, sosyokültürel ve ekonomik açıdan değerlendirilmiştir. Mekânsal özellikler açısından; yapının eski işlevinde bulunan mekânların günümüzde müze işlevinde nasıl değerlendirildiği ve kullanıldığına yönelik incelemeler yapılmıştır. Çevresel özellikler açısından; yapının konum ve kent ölçeğindeki yeri, çevresiyle olan ilişkisi, binaya ulaşım ve binaya giriş noktaları incelenmiştir. Sosyokültürel değerler açısından ise müzede gerçekleşen etkinlikler, geziler ve sergilere yönelik incelemeler yapılmış ve manastırın bölgeye ait kültürel değerleri yansıtmadaki yeri ve önemi değerlendirilmiştir. Ekonomik özellikler açısından ise yapının yeni işlevi ile bölgenin gelir ve kalkınmışlık oranına katkıda bulunma düzeyine ilişkin araştırmalar yapılmıştır. Kültürel miras yapılarının sahip oldukları değerler farklı araştırmacılar tarafından farklı kriterler çerçevesinde ele alınmıştır. Reigl (1902), yaş, anma nedeni, işlev ve yenilik olarak; Feilden ve Jokihelto (1993), kültürel değerler ve güncel sosyo-ekonomik değerler olarak; Mason (2002) sosyokültürel değerler ve ekonomik değerler olarak; Feilden (2003), duygusal, kültürel ve işlevsel olarak; Throsby (2006) ise estetik, manevi, tarihî, sosyal, gerçeklik ve sembolik değerler olarak incelemiştir. Tablo 1’de, literatürde tarihî yapıların yeniden işlevlendirmesine ilişkin yapılan araştırmalarda ele alınan değerlendirme kriterleri yer almaktadır. Bu kapsamda çalışmada Kızlar Manastırı’nın mevcut durumu mekânsal, çevresel, sosyokültürel ve ekonomik kriterler açısından ele alınmıştır.

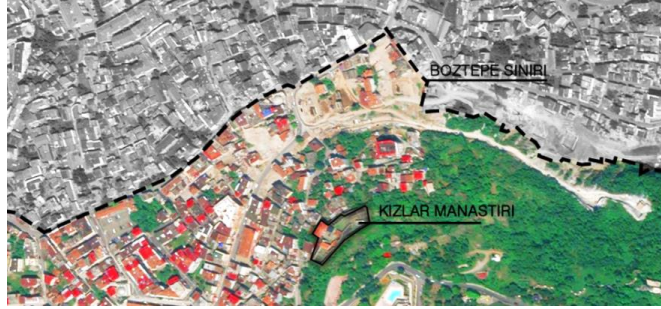
Literatürde Yapılan Araştırmalar	
Mekânsal/İşlevsel	Sanoff, 1977; Altınoluk, 1998; Preiser vd. 2005; Lützekendorf vd. 2005; Can, 2007; Büyükarşan vd. 2013; Mısırlısoy vd. 2016; İslamoğlu, 2018; Kıvılcım, 2019; Bilgin vd. 2019; Fakıbaşa Dedeoğlu, 2019; Ertaş Beşir vd. 2020; Kutlu vd. 2021; Buyurgan vd. 2021; Kutlu vd. 2021.
Çevresel	Preiser vd. 2005; Lützekendorf vd.2005; Büyükarşan vd. 2013; Yıldız, 2013; Dikmen vd. 2016; İslamoğlu, 2018; Buyurgan vd. 2021; Ergün vd. 2021; Kutlu vd. 2021.
Sosyo-kültürel	Aydın vd. 2009; Sharma, 2011; Vellinga, 2014; Ionela, 2015; Mısırlısoy vd. 2016; Altan vd. 2017; Taştan vd. 2019; Niemczewska, 2020; Qtaishat vd. 2020; Buyurgan vd. 2021.
Ekonomik	Sanoff, 1977; Preiser vd. 2005; Lützekendorf vd. 2005; Sharma, 2011; Büyükarşan vd. 2013; Ionela, 2015; Scerri vd. 2016; Mısırlısoy vd. 2016; Buyurgan vd. 2021.

Tablo 1. Yeniden işlevlendirilen tarihî yapıların değerlendirme kriterleri üzerine yapılan çalışmalar

Literatürde en çok ele alınan “mekânsal/işlevsel, çevresel, sosyokültürel, ekonomik” kriterleri ile yapılan çalışmalar incelendiğinde, çalışmanın kapsamını oluşturan Trabzon Kızlar Manastırı için bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Yapılan çalışma ile literatürdeki Trabzon kenti için değerlendirmesi yapılmayan bu boşluğun doldurulması ve Kızlar Manastırı’nın dönüşümünün değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

4. Çalışma Alanı: Trabzon Kızlar Manastırı

Kızlar Manastırı olarak bilinen Panagia Theoskepastos, Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Trabzon ilinin Boztepe'nin kuzeybatı yamaçlarında, şehre hâkim bir noktada konumlanmıştır (Şekil 1). Yapı 1349-1390 yılları arasında 3. Aleksios zamanında inşa edilmiştir (Karakurum, 2020; Avunduk, 2021). Manastır, Trabzon Kaymaklı'daki Hıristiyan Ermeni manastırı (Kaymaklı Manastırı) dışında, 1922 yılına kadar kullanılan tek orta çağ dini yapısıdır (Bryer, 1968). İki teras üzerine inşa edilen manastır kompleksi, yüksek bir koruma duvarı ile çevrilmiştir.



Şekil 1. Trabzon Ortahisar Mahallesi'nde Boztepe'ye konumlanan Kızlar Manastırı (Yazarlar tarafından Yandex Haritalar'dan düzenlenmiştir.)

İlk olarak güneyde içinde kutsal su bulunan kaya kilisesi ve onun girişindeki şapel ve birkaç hücreden ibaret olan yapıya daha sonra; metropolit konutu, keşiş odaları, misafir odaları, yemekhane, ikinci bir kilise, çan kulesi, anıt mezar ve günümüze sadece kalıntıları ulaşan farklı büyüklüklerde 5 farklı hizmet binası eklenmiştir (Tablo 2, Tekinalp, 2008; Engin vd. 2019). Boztepe'nin eteklerinde yer alan manastırın misafirhane, yemekhane, öğrenci odaları ve şehir terasları dağın yamacına konumlanmıştır.





Tablo 2. Trabzon Kızlar Manastırı'nda bulunan yapıları gösteren vaziyet planı ve kesit görünümleri (Çizimler Proje Müellifi olan Miraç Bozal - Envar Mimarlık Proje Ofisi'nden, 2015, elde edilmiştir.)

Yapılmış olduğu dönemin sosyal, dini ve kültürel özelliklerine yönelik önemli izler taşıyan Kızlar Manastırı bu özellikleri ile günümüzde kentin önemli turizm destinasyonlarından biridir. Aynı zamanda merkezi konumu sebebiyle erişimi kolaylıkla sağlanan yapı, kent kimliği açısından da önemli bir yer teşkil etmektedir. 1986 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi tarafından manastırın restorasyonu için çalışmalar yapılmış ancak gerçekleşmemiştir. 2021 yılında açılışı yapılan manastır, Kültür Turizm Bakanlığı desteği ile aslına uygun şekilde restore edilmiştir.

Yaklaşık 5 yıl süren restorasyon çalışmalarının ardından manastır, 10 Eylül 2021 tarihinde ünlü piyanist besteci Tuluyhan Uğurlu'nun konseri ve düzenlenen törenle ziyarete açılmıştır. Günümüzde yaşayan müze, performans etkinlikleri ve sanat galerileri olarak kullanıcılara hizmet vermektedir (Şekil 2).



Şekil 2. Kızlar Manastırı açılışı (fotoğraflar yazar arşivi, 2021)

5. Bulgular ve Değerlendirme

Kızlar Manastırı, belirlenen değerlendirme kriterleri bağlamında mekânsal/işlevsel, çevresel, sosyokültürel, ekonomik olmak üzere dört başlıkta değerlendirilmiştir.

5.1. Kızlar Manastırı'nın Mekânsal/İşlevsel Açıdan Değerlendirilmesi

Tarihî yapıların mekânsal/işlevsel açıdan değerlendirilmesi insan faktörü, sirkülasyon, iş ve ihtiyaç programı akışı, esneklik ve değişim, kullanım ve özelleşme kriterlerine göre ele alınabilir. İnsan faktörü ele alındığında, anıtsal yapının mekân boyutlarının kullanıcılara ve yeni işlevin amaçlarına uygun olması, yeni kullanıcıların psikolojik ihtiyaçlarını ve fiziksel boyutlarının anıt yapısının izin verdiği ölçüde (en uygun şekilde) karşılanması kriterleri ele alınmalıdır. Sirkülasyon/dolaşım kriterinde ulaşılması gereken hedef, anıtsal yapının mevcut sirkülasyon akışının, yeni işlev ile uygunluğudur. İş ve ihtiyaç programı akışında ise beklenen, yeni işlevin gereken ihtiyaçları karşılayabiliyor olmasıdır. Esneklik ve değişim kriterinde, anıtsal yapının mevcut durumunun, geri

Müze Olarak İşlevlendirilen Anıtsal Yapıların Trabzon Kızlar Manastırı Örneği...

dönüştürülemeyen müdahalelere maruz kalmadan yeni işlev ile adaptasyonunun sağlanması beklenmektedir. Kullanım ve özelleşme kriterine göre ise özgün işlev ile yeni işlev arasında mutlaka bir uyumun bulunması gerekmektedir (Altınoluk, 1998; Yıldız vd. 2016; Kutlu vd. 2021).

Lutzkendorf vd. (2005) ise mekânsal/işlevsel açıdan tarihî yapıların dönüşümü değerlendirilirken yapı ve mekânlarının verilen işleve uygunluğu, mekânların esnekliği ve yapı kullanıcılarının mevcut yaşam koşullarına uygunluğuna dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Tablo 3'te Kızlar Manastırı içerisinde yer alan yapıların mevcut durumu ve kullanımını açıklanmıştır.

Mekânlar	Açıklama
	Konstantinos Şapeli: Tek nefli, tek apsisli küçük bir şapel formunda olan Konstantinos Şapeli Kızlar Manastırı'nın güneydoğu köşesinde yer almaktadır. Yapı özgün özelliklerini yansıtan kalıntılara gerekli basit onarım işlemleri yapılarak ziyaretçilere sunulmuştur.
	Şehir Terasları: Manastırın kuzey doğu yönünde, şehir manzarasına bakan şehir terasları yapının müze işlevinde oturma, kokteyl alanları gibi çeşitli kullanımlara hizmet vermektedir.
	Öğrenci Odaları: A hücreleri olarak bilinmektedir. Toplam 7 hücre bulunmakta ve her iki uçtaki hücreler birbirinden farklıdır. Hücrelerin bazılarının duvarlarında nişler mevcuttur. Yapı günümüz kullanımında özgün özellikleri ile müze ziyaretçileri tarafından ilgi görmektedir.
	Misafirhane, Yemekhane: Toplam 4 kattan oluşan yapının zemin kat ve birinci katı sergi alanı, -1 bodrum kat sinevizyon odası olarak, -2. Bodrum kat ise WC'ler ve depo bölümünün bulunduğu bir alan olarak kullanılmaktadır.
	Metropolit Konutu: Kare şekline yakın bir plana sahip olan yapı, yapım tekniği ve üslubuyla 19. Yüzyıla aittir. Yapı günümüzde yönetim birimleri ve personel odalarının bulunduğu bir alan olarak kullanılmaktadır.
	Çan Kulesi: Şapеле bitişik olarak yapılan Çan Kulesi, dört sütun üzerinde yükselen bir balkaken biçiminde düzenlenmiştir.
	Kaya Kilisesi: Manastırın çekirdeğini oluşturmaktadır. Doğal bir mağaranın biçimlenmesi ile elde edilmiştir. Kilisenin içerisinde kayalardan sızan suların oluşturduğu bir ayazma vardır. Kilisenin duvarlarında duvar resimleri bulunmaktadır. Günümüzde çeşitli amaçlara hizmet için kullanılmaktadır.
	Bazilika: Çan kulesinin yanında yer alan yapı, avlu ve B hücreleri arasında konumlanmıştır. Naos (kutsal bölüm) dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtülüdür. Günümüzde canlandırma ve animasyon odası olarak kullanılmaktadır.
	Anıt Mezar: Dört sütun üzerine eliptik kubbeli bir baldaken biçiminde yapılmış olan mezarın dış örtüsü beşik çatılıdır.

	<p>Diğer Kalıntılar: B Hücreleri olarak bilinmektedir. Bağımsız bir girişi olmayan bölümde oda izleri görülebilmektedir. Hücre dizisinin gerisinde ise hamam bölümü yer almaktadır.</p>
	<p>Avlu: Manastırın merkezinde yer alan geniş avlu günümüzde çeşitli amaçlara hizmet vermek için kullanılmaktadır. 10 Eylül 2021 Kızlar Manastırının açılış seremonisi bu bölümde yapılmıştır.</p>
	<p>Sirkülasyon alanları: Manastır kayaların üzerine kurulu olduğu için düzenli bir yürüyüş yolu bulunmamaktaydı. Restorasyon çalışmaları sırasında ahşap zemin kaplaması kullanılarak ziyaretçilerin manastırı rahatlıkla dolaşabileceği bir hat yaratılmıştır.</p>

Tablo 3. Kızlar Manastırı'na ait yapıların mekânsal/işlevsel özellikleri

Kızlar Manastırı süreç içerisinde özgün işlevinden farklı bir işlevler kullanılmamış, 20. yüzyılda kentte yaşanan mübadele dönemi sonrasında bakımsız kaldığı dönem olmuştur. Yapının mekânsal/işlevsel açıdan değerlendirmeleri bağlamında, insan faktörü, sirkülasyon, iş ve ihtiyaç programı akışı, esneklik, kullanım ve özelleşme kriterleri açısından olumsuz bir değişikliğin yapılmadığı ve özgün işlevi ile uygun dönüşümlerin yapıldığı görülmektedir.

5.2. Kızlar Manastırı'nın Çevresel Özellikler Açısından Değerlendirilmesi

Yapı fiziksel çevre biçimlendirilmesinde; kentsel açıdan katılan değerler, dolaşım alanları, erişim olanakları, trafik yoğunluğu ve otopark sayısı gibi değerler göz önünde bulundurulmalıdır (Dikmen vd. 2016). Ayrıca yapının çevresel açıdan değerlendirilmesinde çevrede, bölgenin tarihî ve kültürel değerlerinin vurgulanması, kent bütünü içerisinde dönüşümü gerçekleştiren işlevin kullanışlı olması ve bulunduğu çevre içerisinde bir odak merkezine dönüşmesi hedeflenmelidir. Yeniden işlevlendirme sonucu kentin simgesel değerini ortaya çıkarması ve kültürel değerlerin yeniden sergilenmesine imkân tanınması da beklenmektedir (Yaldız vd. 2016; Yaldız, 2013; Ergün vd. 2021).

Trabzon'un kente hâkim bir noktasında eğimli bir arazide konumlanan Kızlar Manastırı'nın yakın çevresinde konutlar bulunmaktadır. Kent merkezine yakın konumu sebebiyle ulaşımı kolay sağlanmaktadır. Ziyaretçiler kendi araçları ile ya da toplu taşıma araçları ile yapının yakınlarına gelebilmektedir. Yapıya erişim Boztepe yolundan ayrılarak dar bir ara sokak aracılığıyla gerçekleşmektedir (Şekil 3).



Şekil 3. Manastırın girişi ve yakın çevresi (fotoğraflar yazar arşivi, 2021)

Müze olarak işlevlendirilen manastır, kent merkezine yakınlığı ile kolay ulaşılabilir bir konuma sahip olmasına karşın yakın çevresinin, caddelerin ve yapıların düzensizliği ve

bakımsızlığı müze açısından olumsuz bir durum olarak görülmektedir. Yeniden dönüşüm sürecinde, yapının bulunduğu arazi ve çevresinde yerel yönetim ve paydaşları ile birlikte bütüncül bir yaklaşımın gerçekleştirilmemesi bu tür olumsuzluklara neden olmaktadır. Ayrıca yapının yakın çevresinde araçlar için bir park alanı bulunmamakta ve araçları ile gelen ziyaretçiler yapının bulunduğu sokak çevresine park etmektedir. Bu durum ulaşım ve park sorununa neden olmaktadır. Birçok haber kaynağında restorasyon sürecinin yaklaşık 3 yıl önce tamamlanmasına rağmen otopark sorunu nedeniyle yapının açılışının yapılamadığı haberi yer almaktadır (Habertürk, 2021; NTV, 2021).

Çevresel olarak erişilebilirliği ele alındığında, yol üzerinde manastırı tarif edecek işaret ve yönlendirme elamanlarının yetersizliği ve bu durumun bölgeye gelen yabancı ziyaretçilerin müzeye erişilebilirliğini zorlaştırdığı görülmektedir. Yapının yakın çevresinde manastıra ulaşım sağlayacak yaya yolu düzenlemesinin de yapılmadığı, dolayısı ile artacak olan trafik ve araç yoğunluğuna engel olunamadığı açıktır.

5.3. Kızlar Manastırı'nın Sosyo-Kültürel Değerler Açısından Değerlendirilmesi

Tarihî yapıların yeniden işlevlendirilme süreçlerinin sosyo-kültürel açıdan değerlendirilmesi, dönüşüm sonrasında kullanıcıların orijinal işlevin farkında olması ve yeni işlevin özgün değerlerin tanıtılmasına engel olmaması, yenileme sonrası yerel halk tarafından yeni işlevin kullanılabilir olması, bölge tanıtımına katkı sağlaması, bölgenin ihtiyaçlarını karşılaması, yeni işlevin kullanıcılar için sosyal faydalar sunması, kullanıcılar için yeni işlevin kültürel fayda sağlaması ve bölgedeki eğitim seviyesine katkı sunması bağlamında ele alınmaktadır (Mısırlısoy vd. 2016).

Kızlar Manastırı, restorasyon sürecinde özgün değerlere kalıcı müdahaleler gerektirmeyen bir dönüşüm geçirmiştir. Bu durum sosyo-kültürel açıdan yapıda herhangi bir olumsuzluğun ortaya çıkmamasını sağlamıştır. Günümüzde açılışı ile birlikte, kullanıcıların hem orijinal işlevinin farkında olması hem de yeni işlevi özgün tarihî değerler ile karşılaşılarak deneyimlemesi kullanıcılar için sosyo-kültürel fayda sağlamaktadır. Bir tarihî eser olarak gezilip görülmenin dışında bünyesinde çeşitli sanatsal ve kültürel etkinliklere de hizmet veren Kızlar Manastırı'nda, 10 Eylül 2021 tarihinde gerçekleştirilen açılışından bugüne kadar iki farklı sergi düzenlenmiştir. Bunlardan birincisi "Trabzon'un Renkleri" isimli sergidir ve Trabzon'da yaşayan ressamların eserleri sergilenmiştir. Yaklaşık 2 hafta boyunca sergilenen eserler ziyaretçiler tarafından ilgi toplamıştır (Şekil 4).



Şekil 4. "Trabzon'un Renkleri" sergisi (fotoğraflar yazar arşivi, 2021)

İkinci sergi ise Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Geleneksel Anadolu Kültür ve Sanat Atölyeleri Akademisi (GAKSA) iş birliğinde düzenlenen "Bir Zamanlar Selçuklu" isimli sergidir (Şekil 5). Sergide; sultanları, banileri, ulemaları temsil eden kire, döküm ve silikon teknikleri ile yapılan heykellerin yanı sıra replika kostümleri, Selçuklu'yu ve Danişmendlileri ifade eden yağlı boya tablo koleksiyonları yer almıştır. Yaklaşık 1 hafta boyunca sergilenen eserler ziyaretçiler tarafından ilgi toplamıştır.



Şekil 5. “Bir Zamanlar Selçuklu” sergisi (Gazete Kuzey, 2021)

Tarihî dokusuyla yerli ve yabancı turistlerden ilgi gören manastır, turizm faaliyetleri açısından ön plana çıkmasının dışında Trabzon’un tarih, kültür ve sanat hayatına canlılık katmaktadır. Buna ek olarak manastıra öğrenciler için de geziler düzenlenmektedir. Bu da günümüz neslinin geçmişi hakkında fikir edinmesine ve kültürel-tarihsel yönden bilgilenebilmesine de önemli bir katkı sağlamaktadır. 10 Eylül 2021 tarihinde açılışı gerçekleştirilen ve kısa zamanda ziyaretçilerin yoğun ilgisi ile karşılaşılan Kızlar Manastırı’nda, sanatsal ve kültürel etkinliklerin yapılması yönünde çalışmalar devam etmektedir.

Sosyo-kültürel açıdan, yeniden işlevlendirilerek kullanılan anıtsal yapının ziyaretçilerinin/kullanıcılarının, yapının anıtsal özelliği, özgünlüğü, simgesel anlamı ve tarihî kültürel değeri gibi özelliklerinin zihinde canlandırılması ve vurgulanması önem arz etmektedir. Yeni işlev ile ortaya çıkan değişimin, yapının tarihî önemini, kültürel değerini ve mimari özelliklerini artırıcı etkide olması beklenmektedir. Kızlar Manastırı’nda bölge halkının da katılabileceği aktif bir işleve dönüşümün gerçekleşmesi, bu beklentilerin karşılanabileceği nitelikte olduğu söylenebilir.

5.4. Kızlar Manastırı’nın Ekonomik Açıdan Değerlendirilmesi

Yeniden işlevlendirilen tarihî yapıların ekonomik açıdan değerlendirilmesinde, yeni fonksiyonun kullanıcılar için ekonomik faydaları ve kültür turizmine katkı kriterleri ele alınmaktadır (Günçe vd. 2016). 10 Eylül 2021’de açılışı gerçekleşen Kızlar Manastırı’na ziyaret 15 Ekim 2021 tarihine kadar ücretsiz olmuştur. Daha sonra ziyaretçiler 11 TL gibi bir giriş ücreti karşılığında müzeyi ziyaret edebilmektedir. Bilet fiyatlarının ise her yıl meclise sunulan fiyat artışına göre artış göstereceği belirtilmiştir. Ayrıca bünyesinde çalıştırdığı personellere istihdam ve gelir sağlamaktadır. Müzenin yeni açılmasından kaynaklı henüz ekonomik açıdan büyük faydalar sağladığından bahsetmek mümkün olmasa da; yüzyıllar boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan manastırın yeniden işlevlendirilerek bölgeye kazandırılması sonucu kültür turizmine katkı sağlamaya başladığı ve zaman ile daha önemli katkılar sağlayacağı da açıktır.

6. Öneriler

Kızlar Manastırı dönemin sosyal, kültürel ve dini özelliklerine ait izler taşıyan ve Trabzon kenti için bir kimlik ögesi hâline gelen önemli bir kültürel miras yapısıdır. Restorasyon ve yeniden işlevlendirme çalışmaları sonucu günümüzde müze, sanat galerisi olarak kullanılan yapı kentin önemli turizm destinasyonlarından biri olarak ziyaretçilere hizmet vermektedir. Yeni işlevi ile kullanılarak korunan ve yaşatılan yapı tarihsel özelliklerinin yansısı bölgenin sosyal ve kültürel açıdan da kalkınmasını sağlamada önemli bir görev üstlenmektedir. Çalışmada yeniden işlevlendirilme süreci ele alınan Kızlar Manastırı’nın mekânsal/işlevsel, çevresel, sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan olumlu ve olumsuz yaklaşımları Tablo 4’te özetlenmiştir.

	Olumlu Yaklaşımlar	Olumsuz Yaklaşımlar
Mekânsal/İşlevsel Açıdan Değerlendirilme	<ul style="list-style-type: none"> • Özgün işlevi ile uyumlu bir yeniden işlevlendirme kararının alınması. • Kullanıcı ile uyumlu ve etkin bir dönüşümün gerçekleşmesi. • Özgün mekân sirkülasyonu ile uygun yeni sirkülasyon kararları alınması, • Tarihi özelliklerini ortaya çıkaracak yeni mekân organizasyonlarının yapılması. • Yapının özgün mekânsal kurgusunun korunması. <ul style="list-style-type: none"> • Yeni işlevin kültürel kimliği vurgulanması. • Kullanılan donatıların minimum, esnek, sabit olmayan ve geri dönüştürülebilir çözümler olması. 	<ul style="list-style-type: none"> • Müze işlevi dışında yapının yeni işlevine dâhil edilebilecek ve kullanımı zenginleştirecek ek işlevlere yer verilmemesi. • Personellerin kullandığı bölümde ıslak hacim gereksiniminin karşılanamaması. • Yapıda engelli bireylerin kullanımını kolaylaştıracak yeterli önlem ve uygulamaların olmaması.
Çevresel Özellikler Açısından Değerlendirilme	<ul style="list-style-type: none"> • Kent içerisindeki konumu ve kent merkezine yakınlığı. <ul style="list-style-type: none"> • Bulunduğu bölgenin kültürel değerlerini yeniden vurgulanması, • Kent bütünü içerisinde ve yakın çevresi ile yeni işlevin kullanışlı olması, • Yeni kullanımı ile daha belirgin bir hâle gelen yapının, çevresinde bir tarifleme noktası olması, • Bulunduğu doku içerisinde kolaylıkla algılanabilmesi. 	<ul style="list-style-type: none"> • Yakın çevresinin, caddelerin ve yaya yollarının yeniden düzenlenmemesi ve ayrıca çevresindeki mevcut park, bahçe, yeşil alan gibi rekreasyon düzenlemelerinin yapılmaması, • Yapı ile son yıllarda yakın çevresindeki gelişen kentleşmenin uyum sağlamaması ve bu durumun yapının özgün değerlerini tam olarak yansıtmamasına engel oluşturması, • Otopark sorununun çözülmemesi, • Çevrede yapının tanıtımına katkı sağlayacak ve yapıyı tarif edecek yönlendirme tabelalarının yetersizliği, • Engelli kullanıcıların yapıya ulaşımı için çözümlerin üretilmemesi,
Sosyo-Kültürel Değerler Açısından Değerlendirilme	<ul style="list-style-type: none"> • Uyumlu yeniden işlevlendirilme sonucu, yeni işlev deneyimlenirken özgün işleve ait kültürel değerler ile karşılaşılabilmesi, • Yapının yeni kullanımının kente sosyokültürel katkı sağlayacağı, • Çeşitli sanatsal ve kültürel etkinliklere de hizmet vermesi, <ul style="list-style-type: none"> • Yakın çevresinin sosyokültürel özelliklerini yeni işlevi ile birlikte de barındırması. • Yapının yeni kullanımı ile kullanıcı sayısının artması ve yapının aktif bir şekilde kullanılmaya başlanması. 	<ul style="list-style-type: none"> • Çözülemez otopark sorunu nedeniyle uzun süre restorasyon süreci tamamlanmış olmasına rağmen bölge halkı ve turistlere kazandırılmaması olması. <ul style="list-style-type: none"> • Yeni işlevinde, anıtsal yapının kullanımını canlandıracak yeterli faaliyetlerde henüz bulunulmamış olması. • Yapıda sergi vb. gibi etkinliklerin yapılmadığı zamanlarda boş kalması ve sürekli/kahçı sergi alanlarının bulunmaması.
Ekonomik Açıdan Değerlendirilme	<ul style="list-style-type: none"> • Yapıda gerçekleştirilen faaliyetlerin kentin tanıtımına katkı sağlayacağı olması, • Birçok tarihi değeri barındırması nedeniyle ilgi odağı olması ve bölgenin kültür turizmini canlandırması. • Bünyesinde çalıştırdığı personeller açısından istihdam ve gelir sağlaması, • Müze giriş ücreti ile yerel yönetime katkı sağlaması. 	<ul style="list-style-type: none"> • Yeni kullanımı sonucu bölgede oluşan potansiyeli yüksek ekonomik kaynağın çevre halkı tarafından kullanılabilir hâle dönüştürülmemesi ve yakın çevresinde ilgili birimlerin düzenlenmemesi. • Yapıda ekonomik açıdan gelir elde edilmesini sağlayacak ek işlevlerin olmaması (kafe, butik satış birimi gibi).

Tablo 4. Kızlar Manastırı'nın yeniden işlevlendirme sürecinin mekânsal/işlevsel, çevresel, sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan olumlu ve olumsuz yaklaşımları

Yapının bulunduğu bölge içerisinde sayılı müze yapılarından biri olması müzenin kültürel aktarımdaki rolünü daha güçlü kılmaktadır. Bu nedenle yapıda değerlendirilmesi yapılan olumsuz yaklaşımların, alanında uzman ve yetkili kişiler tarafından yeniden ele alınarak düzenlenmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda olumsuz yaklaşımları ortadan kaldırmaya yönelik çözüm önerileri sunulmuştur:

- Öncelikle yapının müze olarak kullanılmaya başlanmasının yakın bir geçmişe dayanması nedeniyle; Trabzon kentine gelen yerli ve yabancı turistler tarafından açılışının gerçekleştirildiği henüz bilinmemektedir. Dolayısı ile tanıtım, bilgilendirme ve eğitim çalışmalarının yapılarak yapının kullanımının artırılması son derece önemli bir konu olarak görülmektedir.
- Yapı konum olarak merkezi bir bölgede bulunmasına karşın yapıya ulaşım güzergahı ve otopark sorununda yaşanan problemleri iyileştirmeye yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Ayrıca yapının bilinirliğini ve erişimini kolaylaştırmak adına yapının bulunduğu konuma yönlendiren elemanların kullanımı hızla artırılmalıdır.
- Konumu itibari ile dar ve eğimli yollar sonucu ulaşımı sağlanan yapının çevre düzenlemesi yapılmalıdır. Çarpık kentleşme sınırları arasında kalan manastır kapısının ve yakın çevresinin, dışarıdan bakıldığında özgün değerlerini aktaramadığı görülmektedir.
- Tüm bunların dışında yapıyı kullanan ziyaretçilerin ilgisini ve kullanım süresini artırmak adına kafe ve butik satış birimi gibi ek işlevlerle birlikte yapının canlılığının artırılabilmesi düşünülmektedir. Beraberinde yakın çevresinde ikamet eden yerel halkın, bu canlılığa katılımı sağlanarak turizm hareketini ekonomik bir katkıya dönüştürebilecek alanların oluşturulması gerekmektedir. Bu düzenleme ile bölgenin refah seviyesinin de artacağı düşünülmektedir.

Sonuç

Bulduğu bölgeye ait kültürel değerleri temsil eden tarihî yapılar, geçmişini simgelemeleri ve geçmişten bir kesit sunmaları nedeniyle bölge için büyük önem arz etmektedirler. Bu yapılar, geçmişe ait sosyal, kültürel, ekonomik, mimari, tarihî ve sanatsal özellikleri gibi birçok bilginin aktarılmasını sağlayan önemli kimlik unsurlarıdır. Bu nedenle korunmaları geçmişle gelecek arasında anlamlı bağlantıların kurulmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısı ile bu yapılara yeni işlevler kazandırılırken mevcut yapı ve bulunduğu kent dokusu derinlemesine analiz edilmelidir. Yapının kültürel değerleri dikkate alınmalı, kentin ihtiyaçları araştırılmalı ve yapının olası kullanıcıları belirlenmelidir. Karar verme sürecinde mevcut çalışmalar incelenmeli ve belirlenen değerlendirme kriterleri ile eş zamanlı araştırmalar yapılarak süreç yürütülmelidir.

Sonuç olarak Trabzon'da Kızlar Manastırı'nın yeniden işlevlendirilmesinin olumlu ve olumsuz yaklaşımları, belirlenen performans kriterleri kapsamında değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonucunda, olumsuz yaklaşımların hâlen düzenlenebilir olduğu ve yapı içerisinde geri dönüştürülemeyen müdahalelere yer verilmediği görülmüştür. Nitelikli bir yeniden kullanım süreci için olumsuz yaklaşım olarak görülen özellikle yakın çevre düzenlemelerinin yeniden ele alınması gerekmektedir. Çevresi ile birlikte işleyen bir yeniden kullanım, hem yakın çevrenin ekonomik, sosyal ve kültürel değerlerini arttıracak hem de gelen ziyaretçilerin bölge hakkında edineceği bilgileri zenginleştirecektir.

KAYNAKÇA

AHN, Y. K. (2007). *Adaptive Reuse of Abandoned Historic Churches: Building Type and Public Perception*. USA: Texas A&M University Doctor of Philosophy.

AHUNBAY, Z. (2009). *Tarihî Çevre Koruma ve Restorasyon*. İstanbul: Yem Yayınları.

- ALTAN, H. - Ş. K. ÖZSOY (2017). "Tarihsel Süreçten Günümüze Büyük Han ve Yeniden Kullanıma Adaptasyonda Sosyokültürel Sürdürülebilirlik Bağlamında Mekân İşlevlendirilmesi". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication*. VII/4: 634-654.
- ALTINOLUK, Ü. (1998). *Binaların Yeniden Kullanımı*. İstanbul: YEM Yayınları.
- APPLEYARD, D. (1981). *The Conservation of European Cities*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The MIT Press.
- AYDIN, D. - S. E. OKUYUCU (2009). "Yeniden Kullanıma Adaptasyon ve Sosyo-Kültürel Sürdürülebilirlik Bağlamında Afyonkarahisar Millet Hamamının Değerlendirilmesi". *Megaron*. IV/1: 1-14.
- BİLGİN, E. A. vd. (2019). "Physical Changes in World Heritage Sites under the Pressure of Tourism: The Case of Cumalıkızık Village in Bursa". *European Journal of Sustainable Development*. VIII/2.
- BRYER, A. (1968). "Nineteenth-Century Monuments in the City and Vilayet of Trebizond: Architectural And Historical Notes Part 2". *Archeion Pontou (Pontic Archives)*. 29: 89-129.
- BULLEN, P. A. (2007). "Adaptive Reuse and Sustainability of Commercial Buildings". *Facilities*. XXV/1-2: 20-31.
- BURDEN, E. (2004). *Illustrated Dictionary of Architectural Preservation: Restoration, Renovation, Rehabilitation. Reuse*. New York: McGraw-Hill Press.
- BUYURGAN, S. (2019). *Müzedede Eğitim Öğrenme Ortamı Olarak Müzeler*. Ankara: Pegem Akademi.
- BUYURGAN, S. - G. B. ÖZTÜRK (2021). "Yeniden İşlevlendirilen Kültürel Mirasın Korunması Kapsamında Söğüt Ertuğrul Gazi Müzesi". *Ulakbilge*. 58: 424-435.
- BUYURGAN, S. - U. BUYURGAN (2020). *Sanat Eğitimi ve Öğretimi Eğitimin Her Kademesine Yönelik Yöntem ve Tekniklerle*. Ankara: Pegem Akademi.
- BÜYÜKARSLAN, B. vd. (2015). "Endüstriyel Miras Yapılarının Yeniden İşlevlendirilme Süreci ve İstanbul Tuz Ambarı Örneği". *Beykent Üniversitesi Fen ve Mühendislik Bilimleri Dergisi*. VI/2: 31-57.
- BÜYÜKDİĞAN, İ. (2003). "A Critical Look at The New Functions of Ottoman Baths". *Building and Environment*. 38: 617-633.
- CAN, Ş. G. (2007). *A Critical Assessment for Reuse of Traditional Dwellings as "Boutique Hotels" in Urgup*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- CANTELL, S. F. (2005). *The Adaptive Reuse of Historic Industrial Buildings: Regulation Barriers, Best Practices and Case Studies*. Virginia: Virginia Polytechnic Institute and State University. (Master Thesis).
- DİKMEN, Ç. B. - Z. ÖZÇETİN (2016). "Herkes için Tasarım Kapsamında bir Avrupa Birliği Gençlik Projesi Deneyimi: Engelsiz Yozgat". *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi*. IV/7: 58-74.
- ELDEK GÜNER, H. (2017). "Liseden Müzeye, Eğitimden Tüketime; Kayseri Lisesi'nin Millî Mücadele Müzesi'ne Dönüşümü". *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi TÜBA-KED*. 16: 67-87.

- ENGİN, H. E. vd. (2019). "İç Mimarlık Eğitiminde İç Mekân Restorasyonu Üzerine Bir Stüdyo Deneyimi: Trabzon Kızlar Manastırı için Yeniden Kullanım Önerileri". *Eurasian Academy of Sciences Eurasian Education & Literature Journal*. Özel Sayı: 274-286.
- ERGÜN, R. - H. H. HALAÇ (2021). "Kırkkasık Bedesteni'nin Yapı Kullanıcıları Bazında Kullanım Sonrasında Değerlendirilmesi". *Online Journal of Art and Design*. IX/3: 150-162.
- ERTAŞ, B. Ş. - İ. BEKAR (2020). "Functional Performance after Re-use in Traditional Houses". *Advances in Scientific Research: Engineering and Architecture*. (ed. Christov vd.). Sofia: St. Kliment Ohridski University Press: 418-428.
- FAKIBABA DEDEOĞLU, E. (2019). "Yeniden İşlevlendirilen Kilise Yapılarında İç Mekân Müdahalelerine Yönelik Analizler: Sivrihisar Ermeni Kilisesi Örneği". *Sanat ve Tasarım Dergisi*. 23: 77-103.
- FEILDEN, B. M. (2003). *Conservation of Historic Buildings*. Oxford: Architectural Press.
- FEILDEN, B. M. - J. JOKILEHTO (1998). *Management guidelines for World Cultural Heritage Sites*. Roma: ICCROM.
- FITCH, J. M. (1990). *Historic Preservation, Curatorial Management of the Built World*. Charlottesville and London: The University Virginia of Press.
- GERÇEK, F. (1999). *Türk Müzeciliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- HASOL, D. (1995). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yem Yayınları.
- HERSEK, C. M. (1989). "Alaçatı Kasabasında Koruma ve Sağlıklaştırma". *Türkiye'de Eski Eser Kaçakçılığı ve Korunması Sempozyumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi: 395-404.
- IONELA, G. vd. (2015). "Advantages and Limitsfor Tourism Development in Rural Area (Case Study Ampoiaand Mureú Valleys)". *Procedia Economicsand Finance*. XXXII/2015: 1050-1059.
- İSLAMOĞLU, Ö. (2018). "Tarihi Yapıların Yeniden Kullanılmasında Yapı-İşlev Uyumu: Rize Müzesi Örneği". *Journal of History Cultureand Art Research*. VII/5: 510-523.
- JUN WANG, H. - Z. TENG ZENG (2010). "A Multi-Objective Decision-Making Process for Reuse Selection of Historic Buildings". *Expert Systemswith Applications*. 37: 1241-1249.
- KAMAR, N. (2008). *Müze Olarak İşlevlendirilen Tarihi Yapılarda Aydınlatma; Diyarbakır Dağ Kapı Burcu Sergi Salonu*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KAŞLI, B. (2009). *İstanbul'da Yeniden İşlevlendirilen Korumaya Değer Endüstri Yapıları ve İç Mekân Müdahaleleri: Santral İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KERVANKIRAN, İ. (2014). "Dünyada Değişen Müze Algısı Ekseninde Türkiye'deki Müze Turizmüne Bakış". *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. IX/11: 345-369.
- KIVILCIM, E. (2019). "Geleneksel Konutta İşlevsel Dönüşümün Mekânsal Bağlamda İrdelenmesi: Denizli Konyalıoğlu Evi Örneği". *Ege Mimarlık Dergisi*. II/103: 50-55.
- KUBAN, D. (2000). *Tarihi Çevre Korumanın Mimarlık Boyutu-Kuram ve Uygulama*. İstanbul: Yem Yayınları.

- KURAK AÇICI, F. - Z. KONAKOĞLU (2018). "Kültürel Mirasın İzlerini Kent Müzelerinde Sürmek: Trabzon Müzeleri". *Journal of History Culture and Art Research*. VII/3: 668-682.
- KUTLU, İ. - R. ERGÜN (2021). "Tarihî Yapılarda Yeniden İşlevlendirme Süreçlerine Sistemik Bir Yaklaşım; Atik Valide Külliyesi Örneği". *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi*. 25: 172-184.
- KUTLU, İ. - S. S. ERAY (2021). "Mardin İdadi Mektebi'nin Mekânsal ve İşlevsel Değişimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Sanat Tarihi Dergisi*. XXX/1: 285-303.
- LARKHAM, P. J. (1996). *Conservation and the City*. London and New York: Routledge.
- LATHAM, D. (2000). *Creative Re-use of Buildings, Vols. 1-2*. Shaftesbury, UK: Donhead Publishing Ltd.
- LUTZKENDORF, T. vd. (2005). "A Comparison of International Classifications for Performance Requirements and Building Performance Categories Used in Evaluation Methods". *CIB Helsinki Symposium, International Council for Research and Innovation in Building and Construction*. Helsinki: 61-80.
- MADRAN, E. (1999). "Tarihi Miras Niteliğindeki Yapılara Müze İşlevi Verilmesinde Kullanılacak Değerlendirme Ölçütleri". *Yeniden Müzeciliği Düşünmek*. (ed. T. Atagök). İstanbul: YTÜ Müzecilik Anabilim Dalı Yayını.
- MASON, R. (2002). "Assessing Values in Conservation Planning: Methodological Issues and Choices". (ed. M. de la Torre). *Assessing The Values of Cultural Heritage: Research Report*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.
- MISIRLISOY, D. - K. GÜNÇE (2016). "A Critical Look to The Adaptive Reuse of Traditional Urban Houses in The Walled City of Nicosia". *Journal of Architectural Conservation*. XXII/2: 149-166.
- NIEMCZEWSKA, Z. E. (2021). "The Sociocultural Impact of Adaptive Reuse of Immovable Cultural Heritage from The Perspective of Direct Users and The Local Community". *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*. XI/3: 240-261.
- ORBAŞLI, A. (2008). *Architectural Conservation, Principles and Practice*. Oxford, UK: Blackwell Science.
- ORHAN ŞAHAN, A. - C. Ş. İNALCIK (2019). "First Apartment Buildings in European Side of Bosphorus and Their Conservation Values". *Megaron*. XIV/4: 662-673.
- ÖZKAN YAZGAN, E. (2011). *Anıtsal Kültür Varlıklarının Müze Olarak Kullanımına Yönelik Yaklaşımın İstanbul İbrahim Paşa Sarayı Örneğinde İrdelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- PARLAK, L. (1997). *Müze ve Galerilerde Sergileme Tasarımına Etki Eden Etmenler*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- PEARSON, S. - S. SULLIVAN (2013). *Looking after Heritage Places*. Melbourne University Publishing.
- PREISER, W. F. E. - J. C. VISCHER (2005). *Assessing Building Performance*. Oxford, United Kingdom: Elsevier.
- REIGL, A. (1902). "The Modern Cult of Monuments: Its Character and Its Origins". (çev. D. Ghirardoand-K. Forster). *Oppositions*. 25: 21-51

- QTAISHATAB, Y. vd. (2020). "Exploring The Socio-Cultural Sustainability of Old and New Housing: Two Cases from Jordan". *Sustainable Cities and Society*. 61: 1-16.
- SANOFF, H. (1977). *Methods of Architectural Programming*. Dowden: Hutchinson & RossInc.
- SHARMA, K. (2011). *Sustainable Tourism Development Through Sustainable Architecture: A Projected Case Study of Cox's Bazar*. Bangladesh: University of Huddersfield. (Masters Thesis).
- TAŞTAN, H. - K. MANİSA (2019). "Tarihi Yapılarda Kullanım Dönüşümünün Sosyal Boyutu; Bağlarbaşı Elektrik Fabrikası Ve Tramvay Deposu Örneği". *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi*. VIII/2: 1251-1264.
- TEKİNALP, M. (2008). *Trabzon, Kızlar Manastırı Hakkında Sanat Tarihi Raporu*. Trabzon Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu Arşivi.
- THROSBY, D. (2006). "Thevalue of Cultural Heritage: What Can Economics Tell Us?". In *Capturing the Public Value of Heritage, English Heritage*: 40-43.
- TUTKUN, M. (2015). "Kimlik/Kültür/Mekân Üçgeninde Bir Tarihi Merkez: Sürdürülebilirlik Bağlamında Santa Harabeleri". *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. I/1: 1-34.
- ULUŞAHİN, H. (1992). *Korunması Gerekli Bina ve Çevrelere Yapılan "Ek"lerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- US, F. (2019). "Tarihî Yapıların Müze Olarak Yeniden İşlevlendirilmesinin Çağdaş Müzecilik Yaklaşımı Üzerinden Değerlendirilmesi: Samsun Kent Müzesi ve Panorama 1919 Müzesi". *4th International Symposium on Innovative Approaches in Architecture, Planning and Design* (22 Kasım 2019). Samsun: 146-151.
- VELLINGA, M. (2014). "Plenary Lectures Vernacular Architecture and Sustainability: Two or Three Lessons...". *Vernacular Architecture: Towards a Sustainable Future* (ed. Mileto vd.). CRC Press.
- VELTHUIS, K. - D. H. R. SPENNEMANN (2007). The Future of Defunctreligious Buildings: Dutch Approaches to Their Adaptive Re-Use. *Cultural Trends*. XVI / 1: 43-66.
- YALDIZ, E. (2013). *Anıtsal Yapıların Kullanım Sürecinde Değerlendirilmesine Yönelik Bir Model Önerisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- YALDIZ, E. - N. G. ASATEKİN (2016). "Anıtsal Yapıların Kullanım Sürecinde Değerlendirilmesine Yönelik Bir Model Önerisi". *METU Journal of The Faculty of Architecture*. XXXIII/2: 161-182.
- YILDIRIM, M. (2012). "Assessment of the Decision-Making Processfor Re-Use of A Historical Asset: The Example of Diyarbakir Hasan Pasha Khan, Turkey". *Journal of Cultural Heritage*. XIII/4: 379-388.

İnternet Kaynakları

- AVUNDUK, D. (2021). "Kızlar Manastırı Turizm Sezonunda Yenilenen Yüzüyle Hizmet Verecek". Erişim Tarihi: 21.10.2021.
<https://www.aa.com.tr/tr/yasam/kizlar-manastiri-turizm-sezonunda-yenilenen-yuzuyle-hizmet-verecek/2242154>
- Habertürk (2021). "Yaklaşık 3 yıldır ziyarete açılmayı bekliyor". Erişim Tarihi: 01.11.2021.

Müze Olarak İşlevlendirilen Anıtsal Yapıların Trabzon Kızlar Manastırı Örneği...

<https://www.haberturk.com/trabzon-haberleri/89794438-yaklasik-3-yildir-ziyarete-acilmayi-bekliyorkizlar-manastirinin-acilisina-otopark>

ICOMOS (2013). "Türkiye Mimari Mirası Koruma Bildirgesi". Erişim Tarihi: 06.01.2022.

http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0784192001542192602.pdf

KARAKURUM, Y. M. (2020). "Kızlar Manastırı Kültür ve Sanat Hayatına Canlılık Katacak". Erişim Tarihi: 21.10.2021.

<https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/kizlar-manastiri-kultur-ve-sanat-hayatina-canlilik-katacak/1741483>

NTV (2021). "Kızlar Manastırı 3 yıldır ziyarete açılmayı bekliyor". Erişim Tarihi: 01.11.2021.

<https://www.ntv.com.tr/galeri/sanat/kizlar-manastiri-3-yildir-ziyarete-acilmayi-bekliyor,mmRQ0jT6rE-B7EME29JLQQ>

VENEDİK TÜZÜĞÜ (1964). Erişim Tarihi: 10.10.2021.

http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf



ATASÖZLERİNDEN ÖRNEKLERLE KAZAN-TATAR TÜRKLERİNİN GELENEKSEL DÜNYA GÖRÜŞÜNDE İYİ(LİK) VE KÖTÜ(LÜK)

Fatma TEKİN*

ÖZ

Toplumun duyuş, düşünüş ve anlayışının birer sembolik görüntüleri niteliğinde olan atasözleri, Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşünde iyi ve kötü anlayışını tespit etmede bir referans olarak kabul edilmiştir. Çalışmada; Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşünde iyi(lik) ve kötü(lük) anlayışı; iyilik ve kötülük algısı, iyiliğin ve kötülüğün kaynağı, benzer ve farklı yanları, iyi ve kötü insanın özellikleri, iyi veya kötü olmanın sonuçları atasözlerinden yola çıkılarak örnek metinler eşliğinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın materyalini, Nekiy İsenbet'in Tatar Halık Mekalleri (Tatar Halkının Atasözleri) adlı üç ciltten oluşan serinin üçüncü cildinde yer alan iyi ve kötü ile ilgili 145 atasözü oluşturmuştur. Yapılan incelemelerde atasözlerinin, Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşünün ve halk felsefesinin özünü oluşturduğu; halk düşüncesindeki iyi ve kötü algısı ile ilgili olarak sosyokültürel değerleri ve normlar sistemini yansıtmada belirgin kodlar taşıdığı; bu bilgileri kuşaktan kuşağa aktarmada öğretici, iyiyi ve kötüyü ayırt ederek bireyin tutum ve davranışına yön vermesi noktasında yönlendirici, işaret ettiği yaşam felsefesi ile de iyiye, doğruya ve güzele teşvik edici bir işleve sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Atasözleri, Geleneksel dünya görüşü, Kazan-Tatar Türkleri, İyi(lik), Kötü(lük).

GOOD AND EVIL IN THE TRADITIONAL WORLD VIEW OF THE KAZAN-TATAR TURKS ACCORDING TO PROVERBS

ABSTRACT

Proverbs play important function alongside traditional narratives (e.g. myths, tales, legends) in that sense. They are symbolic images that reflect the perceptions, way of thinking, and understanding of a particular society, including their cultural and behavioural patterns. In the context of the Kazan Tatars, they give us a glimpse into how they understand good and evil. This study will focus on examining just that – through 145 Kazan Tatar proverbs, sourced from volume three of Tatar Halık Mekalleri (Tatar People's Proverbs) by Nekiy İsenbet. Our findings reveal that proverbs constitute the essence of the Kazan Tatars' traditional world view and folk philosophy. They are clear codes that reflect their socio-cultural values and norms system, in relation their understanding of good and bad. They moreover appear to serve as an instructional function: they carry wisdom meant to be handed down intergenerationally. They teach individuals how they ought to be have, how to recognize good from bad, and encourage them to always seek good, truth and beauty.

Keywords: Proverbs, Traditional world view, Kazan-Tatar Turks, Good, Evil.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 13.11.2021; Yayına Kabul Tarihi: 01.03.2021

* Öğr. Gör. Dr., Ege Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü, İZMİR; ORCID: 0000-0002-2427-6711, E-Posta: fatma.tekin@ege.edu.tr

Giriş

İnsanlık tarihinin en çok düşünülen ve tartışılan meselelerinden biri “iyi” ve “kötü”dür. Bu konu üzerine bugüne kadar din, felsefe ve kültür alanlarında pek çok tanımlamalar yapılmış; bu kavramlar çoğunlukla dini anlamda günah-sevap, kültürel ve felsefi anlamda ise ahlaki boyutlarıyla düşünülmüştür. En basit anlamıyla “iyi”; yararlı, hoş giden, beğenilen, uygun olan, “kötü” ise istenilmeyen, hoş gitmeyen, acı ve korku getiren olarak tanımlanmıştır¹.

İyi(lik) ve kötü(lük) insanlığın, var oluşundan bu yana anlamlandırmaya çalıştığı, yaşamın her alanında belirgin iki çatışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çatışma aynı zamanda mitolojinin de temelini oluşturmaktadır. Nitekim Türk kozmogonik düşüncesinde “gökyüzü”, “yeryüzü” ve “yeraltı” olmak üzere üç dünyadan oluşan mitolojik dünya tasavvurunda bu dünyalar, fonksiyonları bakımından farklı ruhlarla dolu olup gökyüzü Tanrı Ülgen ile iyi ruhların, yeryüzü canlılar ile yer ruhlarının, yeraltı ise Erlik ile kötü ruhların bulunduğu mekânlardır (Seyidoğlu, 2015, s. 39-45). Bu tasavvurda bütün gerekli ve iyi şeyleri Ülgen, gereksiz ve kötü şeyleri ise Erlik yaratmıştır. Bu açıdan bakıldığında ikizlerden biri *demiurg*, diğeri *anti-demiurg*dur (Bayat, 2011, s. 93). Türk mitolojisinin yaratılış ve eskatoloji ile ilgili mitlerinde iyiyi temsil eden varlıklarla kötüyü temsil eden varlıkların çatışması ise şu şekildedir: Dünyanın sonu (kalgançı çak) ile ilgili mitlerde “...Karanlık dünya tanrıları Erlik, Karaş ve Kerey insanları karanlık dünyasına; iyi tanrılar Ülgen Mangdı-Şire ve Maydere ise aydınlığa ve iyiliğe çekecekler. Her iki taraftan ölenler olacak. Nihayet tek başına Ülgen kalacaktır. Ülgen, “ölüler kalkınız!” diye bağıracak ve bütün ölümler dirilecektir.” (İnan, 2013, s. 24) Yaratılışla ilgili mitlerde de Erlik’in paramparça olan göğünden yere dökülen parçaların, dağları ve kayaları oluşturması şeklinde anlatılan yeryüzü (İnan, 2013, s. 17), insanların yaşadığı bir mekân olmasının yanında, gök ile yer altı arasında bulunması ve her iki dünyanın etkisi altında kalmasıyla da gökteki iyi ruhların ve yer altındaki kötü ruhların mücadele ederek sahip olmak istediği bir mekân görünümündedir. Bu nedenle de ruhların olduğu kadar insanların mücadelelerine de çokça sahne olur (Bayat, 2011, s. 31-56). Bu mücadele mit, destan, efsane, masal gibi geleneksel halk anlatılarında da sıkça işlenir. Özellikle masalların optimist yapısı gereği olaylar ne kadar karışık, üstesinden gelinmesi zor olursa olsun her zaman iyi şekilde sonuçlanır. Mücadelenin sonunda dev, ejderha, yılan vb. kötü varlıkları yenen kahraman, anlatıdaki iyiliği, adaleti ve doğruluğu işaret eden misyonunu böylece tamamlamış olur. Benzer şekilde “iyi” ile “kötü” arasındaki çatışmanın yoğun bir şekilde görüldüğü sözlü anlatılardan destanlar da insanlarla insan topluluklarının kötülükle ilgili anlayış, tutum ve davranışlarını yansıtır. Anlatılarda “iyi” ile “kötü”nün mücadelesine yer sıkça verilmesi ve bu mücadele üzerinden mesaj ya da ders aktarılması ise sözlü anlatıların tek başına eğlenmek/eğlendirmek için oluşturulmadıklarını göstermektedir (Aça, 2016, s. 2-3).

Toplum hayatının belli bir uyum ve düzen içinde sürdürülebilmesi için bireyin uymak zorunda olduğu birtakım değerler ve kuralları vardır. Etnik, dini, sosyal, ekonomik gibi toplumun geçmişi, ortak düşünceleri ve deneyimlerinden oluşan bu değerler ve kuralları arasında da iyiyi ve kötüyü bilme, iyiliğe yönelme, kötülükten uzak durma yer almaktadır. Bu değerler ve normlar sisteminin bireye öğretilmesi ve zaman zaman da

¹ Birçok alanda düşünülse de aslında iyi ve kötü, çoğunlukla felsefenin sorunsal bir konu alanıdır. İyi-kötü sorunsalından kasıt, iyinin ve kötünün ne olduğu/neyi ifade ettiğidir. Bireysel ya da toplumsal olduğu kadar, evrensel boyutta da değerlendirilebilecek olan bu kavramalara felsefecilerin benzer olduğu kadar, birbirinden farklı yaklaşımları benimsediği söylenebilir. Genel temayüle bakıldığında ise kötü, genellikle acı ve mutsuzlukla, iyi de yüksek ahlak ve bilgelikle ilişkilendirilmiştir. Bk. Erich, 1993, s. 29-30; Russell, 1999, s. 11-34; Werner, 2000; İmamoğlu, 2002; Gökalp, 2004; Şahin, 2004; Aktürk, 2014; Messadié, 2016, s. 9-81; Yasa, 2016, s. 9-77; Ovacık, 2018; Öktem, 2018; Arslantürk, 2020.

hatırlatılması gerekmektedir. Bu noktada ise mit, masal, efsane, kıssa gibi geleneksel anlatıların yanında, atasözlerinin de kültürel değerleri ve normlar sistemini yansıtmada belirgin kodlar taşıdığı, bunların bireye aktarılmasında ve ihtiyaca binaen hatırlatılmasında, *öğretici* ve *hatırlatıcı* bir işleve sahip olduğu görülmektedir (Aça, 2013, s. 121, 128). Yüzyıllar içerisinde süzülerek gelen tüm bilgi, gözlem, tecrübe ve edinimlerin toplamı olan atasözleri (Aksan, 2004, s. 33), bir toplumun geleneksel kabulleri, inanışları, değer yargıları, varsayımları, hükümleri ve eylemlerinden oluşan *geleneksel dünya görüşünü* yansıtan kalıplardır (Dundes, 1972; Çobanoğlu, 2000, s. 12; Başgöz, 2006, s. 87-88; Mieder, 2008; Uğuzman, 2014, s. 1-4; Keskin, 2019, s. 45-55). Bu nedenle de toplumun duyuş, düşünüş ve anlayışının birer sembolik görüntüleri niteliğinde olan, kültürel örüntüleri ve davranış kalıplarını yansıtmada referans kabul ettiğimiz atasözleri, Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşünde iyi ve kötü anlayışını tespit ederken çıkış noktasını oluşturmuştur.

Bu çalışmanın amacı, Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşünde iyi(lik) ve kötü(lük) anlayışını; iyilik ve kötülük algısını, iyiliğin ve kötülüğün kaynağını, benzer ve farklı yanlarını, iyi ve kötü insanın özelliklerini, iyi veya kötü olmanın sonuçlarını atasözlerinden yola çıkarak örnek metinler eşliğinde tespit etmeye çalışmaktır. Türk Dünyası'nda atasözleri konusunda yapılan aktarma ve inceleme çalışmaları da oldukça fazladır². Bu çalışmalarda iyilik ve kötülük algısının belirgin bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Benzer şekilde bu çalışmada da Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşü, atasözleri örnekleminde ele alınmış, bu amaç doğrultusunda Nekiy İsenbet'in³ *Tatar Halk Mekalleri* (THM) (Tatar Halkının Atasözleri) adlı üç ciltten oluşan serinin üçüncü cildinde yer alan iyi ve kötü ile ilgili 145 atasözü incelenmiştir.

1. Kazan-Tatar Türklerinin Atasözlerinde “İyi” ve “Kötü” Kavramları

Kazan-Tatar Türklerinin atasözlerinde “iyi” ve “kötü”, insanlık tarihiyle eş değer eskilikte olduğu kadar, insanlığın var olduğu müddetçe var olacak olan sosyokültürel iki kavramdır. Nitekim *İyi olmak bin yıllık (Yaşlı bulmak mèn yıllık)* ve *Dünyadan iyi de geçmiş, kötü de geçmiş (Dönyadan yaşlı da ütken, yaman da ütken)* (THM⁴-III, s. 532, 549) atasözlerine göre, dünya sahnesi geçip giden iyi ve kötü insanlarla doludur ve dünya, iyisiyle ve kötüsüyle bir bütündür. Başka bir ifadeyle, bu bütünün içinde iyinin olduğu kadar, kötünün de bir yeri vardır.

İyi ve kötü, her ne kadar gece-gündüz, siyah-beyaz kadar birbirine karşıt görünse de yaşamın içerisinde ikisi birlikte, aynı anda var olabilmektedir. Çelişki gibi görünen bu durum ister istemez, iyi-kötü karşıtlığının nasıl bir birliktelikte ve aynı andalıkta bulunabildiği sorusunu ortaya çıkarmış; bu konuda felsefecilerin bazıları kötülüğün varlığını inkâr ederken, bazıları evrende esas olanın iyilik olduğunu, kötülüğün sadece tamamlayıcı bir rol üstlendiğini, bazıları da her şeyin zıtlıkla ancak bilinebileceğini ve iyinin var olabilmesi için bir kötünün olması gerektiğini söylemişlerdir (Şahin, 2004, s. 71). Benzer bir anlayışla, Kazan-Tatar Türklerinin atasözlerinde de iyi ve kötünün

² Türk Dünyası'nda atasözleri konusundaki bilgi ve örnekler için bk. Gülensoy, 1975; Çeneli, 1977, 1984a, 1984b, 1985; Ergun, 1987; Gökdağ, 1989; Öztöpcü, 1992; Çağatay, 1994; Gümüş vd. 1995; İsmail vd. 1995; Musaoğlu vd. 1995; Tokathı, 1995; Yoldaşev vd. 1995; Ceylan, 1996; Kılıç, 1996; Başdaş, 1997; Gökçeoğlu, 1997; Hasan, 1997; Kaymaz, 1997; Tavkul, 2001; Hazar, 2002; Şavk, 2002; Çobanoğlu, 2004; Öztürk vd. 2006; Pekacar, 2006; Dilek, 2007; Kirişçioğlu, 2007; Doğan, 2014; Durbilmez, 2019, s. 97-223; Keskin, 2019; Aktaş, 2020.

³ N. İsenbet (1899-1992), Tatar Türklerinin edebiyatının, folklorunun ve ilim dünyasının en önemli araştırmacılarından biridir. Onun özellikle iki ciltten oluşan “*Tatar Télénéñ Frazelogik Süzlégé (Tatar Dilinin Deyimler Sözlüğü)*” (1989-1990), “*Balalar Folkloru (Çocuk Folkloru)*” (1984) ve üç ciltten oluşan “*Tatar Halk Mekalleré (Tatar Halkının Atasözleri)*” (2010) adlı çalışmaları, Tatar Türklerinin dili ve kültürü açısından oldukça kıymetlidir. İsenbet'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Er, 2010.

⁴ THM: Tatar Halk Mekalleri.

yaşamda birlikte ve aynı an'da var olabileceği iletisine rastlanmıştır: *Kötü iyiyi saklar, iyi kötüyü saklar (Yaman yaşıyı saklar, yaşıyı yamanı saklar), Her iyinin bir kötü tarafı olur (Her yaşıyıñ bër naçar yağı bula) ve Kötüsüz iyi olmaz (Yamansız yaşıyı bulmıy)* (THM-III, s. 545, 549, 551) atasözlerine göre iyi ve kötü, her biri kendiyile birlikte karşıtıını da kapsamakta, *Kötülüğü görmeden iyiliğin kıymetini bilmezsin; İyiliği görmeden kötülüğün fenalığını bilmezsin (Yamanlık kürmıyçe, yaşıyıknıñ kadèrèn bèlmiysèñ; Yaşıyılık kürmıyçe, yamanlıknıñ şomlıgın bèlmiysèñ)* (THM-III, s. 563) atasözüne göre de iyiliğin bilinip takdir edilebilmesi için belli bir miktar kötülüğün olması gerekmektedir.

Kazan-Tatar Türklerinin atasözlerinin büyük bir kısmında iyi ve kötü birlikte yer almaktadır. Atasözlerinde çoğunlukla doğrudan bir anlatımla ifade bulan "iyi(lik)" ve "kötü(lük)" bilgisinin, birçok atasözünde birlikte yer almalarını, Türklerin kadim çağlardan itibaren oluşturdukları duyuş, düşünüş ve anlayış sistemi çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Kötülüğün üzerinden iyiliğin veya -tam tersi- iyiliğin üzerinden kötülüğün anlatılmasıyla iyinin ve kötünün bilgisine ulaşıldığı ve bu kavramların karşılaştırıldıkları atasözlerine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması açısından öncelikle iyi ve kötü anlayışını tek tek ele almak yerinde olacaktır.

2. Kazan-Tatar Türklerinin Atasözlerinde İyi(lik) ve İyi İnsan

İyi; *"istenilen, beğenilen, yerinde, yararlı, uygun bir biçimde"* (Türkçe Sözlük I, 1998, s. 1127) şeklindeki tutum ve davranışlar kümesi olarak tanımlanmakta; benzer bir yaklaşım Kazan-Tatar Türklerinin atasözlerinde de görülmektedir. *İyilik zor iş değildir: Aydınlık yüz ile tatlı söz, üçüncüsü iyi iş (İzgèlèk avır eş tügèl: Açık yöz de temlè süz, öçençeli izgè eş)* (THM-III, s. 535) atasözü gereğince iyi; beğenilen, hoşya giden tutum ve davranış şeklidir.

İyi; *"belli bir insan gereksinmesini karşılayan, insan çıkar ve dileklerine uygun düşen, genellikle topluma, bir sınıfa ya da başka bir toplumsal kümeye, bir kişiye yararlar sağlayan"* (Ozankaya, 1975, s. 59) olgusal bir niteliktir. Kazan-Tatar Türklerinin birçok atasözünde de iyinin, faydalı eylem ile bağlantısı kurulmuş; faydanın ise başta insanın kendisine, sonra da çevresine olması gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü atasözlerine göre, kendine faydası olmayanın bir başkasına faydası olması mümkün değildir. Dolayısıyla iyilikteki faydanın, yapılan (nesneye) olduğu kadar, yapanın kendisine (özneye) de olduğu; dolayısıyla karşılıklı iki yönlü bir yapı teşkil ettiği atasözlerinde şu şekilde anlatılmıştır:

İyi gelse fayda eder (Yaşıyı kilse, fayda ite) (THM-III, s. 533).

Evvel iyiliği başına et, başından aşarsa dostuna et (Evvel yaşıyıknı başıña it, başıñnan artsa, dustıña it) (THM-III, s. 528).

İnsana iyilik etsen kendine fayda olur (Kèşège yaşıyılık itseñ, üzène fayda bulır) (THM-III, s. 529).

İyiliği başına, başından aşarsa dostuna kıl, dinlemezse kendinde kalır (Yaşıyıknı başıña, başıñnan aşıya, dusıña kıl, tıñlamasa, üzèñde kalır) (THM-III, s. 530).

Kendin iyi olursan, tüm işin de tamam olur (Üzèñ yaşıyı bulsañ, bar eşen de tamam bulır) (THM-III, s. 532).

Kendisine iyilik göstermeyen kişiden iyilik bekleme (Üzène igèlèk kürsetmegen kèşèden igèlèk kötme) (THM-III, s. 536).

Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya tasavvuru, iyiliği sadece faydalı bir eylemden ibaret görmemektedir. Hatta iyilik, her zaman sergilenen olumlu bir davranış biçimi de değildir. Bazen olumsuz, beğenilmeyen bir eylem veya durum içinde yer almama yahut da yapılan bir kötülüğe karşı aynıyla mukabele etme de iyilik olarak nitelendirilebilmektedir. Nitekim bunu; *İyilik yapamıyorsan, kötülük etme (İzgèlèk ite*

almasañ, yamanlık itme), *Sana kurt olan kişiye it ol (Siña bürè bulgan kèşège sin èt bul)* (THM-III, s. 536, 537), *Kötüye iyilik yapmaktansa, kötülük yap (Yamanga yaşsılık kılğançı, yamanlık kıl), Kötülüğe karşı kötülük özünde iyiliktir (Yamanlıkka karşı yamanlık üzè yaşsılık) ve Kötülüğe kötülük iyiliktir, iyiliğe kötülük ayıptır (Yamanlıkka yamanlık yaşsılık, Yaşsılıkka yamanlık şaksılık)* (THM-III, s. 563, 564, 565) atasözlerinde görmek mümkündür.

Bazı atasözlerinde ise iyiliğin, aynı zamanda niyetle de ilişkili olduğu görülmektedir. Tutum ve davranışa dökülmeyen, sadece niyette kalan iyilik de bir iyilik hâlidir. Bu nedenle de; *Elinden iyi iş gelmese de, gönlünde niyetin iyi olsun (Kulıñnan yaşsı eş kilmese de, küñèlènde niyetèñ yaşsı bulsın), İyilik etmek elinden gelmiyorsa dilinden, dilinden gelmiyorsa gönlünden gelsin (Yaşsılık itüv kulıñnan kilmese, telèñnen, telèñnen kilmese, küñèlèñnen kilsèn)* ve *İyilik dileyenin sevabı iyilik işleyen kadar olur (Yaşsılık telègennèñ savabı yaşsılık eşlegen kader bula)* (THM-III, s. 529-530) denilmiştir.

İyilik; *İyiliği hayvanlar da bilir (Yaşsılıknu hayvan da bèle)* (THM-III, s. 530) atasözünde görüldüğü üzere, tüm canlılar için geçerli bir kavramdır. Ama özellikle insanın insan olabilmeye yolculuğunda önemli bir basamaktır. Bu noktadaki felsefi akıl, iyilik yapmayı iyilik görmekten üstün kılmakta; iyiliği yapmak kadar, yapılan iyiliği bilmeyi de kıymetli bulmaktadır. Bu minvaldeki atasözleri ise şu şekildedir:

İnsandan her iyilik beklenir (Ademnen her yaşsılık kötèlèr) (THM-III, s. 528).

İyilik bilmeyen insan, insan değil (Yaşsılık bèlmeden adam adam tügèl) (THM-III, s. 529).

İyilik eden kişinin kıymetini bil (Yaşsılık itken kèşènèñ kadèrèn bèl) (THM-III, s. 529).

İyiliği yiğit kişi yapar (Yaşsılıknu ir kèşè eşler) (THM-III, s. 530).

İyiliği pis insan bilmez (Yaşsılıknu pis kèşè bèlmes) (THM-III, s. 530).

İyilik yapmak, iyilik görmekten daha iyidir (Yaşsılık itüv, yaşsılık kürüvden yaşsıarak) (THM-III, s. 530).

Atasözlerinde iyilik⁵; *İyilik ağaç başında, kötülük ayakaltında (Yaşsılık ağaç başında, yamanlık ayak astında)* ve *Dünyaya gelen iyilik bir kutsala sığar, dünyaya gelen kötülük bir kötüye sığar (Dönyaga kilgen yaşsılık bèr izgège sıya, diy; dönyaga kilgen yamanlık bèr yavızga sıya, diy)* (THM-III, s. 562, 563) sözlerinde de görüleceği üzere yüceltilen bir kavramdır. Bu yüceltme, birkaç atasözünde iyiliğin kutsanarak dini-ahlaki boyutuyla yer aldığı örneklemeler de oluşturmuştur. Buna göre; *İyiliği yap da suya sal, üste çıkmak Tanrı'dan (Yaşsılık kıl da suga sal, öçke çıkmak Teñrèden), İyi insan, Allah'ın bendesi (İzgè kèşè Hoday bendesè)* ve *İyilik yap da suya at, Allah sana çölde dahi iyilik verir (İzgèlèk kıl da suga sal, Alla siña tağın çölde izgèlèk birèr)* (THM-III, s. 530, 536) gibi atasözlerinde iyilik, bireyi Allah'a yakınlaştıran bir değer olarak gösterilmiştir.

Atasözlerinden yola çıkarak iyiliğin diğer özellikleri ise şu şekildedir:

İyilik;

İyilik yerde kalmaz (Yaşsılık cirde kalmas), İyiliği köpek de unutmaz (Yaşsılıknu èt de onıtmıy), İyilik suya batmaz, bir çıkar düz yatmaz (Yaşsılık suga batmas, bèr çıgar tigèz yatmas) (THM-III, s. 529-530) atasözlerinde "unutulmayan/yok olmayan",

⁵ Atasözlerinde iyilik konusundaki bilgi ve örnekler için bk. Durbilmez, 2017, s.147-165; Keskin, 2019.

İyilik yapmak hiçbir zaman geç değil (Yaşılıknı kıluv bėrvakıtta da soñ tũgėl) ve İyilikli işin akşamı yok (İzgėlėkkė eşnėñ kiçė yuk) (THM-III, s. 530, 535) atasözlerinde “zamana bağlı olmayan”,

İyilik iyiliği doğurur (Yaşılılık yaşılılık tudıra) (THM-III, s. 530) atasözünde “çoğalan”,

İyi yanında iyi olursun (Yaşısı yanında yaşsırasın) (THM-III, s. 534) atasözünde “bulaşıcı”,

İyiliğin sınırı yok (Yaşılıknıñ çigė yuk) (THM-III, s. 530) atasözünde “ölçüsüz/sınırsız”,

İyilik ile yenersin, güç ile olmaz (Yaşılılık bėlen ciñersėñ, köç bėlen bulmas), İyilik iki uçtan/baştan dokunur (Yaşılılık ikė baştan tiyėş) ve İyilik taşı da eritir (Yaşılılık taşnı da ėrete) (THM-III: 529-530) atasözlerinde ise “etkili/güçlü” bir kavram olarak nitelenmiştir.

Atasözleri, iyiliğin ne olduğu kadar, nasıl yapılması gerektiğini de ifade etmiş, böylelikle bireye bu yönde rehberlik etmiştir. Buna göre, iyiliğin vaktinde ve tez bir şekilde yapılması gerektiği, *İyilik tezlikle birlikte dir (İzgėlėk tizlėk bėlen bula) ve İyi işi uzatmamak lazım (İzgėlėk eşėn ozakka suzarga yaramıy) (THM-III, s. 536) atasözlerinde vurgulanmıştır. İyiliğin neden tez yapılması gerektiği ise İyi işi koyarsan, kötüye döner; kötü işi koyarsan, iyiye döner (İzgė eşnė kuysañ, yamanga düner; yaman eşnė kuysañ, izgėge düner) (THM-III, s. 562) atasözünde aşıkârdır. Yapılan iyiliğin karşılığının beklenilmemesi ve gizli kalması gerektiği ise, İyilik yap da denize bırak, balık bilir, balık bilmezse halık bilir (Yaşılılık it te diñgėzge taşla, balık bėler, balık bėlmesə, halık bėler) ve İyiliği et, ettim deme (Yaşılıknı it, ittėm dime) (THM-III, s. 529, 530) atasözlerinde bildirilmiştir.*

Kazan-Tatar Türklerinin iyi temalı atasözlerinin büyük bir bölümü ise iyi insanla alakalıdır⁶. Bu atasözlerinden yola çıkarak toplum düşüncesinde iyi insanın özelliklerine, iyi insanla ilgili toplumsal kabullere ve inanışlara ait iletilere ulaşmak mümkündür. Buna göre, insanı iyi yapan şey, *İyi atın dişine bakma, iyi insanın yaşını sorma (Yaşısı atnıñ tėşėp karama, yaşısı kėşėnėñ yeşėn sorama) (THM-III, s. 532) atasözüne göre onun yaşça olgunluğu değil, İnsanın iyisi işte bilinir (Ademnėñ yaşsısı eşte bėlėnėr) (THM-III, s. 531) atasözüne göre takındığı tutum ve davranışlarıdır. İnsanın kendini iyi insan olarak tanımlaması ise onu iyi yapmaz. Önemli olan başkalarının onu iyi insan olarak nitelendirmesidir. Bu nedenle de Beş aygırın derisini beş gün toplasa dolmaz, ne kadar söyleyen de iyi insan olmaz (Biş biyenėñ sabasın biş kön savsa tulmıydır, küpmė ğene eytsen de, yaşısı kėşėdey bulmıydır) ve İyiyim diyen iyi olmaz, halk söyleyse iyi olur (Yaşısımın diğen yaşısı bulmas, halık eytken yaşısı bulır) (THM-III, s. 531, 533) denilmiştir.*

Atasözlerine bakarak iyi insanın karakteristik özellikleriyle ilgili ise şunlar söylenebilir:

İyi insan;

Altının cismi, iyinin ismi yok olmaz (Altının cisėmė, yaşsının isėmė yugalmıy) ve İyinin kendisi ölse de ismi ölmez (İzgėnėñ üzė ülse de, isėmė ülmıy) (THM-III, s. 531, 536) atasözlerine göre unutulmaz, yaptıklarıyla her daim anılır.

İyiden vefa, kötüden cefa (Yaşıdan vafa, yamannan cefa) ve Kötüye iyilik etsen, anlamaz; iyiye iyilik yapsan, unutmaz (Yamanga yaşılılık itseñ, añlamas; yaşsıga yaşılılık itseñ, onıtmas) (THM-III, s. 554, 562) atasözlerine göre, vefalıdır.

İyi atın yürüyüşü düz, iyi insanın karakteri düz (Yaşısı atnıñ yörėşė tıgez, yaşısı kėşėnėñ ğolki tıgėz) (THM-III, s. 532) atasözüne göre, tutarlıdır.

⁶ Atasözlerinde iyi insanın karakteristik özellikleri konusunda bilgi ve örnekler için bk. Durbilmez, 2021, s. 70-77.

İyi insan kaygılansa, kaygısını millete bildirmez (Yağşı adem kaygırsa, kaygısın ilge beldêrmes) (THM-III, s. 532) atasözüne göre, kimseye yük olmaz.

Öküzün kendi yaşlansa da, burnu yaşlanmaz; iyinin kendi yaşlansa da gönlü yaşlanmaz (Ügèznèñ üzè kartaysa da, borını kartaymas; yağşınıñ üzè kartaysa da, küñèlè kartaymas) (THM-III, s. 532) atasözüne göre, hayat doludur.

İyi insan tavsiye verir, dünya için kaygı taşımaz (Yağşı adem korır kiñes, dönya oçen kaygı cimes) (THM-III, s. 532) atasözüne göre, farkındalığı yüksektir.

İyi insanın adını söyleyene kadar kendisi gelip yetişir (Yağşı kèşènèñ atın atagançı, üzè kilèp citer) (THM-III, s. 533) atasözüne göre, eli çabuk/hızlıdır.

İyi kişinin içi ile dışı aynı olur (Yağşı kèşènèñ eçè bèlen tışı bèrdey bula) (THM-III, s. 533) atasözüne göre samimi ve dürüst; *İyinin kendi küçük, akli büyük (Yağşınıñ üzè kèçèk, uyı böyük)* (THM-III, s. 533) atasözüne göre ise yaşa bağlı olmayan bir olgunluktadır.

İyi insan temalı atasözlerinin birçoğu da toplumun değer yargıları, kabulleri ve inanışlarıyla ilgilidir. *Büyük tepeye binsen, gözün açılır; iyi ile konuşsan gönlün açılır (Biyik tübege mènseñ, küzèñ açılır; yağşı bèlen söyleşseñ, küñèlèñ açılır)* ve *İyi insan canın cenneti (Yağşı kèşè can cennetè)* (THM-III, s. 531, 533) atasözlerinden de anlaşıldığı üzere, iyi insanın toplum üzerindeki etkisi olumludur. Ancak bu durumun kıskançlığa yol açtığı; dolayısıyla iyi insana olan kem nazarı artırdığı ve iyi insanın dedikodusunun sıkça yapıldığı *İyi insanın gıybeti çok olur (Yağşı kèşènèñ gaybetè küp bulır)* (THM-III, s. 533) atasözünde ifade edilmiştir.

İyi ölür, yüzü güler (İzgè üler, yözè köler) (THM-III, s. 536) atasözünde bildirildiği üzere, iyi insan cefakârdır, onun yaşarken rahata ermesi pek mümkün değildir. Hatta iyi insanın yaşamı ile ilgili yaygın inanış, *İyi insan uzun yaşamaz, kokulu gül uzağa kokmaz (Yağşı kèşè ozak yeşemiy, islè göl ozak añkımy)* (THM-III, s. 533) atasözü gereğince, uzun ömürlü olamayacağı; *Yorganın kadri serinlikte bilinir, iyinin kadri öldüğünde bilinir (Yurganıñ kadèrè cilgende bèlènèr, yağşınıñ kadèrè ülgende bèlènèr)* ve *Doksan dokuz iyiliğini bilmezler, bir kötülüğünü bilirler (Tuksan tugız yağşılığınıñ bèlmesler, bèr naçarlığınıñ bèlèrler)* (THM-III, s. 532, 562) atasözlerine göre de, ne yaptığı iyiliğin ne de kendisinin kıymetinin bilinemeyeceği yönündedir.

3. Kazan-Tatar Türklerinin Atasözlerinde Kötü(lük) ve Kötü İnsan

“Kötülük”, Toplumbilim Terimleri Sözlüğünde “*insanın gereksinmelerine, çıkar ve dileklerine aykırı olan, bir topluma, bir toplumsal kümeye, bir kişiye zarar verici sayılan, özdeksel ya da tinsel bir nesnenin, bir olayın niteliği*” olarak tanımlanmaktadır (Ozankaya, 1975, s. 66). Bu tanımdan kötülüğün, birtakım olumsuz tutum ve davranışlar bütünü olarak görüldüğü aşıkârdır. Geçmişten bu yana, kötülükle ilgili olarak yapılan ilk araştırmalar ise kötülüğün ontolojik varlığıyla ilgili olmuş; yapılan tartışmaların sonucunda kötülüğün doğuşuyla ilgili olarak genellikle biri insanî, diğeri ilahî olmak üzere iki iradenin etkin olduğu fikri ortaya çıkmıştır (Yasa, 2016, s. 63; Ovacık, 2018, s. 343-361). Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya anlayışında ise kötülüğün, *Kötünün akli kötü (Yamanıñ uyu yaman)* (THM-III, s. 544) atasözünden de anlaşıldığı üzere, bir düşünce şekli olduğu, dolayısıyla kötülüğün kaynağında aklın referans sayılarak, insan iradesine dayandığı söylenilebilir.

Atasözlerinden yola çıkarak, kötülüğün nasıl algılandığı ile ilgili iletilere de ulaşmak mümkündür. *Kötü kişiyle kaynaşırsan kötü olursun (Yaman kèşè belen katnaşsañ, yaman bulırsın)* (THM-III, s. 542) atasözünde bulaşıcı olduğu görülen kötülüğün; *Kötünün kötülüğü yedi, birisi dokunmazsa başkası dokunur (Yamanıñ yamanlığı cidè, bèrsè timese, bèrsè tiyer)* (THM-III, s. 544) atasözünde kötüyle muhatap olduğunda bir şekilde

kötülüğünün dokunacağı; *Kötü kişinin zararı yedi memlekete gider (Yaman kèşènèñ zararı cidè yortka barır)* ve *Kötünün belası, bir çakrım önceden gider (Yamannıñ kesafetè bèr çakrım aldan yöriy)* (THM-III, s. 542, 544) atasözlerinde ise yıkıcı etkisinin sanıldığından daha şiddetli ve kapsamlı olduğu vurgulanmıştır.

Atasözleri arasında, “Kötü insan, nasıl bir insandır?” sorusuna verilecek en çarpıcı ve keskin cevabı ise *Sadece kendisine iyi kişiye kötü deyin! (Üzène gène yahşı kèşènè yaman digèn!)* (THM-III, s. 532) atasözünde bulmak mümkündür. Bu sözde şüphe götürmeyen netlikteki bilgi; kötü insanın kendisinin dışında kimseyi düşünmeyen ve kimseye bir faydası olmayan bencil insan olmasıdır. Aslında, *Ben kötüyüm diyeni hiç kimseden duymazsın (“Min yaman” digennè hiçbèrevden işètmessèñ)* (THM-III, s. 540) atasözü gereğince kötülük, kimsenin kendine yakıştırdığı bir nitelik de değildir. Ancak, *Kötü olmak bir nefeste (Yaman buluv bèr tında)* (THM-III, s. 541) sözünce kötü insan olmak, çok da zor değildir. Özellikle kötü, bir insanda sıfat hâline geldiğinde ya da başka bir ifadeyle, kötülük bir insanın davranışlarında belirginleştiğinde, bu durumun düzeltilmesi çok kolay değildir; hatta neredeyse imkânsızdır. Nitekim bunu;

Kötü öldü deseler inan, kötülükten vazgeçti deseler inanma (“Yaman üldè” diseler ışan, “yamanlığın kuydi” diseler ışanma) (THM-III, s. 545),

Kötüye söylenen söz, faydasız (Yamanga eytken süz erem) (THM-III, s. 541),

Kötüye anneni versen de işe yaramaz (Yamanga anañnı birseñ de yaramassıñ) (THM-III, s. 541),

Günün kötülüğü gider, insanın kötülüğü gitmez (Kön yamanı kiter, âdem yamanı kitmes) (THM-III, s. 539),

Kötü kişi gündüz de kötü (Yaman kèşè gayit könnè de yaman) (THM-III, s. 542) gibi sözlerde görmek mümkündür.

Atasözlerinde kötü insanın diğer karakteristik özelliklerine bakıldığında ise genel anlamda ahlaki değer yargılarından uzak olduğu görülmektedir. Kötü olmak, bir ahlak sorunudur ve kötü insanın en belirgin özelliği yalancı, kindar, dedikoducu, ikiyüzlü, hilekâr ve zalim olması, çevresindekilere türlü şekillerde zarar vermesidir. Bu minvaldeki atasözleri ise şu şekildedir:

Kurbağa vaklamaktan vazgeçmez, kötü gevezelikten (Baka bakıldavın kuymas, yaman takıldavın) (THM-III, s. 538).

Çölün kamışı olmaz, kötünün namusu olmaz (Çülnèñ kamışı bulmas, yamannıñ hamısı bulmas) (THM-III, s. 540).

Kötü insana mal düşse yakınına tanımaz (Yaman ademge mal töşse, yakının tanımaz) (THM-III, s. 541).

Kötüye yolun düşse iftira atar (Yamanga yolıksañ, yalası yogar) (THM-III, s. 541).

Kötü kişi yara getirip bırakır (Yaman kèşè yarga kitèrèp yıga) (THM-III, s. 542).

Kötü yaşa doymaz (Yaman yeşke tuymas) (THM-III, s. 542).

Kötünün ağızından yalan çıkar, istediğini almazsa canı çıkar (Yamannıñ avızınnan yılan çigar, arbiy almy canı çigar) (THM-III, s. 543).

Kötüye yoldaş olsan bela takar; Yılana yardım etsen, elini sokar (Yamanga yoldaş bulsañ, bela tagar; Yılanga yardım itseñ, kulnı çagar) (THM-III, s. 541).

İnek tekmece olur, kötü aldatıcı olur (Sıyr sukmaçıl bulır, yaman takmaçıl bulır) (THM-III, s. 540).

Kendisi güngörmez, başkasına da gün göstermez (Üzè kön kürmes, kèşège de kön kürsetmes) (THM-III, s. 540).

Kötü yaşlının ağızında dişi yok, yanında kişi yok, edep ile işi yok (Yaman kartnıñ avızında tèsè yuk, yanında kèsè yuk, tevfiyk bèlen èşè yuk) (THM-III, s. 543).

Kötünün işidir kin tutmak, Müslümanlık kötülüğü unutmak (Yamannarıñ èşèdèr kine totmak, Mösèlmanlık yamanlıknu onitmak) (THM-III, s. 543).

Kötü köpek eteğe yapışır, kötü kişi yakaya yapışır (Yaman èt itekke yabışa, yaman kèsè yakaga yabışa) (THM-III, s. 545).

Kötü iyiyi satar, iyi kötüyü saklar (Yaman yahşını satar, yahşı yamanı saklar) (THM-III, s. 551).

Anonim dünya görüşünün aynası niteliğinde olan atasözlerinin bir kısmında da kötü insanın temsili anlatımı hemen dikkati çekmektedir. Söz gelimi; *Kötü kişinin ayağı sekiz, başı dokuz (Yaman kèsèneñ ayağı sigèz, başı tugız)* ve *Kötünün bir kulağı fazla (Yamannıñ bèr kolagı artık)* (THM-III, s. 542, 544) atasözlerinde kötü insanın fiziksel özellikleri mübalağalı bir şekilde anlatılmakta; *Kurt kana doymaz (Bürè kanga tuymas), Kurt gücü yeten her hayvanı yer (Bürè köçè citken her hayvanı aşar), Yılan, insanın kan düşmanı (Yılan, ademneñ kan doşmanı), Yılanın zehri dilinde, kötünün zehri gönlünde (Yılannıñ aguıvı tèlènde, yamannıñ aguıvı küñèlende), Ey domuz! diye sadece domuz demiyorlar ("Ay duñguz!" dip, duñgızga gına eytmiyler)* (THM-III, s. 538-539) atasözlerinde ise kötü insanın domuz, yılan, kurt gibi hayvanlarla sembollenerek anlatımın etkili ve çarpıcı hâle getirildiği görülmektedir.

Atasözlerinin birçoğu ise kötü insanla ilgili olarak toplum felsefesinin değer yargıları, kabulleri ve inanışlarıyla ilgilidir. Bu atasözleri içerisinde; *Zalim kişi rahat görmez (Zalim kèsè rehet kürmiy), Elbisesi kötüyü it kapar, gönlü kötüyü Hüda kapar (Tunı yamanı èt kaba, küñèlè yamanı Hoday taba), Kötüye haram yakışmış (Yamanga herem kilèşken), Kötü kişi günah işlemez, günah işlese de tövbe etmez (Yaman kèsè günah kılmas, gönah kılsa, tevbe kılmas) ve Kötünün mezarında ateş yanar (Yamannıñ gürènde ut yanar)* (THM-III, s. 537, 540, 541, 542, 544) gibi atasözleri kötü insanla ilgili inanışları ifade ederken;

Kötünün yoldaşı çok, iyinin gündeşi çok (Yavıznıñ yoldaşı küp, yahşınıñ köndeşè küp), Kötüler hızlı yaşlanır (Yavızlar tiz kartaya), Kötüye ölüm de değmez (Yamanga ülèm de tiymiy), Kötü kişi yalnız ölür (Yaman kèsè yavız üler), Kötü kişi kötülerden bela görür (Yaman kèsè yamannardan bela küre), Kötünün namaz kılmasından iyinin uyuması iyidir (Yamannıñ namaz ukıganınnan yahşınıñ yoklaganı artık) ve Kötü kendi başına kalır (Yaman üz başına kılır) (THM-III, s. 538, 538, 541, 542, 542, 544, 545) atasözleri ise kötü insanla ilgili toplumsal gözlemleri, değer yargıları ve kabulleri ifade etmektedir.

4. Kazan-Tatar Türklerinin Atasözlerinde İyilik ve Kötülük Kavramlarının Karşılaştırılması

Kazan-Tatar Türklerinin atasözlerinin büyük bir çoğunluğunun iyi ve kötüyü ayırt etme üzerine şekillendiği görülmektedir. Bu atasözlerinde, iyi ve kötünün birbirine benzer olduğu kadar, birçok yönden de birbirinden farklı olduğu bildirilmektedir. Buna göre, iyilik ve kötülük; *Kötüyü de, iyiyi de bir güneş aydınlatır (Yamanı da, yahşını da bèr koyaş yaktırta)* (THM-III, s. 541) atasözüne göre, yaşamın içerisinde birlikte var olmaları; *Evin sıcakını-soğuşunu kış geldiğinde bilirsin, insanın iyisini-kötüsünü iş düştüğünde bilirsin (Öynèñ cılı-suvıgın kış citkende bèlèrsèñ, kèsèneñ yahşı-yamanın èş tòşkènde bèlèrsèñ)* (THM-III, s. 549) atasözüne göre, tutum ve davranışlarda görülebilir olmaları; *Kötülüğe gücü yetenin, iyiliğe de gücü yeter (Yamanlıkka kuvetlè kèsèneñ yahşılıkka da kuvetè cite)*

(THM-III, s. 563) atasözüne göre kolaylıkla yapabilir olması ve *İyilik ile kötülüğün çoğu azı yok (Yaşlılık bələn yamanlıknıñ azı-kübə yuk)* (THM-III, s. 563) atasözüne göre de miktarının önemli olmaması gibi yönlerle benzerlik göstermektedir.

İyi ve kötü, daha önce de belirtildiği gibi gece-gündüz, siyah-beyaz gibi birbirine karşıt iki kavramdır. Dünya, bu hâliyle bir karşıtlıklar bütünüdür ve bu karşıtlıklar içerisinde yaşam-ölüm, yaz-kış, yaşlılık-gençlik de bir aradadır. İyinin ve kötünün bilgisine ulaşmada, bu kavramlar arasındaki farklılıklar büyük bir önem arz eder. Çünkü felsefi bir anlayışa göre, kâinatta her şey zıddıyla kaimdir. Bu zıtlığın nasıl bir birliktelikte bulunabildiğine ise felsefeciler kafa yormuş ve Hegel, iyiye kötünün bilgisi olmaksızın ulaşamayacağını (Şahin, 2004, s. 73), Eflatun da daima iyiliğe karşılık bir şey bulunması gerektiği için kötülüğün, bu dünyada ayrı bir yere sahip olduğunu ve hiçbir zaman ortadan kalkmayacağını ifade etmiştir (Yasa, 2016, s. 57, 85).

Kazan-Tatar Türklerinin atasözlerinde ise iyi ve kötü; kapsam, etki, netice ve yapılabilirlik gibi yönlerden farklılık göstermektedir. Söz gelimi; *Kötülüğünün sınırı var, iyiliğinin sınırı yok (Yamanlıknıñ çigè bar, yaşlılıknıñ çigè yuk)* (THM-III, s. 563) atasözüne göre, kötülüğe kıyasla iyilik yapmada herhangi bir sınır yoktur. Ancak toplumsal temayül, yapılan iyiliği azımsama ve unutmaya üzerinedir. Bu nedenle de *Bin iyiliği bir kötülük kaplar (Mèñ yaşlılıknı bər yamanlık kaplıy)* (THM-III, s. 562) denilmiştir.

Kötülük ile bir iş olsa, iyilikle bin iş olur (Yamanlık bəlen bər eş bulsa, yaşlılık bəlen mèñ eş bulır) ve *İyilik kalır, kötülük kaybolur (Yaşlılık tora, yamanlık yugala)* (THM-III, s. 563) atasözlerine göre ise, iyiliğin bir kişi ya da durum üzerindeki etkisi ve kalıcılığı kötülüğe göre fazladır.

İyilik devleti artırır, kötülük mihneti artırır (Yaşlılık devlet arttırır, yamanlık miñnet arttırır), İyi olursan adın çıkar, kötü olursan canın çıkar (Yaşlı bulsan, atıñ çıkar; yaman bulsañ canıñ çıkar), İyilik eden ekmeğini yer, kötülük eden başını yer (Yaşlılık itken aşın aşar, yamanlık itken başın aşar) ve *Kötülükten göze yaş gelir, iyilikten ağza aş gelir (Yamanlıktan küzge yeş kilèr, Yaşlılıktan avızga aş kilèr)* (THM-III, s. 552, 563) atasözlerinde, iyi ve kötü insan olmanın neticeleri çok net bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre iyiliğin ve kötülüğün sonuçları bellidir. İyilik; huzur, mutluluk ve güzel nam getirirken, kötülükse sadece sıkıntı getirir.

Atasözlerinde kötülük yapmanın kolaylığı, iyilik yapmanın zorluğu ise; *Kötülük yapmak için bir el de yeter, iyilik yapmak için iki el de az (Yamanlık iterge bər kul da küp, yaşlılık iterge ikè kul da az), Kötülüğü her kişi yapar, iyiliği er kişi yapar (Yamanlıknı her kèşè buldıra, yaşlılıknı ir kèşè buldıra)* ve *İyiliği öğrenmek için üç yıl gerek, kötülüğe üç saat yeter (Yaşlılıkka öyrenèrge öç yıl kirek, yamanlıkka öç segat te cite)* (THM-III, s. 563) atasözlerinde dile getirilmiştir.

İncelenen atasözlerinde iyilik, olumlanarak yüceltilmekte; kötülük ise yerilmektedir. Bundan dolayıdır ki, birçok atasözü bireyi; kötülükten ve kötü insandan uzak durmayı, iyilik yapmayı ve iyi insanlara yakın durmayı tavsiye etmektedir. Bu doğrultudaki atasözlerinin bazılarını ise şu şekilde aktarmak mümkündür:

Kötülükten uzak durmak, iyilik yapmak gerek (Yavızlıkka yırak tormak, izgèlèk kılmak kirek) (THM-III, s. 562).

Güçlü ile güreşme, kötüye yanaşma (Göçlè bəlen köreşme, yamanga yanaşma) (THM-III, s. 539).

Kargaya ok atma, kötüye söz katma (Kargaga uk atma, yamanga süz katma) (THM-III, s. 540).

Kötü kişiye dayanmaktansa suya dayan (Naçar kèşège tayangançı, suga tayan) (THM-III, s. 540).

Kötü ile yoldaş olma (Yaman bèlen yoldaş bulma) (THM-III, s. 541).

Güzelliği arama, iyiliği ara (Èzleme maturlıkını, èzle yaşsılıkını) (THM-III, s. 529).

İyilik etsen, iyilik bulursun; kötülük etsen, kötülük bulursun (Yaşsılık itseñ, yaşsılık tabarsıñ; yamanlık itseñ yamanlık tabarsıñ) (THM-III, s. 563).

İyilikten öğren, kötülükten öğren (Yaşsılıkka öyren, yamanlıktan ciren) (THM-III, s. 563).

İyiliği unutma, kötülüğü gönlünde tutma (Yaşsılıkını onıtma, yamanlıkını küñèlèñde totma) (THM-III, s. 564).

“İyilik eken sağlık bulur (Yaşsılık ikken savlık urır)” (THM-III, s. 529).

Değerlendirme ve Sonuç

Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşünde iyi(lik) ve kötü(lük) anlayışı; iyilik ve kötülük algısı, iyiliğin ve kötülüğün kaynağı, benzer ve farklı yanları, iyi ve kötü insanın özellikleri, iyi veya kötü olmanın getirileri ve götürüleri atasözlerinden yola çıkılarak tespit edilmiştir. Türk kültürünün birer sembolik kalıpları niteliğinde olan atasözlerinin genelde, iyiyi ve kötüyü ayırt etme üzerine temellendiği görülmüştür. İyi ve kötü kavramlarının felsefi, toplumsal ve dini-ahlaki boyutlarıyla yer aldığı belirlenen atasözlerinin önemli bir kısmında ise iyi ve kötü ile ilgili düşünceler, iyi ve kötü insanla ilgili tespitler, iyi veya kötü olay, olgu ya da durumlar ve bunların sonuçları, iyi ve kötü arasındaki farklılıklar, iyi veya kötü insan olmayla ilgili yaşama dönük çıkarımlar ve tavsiyeler aktarılmıştır. Bunların sonucunda ise sosyokültürel değerler içerisinde iyi; *dürüstlük, yardımseverlik, sevgi, dostluk, güzel ahlak, farkındalık, olgunluk, iyimserlik, yaşama bağlılık, vefa* gibi kavramlar üzerinden olumlanarak yüceltilmiş; kötü ise *bencillik, gevezelik, vicdansızlık, kibirlilik, yalancılık, kindarlık, cahillik, kurnazlık, iftira, düzenbazlık, kalleşlik, ikiyüzlülük* gibi kavram ve durumlar üzerinden olumsuzlanarak yerilmiştir.

Atasözlerinden yola çıkarak Türk halk felsefesinde iyinin ve kötünün, bir bütün olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bunlar birbirinden ayrı olmadığı gibi birbirini de kapsayandır. İyi, kötü ile; kötü de iyi ile bilindiğinden bunlar, karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmekte, dahası biri diğerini zorunlu kılmaktadır. İyinin ve kötünün epistemolojisinde ise iyi, *varlıkla*; kötü, *yoklukla* özdeşleştirilmiştir. En yalın hâliyle iyi, ahlaki değer yargıların varlığı iken, kötü ise yokluğudur.

Atasözlerinde iyi(liğin) biri niyet, diğeri de tutum ve davranış olmak üzere iki türlü olduğu görülmüştür. İyi olan tutum ve davranışların kapsamı ve sınırı çizilmemiş; ancak bunların genelde faydalı, beğenilen nitelikte olduğu vurgulanarak *araçsal, katkı sağlayan iyilik* anlayışından söz edilmiştir. Ayrıca sergilenmeyen nahoş bir tavır ve davranışta aynalık (kötü bir davranışa karşı gösterilen kötü davranış) da “iyi” olarak nitelendirilmiş; ancak kötülüğe karşı gösterilen iyi bir yaklaşım, er kişiye has kılınarak iyiye ve güzele yönlendirilmiştir. Çünkü asıl erdem, iyiliğe iyilikle karşılık vermek değil, kötülüğe iyilikle karşılık verebilmektir. Bu noktada atasözleri, bir yandan iyiliğe teşvik etmiş, bir yandan da iyiliğin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili olarak bireye ve topluma bir yol haritası sunmuştur; burada ise *hızlılık* ve *gizlilik* en belirgin özellik olarak öne çıkmıştır.

Çalışmadaki tespit ve yorumlardan da anlaşılacağı üzere atasözlerinde üzerinde sıkça durulan kötülük, bireyin bizzat kendi eylemlerine dayanan *ahlaki kötülük*tür. İyinin ve kötünün ortaya çıkmasında ise insanî irade etkindir. Çünkü kötülüğü akılda, iyiliği de niyette de görebilen anonim dünya görüşüne göre iyinin de kötünün de kaynağı tutum ve

davranışların dayandığı insan aklıdır. Daha önceden de belirtildiği üzere, iyi ve kötü her durumda bir arada bulunmaktadır. Dolayısıyla birey, hayrı veya şerri tercih etmesine göre “iyi” veya “kötü” diye tanımlanmaktadır. Bu noktada atasözleri, iyi veya kötü olmanın, içerden değil de dışardan bir bakışla kazanıldığını göstermektedir. Yani, iyi veya kötü insan olmak, bireyin kendine olan bakışı (kendini iyi insan olarak nitelemesi veya kendindeki kötülüğü görmemesi) ile alakalı değildir. Bu durum ancak toplumun, bireyin tutum ve davranışlarını gözlemlemesi sonucunda oluşmaktadır. Bu nedenle de atasözlerinin ekseriyeti, bireye kötünden ve kötülükten uzak durmasını, iyilik yapmasını ve iyi insanlara yakın olmasını telkin etmektedir.

Atasözleri içerisinde iyi ve kötünün, dini bir bakış açısıyla yer aldığı atasözlerinin sayısı çok fazla değildir. Bu atasözlerinde özellikle iyiliğin, bireyi Tanrı'ya yaklaştıran ve yaratıcının katında mükâfatı bulunan bir değer olduğu ifade edilirken kötülük; haram, günah, ceza ve ateş gibi dini terminolojilerle birlikte anılmaktadır. Her ne kadar birçok atasözünde iyi insanların yaşamlarında rahat edemeyecekleri, kıymetlerinin bilinmeyeceği ve uzun ömürlü olamayacakları toplumsal bir kabul olarak görülse de -asıl olanın öteki dünya (ahiret) olduğuna işaret eden İslami geleneğe istinaden- atasözleri bireye iyilik yapmak noktasındaki beklentinin dünya hayatı için değil, ahiret yaşantısı için olması gerektiğini bildirmektedir. Nitekim iyiliğin, gizli ve karşılık beklemeden yapılmasını tavsiye eden atasözleri de bu durumu desteklemektedir.

Çalışmada incelenen atasözlerinde aktarılmak istenen belli başlı iletiler ise şu şekilde sıralanabilir:

- Kötü veya iyi insan olmak, bir seçimdir.
- Dünyada iyiler az, kötüler çoktur.
- İyilerin kıymeti öldükten sonra bilinir.
- Kötü insanlar zamanla iyi olmazlar.
- İnsan, kendine yapılan iyilikleri unuttur, kötülükleri unutmaz.
- Herkes kendine “iyiyim” der, ancak kimse kendine “kötüyüm” demez.
- İyiliği öğrenmek çok zaman alır, ama kötülük çok kısa bir zamanda öğrenilir.
- Kötüden her zaman kötülük beklenir.
- Kötülükleri bulaşmasın diye kötülerden uzak durmak gerekir.
- İyilik yaparken iyiliğin zaman ve miktarı önemli değildir.
- Kötülüğe gücü yetenin, iyiliğe de gücü yeter.
- İyilik yapmak, iyilik görmekten üstündür.
- İyilik yapmak kadar, yapılan iyiliği bilmek de önemlidir.
- İyiliğin gizli ve hızlı olanı makbuldür.
- İyilik kalıcıdır, kötülük geçicidir.
- İyilik de kötülük de unutulmaz.
- İyiliği her insan yapamaz ama kötülüğü herkes çok kolay yapar.
- İyilik yaparken karşılık beklememek gerekir.
- İyilik yapamıyorsan, en azından kötülük yapma.

- İyilik, kötülüğü kapsar.
- İyilik mutluluk, huzur; kötülük bela, mihnet getirir.
- İyiliğin de kötülüğün de azı çoğu yoktur.
- Yapılan iyiliği unutma, kötülüğü unut.
- Kötü insanın akıbeti yalnızlıktır.
- Kötülük yapana iyilik yapmak zor olsa da doğru olanı budur.
- İyilikle birçok işin üstesinden gelinir, ancak kötülükle ancak bir iş yapılır.
- İyi ol, kötülükten ve kötülerden uzak dur.
- İyilik yapan iyilik bulur, kötülük yapan kötülük bulur.

Tespitlerden de anlaşıldığı üzere, Kazan-Tatar Türklerinin geleneksel dünya görüşünün ve halk felsefesinin özünü oluşturduğu görülen atasözleri, halk düşüncesindeki iyi ve kötü algısı ile ilgili olarak sosyokültürel değerleri ve normlar sistemini yansıtmaktadır. Ayrıca atasözlerinin, bu bilgileri kuşaktan kuşağa aktarmada *öğretici*, iyi ve kötüyü ayırt ederek bireyin ve toplumun tutum ve davranışına yön vermesi noktasında *yönlendirici*, işaret ettiği yaşam felsefesi ile de iyiye, doğruya ve güzele *teşvik edici* bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Atasözlerinde iyilik ve kötülük kavramlarının belirgin bir şekilde yer alması, Türklerin kadim çağlardan bu yana düşünce sistemlerinde insan, doğa ve varlık döngüsünde bu kavramlara verdikleri önemin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle gelecekte yapılacak çalışmalarda, Türklerin geleneksel dünya görüşünün daha iyi anlaşılması için, Türk kültürünün kolektif bilinç ve düşünce dünyasının sembolü niteliğinde olan atasözlerinin felsefi açıdan incelenmeleri ve değerlendirilmeleri bu alanda yapılacak çalışmalara zenginlik katacaktır.

KAYNAKÇA

- AÇA, M. (2013). "Kırım Tatar Atasözlerinin Toplum Hayatının İşleyiş Kurallarını Öğretme ve Hatırlatma İşlevi". *Milli Folklor*. 100: 120-133.
- AÇA, M. (2016). "Tıva Kahramanlık Destanı "Kaŋıvaymergen"de Kötülük Sorunu". *Türkiyat Mecmuası*. XXVI/2: 1-9.
- AKSAN, D. (2004). *Türkçenin Söz Varlığı*. Ankara: Engin Yayınevi.
- AKTAŞ, E. (2020). *Hakas Atasözleri*. Konya: Kömen Yayınları.
- AKTÜRK, E. (2014). "Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük". *Felsefe Dünyası*. 1/59: 150-164.
- ARSLANTÜRK, G. (2020). *İyiliğin ve Kötülüğün Psikolojisi*. İstanbul: Nobel Yayınları.
- BAŞDAŞ, C. (1997). "Türkmenistan Nakılları (Atasözleri)". *Türklük Araştırmaları Dergisi*. 1: 107-117.
- BAŞGÖZ, İ. (2006). "Atasözleri Hakkında Atasözleri ya da Atasözlerinin Toplumsal Anlamı". (çev. N. Tuhfe Toçoğlu). *Milli Folklor*. 70: 85-91.
- BAYAT, F. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi 1 (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*. I. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- CEYLAN, E. (1996). "Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri". *Çuvaşça-Türkçe/Türkçe-Çuvaşça Sözlük*. İstanbul: Simurg Yayınları.

- ÇAĞATAY, S. (1994). "Nogay Atasözlerinden Birkaç Örnek". *TDAY-Belleten*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 1991: 47-51.
- ÇENELİ, İ. (1977). "Türkmen Atasözlerinden Örnekler". *Türk Folklor Araştırmaları*. 338: 80-89.
- ÇENELİ, İ. (1984a). "Kumuk Atasözlerinden Örnekler". *Türk Kültürü*. 252: 263-267.
- ÇENELİ, İ. (1984b). "Yeni Uygur Atasözlerinden Örnekler". *Türk Kültürü*. 259: 726-730.
- ÇENELİ, İ. (1985). "Nogay Atasözleri". *Türklük Araştırmaları Dergisi*. 1: 11-54.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2000). "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler". *Milli Folklor*. 45: 12-14.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: AKM Yayınları.
- DESCARTES, R. (2007). *Felsefenin İlkeleri*. (çev. Mesut Akın). İstanbul: Say Yayınları.
- DİLEK, İ. (2007). "Altay Türklerinin Atasözleri". *Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi*. Ankara: AKMB Yayınları. 8: 248-256.
- DOĞAN, L. (2014). *Türkmen Atasözleri (Türkmen Nakılları)*. Edirne: Parafiks Yayınları.
- DUNDES, A. (1972). "Folk Ideas as Units of Worldview." *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin: University of Texas Press: 93-103.
- DURBİLMEZ, B. (2017). *Türk Dünyası Kültürü-1*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- DURBİLMEZ, B. (2019). *Türk Dünyası Kültürü-2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- DURBİLMEZ, B. (2021). "Atasözleri ve Deyimlerde İnsan: Gagavuz Söyleyişleri ve Demeklerinden Örneklerle". *Doğumunun 60. Yılında Nevzat Özkan Armağanı Ediyä Yazıka*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları.
- ER, M. (2010). *Tataristanlı Yazar ve Şair Neki İsenbet*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ERGUN, M. (1987). "Özbek Türklerinin Atasözlerine Dair Bir Eser". *Türk Kültürü*. 295: 697-706.
- FROMM, E. (1993). *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri I*. (çev. Şükrü Alpagut). İstanbul: Payel Yayınları.
- GÖKALP, N. (2004). "Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı". *Felsefe Dünyası*. II/40: 18-40.
- GÖKÇEOĞLU, M. (1997). *Kıbrıs Türk Atasözleri ve Deyimler*. Kıbrıs: Galeri Kültür Yayınları.
- GÖKDAĞ, B. (1989). "Kırgız Atasözleri". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 61: 129-167.
- GÜLENSOY, T. (1975). "Türk Dünyası Atasözlerinin Anlam Yönünden Benzerlikleri Üzerine Notlar". *TDAY Belleten*. 1974: 93-102.
- GÜMÜŞ, M. - S. KÜRENOV (1995). *Türkçe Açıklamalı Türkmen Atasözleri ve Bilmeceleri*. Ankara: Engin Yayınları.
- HASAN, H. (1997). *Makedonya ve Kosova Türklerince Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HAZAR, M. (2002). "Özbek Halk Makal-Matalları (Atasözleri)". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 14: 311-318.

- İMAMOĞLU, T. (2002). "Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. II/1: 51-57.
- İNAN, A. (2013). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İSENBET, N. (1984). *Balalar Folklorı hem Cırlı-Süzlé Yöz Törlé Oyun*. Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı.
- İSENBET, N. (1989-1990). *Tatar Tëläññ Frazelogik Süzlëğë*. I-II. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- İSENBET, N. (2010). *Tatar Halık Mekalleré*. I-II-III. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- İSMAİL, Z. - M. GÜMÜŞ (1995). *Türkçe Açıklamalı Kazak Atasözleri*. Ankara: Engin Yayınevi.
- KAYMAZ, Z. (1997). "Kumuk Atasözleri". *Kardeş Ağızlar Türk Lehçe ve Şiveleri Dergisi*. 1: 5-11.
- KESKİN, A. (2019). "İyiden Ad Kalır Kötüden Pas: Türk Halk Felsefesinde İyi(lik) ve Kötü(lük) Algısının Atasözleri Örnekleminde Çözümlemesi". *Motif Uluslararası Genç Halkbilimciler ve Türk Dünyası Kongresi Bildiri Tam Metinleri Kitabı* (15-16 Mayıs 2019). (ed. Sezen Güngör). Eskişehir: Motif Vakfı Yayınları.
- KILIÇ, M. (1996). *Türkçe Açıklamalı Türkmen Atasözleri Türkmen Folklorı*. Bursa: Özsan Matbaacılık.
- KİRİŞÇİOĞLU, F. (2007). *Saha Türklerinin Atasözleri İnceleme-Metin*. Ankara: Nobel Yayınları.
- MIEDER, W. (2008). "Proverbs Speak Louder Than Words". *Folk Wisdom in Art, Culture, Folklore, History, Literature, and Mass Media*. New York: Peter Lang.
- MUSAOĞLU, M. - M. GÜMÜŞ (1995). *Türkçe Açıklamalı Azerbaycan Atasözleri*. Ankara: Engin Yayınevi.
- MESSADIÉ, G. (2016). *Şeytanın Genel Tarihi*. (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- OVACIK, Z. (2018). "İbn Sînâ'da 'İyi'liğin ve Kötülüğün Ontolojisi". *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. V/10: 343-346.
- OZANKAYA, Ö. (1975). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖKTEM, Ü. (2018). "Platon Felsefesinde Kötülük Problemi". *DTCF Dergisi*. 58.1 (2018): 641-661.
- ÖZTOPÇU, K. (1992). *Uygur Atasözleri ve Deyimleri*. İstanbul: Doğu Türkistan Vakfı Yayınları.
- ÖZTÜRK, R. V. - O. UYANIK (2006). *Kumuk Atasözleri ve Deyimleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- PEKACAR, Ç. (2006). *Kumuk Türklerinin Atasözleri İnceleme-Metin-Dizinler*. Ankara: Meyil Matbaacılık.
- RUSSELL, J. B. (1999). *Şeytan Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*. (çev. Nuri Plümer). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SEYİDOĞLU, B. (2015). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar, Metinler ve Tahliller*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ŞAHİN, N. (2004). "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi". *AÜİFD*. XLV/1: 71-83.

- ŞAVK, Ü. Ç. (2002). *Kırgız Atasözleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TAVKUL, U. (2001). *Karaçay-Malkar Atasözleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TOKATLI, S. (1995). "Başkurt Atasözleri". *Milli Folklor*. 28: 43-45.
- Türkçe Sözlük I-II* (1998). (hzl. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar vd.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- UĞUZMAN, T. (2014). *Atasözlerine ve Deyimlere Yansıyan Türk Halk Düşüncesi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- WERNER, C. (2000). *Kötülük Problemi*. (çev. Sedat Umran). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- YASA, M. (2016). *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları.
- YOLDAŞEV, İ. - M. GÜMÜŞ (1995). *Türkçe Açıklamalı Özbek Atasözleri*. Ankara: Engin Yayınları.



TÜRK MİTOLOJİSİNİN KAPRİSLİ VE TUTARSIZ YARATIĞI: "BİÇURA"*

Ahmet Tacetdin HALLAÇ**

ÖZ

Mitolojik bir "varlığın" veya daha kapsayıcı bir tabirle mitolojik bir "ögenin" tanınması; bir toplumun tarihsel psikolojisini, varlık anlayışını, felsefesini, eylemlerin kökenlerini sebep sonuç ilişkisinde açığa çıkarmada bize yardımcı olur. Yerinde duran dağlar, durmadan akan pınarlar, yeryüzüne inen yağmurlar yani dünyanın doğal öge ve düzeni bile bir toplumun yaşam-ölüm ilişkisini, yeme içme alışkanlıklarını, ahlak kurallarını etkilerken yanı başlarında duran mitolojik figürlerin aynı hayata etki etmemesi ve şekillendirmemesi düşünülemez. Nitekim bilinmeyen devirlerden itibaren insanlar, evlerini ve eve ait unsurları (ocağın, ahırın, kuyunun, banyonun vs.) "öteki" varlıklarla ilişkili görmüşler ve bu varlıklarla beraber yaşadıklarına inanmışlardır. İşte bu "öteki" varlıklardan bir tanesi de Biçura'dır. Makalede Biçura'yı dış (fiziksel özellikleri, eylem dizisi, mitolojik statüsü) ve iç (psikoloji, sempati) yapılarını ortaya koyarak inceleyeceğiz. Gerek yazılı gerekse sözlü kaynaklarda ev, ocak, orman, su, dağ vd. iyelerinden ayrılan Biçura, girdiği evin yaramaz bir sakinidir. Özellikle Tatarlar ve Başkurtlar arasında yaygınlık gösteren Biçura adlı varlık, karakteri bakımından huysuz, kaprisli ve tutarsızdır. İnsanlarla uğraşmayı sever. Bulunduğu eve zenginlik, ayrıldığı eve ise fakirlik getirir. Mitolojik konumu da netleştirilmiş değildir ama ne yeraltı kara iyeleri gibi kendisinden tamamen korkulandır ne de göksel ve bütünüyle iyi bir varlıktır. Bu çalışmada ele aldığımız Biçura'yı tüm özellikleriyle, kendisinden bahseden ilk ve en eski yazılı kaynaklardan bugüne kadar tespit ederek ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Biçura, Mitoloji, Ev Ruhü, Karakter Tahlili, İye.

THE CAPRICIOUS AND INCONSISTENT CREATURE OF TURKISH MYTHOLOGY: BİÇURA

ABSTRACT

The recognition of a mythological "being" – or, more specifically, a mythological "element" – helps us reveal the historical psychology of a given society, its understanding of being, its philosophy, and the origins of actions in the cause-and-effect relationship. Standing mountains, flowing springs, rain falling on the earth, natural elements, and order of the world all affect a society's life-death relationship. The same goes for eating habits, hunting, moral rules, and – above all – mythological figures, as well. Since the dawn of time, people have believed that their households and all they contain (stoves, barns, etc.) have embodied "other worldly" beings, and that they cohabit with them. In the Turkic context, one such an example is Bichura. In this paper, we will examine Bichura's external (physical traits, action sequence, mythological status) and internal (psychology, sympathy) structures. In both written and oral sources, Bichura can take the form of either black and white spirits (iyes, a mischievous inhabitant of the house it enters). Among the Tatars and Bashkirs, Bichura is moody and capricious. It likes to annoy people. It brings wealth upon any house it lives in, and poverty upon any house it leaves. Whist its mythological position is unclear, it is neither totally feared (like underground black spirits), nor is it heavenly and good either. Beyond that, we will also attempt to reveal when Bichura first made an appearance in Turkic literature.

Keywords: Biçura; mythology; house spirit; character analysis; iye

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 01.02.2022; Yayıma Kabul Tarihi: 01.03.2022

* Bu makale, Kocaeli Üniversitesi himayesinde 28-29 Mayıs 2021 tarihlerinde düzenlenen 1. Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan aynı başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, ANKARA; ORCID: 0000-0002-5569-9766, E-posta: ahmedhallac@outlook.com

Giriş

Bir milletin tarih öncesinden itibaren zihin ve kavrayış âlemini ortaya çıkaran mitoloji, aynı zamanda öğeleriyle *don değiştiren* dünyaya aynı milletlerin temelini teşkil ettiği zihin ve kavrayış paradigmalarını nasıl tatbik ettiğini açığa çıkarır. İnsanın ilk anlamlandırma çabalarının yerli yerine oturduğu kadim inançlar manzumesi sonraki devirlerde prensiplerini korumuş ve değişen sosyal şartlara karşın insan, varlığının ilk tecrübelerine dair kodlarını yeni şartlara işlemeyi ihmal etmemiştir. Başka bir deyişle insan, yeni mekâna kadim zamanlarının köprüsünü kurmuştur. Köken arayışlarının şu veya bu şekilde insanoğlunun ilk yaşadığı yerler olarak düşünülen mekânların arkaik örüntülerine uzanması aynı sebeptendir. İnsan, *mitik yâdigârını* belleğinden ayırmaz. Bir milletin psikolojisi, zaman ve mekân algısı, tasavvurundaki varlık âleminin boyutları, hâsılı kökleri, bu yâdigârlar vasıtasıyla görülebilir.

Milletlerin mitolojisi üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle milli kültürlerin ve mitik devamlılığın ortak paydaları, tarihi kesinti, yıkım ve özellikle *kültür ve gelenek icadıyla*¹ arkaik veya mitik yadigârlarının anlaşılması daha karışık hâle gelmiştir. Oysa, bir milletin "*nevi şahsına münhasır*" nitelikleri, kendiliğinden, kendi içinden ve bir süreç içinde meydana gelen varlıklarıyla ortaya konulabilir. Yapay müdahaleler, kültürel icatlar ve radikal ideolojik yöreğe değişimleri, bir milletin kadim yadigârlarını yıkıma sürükleyecek kadar tahrip eder veya en iyi ihtimalle eti çürümüş fakat kemikleriyle yata duran bir ceset hâlinde tarihin pek de yüz verilmeyen sayfalarında bir gün müzelik olmak umuduyla ortaya çıkarılmayı bekler. Haddizatında bu ilgisizliğin farkına varıldığında henüz otantikliğin yerle bir edilmediği *ilkel, geri kalmış, alt ırktan ve vahşi*² toplumların mitik yadigârları hazine statüsüne geçmiştir. Fakat coğrafi ve tarihî sınırları kesinleştirilemeyen Türk mitolojisi, hâlen üzerinde yürütülen çalışmalarla ve karşılaştırmalı mitolojinin verileriyle öz zenginliğini, öğeleri bakımından çeşitliliğini ve derinliğini artırmaktadır. Bilhassa, makalenin de temel motivasyonu olan *yadigâr* meselesinden hareketle -ki burada Dursun Yıldırım (1998, s. 134-144)'ın "*Vatan ile Göç Ediş*" ile altını çizdiği kültür hareketinin mitolojik veçhesine vurgu yapıyoruz- Türkler kadim inançlarını, bu inançların teşekkül ettiği kodların temel prensiplerini referans alarak yeni yaşam alanlarına taşımıştır,³ diyebiliriz. Özellikle, dünya üzerinde çok geniş ve farklı coğrafyalarda farklı *gelişmişlik* şartlarıyla yaşayan Türkler, mitolojisi bakımından ata yurdundan yeni yurtlara değin taşıdığı kültürel öğelerinin değişimlerini gösterebilmekte, bu öğelerin ilk biçimlerini takip edecek imkânları sağlamaktadır.

İşte Biçura adıyla bilinen ve Türk kültürünün ürünü olan bu varlık, Türklerde mitolojik sürekliliğin bir örneği olarak karşımıza çıkmakta ve Türk mitolojisine katkı sunmak için Biçura'nın bu makalede tanıtılması amaçlanmaktadır. Biçura, karakteri bakımından karmaşık bir yapıya sahiptir. Onun hem kendine mahsus hem de diğer Türk mitik varlıklarının da sahip olduğu özellikleri vardır. En belirgin özelliğinin kaprisli ve tutarsız olması meskeni bakımından yurt iyesine, değişken hâlet-i ruhiyesi bakımından Şürelâ'ye; şekil ve işlev bakımından Albastı'ya benzer bazı özellikler taşımaktadır. Orman kökenli bu varlık en çok karıştırıldığı yurt iyesine, öte yandan da Rus mitolojisindeki Kikimora'ya benzer bir karaktere sahiptir. Çünkü o da evi korur, bereketini

¹ Hobsbawm'ın (2006, s. 2) ortaya attığı bu kavram "*alenen ya da zimnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıtırır şekilde tekrarlar dayanan belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir.*"

² Bu nitelemeler, Avrupa sosyal düşüncesinde kıta ötesi halklara yakıştırılmış, bir müddet kavram hâline gelmiş ve 20. yy.'a kadar sık sık terennüm edilmiştir (Borsboom, 1988; Jacques, 1997). Henüz 19. yy.'da Tylor (1871, s. 101, 385), "*Dünya eğitimine büyük ölçüde katılmamış olan alt ırklar*", "(...) *vahşilerden uygar insanlara kadar (...)*" gibi nitelemeleri sıkça kullanırken aslında kalıcı ve etkili bir iz de bırakmıştı.

³ Bunun çarpıcı bir örneği üzerindeki etüt için şuraya bakılabilir: Dilek, 2008.

artırır fakat huysuzluğu ve temizliğe olan tezat karakteri sebebiyle ondan ayrılır. Ayrıca, Biçura'nın Türk dünyasının en baskın mitik figürlerinden biri olan Albastı'dan oldukça etkilendiğini de belirtmek gerekir. Bu benzerlikler Biçura'nın özellikleri izah edilirken yeri geldikçe vurgulanacaktır.

Bütün Yönleriyle Biçura

Biçura Tatar, Başkurt, Udmurt mitolojilerinde bulunur. Türk dillerinde *bişara*, *bisura*, *biçura* adlarıyla anılan bu varlığın (Kondybay, 2005, s. 95) ormanlarda yaşadığına, ormana girenlerin birlikte yaşamaya ikna edildiğine ve sonra onları koruduğuna, para⁴ taşıdığına ve insanların zengin olmalarına yardım ettiğine inanılır (Basilov, 2008, s. 143). Tatarlar kendilerine önemli bir zarar vermeyeceğine ama rahatsızlık vereceğine dair inanç hâkimdir. Evin içinde bağırır, oyunlar oynar, kahkaha atar, şaka yapar, uyuyan birini bir yerden başka bir yere sürükler. Bilinen bir diğer özelliği ise kaybolan eşyalardan sorumlu tutulmasıdır çünkü bir eşyayı başka bir yere götürüp gizlediğine inanılır. Tatarlar bu konuda, eğer bir eşya kaybolursa “*Кая китте ул нярься, бичура урлады микян? / Bu şey nereye gitti? Biçura mı çaldı?*” der. Biçura Tatarlara göre eve bacadan girer. Eğer baca kapatılırsa, yani eve giremezse rahatsızlık verir. Bundan dolayı Tatarların inancına göre eğer evdeki soba uzun süre yakılmazsa eve Biçura girecektir. Yani bacadan mütemadiyen duman çıkmalıdır. Biçura bir eve girerse onu evden göndermek oldukça zordur. Bazen ev değiştirmek bile gerekirken tespit edilen başka bir inanca göre ise eve ayı getirilmelidir. Ayıyı gören Biçura evden derhâl kaçacaktır (Nasyrov, 1880, s. 12; Zakirova vd. 2020, s. 32-35). Biçura kadın suretinde de görünür; bir ila iki arşın boyu, bir arşın eni vardır ve başına eski bir Tatar başlığı olan “irpak” takar. Albastıdan aşına olduğumuz üzere bulunduğu eve bereket getirir fakat terk ettiği evde ise fakirlik görülür (Koblov, 1910, s. 9). Ev sahipleri ona yemek bırakır, sabahları ise boş tabakları alır. Eğer kendisine karşı saygısızlık yapılırsa, uyuyan kişiye taş atabilir, onu uykusunda boğabilir (Khakimzyanova vd. 2016, s. 65).

Tatarlarda Biçura hemen her özelliğiyle resmedilmiş bir figürdür. Onun karakterinin detaylıca belirlenmiş olması mitolojik tecrübenin yaygınlığı ve tekrarına işaret eder. Herkesin evine yerleşmeyeceğine inanılan Biçura için yerleştiği evin sahiplerinin bazen ona özel bir oda tahsis ettiği bilinmektedir. Yemek bulamadığında tabaktaki artıkları yalayan, verilen yemeği beğenmediğinde tabakları kıran, evdeki erkeklere dadanan, kısaca kendi arzusuna göre ev sahiplerini hareket etmeye zorlayan ve hatta mecbur eden kaprisli bir yaratıktır (Urmançiev, 2001). Bisura (Baskurt) ile ev iyesi arasında benzerlikler göze çarpsa da ikisinin farklı olduğu hem bu inanca sahip olanlar hem de konu üzerinde araştırma yapanlarca dile getirilmiştir. Ufa ve Orensburg'da yaşayan Tatar ve Başkurtlar arasında ev iyesi ya yaşlı bir kadın ya da yaşlı bir adam şeklindedir. Ev iyesi bir genç olarak tasavvur edilmez ve ocağın altında, üstünde veya evin altında yaşadığına inanılır. Ev iyesine olan inanç öylesine güçlüdür ki insanlar bu varlığın yokluğuna rıza göstermezler, onu isterler. Örneğin birisi evini taşısas, ev sahibi ile sahibesi geceleyin yeni evlerinden eski evlerine gider ve ev iyesini yeni eve davet edecek bazı sözler söylerler. Ev iyesinin eve sıkı sıkıya bağlı olduğundan olsa gerek, dışarıda başkasıyla karşılaşmaktan korkacağı için dönüş yolunda oldukça dikkatli davranılır. Tenha güzergâhlar tercih edilir ve asla bir köpekle karşılaşmamaya çalışılır. Aksi hâlde ev iyesinin korkacağına, yolundan döneceğine, gelmeyeceğine inanılır. Vaktin gündüz değil de gece olması, ev iyesinin etkinliğinin yalnızca geceleri başlamasıyla ilişkili olabilir. Ev iyesi kaprislidir. Evin talihini açar, bereketini artırır, hastalıklardan korur ve zenginlik sağlar. Dolayısıyla kendisine

⁴ Albastının da taşıdığına inanılan üç nesnesinden biridir. Madeni parayla beraber sıklıkla bir kitabı ve tarağı olduğuna inanılır. Para, bereketi; tarak, büyümlü saç ve dişiliği; kitap ise [*metinler, kitabın “sudur bıçık”* (Çevik, 2011) *gibi bir tarafı olmadığını gösterdiği için*] kadim ve göksel bir varlık olduğunu düşündürür.

karşı saygıyı hak eder. Eğer gerekli saygı gösterilmezse ev iyesi kızabilir, sonucunda birini cezalandırabilir (Zorin, 1913, s. 55-56).

Biçura'nın kült temelini soruşturmak, ev iyesinde olduğu gibi ortaklığı bulunduğu diğer varlıkların kimliğini göz önünde bulundurmaya zorunlu hâle getirmektedir. Bunlardan bir tanesi de Biçura'nın ateş veya ocak ile olan bağlantısıdır. Mesela, Biçura'nın (dışının) en büyük zevki, ocakta dönmektir (Khakimzyanova vd. 2016, s. 66). Bu keyfi tavır, Biçura'nın ocak/ateş kültü⁵ ile bağlantısını açıkça göstermektedir fakat bu bağ aslında olumlu değil olumsuz yödedir. Çünkü Biçura, ocak yapılmayan ve ocağın kullanılmadığı evleri oldukça sever. Dolayısıyla bir evden Biçura uzak tutulmak isteniyorsa ocak uzun süre yakılmamazlık edilmez veya hiç gelmemesi için bir ev inşa edilirken önce ocağı yapılır. Bununla beraber Biçura'nın bir evdeki meskeni genelde tavan arası yahut ocağın arkasıdır (Çetin, 2007, s. 17).

Biçura'nın ev sahibine bir şeyler fırlattığını anlatan, Tatarlar arasında derlenmiş bir efsane şöyledir: Bir molla gece yatarken ocak tarafından üzerine tuğla, odun parçası, keçeden çizme atılır. Ertesi gün molla silahının mermilerini doldurur ve akşamleyin yastığın altına koyar. Gece uyurken yine tuğla gelince üzerine, silahı çekip ocağa doğru ateş eder. Ama molla ne kadar ateş ederse etsin hiç etkisi olmaz, aksine, hâlâ üzerine bir şeyler atılır. Daha sonra ocaktan bir ses gelir: "*Molla, sen okuma yazma bilen birisin, önce dua oku, sonra ateş et.*" Molla denileni yapar ve ocaktan acı dolu bir çığlık duyulur. Biçura öldü mü, gitti mi bilinmez ama molla artık geceleri rahat uyur (Koblov, 1910, s. 9-10).

Bir memorat, Biçura'nın hem albastı hem de karabasanda gördüğümüz özelliğini, uyuyanın üzerine çöktüğünü anlatır:

1863'te babam, Mordva köyüne yakın olan toprak sahibi Yunusov'un değirmeninde çalışıyordu. Bir keresinde, saat on birde değirmenden yatacağı eve gitti. Evde başka bir işçi olan Rus bir adam ve on beş yaşındaki oğlu vardı. Babam saat on ikiye doğru gelirken yatmış ama henüz uyuyamamış. O sırada aniden tavadan bir kadın düşmüş. Yarım arşından fazla uzun olmayan, başında da "ırpak" olan bir kadın babamın ayak ucuna doğru gelmiş. Babam da onu hızlı bir şekilde ayağıyla iteklemiş, sanki iki kiloluk bir ağırlık yere düşmüş gibi bir sesle yere düşmüş. Birkaç dakika sonra odadaki Rus çocuk biri onu eziyormuş gibi hırıltılı bir şekilde ağır ağır nefes almaya ve tuhaf sesler çıkarmaya başlamış. Tavandan düşen Biçura çocuğu eziyormuş. Babası uyanıp oğlunu kaldırmış. Çocuk da birinin onu ezdiğini söylemiş (Koblov, 1910, s. 10).

Başkurtlar arasında Bisura şeklinde söylenen bu varlığın kırmızı gömlekle, açık renkli saçlı, her iki cinsiyetten de olan küçük bir insan şeklinde ve alnının ortasında tek gözü olduğuna inanılır. Kamçıdan, silahtan korkar (Hisametdinova ve Şaripova, 2014, s. 38; Söläymänov, 1995, s. 54). İki farklı yaşam alanıyla karşımıza çıkar: Yaşam alanının ilki, Tatarlardaki gibi evde yaşayan tiptir. Hem erkek hem de kadın olarak, sarı veya kırmızı bir elbiseyle, gömlekle tasvir edilir. Erkek formundaki Bisura ise, bekâr kadınların evlerine yerleşmeyi tercih eder, onları hamile bırakabilir ancak evli bir kadının evini de seçebilir; ikinci durumda bu kadının kocası Bisura'nın dayaklarına maruz kalmak zorundadır (Khakimzyanova vd. 2016, s. 66). Diğer tip ise ormanlarda, tarlalarda yaşar. Sarı bir elbiseyle ve kadın formunda erkeklerin karşısına çıkarak onlarla yakınlık kurar, onları yaşam alanına çeker ve cezbettiği adam için "*şunan ul kéşe bayıp kite / bu adam zengin olup gitsin*" diyerek insanların zenginleşmesini sağlar (Söläymänov, 1995, s. 54). Bunun da yukarıda sözünü ettiğimiz para taşımalarının bir açıklaması yahut sonucu olduğu söylenebilir.

⁵ Kült sözcüğü üzerine yapılan bir etüt ve Sibiry Türklerindeki ateş kültürünün misalleri için şu çalışmalara bakılabilir: Dilek, 2007; 2020.

Öte yandan onun ormanı mesken tutan tipi, adı bakımından da ilişkide olduğu Şürelä’yi aklımıza getirmektedir. Şürelä, ormanlarda yaşayan, kıllı, tırnakları uzun bir varlıktır. Karşılaştığı insanlara oyun oynamayı teklif eder. Bunu kabul edeni ölene kadar gıdıklar. Eğer ona oyun teklifi edilir ve Şürelä bu teklifi kabul ederse, bu defa o yenilir (Hisametdinova vd. 2014, s. 37). İnsanlara benzeyen ama bedenleri çok büyük, saçları uzun ve simsiyah, vücutları da çıplak olan bu orman sakinlerinin tırnakları kadar parmakları da uzundur. Tatar ve Başkurlara göre çeşitli hastalıkların tedavisinde bu parmaklar kullanılabilir. Bir insanı kıskandığında, ona kahkaha ile gelir ve «*Ha, ha, ha!.. Hadi seninle gıdıklama oynayalım!*» der. İşte bu teklifi kabul eden kişi, Şürelä tarafından ölümüne gıdıklanmaya başlar. Şürelä ile ilgili hikâyelerde dikkat çeken şey, insanların Şürelä’ye karşı daima tedbirli olduğudur. Bir kimse kolay kolay onun tuzağına düşmez. Bunda etkili olan, sanıyoruz ki Şürelä’nin zararsız bir şekilde yaklaşmasıdır. Çünkü kurbanlarına sakince yaklaşıp sadece gıdıklama oynamayı teklif eder ve karşı tarafın kaçması için veya karşı müdahalede bulunması için gerekli aralığı kendiliğinden bırakmış olur. Şürelä de saf bir yapıda değildir. Mesela Şürelä’yi albastıya yaklaştıran özellikler onun şekli, ormanda yaşaması ve atları sevmesidir. Tatar ve Başkurlar arasında onun iyi atları sevdiğine, geceleri atları dörtlüğe koşturduğuna, atı bitkin hâle getirdiğine ve ata binerken de atın kişnemesi gibi güldüğüne inanılır (Zorin, 1913, s. 57).

Biçura’nın Albastı ile olan benzerlikleri, şekil itibariyle onun kırmızı bir elbiseyle ve istisnası olmakla birlikte genellikle dişi formda kabul edilmesidir. Fakat Biçura’nın erkek olan şekli nasıl bir istisna ise, aynı durum Albastı için de geçerlidir ve bu istisnai durum da her ikisi için bir benzerlik oluşturmaktadır. Yalnız, bu hususta bir not düşmek gerekir. Başkurt mitolojisinde Biçura’nın cinsiyeti sabit değildir. Erkekler için dişi bir form alırken kadınlara karşı da eril tarafı ön plana çıkar (Söläymanov, 1995, s. 54; Khakimzyanova vd. 2016, s. 67). Aslında bu kurnazca cinsiyet değiştirme, aldatma motiflerinden biridir fakat bu motifi daha çok Albastı ve onun formlarında sıklıkla görebiliyoruz. Mesela Çuvaşlarda Alpas, kurbanını aldatabilmek için kadınlara erkek, erkeklere kadın suretinde gelir. Ayrıldığında ise döver ve kimseye söylememesi konusunda kurbanını tehdit eder (Ashmarin, 1994, s. 166). Tuvaların inancına göre Albıs, karşılaştığı kişinin cinsiyetine göre hem erkek hem kadın olabilir: Kadınlara erkek, erkeklere ise kadın suretinde gelir. Bazı Tuva inançlarına göre ise kadındır (Kenin-Lopsan, 1987, s. 17). Karaçay-Balkarlara göre Almosta/Almastı da aynı hile motifinin taşıyıcısıdır (Karakterov, 2014, s. 395).

Biçura’nın hem bereket getireceğini hem de fakirliğe sebep olabileceğini anlatan bir memorat şöyledir:

Bundan birkaç sene evvel Biçura, Laishevsky bölgesindeki Kiskya Asta köyündeki molla ile yaşadı. Molla her geçen gün daha da zenginleşti. Çok parası ve hayvanı vardı. Sığırları iyi beslenmiş ve güzeldi. Biçura’nın geceleri ona para getirdiği, komşularından çaldığı ve atları komşularının ambarından çaldığı yulafla beslediği ortaya çıktı. Molla yeterince zengin olunca artık Biçura’ya ihtiyacı kalmadı, bundan bıktı ve onu evinden göndermeye karar verdi. Molla bunun için başka bir köyden Biçura’yı bir büyüyle ortadan kaldıracak, onu gönderecek bir Tatar cadı karısını getirmeye karar verdi. Büyücü avluya girer girmez mollanın müstemilatı tutuştu. Kundaklama ya da dikkatsizlik eseri meydana gelen bir yangın değildi. Beş altı saat sonra molla bir dilenci olarak kaldı. Onun için her şey yandı: evi, malı ve hayvanları. Sadece kendi malı yandı, komşuların evlerine bir şey olmadı (Koblov, 1910, s. 10-11).

Biçura’nın ev sahibi üzerindeki zenginlik etkisi Tatarlar arasında yaygınlaşacak bir sözün yerleşmesine dahi sebep olmuştur. Tatarlar, işi yolunda giden, aksaklık yaşamayan kimse için “*Bisuralar ona yardım ediyor*” der (Urmançiev, 2001).

Tatarlar arasında uzun kış geceleri ip eğirmek için muhtelif evlerde toplanan kızların bu işleri ile ilgili gelenekleri arasında Biçura'nın da yer edindiğini görüyoruz. Kızlar bir araya gelip toplandıklarında birlikte kumaş yapmak için ip eğirirler. Oldukça samimi ve sıcak bir ortamın bir anda her şeyi mahvedebilecek olan ve dikkat edilmesi gereken sakini Biçura'dır. Kızlar ip eğirirken Biçura'nın gözleri onların üzerindedir. Eğer yapılan işi beğenmezse, çıkırığın üzerine oturup ipleri karıştırmaya ve düğümler atmaya başlar. Bundan dolayı ip eğirme ile ilgili gelenekte ihtiyarlar gençleri yarım bıraktıkları işi çıkırık üzerine bırakmamaları konusunda salık verirler. Biçura düğüm atarak veya ipleri karıştırarak yalnızca işleri zorlaştırmakla kalmaz, eğer Biçura'nın bozduğu işi biri düzeltmeye kalkarsa anında hastalanacaktır. Bu tehlikeli durumdan dolayı başlanan işin yarım bırakılmaması gerektiği toplum şuuruna yerleşmiştir. Anadolu'da *"bugünün işini yarına bırakma"* atasözünde olduğu gibi Tatarlar arasında da *"işini yarına bırakanın işi azalmaz"* atasözü bu gelenek içinde tekrar edilmiştir (Khusainov vd. 2018, s. 223).

Kayum Nasiri, Kazan Tatarlarının inançlarındaki yaratıkları tasnif ederken Biçura'yı *"karada yaşayan yaratıklar"* başlığı altında değerlendirmektedir (Nasyrov, 1880, s. 4). Biçura, Batı Sibirya Tatarları arasında *"Sarı Tsats/Sarı saçlı"* adıyla bilinmektedir (Basilov, 2008, s. 143). Bu isimde kullanılan "Sarı", bize Albastı'nın Türk boyları arasındaki karakteristik özelliklerinden biri olduğunu hatırlatmaktadır. Albastı, saçlarının sarı olduğu inancına dayanılarak *"sarı kız"* adıyla da anılmaktadır. Sarı renk, Albastı'ya yalnızca kendisine mahsus bir inançtan doğarak saç renginden dolayı mı yoksa daha arkaik bir bilginin cisimleşmiş bir manası olarak mı atfedilmektedir, bu net değildir. Fakat *sarı* sözcüğü, parlaklığı değil solukluğu karşılar ve aynı zamanda hastalığın da rengidir (Vámbéry, 1879, s. 233-234; Ramstedt, 1935, s. 8). Benzer şekilde Karaçay-Balkarlarda üçe ayrılan Alması'nın tiplerinden biri olan Suu-alması'yı insanlar bu adla anmak yerine *"amma-amma", altın saçlı/altın saçlı", "oka saçlı/güzel saçlı"* sıfatlarıyla hitap eder (Karaketov, 2014, s. 396).

Biçura'yı ev ve sahibi ile yakınlaştıran, Albastı'dan da uzaklaştıran özelliklerinden bir başkası ise felaketleri önceden çeşitli gürültülerle hane halkına haber etmesidir. Bu hane halkından kimsenin zarar görmesini istememek, zorunlu olmadığı hâlde Biçura'yı hane halkına duygusal olarak bağlayan motivasyondur. Ayrıca, eğer evde birisi ölecekse, Biçura attığı çığlıkla bunu önceden haber verir. Tatarların önemli bir mitolojik varlığı olan Biçura (Sabirov, 2012, s. 65), 19.yy'ın sonunda Nikolai İvanov'un yazdıklarına göre Kazaklar (Turgay ve Kostanay) için alt mitolojik karakterdir (Kondybay, 2005, s. 95). Mişer Tatarları arasında Biçura tipi net bir şekilde sunulmamaktadır⁶ ama bayramların kötü bir ruhu sıfatıyla karakterize edilen peri olarak bilinir. Mişerler arasında Biçura'nın birini delirtebileceğine ve bunun da bayramlarda kurban kesilince tedavi edileceğine inanılır. Bu kurban ritüeli üç yol kavşağında kesilip gömülen siyah bir tavukla gerçekleşir ve sonunda da *"Kaydan kilden arı kit, imets-tomits şul bulsın. Me min sezge keley birem, sez mina saulık biregez, tağı-tağı soramagız / Nereden geldiysen oraya git. Bu tedavinin faydası olsun. Ben sana kurban vereyim, sen bana sağlık ver, başka bir şey isteme."* denir (Mukhamedova, 1999, s. 189-190).

Biçura bir kadın veya erkek tarafından nadiren de olsa çağrılabilir ama bu fiilin beraberinde getirdiği kaçınılmaz bir tehlike vardır: Biçura davet edilir ve gelirse, yeni konağına kök salacaktır ve eğer Biçura'nın adı bilinmiyorsa ondan kurtulmak mümkün değildir (Fedorovoy, 2017, s. 155). Öyleyse, türünün adını taşımasıyla birlikte Biçura'nın bir de ferdî kimliği olduğunu anlıyoruz. Son olarak, Biçura'nın keyfi ve tutarsız

⁶ Mişer Tatarları arasında hastalıklar da kişileştirilir. Bu hastalıklara "iyale avırı", yani kendi ruhları olan hastalıklar derler. Hastalıkların da bir iyesi vardır. Mesela çiçek hastalığının ruhu "çiçek iyesi"dir. Bu ruhu teskin etmek için adak/kurban olarak yulaf lapası (çiçek butkası) pişirilir, kırmızı bir basma verilen imeci çağırılır. Bazen de Biçura ve albastıda gördüğümüz gibi bir horoz kurban edilir (Mukhamedova, 1999, s. 190).

davranışlarına benzer bir şekilde Votyak (Udmurt) Hristiyanları⁷ arasındaki "Babasır" adlı varlık da öngörülemez davranışlara sahiptir. Soyтарыya da benzetilen Babasır ormanda yaşar, bir anda gülmeye başlar ve bir anda gülmeyi keser (Vereshchagin, 1884, s. 28).

Kavram ve Teşekkül

Belirtilen özellikleriyle karşımızda bulunan Türk mitolojisinin bu müstesna varlığının üzerine daha fazla söylenecek olan şey, adı ile varlığı arasındaki bağın etkileşim noktalarıdır. Bölgede, birbirine isim ve karakter olarak benzeyen Babasır, Arçura ve Şürelä'yi de bu inceleme kapsamına aldığımızda bu üçlünün tasarım kodlarının ortak bir tefekkür dizgisine sahip olduğunu muhtemeldir. Biçura adı nasıl teşekkül etmiştir ve bu varlık neden Biçura adını almıştır? Etimolojik olarak Başkurtça "bisa"nın kadın anlamından dolayı Bisura'nın dişi bir ruh olduğuna dair görüşler vardır (Hisametdinova ve Şaripova, 2014, s. 38). Gilmanov (1999, s. 15)'un önerilerine göre üç tane olasılık vardır.⁸ Bunlardan ilki Bi (Bey) + Çura (kul, köle) şeklindeki terkiye dayanır. Buna göre Biçura, kölelerin beyi anlamına gelir. Diğeri ise, "çura"nın *aile* anlamında Çuvaş kökenli bir sözcük ve baştaki Bi'nin Farsça olumsuzluk ön eki olabileceğini öne sürer. Bu durumda Biçura, evlere dadanması ve evden çıkmaması, belki de kendisini eve kabul ettirmesinden dolayı *ailesiz* anlamıyla uygun bir ilişki içinde olacaktır. Son önerisi ise, aile anlamının yanında "Bi"nin Bey anlamında olmasıdır. Yani bu da ailenin beyi, reisi gibi bir anlama karşılık gelmektedir. Bizim bu üç öneriye yorumumuz, birincisi ve üçüncüsünün için ilk bakışta makul, ikincinin ise zorlama olduğu şeklindedir.

Tek tek değerlendirecek olursak, *kölelerin beyi* anlamındaki Biçura ile kaprisli ve tutarsız davranan Biçura arasında gerekli anlam köprülerinin kurulması, mitolojinin iç dinamikleriyle açıklanabilir. Rol ve mevkiin mitik varlıklarda tersine döndüğü durumların, olumluyken olumsuz, yüce mevkiden aşağı konuma evrilmenin örneklerini göz önüne aldığımızda bu öneri hâlâ kıymetlidir. Belki de "çora/çura" asker anlamındaki *çeri* ile ilişkili düşünerek çerilerin, askerlerin beyi gibi bir geçmişe sahip olduğunu da düşünebiliriz.⁹ Zira hem etnonim hem de geonim¹⁰ olarak Biçura adına rastlanır. Biçura, Tatarlar arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla 16.yy'da kişi adı olarak karşımıza

⁷ Votyak Hristiyanlarının iman ve itikadında teslis inancı yoktur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsüne dair anlayışların yerine tek bir tanrının varlığına ve bu tek tanrının da İnmar Kıldısın olduğuna inanırlar. Bu yüce ve tek yaratıcının yanında kimi dualardan tespit edilen bazı kutsal isimler de vardır. Bunlar, tanrı veya tanrıça olarak yorumlansa da esasında yüce olanın yardımcıları gibi düşünmek, denonimin inancını olduğu gibi ve daha belirgin yansıtabilir. Gök gürültüsü, şimşek ve bulutların idaresi dişi olan Gudırımum'a aittir. 20 Haziran'dan 20 Temmuz'a kadar öğlen vakitlerinin hâkimi Vojo'dur. Yağmurlar İn Vu'nun idaresindedir. Yeryüzünün sorumlusu Mu Kıldısın'dır. Utis, sığırların koruyucusudur ve atların yelesinin karışmasından dolayı oluşan "koltun" hastalığı ona atfedilir ve "seviyor, bu yüzden kafası karışıyor" denilir. Kötülüklerin sorumlusu "keremet"tir. Kötü ve kötülük ruhu Şaytan'dır. Alacakaranlık sahibi Akşan'dır. İnsanlar onun hâkimi olduğu vakitte çalışmamalıdır. Bu onun sevmediği bir davranıştır. Mutluluk ve aile hayatı Vorşud'un sorumluluğu altındadır. Nülèsmurt, orman ve rüzgârların sahibidir. Kasırgaların içinde yürüyen, korkunç bir dev olarak tasavvur edilir. Vu Murt göllerin, nehirlerin sahibidir. Kötü bir varlık olduğuna inanılır. Suda boğulanların onun sebebiyle ölür, değirmenleri kıran yine odur. Onu yatıştırmak için suya para atılır. Hastalıklar, özellikle de ahır hayvanlarının hastalığı Çer'den gelir. İnsanlardaki hastalıklar ise Kutıs'tan gelir. Dişi ve Udmurtların koruyucu olduğuna inanılan varlık Kaldık-Mumi'dir. Ona kurban sunulmaz ama himayesini istemek için "Ey Kaldık-Mumi" diye nida edilir (Vereshchagin, 1884, s. 26-7). Busturganın da atın yelesini örmeyi sevdiği ve koltun hastalığına sebep olduğuna inanılır. Vu Murt ile aynı olduğu düşünülen diğer varlık Yanki-Murt'tur (Vereshchagin, 1889, s. 88).

⁸ Biçura hakkında Gilmanov'un etüdü için söz konusu eserin 8-15 sayfa aralığına bakılabilir.

⁹ Bey, lider, önder gibi anlamların *çur* sözcüğü özelinde etnonim kritiğinin yapıldığı şu sayfalara bakılabilir: Baskakov, 1985, s. 51-52; Guseynov vd. 2017, s. 256.

¹⁰ Önceleri Orenburg'a bağlı bir köyün adı Biçura'dır. Babasını öldürme suçundan dolayı mahkeme kararıyla köyden gönderilen Biçura adındaki kişi efsaneye göre bu köyün ilk sakinidir (Matveyev, 2007, s. 37). Bir de Buryat Cumhuriyeti'ne bağlı bir bölge adının Biçura olduğunu görüyoruz. Dahası, bölgede 1736'dan önce kurulduğu tespit edilen ve yakın zamanda yeniden inşa edilen eski bir köyün adı da Biçura'dır (Bolonev vd. 2014, s. 124).

çıkılmaktadır. Daha eski tarihlerde ise Biçura adlı bir Bulgar beyi mukayedir (Sadirov, 2010). Tatar kayıtlarında mevcut Biçura adlı bey “*Ar yağı bāklāre*”ndendir (1588-1615) (Iskhakov, 2001, s. 336). Bir diğerini ise bir diplomasi trafiğinde görüyoruz. İsveç Krallığı’nın kurucu Gustav Vasa’nın iktidarı sırasında (1523-1560) içinde Tatarlar ve İsveç arasında ortak düşmanları olan Rusya’ya karşı bir ittifak kurma görüşmeleri gerçekleşmiştir. Görüşmenin tarafları İsveç’te Gustav Vasa ve Tatarları temsilen gelen heyettir. Bu heyet, Nur Ali Bek, Hosru Bek, Burnaz Bek ve Biçura (Bayçura/Bissura)’dan oluşmaktadır (Korpela, 2019, s. 148).¹¹ Başka bir kayıta geçen Biçura adı, bize “Bi”nin “Bey” olduğunu gösterir niteliktedir. Nogay beylerinden *Bek İsmail*’in Moskova’ya gönderdiği üst düzey diplomatlardan birinin adı *Bek Çūra*’dır.¹² Yeri gelmişken Çor’un bir Peçenek unvanı olduğunu da belirtelim (Guseynov ve Mugumova, vd. 2017, s. 256). Bir başka isim, “*Altaylarda Şuna, Kazak ve Kırgızlarda Şora Batır, Buryat ve Kalmuklarda Şono Bator*” (Türkmen, 2004, s. 103) adıyla bilinen ve 16.yy’da teşekkül eden bir Türk-Tatar destanına da ad olan Çora Batır’dır.¹³ Buradaki Çora’nın, Biçura’daki “çura” ile doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Nihayetinde diyebiliriz ki Biçura adının “bey”lik sıfatları haiz olduğu kesindir. Fakat bu değişim dönüşümün mevcut olduğu nasıl gösterilebilir yahut böyle bir değişim dönüşüm söz konusu olmuş mudur? Bunun için Biçura’nın şekil ve işlevinde birtakım olumlu öğelerin olduğu arkaik kalıntıların ip uçları olması gerekir. Oysa Biçura’da bu dönüşümü doğrulayacak *-en azından elimizdeki bilgiler ışığında-* herhangi bir öğeye rastlayamıyoruz. Bir topluluğun (kul/köle veya askerlerin) beyi anlamını hâlâ üzerinde taşıyan bir varlığın beraberinde mutlaka adının getirdiği alplık, izzet ve saygınlığı koruması gerekirdi. Yahut en azından işlevleri arasında âmir hüküm koyucu vasfını gösterebilirdi. Oysa aksine, Biçura evin istenmeyen varlığıdır. Her ne kadar kendisine yemek getirilmesi gibi hizmet bekleyen bir yapısı olsa da buna *-genellikle-* olumlu karşılık veren fiili yoktur. Temizliği sevmez. Arındırıcı olan ateşin evdeki mekânı olan ocak ve onun iyisiyle arası iyi değildir. Hatta sağladığı zenginlik bir şekilde insana musibet getirebilir çünkü Biçura’nın getirdiği refah “haram para”dır (Çetin, 2007, s. 17). Mesela Albastı’nın iyi bir varlık iken kötüye döndüğünü düşündüren, hatta bu ihtimali güçlendiren birtakım öğeler hâlen yaşamaktadır. Birincisi, onun yakalandığında ve hizmet altına alındığında çalıştığı eve bereket getirmesidir. Bu bereket başkasının malından değil, doğrudan Albastı’nın elinden tezahür eder. Hatta kimi varyantlarda yanında bir kitap ve madeni para taşıdığı da onu olumlu ve yüksek dereceli bir konumda değerlendirmeye rahatlıkla olanak sağlar. Ayrıca albastının geniş coğrafyası onun farklı görüntülerinin tespit edilmesine de olanak sağlamış, çocuk katili profili şöyle dursun Umay adından bağımsız olarak çocukların hamisi vasfını taşımıştır (Takazov, 2008, s. 34-35).

Bizim Biçura hakkındaki kanaatimiz ise Biçura’nın Bey/Bek Çura’nın bir biçimi olduğudur. Önemli olan buradaki “Çura”yı nasıl alacağımızdır. Kul/köle anlamıyla değil fakat yiğit, alp, kahraman anlamına kaynaklık eden ve arkaik temi olan Çura’yı daha kabul edilebilir buluyoruz. Yani, Türk dilinde kahramanlığın, yiğitliğin en eski ve en yaygın biçiminin “alp” olduğunu göz önüne alarak “çura”nın kahramanlık, alplık, yiğitlik anlamını sonradan kazandığını düşünüyoruz: “Çura” sözcüğünde Türk düşünce sisteminde çok daha

¹¹ Biçura, Gustav Vasa ile geçen olumlu görüşmelerin ardından Vasa’nın teklifini Tatar beylerine iletme ve ikna etmek için döner. Beylerin olumlu tavrını, ittifaka karşı atacağı adımı haber etmek ve görüşmeleri resmîyete dökmek için Stockholm’e 1558’de döndüyse de Gustav Vasa Ruslarla çoktan barışçıl ilişkiler kurmuştur ve söz konusu ittifak başlamadan bitmiştir (Lundkvist, 1960, s. 361; Sorgenfrei, 2021, s. 47).

¹² Bek Çūra, Bek İsmail’in talimatıyla iki Nemçe (Avusturya) kızı satın almakla vazifelendirilmiştir. Köle ticaretinde kızların tercih edilmesi üst düzey diplomatik ilişkilerde önemli bir yeri işgal ettiğinden ve Bek Çūra’nın görevi bölgesinde bu işte marifetli olmasından kaynaklanıyor olacak ki, torunu *Bek Çürina* da aynı görevi Bek İsmail’in oğlu *Bek din-Ahmet* için yapmıştır (Korpela, 2019, s. 203-204, 223). Ayrıca Gilmanov (1999, s. 15) “çura”nın etkisinin adlara yansımaları Bikçura, Beyçura, Akçura, Tinçura, Tançura örnekleriyle desteklemektedir.

¹³ Destanın bir varyantlaşma örneği için şu makaleye başvurulabilir: Yıldırım, 2019.

eski ve kahramanlık anlamıyla tezat teşkil etmeyen, hatta ona altyapı sunan bir imge, bir karşılık yatmaktadır. Biçura'daki "çura"nın olumlu-olumsuz anlam ayrımını dikkate alarak diyebiliriz ki kul/köle anlamından ziyade yiğit/kahraman anlamı taşıması daha olasıdır. Aynı durum, belki de kök olarak aynılık teşkil eden Çora Batur'da karşımıza çıkar. Çora Batur'a bu adın verilmesi yiğitlik, kahramanlık kaynaklıdır ve bu durum "*Türk halklarının kendi efsanevi kahramanlarının Çura diye adlandırılmaları*" (Bakirov, 2009, s. 65) ile açıklanabilir. Toparlayacak olursak "-çura" adı tarihin çok eski devirlerinde esas anlamını genişleterek alplık, yiğitlik, kahramanlığın bir ifadesi hâline gelmiş fakat aynı kökün anlamları mitolojik hafızada başka bir varlığın ismi olmuştur.

Çura hakkındaki önemli ipuçlarından sonra esas olarak Biçura'ya yönelerek oldukça dağınık olan parçaları bir araya getirebilir, çura sözcüğü ile ilgili diğer sözcükleri anlamlarıyla birlikte sıralamakla başlayabiliriz. Bunlar, bilhassa hemen yukarıda işaret ettiğimiz alplık, kahramanlık anlamının altyapısını tespit etmeye yardımcı olacaktır.

Moğolcada *çur* "gürültü"; *çurkura*- "cıldamak", "gürültü çıkarmak" anlamına gelir (Naskali ve Duranlı, 2019: 84). Gülensoy (2007, s. 250)'a göre ses çıkarmak, şırıldamak, cıldamak, cırlamak gibi anlamlara gelen *çur*, *çır*, *çor* birer yansıma sözcüktür. Altayca koşmak anlamındaki *çura*- sözcüğü de belki de koşarken çıkan sesi karşılar. Çünkü koşmak, yürümek gibi sakın ve sessiz değil, bütün vücudun hızlı hareket etmesi, ayakların yere seri ve sert temas etmesi ve nefesin daha hızlı ve sesli alınıp verilmesiyle gürültülü bir eylemdir. Koşmak fiilini karşılayan *corto*, *cügür-*, *kazala-*, *kojo-* (Naskali vd. 2019, s. 68, 71, 120, 132) gibi sözcükler, herhâlde farklı motivasyon noktalarından türemiştir.

Tatarcada *çur* "bozulması hoş görülmemeyen eski âdet"; *çura* "hanın askeri temsilcisi" ve "kul gibi sadık kimse"; *çuraman* "eski âdetleri saklayan ev ruhu"; *çurt-çuraman* "şeytan ve ruhlar" ve "her türlü yaramaz kimseler" anlamına gelmektedir (Ganiyev vd. 1997, s. 401). Şeytan anlamındaki Altayca *çort* da (Naskali vd. 2019, s. 82) çor kökünden türemiş olmalıdır. Moğolca *çur*, *çor* "çığlık", "gürültü", "benzersiz", "tek" anlamlarına gelmektedir. Anadolu Türkçesinde *çor*, "akım, bedhu, bedhuy, cin, dert, elem, grip, hastalık, illet, maraz, musibet"; *çora*, "amele, civan, nevale, yaver" anlamlarına gelir (Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi, 1934, s. 961; Gülensoy, 2007, s. 250). Kumuk Türkçesinde *çort*, *bir şeyin ziyadesini* ifade eder: "*çort tüymek*" sıkıca düğümlemek; "*çort üzölmek*" gürültüyle kopmak; "*qaşların çort tüymek*" şiddetle kaşlarını çatmak gibi (Pekacar, 2011, s. 107). Çor köklü kelimelerle de *çıkıntı*, *pürüz*, *düzensiz*, *kızgın*, *şişkin* gibi anlamlara sahip yeni sözcükler türetilmiştir. Bununla birlikte yine *boru*, *delik*, *oluk* anlamlı sözcükler de çor, çur köklüdür (Pyurbeyev, 2002, s. 1134, 1154). Çağatayca *çört* (Cevat, 1934, s. 18), Kumuk Türkçesinde *çorğa* (Pekacar, 2011, s. 107), Altay Türkçesinde çor (Naskali vd. 2019, s. 82) *oluk* anlamına gelir. Anadolu ağızlarında *çortan* (Gülensoy, 2007, s. 251), *çörten* (Aksoy, 1946, s. 174), *çortum* (Caferoğlu, 1995, s. 271), *çörte* (Koşay vd. 1952, s. 37) evlerin damındaki oluğa verilen addır. Belki de yuvarlak ekmek anlamına gelen çörek (DLT, 2014, s. 629) bu geometrik şekli ifade eden kökten türemiştir.

Ordu'da ham armut ağacına *çörtük* denir (Caferoğlu, 1946, s. 314). Çam kabuğu (Gülensoy, 2007, s. 250) karşılığı da vardır. Kumuk Türkçesinde *çor* "budak", *çorlu* "budaklı" ve *çurpu* "çalı, çırpı" (Pekacar, 2011, s. 107-108) anlamına gelir. Genellikle ateş yakmak için kullanılan ve Türkçeden Farsçaya, Rusçaya, Ermeniceye, Macarcaya, Yunancaya, Bulgarçaya geçen *çıra*¹⁴ da (Karaağaç, 2008, s. 199) bundan farksızdır. Altayca *çırbağal* ağacın dalları, *çırbağaldu* dallı budaklı (ağaç) anlamına gelir (Naskali vd. 2019, s. 79). Buradaki *çır* kökünden büyük ihtimalle ağaçla, daha doğrusu ağacın kabuğu ile alakalı olarak pürüzlü, kırışık, çizgili anlamındaki *çırçık*, *çırış* sözcükleri türemiş olabilir.

¹⁴ Bu bağlamda çaydaçıra oyununun ağaç kültürüyle ilişkisi daha belirgin hâle gelir. Bu görüş için şuraya bakılabilir: Gazimihal, 1960.

Çur, çor, çort, çört sözcükleriyle alakalı verdiğimiz karşılıkları bir araya getirdiğimizde sözcüğün taygadan bir miras olduğu daha belirgin bir hâl almaktadır. Sözcüklerin farklı farklı anlamları, temelde mekân birlikteliğini bir noktada sağlamaktadır. Sözcüğün ağaçla ilgili karşılıkları, ağacın kabuğunun pürüzlü yapısını belirtmesi oldukça açıktır. Bu bağlantının önemli göstergelerinden birkaçının Moğolca *çurgay*, “yüksek gövdeli (yoğun) orman”, *çirgay-tuu* “ormanı olan dağ” ve *şirgaytmın* “yüksek saplı yoğun orman” anlamına gelen sözcükler olduğunu yeri gelmişken ifade edelim (Molchanova, 1979, s. 346-347, 351). *Çurtag*, aynı zamanda Hakasya’nın kuzeyinde bir dağ adıdır (Ribakov, 2017, s. 192). *Çurt/Çort* sözcüğü Çuvaşlarda da kulübe, ahır, konut anlamına gelir (Ashmarin, 2000, s. 273). *Çur*’un ağaçla ilgili bir sözcük olduğunu daha anlaşılır hâle getiren Hakasça *konut* anlamındaki *çurtag* sözcüğüdür (Molchanova, 1979, s. 346). Bu sözcük, Biçura hakkındaki kanaatlerimizi somutlaştıran önemli bir örnektir.

Görüldüğü üzere bir ağacın gövdesinin veya onu saran kabuğunun şekli, Anadolu’da oluk anlamında kullanılmıştır. Kabuğunun dokusuna, ağaç mamulünden yapılan konuta, yukarıda zikredilen pek çok sözcüğe kök teşkil etmiştir. Bir *tayga* dil yadigârı olduğunu düşündüğümüz *çor/çur* sözcüğü, yukarıdaki karşılıklarda görüldüğü üzere bir ağacın görüntüsünden teşekkül etmiştir. Türkler öteden beri gerek Çin kaynaklarından gerekse arkeolojik verilerden elde edilenlere göre ormanda yaşamayı tercih etmiştir. İnançlardaki ağaç ve orman kültürünü, sosyal yaşamda ağaçlardan elde edilen malzemeleri, ormanın ekonomik hayata katkısını düşündüğümüzde tayganın Türk hayatındaki yeri görülebilir. Orhun Abidelerinde “Ötüken Yış” için “Ötüken ormanından daha iyisi hiç yokmuş. İl tutacak yer Ötüken ormanı imiş”, “Ötüken ormanında oturursan ebediyen il tutarak oturacaksın” ve “Mukaddes Ötüken ormanının milleti (...)” (Ergin, 2009, s. 5, 17) gibi ifadeler ona atfedilen ehemmiyet ve kutsiyeti aşikâr eder. Oğuz Kağan Destanı’nda ağaç kovuğundaki kızla evlenme motifi, buradan Gök, Dağ ve Deniz’in doğumuna, kadim kozmoloji telakkisi şöyle dursun, bir neslin, dahası Türklüğün devamlılığının bir şubesine atıf yapar.¹⁵

Türklerin ilk meskenlerinden biri olan orman, bir yaşam alanının doğal olarak nüfuz edeceği üzere günlük yaşamın, inancın, geleneğin, anlayışın, algının belki de ilk kodlarını oluşturmuş, düzenlemiştir. Fakat daha sonra buradan yavaş yavaş ayrılan Türk boyları eski meskenin yadigârlarını yeni yaşam alanlarına taşımıştır. İşte, Yıldırım’ın “vatanla birlikte göç” kavramını vurgulamamızın ve bunun bir alt başlığı olarak önerdiğimiz “mitik yadigâr” kavramını kullanmamızın sebebi tam olarak budur. Konutların, günlük eşyaların, mezarların, beşiklerin birincil yahut ikincil bir şekilde ögesi olduğu ağaçlar, ormanın gerek mesken tutulduğu gerekse imkânlarının üç hayati sac ayağı olduğu barınma, giyinme ve beslenmede öncül ve birincil kullanıldığı dönemden Türklerin farklı coğrafyalara serpiştiği sonraki dönemlere aktarılan imgelemdir. Yeni mekânlarda, farklı zamanlarda ve olaylarda ağaç ve orman kültürünün taşınan dil yadigârları vasıtasıyla yeniden biçimlenmesinden söz ediyoruz aslında.

Görünüşe bakılırsa *çor, çur* sözcüğü, ağaçlar hakkında kullanılan, aslî değil tâlî bir sözcüktür fakat sözcüğün temel anlamları bir ağacı ses ve görüntü bakımından tarif etmektedir. Sözcüğün konut anlamına da kök teşkil etmesinden hareketle taygadaki çorların, yani *barınak ağaçların* yeni yaşam alanındaki konuta isim kökü olduğunu görüyoruz. Türkler, çadırlarında ağaçlardan elde ettikleri mamulleri, bilhassa kabuklarını kullanırlar. Kaldı ki yerleşik hayattaki konutların ana malzemesini ise büyük oranda ahşap ve taş işçiliği oluşturur. Dolayısıyla bir tayga yadigârının artık yeni yaşam alanında yaşaması için bir engel yoktur.

¹⁵ Türk kültüründe ormanın yeri ve önemi bugüne kadar çok defa vurgulandığı için bu bilgilerin tekrarına girmiyoruz. Derli toplu bir bakış için şu makalelere bakılabilir: Tanyu, 1975; Ergun, 2010; Çobanoğlu, 2011 ve 2012; Yıldırım, 2016; Yıldırım vd. 2020.

Öte yandan Türklerde animizmin, yani nesnelere içyüzüne dair ruh telakkisinin oldukça eski ve sistematik olduğu bilinmektedir. Konumuz bağlamında ağaçların, ormanın birer ruhu olduğunu da gözden kaçırmamak gerek. Türklerin, ağaçlar hakkındaki mitik birikimleri öylesine yerli yerine oturmuştur ki hangi ağaçtan hangi ürünün yapılması gerektiği önceden belirlenmiştir. Bu yazılı olmayan kurallar, ağaç ruhlarının gazabını çekmemeye ve ağaç ruhunun yardımlarından istifade etmeye yöneliktir. Mesela eğer beşik ıhlamur ağacından yapılmışsa kötü ruhların çocuğa ilişmeyeceğine inanıldığı gibi evlilik öncesinde bir kız bu ağaçtan yapılan bir beşiğe sahip olursa doğurgan olacağına inanılır (Salmin, 1994, s. 118). Başkurt lehçelerinde ağaç ruhu *Ağas anası*, *Ağas huza*, (ağacın sahibi), *Enle ağas* (şeytani, kötü ruhlu ağaç), *Âñgız ağas ejähe* (yalnız ağacın ruhu) gibi şekillerle adlandırılır. Başkurtlar bir ağacı kesmeden önce onun iyisine mahsus olan duayı okurlar; bu ritüel gerçekleşmeden ağaç kesilmez. Ağaç ruhunun kesilen ağaç parçasıyla beraber yaşaması söz konusu olduğu için yasaklamaları ihlal ederek kesilen ağacın eve getirilmesi, ruhunu da eve getirmiş olacaktır ama kızgın bir şekilde. Dolayısıyla kızgın bir iyenin bulunduğu evde talihsizlik, bereketsizlik, hastalık ve ölümler meydana gelebilir (Hisamitdinova, 2011, s. 24). Altay Türklerinde çocuğun öldüğü veya hastalandığı beşikle, beşiğin yapıldığı ağaç ruhu arasında bir ilişki kurulur ve hastalık durumunda ağaç ruhunu (*agaştın eezi*) yatıştırmak gerektiğine inanırlar. Çünkü çocuğa gelen sağlık veya hastalık ağaç ruhunun memnun kalıp kalmamasıyla alakalıdır. Eğer bir beşikte çocuk sağlıklı büyürse o beşiğe “*güvenli*” denir. Aksi hâlde çocuğun öldüğü bir beşikse “*güvensiz, kötü*” beşik denir ama bu beşiğin yok edilmesi yasaktır (Toshchakova, 1978, s. 5, 32-33). Şamanın başarılı ve uzun ömürlü olması için tef imalatına malzeme olacak ağaç önemlidir ve özenle seçilir (Ekeeva vd. 2018, s. 41).

Güney Sibiry Türklerinin kozmoloji tasavvurunda ağaç ve ormanların ruhları (iyeler) Erlik’in gökten sürülmesinden sonra yeryüzüne düşen avanelerindedir. İyeler, Erlik’in talimatıyla insanların üzerinde bir tahakküm kurmaya başlarlar (Lvova vd. 2013a, s. 104). Dolayısıyla tayganın bu sahipleriyle insanların arasında korku ile minnet duygusuyla karışık bir şekilde tezahür eden uzlaştırıcı bir ilişki ortaya çıkmıştır: Kızarsa, zarar verir; memnun kalırsa mükâfat. Mükâfatlar ise ekseriyetle “hayatta kalma” unsurlarının temelini teşkil ettiği için iyelerin “huyuna gitmek” insanların payına düşmüş olur. Avcı hem beslenme hem de ekonomik faaliyeti için iyeleri memnun etmek zorundadır. Kadınlar doğurganlığını korumak için taygada bir ritüele başvurmalıdır. Yukarıdaki misalleri de hesaba katınca ağaç, orman ve dağ ruhları hayatın büyük bölümünde söz sahibi hâline gelmiştir. Mesela Tubalar orman iyisine şöyle yakarıştı bulunurlar: *Altı köşeli geniş orman! / Kakım yakalı! / Anam gibi sütüyle besleyen... / Babam gibi büyüten / Yağmurun geçemeyeceği sık yapraklı / Ağaç! / Düşmanın geçemeyeceği sığınağım... / Binek attan düşmem. / Giyilen giysiler çözülmez / Onun yarattığı nasıl olur* (Lvova vd. 2013b, s. 30).

Ormanlar, insan zihnini ve duygularını zorlayan kompleks mekândır. Bilhassa uzun boyu, geniş dalları ve yoğun yapraklarıyla yeryüzü ile gökyüzü arasına neredeyse bir perde çeken ormanlar, insanın belki de ilk korku deneyimlerine ev sahipliği yapmıştır. Özellikle Türkler söz konusu olunca, bozkır kültür hayatından önce tecrübe edilen orman hayatı Türk kültür tarihinin ilk oluşum sürecinin başat amilidir. İsterse Subarlar, Sümerler, Kimmerler ve İskitlerle Kafkasya’daki (Tellioglu, 2017, s. 564-568) isterse Sibiry’daki (Topsakal, 2011, s. 1867) orman kültürü öncelensin, Türk *bozkır kültüründen* önce ağaçtan türeyişe hatırasını da bırakan bir *orman kültürü* yaşanmıştır.¹⁶ Yukarıda sözünü

¹⁶ Oğuz Kağan’ın ikinci eşini ağaç kovuğunda bulması, Kıpçak’ın ağaç kovuğunda doğması, Uygurların beş atasının ağaçtan türemesi gibi ağacın sahip olduğu “doğuş”, “meydana geliş” ve “oluş” sıfatları, halk inançlarında, bilhassa kamlık inancının faal olduğu Güney Sibiry’da yalnızca kamların birer mezarı olmasıyla değil, ölen çocukların da onu doğuran rahme, yani ağaç kovuğuna teslim edildiği “geri dönüş” merkezi şeklinde

ettiğimiz temel yaşam gereksinimleri olan barınma, giyinme ve yeme-içmenin aslında Türk antikitesinde ağaçlardan, özellikle de *kayından* karşılandığı bugün artık netleşmiştir (Çobanoğlu, 2011, s. 246).

Sözcüklerin Türk lehçelerinde anlamlarının yardımıyla *çor/çur* sözcüğünün ağaç ve taygayı karşıladığını görüyoruz. Ağaç ve tayganın Türk inançlarında birer ruha sahip olduğunu da göz önünde bulundurunca büyük ihtimal *çor/çur*, ağacın ruhunu da ifade etmektedir. *Çor* sözcüğünün *şeytan*, *kötü ruh* anlamına giden yol da bu şekilde kurulmuş olmalıdır. Türkçede ve Türk inançlarında *çor*'un ağaç, ruh ve hastalık manasına gelmesinin başka bir örneği de "yel"dir. Bugün *yel girmesi* olarak tabir edilen rahatsızlık/hastalık, eski Türk inançlarında aynı sözcüğün karşıladığı kötü bir ruh ve onun getirdiği hastalıktır. *Çor* da bunun aynısıdır fakat *yel rüzgârı* karşılarken *çor* ağacı karşılar.

Çor/çur/çura'nın ağacı tarif eden anlamlarıyla *Biçura* karakterini mukayese etmeye başlayabiliriz. *Biçura*, bir eve henüz inşası sırasında yerleşen bir varlıktır. Bu, kerestelerin, ağaç mamullerinin bir konutun inşasında kullanıldığı, yani henüz inşaatın başladığı zamana karşılık gelir.¹⁷ *Biçura*, ocak/ateş iyesinden korkar. Bu da ahşabın/ağacın ateşe karşı direnci olmadığının sembolüdür. Nitekim ormanları da en çok tüketen, yangınlardır. *Biçura* adını *Bey + çor/çura* → *Çor/çura Beyi* şeklinde ele alırsak *çor/çura*'nın birden fazla ağaçtan mamulün bir konutta kullanılmasına işaret ettiğini düşünebiliriz. Yani *Biçura*, ormandaki ağaç ruhlarının bir yerde bütünleşmiş hâlidir. Yeri gelmişken hemen belirtelim ki, ağaç ruhları ile *Biçura*, *Arçura* ve *Şürelä* arasındaki izahı daha önce Sulteev (2018, s. 49-54) yapmıştır. Sulteev, "çor" kökü üzerine yoğunlaşmış ve "çor"u "*ruh, şeytan, iblis*" anlamlarıyla kabul ederek *Biçura*'yı *ruhların efendisi* şeklinde yorumlamıştır. Sulteev, kötü ruh olan *çotgör* ile *çor* ve "*sür*" arasında ortak zemin kurarak "*sür sözcüğü, çor olarak korunmuştur*" der.¹⁸ Bu sayede artık "*ak çor*" ve "*kara çor*" bağlamında bir ruhtan söz edilebilir. Sonuç olarak Sulteev'in *Biçura*, *Arçura* ve *Şürelä* hakkında köken olarak ruhun bulunduğu varması oldukça isabetlidir fakat *çor* sözcüğünün göz ardı ettiği anlamları vardır. O doğrudan *çor*'u orman ruhu/ağaç ruhu olarak ele alır. Bununla beraber *Biçura*'nın tutarsız yapısıyla ilgili psikolojik bir tahlil yapmamıştır. Oysa *çor* sözcüğü ruh anlamını elde edene kadar bir oluşum süreci geçirmiştir. Bu sözcük *gürültü*, *kul/köle*, *kahraman*, *hastalık*, *oluk*, *pürüzlü*, *benzersiz*, *koşmak*, *şeytan*, *konut*, *orman* gibi karşılıkları maddi dünya ile mitik tasavvurun yan yana, iç içe yaşaması sonucu almıştır. Şimdi *Biçura*'nın ruh hâlinin köklerine inmeye çalışacağız.

Onun tutarsız, karpisli hatta âdeta *akıl hastası* gibi tavırları da yine ormanla açıklanabilir. *Biçura*'nın ağaçların/ağaç ruhlarının beyi veya bu ruhların tümleşik karakteri olarak bir de kaynağından, yani ormandan gelen psikolojik arka planı vardır. Eylemlerinin psikolojik sebepleri *hilofobi* [geceleri ise *niktohilofobi*] kavramıyla günümüzde ifade edilen orman korkusu ve onun ilkel kökleridir. Orman yaşamı, insanlar üzerinde olumlu hatıralar bıraktığı gibi sözünü ettiğimiz *hilofobi* ile olumsuz tesirlerini de kadim dönemlerden itibaren meydana getirmiştir. Zihin ve beden huzurunun amillerinden¹⁹ biri olan ormanlar içinde barındırdığı irili ufaklı, zararlı zararsız sayısız canlının yaşadığı bir mekân olmasının yanında gün doğumundan gün batımına kadar güneş ışınlarının ağaçlardan süzülerek düzensiz bir aydınlığın, loş bir ortamın ve

telakki edilmesiyle varlığını korumuştur (Lvova vd. 2013a, s. 42). Bozkır kültüründen önce tecrübe edilen orman kültürünü ve bunun Türk mitolojisindeki yansımaları şuradan okunabilir: Ögel, 2010, s. 88-114; Çobanoğlu, 2020.

¹⁷ Güney Sibiryâ Türkleri arasında bir konutun bütün sembolik değeri ve ağaçla olan ruhsal bağlantısı için şuraya bakılabilir: Lvova vd. 2013a, s. 69-84.

¹⁸ Buna göre Babasır'ın da sözcük yapısının *Biçura* ile benzer olduğunu düşünebiliriz: *Baba + sır* → *Baba + çur/çor/çura*.

¹⁹ Orman ve kentin anksiyete üzerindeki belirgin etkilerinin gösterildiği şu çalışmaya bakılabilir: Song vd. 2020.

dolayısıyla yanılısamaların; rüzgârın ağaçlarla buluştuğunda çıkardığı ve daimî olan uğultunun; hayvanların sesleri ve bunların yankılanmasının bir araya geldiği yerdir. Buna bir de gecenin verdiği karanlık ve ormanın hâlen keşfedilmemiş gizemi eklenince (*niktohilofobi*) orman, algıları etkileyen, yanılısamalara sebep olan korkutucu bir yapı özelliğini üstlenir. İşte, Türklerin ilk meskeni olan ormanlarda dış etkilerin psikolojik bir tecrübeyi meydana getirdiğini düşünmek için yeteri kadar sebepler ağı ortaya çıkmış bulunuyordu. Dahası, şu hâliyle algıları edilgen hâle getiren ormanın “kaybolma” faktörü, melankolinin beslendiği hayati damardır. Her ne kadar dış dünya gibi görünse de ormanlar sınırlı görüş alanı sunması ve benzer biçimlerin bir labirent teşkil etmesiyle tekinsiz bir mekândır. Dolayısıyla ormanda kaybolmak, bugünün olduğu kadar geçmişin de meselesidir. Orman, her zaman keşfe muhtaçtır. Bozkır gibi gözlemlenebilir ve geniş arazisi takip edilebilir değildir. Onun kendi dinamikleri bir şeyleri doğurur, çürütür, meydana çıkarır, büyütür, himaye eder vs. Kendi içinde bir muammaya sahiptir. İşte bundan dolayı “...muammalar çözüldüğü anda tekinsizlik de ortadan kalkar. Tekinsizsin derdi, bilinmeyendir; bilgiye bir kere ulaşıldı mı tekinsizlik kaybolur. (...) Tekinsizliğin tüm alametlerinin ardında yatan temel muamma, faillik sorunudur. Yokluğun yetersizliği durumunda asıl soru, bir failin olup olmadığıdır. Kasıtlı bir şekilde hareket eden bir fail var mıdır? Henüz kendini ifşa etmeyen bir varlık tarafından gözleniyor muyuz?” (Fisher, 2020, s. 64-65). Hasılı, ormanın hem hayatta kalmayı her anlamda sağlaması hem de korkuları doğurması insanlığın en eski deneyimlerinin bugüne gelen ilkel hatırasıdır (Konijnendijk, 2008, s. 35-38).

İşte, ormandan yurda konut yapılması amacıyla getirilen ağaç mamullerinin ruhları (çor), bir araya getirildiğinde ortaya çorların kendisinde vücut bulduğu, ormanın insan üstündeki olumsuz tesirlerini üzerinde toplayan dengesiz karakterli bir varlık, yani Biçura bu şekilde ortaya çıkmıştır. Arçura ve Şürelâ'nın Biçura'nın diğer tipleri olarak kabul etmemizdeki sebep, aynı çor köküne sahip olması ve karakteristik özelliklerde paydaş olmasıdır. Sulteev (2018, s. 53), Arçura'yı mevki olarak Biçura'dan aşağı görür ve bunun sebebini Biçura'nın pek çok ağacın “Bey”i olmasına karşın Arçura'nın teklik, yardımcılık anlamına gelen “ar/er” sözcüğünü taşımasıyla açıklar. Daha eski bir görüş ar (adam) + çuri (yarım) şeklinde olduğudur (Holmberg, 1927, s. 468; Gennadyevna, 2018, s. 38). Benzing (1947, s. 80-1)'e göre Şürelâ sözcüğü Tatar değil Çuvaş kökenlidir. Çuvaşça sivri anlamına gelen *şür* (*sever*) ve el anlamında elenin birleşiminden ortaya çıkmıştır ve sivri el anlamına gelir. Çünkü Şürelâ'nın de sivri ve uzun parmakları vardır. Sulteev (2018, s. 54), kökü çora/çura olarak ele alıp makul bir şekilde *çura + ulı*, yapısından mürekkep olduğunu ve *çuranın oğlu* anlamına geldiğini ifade eder. Babasır, Arçura ve Şürelâ de orman varlığıdır ve dengesiz karaktere sahiptir. Onlar da bir *delilik alameti* olan yerli yersiz gülmeleri ve gıdıklayarak öldürmeleriyle bilinir.

Bu varlıkların adına ve karakterine kök teşkil eden çor sözcüğü, Türklerin orman yaşamında tecrübe edip günümüze kadar muhafaza ettiği ağaç ve orman kültürünün bir yadigârıdır. Sözcük, bir ağacın gövdesinin oval yapısını, kabuğunun pürüzlü yapısını, ormanın seslerini maddi olarak ifade ederken ağaç ve orman ruhlarının vasfını da üstlenmiştir. Bilhassa kahraman anlamı da ağaçtan türeyiş mitleriyle doğrudan ilişkilidir. Üçoklar, ağaç kovuğunda Oğuz'un bulduğu kızdan doğar; Uygurların türeyiş efsanesi, Selenge ve Toğla nehirleri arasındaki iki ağaca gökten bir ışık inmesi, ağaçların gövdelerinin şişmesi ve beş çocuğun doğmasıyla başlar (Ögel, 2010, s. 74, 81); Kıpçak, ağaç kovuğunda doğar ve adını da bu sebepten alır. *Kıpçak, kabuk sözcüğünden çıkmıştır ve Türk dilinde içi çürümüş ve oyulmuş ağaca derler* (Togan, 1982, s. 26); Toksurmuş, rüyasında göğsünden üç ağacın çıktığını görünce, rüyasını anlattığı Amiran Kâhin üç oğlunun da padişah olacağını söyler (Togan, 1982, s. 73); *Göğün ebedi ağacında* doğacak insanların ruhları durur (Ögel, 2010, s. 93-94) vb.

Türk dünyasının en bilinen mitolojik varlığı olan Albastı da kökeni aydınlatmada ve sorunun çözümünde katkı sahibidir. Şurası kesindir ki, Albastı Türk dünyasının her mintikasında karşımıza çıkar. Diğer figürlerin yerel hudutlarda kalmasına nazaran Albastının daha yaygın olması, onun daha arkaik bir figür olduğuna işaret eder. Bu bakımdan kendisinden sonra teşekkül eden figürler üzerinde bariz etkide bulunmuştur. Biçura, bu etkileri gösteren figürlerden sadece bir tanesidir. Bizim için Biçura özelinde önemli olan ise Albastı gibi onun da benzerlik bakımından köklerinin orman kültüne dayanmasıdır. İşlevsel olarak benzerliği, her iki varlığın da (Albastı – Biçura) uyuyan kişiye baskı yapması, eve bereket getirmesi ve ata binmeyi²⁰ sevmesidir. Bisura'nın ormanda yaşadığına da inanılır. Bu da albastının köklerini orman kültüründe Albıs/Almıs adıyla görmemizin ortak paydasına dayanır (Direnkova, 2012, s. 233). Özellikle Şürelâ tipinin ismen bir benzeri, hatta farklı akustiğe sahip olsa da aynı biçimde olan Sorel'in Kazaklarda Albastı'nın adlarından biri olması (Basilov, 1990, s. 33), orman kültürünün Türk dünyasındaki bütüncül yapısını ortaya koyar.

Sonuç

Biçura sözcüğünün tarih içerisinde aldığı ve kök teşkil ettiği yeni sözcüklerin anlam yelpazesine bakıldığında, ağaç ve ormanın hem maddî hem de kült izleri muhafaza edilmiştir. Ağaç ve orman ruhlarının telakkisi kesin çizgilerle ayrılmış iyi ve kötü şeklinde değil, insanların ruhlara karşı ödevlerine göre belirlenen şekle sahiptir. Dolayısıyla çor sözcüğünü hastalık, şeytan gibi olumsuz anlamlarda görebilirken alp, kahraman, yiğit anlamına da kök teşkil edebilmektedir.

İnsanların ilk yaşam alanlarından biri olan ormanlar, sonraki süreçte çeşitli sebeplerden dolayı terk edilmiş ve insanların aslî yaşam alanlarından biri olmaktan sıyrılarak hayvan ve mitik figürlerin aslî yaşam alanı olarak kalmıştır. Neticede bütün hayatî, maddî ve sosyal taraflarıyla hayatta kalma sebeplerinin sağlandığı, dilin şekillendirildiği, klanın dinamiklerinin teşekkül ettiği, zihnî ve hissî mekanizmaların himaye edildiği, yani hayatın merkezi olan “tayga”, tarihöncesi hafızanın artık birer doğal ve maddî (odun ve av hayvanı) rezerv hâline getirdiği; kendisinden sakınılacak kadar korkulu fakat ihtiyacın da hâlâ sağlandığı; başta ve sıklıkla avcılar olmak üzere kamların, çocuksuz kadınların ve bireysel yahut kolektif motivasyonların ritüele başvurduğu tekinsiz mekânlara dönüşmüştür. Fakat tayganın hatırası Türk kültürünün hafızasından silinmemiş, bütünüyle terk edilmemiş, aksine, bu mekânla kurulan rabıta yeni yerleşim alanına taşınmıştır. “Yeni” veya “sonraki” mekânda barınma ihtiyacının karşılanması ilk tecrübe merkezinin, yani ormanın/tayganın malzemesinden temin edilmesi, “ilk”e dair fikir, inanış ve hissi de beraberinde getirmiştir. Bunlar da taşınan malzemenin kendi içinde taşıdığına inanılan ruhlardır. Bir beşiğin yapımında kullanılan bir ağacın bir ruhu eve taşınması gibi bir konutun inşasında kullanılan onlarca ağacın onlarca ruhu tek vücutta birleşerek Biçura karakterinde tezahür etmiştir. Tıpkı orman iyelerinin “sağı solu belli olmayan” davranışları gibi Biçura da aynı mekânın tekinsiz karakterine bürünmüştür.

²⁰ Türk coğrafyasında albastı için anlatılan efsanenin aynı olay örgüsüne sahip bir versiyonu Şürelâ için de anlatılmaktadır. Sabirzyan Badretin'in (2000) annesinden dinlediği metin şöyledir: *Bir köydeki sakinler, atlarından birinin her gece düzenli olarak ortadan kaybolduğunu ve sabah erkenden eve tamamen bitkin ve ter içinde döndüğünü fark etmişti. Gizemli bir şekilde kaybolmaları karşısında tamamen şaşkına dönmüşlerdi. Bir gün bir ihtiyardan yardım istemeye karar verdiler. Yaşlı adam, atın eyerini katranla kaplamayı ve böylece bırakılmasını tavsiye etti. Ertesi sabah köy halkı kulakları sağır eden çığlıklarla uyandı. Pencerelelerinden dışarı baktılar ve gözlerine inanamadılar: Atın üstünde, eyere yapışmış, insana benzeyen, korkunç görünümlü, karanlık bir yaratık vardı. Yaratık ciğerlerinin alabildiğince nefesle çığlık attı. Köylüler, Şürelâ olduğu ortaya çıkan yaratığı yakaladılar ve öldürdüler. Ata binen ve bir reçine ile yakalanan mitik varlıkların orman kökenli olması dikkat çekicidir. Aynı motifleri Arçura ve Yarımtık'ta görebiliyoruz (Gennadyevna, 2018, s. 40).*

Üzerinde durduğumuz çor/çur/çura sözcüğü ağaç görüntüsünü ve sesini karşılarken ağaçtan türeyiş ve ağaç-kahraman ilişkili mit ve ögelerine kaynaklık etmiştir. Sonuç olarak, Yıldırım'ın "Vatan ile göç" kavramına alt başlık niteliğinde önerdiğimiz "mitik yadigâr" kavramı kapsamında Biçura'nın etimolojik tahlilleri, orman hatırasına atıf yapan semantiğiyle dikkat çektiği ve Türk milletinin orman kültürünün ve ilk tecrübelerinin kadim ögelerini birbiriyle uyumlu bir şekilde gruplandırarak mitik figürleri vücuda getirdiği, bu figürlerin şahsında eski telakkiyi karakterize ettiği tespit edilmiştir. Şu hâliyle Biçura, ormanın tekinsizlik algısını ve psikolojik hatırasını bünyesinde barındıran *ağaç ruhlarının beyi* anlamını taşıyarak orman kültürünün kadim mirasını bütün yönleriyle üzerinde barındırmıştır.

KAYNAKÇA

- AKSOY, Ö. A. (1946). *Gaziantep Ağzı III*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- ASHMARİN, N. İ. (1994). *Slovar Chuvashskogo Yazıka*. 1-2. Cheboksary: Russika.
- ASHMARİN, N. İ. (2000). *Slovar Chuvashskogo Yazıka*. 11. Cheboksary: Russika.
- BADRETDİN, S. (2000.03.18). "Mif o Shurale". *Tatarskaya Gazeta*. 3-4.
- BAKİROV, M. (2009). "Çura Batır". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 27: 61-74.
- BASİLOV, V. N. (1990). "Albastı". *Mifologicheskiy Slovar*. (ed. E. M. Meletinskiy). Moskva: Sovetskaya Ensiklopediya: 33.
- BASİLOV, V. N. (2008). "Biçura". *Mifi Narodov Mira Entsiklopediya*. (ed. S. A. Tokarev). Moskva. 143.
- BASKAKOV, N. A. (1985). *Tyurkskaya Leksika v "Slove o Polku İgoreve"*. Moskva: Nauka.
- BENZING, J. (1947). "The Forest-Demon". *A Tatar Poem of Gabdulla Tuqaj*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London. XII/1: 73-85.
- BOLONEV, F. F. - E. D. FEDOTOVA (2014). "Bichura Village (Transbaikalia): Foundation and Population Growth (18th-Late 20th Century)". *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. XLII/1: 123-129.
- BORSBOOM, A. (1988). "The Savage in European Social Thought: A Prelude to the Conceptualization of the Divergent Peoples and Cultures of Australia and Oceania". *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde*. CXLIV/4: 419-432.
- CAFEROĞLU, A. (1946). *Kuzey-doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar - Ordu, Giresun, Trabzon, Rize ve Yöresi Ağızları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CAFEROĞLU, A. (1995). *Güney Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar - Malatya, Elâziğ, Tunceli, Gaziantep ve Maraş Vilâyetleri Ağızları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CEVAT, A. (1934). *Dil Yazıları - Türkçenin Etimolojisi İçin Metot Araştırmaları*. Ankara: Türk Dili Tetkik Cemiyeti.
- ÇETİN, Ç. Z. (2007). "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)". *bilig*. 43: 1-32.
- ÇEVİK, M. (2011). "Altay Destanlarında 'Sudur Biçik' Motifi". *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu* (25-28 Ekim 2010). Ankara: TÜRKSOY: 239-248.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2011). "Batı Sibiryaya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde "Kutsal"laşmasının Maddi Kültürel Nedenleri". *III. Uluslararası*

- Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu. 1.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü: 245-247.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2020). "Türk Mitolojisinde Anaerkil Dönem Üzerine Tespitler". *Türk Söz ile Kültür Varlıklarının İzinde.* (ed. T. Kocaoğlu). İstanbul: Kutlu Yayınevi: 117-160.
- DIRENKOVA, N. P. (2012). *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskiye materialı.* S. Peterburg: MAE RAN.
- DİLEK, İ. (2007). "Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler". *bilig.* 43: 33-53.
- DİLEK, İ. (2008). "Altaylardan Anadolu'ya Bir Yemek, Bir Oyun ve Bir Ölüm Geleneği Üzerine". *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı.* (ed. Ekrem Arıkoğlu). Ankara: Akçay Yayınları: 628-635.
- DİLEK, İ. (2020). "Kült Kavramı ve Söz Kültü". *bilig.* 95: 47-77.
- EKEEVA, E. V. - E. A. BELEKOVA (2018). *Kul'tovaya Atributika v Traditsionnom Mirovozzrenii Altaytsev.* Gorno-Altaysk: BNU RA «NII altaistiki im. S.S. Surazakova».
- ERGİN, M. (2009). *Orhun Abideleri.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- ERGUN, P. (2010). "Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü". *Milli Folklor.* XI/87: 113-121.
- ERGUN, P. (2012). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- FEDOROVY, L. (ed.) (2017). *Glossariy. Kratkiy terminologicheskiy slovar' tengrivedeniya: Materialy VI-y Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Tsngrianstvo i epicheskoye naslediye narodov Yevrazii: Istoki i sovremennost'»* (14-16 iyunya 2017 g., Astana, Kazakistan). Astana: TOO «Master Po».
- FISHER, M. (2020). *Tuhaf ve Tekinsiz.* (çev. B. M. Şimşek). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- GANIYEV, F. vd. (1997). *Tatarca-Türkçe Sözlük.* Kazan-Moskova: İnsan Yayınevi.
- GAZİMİHAL, M. R. (1960). "Türklerde Ağaç Kültü ve Çayda-Çıra Oyunu". *Türk Folklor Araştırmaları.* VI/128: 2101-2104.
- GENNADYEVNA, I. G. (2018). "Personazhi Lesa Chuvashkogo Folkloru". *Filologicheskoye nauki. Voprosy teorii i praktiki (vkhodit v perechen' VAK).* VII/1.
- GUSEYNOV, G. vd. (2017). "Ob otrazhenii svyazey s tyurkskimi narodami v yazyke fol'klora terskogo kazachestva". *Narody i kul'tury Yuzhnoy Sibiri i sopredel'nykh territoriy.* Abakan: Khakasskoye knizhnoye izdatel'stvo: 255-258.
- GÜLENSOY, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü. I.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GIYLMANOV, G. (1999). *Tatar Mifları İkençe Kitap: İyalär, Ishanular, Irymnar, Fallar, İmtomnar, Sınamışlar, Yolalar.* Kazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı.
- HİSAMETDİNOVA, F. - Z. J. ŞARİPOVA (2014). "Başkurt Demonolojisi (Şeytan Bilimi) Terimleri". *Türk Dünyası.* 37: 33-40.
- HİSAMİTDİNOVA, F. (2011). *Slovar Başkirkoy Mifologii.* Ufa: İİYAL UNTS RAN.
- HOBBSAWM, E. (2006). "Geleneği İcat Etmek". *Geleneğin İcadı.* (ed. E. Hobsbawm-T. Ranger). (çev. M. M. Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı: 1-19.

- HOLMBERG, U. (1927). *The Mythology of All Races*. IV. Boston: Marshall Jones Company.
- ISKHAKOV, D. M. (2001). "Rodoslovnyye i epicheskiye proizvedeniya kak istochnik izucheniya istorii sosloviy Ulusa Dzhuchi i tatarskikh khanstv". *Istochnikovedeniye istorii Ulusa Dzhuchi (Zolotoy Ordı). Ot Kalki do Astrakhani. 1223-1556*. Kazan: Institut istorii AN RT.: 329-366.
- JACQUES, T. C. (1997). "From Savages and Barbarians to Primitives: Africa, Social Typologies, and History in Eighteenth-Century French Philosophy". *History and Theory*. XXXVI/2: 190-215.
- KARAAĞAÇ, G. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KARAKETOV, M. D. (2014). "Traditsionnyye Verovaniya". *Karachayevtsy Balkartsy* (s.). (ed. M. D. Karaketov-K.-M. Sabanchiyev). Moskva: Nauka: 394-442.
- KENIN-LOPSAN, M. B. (1987). *Obryadovaya Praktika i Folklor Tuvinskogo Shamanstva*. Novosibirsk: Nauka.
- KHAKİMZYANOVA, D. F. - R. N. SABİROVA (2016). "Zhenskiye Obrazy v Tyurkskoy Mifologicheskoy Kulture". *Vestnik Kazguki*. 4: 65-68.
- KHUSAİNOV, Z. A. vd. (2018). "The Innovative Methods of Teaching "The World Around Us"". *IIOAB Journal*. IX/2: 221-224.
- KOBLOV, Y. D. (1910). *Mifologiya Kazanskikh Tatar*. Kazan: Tipo-litografiya Imperatorskago Universiteta.
- KONDYBAY, S. (2005). *Kazakhskaya Mifologiya "Kratkiy Slovar"*. Almatı: Nurly Alem.
- KONIJNENDIJK, C. C. (2008). *The Forest and the City: The Cultural Landscape of Urban Woodland*. Heidelberg: Springer Netherlands.
- KORPELA, J. J. (2019). *Slaves from the North: Finns and Karelians in the East European Slave Trade, 900-1600*. Leiden: BRILL.
- KOŞAY, H. - O. AYDIN (1952). *Anadilden Derlemeler II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LVOVA, E. L. vd. (2013a). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası*. (çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- LVOVA, E. L. vd. (2013b). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: İnsan ve Toplum*. (çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- LUNDKVIST, S. (1960). *Gustav Vasa och Europa: svensk handels-och utrikespolitik, 1534-1557*. Uppsala: Svenska bokförlaget.
- Mahmud, K. (2014). *Dîvânu Lugâti't-Türk (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin)*. (ed. A. B. Ercilasun-Z. Akkoyunlu). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MATVEYEV, A. K. (2007). *Geograficheskkiye nazvaniya Sverdlovskoy oblasti: toponimicheskii slovar'*. Ekaterinburg: Sokrat.
- MOLCHANOVA, O. T. (1979). *Toponimicheskii Slovar Gornogo Altaya*. Gorno-Altayskoye: Altayskogo knizhnogo izdatel'stva.
- MUKHAMEDOVA, R. G. (1999). *Tatary Mishary*. Moskva: Nauka.
- NASKALİ, E. G. - M. DURANLI (2019). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- NASYROV, K. (1880). *Pover'ya i obryady kazanskikh tatar, obrazovavshiyesya mimo vliyaniya na zhizn' ikh sunnitskogo magometanstva*. St. Petersburg: V tipografii V. Bezobrazova i komp.
- Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi*. (1934). II. Ankara: Türk Dili Tetkik Cemiyeti.
- ÖGEL, B. (2010). *Türk Mitolojisi*. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZARSLAN, M. (2003). "Türk Kültüründe Ağaç ve Orman Kültü". *Türkbilig*. 5: 94-102.
- PEKACAR, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- PYURBEYEV, G. T. (2002). *Bolshoy Akademicheskiy Mongolsko-Russkiy Slovar v Chetyrokh Tomakh*. IV. Moskva: Academia.
- RAMSTEDT, G. J. (1935). *Kalmückisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- RİBAKOV, N. I. (2017). "Kultovaya Epigrafika Gori Churtag". *Istoricheskaya mozaika Yevrazii*. (ed. T. Anikeyeva-T. Filippova-A. Vasil'yev-O. Kurnikova). Moskva: Probel-2000: 192-196.
- SABİROV, A. G. (2012). *Tatarskaya Filosofiya: Istoriya, Sushchnost' i Rol' V Dukhovnom Razvitii Tatarskogo Naroda*. Alabuga: Izd-vo filiala KFU v g. Elabuga.
- SALMİN, A. K. (1994). *Narodnaya Obryadnost' Chuvashyey*. Çeboksarı: Chuvashshs'kiy Gumanitarniy İnstitut.
- SONG, C. (2020). "Association between the Psychological Effects of Viewing Forest Landscapes and Trait Anxiety Level". *International Journal of Environmental Research and Public Health*. XVII/5479: 1-9.
- SORGENFREI, S. (2021). "Diplomats, Missionaries and a Migrant Merchant. Muslim-Swedish Relations, 1800-1914". *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 17. Britain, the Netherlands and Scandinavia (1800-1914)*. (ed. D. Thomas-J. A. Chesworth). Leiden: BRILL: 47-54.
- SÖLÄYMÄNOV, Ä. (1995). *Başqort Halıq İcadı Yola Folklorı*. I. Ufa: Kitap.
- SULTEEV, R. (2018). "Arçura/Şüräle: Mythical Spirits of the Volga-Ural Forests". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*. LXXI/1: 45-69.
- TAKAZOV, F. M. (2008). *Ocherki po demonologii narodov Severnogo Kavkaza*. Vladikavkaz: Sev.-Oset. institut gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy.
- TANYU, H. (1976). "Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar". *Türk Folkloru Araştırmaları Yılığı 1975*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 129-142.
- TELLİOĞLU, İ. (2017). "Kafkasya'da Türk Varlığının Başlangıcı Üzerine". *VAKANÜVİS-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2 (Kafkasya Özel Sayısı): 558-575.
- TOGAN, Z. V. (1982). *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, TERCÜME ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- TOPSAKAL, İ. (2011). "Türk Tarihi Açısından Sibiry'a'nın Kısa Tarihi (Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar)". *Turkish Studies*. VI/1: 1863-1883.
- TOSHCHAKOVA, E. M. (1978). *Traditsionnyye cherty narodnoy kul'tury altaytsev (XIX - nachalo XX vv.)*. Novosibirsk: Nauka.

- TÜRKMEN, F. (2004). "Tatar Destanı Çora Batır'ın Buryatlar Arasındaki Varyantları Üzerine (Altay Kavimleri Arasındaki Kültürel Etkileşim Üzerine Bir Deneme)". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 18: 103-109.
- TYLOR, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. I. London: John Murray.
- URMANÇIEV, F. (2001). "Tatar Edebiyatı". *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. XVII. (ed. N. Kösoğlu). (çev. M. Öner-H. Develi). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- VÁMBÉRY, H. (1879). *Die primitive Cultur des Turko-Tatarischen Volkes*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- VERESHCHAGIN, G. Y. (1884). *Votyaki Sosnovskogo Kraya*. S. Peterburg: Tipografiya A. S. Suvorina.
- VERESHCHAGIN, G. Y. (1889). *Votyaki Sarapul'skogo Uyezda Vyatskoy Gub*. S. Peterburg: Tipografiya I. N. Skorokhodova.
- YILDIRIM, D. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YILDIRIM, K. (2016). "Eski Türk Tarihinin Mekânı Üzerine-III: Orman". *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*. 354: 44-49.
- YILDIRIM, S. (2019). "Şora Batır Destanının Kazak ve Dobruca Türklerine Ait Masal Varyantlarının Karşılaştırılması". *Türklük Bilminde Gür Bir ses Prof. Dr. İsa Özkan'a Armağan*. (ed. İ. Dilek-İ. Kalenderoğlu). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü: 489-496.
- YILDIRIM, S. - F. P. KUZU (2020). "Türk ve Türk Dünyası Destanlarında "Ağaç" Etrafında Şekillenen Anlam Olgusu". *Turkologia*. V/103: 36-58.
- ZAKİROVA, İ. G. vd. (2020). *Etnicheskaya kul'tura i identichnost' tatar*. Sankt-Peterburg.
- ZORIN, B. I. (1913). "Ostatki yazychestva u tatar Orenburgskoy i Ufimskoy guberniy". *Vestnik Orenburgskogo uchebnogo okruga*. 2: 53-60.

İnternet Kaynakları

- SADİROV, S. Y. (2010). *Başkort-Bolğar Tarihi*. Erişim Tarihi: 31.01.2022.
<https://kitaptar.bashkort.org/files/istoriya.pdf>



H. 1292/M. 1875-76 TARİHLİ TAŞ BASKI BİR MEYVELER MÜNAZARASI: AHMED HAYRET-İ DAĞİSTÂNÎ'NİN FEVÂKİHÜ'L-KULÛB'U

Fatih ÜLKEN*

ÖZ

Zıt varlıklar ya da kavramlardan her birinin diğerine karşı kendi üstünlüğünü bir takım iddia, örnek ve delillerle ispatlamaya çalışması şeklinde tanımlanabilecek edebî münazara, Sümer, Akad, Mısır, Arami, Süryani, Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında sıklıkla görülen bir türdür. Geçmiş çok eski olan bu türün Türk edebiyatındaki en özgün ve en dikkat çekici örnekleri arasında meyvelerin teşhis ve intak sanatları yardımıyla birbirlerine karşı üstünlüklerini iddia ve ispat etmeye çalıştıkları meyve münazaraları da yer alır. Bu yazının konusunu teşkil eden 1875-76 tarihli taş baskı Fevâkihü'l-Kulûb adlı eser de böyle bir münazaradır. Âşık tarzı destan türünün on dokuzuncu yüzyıldaki önemli temsilcilerinden olan Ahmed Hayret-i Dağıstânî tarafından mef'ûlü mef'âilün fe'ülün kalıbıyla ve mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış olan Fevâkihü'l-Kulûb; erik, çilek, kiraz, vişne, şeftali, kayısı, elma, armut, ayva, nar, narenc, turunç, portakal, limon, üzüm, fındık, ceviz, kestane, badem, fıstık, dut, hünnap, incir ve hurmadan oluşan yirmi dört meyvenin bahar mevsiminde bir bahçede üstünlük mücadelesine giriştikleri ve bu mücadelenin sonunda hurmanın galip geldiği bir meyveler münazarasıdır.

Anahtar Kelimeler: Münazara, Edebî Münazara, Meyveler Münazarası, Fevâkihü'l-Kulûb, Ahmed Hayret-i Dağıstânî

A LITHOGRAPH ABOUT DISCUSSIONS ON THE FRUITS DATED TO 1875-76: THE FEVÂKİHÜ'L-KULÛB OF AHMED HAYRET-İ DAĞİSTÂNÎ

ABSTRACT

Literary debate, which can be defined as each of the opposite entities or concepts trying to prove its superiority over the other with some claims, examples and evidence, is a genre frequently seen in Sumerian, Akkadian, Egyptian, Aramaic, Syriac, Arab, Persian and Turkish literatures. Among the most original and remarkable examples of this genre, which has a very old history, in Turkish literature are the fruit debates in which fruits try to claim and prove their superiority over each other with the help of identification and intact arts. The lithograph Fevâkihü'l-Kulûb dated 1875-76, which is the subject of this article, is such a debate. Fevâkihü'l-Kulûb, which was written in the form of mef'ûlü mef'âilün fe'ülün and in masnavi verse, by Ahmed Hayret-i Dağıstani, one of the important representatives of the minstrel epic genre in the nineteenth century; 24 fruits consisting of plum, strawberry, cherry, cherry, peach, apricot, apple, pear, quince, pomegranate, citrus, orange, lemon, grape, hazelnut, walnut, chestnut, almond, pistachio, mulberry, jujube, fig and date. It is a fruit debate in which they engage in a struggle for supremacy in a garden in the spring and the date palm wins at the end of this struggle.

Keywords: Debate, Literary Debate, Fruits Debate, Fevâkihü'l-Kulûb, Ahmed Hayret-i Dağıstânî

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 23.12.2021; Yayına Kabul Tarihi: 01.02.2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İZMİR; ORCID: 0000-0003-2172-6954, E-posta: sukru.fatih.ulken@ege.edu.tr

Giriş

“Arapça *nazara* fiil kökünün işteşlik bildiren müfâ’ale kalıbına aktarılmasıyla elde edilmiş bir mastar olan münâzara” (Benli, 2019, s. 5), “terim olarak gerçeğin bilinmesine yönelik tartışmaların yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmî disiplini ifade eder” (Yavuz, 2006, s. 576).

Tartışmacıların kendi düşüncelerini tezler hâlinde ileri sürdükleri ve bu görüşlerini getirdikleri örnekler ve delillerle ispatlama yoluna gittikleri münazaranın türleri; bilimsel münazara, siyasî münazara, felsefî münazara, dinî münazara ve edebî münazaradır (Gür, 2004, IV, s. 457). Bunların içinde en yaygın olanı “bir müellif tarafından gece ile gündüz, kılıç ile kalem gibi iki zıt veya farklı unsurun konuşturulması, kendi erdem ve üstünlüklerinin dile getirilmesi ve karşı tarafın delillerini çürüterek galip gelmesi şeklinde gerçekleşen” (Durmuş, 2006, s. 578) edebî münazaradır.

“Munazara, türlü mevzuları içine alan ve karşılıklı fikir ve temayüllerin çarpıştırılması için istifade edilen edebî bir şekildir. Bu yüzden bu tür eserlerde erkek-kadın, kız-gelin, evli-bekâr, oğlan-kız, gelin-kaynana, rind ve zahit, Arap-Acem, zengin-fakir, mağaralı-saraylı, gençlik-ihiyarlık, yeis-emel, akıl-aşk, kalem-gönül, yer-gök, karadeniz, su-hava, kış-yaz, gül-nergis, kahve-tütün, ok-yay, kalem-kılıç, kûy-çevgân, dil-ağız, yaz-kış, zülf-tarak, kedi-fare... gibi tezatları pek açık, yahut ta adları daima beraber geçecek kadar ikiz olan en az iki zıt varlık ya da kavramın çatışması söz konusudur” (Gökyay, 1940, s. 74). “Çoğunlukla iki kişi veya iki kavram arasındaki münazaralar yanında ikiden fazla unsurun birbirine karşı üstünlüklerini ortaya koymak üzere yaptıkları münazaralara da rastlanmaktadır” (Köksal, 2006, s. 580-581) ki “sebzelerin, meyvelerin, çiçeklerin, kokuların, yazı çeşitlerinin, kıymetli taşların, muhtelif sazların birbirlerine üstünlük davası ettikleri bu munazaralar, bu tarzın ne kadar zengin bir tenevvua sahip olduğunu gösterdiği gibi, dikkatimizi üzerlerine çekecek cazibeyi de haizdirler” (Gökyay, 1940, s. 74).

Biz de bu yazımızda edebî münazara türünün dikkatimizi çeken bir eserini, “Doğu Klasik Türk edebiyatının biçim, dil ve imla özellikleri ile yazılmış bir mesnevisi” (Abık, 2005, s. 5) olan 116 beyitlik *Meyve Ceng Kitabı*’ndan ve Fuzûlî’ye aidiyeti konusunda tartışmaların olduğu (Koç, 2006, s. 207-212) mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış 200 beyitlik *Sohbetü’l-Esmâ*’dan sonra Klasik Türk edebiyatının üçüncü meyveler münazarası olan *Fevâkihü’l-Kulûb*’u incelemeye çalışacağız.

1. Fevâkihü’l-Kulûb

H. 1292/M. 1875-76 tarihli taş baskı nüshanın birinci sayfasında yer alan “Yemişleriñ Birbirleriyle Mübahase Eylemeleri - Eser-i Ahmed Hayret-i Tağistânî” (*Fevâkihü’l-Kulûb*, 1292, s. 1) ibaresinden de anlaşılacağı üzere *Fevâkihü’l-Kulûb*, âşık tarzı destan türünün on dokuzuncu yüzyıldaki önemli temsilcilerinden olan ve destanlarında genellikle Sultan Abdülaziz’in ölümünden sorumlu tuttuğu devlet adamlarını öldürmek için Mithat Paşa’nın konağını basan Çerkez Hasan’ın yaptıklarını işleyen (Emeksiz, 2009, s. 271) Ahmed Hayret-i Dağistânî tarafından kaleme alınmış olan bir eserdir. Yemişlerin bahar mevsiminde birbirleriyle mübahasesini konu alan bu eseri Ahmed Hayret-i Dağistânî’nin ne zaman yazdığı tam olarak belli değildir. Fakat hem taş baskı nüshanın üzerindeki M. 1875-76 tarihinden hareketle hem de kendisinin âşık tarzı destan türünün on dokuzuncu yüzyıldaki önemli temsilcilerinden olması hasebiyle *Fevâkihü’l-Kulûb*’un on dokuzuncu yüzyılda kaleme alındığını söyleyebiliriz. Yirmi dört meyvenin bahar mevsiminde bir bahçede üstünlük mücadelesine giriştikleri ve bu mücadelenin sonunda hurmanın galip geldiği bu eser “Besmele” ile başlar ve besmelenin hemen ardından gelen “Hengâm-ı Bahârda Yemişleriñ Birbirleriyle Bahs İtmelerine Dâ’ir Maqâledir” ve “Ta’rif-i Bahârdan Bir İcmâl” (*Fevâkihü’l-Kulûb*, 1292, s. 2) şeklindeki iki başlıkla devam eder. Eser,

Gel sen dağı bul hayāt-ı sermed
Tut dāmen-i Hāzret-i Muḥammed
Var şer'-i şerīfin iltizām it
Kendini cihānda nīk-nām it
Ol şıdık u hūlūşile müsellem

Yok ise hūlūşıñ ebsem ebsem (242-244) (age. 1292, s. 24) beyitleriyle son bulur.

Aruzun *mef'ûlû mefâilün fe'ûlün* kalıbıyla ve *mesnevî* nazım şekliyle yazılmış 244 beyitlik bu eserde birbirleriyle mübahase eden meyveler şunlardır: Erik, çilek, kiraz, vişne (*âlûbâlû*), şeftali (*şeftâlû*), kayısı (*kaysî*), elma (*sîb*), armut (*emrûd*), ayva (*bih*), nar (*rummân*), narenc, turunç, portakal, limon (*lîmûn, leymûn*), üzüm (*engûr, ineb*), fındık, ceviz (*cevz, gird, girdegân*), kestane, badem, fıstık (*piste*), dut (*tût*), hünnap (*unnâb*), incir ve hurma.

2. Fevâkihü'l-Kulûb'un Olay Örgüsü

Yukarıda isimleri sayılan bütün bu meyveler eserde şöyle bir olay örgüsü içinde yer alır: Bir gün Allah'ın ezeli kudretiyle kışın ardından bahar mevsimi gelir. Müellif de bahar mevsiminde gül bahçesinde içki içmek için büyük bir şevkle yola çıkar. Bir müddet gittikten sonra her köşesi cennet bahçesini andıran safalı bir bağa ulaşır.

Bir gün ki bi-ḳudret-i ilāhî
Esdikde nesīm-i şubḡāhî
Baş eyledi müjdeler cihāna
Gösterdi bahārdan nişāne (1-2)

...

Bir gün bu bahār-ı dil-güşāda
Nüş itmege gülsitānda bāde
Biñ şevḳile 'azm-i gülşen itdim
Bir bāğ-ı feraḥ-fezāya gitdim
Gördim ki olup fezā-yı bûstān
Her güşesi bir bihişt-i rıdvān (6-8)

Müellifin gittiği bu bağ öyle tuhaf bir bağdır ki bağda bulunan meyveler konuşmaktadırlar.

İzhār-ı cemāl idüp seherden
Aḳsām-ı şükûfeler şecerden
Uşküfe-i meyveler tebessüm
Ḳıldıḳca iderdiler tekellüm (20-21)

Meyvelerin konuştuğu bu bağda seher vakti ansızın bir velvele kopar ve meyveler birbirleriyle mübahase etmeye başlarlar.

Bir gūlgule düşdi bāğa nā-gāh
Vaşfinda zebān u ḥāme kûtāh

Bâg içre açıldı bâb-ı ebhās
Bir tarz-ı ‘acîb olundu ihdās
Baḥs itmege tırdı yemişler
Birbirine görenler dimişler (24-26)
Mübahasede ilk sözü erik alır. Erik,
Didi ki benim erikdir ismim
İsmimden ‘ayāndır işte cismim (28) diyerek başladığı ve
Açdıķda benim dalım çiçekler
Dīdārımı cümle ḥalk bekler
Ben olmadım ‘ālem içre tenbel
Şehre gelürem kāmudan evvel
Bâg içre yeşillenen benem ben
Dīdārım ‘azīz ü zātım aḥsen
Ben sebz-i kabā vü nīk-ḥüyem
Ḥoş ta’am u ‘azīz ü ḥüb-rüyem (29-32) şeklinde kendini övdüğü konuşmasını
Ben seyyid-i bâg u büstānem
Tefrīḥ-i kulüb-ı düstānem (33) diyerek bitirir.

Eriğin bu sözlerini işiten çilek “makbûl-ı âlem” olduğunu bildirmek için söze girer.
Çilek işidüp erik kelāmın
Bildirmek için erige nāmın
Gül-çehre şanem gibi yüzine
Düzgün virerek gelüp özine
Mestāne biraz eyledi nāz
Nāzile kelāma kıldı āgāz (34-36)

Çilek,
Ruḥsārı kızardı şu’lelendi
Eriğe didi ki hū efendi
Kendini ki böyle medḥ idersiñ

Noḳşānını söylesem n’idersiñ (37-38) şeklinde eriğe seslenerek başladığı konuşmasının ilk bölümünde

Yemişler içinde sen ser-ā-pā
‘Ayb içresiñ işte söylem ha
Yok sende yemişleriñ revīşi
Seni yiyeniñ kamaşır dişi
Eline alup erik diyenler

Şafrā kıazanur seni yiyenler (39-41) diyerek eriğın zararlarından bahseder. Çilek, konuşmasının ikinci bölümünde

Seyr eyle beni adım çilekdir

Ruhsârıma hem-ķarîn çiçekdir (42) diyerek sözü kendisine getirir ve konuşmasını iki beyit içinde kendini överek bitirir.

Çok nermem ü nâzık ü laţifem

Yemişler içinde ben zârifem

Ŧab'ımda benim şerâret olmaz

Kim yerse beni ĥarâret olmaz (43-44)

Bundan sonra sırasıyla kiraz, vişne, şeftali, kayısı, elma, armut, ayva, nar, narenciye grubu (narenc, turunc, portakal, limon), üzüm, fındık, ceviz, kestane, badem, fıstık, dut, hünnap ve incir kendilerinden önce konuşan meyveyi yeren ve kendilerini öven konuşmalar yaparlar.

Mübahasede son sözü hurma alır. Hurma ilk olarak kendinden önce konuşan incire yüklenir ve onun güzel bir meyve olmadığını hatta onun meyve bile olmadığını söyler.

Fi'l-ĥâl irişdi anda ĥurmâ

Encîre didi ki bunda Ŧurma

Az kendini vaşf kııl ĥayâ it

Çok söyleme haydi var yıkııl git

Evşâfını sen dimiş mi şandıñ

Kendini de bir yemiş mi şandıñ

Ne ĥüsn ü cemâl var sende

Ne vecd ü ne ĥâl var sende (216-219)

Bundan sonra hurma,

Ĥurmâ kıonilup ezelde adım

Virmiş o Cenâb-ı Ĥaķ murâdım (220) diyerek sözü kendisine getirir ve kendini övmeye başlar.

Cibrîl-i Emîn getürdi toĥmım

Ol ĥazrete hem yetürdi toĥmım

Ben öyle şafâlı bir gıdâyam

Ki maĥrem-i bezm-i enbiyâyam

Peygamber-i âĥirü'z-zamân hem

Vaşfım buyurup Ŧutup mükerrem

Bâğ-ı Fedek'e beni o server

Ĥars itdi cefâmı çekdi Ĥayder

Ben düst-ı peyember-i Ĥudâyam

Perverde-i dest-i Murtażâyam

Ben Ka'be'den almışam şafâyı

Seyr eyle şafâ-yı enbiyâyı (222-227)

Hurma, kendini övdüğü bu sözlerini yemesi hoş, lezzetli ve dört halifenin beğendiği bir meyve olduğunu söyleyerek tamamlar.

Hoş-eklem ü hûb u hoş-güvâram

Mağbûl u pesend-i çâr-yâram (228)

Hurma, konuşmasını tamamlar tamamlamaz bağın içinde yer alan bütün meyveler hurmanın söylediklerinin doğruluğunu kabul ve tasdik ederler ve "Efendimiz! Elhak bütün bu söyledikleriniz doğrudur!" derler.

Bâğ içre kamu yemişler ol dem

Hurmâ sözini tutup müsellem

Cümle didiler efendim el-ħağ

Bu cümle buyurdığıñ muşaddağ (229-230)

Akabinde yine hepsi birden "Söylediklerinle sen bizi utandırdın. Senin makamın bizden daha yüksektir. Bundan sonra bize düşen sana hürmet etmektir. Sana canımızı versek revadır. Yolunda canımız sana fedadır. Bundan böyle sen bizim şeyhimizsin! Şevketli padişahımızsin!" diyerek hurmanın üstünlüğünü kabul ederler.

Bir öyle yere dağâlet itdiñ

Kim bizleri sen ħacâlet itdiñ

Bâlâ-ter olup seniñ mağâmıñ

Lâzım bize oldı ihtirâmıñ (231-232)

...

Cân virsek eger saña revâdır

Yolında bu cânımız fedâdır

Sen şeyğ ü delîl-i râhımızsıñ

Şevketlüce pâdişâhımızsıñ (236-237)

Mübahase, meyvelerin, hurmanın üstünlüğünü kabul ettikleri bu sözleriyle son bulur.

3. Fevâkihü'l-Kulûb'da Kullanılan Konuşma Tekniği

"Çeşitli görüşleri temsil eden canlı-cansız varlık ve kavramların atışmalarına dayalı olan münazaralar teşhis ve intak temeline oturmuştur. Söz konusu varlıklar kendilerinin ya da temsil ettikleri fikrin olumlu yönlerini dile getirirken, karşı tarafın olumsuz yönlerini sıralayarak muhatabın düşüncesini zayıflatmaya gayret eder. Münazaralarda anlatım dolaylı olarak yapılabileceği gibi kahramanlar doğrudan da konuşturulabilir" (Aça vd. 2009, s. 371) ki *Fevâkihü'l Kulûb* bu tarzda kaleme alınmış bir münazaradır. Yani eserde münazaranın kahramanları olan meyveler temsilcileri vasıtasıyla değil doğrudan kendileri konuşurlar.

"Münazaralarda karşıt görüşten akla gelebilecek her türden varlık, kavram ve grup arasındaki fikir çatışmaları konuşmalar vasıtasıyla dile getirilir" (Aça vd. 2009, s. 371). Mattock'un (1991, s. 154) da belirttiği gibi bu konuşmalar çeşitli şekillerde olabilir ve uygulanan konuşma tekniği münazaradan münazaraya değişkenlik gösterir. Mattock'a

göre kullanılan teknikler bakımından edebî münazaralardaki konuşmalar şu şekillerde olabilir:

- 1) Münazırların, iddialarını ve görüşlerini münavebeli olarak dile getirdikleri diyalog şeklinde
- 2) Münazırlardan birinin önce diğerinin de ondan sonra konuşmasını yapıp bitirmesi yani monolog şeklinde
- 3) Münazırların her birinin sadece kendinden önceki münazırın konuşmasını hedef aldığı ardışık konuşmalar şeklinde

Fevâkihü'l-Kulûb'a baktığımızda yukarıdaki konuşma tekniklerinden üçüncüsünün yani münazarada yer alan münazırların her birisinin kendinden önceki münazırını ve konuşmasını hedef aldığı "ardışık konuşmalar" tekniğinin kullanıldığını görürüz. Bu teknikle konuşan veya konuşturulan meyvelerin konuşmaları iki bölümden oluşur. İlk bölüm bir önceki meyvenin tezyif edildiği, olumsuz taraflarının ve zararlarının sayılıp döküldüğü yergi bölümüdür. İkinci bölüm ise konuşan meyvenin kendini övdüğü, yararlarından bahsettiği övünme bölümüdür. Örnek olarak vişne, şeftali ve kayısının ardışık konuşmalarını verebiliriz:

Vişne Kiraza Gücenerek Sözüni Red ve Özünü Medh Eylemesidir

Vişne işidüp anıñ kelâmın
Hiddet ile bozdı ihtirâmın
Hırşile kızardı hem qarâr(d)ı
Kân içre boğuldu cenge vardı
Didi kiraza söziñ yalandır
Hoş zâhir ü bâtınıñ yamandır
Pür-naqş u nigâr mârsıñ sen
İçi tolı zehre mârsıñ sen
Çün mi'deler içre sen tolırsıñ
Sıklet ile müfside kılarıñ

YERĞİ

Âlûbaluyem ben ey müzevvir
Hâşiyetime kim ola münkir
Hem Türkcede vişne oldu nâmım
Nâfi'di tabî'at-ı kirâmım
Şafrâ-şikenem 'ulüvv-i himmet
Tab'ıma Hudâ virüp rezânet
Gâhî şurûbem gehî reçel ben
Pür-nef'em ü halka bî-kesel ben
Hürmet ile kablara düzerler
Hem şerbet idüp beni süzerler
Maḥlûka çekirdegim devâdır
Hem zâhir ü bâtınım şafâdır
Böyle yaradup beni Hudâvend
Maḥlûk-ı Hudâ benimle ḥursend (57-68)

ÖVÜNME

Şeftâlû Cesâmetine Güvenüp Kendüyi Medh ve Vişneyi Tekdir İtmesidir

Şeftâlû anıñ sözin kırup güş
Kıbardı şulandı eyledi cüş
Bir velvele şaldı şahn-ı bâğa
Vişneye didi ki git uzağa
Çoq eyleme bunca medh-i zâtın
Kuşdırma bu 'arşa içre atın
Kân başına şıçramış delisiñ

YERĞİ

Ḥekīmden ‘ilāc yimeliṣiñ
Dīvāne vü hem de ḥod-pesendsiñ
Bu bâğiñ içinde bir levendsiñ
Ben ŧeftaluyam ki çok necībem
A’yān u ekābire naŧībem
Maḳbūl-ı ḥavāŧam ü ‘avāmam
Maḳbū’am u ḥūb u nīk-nāmam
Çoklar başıma benim ḫolanur
Geldikde adım ağız ŧulanur
İḥāmile būse bende pinhān
‘Uŧŧāḳ o būseye virir cān
Ḥab’ımda da yoḳ benim ŧerāret
ŧīrīnem ü dāfi’-i ḥarāret (69-78)

ÖVÜNME

Ḳaysī Lezzetine Mağrūr Olup Kendüyi Ta’rif ve ŧeftāluyı Çürütmesidir

Ḳaysīye bu sözler oldı ma’lūm
ŧeftāluya didi ağızını yum
Teŧnī’ iderek gelüp zebāne
ŧeftāluya didi yāne yāne
Ey boynı ḳalın ḥerif-i ŧiŧmān
ŧerm eyle sözinden ol peŧīmān
Maḫlūḳı iden verem sen oldıñ
Ten-perver ü ‘aḳlı kem sen oldıñ
Sen añlamadıñ mı iŧbu naḳlı
Boynı ḳalınıñ az olur ‘aḳlı
Ayu gibi tüy ḫutup derini
Ḥaddini bilüp ḫanı yerini
Ḥālīḳ beni ḫalḳ idüp cihānda
Ḳaysīdir adım benim zamānda
Ta’rif ben itmezem özimi
Maḫlūḳ-ı cihān diyor sözimi
Ben ḳaysı efendiyem efendi
Kim ŧāh u gedā beni begendi (79-87)

YERĞİ

ÖVÜNME

4. Fevākihü’l-Kulūb’da Münazaranın Sonucu

Edebî “münazaralar üç temel bileŧenden meydana gelir: giriŧ, tartıŧma ve ḫüküm sahnesi” (Benli, 2019, s. 22). Bu bileŧenler içinde en önemlisi hiç ŧüphe yok ki ḫüküm sahnesidir. Çünkü tartıŧma bölümündeki düğümün nasıl çözüldüğü, münazaranın nasıl sona erdiğı bu sahnede ortaya çıkar. Bir baŧka deyiŧle münazarayı kaleme alan ŧairin veya yazarın münazaranın sonucuna olan etkisi bu bileŧende görülür.

Wagner’e (1993, s. 566) göre bir edebî münazaranın sonu ve sonucu, o münazarayı kaleme alan ŧairin veya yazarın takdirine bağlıdır. Bu takdir edebî münazaralarda ŧu ŧekillerde tezahür eder:

A) Münazırlardan Birinin Galip Gelmesi: Bu durum karŧımıza iki ŧekilde çıkabilir:

- Münazırlar veya münazırlardan biri münazarayı kaybettiğini kendi hür iradesiyle beyan veya ilan edebilir.
- Bir hakem münazarayı kimin kazandığına karar verip bu kararını ilan edebilir.

B) Münazaranın Eŧitlikle Sonuçlanması: Bu durum da edebî münazaralarda iki ŧekilde karŧımıza çıkabilir:

a) Münazaradaki taraflar yani münazırlar kendi aralarında bir mutabakata vararak birbirlerinin eşit ve denk olduklarını kabul ve tasdik edebilirler.

b) Bir hakem iki münazırın veya bütün münazırların eşit olduklarına karar verip bunu ilan edebilir.

C) Münazaranın Sulhla Sonuçlanması

“Münazaralarda karşı tarafı tezyif edip kendini yüceltme temeline dayanan tartışmalar” (Aça vd. 2009, s. 371) her zaman münazırlardan birinin galibiyetiyle veya eşitlikle sonuçlanmaz. “Münazaralar bir hâkim, bir hakem veya araya giren bir şahıs veya grup vasıtasıyla tatlıya bağlanarak” (Diriöz, 2016, s. 128) sulhla da sonuçlanabilir.

D) Münazaranın Bir Sonuca Bağlanmaması

Bir edebî münazara, münazırlar birbirlerine üstünlük sağlayamadan da sona erebilir. Bu durum “diyalektik metodun on ikinci yüzyıldan itibaren felsefe, ilahiyat ve kilise hukuku alanlarındaki hâkimiyeti ve etkisiyle edebiyatta ortaya çıkan iki münazara türünden sonuçsuz münazaralarda (inconclusive debate)” (Jakobs, 1985, s. 481) görülür.

Fevâkihü'l-Kulûb'da meyvelerin münazarası “Münazırlar veya münazırlardan biri münazarayı kaybettiğini kendi hür iradesiyle beyan veya ilan edebilir”e uyan bir şekilde sonuçlanmıştır. Şöyle ki münazarada son sözü alan hurma; adının ezelde hurma konduğunu ve muradının Cenab-ı Hak tarafından verildiğini, tohumunun Cebrail tarafından getirildiğini, Hz. Muhammed'in o tohumu Fedek Hurmalığı'na diktiğini ve Hz. Ali'nin onu büyüttüğünü, kendisinin peygamberler sofrasının mahremi olduğunu, dört halifenin kendisini beğendiğini anlatır. Hasılı ne kadar mukaddes bir meyve olduğundan bahseder.

Ḥurmâ konulup ezelde adım
Virmiş o Cenâb-ı Ḥaḳ murâdım
Çün Âdem'i halk eyledi Ḥaḳ
Ol zâta ḫalife söyledi Ḥaḳ
Cibrîl-i Emîn getürdi toḫmım
Ol ḫazrete hem yetürdi toḫmım
Ben öyle şafâlı bir gıdâyam
Ki maḫrem-i bezm-i enbiyâyam
Peygamber-i âḫirü'z-zamân hem
Vaşfım buyurup tütup mükerrem
Bâg-ı Fedek'e beni o server
Ġars itdi cefâmı çekdi Ḥayder
Ben düst-ı peyember-i Ḥudâyam
Perverde-i dest-i Murtażâyam
Ben Ka'be'den almışam şafâyı
Seyr eyle şafâ-yı enbiyâyı
Ḥoş-eklem ü ḫüb u ḫoş-güvâram
Maḳbül u pesend-i çâr-yâram (220-228)

Bağın içinde bulunan diğer bütün meyveler hurmanın ileri sürdüğü bu güçlü deliller karşısında utanırlar ve hepsi bir ağızdan “Senin makamın bizden daha yüksektir. Bundan böyle bize lazım olan sana hürmet etmektir. Eğer sana canımızı versek revadır. Yolunda canımız sana feda olsun. Sen bizim hem şeyhimiz hem de şevketli padişahımızsın” diyerek hurmanın bütün meyvelerin şahı olduğunu kabul ve tasdik ederler. Münazarayı kaybettiklerini kendi hür iradeleriyle beyan ve ilan ederler.

Bâğ içre kamu yemişler ol dem
Hurmâ sözünü tütüp müselleme
Cümle didiler efendim el-ḥaḫ
Bu cümle buyurduğıñ muşaddaḫ
Bir öyle yere daḫâlet itdiñ
Kim bizleri sen ḥacâlet itdiñ
Bâlâ-ter olup seniñ maḫâmıñ
Lâzım bize oldu ihtirâmıñ
Aḫsen saña ey nigâr ḥasente
Aḫsente aḫsente hezâr ḥasente
Peyğamber-i âḫirü’z-zamâne
Sen ḥıdmet idüpsiñ ey yegâne
Bir öyle büzürgvâr olupsıñ
Kâğıdiyye-i çâr-yâr olupsıñ
Cân virsek eger saña revâdır
Yolında bu cânımız fedâdır
Sen şeyḫ ü delîl-i râhımızsıñ
Şevketlüce pâdişâhımızsıñ (229-237)

5. Fevâkihü’l-Kulûb’un Sonu

Bazı edebî münazaraların sonunda müellifler kurgulayarak anlattıkları hikâyelerden bazı dersler çıkarılması gerektiğinden dem vururlar. Çıkarılması gereken bu dersler genellikle dinî, tasavvufî ve ahlakî derslerdir. *Fevâkihü’l-Kulûb* da bu tarz edebî münazaralardan biridir. Eserin sonunda Ahmed Heyret-i Dağistânî, “Şeyḫ Sa’dî Ḥazretleriniñ Gülistân’da Buyurduğı Negüyend ez ser-i bâzîçe ḫarfî / Kezân pendî negired şâhib-i hüş Beyt-i Şerîfiniñ Me’âl-i ‘Âlisince ‘Âḫil ü Kâmil Olan Zâtlar Oyuncaḫdan Bile Birer Ḥişşe Almaları Lâzımeden Olmasıyla” (*Fevâkihü’l-Kulûb*, 1292, s. 23-24) diyerek akıl ve kâmil kimselerin bir oyuncakdan bile bir ibret ve hisse aldıklarını dolayısıyla kendisinin anlattığı meyveler münazarası kıssasından da bir hisse almak, başka bir deyişle ders çıkarmak gerektiğini söyler. Ona göre alınması gereken hisse, çıkarılması gereken ders şudur: Nasıl ki “hurma” Hz. Muhammed’e intisap ederek, onun yolunu seçerek bağ içinde meyvelerin şahı olduysa, iyi bir Müslüman da ebedî saadete ulaşmak için felsefeyi terk etmeli, Hz. Muhammed’in eteğini tutup, onun “şer’-i şerîf”ini iltizam etmelidir.

Gördiñ mi birâderân dîni
Âyîn-i resûl-i Ḥaḫ-güzîni
Hurmâ ki aña intisâb kıldı

Hep meyveleri mücâb kıldı
Bâğ içre şehinşeh oldu ol zât
Seyr eyle ne rütbe buldı ol zât
Ey müslim-i pâk-i şâf u şûfi
Terk eyle tarîk-i feylesüfi
Gel sen dağı bul hayât-ı sermed
Tut dâmen-i Hazret-i Muhammed
Var şer'-i şerîfin iltizâm it
Kendini cihânda nîk-nâm it (238-243)

Eser, meyvelerin münazarası kıssasından alınması gereken bu hisseyle son bulur.

6. Çeviri Yazılı Metin

[2]

Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm
Hengâm-ı Bahârda Yemişleriñ Birbirleriyle Baħs İtmelerine Dâ'ir Maķâledir
Ta'rîf-i Bahârdan Bir İcmâl

[3]

- 1 Bir gün ki bi-ķudret-i ilâhî
Esdikde nesîm-i şubĥgâhî
- 2 Baħş eyledi müjdeler cihâna
Gösterdi bahârdan nişâne
- 3 Taĥ oldu şakâyık ile rüşen
Bâğ oldu şükûfeden müzeyyen
- 4 Kesb itdi zamâne ĥuy-ı cennet
Şaçıldı zemîne büy-ı cennet
- 5 Güş-i şadef içre ebr-i nîsân
Deryâlara dökdi dürr-i ĥalĥân
- 6 Bir gün bu bahâr-ı dil-güşâda
Nüş itmege ĥülsitânda bâde
- 7 Biñ şevķile 'azm-i ĥülşen itdim
Bir bâĥ-ı feraĥ-fezâya gitdim
- 8 Gördim ki olup fezâ-yı bûstân
Her ĥüşesi bir biĥişt-i rıdvân
- 9 Güller ķamu birbirine lâyıķ
Açmış ĥül ü sünbül ü şakâyık
- 10 Nergis ĥözi olmışıdi maĥmûr
ĥüyâ ki içerdî âb-ı engûr
- 11 Taķmış sere tuĥı şâh-ı sevsen
Söylerdi ki şad zebân benem ben
- 12 Maĥmil ĥüli her taraf açılmış
Nîlüfer ü nesteren saçılmış
- 13 Geymiş ĥül ü sebze yâsemenler
Eĥnine ĥarîr pîreĥenler
- 14 Nesrîne tevâzu' ile yerden
Benefşe kec eyler idi gerden
- 15 Reyĥân saçılup zemîne yek-ser
Eyler idi 'âlemi mu'aĥĥar
- 16 ĥögsine çekerdî lâle dâĥı

- [4]
- 17 Destinde ʔoli idi ayāđı
Bülbül gül-i surħa ‘aşık olmış
18 Gülşende ne ʔumʔurāk bulmış
Her dem ider idi nağmeler sâz
19 Lîkin gül iderdi bülbüle nâz
Şimdi gel işit şu dâstânı
20 Bu şive-i ʔarz-ı râstânı
İzhâr-ı cemâl idüp seħerden
21 Aqsâm-ı şükûfeler şecerden
Uşkûfe-i meyveler tebessüm
22 Kıldıkça iderdiler tekellüm
İylerler idi ki ya’nî her yan
23 Temcîd-i cenâb-ı hayy u sübhân
Ol bâğda meyveler ser-â-ser
24 Güyâ-yı senâ-yı ħamd-i dâver
Bir gülğule düşdi bâğa nâ-gâh
25 Vaşfında zebân u ħâme kûtâh
Bâğ içre açıldı bâb-ı ebħâs
26 Bir ʔarz-ı ‘acîb olundu ihdâs
Baħs itmege ʔurdu yemişler
Birbirine görenler dimişler
- Erik Sâ’ir Yemışlere Şânını Büyük Göstererek Kendini Medħ İtmesidir**
- [5]
- 27 Geldi erik anda vecd ü ħâle
Ol bâğda açdı bir mağâle
28 Didi ki benim erikdir ismim
İsmimden ‘ayândır işte cismim
29 Açdığda benim dalım çiçekler
Dîdârımı cümle ħalk bekler
30 Ben olmadım ‘âlem içre tenbel
Şehre gelürem ʔamudan evvel
31 Bâğ içre yeşillenen benem ben
Dîdârım ‘azîz ü zâtım aħsen
32 Ben sebz-i ʔabâ vü nîk-ħüyem
Ĥoş ʔa’am u ‘azîz ü ħüb-rüyem
33 Ben seyyid-i bâğ u büstânem
Tefrîħ-i ʔulüb-ı düstânem
- Çilek Mağbül-i ‘Âlem Oldığını Bildirmek İçün Erige İ’tirâzen Cevâb Virişidir**
- 34 Çilek işidüp erik kelâmın
Bildirmek içün erige nâmın
35 Gül-çehre şanem gibi yüzine
Düzgün virerek gelüp özine
36 Mestâne biraz eyledi nâz
Nâzile kelâma kıldı âğâz
37 Ruħsârı kızardı şu’lelendi
Erige didi ki ħü efendi
38 Kendini ki böyle medħ idersiñ
Noğşânını söylesem n’idersiñ
39 Yemişler içinde sen ser-â-pâ
‘Ayb içresiñ işte söylem ha
40 Yok sende yemişleriñ revîşi
Seni yiyeniñ ʔamaşır dişi

- [6] 41 Eline alup erik diyenler
Şafrâ kazanur seni yiyenler
42 Seyr eyle beni adım çilekdir
Ruhsârıma hem-çarîn çiçekdir
43 Çok nermem ü nâzik ü laţifem
Yemişler içinde ben zarîfem
44 Tab'ımda benim şerâret olmaz
Kim yerse beni harâret olmaz

Kirazın İ'zâz u Nâzile Çilege Reddiyesidir

- 45 Kiraz işidüp çilek sözünü
Hısmile tutup aña yüzünü
46 Cüş itdi kemâl-i hayretinden
Ruhsârı kızardı gayretinden
47 Söyledi çilege git sen ey şüm
Zevzekligi terk it ağzını yum
48 Ey 'illet-i müzmine giriftâr
Tab'ında bürüdet 'illeti var
49 Bu sözleri sen dimiş mi oldıñ
Sen de 'acabâ yemiş mi oldıñ
50 Ezilme büzilme git yabâne
Var sende tabî'at-ı zenâne
51 Kim yer ise çok seni ey idbâr
İflîc olur ey levend-i bâzâr
52 Bak baña ne hûbem ü ne zibâ
Hoş-ţal'at u surh-rûy u ra'nâ
53 Maħbûbe-i 'âlemem işim nâz
Dirler baña bâğ içinde kiraz
54 Virmiş baña Hağ kabâ-yı gülnâr
Şîrîn ü laţifem ü hoş-etvâr
[7] 55 Benim iledir hemişe her bâr
Ârâyiş-i bâğ u zîb-i bâzâr
56 Ben başdan ayağa cilve nâzem
Sofra süsiyem ağa kirazem

Vişne Kiraza Gücenerek Sözüni Red ve Özünü Medh Eylemesidir

- 57 Vişne işidüp anıñ kelâmın
Hiddet ile bozdı ihtirâmın
58 Hırşile kızardı hem qarâr(d)ı
Çan içre boğuldu cenge vardı
59 Didi kiraza söziñ yalandır
Hoş zâhir ü bātınıñ yamandır
60 Pür-nağş u nigâr mârsiñ sen
İçi toli zehre mârsiñ sen
61 Çün mi'deler içre sen tölarsiñ
Sıklet ile müfside kılarıñ
62 Âlûbaluyem ben ey müzevvir
Hâşiyettime kim ola münkir
63 Hem Türkcede vişne oldı nâmım
Nâfi'di tabî'at-ı kirâmım
64 Şafrâ-şikenem 'ulüvv-i himmet
Tab'ıma Hudâ virüp rezânet
65 Gâhî şurûbem gehî reçel ben

- [8] 66 Pür-nef'em ü halka bî-kesel ben
Hürmet ile kablara düzerler
67 Hem şerbet idüp beni süzerler
Maḥlûka çekirdegim devâdır
68 Hem zâhir ü bâtınım şafâdır
Böyle yaradup beni Hudâvend
Maḥlûk-ı Hudâ benimle hursend
- Şeftâlû Cesâmetine Güvenüp Kendüyi Medḥ ve Vişneyi Tekdir İtmesidir**
- 69 Şeftâlû anıñ sözün kılup güş
Ḳabardı şulandı eyledi cüş
70 Bir velvele şaldı şaḥn-ı bâğa
Vişneye didi ki git uzâğa
71 Çok eyleme bunca medḥ-i zâtın
Ḳoşdırma bu 'arşa içre atın
72 Ḳan başına şıçramış delisiñ
Ḥekîmden 'ilâc yimelisiñ
73 Dîvâne vü hem de ḥod-pesendsiñ
Bu bâğıñ içinde bir levendsiñ
74 Ben şeftaluyam ki çok necîbem
A'yân u ekâbire naşîbem
75 Maḥbûl-ı ḥavâşam ü 'avâmam
Maḥbû'em ü ḥûb u nîk-nâmam
76 Ḳoçlar başıma benim ḡolanur
Geldikde adım âğız şulanur
- [9] 77 İhâmile büse bende pinhân
'Uşşâk o büseye virir cân
78 Ḥab'ımda da yok benim şerâret
Şîrinem ü dâfi'-i ḥarâret
- Ḳaysî Lezzetine Mağrûr Olup Kendüyi Ta'rîf ve Şeftâlûyı Çürütmesidir**
- 79 Ḳaysîye bu sözler oldı ma'lûm
Şeftâlûya didi âğzını yum
80 Teşnî' iderek gelüp zebâne
Şeftâlûya didi yâne yâne
81 Ey boynı kalın ḥerîf-i şişmân
Şerm eyle sözinden ol peşîmân
82 Maḥlûkı iden verem sen oldıñ
Ten-perver ü 'aqlı kem sen oldıñ
83 Sen añlamadıñ mı işbu naḡli
Boynı kalınıñ az olur 'aqlı
84 Ayu gibi tüy tutup derini
Ḥaddini bilüp ḡanı yerini
85 Ḥalîk beni ḥalk idüp cihânda
Ḳaysîdir adım benim zamânda
86 Ta'rîf ben itmezem özimi
Maḥlûk-ı cihân diyor sözimi
87 Ben ḡaysî efendiyem efendi
Kim şâh u gedâ beni begendi
- [10] **Elma Daḡı Güzelligini Beyân İderek Ḳaysîye 'İtâbile Cevâb Virmesi**
- 88 Bâ-ḥükm-i cenâb-ı rabbü'l-erbâb
Elma söze geldi anda bî-tâb
89 Didi ki yûri var ey utanmaz

- 90 Boş lāf (ü) güzāfdan uşanmaz
Çehreñ şararup mezelletivār
91 Tab'ında yāre kan 'illeti var
Her kim seni yerse karnı şişer
İshālile başka hāle düşer
92 Her gün seni ekl iden veremler
Şarf ider 'ilāca çok diremler
93 Ben sībem ü meyve-i cinānem
Hem-büy-ı 'izār-ı hūriyānem
94 Hem sīb ü hem elma nāmım olmuş
İsmim bu cihānda şöhre bulmuş
95 Ben bādi-i kuvvet-i meşāmam
Bīmārlara şifā-yı tāmam
96 Kōklar beni gül-ruḥān-ı 'ālem
'İtrım benim oldu cān-ı 'ālem
97 Vakf eyledi Ḥaḳ beni vefāya
Ma'şūkıla 'āşıka hedāya
98 Surḥam gül ü mül esāsıyam ben
Gül-ruḥlarıñ āşināsıyam ben
- [11] **Armūd Kendi Ḥaşşasını İsbāt İçün Elmayı Tekzīb İdişi**
- 99 Elma sözini işitdi emrūd
Boynunu uzatdı oldu mevcūd
100 Elmaya didi yalandı söziñ
Yalanı didiñ kızardı yüziñ
101 Hep sözleriniñ yalan esāsı
Yok kırmızı yüzliniñ ḥayāsı
102 Bu nükte-i kavlı-i evliyādır
Kim kırmızı yüzli bī-ḥayādır
103 Emrūd benim konılmış adım
Bilmez yemeyen cihānda dadım
104 Emrūdām 'amūd-ı fark-ı düşmen
Ser-māye-i sūd-ı ḥāṭırem ben
105 Maḳbūlem ü ābdār u şīrīn
Maṭbu'em ü ḥoş-güvār u şīrīn
106 Her encümen içre ben 'azīzem
Ġāyet de laṭifem ü temizem
107 Allah beni bā-şafā yaratmış
Bīmārlara şifā yaratmış
- Ayva Efendiniñ Daḥı Emrūda Cevābı**
- 108 Ayva didi çok da çalma sāziñ
Ördek gibi az uzat boğaziñ
[12] 109 Ey boynı uzun levend-i küstāḥ
Yok sen gibi meyvelerde neffāḥ
110 'Ālemde benim adımdır ayva
Bih Fārisice güzelce ma'nā
111 Bih ya'ni eyü pesend ü maḳbūl
Mānende-i şāhid-i Sitanbūl
112 Ben meyve-i şehri-i İşfihānam
Her ḥaste vü zāra mihrībānam
113 Öksürmeleriñ devāsı toḥmım
Dıyḳ-ı şadriñ şifāsı toḥmım

Nâr Hâzretleri Ayvaya Emr ü Tekdîrile Kendüsini Medh Eyledigi

- [13]
- 114 Nâr oldı bu remzden ciger-ğün
Hiddetlenüp oldı hem diger-ğün
115 Ayvaya didi söziñ işitdim
Çok söyleme git ki cāna yetdim
116 Bağ kendine bir gözet nihāliñ
Bir laħza viķāye eyle daliñ
117 Rengin şararup gidüp hevāsıñ
Sen hastelere naşıl şifāsıñ
118 Çok söyleme sâkit ol sezerler
Çok söyleyeniñ başım ezerler
119 Ey şüfi-i bî-şafâ nemed-püş
Tezvîr ü riyâ az eyle hāmüş
120 Seyr eyle baña ki nâr dirler
Gül-çehre vü gül-'izâr dirler
121 Ârâyış-i bâğ u büstānem
Faħrım bu ki meyve-i cinānem
122 Ben nârım u dürc-i la'l-i rummān
Mānende-i ma'den-i Bedaħşān
123 Tezvîr degil benim sülüküm
Ben lâyıķ-ı tuħfe-i mülüküm
124 Ben pāk-zamîr ü hoş-siriştem
Şandūķa-i dāne-i bihiştem

Nārenc ve Turunc ve Portakal İle Lîmūnuñ Nāra Cevābı

- [14]
- 125 Nārenc ü turunc u portakala
Ġayret gelüp açdılar maķāle
126 Leymū(n) daħı anlara ulaşdı
Bâğ içre görüldi hâdden aşdı
127 Dört kişi birikdi bir araya
Virdiler o dem şadâ şadāya
128 Nara didiler tefāħur itme
Ser-ħadden özge yana gitme
129 Bî-ħürmet olursıñ urma çok lâf
Uzatma sözi bir eyle inşâf
130 Bağ bize ki turfa-reng-i bâğız
Gül-ruħlarıñ elinde hoş-dimāğız
131 Her laħza olur hemîşe her bār
Tezyîn bizim ile şehr ü bāzār
132 Biz pâdişeh-i mürekkebâtız
Mānende-i çeşme-i ħayātız
133 Bizler kamu ħâşş u 'āma lâyıķ
Hem şerbet ü hem ta'āma lâyıķ
134 Bizimle ider 'aceb şafālar
Ġānımlar efendiler ağālar
135 Biz herkese bādî-i şafâyız
Maħlûķ-ı Ġudā'ya hem devâyız
136 Biz öyle cānız ki cān içinde
El el gezeriz cihān içinde

Üzüm Beg Hâzretleriniñ Nārenc ve Turunc ve Portakal ile Lîmūna Cevāb-ı

Lāubāliyānesi ve Kendi Zātını Ta'rîf İtmesi

- 137 Engür-ı besān-ı 'ıķd-ı Pervîn

- [15]
- 138 Şalkım şalkım bi-'izz ü temkîn
Ol demde 'ale's-sebîl'l-îcâz
139 Nutka gelüben yetürdi âvâz
Anlara didi nedir bu şöhet
İzhâr-ı şerefle şân u şöhet
140 Ey leymün u portakal-ı mağrûr
Nârenc ü turunc u zâr u rencûr
141 Ey zerd ü za'îf ü nâ-tüvânlar
Âvâre-i şeh'r ü hânümânlar
142 Bahs eylemege mecâliñiz yok
Tavranmağa vecd ü hâliñiz yok
143 Tevbe idiñiz bu mâ-cerâdan
Bu lâf (ü) güzâf u bu haţâdan
144 Bağıñ baña kim adım üzimdir
Ser-mâye-i hurremî sözimdir
145 Hem Fârisice dimişler engûr
Dîdârım ider cihânı mesrûr
146 Bintü'l-'ineb adlı bir kızım var
Kim cümle cihân aña harîdâr
147 Dirler aña hem de şâf-ı şahbâ
İdrâk-i fezâ-yı rûh-efzâ
148 Meşhûr-ı cihân olur babam tâk
'Aşkımla benim tolanur eflâk
149 Cûşa gelürem misâl-i Ceyhûn
Benden toğulur şerâb-ı gülgûn
150 'Aşkıñ revîş-i esâsıdır ol
Pîrân-ı zamân 'aşâsıdır ol
151 Her kim içe andan üç piyâle
Şalmaz gam-ı 'âlemi hayâle
152 'Âlemde o yâdigâr-ı Cem'dir
Sultân-ı zamân zî-hâtemdir
153 Pür-zûr u kavî herîf-i pür-fen
Sührâb-küş ü Tehemten-efgen
154 Peyveste anı bi-'izz ü temkîn
Bezmine kabûl ider selâţin
155 Hâşiyetimiz hisâba şıgmaz
Yazılsa da biñ kitâba şıgmaz
- [16] **Fındık Küçükligile Ber-â-Ber Büyük Büyük Lağırdılar ile Üzüme Cevâb Virüp Mağcüb İtmesi**
- 156 Açdı o zemân bi-emr-i Hâlîk
Engûra zebân-ı ta'nı fındık
157 Yuf yuf saña didi hey utanmaz
A'mâl-i kabîhden uşanmaz
158 Süflî vü bed-aşl u bed-gühersiñ
Evşâf-ı veledle müftehîrsiñ
159 Başdan ayğa haţâdır ol kız
Şeksiz veledü'z-zinâdır ol kız
160 Ol fitneleri uyandırandır
Ol 'âlemi oda yandırandır
161 Andan açılır bu bâb-ı gavgâ
Her müfsideyi ider o ber-pâ

- 162 Evvel ki şafâ virir dimâğa
Âhırde tutup şalur ayağa
- 163 Ey re's-i haṭâ ru'ûs-ı fitne
Senden olunur cülûs-ı fitne
- 164 Ey perde-i çeşm ü gûş-ı insân
Yağmâger-i 'aql u hûş-ı insân
- 165 V'ey âfet-i hânümân-ı îmân
Ser-mâye-i kârgâh-ı şeytân
- 166 Nefrîn saña olsun ol kıza hem
Her laḥza vü sâ'at dem-â-dem
- [17] 167 Fındık baña dir 'umûm-ı 'âlem
Pür-mağz u 'azîzem ü mükerrerem
- 168 Var mühmeliñ 'aceb nükâtı
Kim işidene virir hayâtı
- Cevz Fındıkcığı Melâmet İderek Kendü Şân ve Şöhretini Bildirmesi**
- 169 Yuvarlanarak cevz o sâ'at
Ortaya gelüp de kıldı cür'et
- 170 Fındıka didi ki ey bacağız
Ġâyet görürüm sözini haḳsız
- 171 Deryâlar içinde kaṭresiñ sen
Bilmem ki saña ne söyleyem ben
- 172 'Âlemde benim adım 'ayandır
Gird ü cevz ile girdegândır
- 173 Seyr eyle cesâmet-i dıraḥtem
Ben şâhem ü ol dıraḥt-ı taḥtem
- 174 Bu tañtana ile işte hâlim
Hem sâyelidir benim nihâlim
- Kestâne Cevziñ Ögünmesine Hiddetlenerek Ta'ne ile Cevâb Virmesi**
- [18] 175 Kestâne cevz sözün işitdi
Açıldı yumıldı gayret itdi
- 176 uzı gibi seslenüp didi şuş
Ey yumrı yumurcağ ibn-i deyyûs
- 177 Sen söyleme herze kim adıñ yok
Yemişleriñ içinde hîç dadıñ yok
- 178 Kestâne begem efendiyem ben
Hânımlarımiñ pesendiyem ben
- 179 uzı gibi bağ baña semizem
Her encümen içre ben 'azîzem
- 180 Zâhirde egerçi ben arayam
Bâtında sefid ü dil-rubâyam
- Bâdem Ağacı oca Kestânedeki Câmî Şıķılarak Sözlerini Cerḥ ile Zâtını Vaş Eylemesi**
- 181 Kestâneye na'ra urdı bâdem
Söyledi özüñden urma çok dem
- 182 Var git bu arafdan ey siyeh-rû
V'ey zâtı galîz (ü) tünd ü bed-ḥû
- 183 uzısın u mühmelindi muzı
Ey uzı nedir bu şekl-i yuzı
- 184 Bağ baña ki bâdem oldı nâmım
Şekker ile birdir iḥtirâmım
- 185 Mâdâm ser-i şecerdeyem ben
Perverde-i sebz-i perdeyem ben

- [19] 186 Benefşe alur benim surâğım
Perverde olur anıñla yâğım
- 187 Ol vaqt oluram 'azîz-i devrân
Heftâd u hezâr derde dermân
- Fıstık Efendi Hazretleri Bâdemiñ Güvenişinden Kendini Ta'rifle Gülerek Cevâb
Virmesi**
- 188 Bâdeme hücûm kıldı fıstık
Tekdîri lüzûm kıldı fıstık
- 189 Şakq-ı şefe itdi nîm-ğande
Bâdeme didi uzatma sen de
- 190 Emr itdi yûri sen itme şöhbet
Ey burnı uzun 'acîb hey'et
- 191 N'olmuş saña çehresi tutıksıñ
Kim böyle 'abûs u bed-kılıksıñ
- 192 Nâzil olunup ezelde gûyâ
Şanıñda 'abûs (u) kamtarîrâ
- 193 Fârsîce benim adımdı piste
Hem Türkcede fıstıkım huçeste
- 194 Kızlar beni her zamân severler
Gül-çehre vü gül-ruhân severler
- 195 Eglence hanımlara benem ben
Anlara tebessümümdür ahsen
- 196 Bir darb-ı meseldi dilde dirler
Fıstık gibidir meselde dirler
- 197 Dir isem açıkca bu misâli
Başka olur işiden hayâli
- [20] 198 Her bezmde hânedir siyâkım
Kızlar dudağındadır dudağım
- Tûtüñ Fıstık Efendiye Melâmet İtmesi**
- 199 Tût geldi o demde söyledi râz
K'ey püste nedir bu çaldığıñ sâz
- 200 'Arsızlık ile gülersiñ efsûs
Yok zerrece sende 'âr u nâmûs
- 201 Diñle ki benim adımdurur tût
Yok ben gibi tatlı rûha bir kût
- 'Unnâb Tût Kehyâyı Tutup Yâbâna Atup Fağr İtmesidir**
- 202 Olduğda suhan bu gûne itnâb
Nâzile gelüp irişdi 'unnâb
- 203 Didi tût efendi dilin tût
Unut didiğñ kelâmı unut
- 204 'Unnâbem ü menba'-ı şifâyem
Ben cümleye bâdî-i şafâyem
- 205 Egnimde benim libâs-ı gülgün
Böyle yaradup Hudâ-yı bî-çün
- 206 'Aţţâr dükkânıdır yatağım
Çekmeceler oldı hem otâğım
- 207 Hem-dem benim iledir kızıl gül
Kâkûle vü dârçîn (ü) karanfil
- [21] **Encîr Çûkadârıñ 'Unnâba Cevâbı**
- 208 Encîr işitdi anı tûrdı
'Unnâba bu gûne ta'ne urdı

- 209 Didi yüri var sebiline git
Ağrıma başımı sen süküt it
210 Kim yerse seni kanı hemân-dem
Çor bedeninde hem olur kem
211 Tab'ın zarar oldu çünkü kana
Sen lâzım olursın ihtikâna
212 Sen işte qarınlara girensin
İshâle şalup 'amel virensin
213 Benim adıma dimişler encir
Ben gibi hünerliden kim incir
214 Her kim baña düşse ihtiyacı
Zerre kadar incinmez mizacı
215 Yokdur revişimde hile mile
Yerler beni hem çekirdekile

Hzret-i Şeyh Hurmâ Encir Üzerine ve Bütün Yemişlere Hitâben Kendiniñ Büyük Bir Zât Oldığını Beyân İdüp ve Kavî Deliller ile Söziñi Taşdik İtdirüp Mübâhaseyi Dağı Tamâm Eylemesi

- [22] 216 Fi'l-hâl irişdi anda hurmâ
Encire didi ki bunda turma
217 Az kendini vaşf kıl hayâ it
Çok söyleme haydi var yıkıl git
218 Evşafını sen dimiş mi şandıñ
Kendini de bir yemiş mi şandıñ
219 Ne hüsn ü cemâl var sende
Ne vecd ü ne hâl var sende
220 Hurmâ konilup ezelde adım
Virmiş o Cenâb-ı Haq murâdım
221 Çün Âdem'i halk eyledi Haq
Ol zâta halife söyledi Haq
222 Cibril-i Emîn getürdi tohmım
Ol hazrete hem yetürdi tohmım
223 Ben öyle şafalı bir gıdâyam
Ki mahrem-i bezm-i enbiyâyam
224 Peygamber-i âhirü'z-zamân hem
Vaşfım buyurup tutup mükerrem
225 Bâg-ı Fedek'e beni o server
Çars itdi cefâmı çekdi Hayder
226 Ben düst-ı peyember-i Hudâyam
Perverde-i dest-i Murtażâyam
227 Ben Ka'be'den almışam şafâyı
Seyr eyle şafâ-yı enbiyâyı
228 Hoş-eklem ü hüb u hoş-güvâram
Maqbül u pesend-i çâr-yâram
- [23] 229 Bâg içre kamu yemişler ol dem
Hurmâ söziñi tutup müselleme
230 Cümle didiler efendim el-haq
Bu cümle buyurdığıñ muşaddaq
231 Bir öyle yere dahâlet itdiñ
Kim bizleri sen hacâlet itdiñ
232 Bâlâ-ter olup seniñ maqâmıñ
Lâzım bize oldu ihtirâmıñ

- 233 Ahsen saña ey nigâr hasente
Ahsente ahsente hezâr hasente
234 Peygamber-i âhirü'z-zamâne
Sen hıdmet idüpsiñ ey yegâne
235 Bir öyle büzürgvâr olupsıñ
Kâğıdiyye-i çâr-yâr olupsıñ
236 Cân virsek eger saña revâdır
Yolında bu cânımız fedâdır
237 Sen şeyh ü delil-i râhımızsıñ
Şevketlüce pâdişâhımızsıñ

**Şeyh Sa'dî Hazretlerinin Gülistân'da Buyurduğu Negüyend ez ser-i bâzîçe harfî /
Kezân pendî negired şâhib-i hüş Beyt-i Şerîfiniñ Me'âl-i 'Âlisince 'Âkil ü Kâmil Olan
[24] Zâtlar Oyuncağdan Bile Birer Hişşe Almaları Lâzımeden Olmasıyla ve
Buracığda Dağı Derci Münâsib Görüldüğinden Tenbih Misillü Hıttâb-ı 'Umümiyyeye
Dâ'ir Bir Mağâle-i Müfide-i Muhtaşaradır**

- 238 Gördiñ mi birâderân dîni
Âyîn-i resül-i Haq-güzîni
239 Hürmâ ki aña intisâb kıldı
Hep meyveleri mücâb kıldı
240 Bâğ içre şehinşeh oldı ol zât
Seyr eyle ne rütbe buldı ol zât
241 Ey müslim-i pâk-i şâf u şüfî
Terk eyle tarîk-i feylesüfî
242 Gel sen dağı bul hayât-ı sermed
Tut dâmen-i Hazret-i Muhammed
243 Var şer'-i şerîfin iltizâm it
Kendini cihânda nîk-nâm it
244 Ol şıdk u hülüşile müsellemler
Yok ise hülüşüñ ebsem ebsem
Temmet

Sonuç

Âşık tarzı destan türünün on dokuzuncu yüzyıldaki önemli temsilcilerinden Ahmed Hayret-i Dağıstânî tarafından mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış ve sonunda iyi bir Müslümanın ebedî saadete ulaşması için felsefeyi terk edip Hz. Muhammed'in "şer'-i şerîf"ini iltizam etmesi gerektiğine dair dinî bir hisse de ihtiva eden Fevâkihü'l-Kulûb; erik, çilek, kiraz, vişne, seftali, kayısı, elma, armut, ayva, nar, narenc, turunç, portakal, limon, üzüm, fındık, ceviz, kestane, badem, fıstık, dut, hünnap, incir ve hurmadan oluşan yirmi dört meyvenin bahar mevsiminde bir bahçede üstünlük mücadelesine girişmelerini ve bu mücadelenin sonunda hurmanın güçlü delillerle diğer meyveleri ikna edip galip gelmesini konu alan 244 beyitlik bir meyveler münazarasıdır.

KAYNAKÇA

- ABİK, A. D. (2005). *Meyveler Münazarası -Doğu Türkçesi-*. Ankara: Seçkin Yayınları.
AÇA, M. vd. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları.
Ahmed Hayret-i Dağıstânî. *Fevâkihü'l-Kulûb*. H. 1292. Taş Baskı.
BENLİ, Ş. (2019). *Klasik Türk Edebiyatında Münazara*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

- DİRİÖZ, M. (2016). "Türk Edebiyatında Münazara". *Klasik Türk Edebiyatı Yazıları: Nisyana Düşen Gölge*. (ed. Ahmet Kartal-Gözde Özcanar). İstanbul: Doğu Kütüphanesi: 125-129.
- DURMUŞ, İ. (2006). "Münâzara (Arap Edebiyatı)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. 31: 577-579.
- EMEKSİZ, A. (2009). "İstanbul Folkloru". *Karaların ve Denizlerin Sultanı İstanbul II*. (ed. Filiz Özdem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 255-284.
- GÖKYAY, O. Ş. (1940). "Türk Edebiyatında Münazara". *Yücel: Aylık Sanat ve Fikir Mecmuası*. XII/68: 74-78.
- GÜR, A. (2004). "Münazara". *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara. IV: 457.
- JACOBS, N. (1985). "The Typology of Debate and The Interpretation of Wynnere and Wastoure". *Review of English Studies*. XXXVI: 481-500.
- KOÇ, A. (2006). "Meyvelerin Sohbeti". *Meyve Kitabı*. (ed. Emine Gürsoy Naskali-Dilek Herkmen). İstanbul: Kitabevi Yayınları: 207-223.
- KÖKSAL, M. F. (2006). "Münâzara (Türk Edebiyatı)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. 31: 580-581.
- MATTOCK, J. N. (1991). "The Arabic Tradition: Origin and Developments". *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*. (ed. G. J. Reinink-H. L. J. Vanstiphout). Leuven: Peeters Press: 153-163.
- WAGNER, E. (1993). "Munazara". *EI (New Edition)*. Leiden-New York. VII: 565-568.
- YAVUZ, Y. Ş. (2006). "Münâzara". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. 31: 576-577.



ŐİZOID KİŞİLİK BOZUKLUKLARI ÜZERİNE: NERMİN YILDIRIM'IN *UNUTMA BENİ APARTMANI* ROMANINDA SÜREYYA ÖRNEĞİ

Nazlı MEMİŞ BAYTİMUR*

ÖZ

Nermin Yıldırım, roman ve öykü gibi edebi türlerde yazmış olduğu eserlerle son dönem Türk edebiyatında adından sıkça söz ettiren yazarlardan biridir. Yazarın yayımlanmış yedi romanı ve çeşitli dergilerde onlarca öyküsü bulunmaktadır. Roman türünde yayımlanan ilk eseri Unutma Beni Apartmanı'dır. Söz konusu roman, kişilik özelliklerinin esneklikten uzak bir boyut kazanmasından dolayı çevresiyle ilişkilerinde zorlanan ve kendi içinde sıkıntılara sebep olacak boyutlarda yaşamakta olan Süreyya adlı kadın kahraman üzerine kuruludur. Süreyya'nın yakın ilişkilere girmekten uzak olması ve bu ilişkilerden zevk almaması, hemen her zaman tek bir etkinlikte bulunmayı yeğlemesi, yakın arkadaşı ya da sırdaŐının bulunmaması, başkalarının övgülerine ya da eleştirilerine karşı kayıtsız kalması, duygusal soğukluk, kopukluk ya da tekdüze duygulanım göstermesi, cinsel deneyim yaşama isteğinin ya hiç olmaması ya da çok az olması gibi tanı ölçütleri onun şizoid kişilik özelliklerine sahip olduğunu ortaya koyar. Bu çalışma, Nermin Yıldırım'ın romancılığını ele almakla birlikte yazarın Unutma Beni Apartmanı romanı özelinde başkişi Süreyya'nın şizoid kişilik özelliklerini kurguda nasıl sergilediğini ve bu özellikler üzerinden onun kişiliğini analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kişilik, Kişilik Özellikleri, Kişilik Bozuklukları, Şizoid Kişilik Bozukluğu.

ON SCHIZOID DISORDER OF PERSONALITY: THE CASE OF SÜREYYA IN THE NOVEL *UNUTMA BENİ APARTMANI* OF NERMIN YILDIRIM

ABSTRACT

Nermin Yıldırım is a well-known modern Turkish author, having penned many seven novels as well as dozens of stories, published in various magazines. Her first novel is Unutma Beni Apartmanı (Forget Me Apartment). It focuses on a heroine/woman by the name of Süreyya, whose personality is rather inflexible. She struggles maintaining a good relationship with her environment, and as a result is very much introverted. She prefers to engage in only one activity almost all the time; she lacks close friends or confidants. She is indifferent to the praise or criticism of others, and comes across as cold, detached, or monotone. She wants to try out sex, but cannot. From a psychiatric angle, she appears to be schizoid personality. As such, this study will deal with Nermin Yıldırım's novel writing, it will also analyze how Süreyya's disorder exhibits itself by studying her character.

Keywords: Personality, Personality Characteristics, Novel, Personality Disorders, Schizoid Personality Disorders.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 13.12.2021; Yayına Kabul Tarihi: 01.02.2022

* Arş. Gör. Dr., Sinop Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, SİNOP; ORCID: 0000-0001-7591-1122, E-posta: nmbaytimur@sinop.edu.tr

Giriş

Nermin Yıldırım, özgün kalemi, zengin ve akıcı dili, zekice oluşturduğu fiktif âlemdeki kişileri, bu âlemdeki olayları ve durumları aktarmadaki başarısı ile son dönemlerin en parlak yazarlarından biridir. Türk edebiyatının geleneksel tadını abartılı kurgudan uzak tutarak yeni ve klasik üslubu ile harmanladığı eserlerinde trajedi ile komediyi, keder ile sevinci, takıntı ile aldırmaçlılığı sentezler. Yazarın ayırıcı yönlerinden biri eski kelimelere başvurmuş olmasıdır. Bu durum eserlerine nispeten karmaşık bir nitelik kazandırsa da yazar yine de akıcı ve diyalog havasının egemen olduğu bir dil kullanmayı başarır.

Eserlerindeki başarısı hayatı çok iyi özümsemesinden, görünenin ötesindeki hayata da dokunmuş olmasından, üzüntü ile mutluluğun bitmek bilmeyen mücadelesini dramatik şekilde yansıtmamasından kaynaklanmaktadır. Özellikle kurgudaki kişilerin yaşadığı duyguların dalgalanmalarını, her şeyin zıddıyla var olduğunu, kimi zaman trajik kimi zaman komik olan hayatı bütün yönleriyle ele alır.

Nermin Yıldırım'ın yedi romanından ilki 2011 yılında yayımlanan *Unutma Beni Apartmanı*'dir. Hayatını NY takma adını kullandığı kadın için romanlar yazarak yani hayalet yazar olarak sürdüren kırk üç yaşındaki Süreyya adlı kadının hikâyesi bir gün aniden annesinin sesini telefonda duymasıyla başlar. Toplumsal ve siyasi olayların yakın Türkiye tarihine ışık tuttuğu roman aynı zamanda “güvenli bağlılık ilişkisi olmayan kişilerin ileriki yaşlardaki ilişkilerinde ve yaşamlarının diğer alanlarında sorunlar yaşayacağını” (Hortaçsu, 2003, s. 109) başkışı Süreyya aracılığıyla da dramatik bir şekilde gözler önüne serer. Süreyya'nın yaşadığı sorunlar, kişilik bozukluğu olarak kendini gösterir. Onun kişilik bozukluğu ergenlik dönemlerinde başlar, zamanla kalıcı hâle gelerek işlevselliğinde bozulmaya neden olur. Süreyya'nın kendisini, başkalarını ve olayları yorumlama tarzında, duygusal tepkilerinin yoğunluğunda, insanlarla olan ilişkilerinde yaşadığı zorluklarda değişmeyen tutum ve davranış kalıpları sergilediği görülür. Kadının kişilik bozuklukları “ayrıntıdan ibaret sanatsal anlatıda bir ruh haritasına dönüşmektedir” (Arslan, 2018, s. 561).

Kişilik, dış dünyaya adapte olmayı sağlayan tüm ruhsal fonksiyonların bir araya geldiği, işlevsellik kazandığı ve kişinin performansını yöneten düzen şeklinde tanımlanabilir. Kişiler sergiledikleri davranış şekilleri bakımından birbirinden dramatik ölçüde farklılık göstermektedir. Kişilik, bu farklılıkları saptayanın yalnızca içinde bulunulan zaman, biyolojik durum ya da sosyal mekân ile izah edilemeyen şekilde süreklilik taşıyan özellikler ve eğilimler şeklinde niteler. Bu bakımdan kişilik “psikolojik tepkilerin göreceli olarak önemli ve kalıcı yönlerini içermekte” (Taymur vd. 2012, s. 155) olup pek çok kuramcı, kişiliği zihinsel, duygusal, sosyal ve fiziksel olan her şeyle ilişkilendirir. Kavram olarak kişilik, kendine özgü nitelikleri olan ve bunları yitirmeden bölünemeyen tek varlık olan kişinin, adaptasyon özelliklerini taşır. Bir başka ifadeyle, kişiyi kendine göre ayıran özelliklerinin tamamıdır. Kişinin günlük hayatında verdiği “özgül davranışsal tepkilerin ve tutumların oluşturduğu bir örüntü” (Koroğlu vd. 2019, s. 3) olan kişiliğin, kendi içinde çelişmeyen ve tahmin edilebilir bir tarafı vardır. Sözü edilen ayırıcı özelliklerin tamamı, düşünme, hissetme, öğrenme, anımsama, karar verme, sorun çözme gibi zihinsel süreçlere dayanmakta olup kişi tarafından iç ve dış dünyaya adapte olmak için geliştirilir. Geliştirilen bu özellikler “belli durumlarda belli duygusal tepki gösterebilme yetileri, engellenme ve çatışmalar karşısında yerleşmiş baş etme biçimleri ve savunma düzenekleri” (Öztürk vd. 2011, s. 555) şeklinde ortaya çıkar. Ancak sözü edilen bu özellikler bütünü, kişilerin çoğunda görülenden farklılıklar taşıyorsa, kişinin toplumsal adaptasyonunu bozup işlevselliğini sekteye uğratiyorsa, kişisel bir sorun meydana çıkarıyorsa kişilik bozukluğundan söz edilebilir.

Kişilik bozukluklarına ait özelliklerin kapsamı geniştir ve süreklilik arz eder. Bu özelliklerin “kendisini ve çevresini algılamasında ve ilişkisinde katı bir değişmezlik” (Geçtan, 2020, s. 251) göstermesi sebebiyle kişi, karşılaştığı olay ya da durumlara uygun tepki vermez. Onun yerine her türlü olay ya da duruma birbirine benzeyen tepkiler verir.

Kişiyeye, kişilik bozukluğu tanısı konulabilmesi için iş hayatı, özel ilişkiler gibi hayatın farklı alanlarında uzun süre devam eden sorunlarla karşılaştığının tespit edilmesi gerekir. Kişilik bozukluğu gösteren kişi, bozukluğa dair barındırdığı özelliklerini benliğinde kabul eder, kendisini değil çevresini değiştirmeye çalışır ve var olan bu özelliklerine son derece bağlıdır. Bu gibi insanlar, sahip oldukları özelliklerin güçlü etkisi ve katılığı aracılığıyla kişilerarası durumları kontrol altında tutarlar veya örtülü biçimde idare ederler. Öyle ki bu kişiler etkileşme eylemine, en sert şekilde engel olurlar. Kendisi “esneyemediği için çevresinin daha çok esnek hâle gelmesi” (Millon vd. 2021, s. 16) icap eder. Ancak çevresel faktörler tek bir kişiye göre tertip edilmediğinde kişi kaosa sürüklenir. Böyle bir durumda kişi, adaptasyon imkânlarını yitirir ve hayattan keyif almaz. Kişilik bozuklukları çoğunlukla ergenlik ya da erken yetişkinlik dönemlerinde açığa çıkmakla birlikte bazılarının izleri çocukluk dönemine kadar gitmektedir. Bununla beraber kadınlarda ve erkeklerde eşit sıklıkta rastlanır. Kadın olsun, erkek olsun patolojik durumları, “bu kişilerin normal yaşam aktivitelerini pek fazla bozmamakta, daha çok sosyal ilişkilerdeki bozulmalarla” (Öztunç vd. 2015, s. 65) varlığını göstermektedir. Devam eden takip çalışmaları ile süreç içerisinde kişilik bozukluklarının, nispeten düzelebileceği hiç değilse belirtilerin ve bulguların dindiği görülmektedir. Pek çok kişilik bozukluğunda genetik faktörlerin kısmen etkili olduğu da tespit edilmiştir.

DSM'de (Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders-Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı) kişilik bozuklukları, üç kümede sınıflandırılmıştır. Başkaları tarafından yadırganabilecek ve alışılmadık dışında davranışlarla belirlenen paranoid, şizoid ve şizotip kişilik bozuklukları, A kümesini oluşturur. B kümesinde antisosyal, borderline, histrionik ve narsisistik kişilik bozuklukları yer alıp bunlar dramatik, duygusal ya da inişli çıkışlı davranışlarla saptanır. Anksiyete ve korkularla belirlenen, kaçınan, bağımlı, obsesif-kompulsif ile pasif-saldırgan kişilik bozuklukları ise C kümesini meydana getirir (Geçtan, 2020, s. 251). Bunlardan “A ve B kümeleri daha çok sınırda kişilik örgütlenmesi gösterirken, C kümesi daha çok nevroitik örgütlenme gösteren” (Özen, 2021, s. 41) kişileri bünyesinde barındırır.

Bu çalışma, Nermin Yıldırım'ın *Unutma Beni Apartmanı* romanındaki, kişilik bozukluklarından A kümesinde yer alan şizoid kişilik bozukluğunun belirtilerini gösteren Süreyya'nın özgül davranışsal tepkilerinin ve tutumlarının meydana getirdiği örüntünün tutarsızlığını ve öngörülemeyen yanlarını ortaya koymayı amaçlar.

Nermin Yıldırım'ın Hayatı ve Eserleri Hakkında

Nermin Yıldırım, 7 Mart 1980 tarihinde Bursa'da doğar. 2002 yılında Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi'nin Basım ve Yayın Bölümü'nden mezun olur. Üniversitede okuduğu yıllarda Âlem-i Nisvan adını taşıyan feminist bir fanzin çıkarır. Üniversiteyi bitirdikten sonra çeşitli gazete ve dergilerde muhabir, editör ve köşe yazarı olarak çalışır, reklam ajanslarında metin yazarlığı yapar (Wikipedia, 2021).

Manchester Letters, Tramline Project gibi uluslararası edebiyat etkinliklerine katılım sağlayarak farklı ülkelerden yazarlarla ortak çalışmalar yapan Yıldırım, 2013 yılında dünyanın farklı yerlerinden sanatçıların davet edildiği bir program kapsamında 3 ay boyunca Almanya'nın Köln şehrinde kalır. 2013-2018 yılları arasında *Ot Dergi'*de Dış Hatlar köşesinde; 2018 yılının Kasım ayından itibaren ise *Kafa* dergisinde *Uzakların Kafası* adlı köşede öyküler kaleme alır. Uluslararası PEN Yazarlar Derneği üyesi olan yazar, hem Barcelona'da hem İstanbul'da yaşamını sürdürür (Wikipedia, 2021).

Yazarın sırasıyla 2011 yılında *Unutma Beni Apartmanı*, 2012 yılında *Rüyalar Anlatılmaz*, 2013 yılında *Saklı Bahçeler Haritası*, 2015 yılında *Unutma Dersleri*, 2017 yılında *Dokunmadan*, 2018 yılında *Misafir* ve 2020 yılında *Ev* adını taşıyan toplam yedi adet yayınlanmış romanı bulunmaktadır. *Dokunmadan* adlı romanı, Dünya Kitap Dergisi tarafından düzenlenen “Yılın En İyileri Ödülleri”nde Yılın Telif Kitabı Ödülü’nü kazanmıştır (Cumhuriyet, 2018). *Misafir* adlı romanı ise 30’un üstünde ülkeden 160’dan fazla eserin başvurduğu Berlin Film Festivali’nin Frankfurt Kitap Fuarı’yla 2006’dan beri ortaklaşa yürüttüğü Books at Berlinale programına seçilen 12 edebî eserden biri olur (Hürriyet, 2019).

Şizoid Kişilik Bozukluğu

A kümesi kişilik bozukluklarından birisi olan şizoid kişilik bozukluğu, erişkinliğin ilk zamanlarında temellerini atan ve çevreye duyarsızlık ile duygusal ilişkilerde duygusal uyarılara verilen cevabın yetersizliği ile saptanan bir kişilik bozukluğudur. Şizoid kişilik bozukluğu gösterenler, yakın ilişkiler kurmak istemeyen, toplum içine girmekten kaçınan, duygularını yansıtmadığından soğuk görünen, içe dönük kişilerdir. Bu kişilerin yakın aile üyeleri dışında samimi oldukları arkadaşları bulunmaz. Bu kişilik bozukluğuna mensup kişiler çoğunlukla yalnız kalmayı tercih ederler ve diğer insanlarla bir arada olma arzusunda değildirler ki başka insanlarla beraber olmaktan da keyif almazlar. Kendileri ile yakınlık kurmak isteyenlere karşı soğuk ve sevimsiz davranışlarda bulunurlar ve onları uzak tutarlar. Zira “kendi kabuklarına çekilmek onlar için kalabalıkların içinde olmaktan çok daha iyidir” (Aydın, 2019, s. 465) ve yalnızlığı toplum içine karışmaya yeğlerler. Bu özelliklerinin baskın gelmesinden dolayı başkalarıyla etkileşimde bulunmalarını gerektirmeyen etkinlik ya da hobilere yönelirler. Çünkü kişilerarası katılımın olması gerektiği yerde mesleğe dair işlevsellik sekteye uğrar. Bundan ötürü şizoid kişilik bozukluğu olan kişiler, insanlarla etkileşimden uzak işlerde çalışırlarsa başarılı olurlar.

Şizoid kişilik bozukluğuna sahip kişiler, asgari seviyede aile ilişkileri dışında, platonik ya da cinsel hiçbir ilişkiye gereksinim duymazlar. Onlar, bir başka kişiyle cinsel deneyim yaşama arzusu içinde olsalar bile dolaylı bir şekilde buna karşı koyarlar. Onların durumu, utangaçlık yaşayan, diğer insanlarla olan ilişkilerinde küçük düşmekten korkan birinden farklıdır. Çünkü seçimini yalnızlıktan yana kullanan şizoid kişilik bozukluğuna mensup kişilerin, “hayatları boyunca kişilerarası ilişkilerden kaynaklı pek az stres yaşamaları” (Millon vd. 2021, s. 480) başkalarından gelecek olan istekleri bertaraf etmelerinden kaynaklanır. Toplumsal yeteneklerden mahrum olmalarından ve cinselliğe olan isteklerinin yokluğundan dolayı karşı cinsle olan flörtleri neredeyse hiç yoktur ve çoğunlukla da evlenmezler. Kısacası asosyal, aseksüel ve izole olmak, şizoid kişilik bozukluğu olan kişinin tercihidir. Şizoid kişilik bozukluğuna sahip kişiler, dışarıdan bakıldığında öfke ya da neşe gibi güçlü hisleri yokmuş görüntüsü sergilerler. Heyecanlanmaları da sinirlenmeleri de neredeyse hiç görülmez. Övülmeye veya eleştirilmeye karşı tepkisizdirler. Bu tepkisizlik hâli, pek çok kişi tarafından ön planda tutulan sosyal dinamikleri, onlar için önemsiz kılar. Sürekli devinimsiz ve umursamaz bir hâlde sessizce, kimse ile muhatap olmadan rutinlerini gerçekleştirir ve kimsenin hatta devamlı surette görüştüğü kişilerin bile dikkatini celp etmezler. Bu durum, şizoid kişilik bozukluğu olanların başka insanların tepkilerine karşı oldukça duyarsız olmaları sebebiyle olumlu ya da olumsuz görüşlere aldırılmalarına dayanır. Ancak duygusal bakımdan dramatik şekilde soğuk ve mesafeli bir görüntü çizmelerine karşın “cılız duygusal deneyimler yaşamaları” (Millon vd. 2021, s. 487) da olasıdır. Yine de somut duygusal tepkilerden yoksun oldukları için gülümseme, baş sallama gibi davranışlar ya da yüz mimikleri ile karşılık vermeleri oldukça nadirdir. Geçici bir süreliğine de olsa kendilerini yansıtmama konusunda, rahatladıklarını hissettikleri olağan olmayan hâllerde, özellikle toplumsal ilişkilerine dair kendisine rahatsızlık veren duygularını dile getirebilir.

Unutma Beni Apartmanı Romanında Süreyya Örneği

Nermin Yıldırım'ın *Unutma Beni Apartmanı* adlı romanının başkahramanı Süreyya kırk üç yaşında bir kadındır. Diğerleri Süreyya'nın annesi Mesude, babaannesi Çeşminaz, Rıdvan, NY takma adlı genç kadın olup bunlar kurgunun norm karakterleri; Zinnur, Veysi, Şinasi, Marcel, Ada, Madam Karin ve Paul de fon karakterleridir. Fiktif âlemin odak noktası olan Süreyya, önce babasının öldüğünü, daha sonra annesinin onu terk ettiğini düşünerek babaannesi Çeşminaz Hanım tarafından büyütülür. Liseyi bitirene kadar Yalova'da babaannesi ile yaşayan Süreyya, üniversite sınavında hukuk fakültesini kazanarak Ankara'ya gider. Ankara'da okumaya başladıktan bir süre sonra babaannesi vefat eder. Kendisine yüklüce bir miras kalır. Bir süre sonra okuldan sıkıldığını ve hukuk eğitiminin kendisine uygun olmadığını fark eder. Ancak her şeye rağmen okulu bitirir. Kendisine kalan mirasa güvenerek tek başına yurt dışında farklı şehirlere gider. Daha sonra geri döner ve artık İstanbul'da yaşamaya başlar. Önce Rıdvan aracılığıyla çeviri işi ile meşgul olur, daha sonra bir radyoda edebiyat üzerine program yapmaya başlar. Kısa süre sonra Marcel adlı İspanyol bir adamla tanışır. Önceleri ona âşık olduğunu düşünür. İlişkileri ilerler ve Süreyya hamile kalır. İstanbul'u geride bırakarak Marcel ile Barselona'ya yerleşir. Ancak kısa zamanda yaşananlar onu âdeta boğar. Ne bir erkeğe âşık olup hayatını ona adanmak ne de anne olmak ona uygundur. Marcel evlenmek istese de o, doğumdan sonra nikâh kıymalarının daha doğru olduğunu söyleyerek evliliği erteler. Süreyya kızı Ada'yı dünyaya getirdikten üç ay sonra hem onu hem de Marcel'i terk ederek İstanbul'a döner. Döndükten sonra bir süre daha çeviri işlerine devam eder ancak hayatını idame ettirebilmek için daha sağlam bir iş bulması gerektiğinin farkındadır. Radyo istasyonundan tanıdığı zengin ve şımarık bir genç kadın olan NY adına romanlar yazmaya başlar. NY yazdığı her roman için Süreyya'ya yüklü paralar ödemektedir. Yayımlanan her roman NY'nin ününü artırır. Babasının ölmediğini, diğer subay arkadaşlarıyla hükümete darbe yapma planlarının deşifre olması nedeniyle kaçmak zorunda kaldığını, annesinin de onun peşinden gittiğini ve bir daha dönemediklerini Süreyya, kırk üç yaşında öğrenir. Romandaki olay ve durumlar, Süreyya'nın annesinden gelen telefonda sonra zamanda kırılmalar ile fiktif âlemde yer alır. *Unutma Beni Apartmanı* romanının kurgusunun en önemli yanlarından birisi de başkahraman Süreyya'nın şizoid kişilik özellikleri göstermesidir. Şizoid kişilik bozukluklarının öne çıkan özelliklerinin çoğunlukla "tavır, ilgi alanı, entelektüel eğilimler ve mizaç, hatta mesleki yeterlilikler ve sosyal ilişkiler bağlamında ortaya çıktığı" (Shapiro, 2017, s. 3) ve birbiriyle çelişmediği fark edilir. Bu gibi kişilerin tamamının merkez noktasında insan ilişkilerinden kopukluk yer alır. Süreyya'da da bu, dış dünya ile olan ilişkilerine şekil verir. O, aile ilişkileri olsun, arkadaşlık ilişkileri olsun, aşk ilişkileri olsun hiçbir ilişki türünü tatmin edici bulmaz. Hatta dış dünyadaki ve insanlardaki her türlü aşırılığı itici, uyarıcı ve kafa karıştırıcı bulur. Aynı sebeple herhangi biriyle arkadaşlık etmekten, yakınlaşmaktan kaçır. Sosyal ilişkileri istemediğine ve onlara gereksinim duymadığına inanır. Bir başkası onun hayat kalitesine katkıda bulunmaz. İnsanlar onunla iletişim kurmaya çalıştığında bundan son derece rahatsız olur ve bu etkileşimi en kısa sürede sonlandırır. Süreyya, romanın başında dış dünya ile olan ilişkilerinde dengeleyemediği etki tepki kuvvetinin onu nasıl korkuttuğu şöyle ifade eder.

"Çok zenginler, çok güzeller, çok cesurlar, türlü çeşit maceraya atılanlar, akıl küpleri, sefa pezevenkleri, depresif alkolikler, neşeli mirasyediler, tuhaf karakterler, renkli hayatlar cezbetmez beni. Pırlıtsız, kıpırtısız, sakın, gösterişsiz, kimsenin izlemediği, fark etmediği, önemsemediği, öyle ya da böyle ilgilenmediği biri olmak isterim. Dikkat çekmek ruhumu sıkıştırır, huzursuzlaşırım. Birinin benimle ilgilendiğini yahut gözlendiğimi hissettiğim an heyecanlanır, altın dengemi bozar, olağan ritmimi aksatırım. Tüm düzenim, sükûnetim altüst olur. Bunu göze alamam." (Yıldırım, 2021, s. 10).

Bu satırlarda Süreyya'nın sınırlarını çizdiği ve kendisinden başka kimsenin olmadığı dünyasında çok rahat hissettiğini anlamak mümkündür. O, çevresindeki insanlar nasıl olursa olsun başkalarıyla kendisini rahat hissedemez, insanlardan korku duyabilir. Mümkün olduğunca kendiliğinden konuşmayan, zorunda kaldığında kısa cevaplar vermekten öteye gitmeyen kadın, günlük hayat olaylarına da pek katılmaz. Bu, onda "dış dünyadan kendi içine çekiliş, ruhsal yalıtılma" (Rank, 2001, s. 59) şeklinde ifadesini bulur. Aksi bir durum onun dengesini yitirmesine neden olur. Çünkü şizoid kişilik bozukluğunun olduğu bir kişinin en büyük korkusu "insanların onları ilişki ağına düşürmesi ve böylelikle onların bireyselliğini, kimliğini ortadan kaldırması" (Millon vd. 2021, s. 496), yani yutulmasıdır.

Süreyya'nın ilk gençlik yıllarından itibaren insanlar dünyasından kopukluğu, okulda ve yaşadığı mahallede arkadaş çevresi ile ilişkilerde ona zorluklar çıkarmaya başlar. Ancak ona göre bu kopukluk, arkadaş çevresine ve onların ailelerine karşı savunma amaçlı bir içe kapanma şeklidir. O, bunu yaparken özellikle kendisini evlerine çağıran arkadaşlarının evine gitmemek için bahaneler bulur. Bunun nedeni, davet edildiği evlerde olan bireylerle iletişime geçmek istememesi maruziyetini asgari düzeye indirme amacı gütmemesinden ileri gelir. Dış dünyayı tamamen içine alan bir kapamaya yönelik sert bir gayret ortaya koyar. O zamanlar genç bir kız olma yolunda ilerleyen ama insanlardan gittikçe uzaklaşan Süreyya, "entelektüelleşmeyi birincil savunma mekanizması görevi" (Millon vd. 2021, s. 496) kabul eder ve sınırlarını güçlendirerek kendisini kitaplara adar. Kendi içinde sürdürdüğü hayatta, okuduğu kitaplardaki kahramanlara oldukça yakındır hatta onlara karşı duyarlıdır.

"Jules Verne en sevdiğim romancıydı. Bütün kitalarını okumuştum. Fakat başucu kitabım Ferenc Molnar'ın *Pal Sokağı Çocukları*'ydi. Nemecek, Boka, Csele, Weisz, Barabas, Csonakos, Gereb, Kolnay... Romandaki bütün çocukları sahici arkadaşım bellemişim.(...) Sokaktaki çocukların lideri gözü pek Boka'ya hayran, hatta belki de âşıktım. Çelimsiz Nemecek ise bir yandan en çok acıdığım, bir yandan da kendime en yakın hissettiğim kahramanıydı romanın. Gerçi canı pahasına koruduğu arsa uğruna ölümü göze alacak kadar yürekliydi, ama bence hep dalından kopmak üzere olan çaresiz bir yaprak gibi kederliydi. Ona kendisine acıdığımı hiç söylemedim, zira bundan hoşlanmayacağına emindim." (Yıldırım, 2021, s. 18-19).

Şizoid kişilik bozukluğuna dair davranış biçimleri sergileyen Süreyya, sosyal alanda yakın ilişkilere ya hiç girmez ya da son derece mesafeli durur. İster biriyle dışarı çıkmak olsun ister arkadaşlarının evine gitmek olsun, o, toplumsal ilişkilerde katılımcı değil gözlemci konumundadır. En büyük amacı da dış dünyadaki insanlarla ilişki kurmamaktır. Arkadaş ortamlarına korktuğu için değil yalnız kalmayı seçtiği için gitmez. Arkadaşlarını kendinden uzaklaştırırken onların olumsuz yöndeki eleştirilerine karşı ilgisiz kalır. İnsanlar tarafından uyarılma gereksinimi neredeyse hiç duymadığı için bunun yerine ders çalışıp kitap okumaktan hoşlanır. Gerçek dünyadaki ilişkilerinden arınan Süreyya'nın "etkin ruhsal faaliyeti gizli bir iç dünya içinde yitirilmiştir; bilinçli beni yaşamsal duygu ve eylemden boşalmış ve gerçekdışı bir niteliğe" (Guntrip, 2020, s. 12) evrilmiştir. O, düşler ve fanteziler vasıtasıyla, iç dünyasında devam eden yoğun bir faaliyetin içindedir. Ancak yukarıdaki alıntıya da dikkat edildiği zaman gözlemci konumunu sürdürdüğünü ve katıldığı içsel dramada bile kahramanın hoşlanmayacağını düşündüğü için ona acıdığını söylemediğini görmek mümkündür.

Liseyi bitirdikten sonra üniversite okumak için Ankara'ya giden Süreyya, artık yeni bir çevrenin içindedir. Her ne kadar sosyal hayattan kopuk olsa da bu, onun sosyal bir dünyada yaşadığı ve davranışlarının diğer insanlara etki ettiği gerçeğini değiştirmez. Ancak yaşamaya başladığı bu şehirde de başkalarının varlığını göz ardı etmeye ve

konuşmayı, tepki vermeyi reddetmeye eğilim gösterir. İnsanlarla iletişimini sadece onlarla bir araya geldiği mekânlarla sınırlayan Süreyya, kendisine yöneltilen her türlü sosyal teklifi mümkün olduğunca geri çevirir ve mahremiyetine yönelik saldırılara direnc gösterir. Elinden geldiği ölçüde diğer insanlardan kaçarak kaldığı otel odasında inzivaya çekilir. Başkalarıyla birlikte olması gerektiğinde ise tamamen ilgisizdir ve kendi özel dünyasında kalma kararlılığını sürdürür. Diğer insanlar onu kopuk görür hatta flört deneyimi yaşadığı kişilerden birisi onu kadın gibi davranmamakla, serserilikle suçlar.

“Herkesin kendi kalesini koruması gerektiğine bütün kalbimle inandım. Ne başkalarının alanına kokumu bıraktım ne de benimkine bırakılmasına müsaade ettim. Herkesle ilişkiyi ilişkinin ait olduğu yerde yaşıyor, pek çoklarının bayıldığı gibi başka alanlara taşımaya çabalamıyordum. (...) Sevgililerim de oluyordu elbette. Hiçbir ilişkim uzun sürmüyordu ama. Biriyle yakınlaşmam zordu. Yaklaştıkça insanlar hayatımla ilgili yorumlar yapmaya başlıyordu. Hatta bir tanesi onun evine yerleşmemi istedi. Elbette gitmedim. Bir erkekle aynı evde yaşama fikri bana katlanılmaz göründü. Sonra tutup bana, “Sen ne biçim kadınsın?” dedi. Kadın dediğin evcimen olurmuş, kendini ancak evinde rahat hissedermiş, evini dayayıp döşemekten haz almış. Bir serseri, bir kaçık gibi otel köşelerinde yaşamak da ne demekmiş!” (Yıldırım, 2021, s. 99).

Ankara’da okurken arkadaş ortamında bulunmak zorunda kaldığı bir gün Yalova’da yaşadığını söyleyen Süreyya, orada bulunan herkesin kendisine dikkatle baktığını ve hiç kimsenin kendisi hakkında bilgi sahibi olmadığını fark eder. O, bu insanların hayatında ufacık olsun bir yere sahip değildir. Okuldaki arkadaşlar birbirlerinin nereli olduğunu bilir, hatta ilk sorulan sorulardan biri memleket olur. Ancak o, devamlı surette kopuk, kapatılmış ve mekânsal sınırları ihlal etmeyen ve bu sınırları ihlal ettirmeyen bir hayat sürmeyi tercih etmiştir. Arkadaş ortamında yaşadığı o olaydan sonra karşı cinsle ilişki yaşamaya dair kuvvetli bir istek duyar ve buna adım atar. Ama karşı cinsle yaşadığı ilişkilerde “kendi kişiliğinin dâhil olmadığı bir rolü oynamaktadır, taklit yapmaktadır” (Anlı, 2015, s. 60). Çünkü o, karşı cinsle olan buluşmalarından hiçbir zaman keyif almaz. Hele ki kendi kaldığı otel odasında ya da flört yaşadığı kişinin evinde bir araya gelme düşüncesine “kendi kişiliğini gerçek bir temastan uzak tutma” (Anlı, 2015, s. 60) adına karşı çıkar. Beraberlik yaşadığı erkeklerin kendisini anlamadığını düşünür. Bir süre sonra karşı cinsin sürekli ilgi odağında olmasına ve yaşam alanına müdahale edilmesine dayanamayarak ilişkilerini noktalar. Aslında serseri, kaçık gibi olumsuz ifadelerle karşı karşıya kalması da onun umrunda değildir. Bir başkası onun yerinde olsa kaygılanacak, heyecanlanacak ya da hiddetlenecekken, Süreyya sadece ilişkiyi bitirmekle kalmaz aynı zamanda köşesine çekilmekten de son derece memnun olur. Flört deneyimlerinin ilgisini cezbetmediği açığa çıkar. Babaannesinin ölümünden sonra kendisine kalan para ile maddi varoluşunu sürdürmek için kafa yorması gerekmeyen Süreyya, daha üniversitenin ilk yıllarından itibaren tek başına Paris, Amsterdam, Prag gibi çeşitli şehirlere gider ve gittiği yerlerde bir süre kalarak gezer. Genç kadın, zihnindeki özel iç hayatında yaşamını sürdürmekte, yolculuklar yapıp hiçbir yere geri dönülmez şekilde bağlanma hissi yaşamaksızın devamlı olarak bulunduğu yerden ayrılarak farklı bir yere yerleşmekte özgürdür. Onun otuzlu yaşlarının ilk dönemlerine kadar giden bu durumu, şizoid kişilik özelliğinin getirdiği “yarı içeride yarı dışarıda uzlaşmasının” (Guntrip, 2020, s. 104) dramatik bir örneğidir. O, kendisini yönlendiren içgüdü ile ait olduğunu hissedebileceği bir dünyada kendini bulmaya çalışır. Yine böyle bir arayış içerisinde bu defa da İspanya’nın Barselona şehrine gider. Buradaki Park Güell’i, Gaudi evlerini, modern mimarinin öncü yapıtlarından biri olan Le Sagrada Familia’yı tüm detaylarıyla inceler. Süreyya’nın yalnız başına yaptığı seyahatlerdeki bu hâli “kendisini motive edecek içsel unsurlar olmayınca, dışsal çerçevenin varlığının muazzam bir önem kazanması”ndan (Millon vd. 2021, s. 514) ileri gelir.

Barcelona’da olduğu sırada Marcel ile tanışır. Aralarında Süreyya’nın o güne kadar hiç hissetmediği duygular peyda olur. Şizoid kişilik bozukluğuna sahip olan kişilerin nadiren de olsa romantik bir ilişki yaşadığı görülür. Genç kadın hayatında ilk kez şizoid kişilik özelliklerinin şiddetini hafifletmek, varoluşunu doğru bir şekilde algılayabilmek adına bir adım atar. Marcel ile ilişkisine kendi sınırlarının ötesinde bir anlam yükleyerek varoluşunu mümkün kılmaya çalışır. “Sevgi, bir diğer insana onun kendi dünyası içinde ulaşabilmeyi içerir” (Geçtan, 2019, s. 137). İlişkilerinin başında Süreyya da Marcel’e doğru kendini aşabileceği izlenimi uyandırır. Önceleri her şey çok güzel gider. Süreyya, İstanbul’a döndükten sonra Marcel onun yanına gelir. Marcel, Barcelona’ya döndükten sonra Süreyya hamile kaldığını anlar. Onun hamileliğini öğrenen adam, Süreyya ile hemen evlenip bundan böyle Barcelona’da yaşamalarını ister. Genç kadın durumu kabul eder ve İstanbul’daki evini kapatarak onun yanına yerleşir. Ancak hamilelik ilerlemeye başladıkça şizoid kişilik özellikleri depresmeye ve genç kadının kafası karışmaya başlar. Önce Marcel’e hamileyken nikâh yapmak istemediğini söyleyerek evlilik olayını erteler. Anneliğin beraberinde getirdiği duyguları hiçbir şekilde hissetmez. Ondaki garipliğin farkında olan Marcel’in de elinden bir şey gelmez. Bir kızı olur, adını Ada Laia koyarlar. Ancak kızını kucağına alması, onun kokusunu duyması, onunla geçirdiği zaman bile Süreyya’nın umursamazlığına etki etmez. Kızı doğduktan yalnızca üç ay sonra hem onu hem de Marcel’i terk ederek İstanbul’a döner.

“Marcel’in bana verdiği bir saksı çiçeği ya da küçük bir kedi yavrusunu büyütür gibi büyüt müştüm onu içimde. Bir aileye sahip olmayı dilememiştim ki ben. Bir aileyle ne yapılır, onu bile bilmiyordum. Bir ailenin içinde anne olarak, eş olarak, o ailenin herhangi bir bireyi olarak, sudan çıkmış balık gibiydim. Öyleydim. (...) Aşktan ve annelikten muaf tutulmaktan başkaca bir isteğim yoktu. Bu arzudan dolayı utanç bile hissetmiyordum üstelik. (...) elimde küçük bir bavulla İstanbul’a döndüğümde ardımda öfkeli, kızgın, şaşkın, lanetler okuyan, beni anlamayan ve asla anlamayacak olan nikâhsız bir koca ve beni hatırlaması bile mümkün olmayacak küçük, küçücük bir kız bıraktım. Marcel’in onu bana vermeyeceğini boyun damarlarını şişirerek, bağıra bağıra söylemesine hiç gerek yoktu. İstemeyecektim ki...” (Yıldırım, 2021, s. 173-174)

Marcel ile tanışana kadar hiçbir şeyden zevk almayan bir karakter görüntüsü sergileyen Süreyya, romantik bir ilişki yaşamaya niyetlenir ama “başka bir benliğe duyarlı olabilme sevdası”nda (Fındıkçı, 2010, s. 114) istikrarlı olamaz. Hamilelik ilerledikçe ilişkisini doğru şekilde aktaramaz ve aslında kendi kayıtsızlığının, duygusal destek vermeyişinin, anlayışsızlığının Marcel ile arasında sıkıntılar meydana getirdiğini kavramakta zorlanır. Marcel’in şizoid kişilik özellikleri taşıyan Süreyya’dan daha uyumlu özellikler göstermesi de ilişkilerini korumaya yetmez. O güne kadar yalnız zaman geçirmeye çok önem veren Süreyya, devamlı surette Marcel, onun ailesi ya da arkadaşları ile bir arada olduğundan ve onlarla görüşmelerinden sonra da tek başına kalamadığından sınırlarının ihlal edilmiş olduğu hissine kapılır. Marcel ile yaşadığı birlikteliğe kadar kendiliğinden davrandığı neredeyse hiç görülmeyen genç kadın, duygusal ve ilişkiyel yatırımlara sahip değildir. Bundan dolayı da başkalarıyla iletişimde kullanmaya değer bulduğu malzeme de yok gibidir. Süreyya’nın duyarsız, mesafeli, soğuk tavrı Ada’nın doğmasından sonra da hız kesmeden devam eder. Aslında kibirli ya da katı yürekli birisi değildir. Ancak söz konusu kendi içinde büyütüp can verdiği ve dünyaya getirdiği çocuğu bile olsa temel duygu ve yakınlık kapasitesi bulunmamaktadır. Bebeğini emzirmek istemeyen hatta kısa sürede sütünün kesilmesinden memnuniyet duyan kadının duygusal açıdan içinin boş olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Daha üç aylıkken kızı Ada’yı ve Marcel’i terk etmesi hatta çocuğunu geri dönüp istemeyeceğini söylemesi onun hiçbir boyutta duygusal derinliğinin bulunmamasından ve kendini suçlayacak bir içgözlem

yeteneğine sahip olmamasından kaynaklanır. Bir başkası için uzun yollar aşmış yaşadığı yeri değiştirmesi, hamile kalması, anne olması, sabahlara kadar beşik başında beklemesi gibi “sorumluluklarının artması psikozun patlak vermesini kolaylaştıran bir geçirgenlik” (Sechehaye, 1993, s. 126) göstererek Süreyya için işleri zorlaştırmış ve onu arkasına bile bakmadan uzaklaştırmıştır. Kendi asosyal hayatının güvencesine yeniden kavuşmasına yardım edebilecek güvenli bir yol bulamayan kadın, ağır sorumluluklar ve talepler karşısında patlar.

Hukuk Fakültesi’ni bitiren ancak okuduğu bölümle ilgili bir iş yapmayan Süreyya, babaannesinden kalan miras ve Rıdvan’ın kendisine bulduğu çeviri işleri ile geçimini sağlar. Barselona’dan İstanbul’a döndükten sonra bir süre yine Rıdvan’ın ayarladığı çeviri işleri ile meşgul olur. Küçük yaşlarından beri kitap okumayı çok seven kadın, bir süre sonra roman yazmaya karar verir. Romanını yazmayı bitirir ancak herhangi bir yayınevine göndermeyi düşünmez. Bir gün Nevzade’deki barlardan birinde tek başına otururken radyoda çalışırken tanıştığı NY adlı genç kadın ile karşılaşır. Almış olduğu alkolün de etkisiyle ona yazmış olduğu romandan ve eve gidince onu çekmecesine kaldıracığından bahseder. NY, Süreyya’ya romanı kendisine satmasını, ona çok iyi para vereceğini ama karşılığında romanı yazdığını unutmasını teklif eder. Hatta bunu düzenli bir iş hâline getirebileceklerini, Süreyya’nın kendisi adına kitaplar yazmaya devam edebileceğini belirtir. Aslında aralarında belli bir ücret konuşulmaz ama NY, Süreyya’nın hesabına oldukça yüklü bir meblağ yatırır. Bir buçuk ay sonra bütün edebiyat dergileri, *Roman-tik Tren* adlı romandan bahseder ve henüz 18 yaşında olan NY, edebiyat dünyasında büyük bir üne kavuşur. O güne kadar sosyal usullere gereken önemi vermeyen ve kişilerarası teması minimuma indiren işleri tercih eden Süreyya, NY adına para karşılığında romanlar yazarak bunu devam ettirir. Böylece kimse ona bulaşmadan veya kimse ondan sosyallik gerektirecek bir şey istemeden, evinde biteviye çalışmaktan son derece memnun olur. Hatta NY ile sadece romanları yazdığı dosyaları teslim etmek için bir araya gelir. Bunun dışında kendisini aramamasını, yaptıkları anlaşmaya sadık kalacağını söyler. NY için sekiz sene içerisinde altı roman kaleme alır. Süreyya, sosyal dünyadan kopuk kalırken aynı zamanda kendi yarattığı fiktif âlemdeki kahramanlara bağlanıp bilişsel becerilerini rahatça ifade eder. Bunu gerçekleştirirken karşılaşabileceği herhangi bir olumsuz geribildirim ise umurunda değildir.

“İkinci romanım, yani NY’nin ikinci romanı, bir cambazla ilgiliydi. Buna Pierre Loti’den dönerken, yolda karar vermiştim. Karar vermek de sayılmaz, sadece aklımdan geçirmiştim. Bir cambazın romanını yazmak sadece aklımdan geçirdiğim bir fikirdi Pazar gecesine kadar. Gece yatmadan evvel nasıl olduysa o fikre bir karar muamelesi yapmaya başladım ve yatağa girerken sabah erkenden kalkıp işe koyulmayı planladım. Kaybedecek hiçbir şeyim yoktu. Aklıma esen her şeyi yapabilirdim yazarken. Kimse bunun için beni suçlayamazdı. Yazdıklarım karşılık bana ödeme yapan NY bile.” (Yıldırım, 2021, s. 238)

Süreyya, dış dünyada başkalarına görünebilir olmak gibi basit bir olgudan ötürü potansiyel olarak tehlikeye açık olduğuna yönelik kaygı dolu bir farkındalık içindedir. Onun için bu tarz bir tehlikeye karşı aşikâr savunma, bir şekilde kendini görünmez kılmaktır. NY’nin adına para karşılığında romanlar yazması ve hayalet yazarlık yapması da aslında şizoid kişilik özelliklerinden ileri gelen savunma şeklinin bir sonucudur. Görünebilir olmak, onu dış dünya ve başka insanlarla etkileşim riskine maruz bırakır. Bunlar, onun için risk meydana getirir; görünmez olmak ise savunma şeklidir. Süreyya da hayalet yazarlık gibi bir kamuflej şekli uygular. “İsmi meçhul olma, hiç kimse olma belli şizoid koşullar için mükemmel bir şekilde yürütülen savunmalar” (Laing, 2015, s. 109) olup Süreyya da aşikâr olma, ilgiyi kendine çekme gibi hayatı tek başına yaşamasına,

insanlarla ilişkiye kendisini kapatmasına engel olan tehlikelere karşı bunu kullanır. Bu savunma şekli “herhangi birinin onun başka herkesten farklı olduğu yönünü görmesini olabildiğince zorlaştırma çabalarını” (Laing, 2015, s.109) bünyesinde barındırır. Yani o, varlığının kendi iç itilimiyle gerçekleşen yaratıcılığını denetim altına alarak onu bir hayaletle dönüştürür. Bu, Süreyya’nın başkalarına yaptığı ama başkalarının da ona yapmasından korktuğu şeydir.

Sonuç

Çözümlemelerin gösterdiği üzere *Unutma Beni Apartmanı*’nda başkişi Süreyya, dış dünyaya uyum sağlayamama, iş hayatında istikrarı yakalayamama, özel hayatındaki ilişkileri yürütememe gibi kişilik bozukluğunu ortaya koyan bir görüntü çizer. Soğuk, mesafeli, kayıtsız oluşu; insan ilişkilerine ne istek ne de ihtiyaç duyması; kendisinin ve başkalarının duygularının asgari düzeyde farkındalığı; dürtülerinin veya hırslarının hiç bulunmaması Süreyya’nın kişilik bozukluğunun öne çıkan yönleri olup bu yönleri ondaki kişilik bozukluğunun şizoid kişilik bozukluğu olduğunun da göstergeleridir.

İlk gençlik yıllarından itibaren insan ilişkilerinden kendisini soyutlamayı tercih eden Süreyya, çoğunlukla mesafeli ve duygusal bakımdan katıdır. Ancak duygusal kapasitesi nispeten daha gelişkin olup her ne kadar yalnız bir hayat tarzını benimsemişse de fantezi dünyası oldukça gelişmiş bir içedönük gibi tanımlanabilir. Son derece sessiz ve kimse ile iletişim kurmadığı için çevresindeki pek çok kişi tarafından fark edilmez. Sadece gerekli durumlarda başkalarıyla ilişki kurup zaman kaybetmeden yalnızlığına geri döner. Sosyal bir dünyanın içinde bulunmasından dolayı başkalarıyla etkileşim kurarken kullandığı bir örüntü vardır. Etkileşimi gerçekleştirirken kullandığı örüntünün dramatik tarafı ise içsel arzularından azade meydana gelmesidir. Süreyya hoşuna giden, ona keyif veren bir şey bulunduğu takdirde belli ölçüde değişim elde edebilir. Nitekim Marcel ile bir değişime adım atmış, onunla beraber kişilerarası temasını artırarak hayata daha fazla katılmıştır. Dünyaya getireceği bebeği ile bir ailenin parçası olacaktır. Ancak varoluşuna egemen olan duygu ve ilişki kıtlığı galip gelerek işleri onun için zorlaştırmıştır. Süreyya, en ufak bir pişmanlık bile duymadan hem Marcel’i hem de üç aylık kızı Ada’yı terk ederek bağ kurmayı başaramadığını dramatik bir şekilde gözler önüne serer. Bir ailenin parçası olmanın, bir kocanın ve bir çocuğun sevgisine layık olmanın keyfini asla yaşayamaz. Güvenli olarak tesis ettiği hayalet yazarlık kimliği ise onun entelektüelleşme eğilimine sekte vurmuyarak kişilerarası etkileşimi ve teması asgari seviyeye indirerek ona koruma kalkanı olur.

Kişinin başkalarından ayırt edilmesini sağlayan ve kendine özgü uyum özelliklerini içeren kişilik kavramı, kişinin bilme ve farkındalık süreçlerini esas alarak iç ve dış dünyaya adapte olmak için geliştirdiği duyuş, düşünüş ve davranış örüntülerinden meydana gelir. Kişilik bozukluğunun ise net bir tanımını yapmak zor olsa da kişilik bozuklukları olan birinin öncelikle toplumsal adaptasyonunda, düzenli iş yürütmesinde, ilişkilerinde süreklilik göstermesinde sıkıntılar mevcuttur. Bu gibi kişiler, okul ya da iş hayatlarında ve özel ilişkilerinde sorunlar yaşarlar; kendi davranışlarının çevresindeki insanları nasıl etkilediğini hesaba katmazlar. Strese dayanma eşikleri de düşüktür. Nermin Yıldırım, *Unutma Beni Apartmanı* romanında şizoid kişilik bozukluğuna sahip bir kadın olan Süreyya’nın şizoid kişilik özelliklerinden ileri gelen renksiz ve sönük hâlini dezavantaj görmemiş; aksine bu özelliklerin öne çıkan taraflarından yararlanarak derinlik kattığı fiktif âlemde kadının çoğu içedönük görece asosyal olan ilgi alanlarını ve zengin iç dünyasını yansıtmayı başarır. Bu durum, yazarın hayatın içinden kişileri ayırt edebilmesinden, görünenin ardındaki hayatı özümseyebilmesinden, bunu dramatik şekilde kurguya yansıtmamasından ileri gelir.

KAYNAKÇA

- ANLI, İ. (2015). *Asperger Sendromu ve Şizoid Görüngü*. Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri.
- ARSLAN, F. (2018). "Kuşlar Yasına Gider'de Değer ve Simge Kimlikler". *Romanda Kişiler Dünyası*. (ed. Ramazan Korkmaz-Veyssel Şahin). Ankara: Akçağ Yayınları: 559-578.
- FINDIKÇI, İ. (2010). *Aşk, Aile ve Kişisel Gelişim Sürecinde İnsani Derinlik*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- GEÇTAN, E. (2019). *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GEÇTAN, E. (2020). *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GUNTRIP, H. (2020). *Şizoid Görüngü Nesne İlişkileri ve Kendilik*. (çev. İpek Babacan). İstanbul: Metis Yayınları.
- HORTAÇSU, N. (2003). *Çocuklukta İlişkiler Ana Baba, Kardeş ve Arkadaşlar*. Ankara: İmge Kitabevi.
- KÖROĞLU, E. - S. BAYRAKTAR (2019). *Kişilik Bozuklukları*. Ankara: Hekimler Yayın Birliği.
- MILLON, T. vd. (2021). *Modern Yaşamda Kişilik Bozuklukları*. (çev. Elif Okan Gezmiş). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÖZEN, S. (2021). *Kişilik Bozuklukları*. İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları.
- ÖZTUNÇ, H. vd. (2015). "Kişilik Bozuklukları ile Gelir ve Cinsiyet Değişkenlerinin İlişkinin İncelenmesi". *YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. VIII/1: 63-82.
- ÖZTÜRK, M. O. - A. ULUŞAHİN (2011). *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları II*. Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri.
- RANK, O. (2001). *Doğum Travması ve Psikanalizdeki Anlamı*. (çev. Sabir Yücesoy). İstanbul: Metis Yayınları.
- SECHEHAYE, M. A. (1993). *Bir Şizofren Kızın Güncesi*. (çev. Zehra Karaburçak Ünsal). İstanbul: Yol Yayınları.
- SHAPIRO, D. (2017). *Nevrotik Tarzla*. (çev. Şehnaz Layıkel). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- TAYMUR, İ. - M. H. TÜRKÇAPAR (2012). "Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi". *Psikiyatride Genel Yaklaşımlar*. IV/2: 154-177.
- YILDIRIM, N. (2021). *Unutma Beni Apartmanı*. İstanbul: Hep Kitap.

İnternet Kaynakları

- CUMHURİYET (2018). "Dünya Kitap Ödülleri 25 Yaşında". Erişim Tarihi: 18.01.2018.
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/dunya-kitap-odulleri-25-yasinda-908077>
- HÜRRİYET (2019). "Nermin Yıldırım 'Books at Berlinale'e Seçildi". Erişim Tarihi: 23.01.2019.
<https://www.hurriyet.com.tr/kitap-sanat/nermin-yildirim-books-at-berlinalee-secildi-41092462>
- WIKIPEDIA (2021). "Nermin Yıldırım". Erişim Tarihi: 21.02.2021.
tr.wikipedia.org/wiki/Nermin_Yildirim



ESKİ UYGUR SİVİL BELGELERİNDE ERKEKLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI

Aybüke Betül DOĞAN*

ÖZ

Bu çalışma, Eski Uygurların din dışı metinlerini konu alan Eski Uygur Sivil Belgeleri'ndeki erkekle ilgili söz varlığını konu alır. Bu amaçla, Uygur Sivil Belgelerinde yer alan bütün metinler dikkatlice taranmış, bu tarama sonucunda elde edilen erkekle ilgili söz varlığı tespit edilip belirli bir sınıflandırma usulüyle başlıklandırılmıştır. Buna göre doğrudan ulaşılan söz varlığı ile metin bağlamından ulaşılan (doğrudan erillik bilgisine ulaşılmayan) söz varlığı şeklinde iki temel grup oluşmuştur. Elde edilen sözcük bilgileri de kendi içerisinde gruplandırılmıştır. Birinci başlıkta, erkekler için kullanılan temel akrabalık adları, unvan adları ve dinî terminolojiyle ilgili adlar gösterilmiştir. İkinci başlıkta ise metnin bağlamından yola çıkılarak erkek için kullanılan dolaylı ifade yoluyla sağlanan erkekle ilgili söz varlığına yer verilmiştir. Tespit edilen sözcüklerin her biri runik metinler ile din konulu Eski Uygurca metin envanteriyle karşılaştırılmış ve daha önce var olan erkekle ilgili söz varlığının anlam bilimsel açıdan ele alınan Eski Uygur Sivil Belgeleri'nde değişiklik yaşayıp yaşamadığı irdelenmiştir. Yine her bir sözcük için Eski Türkçeye ait yazılı kaynaklardan örneklerine yer verilip etimolojisi açıklanmış, bu şekilde Eski Uygur toplum hayatında erkek kavram alanının daha çok hangi dilde karşılandığı gözlenmiştir. Din dışı Eski Uygur sözleşme metinlerindeki erkekle ilgili söz varlığı dolayısıyla kültürel kodları da yansıtmayı amaçlamayan bu çalışma, söz varlığı çalışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygur Sivil Belgeleri, Erkek, Söz Varlığı, Anlam Bilim, Etimoloji.

THE VOCABULARY OF MEN IN THE OLD UIGHUR CIVIL DOCUMENTS

ABSTRACT

This work takes the guest to talk about the man in the Old Uighur Civil Documents, which is about the non-religious texts of the Old Uighurs. For this purpose, all the texts in the Uighur Documents were scanned, and from this scan, the elder man had a comprehensive and detailed view. According to this, two basic groups have been formed as the vocabulary that can be accessed directly and the vocabulary that can be accessed from the context of the text (not directly accessible to masculinity information). The information obtained is also grouped within itself. In the first main title, the basic basic name tags for the society are related to the world of names. In the second title, with the expression used for the male, it is about talking to a man by road. Each of the detected ones was compared with the Old Uighur text inventory without resting with a runic text, and it was tried to be lived by working on the Old Uighur Civil Document, which cannot be thought of in terms of meaning with the system related to the existing one. Again, for each word, an example of Old Turkic is given and its etymology is explained, and it is observed in the figure how the Old Uighur society was met in this general male general line. This study, which aims to reflect the games in the game within the scope of the text of the non-religious Old Uighur contract, aims to benefit the users.

Keywords: Old Uighur Civil Documents, Man, Vocabulary, Semantics, Etymology.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 17.10.2021; Yayına Kabul Tarihi: 01.03.2022

* Arş. Gör. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü; DÜZCE;
ORCID: 0000-0001-5946-5417, E-posta: betulkiymaz@duzce.edu.tr

Giriş

Bu çalışmada, 13.-14. yüzyıla ait olduğu kabul edilen, Eski Uygurların ticaret, değiş-tokuş, kiralama, borçlanma, rehin alma ve serbest bırakma, köle ticareti ve vasiyetnâme türü gibi konularını ele alan, *SUK* metnindeki erkekle ilgili söz varlığı incelenecektir. Bu amaçla, (Yamada, 1993) künyeli eser, temel veri tabanı olmuştur¹. Bu eser özelinde, Eski Uygurların erkekle ilgili kullandığı söz ve söz grupları tespit edilerek, söz varlığı çalışmalarına katkı sunulması hedeflenmiştir. *SUK*'ta tespit edilen erkek ile ilgili söz varlığının, Eski Türkçedeki kullanım alanı da incelenmiştir. Bu yöntemle ilgili madde başı sözcüklerin, Eski Türkçe dönemlerinde anlamsal bir değişiklik gösterip göstermediği ortaya konulmaya çalışılmıştır. *SUK* dışında, *Moğolistan, Altay, Yenisey, Kırgızistan Yazıtları* ile dinî konuları ihtiva eden Uygurca metinler (*AY, Hua, İKPÖ, May, KİP*) taranmıştır. Kâğıda yazılı runik metinlerden *IB* de çalışmaya dâhil edilmiştir. *SUK* gibi din dışı konuları içeren başka Uygurca eserler² çalışmanın sınırlılığı gereği veri tabanına eklenmemiştir. Erkekle ilgili söz varlığı olarak kabul edilen maddelerin, köken bilgisel açıklamalarına da yer verilmiş; örneklerde, okuyan kişinin transkribine bağlı kalınmış; çalışmanın hacmini artırmamak amacıyla madde başlarında birer örnek verilmeye gayret edilmiştir. Anlamsal açıdan farklılıkları göstermek adına, bazı örneklerin sayısını daha fazla tutmak gerekmiştir. Bu yöntem ve amaçla, *SUK*'tan tespit edilen erkek ile ilgili söz varlığı aşağıda maddelendirilmiştir.

Madde başı sözcükler, *Eski Uygur Sivil Belgeleri*'nde transkribe edildiği şekliyle (Yamada, 1993) gösterilmiştir. Diğer örnekler, araştırmacının transkribine bağlı kalınarak belirtilmiştir.

Çalışmada, doğrudan veya metnin bağlamından ulaşılan erkekle ilgili söz varlığı gruplandırma yolu tercih edilmiştir. Buna göre iki ana başlık ve bunlar içinde de yer alan alt başlıklarda, tespit edilen ilgili söz varlıklarına değinilmiştir.

1. Doğrudan Ulaşılan Erkekle İlgili Söz Varlığı

Çalışmanın temel başlıklarından olan bu grup, üç alt başlıkta değerlendirilmiştir. Erkek ile ilgili temel söz varlığı (akrabalık adları), unvan adları ve dini terminolojik adlar bu başlık altında incelenmiştir.

1.1. Akrabalık Adları

Apa: Büyükbaba (Yamada, 1993, s. 240b). Wilkens (2021, s. 55), “ata, dede, büyükbaba, cet” anlamlarını vermiştir. Ayazlı (2016, s. 52), “büyükbaba” olarak açıkladığı sözcüğün, lehçelerdeki durumunu şu şekilde açıklamıştır: YUyg. *apa* “anne”, Tuv. *apa* “anne”, SUyg. *ava* “baba”, Öz. *âpa* “abla”, Hak. *aba* “baba”, Alt. *aba*, Yak. *abaga* “amca”. Dolayısıyla lehçelerde bu sözcük anlam değişkenliği gösterdiği için yalancı eşdeğerdir. Köken itibarıyla Moğ. *abaga* sözcüğünün kısaltılmış şeklidir (Ayazlı, 2016, s. 53). Clauson, Orhon Türkçesinde *apa* sözcüğünün; ata, ecdat; büyük (unvan) anlamını karşıladığını belirtir (ED 5a). *Biçiktu Boom V Yazıtı*'nda **(a)p(a) (e)r (e)v(i)m t(a)ş ok** (YAKRIB 237). Bu yazıtta *apa* sözcüğü kişi adıdır. *YY*'de *apa* sözcüğü, *SUK*'ta ele alınan anlamdan farklı olarak “abla” için kullanılmıştır: *kıydağı künçuyımğa adırıldım apam-a* (E-7) “(Hamimin) odasındaki zevcemden ayrıldım. Ah benim ablam!” (YAKRIB 66). Ayrıca özel isim olarak da gözlenir: *külüg apa ben* (E-20) (YAKRIB 91). *AYa*’da tespit edilen *apa* sözcükleri için ise “dede, ata, unvan” açıklaması yapılmıştır (YAKRIB 547): *b(ê)rt (a)p(a)ka b(e)n b(i)t(i)d(i)m-a* (Kalbak Taş XIX) “Ben, Bertip Apa için yazdım” (YAKRIB 258). Çalışmada

¹ Eski Uygur Sivil Belgeleri üzerine Orta Asya’da yapılan son çalışmalardan biri; Sadıkov, 2021 yayınıdır. Bu makalede; Yamada, 1993 çalışmasından hareketle örneklerle yer verilmiştir.

² (Ayazlı, 2016) çalışmasında, madde başı sözcüklerin din dışı konulu diğer Eski Uygurca metinlerde bulunup bulunmadığına ilişkin veriler vardır.

apa sözcüğü kişi adı gibi çevrilmiş; “ata” veya “dede” anlamına vurgu yapılmamıştır. (KT D1 - BK D2)’de *apam* sözcüğü şu şekilde geçmektedir: *kişi oylında üze eçüm apam bumin qayan iştemi qagan olormış* “İnsanoğlunun üzerinde atalarım Bumin Kağan, İstemi Kağan hüküm sürmüştür (SİD 192). *Eçüm apam törüsince yaratmış* (KT D13) “[babam kağan] atalarım yasına göre düzene sokmuş” (SİD 194). Bu örnekte unvandan çok “atalarım” anlamıyla akrabalık bildirmiştir. *Eçümüz apamız yamı qagan dört bulnuğ étmiş* (O 1) “Atamız Yamı (Bumin?) Kağan dört tarafı düzene sokmuş” (SİD 217). *Eçü apa atı bar tedi* (Tar. G4) “atalarımızın adı var dedi” (SİD 253).

SUK’ta dört örnekte *apam* sözcüğü “büyük baba & ata” anlamıyla geçer. *Apa* sözcüğünün, 1. tekil şahıs iyelik eki almasıyla türeyen bu sözcük, konuşurun kendi atasına, büyükbabasına gönderme yapar. *Örmış apam* “Örmış (?) apam” (Mi31-6), *apam-ning ögürtičä tāmür-kä ülüş qılq qodmıš* “büyükbabamın tavsiyesine göre Temir’e pay teslim edildi” (Mi24-3), *çuy adirip tıngaq-a borluq-in-qa apam-ning bıdıg-i (...) çin tıp çin üçün tıngaq-a-tin sağyin almiš* “Büyükbabamın belgesi doğru olduğu için, Tıngak’a ağaçlık tarafından ayrılan bağın satış fiyatını, Tıngaktan almış (Mi24-4). Mi24 numaralı parçada, konuşur için büyükbabanın yeri ve önemi belirtilmiş; onun hazırladığı belgenin doğruluğu sorgulanmamış ve genel kabul gören ana bir sözleşme olarak değerlendirilmiştir. Hisselerin dağıtımı sırasında büyükbabanın etkili olduğu ve onun yönlendirmelerine göre bir pay yapıldığı anlaşılmaktadır.

Töküz-täki tarıg tarımaq-qa yir-ni almiš-aq-qa apam-qa on iki sitir ço yaq-a-sin ilig-tä alip birürmān “Töküzde buğday yetiştirilen yerin kirasını Altmışak’tan ve büyükbabamdan on iki stir ço miktarı elden alıp veririm” (RH03-4). RH-kira metninde buğday yetiştirilen yerin kira parasının Altmışak ve Apam adlı kişilerden alındığı belirtilmiştir. Eğer bu cümledeki *apam* sözcüğü, büyükbaba anlamıyla kullanılmış olsaydı, söz diziliminde başta gelmesi beklenirdi, ayrıca büyükbabadan toprak için kira parasının alınması geleneğe aykırı olduğu için, bu parçadaki *apam* sözcüğünün özel bir isim olduğu düşünülmektedir.

Aqa: Abi (Yamada, 1993, s. 240b). Wilkens (2021, s. 23), ¹*aka* maddesinde ilgili sözcüğün Moğ. *aqā* sözcüğünden alıntılandığını belirtir. Ayazlı (2016, s. 41), Lessing, 59b çalışmasına atıfta bulunarak Moğ. *aka*’dan Uyg.’ya geçtiğini belirtir. YUyg. *aka*, *aga*, Öz. *ağa*, SUyg. *aka*, Tuv. *akı*, Hak. *ağa* “dede, büyükbaba; babanın büyük erkek kardeşi”, Alt. *aka*, Yak. *ağa* “ata, yaşlı” olarak sözcüğün lehçelerdeki durumunu gösterir. *AYa.*’da özel bir isim içerisinde *aqā* tespit edilir (YAKRIB 258): *b(é)rt(i)p (a)ka b(e)n b(i)t(i)d(i)m-a / b(é)rt (a)p(a)ka b(e)n b(i)t(i)d(i)m-a* (Kalbak Taş XIX) “Ben Bertip Aka, yazdım bunu / Ben Bertip Apa için yazdım. Mozioglu bu taşa yer alan metnin iki türde de okunabildiğini belirtir; tam netlik yoktur (YAKRIB 258). İlk okunuşa göre metinde özel bir isim olan Bertip Aka içerisinde *aka* sözcüğü tespit edilir. Şirin, unvanlar ve rütbeler başlığında *aga* maddesine yer verir (2016, s. 357). Bununla ilgili olarak E 7’yi örnek gösterir: *koyda kunç(u)y(u)m (a)gaka özdä ogl(u)mka (a)dr(i)ld(i)m* (4) (2016, s. 663). Buna göre toplumda saygı gören kadın ve erkeklere verilen unvan olarak belirtir; runik metinler veri tabanından yalnızca bir örneğini gösterir (Şirin, 2016, s. 357). Kormuşin’den ilgili parçayı Alimov ise şu şekilde çevirir: *kıyda kunçuyımğaka özde oğlumka adırıldım* (E-7/4) “odalarımındaki zevcelerimden, öz oğullarımdan ayrıldım!” (YAKRIB 67). Dolayısıyla bu okuyuş denemesinde *aga* sözcüğü geçmez. Bu bakımdan *YY*’de geçen bu örnekteki *aga* sözcüğünün okunuşu net değildir.

Taranan metinlerde ilgili sözcük tespit edilememiştir. Bu açıdan *SUK* metni veri sağlaması açısından önem taşımaktadır. Farklı konuları içeren *SUK* metinlerinde; ya WP örneğinde gibi saygı ifadesi bildirerek, ya sözleşme metninin kendisine söylenilerek (Ex02-14), ya hayır dua edilen ya da kendisine danışılan kişilerden biri olarak (Em01-2) (Ad01-2); bu sözcük yer almıştır. Özellikle belli bir sözleşme imzalandıktan sonra sözleşmeyi

bozmaya çalışan kişiler arasında *aqa* sözcüğüne kalıp ifade içinde sıkça tanık olunur: *aqa-si ini-si yigän-i tayay*, *aqam* inim uruyum qadaşim, *aqam* inim uruyum tuymişim on-luqum yüz-lüküm alimçim birimcim gibi...

Bu yirtä biz torçi yolçi ilçi üç aqa ini-lär-ning song bayañ uruy tariy ünüp kim kim m-ä bolup çam çarim qılmaşun-lar “Bu yer için biz büyük ve küçük erkek kardeşler olarak Torçı, Yolçı ve İlçi’den sonra soyumuzdan birileri çıkıp tartışma çıkarmasınlar” (Ex02-10). *Ol män torçi aqa-a ini-lär-kä ayıdıp bitidim* “Ben Torçı büyük ve küçük erkek kardeşlerime söyleyip yazdırdım” (Ex02-14). *Bu bitig-ni aqa-si boqsang toyin üskintä qatınlarım-qa ayıtıp birtim* “Abim Boksang Toyin huzurunda eşlerim için söyleyip yazdırdım” (WP02-19). *Uluş suu-qa buyan-i tägzün anta basa aqa ini oyul-lar-qa buyan-i tägzün* “Büyük hükümdara iyilik ulaşsın, sonra büyük ve küçük prenslere hayır dua ve bereket ulaşsın” (Em01-2). *Uluş suu-qa bir altun yastuq aqa ini tägitlär birär kümüş yastuq iduq-qut-qa bir yastuq ... öğünüp sözläri yorimasun* “Büyük hükümdara bir yastuk altın, büyük ve küçük erkek prenslere birer gümüş yastuk, idikut’a bir yastuk arz edip versinler ve sözleri (daha) geçerli olmasın” (Em01-15). *Män titso aqam ançuq bilä aytişip* “Ben Titso, büyük erkek kardeşim Ançuk ile konuşup anlaşıp (Ad02-1). *Aqam-ning boyuzin yigädgli alp bolmiş-qa inim antso-ni tuymiş-izm toynaş şilavanti-qa süt sävinç-i ygrmi stir kümüş alip oyul-luq birtimz* “Abimin gıdasını temin etmede zorluk yaşamasından dolayı küçük erkek kardeşim Antsoyu, kan akrabamız Toynak Şilavant’a yirmi stir gümüş karşılığında evlatlık olarak verdik” (Ad02-2). *Män sada-ning aqam inim uruyum tuymişim onluqum yüslüküm kim kim m-ä çam çarim qılmaşun-lar birök ärklig bağ işi ilçi yalavaç küçin tuğup çam-lasr bu oq ögän-tä bu borluq tängin-çä iki borluq birip sözläri yorimasun-lar* “Ben Sada’nın büyük ve küçük erkek kardeşim, kan akrabalarım, onlu ve yüzlü ortaklarımdan bir kimse, yönetici veya elçilerin yetkisini kullanarak ihtilafa düşerse, o zaman bu kanalda bu bağın büyüklüğünde iki bağ vermelidir ve onların sözleri sayılmamalı” (Sa10-12). *Bu borluq yolinta män tärbiş-nin aqam inim yigänim tayayim kim kim m-ä bolup çam çarim qılmazun-lar* “bu şaraplık yer uğrunda ben Tarbişin abim küçük ve büyük erkek kardeşim, yeğenim, amcam-dayım birlik olup kargaşa çıkarmasınlar” (Sa11-14). *Bu kün-tin minça tapmış-ning aqa-si ini-si yigän-i tayay-i kim kim mä çam çarim qılmazun-lar apam birök ärklig bağ işi küçin tutup çam çarim qılsar-lar uluş süü-kä bir altun yastuq basip il bağlär-ingä ädärkä yarayu at birip sözlär-i yorimazun* “Bu günden sonra Tapmış’ın abisi yiğeni amcasından herhangi biri devlet adamına güvenip tartışılırsa, büyük majesteye (Moğol imparatoru) 1 yastuq altını basmalı ve il-beg’e (je) eyerli bir at vermeliler” (Sa12-8). *Biz inç qya-ning aqam inim uruyum qadaşim kim kim-ä bolup* “Biz İnç Kaya’nın büyük ve küçük erkek kardeşim akrabalarımından biri...” (Sa14-5). *Mübarek qoç adliş oylum-ni män aşası qutluş tämür aq-a-si är tuymiş aqa-si toqdamış üçägü birlä bolup toyuru tomlidu sağtim* “Mübarek Koç adlı oğlumu ben babası Kutlug Temür, abisi Er Tugmuş, abisi Toktamış üçümüz bir olup doğrudan sattık.” (Sa26-4). *Biz-ning on-luqumuz yüz-lükümüz alimçimiz birim-çimiz aqamiz inimiz kim kim-mä bolup çam çarim qılmaşun-lar* “bizim onlarca yüzlerce alıcı satıcımız büyüğümüz küçüğümüz birbirlerine karşı sıkıntı çıkarmasınlar” (Sa26-10). *Mäning aqam inim uruyum tuymişim on-luqum yüz-lüküm alimçim birimcim kim kim m-ä bolup çam çarim qılsar-lar* “Benim büyük ve küçük erkek kardeşim, soyumdan gelenler, kan akrabalarım, onlu ve yüzlü ortaklarım, alacaklı ve verecekliilerimden biri tartışma çıkarırsa...” (Sa29-9). *Biz tädmilig qara buq-a ikägü-nüng aqamiz inimiz onluq-umuz yüzlük-ümüz kim kim-mä bolup çam çarim qılmazun ärklig bağ işi ilçi yalavaç küç-in tuğup*

çamlasar-lar yulayin alayin tisär-lär bu quğluy täng iki kiři yarağu birip sözläri yorimasun “Biz Tedmilig ve Kara Buka ikimizin büyük ve küçük erkek kardeşimiz onlu ve yüzlü ortaklarımızdan biri devlet görevlisinin ve elçinin gücüne dayanıp tartışma çıkararak (kölemi) almak isterlerse, Kutlug adlı kölem değerinde iki köleyi versinler, sözleri geçerli olmasın.” (Sa28-16). *Apam çam çarim qilsar-lar uluy suü-kä biř altun yastuq aqa ini tigittlär-kä birär altun yastuq qışyut ötünüp iduq-qut-qa bir altun yastuq kögürüp qoço baliq ayyučü-qa bir kümüş yastuq birip ayır qıyn-qa tägzün-lär* “...eğer tartışma çıkarırlarsa, büyük hükümdara beş altın yastuk, büyük ve küçük prenslere birer altın yastuk cezası arz edip idukuta bir altın yastuk sunup koço şehrinin valisine bir gümüş verip ağır cezaya uğrasınlar” (Mi01-16). *Män baçaq turmiş ara-a tmür aq-a-qa ayıdıp bitidim* “Ben Baçak, Ara Temür abime söyleyip yazdırdım” (Mi21-8). *Mundin songyara män öşüm oylanım aq-a in-im on-luqum yus-luqum kim kim m-ä çam qaryaş qılmaşun-lar çamla-sar-lar söz-läri-miz yorimasun* “bundan sonra ben kendim, oğullarım, büyük ve küçük erkek kardeşlerim, onlu ve yüzlü ortaklarım kargaşa çıkarmayalım eğer sıkıntı çıkarırsak sözlerimizin hükmü olmasın” (Mi24-8).

Ata - Ađa: Baba (Yamada, 1993, s. 241b). Baba, kayınbaba, kaynata (Wilkens, 2021, s. 80). Clauson, ilk kez Uygur Budist metinlerinde baba için *kañ* yerine *ata*, *ög* yerine de *ana*³ sözcüğünün kullanılmaya başlandığını belirtir (ED 40a). Kormuşin, *ata* sözcüğü için “dede, amca” anlamını önermiştir (2008, s. 276-277). Ancak çağdaş Türk dillerinde de bu sözcüğün temel anlamı “baba” olarak yaşamaktadır. Dolayısıyla sözcüğün anlamı araştırmacıların ortak görüşü “baba” olduğu yönündedir. Alimov, runik metinlerde *kañ* ve *ög* sözcüklerinin (BK D20, KT D20) birbirine paralellik oluşturduğuna işaret eder. *Ata* ve bunun türevi olan *ataç* şeklinin Türk runik metinlerinde daha yaygın olduğunu ve ana sözcüğüyle ikileme oluşturduğuna değinmiştir (2014, s. 89). *KY*’de *ata* “baba” şeklinde geçer (Alimov, 2014, s. 183b): **(A)t(a)sı** *(a)tı toğ(a)n: oğlı (a)tı k(a)ra çor* “Babasının adı Togan, oğlunun adı Kara Çor’dur” (Talas 2-6). **(A)t(a)sı** *atı öteg* “Babasının adı Öteg’dir (Talas 10-5). **(A)t(a)sın** *(a)n(a)sın ulatı k(a)ld(ı)m* “Anne ve babasıyla kaldım” (Tala3-3). *YY*’de de “baba” için *ata* kullanılmıştır: *enlig çor mançu alp tarқан атаçım-a adırıldımız esisim* (E-152) “Ah Inançu ve Alp Tarkan olan babacığım Enlig Çor. Biz ayrıldık, yazık bana (YAKRIB 212-213). *Ongi Yazıtı*’nda *bilge атаçım yoyun quryuñı qorudum* (12) “Bilge babam, cenaze törenini [yapararak], mezarını korudum (SİD 220). Görüldüğü üzere Ongi Yazıtı’nda, *ata* sözcüğünün türevi *ataç* ile karşılaşılır. *KT* ve *BK*’da *ata* sözcüğünün yerini *kañ* almıştır (Ayazlı, 2016, s. 60). Çağdaş Türk dillerinde benzer ses bilgisel özelliklerle yaşar: *YUyg. ata*, *Öz. ätä*, *SUyg. ata*, *Hak. ada*, *Alt. ada*, *Yak. ađa*, *Tuv. ada*. *Aç Bars Hikâyesi*’nde *ata* “baba” olarak geçer: *yemiş ävdigäli ağaları elig bägkä ötünüp ayıdıp kaltılar* (84) “meyve (yemiş) toplamak için babaları hükümdara ricada bulunup (orada) kaldılar” (Gulcalı, 2013, s. 127). *Altun Yaruk VIII*. kitapta *ata ana* söz grubu ikileme kurmuştur (Çetin, 2020b, s. 328): *y(a)rlıkançuçı köñüllüg ana ata ... yarım küçüg asarlar* (1278-1279) “merhametli gönle sahip ana baba (bu) yarım gücü artırırılar” (Çetin, 2020b, 382). *DLT*’de *ata* sözcüğü “baba” anlamıyla açıklanmıştır (1985, s. 15): *ol mäni atäma oxšatti* “o beni babama benzetti” (1985, s. 236). *KB*’de de pek çok yerde *ata* sözcüğü görülür (1979, s. 35): *ata pendi* (1566, 1568, 5154), *ata hurmeti* (6491), *atalıg atasız* (5380) yapıları mevcuttur.

SUK’ta farklı konuları içeren parçalarda *ata* sözcüğü “baba” anlamındadır: *Ađam-niñ manga ülüş-tä täggän taysang-taqı on altı är kömär...* “Babamın sahibi olduğu taysandaki on altı erin çalışabileceği büyüklükteki yerden bana düşen hissede...” (Sa11-3). *Mübarek qoç adliy oylum-ni män ağası qutluy tämür aq-a-si är tuymış aqa-si toqdamış*

³ *KY*’de *ana* sözcüğü görülür (Alimov, 2014, s. 86).

üçüğü birlä bolup toyuru tomlidu sağtım “Mübarek Koç adlı oğlumu ben babası Kutlug Temür, abisi Er Tugmış, abisi Toktamış üçümüz bir olup doğrudan sattık.” (Sa26-6).

Vasiyetnâme türü sivil belgeler içerisinde “baba” karşılığında *ağa* ve *ata* söz varlığı ile karşılaşılır. İki örnekte belge türünün niteliğinin açıklayıcısı niteliğindedir: *ata bitigi* ve *ata+ilgi eki (+nIng) ülüş bitigi* şeklinde, yazılan belgenin önemi ve dikkate değerliğini ifade açısından ata belgesi örnekleri tespit edilmiştir. Miras bilgisi içerdiği için bu belgelerde, atadan kalan mal varlığının açıklamasında *ata* sözcüğü ile karşılaşılmıştır. *Ağa bitigi yorizun tip bar üçün bitig // büdürüp birtim* “Ata belgesi geçerli olduğu için yazımı tamamlayıp verdim.” (WP04-30). *Atamiz-niing ülüş bitig-indäki...* “babamızın miras belgesindeki...” (WP06-12). *SUK*’ta evlatlık verme konusunun işlendiği Ad parçasın da *ata* kelimesine tanık olunur. İlgili parçada iki oğlundan birini bölge yönetiminin töresine uygun olarak Sudbak adlı kişiye evlatlık olarak verdiği anlatılmaktadır. Belgede hem evlatlık alan hem de evlatlık olarak giden kişinin uyması gereken kurallar anlatılır. Aşağıdaki örnekte ise evlatlık olarak giden oğulun törelere uymadığı takdirde, babaya (ataya) karşı gelişi ve günaha girişine değinilir: *Ünär-män kidär-män tisär törü yaryu yosun-ı birlä ağa yaşmış yaşuq-qa täg-sün* “Giderim derse, yasa ve yargı uygulamasına göre, Baba’ya karşı günah işlediği için günaha girer.” (Ad03-29).

İçi: Büyük erkek kardeş, abi (Yamada, 1993, s. 257a). *SUK*’ta *iči* şeklinde transkribe edilen bu sözcüğü Clauson, /e/li okumuş ve hem “(küçük) amca” hem de “büyük ağabey” anlamını vermiştir (ED 20a). Bir kişinin babasından daha küçük ama kendisinden daha yaşlı yakın erkek akrabasını karşılayan bir sözcük olarak açıklar. Wilkens (2021, s. 294) da *iči* maddesinde *’ėči* maddesine gönderme yapar ve “ağabey” anlamını verir (2021, s. 250). Şirin, *äçi/içi* maddesi için “ağabey; amca” anlamların verir (2016, s. 349). *KT* ve *BK Yazıtları*’nda bu sözcüğün kullanımı çoktur: *(a)nta kisrä inisi (ä)çisin t(ä)g kıl(ı)nm(a)duk (ä)r(i)nç oğlu k(a)ñın t(ä)g kıl(ı)nm(a)duk (ä)r(i)nç* (KT D5, BK D5-6). *Ayigma kanım? ěçisi? ěki ayur tēdi* (Tar. K5) “söyleyen (anlatan) hanımın? Amca(ları) (olan) iki anlatıcı” (Aydın, 2018, s. 48). *YY*’de *iči-ėçi* sözcüğü bulunur: *uyar kadınım üçün öldim ayıt-a içim yurçım* (E-17) “Asil ve mert beyimden ayrıldım, asil ve mert akrabalarımın ayrıldım” (YAKRIB 86), *er er<d>em üçün inim eçim uyarın üçün beñgümn tike berti* (E-28) “Benim kahramalığım için, kendi ve akraba kardeşlerimin şanı için bu ebedî anıt dikildi” (YAKRIB 114), *körtle sañun ben eçim kanım-a* (E-52) “Ben Körtle Sangunum (generalim). Ah, han olan amcam” (YAKRIB 161). *YY*’de *iči-ėçi* sözcüğü, “amca” ve “ağabey” anlamlarını karşılamıştır. Ayrıca *ini* sözcüğü ile ikileme kurarak büyük-küçük kardeşler anlamını sağladığı gibi, *içim yurçım* gibi farklı ikilemelerine de tanık olunmaktadır. Ayazlı (2016, s. 114), *ėçi* maddesini “ağabey” olarak açıklar. Çağdaş lehçeler arasında bu sözcüğün Yak. *ehe* şekliyle yaşadığına değinir. *İKPÖ*’de *ėçi* maddesinde Hamilton, sondaki ünlünün uzun olabileceğini belirtir ve “büyük kardeş, ağabey” anlamını verir (2011, s. 143): *ögüm qañım eçim tegin-kä sevär meni* (XXVIII) “babam ve annem, her zaman, sadece prens ağabeyimi sever”. *AY*’de *iči* sözcüğü tanımlanır (1994, s. 497): *iči ini yme ka kadaş* (554/15), *ičisi tigin* (610-12), *tigining uluğı ičisi* (618-14). Örneklerde *iči* sözcüğünün *uluğı* ismiyle birlikte sözdizimsel yapıda yer aldığı görülür. *İni* maddesinde de *AY* bağlamında bu ifadelendirme görülmüştür (bk. *ini* maddesi). *SUK*’ta *iči* doğrudan “büyük erkek kardeş”e gönderme yapmıştır, *uluğ* sözcüğüyle ayrıca açıklamaya rastlanmaz. *May*’de *iči* “ağabey” maddesi görülür (1976, s. 393): *kentü oğlu ičisi yorçı dındarlar birle yazınsar* (84-22). *KİP*’te *inili eçili* ikilemesi içerisinde bu sözcüğe rastlanır (Özcan Devrez, 2020, s. 148b).

SUK metninde *iči - eçi* sözcüğü çok sayıda gözlenir. Özellikle Sa parçalarında, kan akrabalığı bildiren bu sözcük kalıp söz grupları içinde sıkça geçer: *içimiz inimz qamiz qaşaşimiz oyulumiz qizimiz ayıtmaz-un istämazün, oyulum qizim içim inim qam qaşsim ygänim tayayim aytmazun istmüzün, içim inim tuymışim qadaş-im yigän-im tayay-im kim qayu çam çarim qılmazun-lar* gibi... Örneklerin büyük çoğunluğunda kan akrabalığı olan

kişiler art arda sıralı bir şekilde belirtilmiş, bu kişilerin sözleşmeyi bozma, sıkıntı çıkarma ihtimalleri üzerine yapmaları gerekenler anlatılmıştır. Lo17-7 örneğinde, bu kalıp ifadeden farklı olarak, büyük erkek kardeşin tanık sıfatıyla karşılaşılmaktadır: *Bu savda tanuq iĉim  r tanuq t sik tanuq vapdu* “Bu sözleşmede büyük erkek kardeşim Er, Tesik, Vpdu tanıktır. *İçi - eçi* sözcüğünün *SUK*’ta geçtiği yapılar şu şekilde örneklendirilebilir:

M n qara-niŋ yig b rt yunqlaq-liq tvar krg k bolup a in birg m yoq  c n ki in qirata qazi kitrin-t  iĉim qan uq bil  t z ülüş-l g [= c] Őy yirim ati qutluy taş-qa toyruru tomlı u sa im “Ben Kara’nın Yig B rt mal gerekli olup başka hiçbir vereceğim olmadığı için Kazı Kitrin(?)deki bozkırdaki 3 Şık  l s ndeki eşit hisseye sahip olduğum Ka uk ile Kutlug Taşa’a doğruca sattım” (Sa02-3). *Yig b rt-n ng inim iĉim qam qataşim ayitmazun iŐ am z n* “Yig B rt’ n l c k ve büyük erkek kardeşleri akrabaları sorgulayıp istemesin” (Sa02-15). .. *yulli alyli saqinsar-lar ... yig b rt-n ng inim iĉim qam qdaŐim qorluy bolzun-lar* “... almak için tartışma  ıkarırsalar... Yig B rt’ n k c k ve büyük erkek kardeşlerim akrabalarım zarar görsünler” (Sa02-20). *Oyulum qizim iĉim inim qam qatsim yg nim tayayim aytmazun istmüzün* “oğulum kızım büyük ve k c k erkek kardeşlerim akrabalarım, erkek yeğenim, amcam / dayım istemesinler” (Sa04-16). *Bizing  oŐmiŐ toyril-qa t k l-k  yunqlaq-liq b z krg k bolup  uk -t ki yir-izm-ni  ni uk i i-k  toyruru tomlıtu sa timiz* “Bize OsmıŐ Togrı’la T kel’e pamuklu kumaş gerekli olup  uk ’deki yerimizi Eni uk Abi’ye doğrudan sattık” (Sa07-3). *İĉim inim tuymışim qadaş-im yig n-im tayay-im kim qayu  am  arim qilmazun-lar* “büyük ve k c k erkek kardeşlerim benden doğmuşlar, akrabalarım, yeğenim, amcam tartışma  ıkarımasınlar (Sa22-9)⁴. *M n  lik qy-a a i-niŋ iĉim inim qam qadŐim  am  arim qilmazun-lar* “Ben Elig Kaya A ı’nın büyük ve k c k erkek kardeşlerim, akrabalarım kargaşa  ıkarımasınlar” (Sa23-10). *QarŐa a ari-niŋ viry-a a ari-niŋ iĉimz inimiz tuymış-imz qadaş-mz kim ym   am  arim qilmazun-lar* “KarŐa A ari ve Virya A ari olarak bizim büyük ve k c k erkek kardeşlerimiz, bizden doğmuşlar, akrabalarımız ve her kim tartışma  ıkarımasınlar” (Ex01-16). *M n qytso tutung-niŋ titso-ni m n başlap inim iĉim qam qadaşim  rklig b g işi-niŋ k c n tutup üntürür-m n tis r-l r sav-lari yorimazun-lar* “Ben Kaytso Tutung’un Titso’yun benden başlayarak k c k ve büyük erkek kardeşlerim, akrabalarım, devlet görevlisine güvenip sözleşmeden sapayım derseler, sözleri geçerli olmasın” (Ad01-10). *M n qutluy tonga-niŋ iĉim inim oyul-um qiz-im tuymış-im qadaş-im yg n-im tayay-im kim qayu kişi in ci-k   am qilmazun-lar* “Ben Kutlu Tonga’nın büyük ve k c k erkek kardeşlerim, oğlum kızım, ben doğmuşlar ve akrabalarım, yeğenim amcam her kim (olursa olsun) İne i’ye zorluk  ıkarımasınlar” (Mi01-12).

İni: K c k erkek kardeş / k c k kardeş (Yamada, 1993, s. 258b). Wilkens (2021, s. 307), “k c k erkek kardeşi” bilgisini *ini* maddesinde belirtir. Yine burada *inili eçili* söz grubunu “k c k erkek kardeş ve ağabey” olarak yorumlar. Şirin (2016, s. 350), *i i - e i* s zc ğu gibi bu maddeyi de kan akrabalığı bildiren grupta ele almış ve “erkek kardeş” anlamını vermiştir. İlgili madde başının geçtiği runik metinlere dair birkaç örnek Őoyledir: *in(i)si k(a)g(a)n bolm(i)Ő ( )r(i)n  oğlı k(a)g(a)n bolm(i)Ő ( )r(i)n * (KT D4-5, BK D5). *(e)l (e)tmiŐ y(a)bg  oğlı (i)Őb(a)ra t(a)mg(a)n  or y(a)bg  (i)n(i)si b(i)lg  (i)Őb(a)ra t(a)mg(a)n t(a)rj-k(a)n* (O 4). *K(a)g(a)n in(i)si (e)l  or tig(i)n k( )l(i)p ul(a)yu tört tig(i)n k( )l(i)p iŐb(a)ra b(i)lg  k l i( )  or(u)g yogl(at)tı* (K  24). *KY*’de bu sözcük, **inil(e)ri**

⁴ Eğer sözleşmeye uymayıp adı geçen akrabaları sıkıntı çıkarırlarsa, sattığım köle dengince iki köle verip sattığımız önceki köleyi alsınlar, satın alan kişi zarar görsün Şeklinde devam eden kısım yorumlanırsa, satış yapan kişinin yakın akrabalarını uyardığı dikkati çeker. Bu durum bu ifadenin geçtiği tüm parçalarda benzerlik gösterir.

k(a)r(a) b(a)rs oğ(u)l b(a)rs (Talas1-3) örneğinde tespit edilir. *AYa.*'da da rastlanır: *t(é)gin-a (a)t(i)m-a (i)n(i)ne* (Kalbak Taş V) "Tegin! Atım en küçük kardeşim için" (YAKRIB 247). Aydın, *ini için* "küçük erkek kardeş; kişi adı parçası" açıklamasında bulunmuştur (2018, s. 133). *İnim yeti urım üç kızım üç erti ewledim oglumın*² "Kardeşim yedi, oğlum üç, kızım üç idi. (Onları) evlendirdim. Çocuklarımı" (S 6). İni Öz İnençü (HT XIV/1, HT XVI/2) örneklerinde geçen *ini* sözcüğünü, Aydın kişi adı parçası olarak değerlendirir (2018, s. 79-80). Karı Çor Yazıtı'nda (10) da *kan inisi* içerisinde tanıklanır (Aydın, 2018, s. 84). *İKPÖ*'de *ol ödin ayıg ögli tegin inisi inçä tep sakıntı* (XXVIII) örneklerden biridir. *AY*'de bu sözcük çok yerde tespit edilir (1994, s. 508-509); hatta *içili (eçili) inili ikegü sözleşü kengşeşü* (631/8) örneğinde *eçi* sözcüğüyle ikileme kurmuştur. *Yene ortun inisinge ay inim* (611/8), *kiçigi inisi* (618-22). *AY*'den *ortun ini* "ortanca erkek kardeşi", *kiçig ini* "küçük erkek kardeşi" şeklinde bilgiye ulaşılır. *May.*'de *burkanning inisi* (57-11), *burkanning kokaliya atlıg inisi* (57-33) parçalarında bu sözcükle karşılaşılır. *May.*'de *inili içili* ya da *içili inili* ikilemesine rastlanmaz. *SUK*'ta "ortanca (ortun) ve küçük (kiçig) erkek kardeşi" gibi ayrı bir bilgilendirmeye karşılaşılmaz.

İlgili sözcüğün *içi* ile birlikte tanıklandığı ve ikileme oluşturduğu yapılar için bk. *içi* maddesi. Belirtilen örnekler dışında *aqa ini* şeklindeki ikilemeli yapılarda da "büyük-küçük erkek kardeş" anlamına görülür. Örneklerde sözcüklerin dizilimi hep *aqa ini* şeklinde tanıklanmıştır. Hâlbuki aynı anlamı karşılayan *içi ini//ini içi* ikilemesinde dizilim değişiklik göstermiştir (*içi* maddesi ör.). Sistematik bir anlatım tarzı görülür. Sözleşme yapan kişinin kan akrabalığı bulunan kişilerin kargaşa ortamı çıkarmaması adına söylenen uyarı ve ceza cümlelerinde *ini* sözcüğü *içi* ya da *aqa* "büyük erkek kardeş" sözcükleriyle birlikte tespit edilir. Hatta bu yakın akrabalarının sözleşmeyi bozmaları durumunda zarara uğramaları ve sözlerinin bir daha hükmünün olmaması yönünde kötü dua edilmiştir. İlk örnekte ise Büyük Hükümdar'a ve büyük-küçük erkek kardeşlere yapılan hayır dua içinde *aqa ini* ikilemesi vardır. Devam eden Em01-15'te ise sözleşmeyi bozanların Büyük hükümdar'a ve sonrasında büyük-küçük erkek kardeşlere yapılan ödemededen bahsedilmiştir:

Uluş suu-qa buyan-i tãgzün aŋta basa aqa ini oyul-lar-qa buyan-i tãgzün "Büyük hükümdara iyilik ulaşsın, sonra büyük ve küçük prenlere hayır dua ve bereket ulaşsın" (Em01-2). *Uluş suu-qa bir altun yastuq aqa ini tãgıtlãr birãr kũmũş yastuq iduq-qut-qa bir yastuq ... õđũnũp sõzları yorımasun* "Büyük hükümdara bir yastuk altın, büyük ve küçük erkek prenlere birer gümüş yastuk, idikut'a bir yastuk arz edip versinler ve sözleri (daha) geçerli olmasın" (Em01-15). *Mãn sada-ning aqam inim uruqum tuymışim onluqum yũslũkũm kim kim m-ã çam çarım qılmaşun-lar birõk ãrklig bãg işi ilçi yalavaç küçin tuğup çam-lasr bu oq õgãn-tã bu borluq tãngin-çã iki borluq birip sõzları yorımasun-lar* "Ben Sada'nın büyük ve küçük erkek kardeşim, kan akrabalarım, onlu ve yüzlü ortaklarımdan bir kimse, yönetici veya elçilerin yetkisini kullanarak ihtilafa düşerse, o zaman bu kanalda bu bağın büyüklüğünde iki bağ vermelidir ve onların sözleri sayılmamalı" (Sa10-12). *Bu borluq yolınta mãn tãrbiş-nin aqam inim yigãnim tayayim kim kim m-ã bolup çam çarım qılmazun-lar* "bu şaraplık yer uğrunda ben Tarbişin abim küçük ve büyük erkek kardeşim, yeğenim, amcam-dayım birlik olup kargaşa çıkarmasınlar" (Sa11-14). *Biz-ning on-luqumuz yüz-lũkũmũz alimçimiz birim-çimiz aqamiz inimiz kim kim-mã bolup çam çarım qılmaşun-lar* "bizim onlarca yüzlerce alıcı satıcımız büyüğümüz küçüğümüz birbirlerine karşı sıkıntı çıkarmasınlar" (Sa26-14). *Bu kũn-tin minça tapmış-ning aqa-si ini-si yigãn-i tayay-i kim kim mã çam çarım qılmazun-lar apam birõk ãrklig bãg işi küçin tutup çam çarım qılsar-lar ulug sũũ-kã bir altun yastuq basip il bãglãr-ingã ãdãrkã yarayu at birip sõzlar-i yorımazun* "Bu günden sonra Tapmış'ın abisi yiğeni amcasından

herhangi biri devlet adamına güvenip tartışılırsa, büyük majesteye (Moğol imparatoru) 1 yastuq altını basmalı ve il-beg'e (je) eyerli bir at vermeliler" (Sa12-8). *Bu yirtä biz torči yolči ilči üç aqa ini-lär-ning song bayañ uruy tariy ünüp kim kim m-ä bolup çam çarim qılmaşun-lar* "Bu yer için biz büyük ve küçük erkek kardeşler olarak Torçı, Yolçı ve İlçi'den sonra soyumuzdan birileri çıkıp tartışma çıkarmasınlar" (Ex02-9).

Aşağıdaki örneklerden Sa13'te bir topluluk içindeki "küçük erkek kardeş"; Sa21'de ismiyle tanıtılan "küçük erkek kardeş" (inim Sısı) bilgilerine ulaşılır:

Quvray-ning inimz oyulumuz çam çarim qilyalı saqınsar-lar "Topluluktan küçük erkek kardeşimiz oğlumuz tartışma çıkarıp almak isteseler" (Sa13-19). *Mäning ymä küdägüm samsıba inim sıs-i //(.) çam çarim qılmazun-lar* "Benim damadım Samsıba, küçük erkek kardeşim Sısı // sorun çıkarmasın" (Sa21-12).

WP06-7/WP06-20 metinlerinde *inilärim* Uur Qya ve Küvâz'den bahsedilmekte, miras yoluyla paylarına düşen altı kölenin pay edilmesinde küçük erkek kardeşlerden başlandığına işaret edilmiştir (Yamada, 1993, s. 142). Lo metinlerinde sözleşmeyi yapan kişinin ortadan kaybolması veya ölmesi durumunda, sözleşmeyi yapan kişinin küçük erkek kardeşinin ödemeyi tam anlamıyla yapması, hatta faizini bile ödemesinden bahsedilir. Lo kodlu bu örneklerde, bu durumu anlatan cümlelerin birbirine paralel olduğu gözlenmekte ve kalıp cümle yapılarıyla karşılaşılmıştır: *Birginčä bar yoq / yoq bar bolsar-män inim ... äv-täki-lär bilä köni birsün-lär.*

Yoq bar bolsar-män inim ozmiş toyril köni (.) birsün (Lo10-7). Birginč-ä bar yoq bolsar-män inim çanaşiri 'äv-tki-lär bilä köni birşün-lär "verinceye kadar ortadan kaybolursam küçük erkek kardeşim Çanaşiri, evdekilerle birlikte tamamını versin" (Lo18-12). *Birginčä bar yok bolsar-män inim qusı köni birzün (Lo23-8); birginčä bar yoq bolza-män inim barçaqı äv-täki-lär bilä köni birsün-lär (Lo24-7); birginčä bar yoq bolsar-män inim qaşuq äv-täki-lär bilä köni birsün-lär (Lo28-7); birginčä bar yoq bolsar-män inim budruq ävdäki-lär bilä köni birsün-lär (Lo29-5). Män inç buqa-ning inim äsän män aruy-ning oylum qar-a tuym-a ikägü bu bitig-täki çao-ni bitig yosunca nägü-kä m-ä tildamayin çamsiz köni birür-biz* "ben İnç Buka'nın küçük erkek kardeşim Esen, ben Arug'nun oğlum Kara Tugma ikisi birlikte bu belgede adı geçen kâğıt paraları kanuna göre, hiçbir konuda mazeret göstermeden, ihtilafsız ve doğru bir şekilde versin" (Mi17-13). *Män qutluy tonga-ning içim inim oyul-um qiz-im tuymış-im qadaş-im ygän-im tayay-im kim qayu kişi inäçi-kä çam qılmazun-lar* "Ben Kutlu Tonga'nın büyük ve küçük erkek kardeşlerim, oğlum kızım, ben doğmuşlar ve akrabalarım, yeğenim amcam her kim (olursa olsun) İneçi'ye zorluk çıkarmasınlar" (Mi01-11). *Mundin songyara män öşüm oylanım aq-a in-im on-luqum yus-luqum kim kim m-ä çam qaryaş qılmaşun-lar çamla-sar-lar söz-läri-miz yorımaşun* "bundan sonra ben kendim, oğullarım, büyük ve küçük erkek kardeşlerim, onlu ve yüzlü ortaklarım kargaşa çıkarmayalım eğer sıkıntı çıkarırsak sözlerimizin hükmü olmasın" (Mi24-8). *Aqam inim tuymışim qataş-im kim kim m-ä bolup talaşmasunlar* "Büyük ve küçük erkek kardeşim, kan akrabalarımın birisi sıkıntı çıkarmasın..." (Mi28-11).

Mi01-11, Mi24-8, Mi28-11 örneklerinde Sa kodlu örneklerde görüldüğü gibi sözleşmeyi bozmaması istenilen kan akrabaları arasında *ini* sözcüğü yer almıştır. Mi04-2 örneğinde ise Ozmiş Togrıl adlı kişinin başkaları huzurunda kardeşiyle yaptığı ticarî sözleşme vardır. Abi kardeş arasındaki ticaret antlaşmasının sadece söze dayalı olmaması ve başkalarının da duruma tanık olması dikkati çeker:

Män ozmiş toyril inim basa toyril biläki aliş biriş tiltay-inta qıtay yalavaç alp turmiş üzkindä tişip alim birim üzüsdümüz “Ben Ozmiş Togrıl ve küçük erkek kardeşim Basa Togrıl arasındaki ticarî alışveriş Kitay Yalavaç ve Alp Turmuş huzurunda görüşüp anlaştık” (Mi04-2).

Ad02 örneği ise diğer *SUK* metinlerinden *ini* sözcüğünün karşıladığı anlam ve toplumsal hayattaki işlevi açısından farklı bir bilgi vardır. Küçük erkek kardeşin, büyük erkek kardeşin gıdasını karşılamak amacıyla ailesi tarafından belirli bir para karşılığında evlatlık verilmesi anlatılır. Uygur toplum hayatında bu amaç doğrultusunda evlatlık satışına rastlanması dikkati çeker: *Aqam-niñ boyuzin yigädgli alp bolmiş-qa inim antso-ni tuymış-ımz toynaq şilavanti-qa süt sävinç-i ygrmi stir kümüş alip oylu-luq birtimz* “Abimin gıdasını temin etmede zorluk yaşamasından dolayı küçük erkek kardeşim Antsoyu, kan akrabamız Toynak Şilavant’a yirmi stir gümüş karşılığında evlatlık olarak verdik” (Ad02-3).

Küdägi: Damat (Yamada, 1993, s. 263a). Wilkens (2021, s. 437), bu sözcüğü ¹*küdägi* maddesinde inceler ve “damat, güveyi” anlamındadır. Clauson, **küdä*- eyleminden türeyen bir isim olarak açıklar ve Kıpçak grubunda “küçük kız kardeşin eşi, enişte” anlamına geldiğini belirtir (ED 703a). Hamilton ise *küd*⁵- “gözlemek, korumak” fiiline götürür ve “yeni evli, güvey” anlamını verir (2011, s. 199). Lehçelerde farklı ses bilgisel özelliklerle yaşamaktadır (Ayazlı, 2016, s. 171): YUyg. *küyö*, Öz. *küyäv*, Hak. *kizö*, Alt. *küyü*, Tuv. *küdee*, Yak. *kütüöt*, SUyg. *küzeği/küzegü*. Şirin (2016, s. 357), Evliliğe dayalı akrabalık başlığında bu sözcüğü madde başı olarak gösterir. Runik metinlerden sadece *YY*’de ve *Ar. Yazıtı*’nda bu sözcüğe rastlanır: ***küd(ä)göl(ä)r(i)m kız k(ä)l(i)nl(ä)r(i)m bökm(ä)d(i)m*** (Yen. 3/6). Alimov, bu kısımdaki *küdägi* sözcüğünü; “enişte” olarak yorumlamıştır (YAKRIB 62); *yañı köl tarkan küdegü kelirti* (*Ar.* 1) “Yangı Köl Tarkan güvey getirdi” (Aydın, 2018, s. 91). *AY*’de metnin sonunda *küdägi* sözcüğüne tanık olunur: *yene yme singil küdegülerim kelinen töküz küdegü ... kunalıççek kız... buşiedrem küdegü kübikeççek kız* (686-7, 8, 9). *KB*’de bir beyitte tanıklanır: *iki qağın erdi küdegü iki / bular erdi öğrüm buğunda iki* (50) (1991: 22) “ikisi kayın babası, ikisi damadı idi; bunlar en iyisi ve en seçkini idiler” (Arat, 2003, s. 15). *DLT*’de **küdä*- “evlen-” fiilinden türediğine işaret edilmiş ve “damat” anlamı verilmiştir (1985, s. 113): *yöwüşlög kälın küdägi yawaş bulur* “süslü gelin eşini kibar ve nazik bulacaktır”. *SUK*’ta Sa ve WP kodlu parçalarda bu madde başına rastlanır. İlk örnekte, damadının payına ayrılmış hissenin satıldığı; ikincisinde sözleşmeyi damadının bozmaması konusunda uyarıldığı; üçüncü örnekte ise damadına evlatlık olarak oğulun verildiğinden ve bu konuda kendisine danışıldığından bahsedilmektedir:

Qoço-taqi qoçing apam birläki küdägüm tapmiş-qa qir-a suvdun yir-lär-im-ni ... säkiz on yastuq çungdung bao-çao-qa vapso tu-qa tofuru tomlıdu satdim “Koçodaki Koçing Apam ile damadım Tapmış’ın paylarına düşmüş bozkırdaki sulak yerlerimi... seksen yastuk miktarındaki Çungdung baoçaosına Vapso Tuga’ya doğruca sattım ” (Sa12-3). *Mäning ymä küdägüm samsıba inim sis-i //(.) çam çarım qilmazun-lar* “Benim damadım Samsıba, küçük erkek kardeşim Sısı // sorun çıkarmasın” (Sa21-12). *Şinkuy tutung bäg-kä küdägüm likä-kä kingäşip aydışip kävşit-tä tuymış burxan quli atly oylu-an-qa ögkä qangqa buyan-i tagzün tip boş bitig birtim* “Şinkuy Tutung Bey’e, Damadım Lika’ya danışıp, Kevşi’den doğmuş Burhan Kulı adlı oğluma anne ve babalık yapsınlar deyip serbestlik sözleşmesini verdim” (WP02-4).

⁵ Wilkens (2021, 437), *küd*- fiili için; “beklemek, umut etmek, kollamak; (hayvan) gütmek” anlamlarına yer verir.

Oylan – Oylın – Oyulan – Olan: Erkek çocuk; oğlan; köle-hizmetçi; prens; çocuklar (Yamada, 1993, s. 267b). Oğul, erkek çocuk, evlat, delikanlı, genç, bebek, yeni doğan, embriyo çocuklar, oğullar; hizmetkâr, köle; prens (Wilkens, 2021, s. 502). *SUK*'ta sadece bir örnekte (Sa17-11), bu sözcük özel ismin bir parçasıdır. Diğer örneklerde belirtilen anlamlarıyla karşılaşılır. Ayazlı (2016, s. 183), *oglan* maddesini “erkek çocuk, delikanlı; hizmetkâr, köle; prens” anlamlarıyla açıklamıştır. Lehçelerdeki karşılıkları YUyg. *oğlan*, Öz. *oğlan*, SUyg. *ugan*, Hak. *olgan*, Alt. *uulan*, Yak. *uolan*, Tuv. *oolak* şeklindedir (Ayazlı, 2016, s. 183). Clauson, bu sözcüğün *ogul* sözcüğünün çokluk şekli olduğunu kesin bir dille belirtmez (ED 84b). Şirin (2016, s. 353), “kan akrabalığı” başlığında bu maddeye yer vermiştir. *YY*'de çok geçer: *tört oğlanım bar üçün beñkümin (tikti)* (E-20/1). *KY*'de *oğlan* “oğul, oğullar” sözcüğü tanımlanır: *otuz oğl(a)n s(a)ğd(ı)ç(i)g k(a)lm(ı)ş* (Talas8-3), *kutluğ oğl(a)nın ul(a)tı k<almış>* (Talas9-2). *KT* ve *BK Yazıtları*'nda şu örneklerde tespit edilir: *(E)ki ş(a)d ul(a)yu in(i)ygün(ü)m oğl(a)n(i)m b(ä)gl(ä)r(i)m bod(u)n(u)m közi k(a)şı y(a)bl(a)k bolt(a)çı tip s(a)k(i)nt(i)m* (KT K11), *ul(a)yu in(i)ygün(ü)m oğl(a)n(i)m bir(i)ki og(u)ş(u)m [bod(u)n(u)m] [...]* (BK K1). *UY*'de sadece *Süüci Yazıtı*'nda *oglan* “evlat(lar)” sözcüğü bulunur: *oğlanım erde marımınça bol kanka tap katıglan* (S 9). *IB*'de *oyma er oğlanının kişisin tutug urupan* (29. fal) şeklinde geçer (YAKRIB 29). *May.*'de “çocuk” anlamıyla *kiçig oğlan* (87, 3), *kişiler oğlanı* (7, 34), *tnlıg oğlanı* (3, 11; 33-45) söz gruplarında bu sözcük tespit edilir. *AY*'de de çok örneğiyle karşılaşılır, sık bir kullanım alanı vardır (Kaya, 1994, s. 609). *Hua.*'da *oglan* “çocuk, evlat” maddesi görülür: *hormuzta tãñri oğlanı beş tãñri* (8). *KB*'de *oglan* “oğlan, oğul, çocuk, genç” anlamındadır (Arat, 1979, s. 334). *DLT*'de *oylân* maddesi *oyullâr* sözcüğüyle birlikte gösterilmiş (1985, s. 38) “erkek çocuğu ya da köle” olarak belirtilmiştir. Metnin pek çok bağlamında farklı madde başları içinde geçen örneklerde, bu sözcük tespit edilmiştir: *oylân sirkälândi* “bebeğin başı sirkelendi” (1984, s. 254), *oylân bädüdi* “bebek büyüdü” (1984, s. 284). Bu cümlelerde *oylân* sözcüğü bebek olarak yorumlanmıştır.

SUK metninde de pek çok parçada *oglan* sözcüğü tespit edilmiştir. *Oglan* sözcüğü, yapısal olarak kendi içerisinde çokluk ifadesi taşımasına rağmen (Ad03-17) örneğinde ayrıca çokluk eki +*lar* da almıştır. *Oglan* sözcüğünün *SUK*'ta kimi örnekte çoğul bir ifadeye sahip olduğu (Mi24-8) kimi örnekte ise çokluk bir ifade belirtmediği (Mi03-2) anlaşılmaktadır. Mi24-8 örneğinde çokluk ifade olarak kabul edilmesini, sözcüğün arkasında yer alan *aqā ini* söz grubu etkilemiş olmalıdır; çünkü birden fazla kardeş bilgisine gönderme yapılmıştır. *Mundin songyara mǎn oşüm oylanım aq-a in-im on-luqum yus-luqum kim kim m-ä çam qarqas qılmaşun-lar çamla-sar-lar söz-läri-miz yorimaşun* “bundan sonra ben kendim, oğullarım, büyük ve küçük erkek kardeşlerim, onlu ve yüzlü ortaklarım kargaşa çıkarmayalım eğer sıkıntı çıkarırsak sözlerimizin hükmü olmasın” (Mi24-8). Benzer durum WP05-7'de de gözükür. *Oglanım* sözcüğünden sonra, bu sefer *aqā ini* yapısı yerine diğer kardeşlerin adları belirtilir... *munča tavar-ni mǎn il üşünmiş oylanım yrp turmiş-qa bg turmiş-qa äniçük-kä birürmǎn* “.. bunca mal varlığımı ben İl Üşünmiş, oğullarım Yrp Turmuş'a, Bg Turmuş'a, Eniçük'e veririm”.

Mi03-2'de, *Kitay* (Çinli) *oglan*, WP02-6'de *Burhan adlı köle*, WP06-17 *Açari oglan* yapılarında doğrudan bir kişi ifade edilmiştir:

Mǎn qity qay-a-ning sung(...) atly qity *oylan-im* yaşıp qač kün-tä tiläp tapışmatin turur “Ben Kitay Kaya'nın Sung (...) adlı Kitay oğlum kaybolup kaç gündür aranmasına rağmen bulunamadı” (Mi03-2). *Şinkuy tutung bǎg-kä küdägüm likä-kä kingäşip aydişip kävşi-tä tuymış burxan quli atlg oyl-an-qa ögkä qangqa buyan-i tägzün tip boş bitig birtim* “Şinkuy Tutung Beye ve damadım Lika'ya danışıp konuşup Kevşi'den doğmuş Burhan Kuli adlı oğlana anne ve babalık etmeleri için serbestlik belgesini verdim” (WP02-6). *On tamya büdün kümüş yastuq-i bir yurüng toyin atly açari oylñ älig(?)-tä birip...* “Damgalı on bütün gümüş yastuku Yürüng

Toyn adlı Açari hizmetçisini hizmetine verip...” (WP06-17). *Qoço-taqi Aday tutung-nung pindung atly qırq yaşlıy qıday oylan-in nom bitig bilir üçün toquz ystuyq čao birip yulup altim* “Koçodaki Aday Tutung’un Pindung adlı kırk yaşındaki Çinli oğlunu (köle olarak) kuralları bildiği için dokuz yastuk čao’ya satın aldım” (Em01-8).

Metnin genelinde çokluk ifadesi verilmek istendiğinde *oglan* sözcüğünün yanına +lAr ekinin de eklendiği gözlenmiştir: *Äv-üm-täkki barqim-taqi nägü kim-im-ni orpaq ayiy sinuq barim bulyuča balsa näčä oylan-larim bolza ol oylan-lar birlä täng öng ülüš qopı birür-män* “evimde barkımda ne varsa eski püskü kötü ya da kullanılacak mal varlığımdan ne kadar oğlum varsa bu oğlanlarla birlikte evlatlık oğluma da eşit hisse veririm” (Ad03-17). *İki oylan-lar-ım-ta turmiş atliy oylum-ni* “iki oğlumdan Turmuş adlı oğlumu” (Ad03-2). Bu parçada, evlatlık oğul ile kişinin kendi öz oğulları arasında mirası eşit pay etmesinden bahsedilmektedir.

... *Čamlasalar uluy suü-kä bir altun yastuyq oylan tigiğ-lärkä birär kümüş yastuyq içgärü ayiliq-qa bir yastuyq içgärü ayiliq-qa bir at birip ayir qiyn-qa tgip sözlari yorımazun* “... eğer kargaşa çıkarırlarsa, büyük hükümdara bir altun yastuk, prenslerin her birine gümüş yastuk, iç hazineye bir yastuk ve bir at verip ağır cezaya uğrasınlar” (WP01-12). Bu örnekte kalıp bir ifade *oylan tigiğ* yapısı vardır. İki sözcük, “prensler” anlamına gelmiştir. Sözleşmeyi bozan kişiler önce Moğol hükümdarına bir altun yastuk parası ödeyecek, sonrasında prenslere birer gümüş yastuk parası verecektir.

Biz munta soň ölsär šinking sin-in başlap oylan-larim birlä ävim-ni tutup ayitišip kängišip yorizun-lar “bundan sonra biz ölecek olursak başta Šinking Sin olmak üzere bütün oğullarım ile birlikte evimi tutup, konuşup anlaşınlar” (Em01-11,12). *Mäning öz bodum-qa kišim-kä oylan-lar-ım-qa basa äsän toyrił turmiş tutung aday tutung ögrünč qiz başaq-a başlap uruy-qa qadaš-qa buyan-i tägzün* “Benim kendim, eşim, oğullarım, sonra Esen Togrıl, Turmuş Tutung, Aday Tutung, Ögrünç Kız ve Başaqa başta olmak üzere akrabalara iyiliği gelsin” (Em01-5).

Em01 parçasında ölümü yaklaşan bir babanın evlatları ve oğullarına yaptığı hayır duası vardır. Bu parçada da oğlan sözcüğü, çokluk eki +lAr ile birlikte kullanılmış ve erkek çocuklar anlamını karşılamıştır. *Yungči atly on üç yaşar är olan[=oylan]-ni alpiš-qa toyru tomlığu sağtim* “Yungçı adlı on üç yaşındaki oğlanı Alpış’a doğrudan sattım” (Sa27-6). Bu örnekte, *oylan* sözcüğü “köle” anlamındadır.

Oğul – Oyl: Oğul; prens (Yamada, 1993, s. 268). Oğul, erkek evlat, çocuk, embriyo, civciv, kuş yavrusu, yavru, hayvan yavrusu; prens; toprak falı: bir ev (Wilkens, 2021, s. 504). Kız ve erkek için de geçerli olan bu sözcük, daha çok erkek çocukları için kullanılmıştır (ED 83b). Ayazlı (2016, s. 184), “erkek evlat” olarak açıklar. Lehçelerdeki karşılıkları YUyg. *ogul*, Öz. *ogıl*, Tuv. *ool*, Hak. *ool*, Alt. *uul*, Yak. *uol*, SUyg. *ogul* şeklindedir. Şirin (2016, s. 736), (1) evlat, çocuk; (2) unvan niteleyici olarak açıklar. Kan akrabalığı altında (1) *ogul* sözcüğünü belirtir. *Ogul* (2) maddesinde ise *ogul* sözcüğünün unvan niteleyicisi olarak kullanımına işaret eder: *og(u)l t(a)rk(a)n* (kişi adı); *tinsi oglı* (dağ adı) (Şirin, 2016, s. 378). Runik yazıtlar envanterinde geniş bir kullanım sergiler (Şirin, 2016, s. 354-355): *t(a)bg(a)ç bod(u)nka b(ä)gl(i)k urı oglin kul boltı* (KT D5- BK D5-6); *oglı(n) k[fiš]in ud(u)zt[ukı ko]ntuki itdüki y(e)r (a)lduki [...]* (KÇ 13); *t(ä)g(i)p in(i)mä oglı(ma) (a)nça ötl(ä)d(i)m* (O 11). Y’de de çok tanımlanır: *kün çökbe oglı* kötü atım tikildi (E-108) (YAKRIB 199). U’de, *inim yeti urım üç kızım üç erti ewledim oglumın²* (S 6), *ulug oglum s¹[ük?]e bardı* (S10); *bir [kı]z sek[iz urı] oglin tutdum* (ŞU B3), *tölis begler oglı* bıñbaşı tölis külüg eren (Tar. B7); *oglı yawgum kagan boltı* (Tes B5); *buka oglum atı* (Kar II/12); *tégin oglı* (KarÇ./5) şeklinde pek çok örneğine rastlanır. IB’de, *ap er oglı süke barmış* (55. fal); *kéyik oglı men* (45. fal); *çıgañer oglı kazgançka barmış* (30. fal) birkaç örnektendir. Bu

metinde sadece insanların değil, hayvanların yavrusu için de *ogul* sözcüğü kullanılmıştır. *KY*'de *ogul* "oğul" sözcüğü tanıkların: **oğlın b(e)g (a)t(ı)sı k(a)lmış** (Talas 3/2). *AYa.*'da **kişi oğl(i)ñ (é)g** (Biçiktu Boom/II/2) "insanlarını ve çocuklarını birleştir" (YAKRIB 234) örneği mevcuttur. *AY*'de çok sayıda yerde *ogul* sözcüğü geçer (1994, s. 610-611). *May.*'de *tengri birmiş oğul* (1,64); **oğul kişi** (19, 13); **braman oğlı** (8, 19) gibi söz gruplarında bu sözcük tespit edilir (1976, s. 436b). *KİP*'te **urı oğul tiläsär** (074), **oğul kälürür** (076) örnekleri bulunur. *DLT*'de *oyul* sözcüğü "erkek çocuk; bebek / yavru ya da erkek" anlamıyla açıklanmıştır (1985, s. 38). Bu eserde de örnekleri gösterilerek pek çok bağlamda geçtiğine değinilmiştir. *KB*'de "oğlan, oğul, çocuk, genç" açıklaması yapılmıştır (1979, s. 334).

Oğul sözcüğü ve türevleri, *SUK*'ta çok sayıdaki örnekte gözlenir. Buna göre metinden "oğul" sözcüğü bağlamında şu sonuçlara ulaşılır: Evlatlık alınan oğlun töresi vardır; evlatlık verilen oğlun sonsuza kadar sahibine hizmet eder (Ad03). Ayrıca evlatlık oğul adı belirtilirken; ... *atlıg ogul yapısı* kullanılır (Ad01). Pl01-9, Sa01-17 örneklerinde *de oglum kara, oglum kaya* gibi isim belirtilirken ismin önünde niteleyici olmuştur. Evlatlık verilen oğullar, evlatlığı alan kişinin kendi öz çocuklarının denk tutulması bilgisine ulaşılır (Ad03). *Uluğ oğul bol*⁶ (Em01-10) söz grubunda büyük oğuldan bahsedilmektedir. Ayrıca oğulların sözleşme damgasına sahip olabildikleri görürülür (Sa01-17, Lo05-7). Bu bilgiler dışında, sorun çıkarmaması ve sözleşmeyi bozucu davranışlar yapmaması gerekenlerden biri olarak oğul gösterilmiş, bu ifade grubunda *ogul kız* sözcüğü ikileme kurmuştur (Sa03-12, Sa04-16, Sa09-11). *Ogul kız* yapısı dışında daha geniş kalıp ifade de söz konusudur: **oyulum qizim içim inim qam qatşim ygänim tayayim**. Bu ifade grubunun çok tekrar edilmiştir. Daha çok bu kuruluştaki örneklere Sa metninden ulaşılmıştır. Başka bir örnekte de (Sa26-6), babanın oğlunu iki abisiyle birlik olarak başka birine satması anlatılmıştır. Bu durum Uygur toplum hayatı konusunda yine ilginç bilginlerden birini sunmaktadır. Ayrıca babanın ölmesi durumunda borcun evin oğlu tarafından tam olarak verilmesinden bahsedilmektedir: **Birginč-ä bar yoq bolsar-män oylum ... köni birsün**. Bu tarz bir ifade grubuna sadece Lo metinlerinden tanık olunur. Dolayısıyla Lo metinlerinde hem *ogul* "oğul" hem de *ini*'nin "küçük erkek kardeşin" ödemesi beklenmektedir. Em01 metninde *aqqa ini ogul* söz grubu, oğul anlamından farklı olarak yönetici prens olarak metinde yorumlanmıştır. WP kodlu metinde, baba öldükten sonra oğluna bırakacağı malları belirtmiş (WP03-1), ayrıca başka bir metinde baba öldükten sonra oğullarına annelerinin iyi bakmasını vasiyet etmiştir (WP 01-6-7):

Titso atly oylum-ni čintso ayay-qa tägimlig-kä süt sävinči yarim yaşduq alip oyul-luq birtim "Titso adlı oğlumu Saygıdeğer Çintso'ya yarım yastuk karşılığında evlatlık olarak verdim" (Ad01-2). *Bo titso atly oğul čintso ayay-qa tägimlig-kä bar ärginčä könin bişiyin tapiniñ ayay-qa tägimlig-tä kin tört yolu boş öz köngül-inčä barzun* "Bu Titso adlı oğlanı (kendi öz oğlu) saygıdeğer kişi var olduğu sürece tam olarak hizmet edip, (sattığım) saygıdeğer kişi öldükten sonra gidebileceği dört uğrak noktasına gönlünce gitsin" (Ad01-4). *Andin şük qalmış-ta bu oğul sutmaq-niñ birmiş ašin yip aymış iş-in qilip oğul törüs, birlä ölginčä köni köni bişiy tapinşun* "Dinlendikten sonra bu oğul, Sutmak'ın verdiği aşı yiyip, işi yapıp oğul töresince ölene kadar hevesle hizmet etsin" (Ad03-5, 7). *Mindä oğul qiz tuysa ol oylum birlä täng tü tuğup* "Kendisinden oğul kız doğsa, ona sattığım oğlumu onlarla eşit tutacak" (Ad03-12). *Oğul törüs-inčä tuğup qulyaq boyin tolap ünär-män kiđär-män tisär törü yaryu yosun-i birlä ađa yaşmış yasuy-qa tägsün* "oğul töresine göre davranır" (Ad03-27). **Oylum-ni suğbaq-qa il törü-si birlä oyul-luq birdim** "Oğlumu

⁶ *SUK*'ta *ulug / kiçig içi, ulug / kiçi ini* kullanımıyla karşılaşılmazken, *ulug ogul* söz grubu tespit edilmiştir. Hâlbuki *AY* ve *May.* metinlerinde *ulug, ortun, kiçig ini / içi* söz grupları gözlenmiştir.

Sudbak'a devlet yarası gereğince evlatlık verdim" (Ad03-3). *Män suğbaq ymä bu turmiş atlıy **oyul**-ni öşüm-tin tuymış-ça oq saqıñip* "Ben Sudbak, Turmiş adlı oğlanı (evlatlığı) kendimden doğmuşlar gibi kabul edip" (Ad03-10). *Şudbaq ymä tuymış **oyul**-lari birlä täng tuğup kälın-läp birip ädgü asırap* "Sudbak doğan çocukları ile evlatlık olarak verdiğim oğlanı denk tutup evlendirip ilgilensin" (Ad03-25). *Bu **oyul**-ning küçin alıp bod-qa tägmış-tä orun-in yigin qılmayın... suğbaq-ning sözi yorımaşun* "bu oğul güçlendiğinde belli bir boya yetişip büyüdüğünde onu iyi bir yere getirmesem... Sudbak'ın sözleri geçerli olmasın" (Ad03-19). *Män toynaq şilavanti ymä **oyul**-um sambodu bilä tüz ülüş-lüg qılıp **oyul**-lanu altım* "Ben Toynak Şilavanti oğlum Sambodu ile eşit tutup oğlanı (evlatlık olarak) aldım" (Ad02-6). *Bu **oyul** qy-a-qa bir yıl-ta bir üm köküsmäk bir qay bir uyuy çruq iki yıl-ta bir çäkräk üç yıl-ta bir kürk bilä birürmän* "Bu oğul Kaya'ya bir yılda bir pantolon, bir ceket, bir keçe, bir çizme; iki yılda bir pamuklu gömlek, üç yılda bir kürk ile veririm" (P101-9). *Özüm-tä tuymış titso atly **oylum**-ni çintso şila-qa üç yıl-liq tutuy birtim* "Benim Titso adlı öz oğlum Çintso Şila'ya üç yıllığına rehin olarak verdim" (P101-3). *Titso atly **oyulum**-ni çintso şila-qa üç yıllıq tutuy* "Titso adlı oğlum Çintso Şila'ya üç yıllığına rehin (olarak verdim)" (P101-29). *Bu tamya män adiy tarxan-ning **oylum** qaramuq-nung* "bu damga ben Adig Tarhan ve oğlum Karamuk'undur" (Sa01-17). *Män şıvsay tayşı-qa kişim-kä uluy **oyul** bolup ävimni barq-im-ni igiläp asırap yorizun* "Ben Şıvsay Tayşı'ya, eşime büyük oğul olup evimi barkıma hâkim olup işler yapsın" (Em01,10). *Liv taypu-nung **oyli** kovçü-kä yunglaq-liq kümüş krgäk bolup* "Liv Taypunun oğlu Kovçü'ye ihtiyaç olarak gümüş gerekli olup" (Sa21-2). *Män yrp yanga-ning ädgününg içimiz inimz qamiz qaşaşımız **oyulumiz** qizimiz ayitmazun istämazün* "Ben Yrp Yanga'nın ve Edgü'nün büyük ve küçük erkek kardeşlerimiz, akrabalarımız, oğlumuz kızımız istemesin" (Sa03-12). *Bu **oyul**-qa ming yıl tümän kün-kä tägi sängäkdäz aq-a ärklig bolşun* "Bu oğula binlerce yıl boyunca (sonsuz kadar) Büyük Abi Sengekdez sahip olsun" (Sa26-9). *Quvray-ning inimz **oyulumuz** çam çarim qilyali saqınsar-lar* "Topluluktan küçük erkek kardeşimiz oğlumuz tartışma çıkarıp almak isteseler" (Sa13-19). *Mübarek qoç adliy **oylum**-ni män adası qutluy tāmür aq-a-si är tuymış aqa-si toqdamış üçägü birlä bolup toyuru tomlıdu sağtim* "Mübarek Koç adlı oğlum ben babası Kutlug Temür, abisi Er Tugmış, abisi Toktamış üçümüz bir olup doğrudan sattık." (Sa26-6). *Tmya män qut arslan sangun-nung **oylum** trdu* "Bu damga ben Kut Arslan Snagun ve oğlum Trdu'nundur" (Lo05-7). *Birginç-ä bar yoq bolsar-män **oylum** tāmür buq-a äv-täkiler bilä köni birşün-lär* "Verinceye kadar ölürsem oğlum Temür Buka evdekilerle birlikte (borcumun) tamamını versin" (Lo14-10). *Birginç-ä bar yoq bolsar-män **oylum** qar-a quş äv-täkiler bilä köni birşün-lär* "Verinceye kadar ölürsem oğlum Kara Kuş evdekilerle birlikte (borcumun) tamamını versin" (Lo25-10). *Birginç-ä bar yoq bolsar-män **oylum** qaysung köni birzün* "Verinceye kadar ölsem (borcumun) tamamını oğlum Kaysung versin" (Lo19-5). *Minta kin är-kä bæg-kä tgmätin ävim-ni tutup **oylum** altmış qay-a-ni asırap yorizun* "başka bir erkeğe gitmemeli, evimi tutmalı, oğlum Altmış Kaya'ya bakmalı." (WP01-6,7). ***Oylum** qoşang äsän qay-a olar ögäy anamiz biz-kä tgir alir-biztip almazun qatılmazun-lar* "oğullarım Koşang ve Esen Kaya onu üvey anne olarak görüp kabul etmezler ve sıkıntı çıkarırlarsa" (WP01-7). *Män qaraçuq ayir iglämiş-tä **oylum**-qa qalmış tavar-iy ötiglep qoğdum* "Ben Karaçuk ağır hastalandığımda oğluma kalacak malı kaydedip bildirdim" (WP03-1). *Män inç buqa-ning inim äsän män aruy-ning **oylum** qar-a tuym-a ikägü bu bitig-täki çao-ni bitig yosunca nägü-kä m-ä tildamayın çamsiz köni birür-biz* "ben İnç Buka'nın küçük erkek kardeşim Esen, ben Arug'nun oğlum Kara Tugma ikisi birlikte bu belgede adı geçen kâğıt paraları

kanuna göre, hiçbir konuda mazeret göstermeden, ihtilafsız ve doğru bir şekilde versin” (Mi17-14). *Uluş suu-qa buyan-i tãgzün anta basa aqa ini oşul-lar-qa buyan-i tãgzün* “Büyük hükümdara iyilik ulaşsın, sonra büyük ve küçük prenslere hayır dua ve bereket ulaşsın” (Em01-2).

Oşulluq: Evlatlık oşul (Yamada, 1993, s. 268a). Evlatlık; evlatlık alma (Wilkens, 2021, s. 504). Clauson, *oşulluq* madde başında, *oşul* sözcüğünden türemiş soyut bir sözcük oluşuna değinir (ED 86b). Ayazlı (2016, s. 184), “evlatlık, evlatlık alma” anlamlarını belirtir. *May.*'de *oşulluq* sözcüğü madde başı olarak geçer (1976, s. 436) ancak “çocuğa ait” anlamıyla yorumlanmıştır. Sadece Ad kodlu parçada bu sözcük geçer. *Bir-* yardımcı fiiliyle birlikte “evlatlık ver-” anlatılır. *Oşul* sözcüğü *Orhon Yazıtları*'nda çocuklar için cinsiyet bildirmeksizin kullanılırken, zamanla erkek çocuk için kullanım alanı sergilemiştir. Nitekim Ad01 ve Ad03 parçalarında erkek çocuğunun evlatlık verilmesi anlatılmıştır: Yarım yastuk miktarı para karşılığında ya da gıdanın temin edilmesini sağlamak açısından erkek çocuğunun evlatlık verilmesi durumu gözlenir. Ayrıca metinden anlaşıldığı kadarıyla çocuklarına iyi bir gelecek hazırlayamadığını düşünen babanın hiç olmazsa iki erkek çocuğundan birinin geleceği iyi olsun diye evlatlık olarak verilmesi de dile getirilmiştir:

Çintso ayayqa tãgimlig-kã sût sävinçi yarim yasduq alip oşul-luq birtim “Saygıdeğer Çintso'ya yarım yastuk parası alıp evlatlık oşul verdim” (Ad01-3). *Aqam-niing boyuzin yigãdgli alp bolmiş-qa inim antso-ni tuymiş-imz toynaq şilavanti-qa sût sävinç-i ygrmi stir kümüş alip oşul-luq birtimz* “Abimin gıdasını temin etmede zorluk yaşamasından dolayı küçük erkek kardeşim Antsoyu, kan akrabamız Toynak Şilavant'a yirmi stir gümüş karşılığında evlatlık olarak verdik” (Ad02-5). *Umuy/suz urisiz qalyay tip bu iki oylanlar-im-ta turmiş atly oylum-ni sudbaq-qa il törü-si birlä oşul-luq birdim* “umutsuz ve evlatsız kalacak diye iki oğlumdan Turmuş adlı oğlumun Sudbak'a devlet yasalarına uygun olarak evlatlık verdim” (Ad03-4).

Tayay: Dayı (Yamada, 1993, s. 285a). Wilkens (2021, s. 660), *1tagay* maddesini “dayı” olarak anlamlandırır. Clauson, “anne tarafından gelen akraba, dayı” olarak açıklar (ED 474a). Ayazlı (2016, s. 217), “dayı” anlamını verir. Din dışı Uygurca metinlerden sadece *SUK*'ta tanımlanır. Çağdaş lehçelerdeki durumu şöyledir: YUyg. *taga*, Öz. *tãğa*, SUyg. *tagıy*, Hak. *tayı*, Alt. *taay*, Yak. *taay*, Tuv. *daay*. Şirin (2016, s. 356), kan akrabaları başlığında “dayı” ve “unvan niteleyici” olarak ele alır. *Toń bãgi t(a)g(a)y irk(i)n* kişi adı içerisinde örneğine yer verir. *DLT*'de “annenin abisi” anlamıyla geçer ve ikinci /a/ uzun ünlüdür (1985, s. 174). *Tagay* sözcüğü *SUK* metninde kalıp cümle yapıları arasında görülür. Sözleşme yapıldıktan sonra çıkarmaması gereken kişilerden biri de *tagay* “dayı”dır:

Mãn şabi-niing oşul-um qizim içm inim qam qatşim ygänim tayayim aytmazun istmãzün “Ben Sabinin oşulum kızım büyük ve küçük erkek kardeşim akrabalarım yeğenim dayım istemesin” (Sa04-17). *Bu borluq yolinta mãn tãrbiş-nin aqam inim yigänim tayayim kim kim m-ä bolup çam çarim qilmazun-lar* “bu şaraplık yer uğrunda ben Tarbişin abim küçük ve büyük erkek kardeşim, yeğenim, dayım birlik olup kargaşa çıkarmasınlar” (Sa11-14). *Bu kün-tin minça tapmiş-niing aqa-si ini-si yigän-i tayay-i kim kim mä çam çarim qilmazun-lar apam birök ärklig bæg işi küçin tutup çam çarim qilsar-lar ulug süü-kã bir altun yastuq basip il bãglär-ingä ädärkã yarayu ad birip sözlär-i yorimazun* “Bu günden sonra Tapmış'ın abisi yiğeni dayısından herhangi biri devlet adamına güvenip tartışılarsa, büyük majesteye (Moğol imparatoru) 1 yastuq altını basmalı ve il-beg'e (je) eyerli bir at vermeliler” (Sa12-8). *İçim inim tuymişim qadaş-im yigän-im tayay-im kim qayu çam çarim qilmazun-lar* “büyük ve küçük erkek kardeşlerim benden doğmuşlar, akrabalarım,

yeğenim, dayım tartışma çıkarmasınlar (Sa22-9). *Män ađay tutung-nung içim inim tuymış-im qadaş-im ygän-im tıyay-im kim kim m-ä ärsär çam çarim qilmazun-lar* “Ben Aday Tutun’un büyük ve küçük erkek kardeşlerim benden doğmuşlar ve akrabalarım, yeğenim, dayım ve her kim ise tartışma çıkarmasınlar” (Sa24-8). *İçim inim oıul-um qiz-im tuymış-im qadaş-im ygän-im tıyay-im kim qayu kişi inäçi-kä çam qilmazun-lar* “büyük ve küçük erkek kardeşim, oğlum kızım, benden doğmuş ve akrabalarım, yeğenim, dayım hangi kişi İneçi’ye sorun çıkarmasınlar” (Mi01-14).

Yägän: *Ygän, yigän* şeklinde farklı okunuşları vardır. Yeğen anlamındadır (Yamada, 1993, s. 302a). ¹*yegän* ~ *y(e)gän* “yeğen”; ²*Yegän* ~ *Y(e)gän* “kişi adının bir bölümü” (Wilkins, 2021, s. 884). Clauson, “küçük kız kardeş ya da kızın oğlu” için bu sözcüğün kullanıldığını belirtir (ED 912b). Ayrıca lehçelerde özellikle “kızın çocuğu ya da kız çocuğundan olan torun (Kırg. *je:n*; Tuv. *çe:n*)” ya da “annenin küçük kızının oğlu” (Şor *çe:n*)” anlamlarına dikkati çekmiştir. *YY*’de, özel isim olarak görülür (YAKRIB 560): *yeğin ben* (E-8) “ben ... Yegin’im”. *AYa.*’da da kişi adı olarak gözlenir: *(é)l y(e)g(e)n-a* (Kalbak Taş III) “El Yegen” (YAKRIB 245); *KÇ Yazıtı*’nda da *yeyen çwr* içerisinde yine özel isimdir (SİD 28): *şir irkin oıulı yeyen çwr keldi* “Sir İrkin oğlu Yegen Çur geldi”. (KT D33) numaralı parçada, *yeyen siliy* özel isminde *yeğen* sözcüğü gözlenir (SİD 196). *ŞU Yazıtı*’nda (ŞU B8) *qatun yeyeni öz bilge büñin* “hatunun yeğeni Öz Bilge Bünyin” (SİD 290) örneğinde, akrabalık adı anlamında *yeğen* sözcüğü yer almıştır. *Süüci Yazıtı*’nda (SİD 311) kız ve erkek yeğenleri karşılayan *yeyen* sözcüğü tespit edilmiştir: *yeyenimin atımın kördüm amdı öldüm* (S 8). Aydın (2018, s. 87), bu kısımda geçen *atımın* sözcüğünü (?) *yeğenlerim* sözcüğünün ikilemesi olarak yorumlamış “yeğenlerimi, yeğenlerimi(?) gördüm” şeklinde çevirmiştir. *UY*’de *yeğen, atı* sözcüğüyle de karşılanmıştır (2018, s. 101). Ancak Clauson, *atı* sözcüğü için “küçük erkek kardeşin oğlu ya da kendi oğlunun oğlu” olarak açıklar (ED 40b). Bu açıdan *yegen* ile *atı* sözcüklerinin kullanım alanı farklıdır. Şirin (2016, s. 356), söz varlığı çalışmasında *yegen* sözcüğünün kişi adı olmak yanı sıra unvan niteleyicisi özelliğine de sahip olduğuna değinir: *y(e)g(ä)n sil(i)g b(ä)g*. Kan akrabalığı bildiren bölümde, *yegen* sözcüğüne yer veren Şirin (2016, s. 356); bu sözcüğü *yigän-yegän* şeklinde transkribe eder. Aydın’ın (2018, s. 197) çalışmasında hem yeğen hem de bir unvan olarak açıklanan sözcük; *ŞU, Suci (Süüci) Yazıtı*’na ek olarak, *HT Yazıtı*’ndan da örneklendirilir (2018, s. 76): *yëgen êrkin êlimin törömün kñım* “/Ben) Yegen Erkin(’im). Yurdumu ve törelerimi, babam (?)” (HT VII-3). *İKPÖ*’de *yegän* madde başında akrabalık adı “yeğen” ve kişi adı açıklamasına yer verilmiştir (2011, s. 232). Bu eserde, metin dışı yazılar arasında *yegänbitiyü* içerisinde *yägän* sözcüğüyle karşılaşmıştır (2011, s. 52). Çağdaş metinlerde hâlâ varlığını sürdüren akrabalık adlarından: *ciyen* (YUyg.), *ciyan* (Öz.), *çeen* (Tuv.), *çeen* (Hak.), *çeen* (Alt.), *sien* (Yak.), *yegen-egen* (SUyg.) (Ayazlı, 2016, s. 317b).

SUK metninde, *yegen* sözcüğü; Lo02-8, Pl02-2, Lo04-2, Lo06-9 parçalarında özel isimdir. Diğer örneklerde ise “yeğen, akrabalık ismi”dir. Ağırlıklı olarak Sa kodlu satış metinlerinde *yägän, ygän, yigän* sözcükleri görülmüştür. *SUK*’ta *yeğen* sözcüğü kalıp birbirine benzer cümlelerde geçer. Sözleşmeyi yapan kişi, sözleşme şartlarına uymayıp sıkıntı çıkaran kişilerin durumuna ilişkin bilgi verirken, yeğenlerinden de bahseder:

Män šabi-ning oıul-um qizim içm inim qam qatşim ygänim tayayim aytmazun istmüzün “Ben Sabinin oğlum kızım büyük ve küçük erkek kardeşim akrabalarım yeğenim amcam-dayım istemesin” (Sa04-16). *Bu kün-tin minča tapmış-ning aqa-si ini-si yigän-i tayay-i kim kim mä çam çarim qilmazun-lar apam birök ärklig bağ işi küçin tutup çam çarim qilsar-lar ulug süü-kä bir altun yastuq basip il bağlär-ingä ädärkä yarayı at birip sözlär-i yorimazun* “Bu günden sonra Tapmış’ın abisi yiğeni amcasından herhangi biri devlet adamına güvenip tartışılarsa, büyük majesteye (Moğol imparatoru) 1 yastuq altını basmalı ve il-beg’e (je)

eyerli bir at vermeliler” (Sa12-8). *İçim inim tuymışim qadaş-im yigän-im tayay-im kim qayu çam çarim qılmazun-lar* “büyük ve küçük erkek kardeşlerim benden doğmuşlar, akrabalarım, yeğenim, amcam tartışma çıkarmasınlar (Sa22-9). *İçim inim oyul-um qiz-im tuymış-im qadaş-im yigän-im tayay-im kim qayu kişi inäçi-kä çam qılmazun-lar* “büyük ve küçük erkek kardeşim, oğlum kızım, benden doğmuş ve akrabalarım, yeğenim, amcam hangi kişi İneçi’ye sorun çıkarmasınlar” (Mi01-13).

1.2. Unvan Adları

Bu grupta değerlendirilen sözcükler, doğrudan ulaşılan erkeklerle ilgili söz varlığını işaret eder. Metnin bağlamına gerek duyulmadan, erkek için kullanıldığı bilinen unvanlardır. İlk madde olan er sözcüğünden oluşmuş söz grupları da bu alt başlıkta değerlendirilmiştir.

Är: Erkek (Yamada, 1993, s. 244a). Wilkens (2021, s. 110), “adam, erkek, insan; erkeksi; kahraman; hükümdar, bey, efendi; eş, koca” açıklaması yapar. Ayrıca farklı söz gruplarıyla anlamın çeşitlendiğini de gösterir: *är kul küñ* “erkek ve kadın köle”, *är karabaş* “erkek köle”, *är äpçi iki karabaş* “bir köle karı koca”, *är äpçi bol-* “karı koca ol-”, *är ärdämi* “erkek gücü” (Wilkens, 2021, s. 110). Çağdaş lehçelerdeki görünümü ise şu şekildedir (Ayazlı, 2016, s. 108): YUyg. *er*, Öz. *er*, SUyg. *er*, Tuv. *er*, Hak. *ir*, Alt *er kiji*, Yak. *er* (Ayazlı, 2016, s. 108). Runik metinlerde sık bir kullanım alanı sergiler. “Erkek, adam, koca, er” anlamıyla yer alır (YAKRIB 550): *er erdemi toköz tabduz erdemig kenç koñım* (E-5) “Savaşçı erin yiğitliği, Dokuz Tabduz (halkı) secaatli geniş akrabalarım!” (YAKRIB 65) gibi... *AYa.*’da *er* sözcüğünün geçtiği bir örnek şöyledir: **(e)r** *(è)li a teri(l) a!* (Biçiktu Boom VIII) “Ey savaşçı erkekler topluluğu, toplanın!” (YAKRIB 239). *AYa.*’da büyük çoğunlukla “erkek, yiğit” anlamında da yer bulmuştur. *KY*’de de geçer: **(e)r** *(a)t(i)m udun* (Talas-1) “yetişkin adım Udun” (YAKRIB 318), *kutluğ (e)r(e)n (e)siz oğlan çor ul(a)yu k(a)lmış* “Ardında kutlu erler ve Çor’un aziz oğlu kaldı” (YAKRIB 322). Ayrıca *KY*’de, **(e)r** *atım ok eren* (Talas-11) “yetişkin adım Ok Eren, **(e)r** *atım (a)d(i)nç* (Koçkor-1) “yetişkin adım Adınç” şeklinde kalıp cümlelere rastlanmıştır. Şirin (2016, s. 399), *er at* söz grubunu “kimlik, ad, unvan” bahsi altında değerlendirmiş ve yetişkinlik (erlik) unvanı olarak açıklamış ve *er* maddesini farklı kategorilerde ele almıştır. “Fiziksel-bedensel özellikleri içeren niteleme adı” olarak “yiğit, kahraman” (253); birey, toplum, devlet, siyaset bölümü altında “insan, kadın, erkek” alt maddesinde “adam, erkek” (345); “asker, savaşçı” teması içinde “asker” (2016, s. 417); “değer yargıları” konusunda ise “erlik, erdem” (2016, s. 438) anlamlarına yer vermiştir. *Süüci Yazıtı*’nda *oglanım erde marımınca bol* (S 9) “Oğullarım erkeklikte [erkeklik çağında] öğretmen[ler]im gibi olun!” (SİD 312) örneğinde *er* sözcüğü yetişkinlik anlamındadır. *ŞU Yazıtı*’nda “savaşçı asker, savaşçı erkek” anlamıyla *er* sözcüğü tanıkların (SİD 363): *süñüşde tutwp on er id(d)ım* (D4) “Savaşta yakalanmış on eri gönderdim” (SİD 295), *bidgüçi er anda id(d)ım* (G3) “yazıcı (? asker yazan) er[ler]i oraya (o zaman) gönderdim” (SİD 299). Örneklerin hepsinde *er* sözcüğü *id-* fiiliyle birlikte eşdizimlilik göstermiştir. *Tar. Yazıtı*’nda da B7, B8’de *er* sözcüğü tespit edilir (SİD 358): *Beş biñ er başı alp işbara señwn yaglaqar* (B7) “beş bin erin başı Alp İşbara Sengün Yaglakar” (SİD 257), *toquz yüz er başı* (B8) “dokuz yüz erin başı Tuykun Ulug” (SİD 257). Taryat Yazıtı’nda belli bir kişinin komutanı olarak *er baş* söz grubu geçer. *KT Yazıtı*’nda *er* sözcükleri “asker, savaşçı, yetişkinlik ve kişi” anlamlarında geçer: *tërilip yetmiş er bolmwş* (KT D12) Toplanarak yetmiş er olmuşlar” (SİD 194); *inim köl tegin er at buldı* (KT D31) “kardeşim Köl Tegin erkek adını buldu [büyüdü] (SİD 196); *yablak kişi er* (KT D39) “kötü kişiler” (SİD 197); *alp er bizine tegmiş erdi* (KT D40) “alp erler bize saldırmışlardı” (SİD 197). Tonyukuk’ta ise *çölgi az eri bultum* (23) “çölgi az erkeği (Çölgi bölgesinden Az erkeği)⁷ buldum” (SİD 88) cümlesinde *er* sözcüğü bulunur. Köli Çor’da ise *üç erig sançdı*

⁷ Detaylı bilgi için bk. SİD 88, 718 sayılı dipnot.

(15) “üç eri mızrakladı” (SİD 33); *azın (? uzwn) erig yana bine süsi kigürdi* (20) “birkaç eri (?? ileri gözcüyü), sonra öncü birliği yerleştirdi” (SİD 34) cümlelerinde *er* sözcüğü “asker” ve ? “gözcü” anlamıyla metinde yer bulmuştur. *IB*'de, *er* sözcüğü “erkek, yiğit, bey” anlamıyla metinde okunur: *beg er yuntınaru barmış* (5. fal) “Bir bey atlarına doğru gitmiş” (YAKRIB 415), *er kugu kuşka sokuşmış* (35. fal) “adam bir kuğuya rastlamış” (YAKRIB 421). *Aç Bars Hikâyesi*'nde *er* sözcüğü yerine *kişi* sözcüğü tespit edilir (Gulcalı, 2013, s. 207). *AY VIII*. kitapta [*tutda*]cı ... *beg er bolsar çın ... [kert]ü ... el içinde bultukmaz* (1613) “doğru yasayı uygulayacak bey doğru olursa ülkesinde kötü ve eğri söz bulunmaz (Çetin, 2020b, s. 385). Bu cümlede geçen *er* sözcüğünün yapısı *IB* 5. faldaki *beg er* yapısıyla birebir benzerlik gösterir. *May*.'de “kimse; erkek” anlamıyla *er* sözcüğü tanıklanır (1976, s. 383): *er at* “erkeğin büluğ ismi” (62, 31; 75, 53), *erin atın* (62, 31); *keyikçi er* (58, 54), *bay er* (25, 11), *şrigupti bay er* (58, 13) gibi. *DLT*'de *er* “erkek, adam” sözcüğüyle ilgili geniş bir bilgilendirme vardır (1985, s. 24). *Er* ismi ve bu isimden türeyen gövdelerini de içine alan 950'ye yakın örneğinden bahsedilir. *KB*'de de durum benzerdir (1979, s. 150). Çok sayıda yerde geçmekle birlikte *er at*, *er at tut-*, *er at sü*, *er at bol-*, *er at birle* gibi çeşitli söz dizimsel yapı içerisinde de örnekleri mevcuttur. Eski Türkçe metinlerden seçilmiş metinler incelendiğinde *er* sözcüğünün işlek bir sözcük olduğu görülür. Nitekim *SUK*'ta da durum bu şekildedir ve yaygın bir kullanım alanı sergiler.

SUK metninde birlikte yer aldığı söz dizimsel yapı içinde *er* sözcüğünün köle anlamı mevcuttur. Metinde kişinin payına düşen köle için bu sözcük kullanılmıştır: *Manga tögär aldï är kömär borluqim-ni* “bana düşen üç erin çalışabileceği (büyüklükteki) borluğumu” (Sa10-4). *Taysang-taqi on alti är kömär borluq-ta* “Taysangtaki on altı erin çalışabileceği büyüklükteki bağlıkta” (Sa11-4). *Altı ülštä tögmiş är* “altı tane miras yoluyla gelen köle (erkek)” (WP06-3). *Manga tögär üç är kömär borluqum-ni⁸* “bana düşen üç erin çalışabileceği (büyüklükteki) borluğumu (bağ bostanlığımı)” (Mi19-6).

Är madde başı altında kalıp söz grupları; *är karabaş*, *är äbçi*, *är oğlan* alt maddeler hâlinde gösterilmiştir:

Är qarabaş: Köle. Karabaş sözcüğü doğrudan cinsiyet bildirmez. Kendisinden önce konumlu *är* ya da *qiz* sözcüğüyle erkek ya da kız köleye işaret edilir. Dolayısıyla madde başı olarak *är qarabaş* sözcüğü gösterilmiştir. Örneklerin büyük bir kısmında⁹ “erkek köle”

⁸ Bu örnekte, üzüm bağında çalışan erkek kişileri nitelemek amaçlı *er* sözcüğüne yer verilmiştir.

⁹ Birkaç örnekte ise *ebçi karabaş*, *kız karabaş* söz gruplarına da denk gelinmiştir. Bu örneklerde ise Eski Türkçede kung olarak bilinen cariyeye, kadın köle anlamı mevcuttur. Sa22 ve Sa23 örneklerinde *karabaş* sözcüğü kadın cinsiyeti bildiren sözcüklerle birlikte tanıklanmıştır: *ebçi ve kız*. Metinde kölenin cinsiyetini ifade eden sözcükler belirtildikten sonra ilgili parçanın diğer kısımlarında sadece *karabaş* ifade edilmiştir. *Manga yrp toyri-qa /// kümüş krgäk bolup kimzun atly äbçi qarabaşim-ni älig stir yarmaq kümüş-kä inäçi-kä toyru tomlıdu satdım* “Bana Yrp Toğrı'la /// gümüş gerekli olup Kimzun adlı kadın kölemi elli stir karşılığında İneçi'ye doğrudan sattım” (Sa22-2). *Bu qarabaş stiyi kümüş-ni bitig qilmış kün üzä män inäçi tükäl sanap birtim* “Bu köle satış gümüşünü sözleşmenin yspıldıği gün üzerinden ben İneçi tamamıyla sayıp verdim” (Sa22-4). *Bu qarabaş üzä näçäkädägi inäçi ärklig bolzun* “Bu köle üzerinde Neçekedegi ve İneçi sahip olsun / hâkim olsun” (Sa22-8). *Män yrp toyri kimzun atly qarabaş stiyi älig stir yarmaq kümüş-üg inäçi-tin tükäl altım* “Ben Yrp Toğrı, Kimzun adlı köle satışı karşılığında elli stir yarmak gümüşü İneçi'den tamamıyla aldım” (Sa22-16). Sa23-3 örneğinde, bir kız köleye *qiz qrbas* söz grubu karşılık gelmiştir: *Älik qay-a açi-qa yunglaq-liq böz krgäk bolup iki ygrmi yaş-liy taq kung aqliy qiz qrbas-im-ni äniçük-kä toyuru tomlıdu şdim* “Elik Kaya Açı'ya pamuklu kumaş gerekli olup, on iki yaşındaki Taq Kung adlı kız kölemi Eniçük'e doğrudan sattım”. *Bu qrbas şdiy skiz on böz-ni biğig qilmış kün üzä män äniçük tükäl birdim* “Bu köle satışını, seksen kumaş karşılığında antlaşma günü üzerinden ben Eniçük tamamen yaptım” (Sa23-6). *Bu qrbas üzä ming yıl tümän künkä tägi äniçük ärklig bolzun* “Bu köle üzerinde binlerce yıl Eniçük sahip olsun” (Sa23-8). *Çam çarım qilmazun-lar taqi birök ärklig bağ işi küçin tutup yulyin alyin tip çam qilyli alyli saqinsar-lar bu qarabaş tnginçä iki qrbas äniçük-kä yrdı birip yulup alzun* “.... Devlet adamının gücünü kullanarak yeniden satın alınabilir diyerek ihtilaf çıkarıp almayı düşünürlerse, bu köle dengince iki köleyi Eniçük'e verip yeniden alsın” (Sa23-13). Mi ve WP kodlu birer parçada da kadın ve erkek için kullanımları gözlenir: *Otuznung b(..)ltur atly tmirçi qarabaş toyin-çöq-nung ay siliy (?) atly äbçi qarabaş bözçi bu ikägü bağärlär-ingä ayitmatin är äbçi bolmişlar* “Otuz'un B()ltur adlı temirci

olarak işlek bir kullanım sergilemiştir. Bu anlamda kullanıldığında *er karabaş* söz grubu olarak metinde yer almıştır. Sa kodlu metinler erkek köle söz varlığını yansıtması bakımından çok veri sağlar. Köle satışını konu alan bu metinlerde sözleşme gereğince köleyi alan ve veren arasında belirlenen kurallara değinilmektedir:

Män kovčü puking atly är qarabaş satıy-ı yiti älig stir kümüş-üg tükäl altım “Ben Kovçü, Puking adlı erkek kölemin satışını kırk yedi stir gümüşe gerçekleştirdim” (Sa21-21). *Är qarabaş-ning baş bitiği ol* “Bu Kuping adlı erkek köle için ana sözleşmedir” (Sa21-24). *Puking atly är qara-başımin kingsun ayay-qa tägimligkä yiti älig stir yarmaq kümüşkä toyuru tomlıdu satdım* “Puking adlı kölemi, muhterem Kingsun’a 47 stir gümüşe sattım” (Sa21-3). *Pitung atly qıday är qra-baş-im-ni şıvsay tayşı-qa ... toquz čao yastuq-qa toyuru satdım* “Pitung adlı Çinli kölemi Şıvsay Tayşı’ya... dokuz çao yastuk karşılığında sattım” (Sa24-2).

Belirtilen bu örneklerde *karabaş* sözcüğünün sıfatı olarak *er* sözcüğü görülür ve erkek köleler için kullanılmıştır. Ancak bu kullanım yanı sıra metnin bağlamında yer alan özel isimlerden anlaşılabilen ve erillik ifade eden *karabaş* sözcüğüne de rastlanmıştır:

Bu qarabaş üzä ming yıl tümän kün-kädägi şıvsay tayşı ärklig bolzun “Bu köle üzerinde sonsuza kadar Şıvsay Tayşı hâkim olsun” (Sa24-5). *Bu türk qra-baş satıyın ikigü inča söz-läştimiz* “Bu Türk köle satışı için ikimiz öylece anlaştık” (Sa19-2). *Taş qra atly türk qra-başımin an tiräk-kä tutuzu birtim* “Taş Kara adlı kölemi An Tirek’ke teslim ettim” (Sa19-7). *Bu qarabaş üzä ming yıl tümän künkä tägi an tiräk ärklig bolzun* “Bu köle üzerinde binlerce yıl An Tirek sahip olsun” (Sa19-7). *Män külüg tintanç-ning qam qadaşım oylum qizim bu qarabaş-iy ayıtsar istäsär savları yorımazun* “Ben Külüg Tıtanç’ın akrabalarım, oğlum kızım, bu köleyi isteseler, sözleri geçerli olmasın” (Sa19-11). *Asıl bay atly qarabaş* “Asıl Bay adlı köle” (Sa20-10). *Bu puking atly qarabaş üzä kingsun ayay-qa tägimlig ärklig bolzun* “Bu Puking adlı köleye saygıdeğer Kingsun sahip olsun” (Sa21-9). *Bu qarabaş tänginčä iki qarabaş yarağu birip yulup alzun-lar* “Bu köle dengince iki köle verip yeniden alsınlar” (Sa21-15, Sa22-11).

Är bäg: *IB, AY, May.*’de *är* maddesinde örneklendirildiği üzere *beg* er yapıları örneklendirilmişti. Bu alt maddede ise er beg diziliminde ikilemeli bir yapıyla karşılaşılr. *Er* sözcüğüyle kalıp ifade bildiren *beg* sözcüğü, *SUK*’ta yalnızca tek bir örnekte geçer. Tüşiki adlı kişinin kendisi öldükten sonra eşinin başka bir erkekle evlenmemesi gerektiğinin anlatıldığı bölümde bu yapıya rastlanır: *Män tüşiki ayir igkä tgmış-kä ädgü ayıy bolyay-män tip kişim şilang-qa bitig qoğdum mınta kin är-kä bäg-kä tgmätin ävim-ni tutup oylum altmış qay-a-ni asırap yorizun* “Ciddi bir hastalığa yakalanmış olan Tüşiki, iyi mi kötü mü olacağımı bilmediğim için eşim silang’a (bu) notu bıraktım. Artık bundan sonra başka bir *erkeğe* gitmemeli, evimi tutmalı, oğlum Altmış Kaya’ya bakmalı.” (WP01-5). Bu örnekte ise *är bäg* sözcükleri ikileme kurmuştur.

Är äbçi: *Bol-* yardımcı fiiliyle birlikte bu söz grubu evlenmek anlamındadır:

kölesi ile Toyınçok’un Ay Sılıg(?) adlı kumaşçı kölesi beylerine sormadan karı koca olmuşlar” (Mi02-3,4). Mi02 parçalı metnin ilk satırlarında Otuz ve Toyınçog’a ait erkek ve kadın kölenin beylerinin izni olmaksızın evlenmeleri anlatılmaktadır; Otuz’un B(...)ltur adlı *tmirçi qarabaşı* (erkek köle), Toyınçog’un da Ay Sılıg adlı *äbçi qarabaşı* (kadın köle) vardır. *Män toyin-çoy otuz bilä äşitip atırtın toyin-çoy-nung äbçi qarabaş-ning birtin toyin-çoy oq alir-män* “Ben Toyınçog Otuz ile köle hakkında tartışmam, ben Toyınçog bana ait kadın kölenin vergisini tamamıyla alırım” (Mi02-8). *Män otuz-nung tmirçi qarabaş-ning birtin män otuz oq alir-män* “Otuz’un demirci kölesinin vergisini, ben Otuz tamamıyla alırım” (Mi02-10).

Otuznung b(.)ltur atly tmirçi qarabaş toyin-čoq-nung ay siliy (?) atly äbçi qarabaş bözçi bu ikägü bägärlär-ingä ayitmatin är äbçi bolmışlar “Otuz’un B()ltur adlı temirci kölesi ile Toyınçok’un Ay Sılıg(?) adlı kumaşçı kölesi beylerine sormadan karı koca olmuşlar” (Mi02-5). *Är äbçi iki qrabas, iki at iki ut birlä munča tvar-ni uur qay-a başlap inilärim-kä birip...* “bir erkek bir kadın iki köle ile birlikte iki at, iki sığır bunca mal varlığını Uur Kaya başta olmak üzere erkek kardeşlerime verip...”(WP06-18).

Vasiyetnâme bilgisini içeren WP kodlu parçada, bir erkek bir kadın toplamda iki köle verileceği bilgisi *er ebçi* söz grubuyla ifade edilmiş; *er karabaş ebçi karabaş* şeklinde uzatılmadan, dilde en az çaba yasına uyularak daha öz bir anlatım tercih edilmiştir.

Är olan(=oylan): *Öşüm-ning yungçi atly on üç yaşar är olan(=oylan)-ni alpış-qa toyru tomlidu saqtım* “Yungçı adlı on üç yaşındaki köle oğlanımı Alpış’a doğruca sattım.” (Sa27-6). *Er karabaş* yerine farklı bir kullanım olan *er oqlan* söz grubu bu tek örnekte tespit edilmiştir. *Er oqlan* yapısıyla da erkek köle kastedilmiştir.

Bäg: Koca; bey (Yamada, 1993, s. 247a). Wilkens (2021, s. 154), “bey, prens, hükümdar; koca, eş” bilgisi verir. Ayrıca bazı kalıplarda farklı anlamlarına işaret eder: “devlet memuru, soylu kişi, aşağı tanrıların isimlerinin bölümü” gibi. Yamada’nın çalışmasının İndex kısmında “koca ve devlet görevlisi-memur” anlamlarına yer verilmiştir (1993, s. 247a). Clauson, Çin. *po* [bo] “yüz adamın başı, beyi” anlamındaki sözcükle bağlantı kurar (ED 322b). Şirin, “unvanlar ve rütbeler” başlığı altında incelediği bu sözcüğü, bir kavmin ya da boyun başkanı olarak açıklar (2016, s. 723). *Beg* sözcüğünün runik metinlerdeki çok sayıdaki örneğine yer verir. Ayazlı (2016, s. 75), bu sözcük için erkek, eş, koca, bey, yüksek soyluluk unvanı” anlamlarını verir. Lehçelerde bazı ses bilgisel değişikliklerle hâlâ yaşayan bir sözcüktür: YUyg. *bey*, Öz. *beg*, SUyg. *peg*, Tuv. *beg*, Hak. *pig*, Alt. *biy*, Yak. *bii* (Ayazlı, 2016, s. 75). Erkekler için kullanılan bu unvan en çok *KT* ve *BK*’de geçer (SİD 333b). *Beg*, *begim*, *begiñ*, *begleri*, *beglerigde*, *beglerim*, *beglerin*, *begli*, *beglik* olarak farklı türetimleri de mevcuttur: *yéyen silig begin kedimlig torwg at binip tegdi* (KT D33) “[Köl Tegin] Yeğen Silig beyin zırhlı doru atına binip saldırdı” (SİD 196). *Tonyukuk Yazıtı*’nda da *begler* sözcüğü vardır (SİD 323): *begler qopun yanalım* (36), *on oq begleri bodunu qop keldi* (42). Aydın, *beg* sözcüğünü bir unvan olarak değerlendirir (2018, s. 108) ve *UY*’da geçen örnekleri şu şekildedir: *köl beg bilge kagan* (Tes G1), *tölis bilge beg tony begi* (HT V-2) “(ben) Tölis Bilge Bey, Tony begi(yim)”, *tarduş begler oğlu* (Tar. B7) “Tarduş beylerinin oğulları”, *alp atım ... köl tarkan beg* (HT VII-3) “kahramanlık adım ... Köl Tarkan Bey”, *öge tirig begler bilgesin üçün* (HT VI-2) “Öge ve diri beyler bilge olduğu için”. *KY*’de Talas 3’te *oğlın b(e)g at(ı)sı k(a)lmış* “oğluyla bey torunu kalmış” yapısında bu sözcük gözlenir (Alimov, 2014, s. 86). *YY*’de, çok örnekte yer alan bir sözcüktür: *uruņu külig tok böğü terken-e kañım beg erdem üçün birle bardı* (E-10) “Urungu olan babam, bölgenin şanlı, güçlü ve bilge hükümdarıydı. Kahramanlığı için o da terketti (dünyayı)”. *YY*’de daha çok bölgenin hükümdarı anlamındadır. *IB*’de *beg* sözcüğünün geçtiği bir atasözü şu şekildedir: *kul savı begiñerü ötünür kuzgun savı teñrigerü yalvarur* (54) “kölenin sözü beyine arzıdır, kuzgunun sözü (ise) tanrıya yalvarıştır” (YAKRIB 426). *KB* (1979, s. 71)’de *beg* ve *DLT*’de (1985, s. 69) *bēg* transkripsiyonuyla çokça örneği tespit edilir.

SUK’ta az örnekte doğrudan özel ismin bir parçasıdır: *Ädgü Bäg* (Sa08-2), *Açari Bäg* (RH01-3, Lo02-2), *Bäg Bars* (RH01-8), *Bg Bars* (Mi01-23), *Qutluy Bäg* (WP04-35), *Bäg Buqa* (Mi20/2, Mi22/8), *Tolu Bg Totog* (Sa04-22), *Bg Toyriñ* (Sa04-23), *Bg Tmür* (Sa16-01), *Şinkuy Tutung Bäg* (WP02-3), *Bg Turmiş* (WP05-7) . Ayrıca tanık olarak da *Bäg Tmir* (Sa29-21), *Bg Tämür* (Lo23-10), *Bg Tuymış* (Sa18-21v), *Bg Turmiş* (Ad02-16), *Bg Buqa* (WP04-34). Bu kullanım yanı sıra örneklerin büyük bir kısmında devlete hizmet eden görevli kişi anlamına gelerek özel kalıp cümleler içerisinde tanık olunur:

Bäg işi: Devlet görevlisi anlamında kalıp bir ifadedir. Wilkens (2021, s. 154); (bir makam sahibinin) adamı, yandaş, taraftar, maiyet; bey ve yandaş anlamlarını verir. *SUK*'ta çok sık geçen bu yapı, sözleşmeyi yapan kişinin ailesinin, devlet görevlisinin gücüne güvenip sözleşmeyi bozmaları durumunda ne olacağını anlatıldığı kısımlarda görülür. Özellikle Sa kodlu satış metinlerinde bu yapı kayda değer ölçüde çoktur:

Yorizun ki(.) /// (.) bäg işin küçin tutup çamlaqalı saqınsar “devlet adamının gücünü kullanıp tartışmayı düşünse” (Sa01-14). *Män yig bürt-nüng inim içim qam qataşim ayitmazun istämazün taqı bir ok (birök) ärklig bäg işin küçin tuğup qam küç qılıp yulyli alyli saqınsar-lar bu oq ögäntä oq yir tänginčä yir quğluy taş-qa yarağu birip alzun-lar* “Ben Yig Bürtün küçük ve büyük erkek kardeşlerim, akrabalarım onu geri almak için devlet adamının gücüne güvenirse, şaman gücünü kullanmayı düşünürlerse, bu kanal üzerindeki toprak parçası ölçüsünde bir toprak parçası alıp Kutlug Taş'a vermelidir” (Sa02-16, 21). ... *savları yorımazun-lar birök ärklig bäg işin küçin tuğup alayin yulayin tisärlär* “sözlerine bakılmamalı, fakat devlet görevlisinin gücüne dayanarak alayım derlerse” (Sa03-14, Sa07-14). ...*savları yorımazun taqı birök ärklig bäg işi küçin tutup alayin yulayin tisär-lär* “sözlerine bakılmamalı, fakat devlet adamının gücüne dayanarak alayım derlerse” (Sa04-18). /// *taqı birök ärklig bäg işi küçin tutup alayin yulayin tisär-lär* “sözlerine bakılmamalı, fakat devlet adamının gücüne dayanarak alayım derlerse” (Sa06-14). *Kim kim mä çam çarim qilmazun-lar apam birök ärklig bäg işi küçin tutup çam çarim qilsar-lar ulug süü-kä bir altun yastuq basıp il bäglär-ingä ädärkä yarayu at birip sözlär-i yorımazun* “...Ancak, yönetime hizmet edip görevli olup tartışılarsa, büyük majesteye (Moğol imparatoru) 1 yastuq altını basmalı ve il-beg'e (je) eyerli bir at vermeliler” (Sa12-9). *Kim kim mä çam çarim qilmazun-lar apam birök ärklig bäg işi ilçi yalavaç küçin tuğup alyin yulyin tisär-lär* (Sa16-14). *Kim kim mä ärsär çam çarim qilmazun-lar apam birök ärklig bäg işi yat yalavaç küçin tutup yul-layin alayin saqınsar-lar bu qrabaş tängiçä iqı qrabaş birip yulup alzun-lar* “... eğer devlet görevlisi ve elçinin gücüne dayanarak verdiğimiz köleyi (tekrar) almak isterlerse, bu köle dengince iki köle versinler” (Sa24-9). *Bu kişi-kä çam çarim qılmasun apam bir-ök ärklig bäg işi ilçi yalavaç küç-in tuğup yulayin alayin tisär-lär bu kişi tng iki kişi birip mä sözläri yorımasun* “... devlet yöneticisi ve elçilerin gücüne dayanıp alayım derseler bu kişi denginde iki kişi verip sözleri geçerli olmasın” (Sa29-16). *Qayu il qan bäg işi (...)* /// *sangun savı yorizun* “il han veya yetkili itiraz edebilir (?), Saçu Sangun'un sözleri geçerlidir.” (Sa18-15). Bu örnekte ise yönetimdeki hiyerarşik sıralamaya göre önce il han'ın sonrasında *beg işi* olarak metinde belirtilen devlet görevlilerinin geldiği görülür. *An Tiräk savı yorizun taqı birök bäg işi-ning küç küçäk sav kälürüp ayıtsar istäsär an tiräk-kä taplamış aniča tänglig qarabaş* “... fakat devlet görevlisinin gücüne dayanarak söyleyip isteseler An Tirak adlı köleye denk başka bir köle elde ederler.” (Sa19-13). *Çam çarim qilmazun-lar taqı birök ärklig bäg işi küçin tutup yulyin alyin tip çam qilyli alyli saqınsar-lar bu qarabaş tnginčä iki qrabaş äniçük-kä yrdu birip yulup alzun* “... Devlet adamının gücünü kullanarak yeniden satın alınabilir diyerek ihtilaf çıkarıp almayı düşünürlerse, bu köle dengince iki köleyi Eniçük'e verip yeniden alsın” (Sa23-11).

Değiş tokuş konusunu ele alan Ex metninde de *birök ärklig bäg işi küçin /// yulayin tisär ...* (Ex03-7) örneğinde olduğu gibi kalıp ifade içerisinde *bäg* sözcüğüne denk gelinir. *Qam qadaşim ärklig bäg işi-ning küçin tutup üntürür-män tisär-lär sav-ları yorımazun-lar* “Akrabalarım devlet adamının gücüne güvenip (yasadan) sapturalım derlerse sözleri geçerli olmasın” (Ad01-11). Mi13-2'de; krsin, arslan ve balban adlı üç kişinin, beyin elinde olan

altı stir altı bakır gümüşten beş stir beş bakır gümüş, bir stir ve bir bakır gümüşü ise başkasından alabildiklerinin anlatıldığı kısımda bey sözcüğü ile karşılaşmıştır. Beyle yapılan alışveriş anlatılmıştır.

Ming bägi - Yüz bägi: *Bäg işi* “devlet görevlisi” kalıp söz grubu yanı sıra Mi03'te *ming bägi*, Sa21'de ise *yüz bägi* söz gruplarıyla da karşılaşılır. Bin kişilik bir grubun idarecisi olarak *ming bägi* kullanılmıştır (Mi03-16). Devlet yönetiminde etkin rol oynadıkları, imparatorun hemen sonra cümlede ifade edilmelerinden anlaşılmaktadır: *čam čarim qılsar-män uluy süü-kä iki yastuq ötünüp ming bägi-kä bir yastuq lükčü<n>g taryu-ınga yarım yastuq birip ayır qın tğir-män* “eğer tartışma çıkarırsam Moğol İmparatoruna iki yastuk, binbaşına bir yastuk, lükčüng valisine yarım yastuk miktarı ödeyip ağır cezaya uğrarım” (Mi03-16). *Män yüz bägi äsänä aytıp bitidim* “Yüz kişinin beyi olan ben Esene söylendiği gibi yazdım” (Sa21-17). Esene adlı kişi yüz kişilik bir grubun beyi olmak yanı sıra metnin bağlamına göre Kovçu adlı kişinin mührünü, nakledildiği üzere yazan da kişidir. Ayazlı (2016, s. 75), *yüz bägi* “yüzbaşı”, *ming bägi* “binbaşı” şeklinde açıklar.

... **bägi:** Örneklerde beyin hangi bölge veya yönetimin beyi olduğu ile ilgili net bir bilgi yoktur. Ancak birkaç örnekte bölgenin beylerine değinildiği görülmüştür. (WP02/15): *qočo bägingä bir at baliq bägingä bir ud birip ayır qıyn-qa tägzün* “Koço beyine bir at, balık beyine bir sığır verip ağır cezasını çeksinler”. (Sa26-22) ise tam okunamamış olmakla birlikte bir bölgenin beyi olduğuna işaret edildiği öngörülmektedir: *bu bitig a(...)-ning bägi adar-ning tägräsin-tä biğidim* “bu yazıyı A(...)'nın beyi olan Adar'ın huzurunda yazdım” (Sa26-22). Mührü yazan Asıg adlı kişi, Adar adlı beyin huzurunda yazmış olduğunu ayrıca belirtmiştir. Beyin huzurunda anlamına gelen *adarning tägräsinde* yapısı ile beye duyulan saygı ifadesi anlaşılmaktadır. *Uluq suü-kä aq yasduq bäg-lär-kä ädär-kä yarayu aq birip sözləri yorımaşun* “Moğol imparatoruna beyaz gümüş, beylere yaraşır eyerlenebilecek at versin sözleri geçerli olmaz” (Sa27-22). Ortakların anlaşmaya uymadığı durumda uğrayacakları cezanın dile getirildiği Sa27 numaralı parçada beylerin toplum içindeki saygınlığı göz önündedir, onlara yakışır düzeyde karşılığın verilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Bäg bägät: (.) *Apam birök ärklig bäg bägät küčin /// yastuq basıp il bäg-lär-kä birär adırar ///* (Sa17-2). Bu örnekte *bäg* sözcüğünün dikkat çeken başka bir kalıp ifadesi vardır. *Ärklig bäg bägät küčin* yapısını, “beyler sınıfı” olarak çevirmek mümkündür. İkişemeli bir yapı kurmuştur. Ancak *SUK*'ta sadece *bäg bägät* ikilemesi içerisinde bu sözcüğe tanık olunmaz, bu sebeple *bägät* maddesine de çalışmada yer verilmiştir. Wilkens (2021, s. 154) *bäg bägät* söz grubu için ikileme açıklaması yapar.

Är bäg: *SUK*'ta sadece bir yerde bey sözcüğü, *är* sözcüğü ile ikileme kurmuştur: *mınta kin är-kä bäg-kä tğmätin ävim-ni tutup oylum altmış qay-a-ni asırap yorızun* “benden sonra (ben öldükten sonra) (karım) er (köle) ve beyle evlenmeden evime sahip çıkıp oğlum Altmış Kaya'yı büyütüp yetiştirsin” (WP01-5). Metinde *er* sözcüğü *karabaş* sözcüğü yerine kullanıldığı için sosyo-kültürel hayatta, beye göre daha alt bir hiyerarşidedir. Tüşiki, karısının ne köle ne de bir beyle evlenmeyip çocuklarına bakması gerektiğini vurgulamıştır.

Bägär: Bey (Yamada, 1993, s. 247b). Şirin'in (2016) söz varlığı çalışmasında *beğ* sözcüğü madde başında bulunmamıştır. Ayazlı (2016, s. 75), *bäg* maddesinde *bäg är* söz grubunun “efendi, sahip” anlamına geldiğine vurgu yapar. *SUK*'ta sadece bir cümlede bu sözcük tanıklanır: *Otuznung b(..)ltur atly tmirçi qarabaş toyin-čoq-nung ay siliy (?) atly äbçi qarabaş bözçi bu ikägü bägärlär-ingä ayitmatin är äbçi bolmışlar* “Otuz'un BQltur adlı temirci kölesi ile Toyınçok'un Ay Sılg(?) adlı kumaşçı kölesi beylerine sormadan karı koca olmuşlar” (Mi02-5). *IB*'de de benzer kullanım dikkat çeker. *Beg er* yapısı, “bey”i karşılar.

Birleşik ve ayrı yazımlı, farklı imlâlı bu iki yapı aslında anlam bakımından birbiriyle denktir. *SUK* metninde birleşik yazılmıştır: *meñilig beg er ermiş* (5. fal) “(bu bey) mutlu bir bey imiş” (YAKRIB 416), *beg er yurtınaru barmış* (5. fal) “bir bey atlarına doğru gitmiş” (YAKRIB 415).

Bägät: Bey sınıfına ait olanlar (Yamada, 1993, s. 247b). Yamada'nın okuyuşunda bu sözcük, *bäg* sözcüğünün çokluk şekli olarak çevrilmemiştir. Bäg-Klasse çevirisine göre *bey* sınıfından olanlar demektir. Metin aktarımında doğrudan *bägät* olarak belirtilmiştir (1993, s. 247b). Wilkens (2021, s. 155), *bäg*'in kalıplaşmış çokluk hâli olarak açıklar ve “prens, bey(ler)” anlamı verir. Zieme, bir topluluk eki olan *+t* eki ile görülen *beg* sözcüğünün, “bey toplulukları” anlamına geldiğine değinir (1981, s. 257). Ayazlı (2016, s. 75-76) ise Moğ. çokluk eki ile türemiş bir isim olabileceğine dikkat çeker.

Sa11 örneğinde sözleşmeye uyulmadığı takdirde, sözleşmeyi bozan kişilerin öncelikle Ulu Majeste denilen Moğol İmparatoruna, sonrasında iç hazine ve bey sınıfından olanlara verecekleri yazılır. Bu şekilde Eski Uygur yönetim sistemindeki hiyerarşik düzen de fark edilir. Önce imparator, sonra devlet hazine sıztemi ve daha sonra ise beyler gelmektedir. Bu duruma eklemeler olabilir; *idikut* vb. (*Süü* maddesinde bununla ilgili örnekler bulunmaktadır). Bu örnekte, beyler sınıfına ait olan kişilerin (*bägd*) hangi bölgenin beyleri olduğuna dair net bilgi de verilmiştir:

Uluş suü-kä bir altun yasduq içgäri ayiliq-qa bir kümüş yastuq bägät-lär-kä birär ädär-kä yaraşu at qışyut birip söz-lär-i yorımazun “Büyük hükümdara bir altın yastuk iç hazineye bir gümüş yastuk bey sınıfına ait olanlara yaraşır eyerli birer at cezasını ödeyip sözleri (bundan sonra) geçerli olmasın” (Sa11-19). *///(.) apam birök ärklig bäg bägät kücin /// yastuq basip il bäg-lär-kä birär ädär* “///(.) fakat devlet görevlilerine güvenip /// yastuk bastırıp il beylere (yaraşır) birer at ///” (Sa17-2). *Qoço il bägä-läringä ançası-lar-qa şazın ayıuçi-qa şazın uluş-laringa il-kä bodun-qa quvray-qa alqu tinly uyuş-inga ... buyan-i tægün tip... qırq yaşliş qıday ... altım* “Koço il beylerine, müfettişlerine, buda öğreticilerine, din büyüklerine iyilik ulaşsın diyip... kırk yaşındaki Çinli köleyi... satın aldım (Em01-3).

İlçi: Büyükelçi, diplomatik temsilci (Yamada, 1993, s. 258b). Wilkens (2021, s. 303), *1ilçi* maddesinde *1elçi* maddesine gönderme yapar. “Bakan, devlet memuru, elçi” anlamını veren Wilkens (2021, s. 255); “elçi” anlamındaki sözcüğün Moğ.’da *elçi(n)*, *ilçi* şeklindeki kullanımına dikkati çeker. *1elçi* sözcüğünün birlikte yer aldığı söz gruplarındaki karşılığını örneklendirir: *elçi bəglär* “devlet memurları”, *elçi bilgä* “bakan”, *elçi yalavaç* “elçi” (Wilkens, 2021, s. 255). *SUK* metninde, adı geçen söz grupları arasında *ilçi yalavaç* “elçi” yapısı gözlenmektedir. *2Elçi* maddesinde ise kişi adı olarak kullanımına değinilir. Nitekim aşağıda özel isim özelliği gösteren *SUK* parçaları belirtilmiştir. Sözcük, “ülke, memleket” anlamına gelen *il* ismine *+çl* ekinin gelmesiyle bu sözcük türemiştir (ED 129a). Schönig, sözcüğün Moğ. “haberci, kurye, elçi” anlamlarına gelen *elci(n)* sözcüğünden Türkçeye ödünç alındığını belirtir (2000, s. 94-95; Ayazlı, 2016, s. 115). Şirin’in (2016, s. 381) çalışmasında *elçi* sözcüğüyle karşılaşılır. *Yen.*’den ilgili madde başının runik metinlerdeki örneklerini verir: *t(ä)ñri (e)l(i)mkä elçisi (ä)rt(i)m (a)ltı b(a)g bod(u)nka bäg (ä)rt(i)m* (*Yen.* 1/1). Runik metinler incelendiğinde sadece *YY*’de *elçi* sözcüğü görülür. *KİP*’te *elçi bilgälär* (129,130) söz grubunda tanıklanır. *AY*’de *ilçi ogrı üze adakmışlarıg* (494-5) şeklinde geçer.

SUK’ta *ilçi* sözcüğü hem özel isim hem de diplomatik temsilci karşılığında kullanılmıştır. *Tanuk* Büyükelçilik görevi bulunan bu kişiler, tanık olma vasfı da taşımıştır: Sa11-23, Sa27-26, 29, Ex02-9, Mi22-9, Lo12-13. Tanık olmaları yanı sıra yine *SUK*’ta özel isim olarak da geçen *ilçi* sözcükleri vardır:

Bu yirtä biz torçı yolçı ilçi üç aqa ini-lär-ning song bayan uruy tariy ünüp kim kim m-ä bolup çam çarim qılmaşun-lar “Bu yer için biz büyük ve küçük erkek kardeşler olarak Torçı, Yolçı ve İlçi’den sonra soyumuzdan birileri çıkıp tartışma çıkarmasınlar” (Ex02-9). Qyimtu-ning çaqçaq(?) -taqi ilçi birlä-kii täng ulüş-lüg yirin iki şiy yaq-a-qa tuğum “Kayımtu’nun Çakçaktaki İlçi ile birlikte eşit hiisede ortak olduğu yeri iki şıka kiraladım” (RH05-4). Bu nişan män ilçi-ning “bu nişan benim, İlçinin’dir” (RH07-9). Manga misir-qa yür tariyu yir kargäk bolup qayimtu-ning siqap-taqi ilçi bilä ulüş-lüg manga tagär yrim ängiz yir yän-ä üşdüñki yir-ni misir-qa birip alđın yrim ‘ängiz yir-ni anuq-qa birdim “Bana Mısır’a darı ekilecek yer gerekli olup Kayımtu’nun İlçi ile birlikte Sıkapta ortak olduğu yerden bana düşen yarım anızlık yer ve üstündeki yeri Mısır’a, altındaki yeri de kiraya (nadasa) verdim” (RH11-4).

Kişi adı olarak kullanımının dışında *SUK*’ta, diplomatik temsilci göreviyle de karşılık bulur. Devlet görevlisi ve diplomatik temsilcinin gücüne güvenerek sözleşmeyi bozmaya çalışanların anlatıldığı kısımda ilgili madde başı sözcüğe rastlanır: *bäg işi ilçi yalavaç küçin tuğup*. Sözleşmenin şartının aktarıldığı bu kısımlarda *ilçi* sözcüğünün *yalavaç* ile ikileme kurduğu dikkati çeker:

Kim kim mä çam çarim qılmazun-lar apam birök ärklig bäg işi ilçi yalavaç küçin tuğup alıñ yulıñ tisär-lär (Sa10-13, Sa16-14). Bu kişi-kä çam çarim qılmazun-lar apam birök ärklig bäg işi ilçi yalavaç küçin tuğup yulayın alayın tisärlär bu kişi tng iki kişi birip m-ä sözlari yorımaşun “bu kişi için tartışma çıkarmasınlar eğer devlet görevlisine ve büyükelçiye güvenip verdiğimiz köleyi geri alayım derlerse bu köle dengince iki kişi alıp versinler ve sözleri de geçerli olmasın” (Sa29-16).

Qan: Han (Yamada, 1993, s. 273a). Wilkens (2021, s. 328), ²*kan* maddesinden ¹*han* maddesine gönderme yapar. Kral, hükümdar, imparator, han; düşük tanrıların ismi (Wilkens, 2021, s. 277). Moğ. ve Türk.’de kullanılan bu unvan için Ramstedt, *kagan* unvanının daha büyük bir idarenin; *kan*ın ise daha küçük boyların yöneticisi olabileceğine değinmiştir (1951, s. 61). Doerfer, *kan* ve *kagan* sözcüklerini aynı maddede ele almış (TMEN III 1161); Barthold ise *han* sözcüğünün *kagan*ın kısaltması olabileceğini dile getirmiştir (2010, s. 100). Aydın, Gülensoy’un (2007: 403) ilgili sözcüğün *kagan>ka’an>kaan>kän>han* biçimindeki etimolojik açıklamasının doğru olamayacağını, metinlerde bu iki sözcüğün birlikte tanıklanabildiğini vurgulamıştır (2018, s. 137). Pulleyblank ise bu sözcüğün, Xiong nu’lara ait bir unvan olarak değerlendirmiştir (1963, s. 261). Hamilton, *qayan* sözcüğünün kısaltılmış biçimidir şeklinde açıklamıştır (2011, s. 180). Ayazlı (2016, s. 118), “han, hükümdar” anlamını vermiş; çağdaş lehçelerdeki karşılıklarını şu şekilde açıklamıştır: Öz. *bâşlık*, SUyg. *kan*, Alt. *kaan*, Hak. *han*, Tuv. *haan*, Yak. *haan*, YUyg. *haan*. *Kagan* sözcüğüyle eş anlamlı olan bu sözcük, zamanla yardımcı yöneticilerin unvanı olan *kan* sözcüğü, kral ve hükümdar anlamına gelmektedir; *kagan* ve *kan* sözcükleri arasındaki ilişkinin net olmadığını belirtmiştir. (ED 630a). *KB*’de “han, hükümdar” anlamıyla *han* maddesi tespit edilir. Runik yazıtlarda *kan* “kağan” karşılığındadır. Şirin (2016, ss. 368-369), *kan* maddesini “unvanlar” başlığında incelemiştir. Sadece *Tonyukuk*’ta bu sözcük bulunmuştur: *k(a)nın kod(u)p t(a)bg(a)çka y(a)na içi(i)kdi* (T2), *türk bod(u)n k(a)nın bulm(a)y(i)n t(a)bg(a)çda (a)dr(i)lt(i) k(a)nl(a)ntı* (T2). Bununla birlikte *Tes*, *Tar.*, *Şu* ve *YY*’de örnekleri çoktur: *(ä)r (ä)rdä)m üç(ü)n töpöt k(a)nga y(a)l(a)b(a)ç b(a)rd(i)m k(ä)lm(ä)d(i)m* (Yen. 25/6), *Ozmiş tegin kan boltı* (Tar. D9), *kırkız kanı kögmen irinte* (ŞU D11), *uygur kanım tutulm[ış]* (Tes B4). Ayrıca HT VI/1, HT XI/1, *Karı Çor* ve *Süüci Yazıtı*’nda da bu sözcük tespit edilmektedir: *teñr<i>ken alp kutlug bilge kan* (HT VI/1), *yaglakar kan* (KarÇ./3), *uygur yerinte yaglakar kan ata kelfigme*] (S 1). *İKPÖ*’de *qan* sözcüğü “han, ulu hakan, imparator” olarak açıklanmıştır (2011: 180): *qan qızı, qan udçısı, qanıñ qan* gibi... *May*’de *han* “hükümdar” şekliyle çok

örnekte tanıklanır (1976: 401): *ilig kan* (58, 44), *kanlarning katunlari* (51-32)... *AY*'de *kan*(2) maddesi han anlamındadır (1994: 521a). *SUK*'ta il yöneticisi olarak *il qan* söz grubu geçer. Tek örnekte karşılaşılan bu sözcük, erillik bildirir: *Qayu il qan bağ işi (...)* ... *sangun savı yorizun* "Hangi il hanının devlet görevlisinin (...) generalinin sözü geçerli olsun" (Sa18-15). Sa23-18, WP01-22, WP06-9 numaralı metinlerde *kan* sözcüğü özel ismin bir parçasıdır.

Qul: Erkek köle (Yamada, 1993, s. 278a). *Kul* maddesi "esir, köle, kul; bağlı ve bağımlı kişi" olarak açıklanır (Wilkens, 2021, s. 420-421). Ayrıca *kul bol-* "köle ol-", *kul küñ* "köle ve cariyeye"; *kul küñüg işlät-* "köle ve cariyeye olarak çalıştır-" şeklinde örnek söz grupları belirtilir. Bu sözcük, özel ismin bir parçası olarak da *SUK*'ta geçer (Yamada, 1993, s. 277b): Sa09-13, Mi20-5 örneklerinde olduğu gibi. Bu örnekler dışında "erkek köle" anlamıyla metinde kullanım alanına sahiptir. Clauson, *küñ* sözcüğünün eril şekli olarak açıklar (ED 615a). Şirin (2016, s. 402), "Tutsaklık" başlığında *kul* sözcüğü için "erkek tutsak" yorumunu yapar. *KT* ve *BK Yazıtları*'nda tanıklanır: *bod(u)ni küñ kul boltı* (*KT* D20, *BK* D17), *b(ä)gl(i)k urı ogl(u)ñ(i)n kul kıl(t)g* (*BK* D20). *YY*'de E-69 metninde *kul* sözcüğü şöyle geçer: *ay(i)tı teñri kuli adırıtımız esizim-e* "Ne acı! Tanrının kulları, bizler ayrıldık, yazık bana" (YAKRIB 182). *Aya.*'da ise tam net okunamamıştır: *kul(u)ña / kul (a)ña* (Kurgak I) "senin kölene / ona köle" (YAKRIB 288). *IB*'de *kul savı begiñerü ötünür* "kölenin sözü beyine arzıdır" şeklinde 54. faldada geçer (YAKRIB 426). *UY*'de bu sözcük "kul, köle?" ve kişi adı olarak geçmiştir (Aydın, 2018, s. 153): *küñüm kulum bodunug teñri yér anta ayu [bé]rti anta sançdım* (ŞU G9) "hizmetçilerim (ve) kullarım, halk(ım) için gök (ve) yer öyle buyurduğu için (onları) orada mızrakladım". *Kul açuk a kutlug boluñ* (Ar. 3) "Kul Açuk. Kutlu olun". *Teñri kulı bitidim* (Gur.) "(ebedî) göğün kulu (kölesi) (ben) yazdım". *Ar. Yazıtı*'nda bir kişi adı parçası olarak *kul* sözcüğü karşımıza çıkmaktadır. Diğer örneklerde kul-köle anlamı görülür. Lehçelerde yaşayan bir sözcüktür (Ayazlı, 2016, s. 168): *YUyg. kul*, *Öz. kul*, *Tuv. kul*, *Hak. hul*, *Yak. kulut*, *Alt. kul*, *SUyg. kul*. *May.*'de *karı kul* (16,6) ve *kul küng* (75, 53) söz grubu içinde bu sözcük geçer (1976, s. 420). *KB*'de "kul, köle" anlamıyla pek çok beyitte tespit edilir (1979, s. 289). *DLT*'de "köle" açıklaması yapılmış ayrıca "erkek, tapan" anlamlarına da yer verilmiştir. Farklı madde başları içinde de bu sözcük geçmektedir (1985, s. 146).

SUK metninde *Mi* kodlu parçalarda daha çok bu sözcük tespit edilmiştir. *WP* kodlu vasiyetnâme türündeki parçada ise *küñg* "kadın köle" sözcüğü ile ikileme kurmuştur. Metinde *qu* şeklinde transkribeyle de karşılaşılar: *Altı ülüş-tä tægmiş är qu küng yol-inta yänä tigin-ning kän-tin qay-a-qa yañtut bolmış* "mirastan kalan altı er köle uğrunda Yene adlı prensin şehirden Kaya'nın bulunduğu şehre dönmüşler" (WP06-4). *Mi* kodlu metinlerde, kul (erkek köle) satışı için biriyle anlaşılması (Mi237-3); sattığı kölenin durumu hakkında köleyi alan kişinin rahatsız edilmemesi (Mi02-12, 15); satın alınan kölenin ölmesi durumunda eski efendi tarafından yeni efendiye para ödenmesi gibi konular yer almıştır:

Män tikuy tayşi atay-ning şiusay-qa satmış qul-ning yol-inta şiusay bilä yaraşip şiusay-qa oq birip kidtim "Ben Tikuy Tayşı, Atay'dan Şiusay'a köle satışı için Şiusay ile anlaşip ona verdim" (Mi27-3). *Män otuz qulum-nung nägü 'ärsär bar tip toyin-çoy-qa 'äbçi-kä çam qılmaz-män* "Ben Otuz, kölemin nesi var nasıl diyip Toyınçog ve eşine sorun çıkarmam" (Mi02-12). *Män toyin-çoy mäning küng-nüng nägü är-sär bar tip otuz-qa qul-qa çam qılmaz-män* "Ben Toyınçog benim (kadın) kölemdir diyip Otuz'a ve kölesine tartışma çıkarmam" (Mi02-15). *Bu tonuy soyup almiş-qa qulum öldi tip män qity qy-a çamlasar-män biz içintäki söz turur tip için yara<ş>i inäçi-tin yarım yastuq kümüş alip üşüşüp käşişip kitdimz* "bu giysiye sıyrdığım, köle olarak aldığım kişi öldü

diyip ben Kitay Kaya sıkıntı çıkarmayıp önceden birbirimize verdiğimiz söz gereğince İneçi'den yarım yastuk gümüş alacağım (Mi03-7).

Sangun: General (Yamada, 1993, s. 279b). Wilkens (2021, s. 584), ¹*sañun* maddesinde inceler. Çin. *jiang jun* sözcüğünden geçtiğini ve “yüksek askeri unvan, general” anlamına geldiğini belirtir. *YY*'de “yüksek askeri unvan, general” anlamında geçer (YAKRIB 555): *sañun tutuq ben* (E-92) “Ben general ve vilayet valisiyim” (YAKRIB 188). E-32'de *tarkan sangun o ... bökmedi boduniña* “Tarkan Sangun... doymadı! Kendi halkına” olarak geçmektedir (YAKRIB 125). Dolayısıyla E-32 örneğinde unvan olarak değil, özel ismin bir parçası olarak çevrilmiştir. Pek çok örnekte, Sangun adlı kişinin sözleşme için tanık olduğu görülür. *SUK İndeks* kısmında “general” anlamı verilmekle birlikte, metin çevirileri sırasında Sangun sözcüğünün özel isim olarak kabul edildiği görülmüştür.

ç/myuq-ta bir şiyi yirim atı alp taş sangun-qa oq (?) toşuru tomluy şadtım “ÇÖmyuktaki bir şık ölçüsü yerimi Alp Taş Sangun'a doğruca sattım”(Sa01-3). *Män adiy tarxan-ning inim içim qam qadaşim ayitmazun izdämazün...Bäg işi küçin tutup çamlayalı saqı<n>sar bu ögän üzä alp taş sangun-qa yir yarağu birzün* “Ben Adıg Tarhan'ın küçük ve büyük erkek kardeşim, akrabalarım istemesin... Devlet görevlisine uyup sorun çıkarırlarsa bu nehir üzerinde Alp Taş Sangun'a yer ayarlasınlar” (Sa01-15). *Yir-ning siçi-si orü yingaq alp {taş} singqur sangun-nung yiri adırar kiñin yingaq sangun ögäning yirni adırar qoñi yingaq qumar(?) sangun-nung yiri añırar öngtün yingaq män alp taş sangun-nung oq yiri añırar* “Arazinin sınırı kuzey tarafı Alp Taş Singkur Sangunun yeri olarak ayrılır, batı tarafı Sangun Ögen'e ayrılır, güney tarafı Kumar Sangun'un yeri olarak ayrılır, doğu tarafı ben Alp Taş Sangun'un yeridir (Sa01-8, 9,10). *Bu yir-kä ming yıl tümän kün-kä tägi alp taş sangun 'ärklig bolzun* “Bu yere binlerce yıl boyunca Alp Taş Sangun sahip olsun” (Sa08-11). *tanuq qinyuuçi asiy sangun* “Tanık Kinguuçi Asıg Sangun”. *...manga qantur sangun ///* “bana Kantur Sangun'a /// (Sa20-1, 7). *Tmğa män qut arslan sangun-nung oylum trdu* “Bu mühür Kut Arslan Sangun'un oğlu Tardu'nundur” (Lo05,7). *Qaymiş sangun-qa {...} yaqaqa ///* *bolti* “Kaymış Sangun'a {...} kiraya /// oldu (RH01-2).

Suu / Süü: Majeste, büyük majeste; Moğol İmparatoru (Yamada, 1993, s. 283b). Wilkens (2021, s. 639) ³*süü* ~ *suu* maddesinde değerlendirir: “parlaklık, ihtişam, görkem, haşmet, majesteleri; talih, şans, hayır dua” anlamlarını gösterir. Moğ.'da karşılığını *su, suu* şeklindedir (Wilkens, 2021, s. 639). Ayazlı (2016, s. 212); haşmet, majesteleri olarak anlamlandırır. *Ulug* sıfatıyla birlikte “ulu efendimiz, majesteleri (Moğol kağanı)” anlamı çıkarılır. Din dışı Eski Uygurca metinlerden sadece *SUK*'ta tespit edilmiştir (Ayazlı, 2016, s. 212). Moğol İmparatorunu temsil eden bir söz grubudur ve metinde erillik ifade etmektedir. Konuşan kişi olan Terbiş'in babası kardeşleri ve akrabaları antlaşmaya uymayıp kargaşa çıkarmaları durumunda bu kişilerin nasıl cezalandırılacağı açıklanmıştır. Buna göre başta Moğol İmparatoruna bir altın yastuk miktarı, iç hazineye bir gümüş yastuk, beylere de kendilerine yaraşır eyerli bir at vermeleri gerektiğini dile getirmiştir:

... çam çarim qılsar-lar uluy süü-kä bir altun yasduq içgär-i ayiliq-qa bir kümüş yastuq bağätlärkä birär ädär-kä yaraşu at qışyut birip sözləri yorımazun (Sa11-18). *Bu kün-tin minça tapmiş-ning aqa-si ini-si yigän-i tayay-i kim kim mä çam çarim qilmazun-lar apam birök ärklig bağ işi küçin tutup çam çarim qılsar-lar uluy süü-kä bir altun yastuq basip il bağlär-ingä ädärkä yaraşu at birip sözlär-i yorımazun* “Bu günden sonra Tapmış'ın abisi yiğeni amcasından herhangi biri devlet adamına güvenip tartışılırsa, büyük majesteye (Moğol imparatoru) 1 yastuq altını basmalı ve il-beg'e (je) eyerli bir at vermeleri” (Sa12-8). *... uluy süü-kä aq yasduq bağ-lär-kä ädär-kä yaraşu aç birip sözləri yorımaşun* “Moğol

İmparatoruna beyaz (gümüş) yastuk, beylere yaraşır eyerli at verip sözleri geçerli geçerli olmasın” (Sa27-22).

Män şivsay tayşı uluy suu-qa buyan-i tægün “ben Şivsay Tayşı, büyük hükümdar için sevabı ulaşsın” (Em01-2). Örnekte, diğer parçalarda görülmeyen bir kullanım dikkat çeker. Sözleşmenin sahibi Şivsay Tayşı, sözleşme metnine başlamadan önce Moğol İmparatorunu selamlamış ve ona iyilikler ulaşması temennisinde bulunmuştur. Eski Uygur sosyo-kültürel hayatı içinde bu ritüel, imparatora duyulan saygının bir yansıması olarak kabul edilmelidir.

Bu bitig-täki söz-tin öngi bolsar-biz uluy suu-qa bir altun yastuq aqa ini tægđ-lär birär kümüş yastuq iduq-qut-qa bir yastuq şazin ayyučı-qa bir at qışyuğ ödünüp sözläri yorımazun “Bu sözleşmedeki sözden başka bir şey söylersek (sorun çıkarırsak) büyük hükümdara bir altun yastuk, büyük ve küçük prenslere birer gümüş yastuk, İdikut’a bir yastuk, Budist öğreticisine bir at ceza olarak arz edilmelidir, sözleri geçerli olmasın” (Em 01-15). *Apam čam čarim qılsar-lar uluy suü-kä biş altun yastuq aqa ini tigütlär-kä birär altun yastuq qışyut ötünüp iduq-qut-qa bir altun yastuq kögürüp qočo baliq ayyučı-qa bir kümüş yastuq birip ayır qıyn-qa tægün-lär* “...eğer tartışma çıkarırlarsa, büyük hükümdara beş altın yastuk, büyük ve küçük prenslere birer altın yastuk cezası arz edip idukuta bir altın yastuk sunup koço şehrinin valisine bir gümüş verip ağır cezaya uğrasınlar” (Mi01-18). ... *čam čarim qılsar-män uluy süü-kä iki yastuq ötünüp ming bägi-kä bir yastuq lükčü<n>g taryu-ınga yarım yastuq birip ayır qın tgir-män* “eğer tartışma çıkarırsam Moğol İmparatoruna iki yastuk, binbaşına bir yastuk, lükçüng valisine yarım yastuk miktarı ödeyip ağır cezaya uğrarım” (Mi03-15). ... *üntürür-män tisär-lär... ögödäy Süü-singä iki yurüng ađan ötünüp ambi baliq çaruyalarınga ädärkä yaraşu at birip čintso ayay-qa tægimlig-kä bir-kä iki birip ayır qın-qa tægir-biz* “Eğer sözümüzde durmazsak Ögödey’e iki beyaz deve arz edip, Ambı şehri valisine yaraşır bir at verip, Çintso’ya da bire karşılık iki vermeyi kabul ediyoruz” (Ad01-13).

Bu parçalardan, yönetimdeki hiyerarşik düzen fark edilmektedir. *Ulug Süü* “Moğol İmparatoru”, *aqa ini tægıt* “büyük ve küçük prensler”, *lükčü<n>g taryu* “Lükçüng valisi”, *İdikut* ve *şazin ayyučı* “budist öğreticisi”, ceza olarak yapılacak ödemenin sırasını oluşturmuştur. Hem siyasî hem de ekonomik açıdan Eski Uygur toplum yaşantı bilgisine ulaşılmaktadır.

Vasiyatnâme türü olan WP metninde de Ulug Süü’ya tanık olunur. Yine antlaşma şartlarına uyulmadığı takdirde, sözleşmeden sorumlu olan kişilerin uğrayacağı ceza bilgisi içerisinde bu söz grubu tespit edilir: ... *apam birök alir-biz tip čamlasar-lar uluy suü-kä bir altun yastuq oylan tigüğ-lärkä birär kümüş yastuq içgärü ayiliq-qa bir yastuq içgärü ayiliq-qa bir at birip ayır qıyn-qa tgip sözläri yorımazun* “eğer biz alırız diyip antlaşma şartlarına uymayıp kargaşa çıkarırlarsa büyük hükümdara bir altın yastuk, prenslerin her birine gümüş yastuk, iç hazineye bir yastuk ve bir at verip ağır cezaya uğrasınlar (ve) sözlerine de itibar edilmesin” (WP01-11).

Tigin: Prens (Yamada, 1993, s. 291a). *tegin* “prens (Wilkins, 2021, s. 707): *tegin* *bäg* “prens bey”, *tegin tärım* “bir unvan”, *tegin ügä* “veliaht, halef”. Clauson, *Orhon Yazıtları*’nda daha çok “prens” ve sınırlı kullanımla da “oğul, erkek torun” anlamına işaret eder (ED 483a). Kökeni hususunda Türkçe olmama ihtimalinin yüksek olduğunu söyler. *SUK İndeks*’te bu sözcüğün hem bir kişi adı hem de prens anlamında kullanıldığı belirtilir. *DLT*’de, Orhon Türkçesi döneminde “köle”yi karşıladığı ancak Karahanlı Türkçesinde “hakanın oğlu” için kullanılan bir unvan olduğuna dikkat çekilir (1985, s. 184). Şirin (2016, s. 741) “kağanın erkek kardeşlerine oğullarına verilen unvan, prens” olarak açıklar. Runik

Yazıtları'nda tanıklanır: *b(ä)g(i)m tig(i)n yüg(ä)rü täñri boluça* (KT GB), *(ä)çim k(a)g(a)n ol(u)rtuk(k)a öz(ü)m tig(i)n (ä)rk* (BK D14), *k(a)g(a)n in(i)si (e)l çor tig(i)n kälip* (KÇ 24). UY'da daha çok özel bir ismin parçasıdır: *ozmış tēgin* (Tar. D6), (ŞU K9), *kara tēgin* (HT XVIII), *tēgin oğlu* (KÇor.-5). *May.*'de *tigin* (57,13), *nanti atlıg tigin* (57,11), *tigin öge* (3,7) örnekleri vardır. İKPÖ'de "prens, veliaht prens" olarak açıklanmıştır. Hamilton, bu unvanın Erken Türkçede Xiong nu'lara kadar uzanma ihtimalinden bahseder (2011, s. 219-220). AY X. kitaptan (Gulcalı, 2021, s. 526) birkaç örneği şöyledir: *bodis(a)t(a)v teginniñ* (321), *tigin boltım* (566). KB'de (1979, s. 445) "prens" anlamıyla (4068, 4642) numaralı beyitlerde tespit edilir.

SUK'ta özel isim formatında geçen örnekleri, prens anlamına göre daha çoktur: Sa12-7, Sa29-4, Mi17-7, Sa12-1 gibi. Prens anlamında geçen örnek, vasiyetnâme metninden alınan WP06-4 parçasına aittir: *Alti ülüş-tä tægmiş är qu küng yol-inta yänä tigin-ning kän-tin qay-a-qa yañtut bolmiş* "mirastan kalan altı er köle uğruna Yene adlı prensin şehrinden Kaya'nın bulunduğu şehre dönmüşler" (WP06-4).

Tigit - Tigid - Tägid: Prensler (Yamada, 1993, s. 291a). Prensler anlamına gelen bu sözcük, *tigin* sözcüğünün çokluk biçimidir (Wilkens, 2021, s. 707). Kaşgarlı, *tigin* şeklinin düzensiz çokluğu olarak belirtir (1985, s. 184). *Tegin* sözcüğüne göre runik metinlerde daha azdır. Runik metinlerden sadece *Tar. Yazıtı*'ndan bu sözcüğe ulaşılır: *uygur bodunı tēgitiimin bo bitidökde kanıma turgak başı kagas ataçuk ...turu<t>dı* (Tar. K2) "Uygur halkından prenslerimle bu (yazıtı) yazdıkları sırada, hanımın muhafaz birliğinin başı Kagas Ataçuk... ayağa kaldırdı" (Aydın, 2018, s. 47). *May.*'de, hem düzensiz çokluk +t hem de +lAr çokluk eki almış *tigitler* ile karşılaşılır (112, 45). AY'de "prensler" anlamıyla örnekleri mevcuttur (1994, s. 715). *Tigit* sözcüğünün Türkçenin tarihî dönemlerinden Eski Uygurca kolunda kullanımı yaygınlaşmaya başlamıştır. *SUK* metninde de örnekleri vardır. Sözleşmeden dönüldüğü takdirde, sözleşmeyi bozanların ceza olarak yapmaları gereken ödemelerin anlatıldığı bölümde *aqa ini tigitler, oylan tigitler* söz kalıpları içerisinde *tigit* sözcüğüne rastlanır. *May.*'deki gibi zaten çokluk bildiren *tigit* sözcüğü, aynı zamanda çokluk eki +lAr ile birlikte söz dizimsel yapıda yer almıştır. Metinde öncelikli olarak Moğol İmparatoruna ödeme yapılması anlatılır ve sonra büyük - küçük prenslere belirli miktar ödemedi bahsedilir. Dolayısıyla yönetim sisteminde Ulu Majeste, Moğol Hükümdarından sonra prenslerin anılması saygınlık derecelerinin yüksekliğine işarettir.

Bu bitig-täki söz-tin öñgi bolsar-biz ulug suu-qa bir altun yastuq aqa ini tēgdlär birär kümüş yastuq iduq-qut-qa bir yastuq şazın ayyučı-qa bir at qışyud öğünüp sözläri yorımazun "Bu sözleşmedeki sözden başka bir şey söylersek (sorun çıkarırsak) büyük hükümdara bir altun yastuk, büyük ve küçük prenslere birer gümüş yastuk, İdikut'a bir yastuk, Budist öğreticisine bir at ceza olarak arz edilmelidir, sözleri geçerli olmasın" (Em 01-15). *Apam çam çarım qılsar-lar uluy suü-kä biş altun yastuq aqa ini tigitlär-kä birär altun yastuq qışyut ötünüp iduq-qut-qa bir altun yastuq kögürüp qoço baliq ayyučı-qa bir kümüş yastuq birip ayır qıyn-qa tēgzün-lär* "...eğer tartışma çıkarırlarsa, büyük hükümdara beş altın yastuk, büyük ve küçük prenslere birer altın yastuk cezası arz edip idukuta bir altın yastuk sunup қоço şehrinin valisine bir gümüş verip ağır cezaya uğrasınlar" (Mi01-17). ... *apam birök alir-biz tip çamlaslar-lar uluy suü-kä bir altun yastuq oylan tigid-lärkä birär kümüş yastuq içgärü ayiliq-qa bir yastuq içgärü ayiliq-qa bir at birip ayır qıyn-qa tēp sözläri yorımazun* "eğer biz alırız diyip antlaşma şartlarına uymayıp kargaşa çıkarırlarsa büyük hükümdara bir altın yastuk, prenslerin her birine gümüş yastuk, iç hazineye bir yastuk ve bir at verip ağır cezaya uğrasınlar (ve) sözlerine de itibar edilmesin" (WP01-12).

Yalavaç: Elçi (Yamada, 1993, s. 299b). Wilkens (2021, s. 856) ¹yalavaç maddesini “haberci, kurye, elçi; peygamber” olarak yorumlar. Clauson, Farsça’dan ödünç bir kelime olarak açıklar (ED 921a). -vaç,-veç yapısının “ses” anlamına gelen Farsça bir ek olduğu ve bu yapıdan türeyen bir kelime olabileceğine değinir. *Yala:waç, yala:vaç, yala:var* şeklinde transkripsiyonlarını gösterir. *YY*’de *yalabaç* şekliyle tanıklanır (Şirin, 2016, s. 382): *är ärdäm için töpöt kanga yalabaç bardım kälmadım* (29-7). *BK Yazıtı*’nda; *yalabaçı ädgü sabı ötügi kälmez tiyin yayın süledim* (BK D 39). *IB*’nin 11. falında *yalavaç* sözcüğüne tanık olunur: *sarıg atlıg savcı yağız atlıg yalavaç edgü söz sav elti. May.*’de *siz tört türlüğ tirin kuvrağning yalavaçımız bolung* (91-24) cümlesinde *yalavaç* sözcüğü Burkan zümreye atıfta bulunarak söylenmiştir. Bu sözcük Karahanlı Türkçesi eserlerinde daha çok kullanım alanı sergilemiştir. *KB*’de ve *DLT*’de çok sayıda parçada *yalavaç* sözcüğü “elçi, peygamber” anlamıyla görülür:

Män ozmiş toyril inim basa toyril biläki aliş biriş tiltay-inta qıtay yalavaç alp turmiş üzkindä tışip alim birim üzüsdümüz “Ben Ozmiş Togrıl ve küçük erkek kardeşim Basa Togrıl arasındaki ticarî alışverişi Kitay Yalavaç ve Alp Turmuş huzurunda görüşüp anlaştık” (Mi04-4). *Birök ärklig bæg işi ilçi yalavaç küçin tuğup çam-lasr bu oq ögän-tä bu borluğ tängin-čä iki borluğ birip sözläri yorımasun-lar* “Fakat bir kimse, yönetici veya elçilerin yetkisini kullanarak ihtilafa düşerse, o zaman bu kanalda bu bağın büyüklüğünde iki bağ vermelidir ve onların sözleri sayılmamalı” (Sa10-13). *Birök ärklig bæg işi yat yalavaç küçin tuğup çam çarım qılsar-lar* “beyin ve elçinin yetkisini kullanıp ihtilaf çıkarsalar...” (Sa11-16). *Birök ärklig bæg işi yat yalavaç küçin tuğup alyin yulyin tisär-lär* “beyin ve elçinin yetkisini kullanıp ihtilaf çıkarsalar...” (Sa16-14). *Birök ärklig bæg işi yat yalavaç küçin tuğup alyin yulyin saqınsar-lar* “beyin ve elçinin yetkisini kullanıp alayım diye düşünseler...” (Sa24-9). *Birök ärklig bæg işi yat yalavaç küçin tuğup çamlasr-lar* “beyin ve elçinin yetkisini kullanıp ihtilaf çıkarsalar...” (Sa28-19). *Bu kişi-kä çam çarım qılmasun apam birök ärklig bæg işi ilçi yalavaç küç-in tuğup yulayin tisär-lär bu kişi tng iki kişi birip mä sözläri yorımasun* “... devlet yöneticisi ve elçilerin gücüne dayanıp alayım derseler bu kişi denginde iki kişi verip sözleri geçerli olmasın” (Sa29-16).

1.3. Dinî Terminolojik Adlar

Qam: Şaman (Yamada, 1993, s. 273a). Wilkens (2021, s. 324) ¹kam maddesinde inceler ve “büyücü, şaman, dinî mütehasıs” anlamlarını verir. Şamanizm, bir dinden ziyade merkezinde şamanın yer aldığı, kendine has inanç ve ritüelleri olan vecde dayalı bir yöntemdir (Güngör, 2010, s. 325). Moğ.’da *böge, bö*, Tung.’da *şaman*, Alt. ve Tat.’da *kam* sözcüğü kullanılmıştır. Kadın şamanlar için *utagan, udagan, ubakan, utugan* adlandırmaları gözlenir (Güngör, 2010, s. 325). Dolayısıyla madde başı bu sözcük erkek şamanlar içindir. Ayazlı (2016, s. 132), lehçelerdeki karşılıklarını şöyle belirtir: *YUyg. şaman, Öz. şâmân, SUyg. kam, Yak. oyuun, Hak. ham, Alt. kam Tuv. ham*. Din dışı konuları içeren Eski Uygurca metinlerde sadece *SUK*’ta geçer (Ayazlı 2016: 132). *KB*’de *kam* maddesinde “kâhin, hakîm” anlamı verilmiştir. Metinde *beg işi küçin tuğup* söz grubu gibi *kam küç kılıp* yapısında bu sözcük tespit edilir. Şamanın gücünü kullanarak sözleşmeyi bozmaya çalışanlar anlatılmıştır:

Män yig bürt-nüng inim içim qam qataşim ayıtmazun istämazün taqı bir ok (birök) ärklig bæg işin küçin tuğup qam küç qılıp yulyli alyli saqınsar-lar bu oq ögäntä oq yir tänginčä yir quğluğ taş-qa yarağu birip alzun-lar “Ben Yig Bürtün küçük ve büyük erkek kardeşlerim, akrabalarım onu geri almak için beyin işini gücünü tutup, şaman gücünü kullanmayı düşünürlerse, bu kanal üzerindeki toprak parçası ölçüsünde bir toprak parçası alıp Kutlug Taş’a vermelidir. (Sa02-17). *turup qam küç ... yulyali*

saqınsar-lar “...şaman gücünü kullanıp ... karşı gelmeyi düşünürlerse...”
(Sa18-12).

Şali: Keşiş (Yamada, 1993, s. 284a). Wilkens (2021, s. 643) çalışmasında *şali* sözcüğünü kişi adının bir parçası olarak açıklar. Bu eserde, Skt. *ācārya* sözcüğünden > Çin. > Uyg.’ya geçmiş bir kelime olarak açıklanmıştır. Ayazlı (2016, s. 215), Çin. *she li* sözcüğünden alıntılandığına dikkati çeker. Çağdaş lehçelerde karşılıkları yoktur. Bu sözcükle ilgili olarak din dışı Uygurca metinler arasında sadece *SUK* metni kaynak gösterilmiştir. *Hua*’da özel ad içerisinde bu sözcük tespit edilir: *d(a)rmuruç şali upase kulk(ı)ya* (223). *SUK*’ta bu sözcük doğrudan olmamakla birlikte Budist kültürün arka plan bilgisinden ve metnin bağlamından erillik ifade etmektedir. Arslan, Budizm’in oluşumu sürecini anlattığı kısımda Buda’nın oğlunu keşiş olarak görevlendirmesi ve sonrasında da manastıra keşişlerin katıldığı bilgisine yer verir (2014, s. 151). Dolayısıyla Budist cemaatin keşişleri olduğu gibi keşişleri de vardır. Kadın keşiş olsa idi sözlük bilgilerinde bu şekilde bir ifade olması beklenirdi. Ancak *şali* sözcüğü için “keşiş” açıklaması yapılmıştır. *SUK*’taki Ex metnine ait parçalardan, keşişlerin sözleşme için tanık olabildiğine, keşişlerin dinlenerek sözleşmenin yazıldığına, keşişlerin manastıra ait olduklarına dair bilgilere şahit olunmaktadır:

Vrxar sanliy Şali sngisdvri bolup “Manastıra ait keşiş ya da Budist cemaatin ihtiyarı (en yetkilisi) olup...” (Ex03-6). *Bu nişan biz şalilər ...* “bu damga biz keşişlerindir” (Ex03-9). *Ögrünč qy-a şali-lär-kä ayıdip bitidim* “Ben Ögrünç Kaya, keşişlere söyleterek yazdım” (Ex03-10).

Lo metninde ise keşişle ticarî alışveriş yapılabilirdi, kendisinden gümüş satın alındığı bilgisine ulaşılır: *Manga şivsadu tutung-qa kümiş [=kümiş] kargäk bolup şinsun şali-tä on stir kümiş altim* “Bana Şivsadu Tutung’a gümüş gerekli olup Şinsun Keşiş’ten on stir ölçüsünde gümüş aldım” (Lo10-3).

Şila: Keşiş (Yamada, 1993, s. 284b). Wilkens (2021, s. 650), ³*şila* maddesini erkek adının bir parçası olarak yorumlar. Diğer anlamları ise ¹*şila* “taş” ²*şila* “ahlâk” olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla *SUK*’taki anlamla uyuşan ³*şila* maddesidir. *Şilavanti* sözcüğüne gönderme yapılır. Skt. *śīla* sözcüğünden alıntıdır. Metinde daha çok özel isimde geçer. *Şilavanti* sözcüğüne göre metindeki kullanım alanı daha fazladır. Mi11-3, 4, Mi11-10, Mi12-4, 6, Sa27-32, Lo25-15 gibi pek çok parçada *şila* sözcüğü özel isimdir. PL01 parçasında Keşiş Çintso’dan bahsedilmiştir: *şila čintso*. *AY*’de sadece bir yerde *şila* sözcüğü geçer (322/4). Ayazlı (2016, s. 215), *şila* maddesinde “keşiş, rahip” olarak açıklamada bulunur. Zieme, madde başı bu sözcüğün *şilavanti* “iyi ahlaklı, ahlak sahibi” sözcüğünün kısaltması olarak değerlendirir (Ayazlı, 2016, s. 215).

Şilavanti: Keşiş (Yamada, 1993, s. 284b). ¹*şilavante* < TohB. *śilavānde* ~ *śilawande* < Skt. *śīlavat* bir unvan (iyi ahlaklı) *şilavantelar şalilər* “Şilavantiler ve öğretmenler” (Wilkens, 2021, s. 650). ²*şilavante* ~ *şilav(a)nte* ~ *š(i)l(a)v(a)nte* < TohB. *śilavānde* ~ *śilawande* < Skt. *śīlavat* kişi adının bir parçası olarak geçer (Wilkens, 2021, s. 650). Skt. *śīlavanti* sözcüğünden geçmiştir. Yamada’nın çalışmasında, bu maddede *śīla* maddesine gönderme yapılmıştır. Metinde, Toynak Şilavanti özel isim olarak yer alır: *Män toynaq şilavanti ymä oyul-um sambodu bilä tüz ülüş-lüg qilip oyul-lanu altim* “Ben Toynak Şilavanti oğlum Sambodu ile eşit tutup oğlanı (evlatlık olarak) aldım” (Ad02-4). Metinden hareketle, madde başı sözcük erillik bildirmektedir.

Toyin: Keşiş (Yamada, 1993, s. 293a). ¹*toyin* ~ *toyin* < Çin. *dao ren* (Wilkens, 2021, s. 735). “Budist rahip, rahip topluluğu anlamındadır (2021, s. 735). Çin. *dao-rén* “rahip” sözcüğünden ödünçleme geçmiştir (ED 569a). *AY VII*. kitapta; *anant toyin* (156), *toyin şamnanç upasi upasanç* (493) örneklerinde bu sözcük tanıklanır (Çetin, 2020a, s. 296b). Gulcalı da “Budist kimse, rahip” olarak açıklar (2021, s. 532). *AY*’de çokça örneği tespit

edilmiştir (1994, ss. 726-727). Kaya (1994, s. 726) ve Tekin (1976, s. 481), *toyın* sözcüğünün Çin. *tao jen'*den geldiğini ifade ederler. *May'*de, kullanım alanı çok geniştir. Türkçenin kullanım sahasına Eski Uygurca ile girmiştir. Çağdaş lehçelerdeki karşılıkları şöyledir: SUyg. *tolın-tolım*, Yak. *toyon* (Ayazlı, 2016, s. 243). *DLT*'de “kâhin, rahip” anlamıyla açıklanmıştır (1985, s. 196). *SUK*'ta bir parçada *toyın* sözcüğü “keşiş” anlamındadır. Diğer örneklerde *Toyın*, kişi adıdır (Mi20-27, Lo18-15 gibi...). Pl02 metninde ise keşiş olan oğlun, yarım yastuk miktarı gümüşü ödeyememe durumunda teminat olarak alıcıya verilmesi anlatılır. Bir kişinin sözleşmede, teminat olarak gösterilmesi dikkati çekmektedir: *Özüm-tä tuymış bolmiş 'atlay toyin oyulum-ni yägän qay-a... samboqdu tutung-qa yarım yastuq kümüş-kä tutuy* “benden doğmuş olan Atlag adlı keşiş oğlumu yeğen Kaya ... Samboktu Tutung'a yarım yastuk kumüş karşılığında teminat olarak verdi” (Pl02-2).

2. Dolaylı Yollarla Ulaşılan Erkeklerle İlgili Söz Varlığı

Bu bölüm altında, *SUK* metinleri bağlamında ulaşılan erkeklerle ilgili söz varlıkları gruplandırılarak gösterilmiştir. Dolayısıyla sözcüksel maddeler doğrudan erillik ifade etmemekte, metinden anlaşıldığı şekliyle erkekler için kullanıldığı bilgisine ulaşılmaktadır. Meslek adları, unvan adları ve dini terimolojik adlandırmalar bu bölümün başlıcalarıdır.

2.1. Meslek Adları

Alıyıcı: Alıcı, borçlu anlamındadır (Yamada, 1993, s. 239a). Wilkens (2021, s. 28), “müşteri, alıcı” olarak yorumlar. *Al-* fiiline *-gUçl* ekinin eklenmesiyle türeyen bu isim formu, *SUK* metninde borç alan kişi için kullanılmıştır. Türkçede *alıcı* < *alıgıcı*'dan gelişmiş olabileceğini bildiren Ayazlı (2016, s. 44); YUyg. *alguçı*, “alacaklı”, Öz. *sâtib âluçi*, SUyg. *Ø*, Tuv. *alıkçı*, Hak. *alçathan kizi*, Alt. *neme sadıp alatan kiji*, Yak. *ılaaççı* şeklinde lehçelerdeki karşılıklarını gösterir (2016, s. 44). (Sa) ve (Mi) bölümlerinde alacaklı kişiler, erkektir. Doğrudan cinsiyet bildirmeyen bu isim, *SUK*'ta erkeği temsil eder:

Biz inç buqa aruy iştin taştin bar yoq bolsar-biz birlä alıyıcı tungsu taypoşin män inç buqa-niing inim äsän män aruy-niing oylum qar-a tuym-a ikägü bu bitig-täki çao-ni bitig yosunca nägü-kä m-ä tildamayin çamsiz köni birür-biz “İnç Buqa ve Arug olarak biz ortadan kaybolduğumuz takdirde, alıcı, borçlu, kefil olan İnç Buqanın küçük erkek kardeşim Esen, ben Arug'un oğlu Kara Tugma ikisi birlikte kanun gereğince borcumuzu mazeretsiz ve çekişmesiz bir şekilde ödeyecektir.”(Mi17-12). *Bu tamya män adiy tarxan-niing oylum qaramuq-nung ol alıyıcı-qa birgüçi-kä inçgä ayitip män pusartu sinqay qy-a bitidim* “Bu mühür benim Adıg Tarhan'ın ve oğlum Karamuk'undur. Ben Pusartu Sinqay Qya alıcı ve verici (satıcı) tam olarak söylediginde yazdım.” (Sa01-18).

Sa kodlu bu parçada, *alguçı* “alıcı” olarak okunan ve yorumlanan madde başı sözcük, alıcı verici ikilemesi içerisinde tanımlanmıştır. Satış sözleşmesini yazan kişi Pusartu Sinqay, yazım işini titizlikle yaptığını, alıcı vericinin tam olarak söylediklerini not etmiştir. Metin bağlamından Adıg Turhan adlı kişinin bir ... şeye ihtiyacı olmasından ve bunu karşılamak için Alp Taş Sangun'a *bir şiyi yir* “bir şık ölçüsünde yer” sattığı görülmektedir. Dolayısıyla alım satım işi erkekler arasında gerçekleşmiştir.

Alımçı: Borç veren, alacaklı kişidir (Yamada, 1993, s. 239a). Wilkens (2021, s. 29), alacaklı, borç veren kişi olarak belirtir. *Al-* fiiline *-Xm+çl* eklerinin gelmesiyle türeyen bir isimdir. *Alguçı* ismi gibi doğrudan cinsiyet ifade etmez, ancak işaret etiği kişiler *SUK* metninde erkektir. Türkçede *alımçı*, YUyg. *alguçı*, Öz. *Ø* Tuv. *Ø* SUyg. *Ø*, Hak. *alımçı*, Alt. *alimdu*, Yak. *ies biereeççi* olarak geçer (Ayazlı, 2016, s. 45). Bu nedenle çalışmaya madde başı olarak eklenmiştir. Sa ve Mi kodlu parçalarda bu sözcükle karşılaşılır:

Män qalan-qa yadap birim alim tälim bolup alimči-larim m-a tälim bolup “kalan vergisini ödeyemediğim için borçlar da çoğaldı, alacaklılarım da çoğaldı” (Mi 19-3). *Biz-ning on-luqumuz yüz-lükümüz alimčimiz birim-čimiz aqamiz inimiz kim kim-mä bolup čam čarim qılmaşun-lar* “bizim onlarca yüzlerce alıcı satıcımız büyüğümüz küçüğümüz birbirlerine karşı sıkıntı çıkarmasınlar” (Sa26-13). *On-luqum yüz-lüküm alimčim birimcim kim kim m-ä bolup čam čarim qılsar-lar bu män sađmıš kişi-kä m'ing yıl tümän kün-kä tägi bädrüz ärklig bolşun* “onlarca yüzlerce alacaklım satıcım birbiriyle münakaşa edecek olursa, sattığım kişi sonsuza dek Bedrüz sahip olsun.” (Sa29-11).

İş'ayyuči: Servis görevlisi, hizmet görevlisi; özel isim (Yamada, 1993, s. 259b). Wilkens (2021, s. 313) *İşayguči* (< iş ayguči) maddesinde, bu sözcüğün kişi adının bir parçası olduğuna değinir. Ayazlı (2016) çalışmasında bu madde yoktur *ayguči* maddesiyle karşılaştırılır. *Ayguči* “söyleyen, nasihat veren, komutan” anlamıyla açıklanmıştır (2016, s. 63). *Ay-* fiilinden türeyen bu sözcük, Eski Türkçede daha çok hatip şeklinde “devlet görevlisi” anlamındadır (2016, s. 63). Clauson, *ayguči* sözcüğünün Orhon Türkçesi'nde “sözcü” anlamını karşıladığını belirtir (ED 271a). *Ayguči* sözcüğüne Tonyukuk'tan ulaşılır (SİD 58): *qayanı alp ermiş aygwçısı bilye ermiş* “kağanı alp ve danışmanı bilge imiş” (T 10). Şirin (2016, s. 358), “unvan-rütbelere” teması altında *ayguči* maddesine yer vermiştir ve bu sözcüğü “kağan sözcüsü, danışman” olarak açıklamıştır. Devlet görevlisi anlamında kabul edilebilecek bu sözcük, *SUK*'ta sadece bir parçada tanıklanır. Bu metindeki anlamı runik metinlere göre farklıdır; komutan-nasihat veren anlamından, devlet görevlisi anlamına doğru kayma gözlenir:

Män älik iş'ayyuči mında tuymış sarman töläk başlap oylan-larim birlä atamiz-ning bular-qa ülüş qılıp qodmıš yir-ingä suv-ingä bay-ingä bor-luq-ingä nägüsingä kimingä basa inč qya-nı oylum aning ädingä tvar-ingä näsingä kim-ingä bu bitig-täki birmış yastuq ... “Ben Elik adlı hizmet memuru, kan akrabam Sarman Tölek başta olmak üzere, oğullarım atamızın bunlara pay edip bıraktığı yerine suyuna bağına bahçesine ne ve kim olursa olsun oğlum İnç Kayayı tekrar almak için bu sözleşmede yazıldığı gibi yastuk vermiş...” (WP06-24).

Odači: Doktor (Yamada, 1993, s. 269b). Wilkens (2021, s. 507), *otači* sözcüğünü “tabip, hekim, doktor” anlamıyla açıklar ve Sanskritçe karşılığını verir: Skt. *vaidya*. Moğ.'ya da ödünçleme geçtiğine işaret eder: Moğ. *otači(n)*. Ayazlı (2016, s. 189) doktor, hekim anlamını verir. *Ot* “ot” sözcüğünü isimden fiil yapan +A eki ve fiilden isim yapan -çI ekiyle türemiş bir sözcüktür (ED 44a). *Ota-2* maddesi, “tıbbî bitkilerle tedavi etmek” olarak açıklanmıştır. Çağdaş lehçelerdeki karşılıkları şöyledir: YUyg. *doxtur*, Öz. *doxtir*, SUyg. *emçi*, Tuv. *oduçu*, Hak. *imči*, Yak. *vraç*, Alt. *odo-*. *YY*'de *kün pek otači ben* (E-61) “Ben hekim Küng Pek'im” (YAKRIB 172) örneğinde tespit edilir. Şirin (2016, s. 381), meslekler grubunda *otači* sözcüğüne kişi adı içerisinde yer verir: *k²ül²pk² otači*. *May*'de *otači* yoktur ama *ot* “ilaç, ot”; *otla-* “ilaç ver-, tedavi et-” sözcükleri gözlenir (1976: 440). *AY*'de *ot(1)* “ot”, *ota-* fiili ve bundan türeyen *otači* sözcükleri vardır: 593/10, 595/8, 597/8... *KB Dizin*'de *ota-* fiili tedavi etmek anlamında belirtilmiştir (1979, s. 347). *Ota-* fiilinden türeyen *otači* “hekim” sözcüğü, *KB*'de pek çok beyitte geçer: 1057, 1199... Köktürk harfli metinlere göre Eski Uygurca metinlerde bu sözcük daha yaygındır. *SUK* metninde ise sadece Mi33 parçasında bu sözcükle karşılaştırılır: *Män odači ta<y>ši kümüş-ni şiusay ta<y>ši-tin alip* “Ben hekim Tayşı, gümüşü Şiusay Tayşı'dan alıp” (Mi33-2). *Qoştar odači-qa ayitip...* “(Ben) Koştar, adlı hekime söyleyip (yazdım)” (Mi33-8). Metinde hekimin mesleğiyle ilgili bir cümleye değil, hekim unvanlı kişinin yaptığı alışveriş metnine rastlanmaktadır. *SUK*'ta *otači* olan kişilerin erkek olduğu bilgisinden hareketle, çalışmaya madde başı olarak dâhil edilmiştir.

Ortuq - Orduq: Ortak (Yamada, 1993, s. 269a). *Ortok* maddesine gönderme yapılmıştır (Wilkens, 2021, s. 516). Buna göre *ortok* “ortak, iş ortağı; ortaklık; ortak, müşterek, ortaklaşa, birlikte” (Wilkens, 2021, s. 515). *DLT*'de *ortuq* “ortak” maddesi yer alır. *Ortoqluq*, *ortuq bol-* söz ve söz gruplarında da bu sözcüğün geçtiği belirtilir (1985, s. 43). *KB*'de ortak anlamında *ortuq* sözcüğü sadece bir beyitte tespit edilir: *mungar mengzer emdi tapuğçı kişi / begi birle ortuq sakışlıq işi* (2997) (1991, s. 309) “İşte bunun gibi, hizmetkârın işi de beyi ile ortak hesaba bağlıdır” (2003, s. 221). Din dışı Eski Uygurca metinlerde sadece *SUK*'ta geçer (Ayazlı, 2016, s. 188). Clauson, *ortu* sözcüğünden türemiş olma ihtimali üzerinde durur (ED 205a). Sözcüğün sonundaki *+k* ekinin işlevinin belirsizliğine dikkati çeker. Lehçelerdeki karşılıkları şöyledir: YUyg. *ortak*, Öz. *ortak*, SUyg. *nöker*, Tuv. *niiti*, Hak. *arğıs*, Alt. *ortok*, Yak. *kittıgas* (Ayazlı, 2016, s. 188). *SUK*'ta, bir kişiyle yapılmış ortaklık ve ortak bağ söz grubunda geçer. Doğrudan cinsiyet ifade etmeyen bu sözcüğün, metinde temsil ettiği kişilerin erkek olmasından dolayı çalışmada yer almış bir maddedir: *Ödäkçi bilä ortuq altı şey yir* “Ödekçi ile ortak olduğum altı şık ölçüsünde yer” (WP04-27). *Tay-tin yinyaq qum-luq vraxar-liq-... ning orduq çuy atırar* “Dağ tarafından Kumluk (adlı) Manastır.. ortak çalılığı ayırır” (Ex01-12).

Qalançı: Kalan adlı verginin memuru (Yamada, 1993, s. 272b). *2kalan* bir vergi çeşidi; arazi vergisi, gayrimenkul vergisi olarak geçer; *kalançı* ise kalan vergisini toplayan kişidir (Wilkens, 2021, s. 321). Din dışı Uygurca metinlerden sadece *SUK*'ta geçer (Ayazlı, 2016, s. 131). Hak. *halan*, Alt. *kalan* lehçelerdeki karşılıklarındandır. Bu isim, doğrudan bir cinsiyet bilgisi ifade etmez. Ancak metinde Turı, Kara Toyın ve Kaya adlı erkeklerin, *kalan* vergisini topladığı bilgisine ulaşılmaktadır. Bu sebeple dolaylı yolla, vergi memurunun erkek olduğu bilgisinden hareketle, çalışmada madde başı olarak gösterilmiştir. Mi20 metninde pamuklu kumaş almak için Turı adlı *kalançıyı* (vergi memuru) gönderip, önceden verilen Kara Toyın adlı *kalançının* çağırılması anlatılmıştır. Sa09-3 örneğinde de, on kişilik ortağın pamuklu kumaşa ihtiyacı olduğu ve bunun parasını elde etmek için vergileri toplamak üzere *kalançıyı* çağırdıkları anlaşılmaktadır:

İl bodun-qa ol öngdünin-tä yunqlaq-liq böz kargäk bolup inal qoç-tin yüz iki yrim bay-liq böz alip biz-ni bilä qalan-çi turı-ni borluq-çi birip biz-ning burun birgüçi qr-a toyın atly qalan-çimiz-ni yandurup altimiz “bu topluluğun pamuklu kumaşa ihtiyacı olup İnal Koç'tan iki buçuk katlı 100 pamuklu kumaş alıp bizi ve vergi memuru Turı'yı bağ görevlisi olarak verip bundan önce de verdiğimiz Kara Toyın adlı vergi memurumuzu çağırıp aldık” (Mi20-8, 10). *Biz tolu qy-a misir uluy inç qya misir başlap onluqlar-qa on öngdün-in-dä böz kargäk bolup /// qalançimiz (?) täg///p* “Biz Tolu Kaya, Mısır, Ulug, İnç Kaya, Mısır başta olmak üzere onlu ortaklara önceden pamuklu kumaş ihtiyaç olup Kaya¹⁰ adlı kalan vergisini toplayan memurumuz gidip...” (Sa09-3).

Taypoaşın: Garantör (Yamada, 1993, s. 288a). *Tai-pauşin* < Çin. *dai bao ren* “kefil” (Wilkens, 2021, s. 662). Ayazlı (2016, s. 227) çalışmasında *taypoaşın* maddesi için kefil açıklaması yapar. Çince *daibaoren* sözcüğünden Eski Uygurcaya ödünçleme olduğunu belirtir. Din dışı metinler arasında sadece *SUK*'ta yer alır (Ayazlı, 2016, s. 227). *SUK*'ta Bir parçada bu sözcük tanımlanır. Yamada'nın çalışmasındaki Almanca çeviride kişi adının bir parçası olarak geçer; İndekste ise “garanti veren, kefil” anlamı vardır. Metnin bağlamı, Tungsu Taypoaşın isim grubunu, “Kefil Tungsu” olarak çevirmeye uygundur. Çünkü sözleşmeyi yapan İnç Buka ve Arug, kendilerine bir şey olmaları durumunda, kendileriyle ortak borçlu yani kefil olan Tungsu ve onun yanı sıra erkek kardeş ile oğulun, sözleşmeyi tam olarak yerine getirmeleri gerektiğinden bahsetmektedir:

¹⁰ *Kalançı*'nın adı bilgisi, (Ayazlı, 2016, s. 525) künyeli kaynaktan edinilmiştir. Yamada metninde Kaya okunmamaktadır (Yamada, 1993, s. 20).

Biz inç buq-a aruy iştin taştin bar yoq bolsar-biz birlä alyuçi tungsu taypaoşin män inç buqa-ning inim äsän män aruy-ning oylum qar-a tuy-m-a ikägü bu bitig-täki čao-ni bitig yosunca nägü-kä m-ä tildamayin čamsiz köni birür-biz “Biz inç buka ve arug eğer biz kaçarsak alıcı, borçlu ve kefil olan, ben İnç Buka, küçük erkek kardeşim Esen, ben Arug, oğlum Kara Tugma ikimiz birlikte bu belgede adı geçen kâğıt paraları kanuna göre, hiçbir konuda mazeret göstermeden, ihtilafsız ve doğru bir şekilde veririz” (Mi17-12).

Tämirci – Tmirçi: Demirci (Yamada, 1993, s. 289). Demirci (Wilkens, 2021, s. 693). Runik yazıtlarda *temir* sözcüğü bulunmakla birlikte bundan türeyen ve meslek adı olan *temirçi* sözcüğü tespit edilmez. Ayazlı (2016, s. 231), çağdaş lehçelerdeki karşılıklarını; YUyg. *tömürçi*, Öz. *temirçi*, SUyg. *temir*; Tuv. *demir*, Alt. *temir sogor us*, Yak. *timircit*. şeklinde gösterir. *SUK*'ta demircilikle uğraşan bir kölenin efendisinin izni olmaksızın köle bir kızla evliliklerinin anlatıldığı kısımda bu sözcük görülür: *Otuznung b(..)ltur atly tmirçi qarabaş toyin-čoq-nung ay siliy (?) atly äbçi qarabaş bözçi bu ikägü bägärlär-ingä ayitmatin är äbçi bolmışlar* “Otuz'un B()ltur adlı demirci kölesi ile Toyınçok'un Ay Sılıg(?) adlı kumaşçı kölesi beylerine sormadan karı koca olmuşlar” (Mi02-2).

Tungsu: Ortak borçlu (Yamada, 1993, s. 294b). Wilkens (2021, s. 758) *tunşü ~ tun-sü* maddesinde inceler. Çince *tong qu* sözcüğünden ödünçleme yoluyla Eski Uygurca'ya dâhil olmuştur (Ayazlı, 2016, s. 248). *tun-sü tai-pauşin* ikilemesi için “müşterek borçlu ve kefil” anlamını verir (Wilkens, 2021, s. 758). Çağdaş lehçelerde kullanıldığına dair bir iz yoktur. *SUK*'ta sadece bir örnekte geçen bu sözcük, *taypaoşin* ile birlikte söz dizimsel yapıda yer almıştır. Metinde *taypaoşin* sözcüğüyle birlikte erkek kişiyi karşıladıkları için dolaylı olarak erilik ifadesine ulaşılmıştır. Ayrıca bk. Mi17-12.

2.2. Unvan Adları

Bu grupta yer alan unvan adlarının erillik bildirip bildirmediğine ilişkin bilgiye metnin bağlamından ulaşılmaktadır. Bu nedenle bu kapsamdaki örnekler, doğrudan ulaşılan söz varlığının alt başlıklarından unvan adları içinde değil; dolaylı yolla ulaşılan erkek ile ilgili söz varlığı başlığı altında değerlendirilmiştir.

Açari: Özel isim; usta (Yamada, 1993, s. 237a). Skt. *ācārya* “üstat, usta, öğretme kabiliyeti olan” sözcüğünden Soğd.'ya ("c'ryc), Soğd.'dan da Eski Uygurca'ya ödünçlenmiştir (Elmalı, 2017, s. 205). Wilkens (2021, s. 4), erkek adı olduğunu belirtir. Ayrıca *²aqçi* maddesine (2021: 17) yönlendirir ve buna göre kişi adının bir parçası olarak değerlendirir. Runik metinlerde (SİD, UY, YY, KY, AY) bu sözcük tespit edilmez. *Abhidharmakośabhāṣya-tkā Tattvārthā-nāma*'da bir yerde bu sözcük geçmektedir (648-650 str): *[açari] ayagka tegimlig saŋ[ga badré baḥşı] sözler ... bürtmek* (Elmalı, 2017, s. 135) “Ācārya saygıdeğer üstat samghabhadra anlatmaktadır” (Elmalı, 2017, s. 164). *May*'de *açari* madde başında < Skr. *acarya* “üstat, hoca” açıklamasına yer verilir: *prtnayarakşt açari tohri tilintin türk tilinçe aqtarmış maytrisimit nom bitigde* (34-16) “Üstat (Açari) Prajnāraksita'nın Tohar dilinden Türk diline çevirdiği Maytrisimit din kitabında” (1976, s. 214). *Açarılar öngre yoriyur biz* (73-10) “Hoca ve üstat olan bizler önde gidiyoruz” (1976, s. 245). Açari sözcüğü *May*'de kişi açari söz grubuyla da pek çok parçada tanıklanır (1976, s. 343b). Bunlardan birkaçı şu şekildedir: *Vaybaş şastarlaraj arsayın içmiş aryaçntri bodisvt kşi açari entkek tilintin tohri tilinçe yartamış* (19-49) “Vaibhāṣika şāstralarını iksir gibi içmiş olan üstat (kişi açari)'nın Hint dilinden Türkçeye çevirdiği (Maytrisimit din kitabı)” (1976, s. 204). *Vaybajaki aryaçntri bodisvt kşi açari enetkek tilintin tohri tilinçe yaratmış* (34-14) “Vaibhāṣika (tarikatından) üstat (kşi açari) bodhisattva Āryacandra'nın Hint dilinden Türkçeye çevirdiği (Maytrisimit din kitabı) (1976, s. 214). (38, 53), (38, 52), (63,42), (69, 44), (87, 17), (87,19), (95, 19) örneklerinde de *kşi açari* söz grubu vardır ve tüm örneklerde usta kişinin Maytrisimit'i Tohar ya da

Sanskritçeden Türk diline değiştirerek çevirdiği anlatılmıştır. AY X. Kitap'ta *kamag nomlarig [kalışız] ötgürmiş bodisatav gitso samtsa atl(ı)g açari änätkäk tilintin tavgaç tilingä ävfirmiş* (1582) "bütün öğretileri eksiksiz kavrayan Bohisattva Yijing Xuanzag adlı hoca Hint (Soğdça 'yntk'k) dilinden Çinceye çevirmiş" (Gulcalı, 2021, s. 282). *Alku şastırlarıg nomlarig kalışız ötgürmiş bodis(a)t(a)v kitsu samtsa atl(ı)g açari änätkäk tilintin tavgaç tilingä ävrilmış* (3494) "bütün şastraları, tefsirleri, öğretileri eksiksiz öğretmiş Bodhisattva kitsu samtsa adlı üstat Hint dilinden Çin diline çevirmiştir (Tokyürek, 2018, s. 606). Eski Uygurca metinlerde, *açari* sözcüğünün özellikle sudur, tefsir ve din kitaplarını Hintçe ya da Toharcadan Uygur diline çeviren kişileri temsil ettiği gözlenir. *SUK*'ta bu sözcük "usta" anlamıyla kullanıldığı gibi, özel isim de bildirmiştir. Dinî Uygurca metinlerde, din konulu yazma, sutra çeviren kişiler için *Açari* kullanılmışken; din dışı konuları ihtiva eden *SUK*'ta böyle bir duruma hizmet etmez; satış, değiş-tokuş, vasiyetname gibi konuların aktarıldığı sözleşme metinlerinde bir kişinin özel ismi içerisinde *açari* sözcüğüne tanık olunur.

Kira - kiralama metinleri olan RH kodlu sivil belgelerde, *Açari* özel isim olarak metinde yer almıştır. *Vrxardaqi açari bağ...* "Manastırdaki *Açari* Bey..." (RH01-3). Wilkens (2021, s. 4), *Açari* Bağ için kişi adı veya unvan açıklaması yapar. Buna göre hoca efendi anlamına gelir. Ödünç almayı konu alan Lo metninde de *Açari* ismine bir defa rastlanmıştır. *Açari-ning bärk toyan-taqi bir ängiz yirin anuq-qa tuğtum* "*Açari*'nin Berk Togan'daki bir anız miktarı yerini faizde tuttum" (RH09-2). *Açari bağ-tä ming quanpu altim* "*Açari* Bey'den bin quanpu (para) aldım" (Lo2-2). Bu kısımda, borç *Açari* Bey'den temin edilmiştir. Takas, değişim-değiştirme konularındaki Ex metinlerinde de *Açari* ile karşılaşılır. Örneklerde bu isim unvan bildirmiştir: *Yitmiş Qaya-a Açari* (Yitmiş Kaya Usta) (Ex01-2, 8, 13, 14, 20, 23, 16). Vasiyetnâme bilgisi içeren WP kodlu *Uygur Sivil Belgeleri*'nde de *Açari*, erkekler için kullanılan bir özel ad hüviyetindedir:

Sävinç buqa yoq ärsär /// biz bilirbiz timiş yolınta inilärim uur qya küväs yulay birlä basaçuq tutung satmiday açari yavlaq öz açari qan toyin tutung qodana anant tutun tükäl-ä 'äsän buqa silastı atlg bağ başlap uyur uruy qadaş ükzintä sözläşip atamiz-ning ülüş bitig-indäki-çä, nägü-sin kim-in tapşura birip... "Sevinç buqa yok ise, biz (ne yapacağımızı) biliriz diyerek yolda (karşılaştığı) küçük erkek kardeşleri Uur Kuya ve Küvez ile Uygur kökenli aile üyelerinden Basaçuk Tutung, Satmiday *Açari* ve ben kendim *Açari*, Han Toyın Tutung, Qodana Anant Tutung, Tükele Esen Buka, Şılastı babamızın iradesine göre insanları ve eşyaları aralarında tartışıp, teslim etti." (WP 06-8,9). *Açari* isminin hizmetçi anlamıyla kullanımına da tanık olunur. Uur Kaya başta olmak üzere erkek kardeşlerime iki at, iki sığır ve bunun gibi malzemeler ile otuz yaştan aşağı yirmi yaştan yukarı orta yaşta bir erkek, bir kadın ve Yürüng Toyın adlı hizmetçiyi (*Açari*'yi) vermenin anlatıldığı bölümde, *Açari* sözcüğünün farklı anlamı görülür: *Bir yürüng toyin atly açari oylın 'älig(?) -tä birip otuz yaş-tin altin ygrmi yaştin üstün orđun är äbçi iki grabaş iki at iki ud birlä munča tvarni uur qay-a başlap ini-lärim-kä birip...* (WP06-16).

Apam: Onursal unvan (Yamada, 1993, s. 240b). Wilkens (2021, s. 55), ²*apam* maddesini, kişi adının bir parçası olarak değerlendirir. Ayazlı (2016, s. 53) ise çalışmasında yer verdiği *apam II* maddesine "şeref unvanı, lakap" anlamı verir. *Apa* "ata, cet" sözcüğünün iyelik eki almış hâlidir. Bu şekliyle unvan olarak kullanılmıştır. Orhon Türkçesinde *apa* sözcüğünün "büyük" anlamında unvan için kullanılması bu fikri desteklemektedir. Çağdaş lehçelerde kullanımı yoktur (Ayazlı, 2016, s. 53). *AY*'de *apam* sözcüğü tanıklanırken, bütün hepsi de Şirin'in işaret ettiği *Apam I* maddesindeki gibi *birök* ile birlikte söz dizimsel yapıda yer alır. Dolayısıyla "eğer, iken, olduğu zaman" anlamındadır (2016, s. 53). *SUK* parçasında görülen erkekler için unvan bildiren *apam*

sözcüğünden farklıdır. *KB'*de Âdem; insan anlamıyla *apa* sözcüğü tespit edilirken; *apam* sözcüğüne rastlanmaz (1979, s. 21). *DLT*'de de *apa* sözcüğü ile karşılaşmamıştır. Eski Türkçede *apa* ve *apam* sözcüklerinin durumu kısaca bu şekilde özetlenebilir. Aşağıdaki üç örnekteki *apam* sözcükleri için Yamada (1993, s. 240b), onursal unvan bilgisi verir. Tonyukuk Yazıtı'ndan farklı olarak unvanın isimden sonra konulduğu dikkat çeker: *Qočotaqi qoçing apam birläki küdägüm tapmiş-qa ülüş-tä tægmiş qir-a suvdun yir-lär-im-ni...* "Koçodaki Koçing Apam ile damadım Tapmış'a mirastan ulaşmış bozkır sulu yerlerimden..." (Sa12-2). *Tärbış apam {...}* "Terbiş Apam" (Mi17-2). *Bu nişan män taşiq-niing ol män baçaq turmiş taşiq apam-qa ayidip bitidim* "Ben, Baçak Turmuş, Taşık Apamın diktesine göre yazdım" (Mi19-23). Metinde erkekler için kullanılan bir unvandır.

Ataş: Dost, dostum (Yamada, 1993, s. 237b). *adaş* maddesi; arkadaş, eş, dost (Wilkens, 2021, s. 8). Clauson *adaş/addaş* madde başında değerlendirir (ED 72a). Yoldaş, arkadaş anlamını verir. Ayrıca Clauson, TT VIII'de *eş adaş bolmak* (B4), *eş adaş* (U IV 44) örneklerini gösterir. *AYa.* ve *YY'*de *adaş* sözcüğü görülür: *(a)ntl(i)g (a)d(a)ş(i)m-a (a)ntsızda (ä)dgü (ä)ş(i)-ä (a)dr(i)ld(i)m-a* (Yen. 11-9) (Şirin, 2016, s. 347). *Elig adaşım adırıp öz evime / eviğe tezitdi* (Mendur-Sokkon I/2-1) "Elli kişilik yoldaş gücümü (benden) ayırdı ve beni evime / evine kaçmaya mecbur etti" (YAKRIB 294-295). Şirin, bu sözcüğü "birey, grup, arkadaşlık, komşuluk" başlığı altında değerlendirmiştir (2016, s. 347). Ayazlı, lehçelerde bu sözcüğün yaşadığını gösterir (2016, s. 37): *YUyg. adaş, Öz. ädäs, Yak. ataş, Alt. adaş, Hak. isimdaş, Tuv. adaş. At* sözcüğü kişi adından çok bir topluluk adını ifade etmekte, dolayısıyla *addaş* ile belli bir topluluğa ait olanlar kastedilmektedir (ED 72a). *YAKRIB'*da (303) yine *adaş* ile ilgili şu cümleyle karşılaşılır: *k(a)y(u) (e)r (a)d(a)ş* (Mendur-Sokkon IX) "hangi insan yoldaştır". *DLT'*de *adaş* sözcüğü görülmezken; *KB'*de ise çok yerde bu sözcük "dost, arkadaş" anlamıyla yer almıştır (1979, s. 5). *Adaş bol-*, *adaş tut-* birleşik fiil içinde; *adaşlı kadaşlı* ikilemesi içinde de gözlenir. *SUK'*ta da *ataş bol-* birleşik fiili içinde bu sözcük tanıklanır: *biz üçgün ataş boltumuz* "biz üçümüz dost olduk" (Mi09-3). Doğrudan bir cinsiyet bildirmeyen bu sözcük, ele alınan örneklerde erkeklerin birbiriyle arkadaş olması için kullanılmıştır. Sadece Mi kodlu parçada bir örnekte görülen bu sözcük, Uygurca metinlerde yaygın değildir.

Äkäm: Onursal unvan (Yamada, 1993, s. 243b). Wilkens (2021, s. 102) *äkäm* maddesiyle ilgili unvan bilgisi verir. Ayazlı (2016, s. 106), çalışmasında unvan olarak açıklar. Unvan bildiren *apam* sözcüğüyle yapısal benzerliği dikkati çeker. Aynı şekilde oluşmuş olma ihtimalini belirten Ayazlı, *äkä* "büyük kız kardeş" sözcüğüne iyelik ekinin gelmesiyle türeyip, sonrasında kalıplaşmaya uğrayarak unvan bildirdiğine değinmiştir (2016, s. 106). Türk lehçelerinde örneklerine yer vermez. Gabain'in çalışmasında *äkä* "abla, hala" maddesi mevcuttur (2007, s. 264), ancak *äkäm* sözcüğü bulunamamıştır. Şirin, unvan niteleyici olarak *eke* maddesini belirtir (2016: 350): *ög(ü)m k(a)tun ul(a)yu öglä)r(i)m (ä)k(ä)l(ä)r(i)m k(ä)liñünüm kunç(u)yl(a)r(i)m bunça y(ä)mä tir(i)gi küñ bolt(a)çı (ä)rti* (KT K9). Runik metinler incelendiğinde sadece KT K9'daki *eke* sözcüğüyle karşılaşılır. Runik metinlerde *äkäm* sözcüğü tespit edilmez. *AY'*de "abla" anlamıyla *eke* sözcüğü görülür: *erklig hannıñ ekesi* (736) "Yama'nın (Erklig'in) ablası olan siz" (Çetin, 2020a, s. 225). *May.*'de çok yerde *eke* sözcüğü "abla" anlamıyla tanıklanır (1976, s. 382); ancak *ekem* sözcüğüyle karşılaşılmaz. *DLT'*de *äkä* maddesinde büyük kız kardeş anlamı verilmekle birlikte Oğuzcada *äzä* olarak yaşadığı da belirtilmiştir (1985, s. 21). Bu maddede *äkäç*, *äkälä-* maddelerine de gönderme yapılmış ancak bu sözcükten türediği kabul edilen *äkäm* sözcüğüyle ilgili bir madde bulunmamıştır. *KB'*de *eke* ve *ekem* sözcükleri yoktur. *Män Turbut Turmiş tigin äkäm-kä inçgä ayidip bitidim* "Ben Turbut, Bay Turmuş Tigin'den iyice dinleyip yazdım." (Sa12-27). *SUK* metninde ise tek örnekte geçen bu unvan, erkek için kullanılmıştır.

Baxşı: Usta; özel isim (Yamada, 1993, s. 245). Wilkens (2021, s. 138) *1bahşı ~ pahşı ~ pahşı* maddesinde inceler; < Çin. *bo shi*'den sözcüğü getirir ve "öğretmen, üstat, usta, muallim" açıklaması yapar. Clauson, Çince'den *po-shih* sözcüğünden ödünçleme yoluyla Eski Uygurcaya geçtiğine değinir ve *bağşı* maddesinde inceler (ED 321a). Budist metinlerde "din öğretmenini" karşılar. Taşa ve kâğıda yazılı runik metinlerde bu sözcük yoktur. Dolayısıyla Türkçenin Eski Uygurca kolunda dilin kullanım sahasına giren bir sözcüktür. *May.*'de *bakşı* "üstat, hoca" madde başında *bakşı tut-* (38, 42), *bilge bakşı* (38,7), *tengri bakşı* (9, 23) gibi söz grupları tespit edilmiştir: ***bakşı*** *boltaçılar açarılar açarılar öngre yoriyur* "hoca ve üstat olan bizler önde gidiyoruz" (73,9), *ayağka tegimlig maytrı bodisvtağ bakşı tutar* "hürmete lâyük Maytrı bodhisattva'yı üstat kabul eder" (38-42). Bu eserde, kelimenin etimolojisine dair *bakşı* < Çin. *po-shi* <+ *pâk* + *si* açıklaması yer alır (1976, s. 358). *AY VII.* kitapta da etimolojisi üzerine Çince *bo shi* (*bóshì*) sözcüğünden ödünçleme bir sözcük olduğuna işaret edilir (Çetin, 2020a, s. 265b). Tanıklanan bir örneği şöyledir: *körser m(e)n titsıarig bahşısı éyin boşgunmışıg bérgey m(e)n kızlençü törüg* "hocalarının (varlığı) nedeniyle öğrenmiş olan öğrencileri görsem (onlara) öğrenmeleri için gizli kuralları vereceğim" (653). Tokyürek, *bahşı* sözcüğü için "öğretmen" açıklamasında bulunur (2018, s. 794b): *yänä nom yörügün nomlağuluk nomug bahşılı tetseli tayakıña (ärtükt)äg ukğalı bilgäli uyurlar üçün anın k(ä)ntün y(a)rılıkamış bölök yok* "Yine (burada) öğreti yorumunu açıklayacak öğretiyi öğretmen ve üstat dayanağına göre anlayabilmek (ve) bilebilmek için kendi açıkladığı bölüm (de) yok (tur)" (1841). Eski Uygurca din dışı metinlerden sadece *SUK*'ta *bahşı* sözcüğü vardır (Ayazlı, 2016, s. 67). "Usta, hoca" anlamındaki sözcüğün çağdaş lehçelerdeki durumu şu şekildedir: *YUyg. bahşı* "ozan, aşık", *Öz. bahşı*, *Tuv. başkı*, *Alt. üredüçi*, *Yak. satallaah*, *SUYg. pakşı* (Ayazlı, 2016, s. 67). *SUK*'ta çeşitli türdeki metinler arasında *baxşı* "bakşı / bahşı" sözcüğü tespit edilmektedir. *Bakşı* sözcüğü hem özel ad hem de usta anlamıyla metinde yer almıştır. Sözleşmelerin sonunda yer alan ve tanık olarak gösterilen kişiler arasında *bakşı* sözcüğü özel ismin bir parçasıdır: *tanuq qara baxşı* (Ex02-12), *tanuq qaya baxşı* (RH07-9), *tanuq qara baxşı* (Lo14-12). Sa09 metnindeki *bakşı* örneklerinde "Usta" olarak unvanlandırılan kişinin belli bir yerin sahibi olduğu ve satış sözleşmesine katıldığı anlaşılır: *Quus tāmūr baxşı* "usta kuus temür" (Sa09-15, 20), *quus baxşı-ning oq yir taydın ymā ögän adırar* "usta kuus'a ait olan dağ tarafındaki yeri nehir ayırır" (Sa09-14), *sodu ögän-täki bir ängiz yir-n quus tmür baxşı-tin uşun qarī bilä oğuz tas böz iligdä alıp toşuru tomlidu sağtimiz* "Sodu kanalında bir anız miktarı yeri Usta Kuus Temür'den alıp karı ölçüsü ve otuz pamuklu kumaş karşılığında doğrudan sattık." (Sa09-8).

Bu tamya biz ikigü-ning ol män titso ymā baxşim-qa köni tapınmadın kiđäyin tisär-män bu bitig-täki qin-qa tägir-män "Bu mühür biz ikimize aittir. Ben Titso, eğer ustama tam olarak hizmet etmeden gideyim dersem, bu antlaşmada belirtilen cezaya uğrayayım." (Ad01-18). Ad-01 numaralı parçada, evlatlık olarak verilen Titso'nun, evlatlık olarak gittiği Titso adlı ustasına hizmet edeceğine dair sözü dikkat çeker. *Män iş qar-a torçi baxşı-qa inçgä ayıdıp bitidim* "Ben İş Kara, Torçı Usta'ya iyice söyleyip yazdırdım." (Ad03-33). Ad03 metninde sözleşmeyi yazan kişilerden birinin unvanı olarak *bakşı* sözcüğü görülür. *Budaşiri baxşı-qa tapşurup birtimiz* "Usta Budaşiri'ye teslim ettik (Mi20-16). Mi kodlu bu örnekte ise önceki satırlarda belirtilen (Mi20-12, 13, 14) vergilerin Usta Budaşiri'yi teslim edilmesinden bahsedilmektedir. Usta olarak anılan kişilerin, Eski Uygur Toplum hayatında etkin rol üstlendiği, güven duyulan, sözleşme metnini yazan ve kendisine hizmet edilen kişi konumunda olduğuna metinler aracılığıyla ulaşılmaktadır. Serbest bırakma konusunu içeren Em01 parçasında da *bakşı* adlı kişilerin, buldukları ortam içerisinde saygıdeğer kişiler olduğuna gönderme yapılmış ve *ulug* "büyük" sıfatıyla birlikte metinde yer almıştır: *Anta basa baxşim uluy-um käv baxşı-qa mäning öz bodum-qa kişim-kä... buyan-i tägzün tip* "ondan sonra ustam büyüğüm Kav Bakşı'ya, benim kendime, eşime... sevabı ulaştın diye" (Em01-4). Yamada'nın çevirisine göre, Sa09, Ad03 ve Mi20 parçaları dışında *baxşı*

sözcükleri, özel bir isimdir. Bu örneklerde ayrıca Bakşı isimli kişilerle yapılan ticari faaliyetlere tanık olunur. Bu isimli kişilerden buğday, susam, şarap gibi malzemelerin alındığı gözlenmiştir: *onluq-lar-qa triy kargäk bolup qayimdu baxşı-tin bir {...} aldımiz* “Onlu ortaklara buğday gerekli olup Kayımdu Bakşı’dan bir {...} aldık” (Lo22-7), *qayımtu baxşı-tin bir küri künçit aldım* “Kayımdu Bakşı’dan bir küri ölçüsünde susam aldım” (Lo26-7), *manga ming tmür-kä tüş-kä bor kargäk bolup turi baxşı-tin yarım qap bor altım* “Bana Bin Temür’e faiziyle şarap gerekli olup Turı Bahşı’dan yarım kap şarap aldım” (Lo30-3).

Daruya: Moğ. daruyá’dan geçen sözcük “kaymakam, vali” olarak açıklanmıştır (Yamada, 1993, s. 256a). *taruya* ve *taru* şeklinde transkripsiyonları mevcuttur. Wilkens (2021, s. 680) “vali, denetçi” anlamını verdiği *taruga* maddesinde bu sözcüğü ele alır ve Moğ.’dan geçtiğine değinir. Bu sözcüğün çağdaş lehçeler arasında, benzer ses bilgisel yapıda kullanımına Tuv.’da rastlanmaktadır: *darga* “başkan, idareci” (Ayazlı, 2016, s. 102-103). Türkçenin kullanım sahasına Eski Uygurca dönemde girmiştir.

Mi03’te tartışma çıkarıp da sözleşmeyi bozma durumunda Moğol İmparatoruna, ardından bin kişiden sorumlu binbaşuya ve sonrasında Lükçüng bölgesinin valisi konumundaki kişiye yapılacak ödeme cezalarının anlatıldığı kısımda *tarıy* sözcüğü ile karşılaşılır. Büyük hükümdar için yapılacak ödeme için *ötün-* “arz et-” fiiliyle aktarılırken, sonrasında gelen görevliler için *bir-* “ver-” fiili tercih edilmiştir: *Uluş suü-kä iki yastuq ötünüp ming bägi-kä bir yastuq lükçü<n>g tarıy-ınga yarım yastuq birip ayır qın tgr-män* (Mi03-16). Benzer yapıda bir kullanım da evlatlık vermeyi konu alan Ad parçasında görülür: ... *üntürür-män tisär-lär... ögödäy Suü-singä iki yurüng ađan ötünüp ambi baliq tarıy-larına ädärkä yaraşu at birip çintso ayay-qa tögimlig-kä bir-kä iki birip ayır qın-qa tögir-biz* “Eğer sözümüzde durmazsak Ögödey’e iki beyaz deve arz edip, Ambı şehri valisine yaraşır bir at verip, Çintso’ya da bire karşılık iki vermeyi kabul ediyoruz” (Ad01-14). İki örnekte de vali olarak görevli kişilerin isimleri hakkında bilgi yoktur, ancak bu kişilerin erkek olduğu bilgisi yüksektir. Bilinen algının dışında görevli kişilerin kadın olduğuna dair özel bir bilgilendirme yapılmamıştır.

İduqut: Uygur hakanlarının unvanı, Aziz (din görevlisi) (Yamada, 1993, s. 256b). Wilkens (2021, s. 287) *ıdok kut* maddesinde değerlendirir ve “Kutsal Hükümdar” (Batı Uygur hükümdarı için rütbe) anlamını verir. *ED*’de (46a) “Tanrının gönderdiği, kutsal” anlamında geçer. Ayazlı (2016, s. 120), *ıdokkut* maddesinde “kutsal hükümdar” olarak açıklar. Şirin (2016, s. 364), “unvanlar, rütbeler” başlığında *ıdukkut* maddesini belirtmiştir. Runik metinlerde, sadece BK D25’te tanıklanır ve burada Türk Kağanlığına bağlı bazı Türk boylarının (Basmil gibi) liderlerinin unvanı anlamındadır: *y(e)girmi y(a)ş(ı)ma b(a)sm(ı)l ıduk(ku)t og(u)ş(u)m bod(u)n (ä)rti*. Dolayısıyla yazıtta geçen anlamı ile *SUK*’ta geçen *ıdukkut* unvan bakımından ortak olmakla birlikte, unvanın niteliği farklıdır. *AY*’de ise *ıdok* sözcüğü tespit edilmiştir ama *könül* ve *nomluğ* sözcükleriyle birlikte yer almıştır (Gulcalı, 2021, s. 469). *DLT*’de *ıduk* maddesi vardır ancak *ıdukkut*la karşılaşılmaz (1985, s. 32a). *KB*’de ise *ıduk kut* söz grubu tespit edilir ancak lider unvanı değil, “mukaddes” anlamındadır (1991, s. 49). *SUK*’ta, sözleşmeyi bozan kişilerin ceza olarak belirli ödemelerinin anlatıldığı kısımda erillik ifade eden bu sözcükle karşılaşılır:

Bu bitig-täki söz-tin öngi bolsar-biz ulug suu-qa bir altun yastuq aqa ini tığd-lär birär kümüş yastuq ıduq-qut-qa bir yastuq şazin ayyučı-qa bir at qışyud ödünüp sözläri yorımazun “Bu sözleşmedeki sözden başka bir şey söylersek (sorun çıkarırsak) büyük hükümdara bir altun yastuk, büyük ve küçük prenslere birer gümüş yastuk, İdikut’a bir yastuk, Budist öğreticisine bir at ceza olarak arz edilmelidir, sözleri geçerli olmasın” (Em 01-15). *Apam çam çarım qılsar-lar uluş suü-kä biş altun yastuq aqa ini tıgıtlär-kä birär altun yastuq qışyut ötünüp ıduq-qut-qa bir altun yastuq kögürüp qoço baliq ayyučı-qa bir kümüş yastuq birip ayır qıyn-qa*

tägün-lär "...eğer tartışma çıkarırlarsa, büyük hükümdara beş altın yastuk, büyük ve küçük prenslere birer altın yastuk cezası arz edip idukuta bir altın yastuk sunup koço şehrinin valisine bir gümüş verip ağır cezaya uğrasınlar" (Mi01-18).

2.3. Dinî Terminolojik Adlar

Bu madde altında, Budizm inanç sistemiyle bağlantılı olan ve metnin bağlamından erillik ifade ettiği sonucuna ulaşılan erkekle ilgili söz varlığı paylaşılmıştır.

Sangisdvri - Sngisdvri: Cemaat ihtiyarı (Yamada, 1993, s. 279b). < Skt. *saṅgha-sthavira* sözcüğünden alıntısıdır. Wilkens (2021), sözlüğünde bu sözcük bulunmamıştır. Ayazlı (2016, s. 201) *saṅisd(a)v(i)re* maddesinde incelemiş ve "topluluğun en yaşlısı, önde geleni" anlamını vermiştir. Buda, kendi fikirlerinin gerçekleşmesi, kurtuluşa götüren en iyi yolun takip edilmesi için bir cemaat/*saṅgha* kurmuş ve ömrünün sonuna kadar yaptığı konuşmalarla bu cemaatin kural ve talimatlarını ortaya koymuştur (Arslan, 2014, s. 151). *Saṅgha*, Budist din adamları topluluğudur. Topluluğa kabulün şartı *Budda, dharma* ve *saṅghaya* imandır (Keown, 2003, s. 247). *Sangisdvri* de bu topluluğun en yetkili, en ihtiyar kişisidir. Bu kişinin erkek ya da kadın olduğuna dair *SUK* metninde bir isimle karşılaşılmaz. Ancak Hint sosyo-kültürel hayatında kadının Budizm'deki yeri incelendiğinde, bu ihtiyar kişinin kadın olamayacağı açıktır. Nitekim Buda'nın şu sözleri kadının ilk dönem Budizm'indeki yerini göstermesi açısından önemlidir: "*Dharma yasası gereği kadınların evlerinden çıkmaları uygun değildir. Kadınlar için keşişelik vs. hiçbir dini görev yoktur. Niçin? Şayet kadınlar evlerini terk ederlerse Dharma uzun süre varlığını sürdüremez.*" (Paul, 1985, s. 78; Arslan, 2014, s. 1532). Dolayısıyla bu çalışmada, cemaatin ihtiyar kişisi erkek olarak kabul edilmiştir. *SUK*'ta geçen örneği şöyledir: *Vrxar sanliṅ şāli sngisdvri bolup* "Manastıra ait keşiş ya da Budist cemaatin ihtiyarı (en yetkilisi) her kim olursa olsun..." (Ex03-6).

Sonuç

Din dışı Eski Uygurca metin kategorisinde olan *SUK* parçalarında Eski Uygurlarda ticarî hayatın aktif olduğu görülür. Bu metinlerde pamuklu kumaş, şarap, buğday, darı, susam gibi malzemelerin alışverişi yanı sıra evlatlık verme usulleri de gözlenir. Örneğin bir babanın hangi şartlarda evlatlık oğul verdiği ve bu oğlun il töresine uymadığı takdirde nelerle karşılaşacağına değinilir. Sözleşme metinlerinde dikkat çeken bir unsur, sözleşmeyi yapan kişinin kan akrabaları ve tanıdıklarının sözleşmeyi bozmaya kalkışmalarıdır. Bu durumların ifade edildiği kısımlarda *ogul* "erkek çocuk", *ini* "küçük erkek kardeş", *içi* "büyük erkek kardeş", *tagay* "dayı" gibi, sözleşmeyi yapan kişinin kan akrabalarından bahsedilir. Bu kişilerin yaptıklarının kendilerine zarar getireceği özellikle vurgulanır ve hatta *qorlug bolzun* "zarara uğrasın", *savları ayıtmasın* "sözleri geçersiz olsun" gibi ifadelerle beddua edilir. Bir kişinin borcunu ödemediği durumda borcun nasıl ödeneceği bilgisine dahi ulaşılır. Lo metninde, *ini* "küçük erkek kardeş" ya da *ogul* "evin oğlu" borcu tamamıyla öder.

Metinlerde "büyük erkek kardeş" anlamına gelen *içi* sözcüğüyle anlamdaş olan *aka* sözcüğüyle karşılaşılr. *İni içi* sözcükleri ikilemeli yapı olarak sıkça tanıklanırken, dizilimleri kurallı değil değişkendir. Diğer metinlerden alınan örneklerde ise yine benzer şekilde *aqa* ve *ini* sözcükleri ikilemeli yapı kurmuş, ancak diğer veri tabanlarına ait örneklerin hepsinde söz dizilimi *aqa ini* şeklindedir ve kurallıdır.

SUK metinleri bir bütün olarak incelendiğinde, her sözleşmenin sonunda tanıklar (*tanuq* ve *paoşin*) bildirilmiştir. Yapılan anlaşmalar belirli hukuk kuralları çerçevesinde gerçekleşmiş ve bu tanık kişilerin adlarına dikkat edildiğinde hepsinin erkek olduğu gözlenmiştir. Dolayısıyla Uygur toplum hayatında, farklı konuları içeren tüm ticarî

sözleşme metinlerinde erkeklerin ön planda olduğu; alışverişi ve sözleşmeyi belirli tanıklar huzurunda gerçekleştirdiği sonucuna varılmıştır. Metinden tespit edilen kişilere ait özel isimlerin neredeyse tamamının erkek ismi olması da bu fikri desteklemektedir. *SUK İndeks'in*, sadece A maddesinde dahi çok sayıda erkek kişiye ait özel isimler tespit edilmiştir:

Abiç (Lo02-4, Lo02-1), Abiçüq (Sa03-22), Abiri (Mi05-10), Abiş (Mi20-5), Açıbuqa (Sa 23-7, 16, Sa23-10, 18, Sa23-2), Ada (Lo22-3), Adana (Mi23-7), Adaq (Mi 26-3,9), Adar (Sa26-22), Adiy (Sa01-1, 6, 11, 17 / Lo05-6), Ayaç (Sa09-21, Sa09-27), Al (Sa17-13), Alp (Sa29-23/ Mi08-1,2), Alpiş: (Sa27-9, 13, 20/ Sa27-7/Sa27-3), Alpyägän (Lo02-8), Altmış (WP01-6), Altmışaq (RH03-3), An (Sa19-7, 8, 12, 14, 15), Anant (WP06-9), Ançuq (Ad02-2), Antso: (Ad02-3, 10), Apa (Mi31-6 / Mi24-3, 4/ RH03-4), Aqbira (Pl02-9/Sa19-5), Ara: Özel isim (Mi20-17, 23/ Mi21-1, 7, 8), Aram (RH03-1), Arasi (Sa13-26), Ariy: (Lo16-8), Arqayur (Lo10-8), Arslan (Lo02-7/Lo05-5), Art (Mi32-14), Arti (Lo10-11 / Mi01-3), Artmiş (Lo03-5 / Lo03-2), Aruy (Ad03-31 / Mi17-2, 11, 24/ Mi17-13, 18, 22), Asiy: (Sa18-23/ Sa26-20 / Mi14-8), Asil (Sa20- 2, 10), Atay (Sa24-1, 4, 7, 12), Ay (Mi02-3), Ädgü (Sa03-8/Sa03-11, 23), Älci (Mi31-20), Älik (Sa22-13/WP06-24)...

SUK metinlerinden tespit edilen erkeklerle ilgili söz varlığını şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

1. Doğrudan ulaşılan erkek ile ilgili söz varlığı;
 - 1.1. Akrabalık adları; *apa* “büyükbaba”, *aqa* “ağabey”, *aça* “baba, kayınbaba”, ini “küçük erkek kardeş”, içi “büyük erkek kardeş”, *oçul* “erkek çocuk”, *oçulluq* “evlatlık oğul”, *oçlan* “erkek çocuklar”, *tayay* “dayı”, *küdägü* “damat - güveyi”.
 - 1.2. Unvan adları; *är* “erkek”, *tigin* “prens”, *tigit* “prensler”, *bäg* “bey”, *bägär* “bey”, *bägät* “beyler sınıfından olan”, *sangun* “general”, *kan* “kağan”, *süü-suu* “Ulu Majeste - Moğol Hükümdarı”, *qul* “erkek köle”. Söz gruplarında; *är qarabaş* “erkek köle”, *ming bägi* “binbaşı”, *yüz bägi* “yüzbaşı”, *är oçlan* “oğlan köle”, *är bäg* “köle veya bey, herhangi bir erkek, erkek kimse”, *bäg işi* “devlet görevlisi”. Bu söz grupları, ana metin içinde ilgili madde başlarından ayrı açıklanmamıştır. Metnin bütünlüğü açısından madde başının altında gösterilmiştir.
 - 1.3. Dinî terminolojik adlar: *şali* “keşiş”, *şalivanti* “keşiş”, *qam* “şaman”.
2. Metnin bağlamından ulaşılan erkek ile ilgili söz varlığı;
 - 2.1. Meslek adları; *alimçi* “alıcı”, *alyuçi* “alacaklı”, *tämirçi* “demirci”, *qalançi* “kalan vergisini toplayan kişi”, *ortuq* “ortaklar”, *tungsu* “kefil”, *taypaoşin* “kefil”, *oçacı* “hekim”, *ilçi* “elçi”, *yalavaç* “elçi”.
 - 2.2. Unvan adları; *açari* “usta”, *baxşi* “usta”, *apam* “saygıdeğer”, *idikut* “aziz”, *äkäm* “saygıdeğer”, *daruga* “vali”, *ataş* “dost”, *iş'ayyuçi* “devlet görevlisi”.
 - 2.3. Dinî terminolojik adlar; *sangisdvr* “Budist cemaatin ihtiyarı”.

SUK metninden tespit edilen her madde, Türkçe'nin tarihî seyrinde nasıl bir anlamsal gelişim ve değişim gösterdiğini ortaya koymak amacıyla belirlen veri tabanlarıyla bağlantılı olarak incelenmiştir. Akrabalık adlarının hemen hepsi runik metinler ve dinî konulu Uygurca metinlerde de vardır. Sadece ağabey anlamına gelen *aqa* sözcüğü yaygın değildir. Bu sözcüğün kullanımını örneklendirmesi açısından *SUK* metni önemlidir. *Äkäm* “onursal unvan - saygıdeğer” anlamlı sözcük de *SUK*'ta geçer. Eski Türkçe başka bir metinde kaydı bulunmaz. Runik metinlerde geçen *kañ* “baba” sözcüğü yerini, *SUK*'ta *ata* “baba” sözcüğüne bırakmıştır. Karahanlı Türkçesine kadar tespit edilmeyen *ortuq* sözcüğü, *SUK* metninde gözlenir. Ayrıca *tungsu* “ortak borçlu”, *taypaoşin* “kefil”, *daruga* “vali”, *şali* “keşiş” ve *şilavanti* “keşiş” sözcükleri de Eski Türkçe metinler

değerlendirildiğinde yalnızca *SUK*'ta tespit edilmiştir. Bu açıdan, doğrudan veya dolaylı yolla erkekler için kullanılan bu sözcükler, söz varlığı açısından önemli bir dil malzemesi sunmuştur.

SUK özelinde tespit edilen erkek ile ilgili söz varlığı; akrabalık adları, meslek adları, unvan adları; Çin., Skt., Toh. dillerinden alıntı yoluyla dile giren dinî terminolojiye ait sözcükler ve söz gruplarından oluşmuştur. Belirli tematik gruplandırma ile erkeklerle ilgili söz varlığı daha net ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu şekilde söz varlığı çalışmalarına katkı sunulmuştur.

Kırk beş adet erkeklerle ilgili madde başı tespit edilmiş, bunlardan *aqa* ve *daruya* sözcükleri Moğol; *bäg*, *sangun*, *toyin*, *tungsu*, *taypoašin*, *baxši* Çin; *šali*, *šilavanti*, *sangisdvri*, *ačari* Sanskritçe; *yalavaç* Farsça kökenlidir. On adet erkek akrabalık adından sadece *aqa* “ağabey” sözcüğü alıntı kelimedir. Dolayısıyla akrabalık terimi olarak erkek adlarının %90'ı Türkçedir. Metnin bağlamından erkekler için kullanıldığı bilgisine ulaşılan meslek adlarının büyük bir kısmı Türkçedir: *tämirci*, *qalanči*, *ortuq*, *odači*, *alguči*, *alimči*, *išayguči* gibi. Unvan adlarının akrabalık adlarına göre kullanımı yüzde olarak azalmıştır; hatta alıntı sözcüklerin Türkçe sözcüklere göre sayısal oranı daha fazladır: *Är*, *ilči*, *kul*, *tigin*, *tigt*, *iduqqut*, *äkäm*, *apam*, *ataš* sözcükleri Türkçe iken; *daruga* (Moğ.), *tungsu*, *baxši*, *taypoašin*, *toyin*, *sangun*, *beg* (Çin.), *ačari*, *šali*, *šilavanti* (Skt.), *yalavaç* (Fars.) şeklinde alıntı sözcüklerin varlığı gözlenmiştir. *Kan* ve *suu-süü* sözcükleri ise hem Moğolca hem de Türkçede varlığı görülen sözcükler olmakla birlikte hangi dilden geldiği konusu net değildir. Bu nedenle köken açısından belirli bir gruba dâhil edilmemiştir. *Bäg+är* (Çin. + Türk.) ve *bäg+ät* (Çin.+Moğ.) kuruluşundaki yapılar ise farklı dillerden alınan öğelerle kurulmuştur. Dolayısıyla 13. -14. yüzyıla ait olduğu kabul edilen *SUK* metninde yabancı kökenli pek çok sözcüğün, erkek ile ilgili söz varlığına eklendiği göze çarpmakta; bunlardan özellikle Çince ve Sanskritçenin tesiri daha çok dikkat çekmektedir. Bir dilin temel söz varlığı niteliğindeki akrabalık adlarında ise durum beklendiği gibidir ve alıntılanma oranı çok düşüktür.

Devam eden süreçte, bu gibi çalışmalardan hareketle Eski Türkçe ve hatta Çağdaş Türk lehçelerine kadar erkek için kullanılan söz varlığı haritası çıkarılabilir. Bu şekilde Türkçenin gücü ve zenginliği; Türklerin dili kullanma kabiliyeti daha net ortaya konulmuş olacaktır.

Kısaltmalar

SUK: bk. Yamada 1993 (*Sammlung Uigurisch Kontrakte* “Uygur Sivil Belgeleri”). **AY:** bk. Kaya 1994. **KB:** bk. Kutadgu Bilig & Arat. **UY:** bk. Aydın 2018. **SİD:** bk. Berta 2004. **ED:** bk. Clauson 1972. **DLT:** bk. Dankoff-Kelly 1982-1983-1985. **İKPÖ:** bk. Hamilton 2011. **TMEN:** bk. Doerfer 1963. **YAKRIB:** bk. Kormuşin vd. 2016. **Hua.:** bk. Özbay 2014. **KİP:** bk. Özcan Devrez 2020. **May:** bk. Tekin 1976. **Skt.:** Sanskritçe. **Çin.:** Çince. **Moğ.:** Moğolca. **TohB:** ToharcaB. **Soğd.:** Soğdça. **IB:** Irk Bitig. **T:** Tonyukuk Yazıtı. **O:** Ongi Yazıtı. **KT:** Köl Tegin Yazıtı. **BK:** Bilge Kağan Yazıtı. **KY:** Kırgızistan Yazıtı bk. Alimov 2014. **AYa.:** Altay Yazıtı. **Yen.:** Yenisey Yazıtı bk. Şirin 2016. **YY:** Yenisey Yazıtları bk.YAKRIB. **S:** Süüci Yazıtı. **Tar.:** Taryat Yazıtı. **ŞU:** Şine Usu Yazıtı. **Ar.:** Arhanan Yazıtı. **KÇ:** Köli Çor Yazıtı. **Gur.:** Gurbelcin Yazıtı. **KarÇ.:** Karı Çor Yazıtı. **HT:** Hoyto Tamir Yazıtı. **Tuv.:** Tuvaca. **Alt.:** Altayca. **Öz.:** Özbekçe. **UYyg.:** Yeni Uygurca. **SUYg.:** Sarı Uygurca. **Yak.:** Yakutça. **Hak.:** Hakasça. **Tung:** Tunguzca. **Tat.:** Tatarca. **Uyg.:** (Eski) Uygurca, **Türk.:** Türkçe. **B:** Batı. **D:** Doğu. **G:** Güney. **K:** Kuzey.

KAYNAKÇA

- ALİMOV, R. (2014). *Tanrı Dağı Yazıtları*. Konya: Kömen Yayınları.
- ARAT, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARAT, R. R. (2003). *Kutadgu Bilig II Çeviri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARAT, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III İndeks*. (hzl. Kemal Eraslan-Osman F. Sertkaya-Nuri Yüce). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- ARSLAN, H. (2014). "Budizm'de Kadının Rolü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39: 147-179.
- AYAZLI, Ö. (2016). *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AYDIN, E. (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge-Kültür-Sanat Yayınları.
- BARTHOLD, W. (2010). *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*. (çev. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- BERTA, Á. (2004). *Sözlerimi İyi Dinleyin*. (çev. Emine Yılmaz). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CLAUSON, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: The Clarendon Press.
- ÇETİN, E. (2020a). *Altun Yaruk VII. Kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÇETİN, E. (2020b). *Altun Yaruk VIII. Kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DANKOFF, R. – J. KELLY (1982). *Mahmud al-Kaşgari, Compendium of The Turkic Dialects (Diwan Lugat at-Turk), Part I*. Sources of Oriental Languages and Literatures 7. Turkish Sources VII. (ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin). Harvard University Printing Office.
- DANKOFF, R. – J. KELLY (1983). *Mahmud al-Kaşgari, Compendium of The Turkic Dialects (Diwan Lugat at-Turk), Part II*. Sources of Oriental Languages and Literatures 7. Turkish Sources VII. (ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin). Harvard University Printing Office.
- DANKOFF, R. – J. KELLY (1985). *Mahmud al-Kaşgari, Compendium of The Turkic Dialects (Diwan Lugat at-Turk), Part III*. Sources of Oriental Languages and Literatures 7. Turkish Sources VII. (ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin). Harvard University Printing Office.
- DOERFER, G. (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen I, II, III, IV*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- ELMALI, M. (2017). *Eski Uygurca Dil Bilgisi Terimleri Vibakti-Samaz*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GULCALI, Z. (2013). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikâyesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GULCALI, Z. (2021). *Altun Yaruk Sudur X. Kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÜLENSOY, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HAMILTON, J. R. (2011). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. (çev. Vedat Köken). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- KAYA, C. (1994). *Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORMUŞİN, İ. vd. (2016). *Yenisey-Altay-Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler*. Ankara: Bilge Su Yayınları.
- KORMUŞİN, İ. V. (2008). *Tyurskiye Yeniseysiye Epitafii. Grammatika. Tekstologiya*. Moskova: Nauka.
- LESSING, F. D. (1960). *Mongolian-English Dictionary*. Los Angeles: University of California Press.
- ÖZBAY, B. (2014). *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DEVREZ, C. Ö. (2020). *Eski Uygurca Kuansı İm Pular*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- PAUL, D. Y. (1985). *Women in Buddhism: Images of Feminine in the Mahayana Tradition*. California: University of California Press.
- PULLEYBANK, E. G. (1963). "The Consonantal System of old Chinese". *AM*. Part II. IX: 206-265.
- SADIKOV, K. (2021). *Uygur Yazuvda Bitilgan Eski Türk Vesikalar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ŞİRİN, H. (2016). *Eski Türk Yazıtlarında Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TEKİN, Ş. (1976). *Maytrisimit*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- TOKYÜREK, H. (2018). *Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜMER, G. (1992). "Budizm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 352-360.
- WILKENS, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch-Deutsch-Türkisch. Eski Uygurcanın El Sözlüğü Eski Uygurca-Almanca-Türkçe*. Berlin: Universitätsverlag Göttingen.
- YAMADA, N. (1993). *Sammlung Uigurischer Kontrakte*. (hzl. Juten Oda vd.). Japan: Osaka University Press.
- ZIEME, P. (1981). "Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster". *Altorientalische Forschungen*. 8: 237-264.



THE FAILURE OF LIBERALISM IN THE FACE OF HUMANITARIAN ISSUES IN THE CONTEMPORARY WORLD

Mehmet ANIK*
Rıdvan ŞİMŞEK**

ABSTRACT

In the framework of the policies and practices of Western liberal states on some international issues, this article intends to analyse the failure of liberalism from a humanitarian perspective. Political analysis focused on liberalism – particularly after the collapse of USSR and the end of the Cold War – claims that it is a triumphant ideology, and that a liberal global system dominated is more a peaceful one. Alas, reality paints an opposite picture, particularly from the 1990s onwards. Despite its success at the national stage, liberal interventionism in Iraq, Syria, Afghanistan and Libya, the prolonged fatal unresponsiveness to the genocide in Bosnia and Rwanda, the events in Palestine, and the policies of Western liberal countries (with a colonial pasts) have all caused disappointment when it comes to hope of a liberal victory at the global level. This in turn demonstrates that liberalism is not victorious at the global level, but rather has failed in world where basic humanitarian principles are frequently sacrificed for economic interests.

Keywords: The Failure Of Liberalism, Liberal Interventionism, New World Order, Post-Cold War Era, Neo-Colonialism.

ÇAĞDAŞ DÜNYADAKİ İNSANİ SORUNLAR KARŞISINDA LİBERALİZMİN İFLASI

ÖZ

Bu makale, Batılı liberal devletlerin bazı uluslararası sorunlar karşısındaki politikaları ve uygulamaları çerçevesinde, insani bir perspektiften liberalizmin başarısızlığını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin çöküşü ve Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, liberalizm odaklı politik analizlerde öne çıkan hususlardan biri, liberalizmin muazzam bir ideoloji olduğu ve bu anlayışın domine ettiği küresel bir sistemin daha barışçıl olacağı yönündedir. Bu yaklaşıma karşın, özellikle 90'lı yıllardan beri var olan gerçeklik, tamamen zıt bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Ulusal aşamada elde ettiği başarılarla karşın; Irak, Suriye, Afganistan ve Libya gibi ülkelere yönelik liberal müdahalecilik, Bosna ve Ruanda'daki soykırıma ve Filistin'deki olaylara karşın ise sergilenen uzun süreli ölümcül tepkisizlik ve sömürgeci geçmişi olan Batılı liberal ülkelerin, bu yöndeki alışkanlıklarını farklı bir biçimde sürdürmeleri, küresel düzeyde liberal bir zafer ümidinde hayal kırıklığına neden olmuştur. Bütün bunlar da liberalizmin küresel bir zafer kazanmadığını, aksine temel insani ilkelerin ekonomik çıkarlar uğruna sıklıkla feda edildiği bir dünyada başarısız olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Liberalizmin İflası, Liberal Müdahalecilik, Yeni Dünya Düzeni, Soğuk Savaş Sonrası Dönem, Neo-Kolonyalizm.

Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi: 24.12.2021; Yayıma Kabul Tarihi: 05.03.2022

* Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, BINGOL; ORCID: 0000-0002-6560-2470, E-posta: anik@bingol.edu.tr

** Assist. Prof., Bursa Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, BURSA; ORCID: 0000-0003-4744-3717, E-posta: ridvan.simsek@btu.edu.tr

Introduction

Liberal-democratic understandings as a guarantee of global peace have been evaluated by many different great thinkers from past to present. Immanuel Kant, published one of the main works on this subject in 1795. Kant (2006) puts forward some principles essential for the possibility of 'perpetual peace' or world peace among states and emphasizes the significance of regulating international relations on the basis of mutual respect, trust, cohesion, and cooperation, in addition to states' maintaining a republican understanding of governance. One of the points Kant emphasizes is that universal international law should be based on an understanding of a federation composed of free states, and power should not be used to interfere with the sovereign areas of states. Kant's optimistic expectation regarding the future remained, in a way, an utopia. Organizations, like the League of Nations and the United Nations, emerged as federative structures composed of independent states to be exemplary of international law and peace, but have failed in practice at achieving world peace, which was Kant's dream.

Michael W. Doyle's articles (1983a, s. 206; 1983b, s. 325-326), published about two centuries after Kant's work, point out that remarkable success has been achieved in creating a zone of peace and cooperation when considering the relationship between countries with liberal regimes. Doyle distinguishes among liberal practices towards liberal societies and liberal practices towards non-liberal societies. He remarks on the success achieved in the relationships between liberal states and comments that in the relationships between liberal and non-liberal states cause exceptional confusion. Doyle explains that liberal states have a problem of trust and respect in their relationships with non-liberal states and uses the relationships with the Soviets as an example of this situation. In addition, he indicates that the USSR refused to negotiate, or when it seemed to negotiate, instead sought after a more insidious conspiracy. Therefore, Doyle who attributes the cause of the problem of trust and respect to the attitude of non-liberal states, believes that liberal states have no fault in this regard.

When the Cold War Period remained after the collapse of the USSR, one of the main discussion topics was "What kind of future awaits the world now?" Fukuyama (1992, s. 4), propounds that the pessimist perspective that dominated the 20th century turned into an optimistic perspective through either the positive impact of modern science on human life or the propagation of (liberal) democratic principles and governments in other parts of the world.

In the West, an optimistic vision of the future came in to the forefront during the Enlightenment Age, especially the French Enlightenment, regarding the progress of human history. This was deeply shaken due to authoritarian regimes that emerged and the humanitarian destructions and tragedies occurred as a consequence. Despite that, the political failure and collapse of anti-liberalist authoritarian ideologies were considered a triumph for liberal democracy, at the same time the expectation that a more peaceful future awaiting the world came into prominence with Fukuyama's approach that adopted a Hegelian reading of history.

In liberal theory, as it corresponds to 'social contract', the government and society are considered the supreme organization that emerge as the product of voluntary unity based on mutual consent and consensus of individuals.¹ At this point, rather than disregarding or imposing on the other, a system of international relations and law in accordance with liberal understandings established on a basis of consensus and mutual

¹ In this regard, see; Locke, 2002.

consent among governments is expected. The established principles of a liberal society² are seen on the basis of mutual respect, social reconciliation, and peace. There is an expectation that a culture of reconciliation and mutual respect, therefore peace will prevail in international relations with the spread of these principles at the global level. However, when the issues in practice are taken into account, democratic and humanitarian values are generally sacrificed for economic advantages and the political attitude towards humanitarian problems varies depending on economic interests rather than adhering to the rules of established principles.

Despite the optimistic analysis of the future in Fukuyama's thesis, when we consider the post-Cold War global issues and conflicts, it is possible to say that there is not a positive picture from humanitarian perspective about liberal democracy. As a matter of fact, the main argument of this study is; liberalism fails in practice when faced with problems in the contemporary world, even though it contains some positive theoretical principles in terms of individual life and development. One of the most recent examples of this situation was what happened during the pandemic process caused by the coronavirus disease (Covid-19). Western liberal states, rather than showing cooperation among themselves and with other countries against this global catastrophe that caused many deaths, came into question with the news of confiscating each other's health supplies. They also accused each other of not cooperating or supporting each other.³

Fukuyama evaluates Marxist or socialist ideology in liberal theory and considering actions in practice, includes many examples of how the ideology has actually failed. Such analyses of liberal ideology are less frequent. In the field of international relations or political science, there are some evaluations on the contradictions and failures of liberal theory from a realist, Marxist, feminist or post-structuralist perspective. However, the number of studies focused only on the failure of liberalism is not too much. In one of the rare studies on this subject, Patrick J. Deneen (2018), starting from domestic political issues in America and legitimacy problems arising from decreased trust in the system among citizens, mentions the failure of liberalism on these particular points. Considering the general stance of the major liberal countries that are regarded as the hegemonic powers in international relations, this study goes beyond the theoretical arguments about the failures/contradictions of liberalism in domestic political issues and emphasizes the failure of liberalism in its global applications. In this context, the main argument of this study is that liberalism is not an absolute victorious ideology on a global scale, but an ideology that has failed in its global applications. The post-Cold War period was a time of victory declarations for liberalism, but some global events in different parts of the world had tragic humanitarian consequences and are evaluated around this fundamental argument of the study. Evaluations, in this respect, were made within the framework of a comprehensive analysis, covering the roles and political positions of Western liberal states against (humanitarian) problems in different parts of the world.

² Regarding the history of liberal thought, it is seen that different elements have been brought to the foreground by different thinkers concerning what the basic principles of liberalism are. For instance, Alexis de Tocqueville, in his comparative study on the understanding of democracy in America and Europe (2000), while he was pointing out that there is a direct relationship between liberal principles and democratic order; he, in this context, also drew attention to the issues that are understanding of a strong local government, equality of opportunity, fundamental rights and freedoms. J. S. Mill (1966), one of the important thinkers of classical liberalism, emphasizing civil liberties, made evaluations about the principles (which are exercised over individuals) the power should have. J. Rawls (1996; 1999), one of the prominent representatives of the contemporary liberal tradition, focused on individual rights and freedoms regulated by the rule of law, such as fundamental freedoms, fair equality of opportunity and the right to own property.

³ For related news: URL 1

The New World (Dis)Order and the Globalization of Human Tragedies

"You know, we don't do body counts." Tommy R. Franks⁴

There were various debates about what kind of future awaits the world in the post-Cold War period and the US attempted to lead a coalition against the new enemies of humanity, such as Islamic fundamentalism and instability in the third world. The intervention in Iraq under the name of the Gulf War is one of the significant issues of this period. When the Gulf War started, the US President of the time, G. Bush, mentioned 'the new world order where the nations from different parts of the world come together to make international aspirations of humanity such as peace, freedom, security, and law sovereign the international community' and Secretary of State, James Baker, stated that 'an era full of promise' has begun (Chomsky, 1997, s. 19). In the US lead coalition established for the cherished purpose of humanity in the New World Order, military intervention in Iraq was the first de facto attempt made by the coalition and was literally the harbinger of many humanitarian tragedies and instability, whose impacts continue today at different levels in the Middle East. The operation against Iraq, which was described as 'a rogue state that poses a threat to its neighbours and the whole world' by the US and Britain (Chomsky, 2002, s. 7), is one of the first examples of a series of issues related to liberal interventionism that continued into the millennium.

The Gulf War was also extremely significant in terms of the manipulation of mass communication. The war was broadcast live on TV channels like a fictionalized movie. The inevitable defeat of the Iraqi leader Saddam Hussein and his army along with the superior bravery of US soldiers was portrayed, however, the human tragedies caused by this intervention were not brought up. In Baudrillard's words, the Gulf War did not take place (1995, s. 24). Because for people in the West, the Gulf War was a spectacular show rather than real, it was something they watched while eating snacks and enjoying drinks in front of the TV.

Iraqi leader, S. Hussein, was a leader without democratic tendencies and exerted enormous pressure, especially on individuals and groups he perceived as opponents or threats to him. The pressure that the Iraqi Ba'ath regime placed on the Kurds, Turkmen and Shiites was a well-known incident. Saddam Hussein was also a leader who was supported sometimes openly and sometimes implicitly by Western liberal countries, until he attempted to invade Kuwait. The question of who provided the weapons that would enable S. Hussein to make Iraq one of the countries with the biggest land power in the Middle East, has not been given much attention. He was rendered as a scapegoat for the international intervention process, begun by liberal states and ending with the Gulf War, because Western liberal states had a great influence on this issue.

Examining authoritarian regimes in the Middle East from a historical perspective, in the case of S. Hussein, we see that Western liberal states influenced both the construction processes and the continuation of most of these regimes somehow. Iraq emerged with the unification of the Basra, Mosul, and Baghdad provinces under the British mandate after the San Remo Conference in 1920 and have experienced many domestic problems since the establishment process. These states were connected to the Ottoman Empire and have different socio-political characteristics. King Faisal was appointed to the head of the country by Britain, which did not eliminate the internal turmoil with the Shiites. They mostly lived in the south of the country in the city of Najaf and frequently rebelled. Following the regime shift in Iran, the pressure on the Shiites, who constituted the

⁴ The retired general who was responsible for US operations in the Middle East during his tenure as Commander of the US Central Command.

majority of the Iraqi population, continued increasingly during and after the Iran-Iraq War between 1980-1988. Another victim of this kind of oppression was the Kurds living in northern Iraq. In 1988, the Ba'ath government killed thousands of Kurds in Halabja with chemical weapons on the grounds that they supported Iran.

A second US-led military operation, called 'Operation Iraqi Freedom,' was implemented in 2003 without a UN decision. S. Hussein's regime's possession of chemical weapons was expounded as one of the main reasons. After the capture of Baghdad, these weapons could not be found, but S. Hussein's regime ended. Although many criminal incidents were in question such as rape, torture, the killing of civilians, ill-treatment, extrajudicial execution, and money laundering during and after the operations against Iraq, these crimes injuring human dignity were not properly responded to by liberal state governments and they were generally not subject to legal sanctions as war crimes. The documents published by Wikileaks contain many pieces of official evidence regarding these unlawful events.

Hundreds of thousands of secret military documents published on the Wikileaks (<https://wikileaks.org>) website about Iraq and Afghanistan revealed that US soldiers and their allies were involved in crimes between 2004-2009 in the Afghanistan and Iraq operations. These were covered up and no legal action was or has been taken on this matter. From these documents, we understand that many murder cases in Iraq and Afghanistan were distorted and reported in different ways, such as suicide and kidney failure. The documents also revealed that 150 people, who were killed in Afghanistan as a result of a missile attack and reported to be Taliban members, were actually around 300 civilians. Again, thanks to these documents, many other hidden incidents, such as the murder of two Reuters reporters and Iraqi civilians from crossfire from a helicopter in Iraq, have become known to the public.

The political reactions in the US regarding this issue, after the publication of these documents, posed a completely different problem in terms of democracy culture and human values. Robert Gibbs, White House spokesperson at the time, stated that the Wikileaks documents published in 2010 'put US diplomats and intelligence agents around the world at risk to promote democracy and open governance.'⁵ In the statement, instead of making a commitment about those involved being judged transparently, on the contrary and quite oddly, intelligence agents were presented as people working to promote democracy and open governance. The anti-democratic and inhumane attitudes arising from the military operations of the US were not mentioned in this statement.

Paradoxes also exist regarding liberal discourses used during the operations in Iraq. Illiberal states such as Egypt, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates were involved in the established coalition during military operations against Iraq and close cooperation with these states, made the liberal discourses on the operations meaningless. The operations that were said to bring democracy, freedom, and stability to Iraq, on the contrary, caused increasingly violent chaos, ethnic and sectarian war, and terror in Iraq. A study by a group of academicians from John Hopkins University and Al-Mu University in 2006, stated that around 655,000 people lost their lives in Iraq between 2002 and 2006 alone (Burnham et al. 2006, s. 1427). The number of the people who lost their lives due to war, civil conflict, and terrorism continued to increase after this study was published.⁶ While Shiites, Kurds and Turkmens were the main oppressed groups in Iraq during the Ba'ath regime led by S. Hussein, the reversal of the process put these groups in forefront of

⁵ In this regard, see URL 2.

⁶ It is stated that the number of civilian deaths due to violence has been more than 200 thousand since the beginning of the operation against Iraq in 2003. See URL 3.

administrative mechanisms. Sunni Arabs then became the main group under pressure. As a result of the failure to establish a democratic and a fair system, the country's political, religious, and social fragmentation continued and the conflicts have continued as well. Hence, the US-led liberal intervention in Iraq has caused, not peace, but much chaos and many human tragedies whose influence continues today. Western states emphasize liberal values and universal human rights when they are in the war process between themselves, but they prioritize these values as a defence of their superiority and as a means of intervention against non-Western states with which they establish neo-colonialist relationships. For this reason, liberal values established among liberal states turn into an instrument for intervention in states that are stigmatized as non-liberal.

Liberal values are used as a discourse for legitimate intervention, so that liberal states can intervene in any country to protect their interests. On the other hand, states that are the target of such interventions generally deteriorate compared to earlier periods, in terms of the rights and freedoms, rather than establishing liberal values in these countries. On that point, J. Baudrillard draws attention to the hypocrisy and paradox caused by Western states' use of liberal values as a means of oppression:

“We are, in fact, trying to wrest all these things from them forcibly – their modesty in the prisons of Abu Ghraib, the headscarf in our schools –but this is not enough to console us for our abjection. They have to come to it themselves; they have to sacrifice themselves on the altar of obscenity, transparency, pornography and global simulation. They have to lose their symbolic defences and, of their own accord, take the path of the free-market order, integral democracy and integrated spectacle. (...) The machinations over oil merely mask a much more serious destructuring. Global power is the power of the simulacrum, of a universal carnivalization, which the West imposes at the cost of its own humiliation, its own symbolic mutilation. (...)” (2010, s. 23-24)

J. Gray states that liberal theorists have some impossible goals, such as trying to bring universal authority to inherited local practices. According to Gray, liberalism has never been successful at demonstrating that liberal democratic institutions are uniquely essential to justice and human well-being. Universal values advocated by liberalism have not been able to offer a reasonable and practicable universal morality (1996, s. 246; 2000, s. 9). Some countries, such as Iraq, have been the target of intervention, by referring to liberal values, but as a reflection of the pursuit of universal authority, these interventions, however, exposed a completely dark humanitarian balance sheet. Tony Blair stated that saving the world from S. Hussein was an action undertaken for humanity and G. Bush claimed that an Iraq free from S. Hussein would bring hope and progress for millions of people, and that it would show the power of (liberal) freedom of transformation. Both the occupation and reconstruction of Iraq were shaped by the liberal ideological vision but failed in practice (Dodge, 2010, s. 1269).

Situations similar to what happened in Iraq took place in its neighbour Syria. Syria declared its independence after World War II and was a French mandate between 1920-1946. The Ba'ath Party came in to power in 1963. Kurds in Syria were under pressure during the Ba'ath regime as they were in Iraq and they have turned into one of the main actors in the country today. The YPG emerged as a PKK-affiliated structure in Syria and is not a liberal structure but based on Marxist-Leninist ideologies. It is an organization supported by both the US and Western liberal countries, such as France and Germany, in many different fields such as arms, logistics, intelligence, and military training. With the support of Western states, the YPG has become one of the dominant powers controlling a wide area within Syria. This structure was renamed SDF in 2015 and began to include some Arab components, as a result of Turkey's political opposition to its allies in NATO on

the basis that the YPG is a terrorist organization with a PKK affiliation and therefore should not be supported. One of the main reasons Western liberal states gave for supporting this structure was the struggle against ISIS.

Right after its emergence in Iraq, ISIS quickly established a field of dominance in the northwest region of the country and also expanded its area of domination in Syria in a short time. During the 2016 Presidential election campaign, the former US President D. Trump made statements that ISIS was founded by B. Obama and his deputy was H. Clinton. He repeated this statement several times on different dates but neither the US nor the world press dwelled on what exactly these words mean. Another issue not sufficiently emphasized at this point was what role the US-led prisons in Abu Ghraib and Camp Bucca had in the emergence of ISIS. These were places where Iraqi prisoners were held after the second operation to Iraq in 2003.⁷ A majority of ISIS leaders, notably Baghdadi, stayed at Camp Bucca for a while.

ISIS was the reason put forward not only by Western liberal states such as the US, Britain, and France, but also by other countries such as Russia and Iran, to intervene in Iraq and Syria or to have a military presence in these countries. Iraq, and particularly Syria, became the area where new military weapons and strategies were tested in a conflict zone. The September 2020 report by the Washington-based Center for International Policy (CIP), stated that the majority of arms trade in conflict zones in the Middle East and North Africa (in the last five years) were made by Western states. According to this report by W. Hartung, light weapons and other military aid sold by Western states played a role in the continuation of the conflicts in these regions, and heavy weapon systems caused great destruction in these regions.⁸

B. Assad, who became the President of Syria in 2000, unlike his father H. Assad, initially followed a reformist policy. Assad began to implement policies with authoritarian tendencies in a short time when he was exposed to ongoing pressure to reduce the influence of Western states on his country. After the September 11, 2001 attacks, Syria was also impacted by increasing political pressure and economic sanctions by US policies towards certain Middle Eastern countries and Afghanistan. If Western liberal states had followed a policy that encouraged Assad to make democratic initiatives by easing the pressure on Syria after he came to power, a different Syrian picture might exist today.

Islamophobic discourse on al-Qaeda particularly increased after the 9/11 attacks in Western countries. ISIS is frequently referred to in media and politics in the following period. Extreme right-wing discourses reached a level of hostility to foreigners and immigrants at times. Terrorist attacks carried out by ISIS in some parts of Europe further fuelled the rhetoric in this direction. However, the people murdered in Iraq and Syria by the ISIS organization were mostly civilians with Muslim identity.

The civil war that started in Syria in 2011 deepened the denominational-ethnic divisions and groupings in the country. Millions of people became deterritorialized because of these conflicts, hundreds of thousands lost their lives, and this problem continues today. Interventions in regions such as Iraq, Afghanistan, Libya, and Syria brought about countless humanitarian tragedies whose effects still continue. The negative, humiliating, and inhumane stance adopted by Western countries, with the exception of

⁷ Although in limited numbers, it should be noted that there are few noteworthy articles published in newspapers on this subject. One of these is the article of Martin Chulov which was published in *The Guardian*, in December 2014 with the title of "ISIS: the inside story". For this, see URL 4.

Again, on the same topic, for Brad Parks' the article of "How a US prison camp helped create ISIS" which was published on *New York Post*, in May 2015, see URL 5.

⁸ For details of this report, see URL 6.

some countries such as Canada and Sweden, towards people who have had to leave their countries and seek asylum because they do not have life safety due to the conflicts in these regions, has seriously damaged liberal values in practice. Western liberal states adopted liberal-populist and far-right policies by increasing border controls, thus keeping vulnerable people seeking a safe place out of their country as much as possible, instead of fighting against racist rhetoric and displaying humanitarian attitudes, in line with their UN convention member obligations regarding refugees. In the last few years, racist discourse and racist attitudes have become more evident toward Syrian refugees.

Immigrant and refugee flows emerged as a result of the dependencies, contradictions, conflicts, dissolution, and fragmentation created by the spread of liberalism in the international arena. Economic, political, and military impositions are the current moral and practical problems of liberalism. According to Wellmer (2002), the conceptual articulation between the private rights of the citizen, which is always a part of the liberal and democratic tradition, and universal human rights have become a real and dramatic internal reckoning for Western societies for the first time. Western societies have caused tragedy in moral life on a global scale by betraying their own founding principles. The systematic persecution of Palestinians is another significant indication that contradicts political liberalism's claims of universality. This understanding has failed in practice in the attitude displayed towards Palestinians over the years. There was no hesitation to intervene for years in Iraq, Syria, and Afghanistan because of S. Hussein, B. Assad, and the Taliban along with the tyranny they have caused, but by ignoring the violent tyranny towards Palestinians since Israel's establishment demonstrates the hypocrisy of Western liberal states in implementing liberal principles. This indifference is closely related to the fact that Israel is a state founded with the support of Western states, under the leadership of England, as a payoff for the crime of genocide against Jews by the Nazis. Israel follows a policy of destroying Palestine and Palestinians with violence that has become almost routine with the support of Western liberal states, instead of trying to live peacefully, by bringing together the Jews living in different countries in the lands where the state has been declared. One of the basic principles of liberal understanding is the security of life and property, and this has been violated in Palestine where freedoms have been suspended. Palestinian land was seized by planned tyranny and was gradually turned into small spots on the map. Millions of Palestinians were deprived of the opportunity to live in their homeland and were forced to become refugees in different countries. Except for some rhetoric intended to suppress public reaction, Western liberal states have provided almost unconditional support to Israel. Political and economic pressures is applied to other states, and bribes with a legitimate appearance are offered today, in order to ignore the illegal practices of Israel in an attempt to normalize the negativities it has caused. The situation of Palestine and the Palestinians along with their reputation as an international actor has been disregarded. Liberal states steer world politics towards Israeli practices and force Palestinians to live a refugee life in prison on their own lands. This has been continuing for many long years and involves numerous human tragedies. This undermines the liberal understanding with its defense of fundamental rights and freedoms.

Entering the Millennium Ignoring the Genocide

Western liberal states desire to intervene in countries with important energy resources such as Iraq, Syria, Libya and Afghanistan for various reasons in the name of humanity. In foreign policy, economic and political interests are prioritized rather than universal humanitarian principles. This long-term unresponsiveness to events that include serious humanitarian tragedies and resulted in genocide as we entered the 21st century, once again demonstrated the fact that liberal policies have failed.

During military operations against Iraq, Afghanistan, and Syria, the justification for these interventions frequently cited liberal rhetoric, universal humanitarian values, or that an unstable situation and chaos in these regions would harm regional and global security. On the other hand, at the dawn of the millennium, events that turned into genocide in Rwanda and Bosnia, liberal rhetoric was ignored and Western liberal states became almost deadly unresponsive.

The tribal distinction in Rwanda is very old and this was brought to light with the clashes that turned into genocide between Hutus and Tutsis towards the middle of the 1990s.⁹ Hutus make up about 85% of the Rwandan population, while the Tutsis occupy a lesser place in the general with a population ratio of 14 % but held a privileged position socially, politically, and administratively for a long time. The Tutsis were placed in the country's administration under the command and patronage of the Belgian colonists.

Tutsis were treated as a superior race against other ethnic groups as mandated by the Belgians. On the other hand, Hutus mostly participated in farming or were involved in hard labour. They were excluded from administrative mechanisms and were subjected to discrimination, not only in administrative terms, but also in political and social life. They were often denied the right to education and were subjected to physical violence when they did not accept the life style imposed on them or when they did not obey orders.

Similar to New Age conditions in Europe, the bourgeoisie emerged as a new class and gained considerable power in the economic field as a result of individual initiatives, but faced various problems due to the land-based aristocratic hierarchy system. This new bourgeoisie tried to acquire titles of nobility by purchasing land. Those who had financial means among the Hutus tried to be included in the Tutsis aristocracy by purchasing more cattle in order to get rid of the discrimination they were subjected to because of their ethnic identity.

Hutus began to come into the forefront of the country's administration at the end of the 1950s. This situation brought about the reversal of the oppressor-oppressed relationship seen in the previous period. The practices during the Belgian mandate period constituted the basis of the conflict between Hutus and Tutsis. The majority Hutus started to take over the country's administration and displayed an attitude towards taking revenge against the minority Tutsi. The country gained independence in 1962 and set up a dual-ethnic dictatorship. The Hutus had a single say in the administration of the country¹⁰ but they killed tens of thousands of people from time to time in the conflicts they had with the Tutsi, the dominant powers of the colonial period. In the 1990s, this ethnic conflict in

⁹ Rwanda, which was under German occupation between 1890 and 1916, was under the Belgian occupation between 1916 and 1962, and in those years when it was under occupation, the application of identity cards, which form the official basis of ethnic separation, was put into effect by the Belgians in 1933 (Pottier, 2002, s. 209). Mackintosh (1996, s. 49-50) points out that with the practice of identity starting in 1933, all Rwandans were classified according to the number of cattle they have. Thus, those with more than ten cows were classified as Tutsi, those with less than ten cows as Hutu, and those engaged in pottery work as Twa. J. R. Oppong (2008, s. 50-51) points out that when Europeans arrived in Rwanda, they already encountered a hierarchical structure, but this hierarchical structure deepened under the rule of Europeans. Oppong states that this hierarchical system is organized around distinction based on provinces, districts, hills, and neighbourhoods. In this stratification, the Tutsi represented the upper class with aristocratic privileges, while the Hutu vassals were at the bottom of the stratification. The privileged position of the Tutsi, who are believed to be more civilized and whose physical appearance is more similar to the Europeans, was reinforced by the Belgians; Hutus, who were seen as primitive, uncivilized and ignorant, were thought to deserve to be treated like slaves.

¹⁰ It is interesting that Belgium was one of the first countries to recognize the independence of Rwanda under Hutu rule, which once excluded Hutus and brought Tutsis to the forefront of the country's administration. Considering the changing political conjuncture of the country, it can be said that Belgium preferred this way to be effective on the country's government.

the country turned into a genocide against the Tutsi. Increasing violence in 1994 caused around one million deaths. Moderate Hutus, who opposed this genocide against Tutsi, also fell victim to this spiral of violence.

One of the main topics of discussion regarding the genocide in Rwanda is related to the role of France in this process. After Belgium's withdrawal from Rwanda, France started to establish a close relationship with this country and made a comprehensive agreement with Rwanda in 1962 covering cultural, technological, and economic areas. Different agreements were made subsequently and France's influence was felt in the country. On July 18, 1975, a military agreement was made that included France's financial and educational support for the Rwandan army under the Hutu government, and as a result of this agreement, France began to keep military power in Rwanda. This agreement was revised in 1983 and 1992, and the French military forces, who were previously in Rwanda with the French uniform, now started to serve in the Rwandan uniform (Prabavathi, 2015, s. 62-63).

The French army provided training and equipment support to the Hutus, who committed genocide against Tutsis and moderate Hutus. The French government of the period gave direct support to the Hutu administration in line with their cooperation agreements. French President Mitterrand at the time did not hesitate to show his insensitivity to this crime against humanity by saying "in such countries, genocide is not too important" (Tiersky, 2003, s. 412). Although there was UN Peacekeeping Force in Rwanda during the period of genocide, there was no intervention to prevent genocide. The UN soldiers were withdrawn from the country as a result of US pressure on the UN. The UN Security Council did not intervene to prevent the genocide, nor did it show a strong reaction to what happened. The United States and France played a major role in the UN's decision to remain passive on the events in the region. After the genocide process turned against the Hutus supported by the French, a significant number of Hutu officials were made to go to Paris. Among them was Jean-Bosco Barayagwiza, who was convicted of genocide by the international court and went to Paris to meet with F. Mitterrand. During the genocide process, France transferred millions of dollars worth of weapons to the Hutu regime via Egypt and South Africa. Although a French parliamentary investigation in 1998 rejected about these accusations, but admitted that F. Mitterrand and France's centre-right government of the period had been blinded to take sides with radical Hutu groups in order to protect French interests in the region (Uchegara, 2014, s. 35-36).

Liberalism expresses the importance of each individual's life singularly in a theoretical context and defends the legal regulations for this, although in practice, economic interests have generally been prioritized over universal human values. Not only was the genocide in Rwanda ignored by Western liberal states for a long time, but also surreptitious arms sales were made to this country. Goose and Smyth (1994, s. 95) point out that the US, which is the largest arms dealer in the world, did not have control over its arms exports in order to reduce sales to Rwanda. According to the US Senate *Appropriations* Subcommittee on Foreign Operations, 'the evidence obtained during this process shows that the government is trying to increase the sales of arms instead of decreasing them.'

A similar indifference to the genocide in Rwanda occurred with the genocide in Bosnia. In Yugoslavia, different languages, religions, cultures, and ethnic groups coexisted, and ethnic tensions and conflicts were rooted in the past. Yugoslavia's disintegration process started with Slovenia's declaration of independence in 1990 and then Croatia in 1991. This resulted in Serbia, (North) Macedonia, Bosnia-Herzegovina, Montenegro, and Kosovo becoming independent states as well. With the exception of Slovenia and (North) Macedonia, the processes of declaring independence was very tense.

When the societies with ethnic, religious, or cultural differences are considered from a socio-political perspective one group generally tries to dominate others. In this environment of divergence, groups that consider themselves superior to others try to position themselves as a 'boss' or a 'dominant' figure as a reflection of this conception. In some cases, this state of domination preserves respect for others, at certain points, and does not turn into violence or extreme pressure. In other cases, when differences are completely disregarded, and in the event of resistance towards disregard, it may take the form of policies of intense suppression, involving violence. In the case of Yugoslavia, the Serbians saw themselves as the 'boss' figure and followed an intense pressure policy on marginalized groups in order to impose their own dominant elements.

Bosnian and Albanian Muslims were ignored and oppressed in Yugoslavia for a long time. The process of Bosnia-Herzegovina's declaration of independence was a complete humanitarian tragedy. A referendum held throughout the country in 1992 resulted in the support for independence. The Serbians living in the Republic of Bosnia-Herzegovina were opposed this declaration of independence and rebelled with the support they received from Serbia. They started to attack Bosnians and declared that they established the Republika Srpska within the borders of the country. Immediately after the declaration of independence in April 1992, Serbian attacks and Bosnian massacres began in towns near Srebrenica such as Bratunac, Skelani, and Kravica. This then intensified and turned into genocide. In one of the first examples of this violence, 64 Bosnians, including women and children, were massacred in the village of Glogova in the town of Bratunac. Their bodies were thrown into a river, and Muslim houses and places of worship were destroyed.

This situation was only the beginning of greater human tragedies that occurred. Mehler (2017, s. 608) states that, with the rise of such violence and the emergence of images depicting mass murder, Serbians began to be likened to Nazis, and Muslims began to be likened to Jews who were the victims of genocide committed by Nazis, so much so that Jewish lobbies in America supported such an analogy.

The Bosnians genocide was the most extreme in Srebrenica. A scientific study on this subject based on UN reports, states that after Serbian forces conquered this settlement in July 1995, at least 7475 Bosnian Muslims, including women, children, and the elderly were murdered by racist Serbian militias. This was the worst massacre in Europe since World War II (Brunborg et al., 2003). One of the main points emphasized within the scope of this study is that the largest genocide against Muslim Bosnians throughout the war happened in Srebrenica, a place declared to be a 'safe settlement' by UN Security Council resolution 819 on April 16. This place should not be subjected to 'any armed attack or any hostile action'. A few weeks after the decision to declare Srebrenica a 'safe settlement area', the Sarajevo, Tuzla, Zepa, Bihac, and Gorazde settlements were also declared 'safe settlement areas' by the UN and the United Nations Protection Force (UNPROFOR), but genocide against Bosnians was not prevented.

One of the first international reactions after the emergence of images depicting the massacre of hundreds of people during the genocide against Muslims in the Bratunac settlement area in 1992, was the initiation of an embargo against the region with the support of the UN and NATO. The sad truth regarding this embargo is that the Bosnians who lacked armament in the first place, could not obtain ammunition to defend themselves. Whereas Serbians, who already had weapon power and were consistently supported by the Russians, were not affected by this embargo at all. Bosnians rather than Serbians were adversely affected by the embargo and went through tragedies incompatible with the law of war, such as rape and mass murder of thousands of Bosnian women, simply because they could not defend themselves.

The number of deaths in the Bosnian War is above one hundred thousand, although the exact number is still unknown to this day. Additionally, millions of people were displaced. Today, in many parts of the country, there are cemeteries from this modern period of barbarism committed against the Bosnians. Ethnic genocide lasted for years right in front of the international community and was led by the liberal community. It was ignored for a long time and the massacres of Bosnians was carried out in places declared to be safe settlements by the UN Security Council and were supposed to be under the guarantee of the UN Peacekeeping Force. The Dutch soldiers representing the UN Peacekeeping Force in Srebrenica, in their insensitivity and neglect, allowed Serbian militias to take away hundreds of Bosnian men from a camp under their control; so, the mass murder of these detained civilians makes them complicit to the crimes committed.

An air attack was launched against the Serbian militia after increased reactions in the world public opinion about the genocide and ongoing violence in Srebrenica. Kofi Annan, UN Secretary General at the time, stated that an air strike was needed 'not only to protect the lives of UN Peacekeeping Force soldiers, but also to protect the lives of other UN Peacekeepers, military observers and inspectors', but he did not refer to the vulnerable civilian settlers living in these areas that were supposed to be safe. In a scientific article (1996, s. 154-155), one of the former UN officials, Michael N. Barnett states that when the NATO-led air movement was carried out, the main goal was not to protect vulnerable Bosnians, but to protect a limited number of UN officials. NATO and the United Nations, rather than protecting civilians, resorted to air strikes in order to correct their deteriorated international image because of the genocide in places declared as 'safe settlement areas.' S. G. Mestrovic (1997) states that the American and European policy suffered a great defeat in preventing the Bosnian genocide, and that the British and the French were silent collaborators with Serbia in this process. Mestrovic states that compared to the US's willingness to lead a war against Muslims in the Gulf War, its reluctance to fight a war against a Christian element (Serbians) to save Bosnian Muslims actually reveals a kind of bigotry. J. Baudrillard (1996), also states that the Western world was a part of the crime committed by ignoring this tragedy at the time, and evaluates this situation as 'The West's Serbianization.'

The UN's International Court of Justice decided on February 26, 2007 that Serbia was not involved in this crime and did not provoke genocide, even though it was stated that a genocide was committed against Bosnians. In this decision, the fact that the places where genocide was committed were not within the borders of Serbia is shown as evidence for acquitting Serbia. The decision that Serbia was not involved in the crime of ethnic cleansing against Bosnians legally prevented the Bosnians who were victims of genocide from claiming compensation. One of the prominent points in this report is that apart from the mass murders committed, not only Bosnian women but also thousands of Bosnian men were subjected to sexual assault and humiliation (International Court of Justice, 2007, s. 191). Some parts of the trial were broadcast live and were carried out in front of the whole world. At the end of the trial process, the criminal perpetrators were reduced to individuals and groups, making this an incomplete and flawed trial.

Ongoing Colonial Habits

In the early 20th century, following World War I, national independence movements became widespread, and by the 1960s, the majority of former colonial states declared their national independence, paying the cost with many lost lives. However, the exploiter-exploited relationship between the colonialist Western states of the post-colonial period and the states that declared their independence, continued in a neo-colonialist way. The existence of such a relationship is much more obvious in some countries in Asia and Africa. Western liberal states have a great influence on the political decisions and practices of the

former colonial states in various fields such as education, politics, economy, culture, and military structures. The aforementioned effect arises from the recreation of the colonial mentality based on keeping the other under control in the post-colonial period, rather than depending on voluntarism or consent.

One of the main policies of Western states, such as Great Britain, France, Italy, Belgium, and Germany after the withdrawal from their colonies in Africa and Asia and the former colonies' declaration of national independence, was to create an upper class that would exist to cooperate with them, so that they could be influential at different levels of government, in order to keep their privileged position in the post-colonial period. Ferro (1997, s. 340) states that this new privileged class, representing the colonialists, was detached from the people, found to be odd by common people, and gave the impression that they are still under occupation despite the declaration of national independence. The vast majority of the native people lived in poverty, while this new privileged ruling class, with the Western policies they followed, instead of fighting against poverty, tried to ensure that the former colonialists continued their privileged status in the new period. One of the main indicators of this was privileged energy, such as oil, deals to companies belonging to former colonial countries. Ferro states that the ex-colonies in Africa are struggling with hunger and poverty, but instead of developing (basic) agriculture, they buy more tractors from Western states and focus on coffee production for export to these countries.

Africa is one of the main places where the former colonies are concentrated and is a very important region in terms of resources such as natural gas, coal, fossil fuels, and renewable energy; especially uranium, which is necessary for both oil and nuclear energy. An indication that even after national independence, the old colonial relations continue in a new form is the current general situation of the former colonies in Africa that cannot freely use their energy resources in line with the interests of the local people. Instead, they generally concentrate on limited production in other areas of the economy. The educational system under the influence of colonial cultural values gave priority to former colonial countries in public tenders. Central bank revenues are generally under the control of the former colonial states and are another indicator of this situation. France's policy towards the African continent looks to be in line with the neo-colonial understanding by showing many different examples that colonial habits have not been abandoned in the new period.

When France withdrew from its former colonies, it ensured that French was one of the official languages and kept basic public practices in the fields of politics, economy, army, and education under its control. Today, French is the official language in half of the countries in Africa. The position of the French in these countries became stronger, rather than weakening after colonialism. The FA Franc became the official currency of the Francophone countries and this caused these countries to be dependent on France, economically and politically, even though they achieved their *de jure* independence (Marcoux *vd.* 2011; Langan, 2018; Taylor, 2019). Although some discursive changes were observed in France's policy towards Africa in the 2000s (Uchehara, 2014), it did not turn into a large-scale paradigm or a large-scale change in practice. It should be noted that the effects of neo-colonialist approaches that started after colonialism continue today. Like France, Britain continued its privileged position in its relations with its former colonies in the post-colonial period and followed a policy to protect its interests, especially in the field of energy (Bölme *vd.* 2020). In Africa, poverty is widespread today and this is closely related to the countries in this continent not being able to get out of dependency. The '*de facto*' situation in the form of the exploiter-exploited effect that still continues in practice, undoubtedly contradicts the very basic principles of political liberalism.

Borders drawn after the colonies in the Middle East and Africa declared their national independence caused border and ethnic conflicts that can still be felt today. The former colonies were used as a source of labour power and were a product of a pragmatic understanding of politics in Western European countries that entered an economic recovery and industrial development process after World War II. Today however, with the rise of anti-immigrant and xenophobic approaches in Europe, demands to utilize immigrant labour for employment in labour markets have been subjected to many restrictions. This contradicts the free market understanding of the liberal mentality. The former colonies were used, not only as a source of imported labour to Europe, but also as centres of cheap tax and cheap labour for Western-owned factories. Another significant problem that countries in Africa face today is the transfer of hazardous waste from European states to their regions. In addition to all of this, governments that openly oppose the relationship between the exploiter and the exploited and aim to pursue independent policies are generally overthrown by military coups, subjected to economic and political sanctions in the former colonies or in states that have not directly experienced colonialism but have been subjected to a relationship of dependency with neo-colonialist understanding. The roles and attitudes of Western liberal states in these processes damage the prestige of the liberal mentality.

The US, as one of the main actors in international relations today, easily rejects the 'negatives' of the European states' colonial period, but does not fail to use the aspects of this accumulation that would 'enable it to maintain its leadership position'. Although the US gives the impression of trying to establish a different relationship with other societies through the political discourse that it did not get involved with the European colonial states in their dirty heritage in Asia and Africa, its general attitude and practices show that it is not much different from the others and that this argument is 'actually an illusion' (Bulut, 2002, s. 158; 2006, s. 93). Samir Amin (2004) argues that the US project to dominate the world through military power has its roots in European liberalism and that US imperialism is more barbaric and more destructive than previous forms of imperialism.

One of the US's main foreign policies has been to maintain a global leadership position as a hegemonic power by creating dependent governments. In Latin America, Asia, and Africa, the US played explicit or implicit roles in many coups against administrations which were considered to threaten American interests. Moreover, such interventions did not bring more freedom to these societies, instead these interventions generally resulted in greater political pressure and caused many humanitarian tragedies.

The US's operational approaches, launched during the Cold War were not abandoned and what appears to be US liberal interventionism in countries such as Turkey, Iran, and Venezuela continue in the form of coups or economic-political pressure, are evidence of this strategy. One of the liberal democratic values is to respect the right of individuals living in a country to choose the people who will govern the country and this has been ignored. Although US administrators make implications that the existence of authoritarian regimes is a justification for liberal interventionism, it should be especially noted that this situation is not related to the formation of the political regime. It is hard to say that the current administrations in Saudi Arabia, the UAE, or Egypt have more democratic values than the current administration, for example, in Turkey. On the other hand, the administration in these countries' close cooperation with the US prevents them from being exposed to such practices or pressures. Even though the governments of the aforementioned countries have illiberal attitudes and practices, they are supported in some way by the US and therefore are prevented from being subject to international sanctions. The murder of opposition journalist Jamal Khashoggi, who died in a murder planned in detail by the Saudi authorities at the Consulate General of Saudi Arabia in

Istanbul, is an example. Although the perpetrator was known, this incident was somehow covered up after the large amounts of commercial agreements were made with the US, almost as a price. It also appears that Saudi Arabia is prevented from being subject to international sanctions.

One of the most remarkable examples showing that this situation is not related to the type of regime is the change of government in Honduras with the military coup in 2009. After the Liberal Hope Movement (Movimiento Esperanza Liberal) won the election in Honduras in 2005, José Manuel Zelaya Rosales became Head of State and one of the first political implementations of the new government was removing tariffs and trade barriers and favourable conditions for foreign investments. The Central American Free Trade Agreement (DR-CAFTA) was signed in 2006 between the US and the Dominican Republic. The liberal government, which signed an agreement with the IMF in 2008 to 'maintain macroeconomic stability and reduce public spending', joined Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America (ALBA) led by Venezuela in September 2008, due to the increasingly deepening economic problems after the global economic crisis that emerged in the same year (Gordon *vd.* 2011, s. 333; Shipley, 2013). Zelaya's involvement in this alliance and the reforms he tried to make in certain areas brought the end of his power. He was detained after the military coup on June 28, 2009, and was exiled to Costa Rica. Canada and the US supported this military coup. There are a number of extents to which this kind of situation to happen even in a liberal government. First of all, as the approach that liberal understanding is the only ideology that will provide global peace collapses, it also means that even if liberal understandings dominate globally, there will always be conflicts of interest between states; strong states will always try to establish a hegemony over the weaker ones.

Conclusion

Liberal understandings are seen as a unique ideology by those who adopt them. They claim universal principles and values in terms of fundamental rights and freedoms, but they are a failure due to inconsistent application arising from the inequality of these rights and principles in practice. In liberal societies, however softer compared to the past, hierarchical states of affairs continue to exist in practice, even though the laws state otherwise. Today in the US, Black people, Native Americans, and immigrants of non-Anglo-Saxon or Jewish descent are still treated as inferior. Today, immigrants with non-Western origin in Europe are exposed to much discrimination compared to local citizens, even if they have citizenship status in the countries they live in. From an ontological point of view, the existing assets of the states such as Australia, New Zealand, and the Americas, that were built upon colonial exploitation and forcible seizure of indigenous lands, are themselves incompatible with liberal principles like respect for the right to life and property. All these show inconsistent application of theoretical liberal principles in practice.

Liberalism advocates values, such as equality of opportunity against pre-emptive privileges and superiorities based on a strict vertical hierarchy, prerogatives, and advantages, which are reciprocal to the aristocratic tradition that dominated the Middle Ages, but in practice Western liberal states try to steer global politics and see themselves as states with advanced privileges and superiority over others in international relations. This contradicts the liberal principle of equality and creates a new aristocratic structure in practice. Liberalism emerged as an understanding that expresses that the interests of a certain class (bourgeoisie) had been purged of its class identity and transformed into a universal ideology over time, but in practice, it still functions as an ideology aimed at protecting the interests of certain groups. An international order in which liberal nations leading international relations see themselves rightly authorized to pass judgement and

lecture is incompatible with liberal theory. This is one of the indicators that liberalism has collapsed in terms of its functioning in practice.¹¹ One of the most significant indicators is that economic interests are generally placed above political liberal principles. Purchasing weapons from Russia, ignoring the free-market discourse advocated by liberal theory, and threatening countries and imposing certain sanctions show liberal contradictions in action, and also show that the political liberal principles are sacrificed for economic interests in practice.

Western liberal states judge and lecture other regimes and countries on human rights issues, but at the same time they negate both their responsibilities for the negative consequences and humanitarian tragedies caused by colonialism, and their responsibilities in the face of humanitarian disasters caused by liberal interventionism policies pursued today. Western liberal states have serious economic and humanitarian obligations to these countries due to years of exploitation of their former colonies' resources. They provide limited support from time to time and attempt to show it as a blessing because they prefer to continue the dependent relationship with a neo-colonialist mentality in the new period. Trump's exclusion or deduction from some of the allowance and support programs he has been involved in as a result of anger, can be considered as an example of such politics. The fact that liberal states abandoned some of the international agreements and obligations to which they are a party of for conjunctural reasons, caused serious erosion of the trust and dignity in the liberal understanding.

Evidence shows that liberal discourse has failed in practice in the attitudes shown in dealing with global problems. After the genocide of Rwanda and the former Yugoslavia, humanitarian tragedies caused by the conflicts between Croats, Serbians, and Bosnians were ignored by Western liberal states for a long time, the rise of the extreme right that threatened liberal values and correspondingly increased. Violent reactions towards immigrants and refugees, the rise of Islamophobia, and the unwillingness and failure to prevent these negative consequences, harm liberal principles. Versatile cooperation in various fields with illiberal regimes is incompatible with liberal values. Explicit or covert support for military coups in different parts of the world, the mostly blind support given to Israel, disregard for the humanitarian tragedy in Myanmar except for some minor reactions are basic examples of the failure of Western liberal states in the face of problems in the contemporary world.

Despite discourse that liberal understandings achieve an absolute victory compared to the failures of alternative ideologies, such as fascism and socialism, in practice, it is not possible to speak of the victory or success of liberalism, given its failures in global practice. Liberalism emerged as a rebellion to hierarchical social structures, but collapsed after reaching a theoretical maturity. Until the life of an individual in Palestine, Rwanda, Syria, Iraq, Afghanistan, Kenya, Niger, or Libya is seen as valuable as an Anglo-Saxon person in the United States, or a native citizen of England or France, it is not possible to speak of a global liberal victory.

REFERENCES

AMIN, S. (2004). *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*. New York: Monthly Review Press.

¹¹ I. Wallerstein (1995) points out that the success achieved by liberal countries at the centre of the world system is closely related to their economic exploitation of peripheral countries. Despite the success achieved at certain points at the national level, the liberal system on a global scale has failed.

- BARNETT, M. N. (1996). "The Politics of Indifference at the United Nations and Genocide in Rwanda and Bosnia". *This Time We Knew: Western Responses to Genocide in Bosnia*. (ed. T. Cushman-S. G. Mestrovic). New York: New York University Press: 128-162.
- BAUDRILLARD, J. (1995). *The Gulf War did not Take Place*. Indianapolis: Indiana University Press.
- BAUDRILLARD, J. (1996). No Pity for Sarajevo, the West's Serbianization, When the West Sands in for the Dead. *This Time We Knew: Western Responses to Genocide in Bosnia*. (ed. T. Cushman-S. G. Mestrovic). New York: New York University Press: 79-89.
- BAUDRILLARD, J. (2010). *Carnival and Cannibal: Ventriloquous Evil*. Calcutta: Seagull Books.
- BÖLME, S. M. – E. ÇAVUŞOĞLU (2020). "Yeni İngiliz Kolonyalizmi: Çekilme Sonrası İngiltere'nin Basra Körfezi'ndeki Nüfuz Politikası (1971-1991)". *Uluslararası İlişkiler*. XVII/65: 47-61.
- BULUT, Y. (2002). *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- BULUT, Y. (2006). "İkinci Dünya Savaşı Sonrasında Oryantalist Çalışmalar". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*. III/12: 81-111.
- BURNHAM, G. et al. (2006). "Mortality after the 2003 Invasion of Iraq: A Cross-Sectional Cluster Sample Survey". *The Lancet*. 368: 1421-1428.
- BRUNBORG, H. et al. (2003). "Accounting for Genocide: How Many were Killed in Srebrenica?". *European Journal of Population*. 19: 229-248.
- CHOMSKY, N. (1997). *World Orders: Old and New*. London: Pluto Press.
- CHOMSKY, N. (2002). *Amerikan Müdahaleciliği*. (trans.. T. Doğan-B. Zcren). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- DENEEN, P. J. (2018). *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press.
- DODGE, T. (2010). "The Ideological Roots of Failure: The Application of Kinetic Neo-liberalism to Iraq". *International Affairs*. LXXXVI/6: 1269-1286.
- DOYLE, M. W. (1983a). "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs". *Philosophy and Public Affairs*. XII/3: 205-235.
- DOYLE, M. W. (1983b). "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs". *Philosophy and Public Affairs*. Part 2. XII/4: 323-353.
- FERRO, M. (1997). *Colonization: A Global History*. (trans. K. D. Prithipaul) London: Routledge.
- FUKUYAMA, F. (1992). *The End of History and The Last Man*. New York: The Free Press.
- GOOSE, S. D. – F. SMYTH (1994). "Arming Genocide in Rwanda". *Foreign Affairs*. LXXIII/5: 86-96.
- GORDON, T. - J. R. WEBBER (2011). "Canada and the Honduras Coup". *Bulletin of Latin American Research*. XXX/3: 328-343.
- GRAY, J. (1996). *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge.
- GRAY, J. (2000). *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press.
- KANT, I. (2006). "Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics". *Peace, and History*. (trans. D. L. Colclasure; ed. P. Kleingeld). New Haven: Yale University Press.

- LANGAN, M. (2018). *Neo-Colonialism and the Poverty of 'Development' in Africa*. London: Palgrave Macmillan.
- LOCKE, J. (2002). *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACKINTOSH, A. (1996). "International Aid and The Media". *Contemporary Politics*. II/1: 37-55.
- MARCOUX, R. - M. K. KONATÉ (2011). "Africa and The Francophonie of Tomorrow: An Attempt to Measure The Population of the Francophonie from Now to 2060". *African Population Studies*. XXV/2: 215-225.
- MEHLER, D. (2017). "The Last 'Never Again'? Srebrenica and the Making of a Memory Imperative". *European Review of History: Revue Européenne D'histoire*. XXIV/4: 606-630.
- MESTROVIC, S. G. (1997). *Postemotional Society*. London: Sage Publications.
- MILL, J. S. (1966). *A Selection of His Works*. London: Macmillan Publishers Limited.
- OPPONG, J. R. (2008). *Rwanda*. New York: Chelsea House Publishers.
- POTTIER, J. (2002). *Re-Imaging Rwanda: Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRABAVATHI, C. (2015). "External Involvement and the 1994 Genocide in Rwanda". *Facets of Contemporary History*. (ed. M. Thilakavathy & R. K. Maya). Chennai: MJP Publishers: 61-76.
- RAWLS, J. (1996). *Political Liberalism: A New Introduction and the "Reply to Habermas"*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press.
- SHIPLEY, T. (2013). "The New Canadian Imperialism and The Military Coup in Honduras". *Latin American Perspectives*. XL/5: 44-61.
- TAYLOR, I. (2019). "France À Fric: The CFA Zone in Africa and Neocolonialism". *Third World Quarterly*. XL/6: 1064-1088.
- TIERSKY, R. (2003). *François Mitterand: A Very French President*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- TOCQUEVILLE, A. de (2000). *Democracy in America*. (trans. H. C. Mansfield & D. Winthrop). Chicago: The University of Chicago Press.
- UCHEHARA, K. (2014). "France-Afrique Model: A Declining Relationship". *Yönetim Bilimleri Dergisi*. XII/23: 33-53.
- WALLERSTEIN, I. (1995). *After Liberalism*. New York: The New Press.
- WELLMER, A. (2002). "Conditions D'une Culture Démocratique: A Popos du Débat Entre Libéraux et Communautariens". (ed. A. Berten, P. da Silverman-H. Pourtois). *Libéraux et Communautariens*. Vendôme: Presses Universitaires de France: 375-400.

Internet Resources

- INTERNATIONAL COURT of JUSTICE (2007). "Case Concerning Application of the Convention on The Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro)". *Lahey: I. C. J. Reports*.
<https://www.icj-cij.org/files/case-related/91/091-20070226-JUD-01-00-EN.pdf>

URL 1:

<https://www.dw.com/en/coronavirus-shakes-foundations-of-the-european-union/a-52948776>

URL 2:

<https://www.aljazeera.com/news/americas/2010/11/20101128211347486244.html>

URL 3:

<https://www.iraqbodycount.org>

URL 4:

<https://www.theguardian.com/world/2014/dec/11/-sp-isis-the-inside-story>

URL 5:

<https://nypost.com/2015/05/30/how-the-us-created-the-camp-where-isis-was-born/>

URL 6:

<https://www.internationalpolicy.org/press>

URL 7:

<https://wikileaks.org>



KÜLTÜREL MİRASIN KORUMASINDA SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI: ÇADIRA DOĞAN GÜNEŞ ÖRNEĞİ

Hakan ALPTÜRKER*

ÖZ

Son yıllarda küreselleşme, sanayileşme ve kentleşmenin yol açtığı tehdit nedeniyle, uzun bir geçmişe sahip insanoğlunun yarattığı kültürel miras, giderek daha ciddi bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunla mücadelede hükümetlerle birlikte uluslararası örgütler gibi hükümet dışı aktörler de yer almış ve bu aktörler kültürel mirasın korunması ve yaşatılmasına yönelik çalışmalar başlatmıştır. Bu aktörler arasında oldukça önemli bir role sahip olduğu düşünülen sivil toplum kuruluşlarının da kentin sorunlarına çözüm üretmek ya da belirli konularda kamuoyu oluşturarak farkındalık yaratmak ve bu doğrultuda projeler üretmek konusunda oldukça işlevsel olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada somut ve somut olmayan kültürel mirasın korunmasında sivil toplum kuruluşlarının rolü ve önemi incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda bir sivil toplum kuruluşu olan Mara Mahallesi Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği'nin (MARADER) yörük kültürünün yaşatılması amacıyla yürütülen "Çadıra Doğan Güneş" adlı proje incelenmiştir. Nitel araştırma yöntemiyle yürütülen çalışmada; yapılan görüşmeler neticesinde elde edilen bilgiler doğrultusunda bir sivil toplum kuruluşu olarak MARADER'in yürütülen proje kapsamında düzenlediği panel, toplantı vb. etkinlikler bakımından kültürel mirasın korunmasına yönelik bir farkındalık yarattığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Miras, Sivil Toplum, UNESCO, Yörük, Koruma.

NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS IN THE PROTECTION OF CULTURAL HERITAGE: THE CASE OF 'THE SUN RISING ON THE TENT'

ABSTRACT

In recent years, due to the threat posed by globalization, industrialization and urbanization, the cultural heritage created by human beings with a long history has been faced with an increasingly serious crisis. In the fight against this problem, together with governments non-governmental actors such as and international organizations have also taken part, and these actors have started studies for the protection and survival of cultural heritage. It is known that non-governmental organizations, which are thought to have a very important role among these actors, are also very functional in creating solutions to the problems of the city or creating awareness on certain issues and creating projects in this direction. In this context the role and importance of non-governmental organizations in the protection of tangible and intangible cultural heritage has been examined in the study. For this purpose, the project called "sun rising on tent" aiming to keep the Yoruk (Turkish nomadic people) culture alive and carried out by Mara District Aid and Solidarity Association (MARADER), a non-governmental organization, has been examined. In line with the information obtained from the study carried out with the qualitative research method, it has been observed that MARADER as a non-governmental organization has created an awareness for the protection of cultural heritage in terms of activities such as panels and meetings organized within the scope of the project.

Keywords: Cultural Heritage, Civil Society, UNESCO, Nomad, Conservation.

Derleme Makale

Makale Gönderim Tarihi: 13.01.2022; Yayına Kabul Tarihi: 01.02.2022

* Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Silifke Taşucu Meslek Yüksekokulu, Yönetim ve Organizasyon Bölümü, KONYA; ORCID: 0000-0002-4389-0715, E-posta: hakan.alpturker@selcuk.edu.tr

Giriş

Küreselleşme birçok şeyi etkilediği gibi kültürel miras unsurlarını da etkilemiştir. Bu süreçte toplumun bazı değerleri; ki özellikle yerel değerler büyük tehdit altına girmiş, yerel olan küresel olan karşısında neredeyse yok olmaya başlamıştır. Bu nedenle miras olarak kabul edilen bu unsurların korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması bir gerekliliktir. Miras, geçmişten beri bize aktarıldığını düşündüğümüz her şeyi ifade eder. Bu nedenle mirasın kişisel ve kolektif kimlik için önemli bir kaynak olduğu yaygın bir görüştür (Lowenthal, 2005, s. 81). Mirası korumak, bir topluluğun ortak bir hafızanın ve kimliğin yeniden kazanılması için çalışması ve bu kolektif çaba yoluyla sosyal uyum yaratmasıdır. Mirasın kıymetini bilmek, her biri kendi kültürel kimliğine sahip olan bir bölgede bulunan topluluklar arasında daha iyi bir karşılıklı bilgi ve anlayışa katkıda bulunmak anlamına gelir. Bu durum, nihayetinde, sürdürülebilir bir kalkınma politikasının uygulanmasında belirleyici bir faktör olan, her topluluğun kültürel kimliğindeki farklılıkların tanınması ve saygı gösterilmesi anlamına gelen sosyal uyumun korunmasıyla sonuçlanır (Barillet vd. 2006, s. 26). Bu nedenle, sahip olunan mirası korumak ve sonraki kuşaklara aktarmak oldukça önemlidir. Taşınır ve taşınmaz nitelikteki kültür varlıklarının oluşturduğu kültürel miras ise geçmiş yaşamla ilgili bilgileri bize aktaran en somut ve somut olmayan belgelerin başında gelmektedir (Emre, 2018, s. 33). Kültürel miras, çağdaş toplumun geçmişi kullanmasını ifade eden bir kavramdır. Bu nedenle kültürel miras, geçmişin modern veya postmodern bir yansıması olarak ulusal stereotiplerin ve bölgesel kimliğin şekillenmesine katkıda bulunur (Nilson vd. 2018, s. 10). Dolayısıyla bizden önceki nesillerin, yaşam biçimleri, ilişkileri, estetik anlayışları, yapı ve süsleme sanatında ulaştıkları düzey gibi birçok önemli bilgi ancak kültürel miras unsurları aracılığı ile alınabilir. Bu nedenle geçmişi öğrenmek, deneyimlerinden yararlanmak ve bunu gelecek kuşaklara aktarmak gibi birçok nedenden dolayı geçmişin bu “tanıklarının” korunmaları gerekmektedir (Emre, 2018, s. 33).

Kültürel mirasın korunmasında “bakım, onarım, restorasyon, izleme, envanter çalışması yapma, arşivleme, belgeleme, müzecilik” gibi çeşitli yöntemlere başvurulmaktadır (Karakul vd. 2020, s. 16). Teknik bilgi ve uzmanlık gerektiren bu yöntemlerden yararlanılmakla birlikte, kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılmasında kentsel siyasetin aktörlerinin de önemli bir misyonu olduğu düşünülmektedir. Nitekim kentsel ve kırsal alanların yönetiminde söz sahibi olan bu aktörlerin alacakları kararlar ve uygulayacakları politikalar, kültürel mirasın korunması hususunda bir farkındalık yaratabilecektir. Bu bağlamda bu çalışmada kültürel mirasın korunması ve geleceğe taşınmasında oldukça işlevsel bir role sahip olduğu düşünülen kentsel siyasetin aktörleri arasında yer alan sivil toplum kuruluşlarının (STK) önemi incelenmiş ve bu önem üzerinden, Mara Mahallesi Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (MARADER)’in “Çadıra Doğan Güneş” adlı projesi özelinde bir değerlendirme yapılmıştır.

Sivil toplum kuruluşları gönüllülük esaslı, toplum yararına faydalı olmak amacıyla faaliyet gösteren kuruluşlardır. Bu organizasyonlar yaptıkları faaliyetlerle belirli konular hakkında kamuoyu oluşturarak toplumun dikkatini çekmeyi başarabilmekte ve genel ya da yerel politikaları etkileyebilmektedir. Bu kapsamda bir STK olarak faaliyetlerini sürdüren MARADER de bölgedeki yerel topluluklardan birisi olan yörüklerin yaşamları ve kültürleri hakkında farkındalık yaratmak ve yörük kültürünün korunması ve sonraki nesillere aktarımını sağlamak adına “Çadıra Doğan Güneş” projesini hayata geçirmiştir. Proje süresince bir sivil toplum kuruluşu olarak MARADER, kentsel siyasetin diğer aktörleri ile yörük toplulukları arasında bir katalizör görevi üstlenerek, yörük kültürünün korunması ve yaşatılması için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu bağlamda projenin en önemli çıktısı yörüklerin somut ve somut olmayan kültürel miraslarının müzecilik yöntemiyle koruma altına alınması olmuştur.

1. Kültürel Miras

Kültürel miras, geniş bir kavramdır. Anıtlardan sitelere, binalardan geleneklere, kültürlere, dillere, anılara ve inançlara kadar pek çok unsuru tanımlamak için kullanılabilir (Harrison, 2013, s. 5). Bunun için gerek doğal gerekse insan eseri olan somut varlıklarla birlikte insan topluluklarının geçmişten devraldıkları ve kendilerinden sonra gelen kuşaklara aktardıkları anlatılır ve gelenekler de kültürel miras kapsamında yer alır (Dedehayır, 2008, s. 20).

Kültürel miras olarak nitelendirilecek değerler UNESCO tarafından 16 Kasım 1972 tarihinde kabul edilen “*Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme*” kapsamında tanımlanmıştır. Sözleşmeye göre uluslararası alanda kültürel miras; “*Sanat, tarih veya bilim açısından istisnai evrensel değer taşıyan mimari eserler, heykel ve resimler, arkeolojik nitelikteki elemanlar, yapılar veya yapı toplulukları, arkeolojik siteler, sualtında kalan arkeolojik alanlar, kitabeler, batıklar, mağaralar gibi insan ürünü eserler veya doğa ve insanın ortak eserleri gibi somut eserlerden ve geleneksel, tarihi, manevi, dini, ahlaki değerler gibi somut olmayan öğelerden oluşmaktadır. Buradan hareketle, tarihi sit alanları, kaleler, saraylar her türlü mimari kalıntı, yapı taşı, sözlü ve sözlü olmayan yani somut veya somut olmayan kültür varlıkları bu mirası oluşturan en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.*” Bu tanımdan kültürel mirasın, somut ve somut olmayan olmak üzere ikiye ayrılarak kullanıldığı görülmektedir. Somut ve somut olmayan kültürel miras, insan yaratıcılığına tanıklık eden bir kavramdır ve toplumların kimliğinin altında yatan temel kayayı oluşturur (UCLG, 2008, s. 8). Bununla birlikte bu iki miras unsuru arasında farklılıklar da bulunmaktadır. Somut ve somut olmayan kültürel miras arasındaki en önemli ayrımlardan birisi Metin Basat’ın (2013, s. 62) söylemiyle *durağanlık* ve *dinamiklik*dir. Somut kültürel miras *durağan/değişmez* bir özellik taşıırken somut olmayan kültürel miras *dinamik/değişken* bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla bu iki kültürel mirasın koruma yaklaşımları da farklılık gösterecektir. Bu noktada UNESCO’nun ikisi somut ikisi de somut olmayan kültürün korunmasına yönelik olmak üzere dört sözleşmesi bulunmaktadır (Oğuz, 2009, s. 9-10). Bunlardan 1972 yılında kabul edilen “*Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi*” ve 2001 yılında kabul edilen “*Sualtı Kültürel Mirasının Korunması Sözleşmesi*” somut varlıkların korunmasıyla ilgiliyken; 2003 yılında kabul edilen “*Somut Olmayan Kültürel Mirasının Korunması Sözleşmesi*” ve 2005 yılında kabul edilen “*Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi*” ise somut olmayan kültürel mirasın korunması ile ilgilidir.

Somut kültürel miras, günümüzde görülebilen, dokunulabilen ve bazen de deneyimlenebilen fiziksel unsurlar veya nesnelere (Bakar vd. 2011, s. 3). Bu kapsamda binalar, tarihi yerler, anıtlar ve insanlar tarafından yapılmış her türlü eser somut kültürel miras olarak ifade edilmektedir. Bu eserler gelecek nesiller için korunması ve saklanması gereken, arkeolojik, mimari, teknolojik ve bilimsel açıdan önemli yapılardır. Bundan dolayı kültür politikalarının temelini oluşturan kültürel miras unsuru bu eserlerin dış etkenlere karşı uygun bir şekilde korunması önemli bir konudur (Şahinoğlu, 2015, s. 6). Fakat, “yaşayan kültüre, insana ve günümüz insanının atalarından miras olarak devralıp yaşattığı veya kültür değişmelerine neden olan çeşitli etmenler yüzünden koruyamadığı kültürel mirasa yönelik bir yaklaşımın olmaması” 1972 yılında kabul edilen “*Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi*”nin uygulama sürecinde sözlü kültür üzerine çalışma yapan araştırmacıların dile getirdiği bir eleştiri olmuş, UNESCO bu eleştirileri dikkate alarak, “somut” kültürel mirasın yanında, geleneksel ortamlarda görerek öğrenilen, kuşaktan kuşağa aktarılan “somut olmayan” kültürel mirasın da korunması düşüncesini benimsemiş ve yapmış olduğu çalışmalarla insanlığın dikkatini bu konuya çekmeye çalışmıştır (Oğuz, 2009, s. 54). Nihayetinde “somut kültürel miras” çalışmalarının doğal bir sonucu olarak UNESCO’nun “kültür varlıklarının korunması” amacıyla yürüttüğü

programların bir çıktısı olan “Somut olmayan kültürel miras” terimi ortaya çıkmıştır ve 17 Ekim 2003 tarihinde UNESCO'nun 32. Genel Konferansı sırasında “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi” imzalanmıştır (Oğuz, 2009, s. 53-55). Sözleşmeye göre, “somut olmayan” kültürel miras, *“toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler -ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekanlar- anlamına gelir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur”* şeklinde tanımlanmıştır (UNESCO, 2003). Sözleşme'nin ikinci maddesine göre somut olmayan kültürel miras “Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar; Gösteri sanatları; Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler; Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar; El sanatları geleneği” olarak sınıflandırılmıştır.

2. Kültürel Mirasın Korunmasında Bir Aktör Olarak Sivil Toplum Kuruluşları

Kültürel mirasın korunmasında birçok aktör yer almaktadır. Bunların başında uluslararası faaliyette bulunan UNESCO (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü) gelirken, hükümetler, yerel yönetimler, üniversiteler, kent konseyleri ve sivil toplum kuruluşları (STK) sayılabilecek diğer aktörlerdendir ve kültürel mirasın korunmasında bu kuruluşlara büyük görevler düşmektedir. Günümüzde kültürel ve doğal mirası korumak ve gelecek kuşaklara aktarmak için çalışma yapan kuruluşlardan birisi olan UNESCO, önceleri somut kültürel miras unsurlarını korumaya yönelik çalışmalar yapmışken, daha sonra ritüeller, gelenekler, adetler, el sanatları gibi somut olmayan kültürel miras unsurlarını yaşatmak ve korumak amacıyla 2003 yılında “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”ni hazırlayarak evrensel değere sahip unsurları koruma altına almıştır (Şahinoğlu, 2015).

Bu sözleşmeye göre koruma kavramı, *“somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir; buna kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması dâhildir”* şeklinde ifade edilmiş ve sözleşmeyi imzalayan taraf devletlere “koruma” ile ilgili olarak roller yüklemiştir (UNESCO, 2003). Fakat uluslararası belgelerde “kültürel miras” kavramının, somut olmayan kültür varlıklarını da içerecek şekilde gelişimine rağmen, bu konuda ulusal koruma mevzuatında birliktelik sağlanmadığından somut ve somut olmayan miras unsurlarının korunmasına yönelik süreçler belirli bir koordinasyon dâhilinde yürütülememektedir (Karakul vd. 2020, s. 16).

Somut olmayan kültürel mirasın korunmasında envanter, arşiv ve belgeleme gibi klasik yöntemlerin yanında eğitim, medya araç gereçleri ile farkındalığın artırılması ile müzecilik gibi yöntemler de yer almaktadır (Karakul vd. 2020, s. 16). Bununla birlikte Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'ne göre, toplulukların, özellikle yerel toplulukların, grupların ve bazı durumlarda bireylerin somut olmayan kültürel mirasın üretimi, korunması, bakımı ve yeniden yaratılması konusunda önemli rol oynadıkları, böylece kültürel çeşitliliği ve insan yaratıcılığını zenginleştirdikleri kabul edilmiştir (UNESCO, 2003). Ayrıca sözleşmeye taraf devletlerin *“somut olmayan kültürel mirasın korunması etkinlikleri çerçevesine, toplulukların, grupların ve gerekli durumlarda bu mirası yaratan, sürdüren ve nakleden bireylerin, mümkün olan en geniş biçimde katılımlarını sağlama...”* konusunda gayret etmesi gerektiği vurgulanmıştır (UNESCO, 2003). Bu bağlamda koruma ve aktarma bilincinin “yerel”de ortaya çıkması sürdürülebilir bir koruma politikası açısından oldukça önemlidir. Nihayetinde halkın, yaşadığı şehrin sorunlarına çözüm üretilmesi noktasında katkı sağlaması hemşerilik hukukunun bir

gereğidir. Ayrıca uluslararası belgelerde de kültürel mirasın korunmasında katılımın önemine atıfta bulunulmuştur. Yerelde katılım kültürünün gelişmesi açısından ise en etken yapının STK'lar olduğu söylenebilir. Uluslararası nitelikte olan ICOMOS (Uluslararası Anıtlar ve Siteler Konseyi) ve ICOM (Milletlerarası Müzeler Konseyi) gibi STK'ların yanı sıra ulusal düzeyde faaliyet gösteren önemli STK'lar bulunmaktadır. Bunlardan ilk aklı gelenler "Tarihi Kentler Birliği, ÇEKÜL, TAÇ Vakfı, Kültürel Mirasın Dostları Derneği, Müzeciler Derneği, Arkeologlar Derneği, Anadolu Sanat Tarihçiler Derneği, TEMA Vakfı, Geyre Vakfı ve benzeri yapılanmalardır". Bu kuruluşların kültürel mirasın korunması ve aktarılması kapsamında gösterdikleri duyarlılık ve çaba oldukça önemlidir (Aygün, 2011, s. 196). Bu bağlamda yöre halkının yerel kuruluşlar ve sivil toplum kuruluşlarıyla iş birliği içinde gerçekleştireceği gönüllü faaliyetlerle, kültürel miras değerlerinin korunması ve bu mirasın gelecek kuşaklara aktarımında başarı elde edilebilecektir.

Sivil toplum kuruluşu, bir mahalle derneğinden küresel olarak faaliyet gösteren bir kuruluşa kadar her şeyi kapsayan bir kavramdır (Bhuta, 2012, s. 61). Bu kuruluşlar, "toplum yararına çalışan ve bu yönde kamuoyu oluşturan, sorunların çözümüne katkı sağlayarak çoğulculuk ve katılımcılık kültürünü geliştiren, demokratik işleyişe sahip, bürokratik donanımdan yoksun ve gönüllü olarak bir araya gelen bireylerden oluşan örgütlenmelerdir" (Aslan vd. 2014, s. 216). Sivil toplum kültürünün ardında gönüllülük yer almakla birlikte, birlikte bir şeyler başarma duygusu bulunmaktadır (Keyman, 2004, s. 3). Ayrıca STK'ların buldukları kentin sorunlarına çözüm üretmek ya da belirli konularda kamuoyu oluşturarak farkındalık yaratmak ve bu doğrultuda projeler üretme konusunda oldukça işlevsel olduğu da bilinmektedir. Bununla birlikte STK'lar, topluluklarla hükümetler arasında köprü vazifesi görerek somut olmayan kültürel mirasın korunması ve aktarılmasıyla ilgili çeşitli projelerin oluşturulmasında (Chechi, 2015, s. 459-460) ve uygulanmasında bütüncü bir rol oynamaktadır (Saifur, 2016, s. 2-3). Bu bağlamda bu çalışmada somut ve somut olmayan kültürel mirasın korunmasında sivil toplum kuruluşlarının rolü ve önemi incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda bir sivil toplum kuruluşu olan Mara Mahallesi Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği'nin (MARADER) yürük kültürünün yaşatılması amacıyla yapmış olduğu "Çadıra Doğan Güneş" adlı proje incelenmiştir.

Nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı bu çalışmada, Mersin'in Silifke ilçesine bağlı eskiden köy olup şimdilerde mahalle olan¹ Kırobası (yerel halk tarafından Mara/Mağara olarak adlandırılır) mahallesinin hemşehrileri tarafından kurulmuş olan MARADER'in yürük kültürünün yaşatılması ve bu kültürün gelecek kuşaklara aktarımı amacıyla 2013 yılında yapmış olduğu "Çadıra Doğan Güneş" adlı proje incelenmiş ve MARADER yöneticileri ile görüşme yapılmıştır. Yapılan görüşmeler metne aktarılmış ve yorumlanmıştır. Araştırmada kullanılan bir diğer veri toplama tekniği ise, MARADER tarafından yapılmış olan "Çadıra Doğan Güneş" projesi ve bu proje kapsamında medyada yer alan haberlerin incelendiği doküman analizi olmuştur.

Kırobası mahallesinin yerleşiklerinin geneli yürük olarak adlandırılır. Yürük, belirli bir yerde durmayan, göç hâlinde olan, konargöçer, göçebe olarak tanımlanmıştır (Eröz, 1965, s. 122). Yürüklerin kendilerine özgü bir yaşam şekli olmakla birlikte bu kültürün kendine ait unsurları bulunmaktadır. Bu unsurlar el sanatlarından, yemek kültürüne kadar çeşitlilik göstermektedir. Yürüklerin yerleşik yaşama geçmesiyle birlikte bu kültürel unsurların durumunda ve gelecek kuşaklara aktarılmasında birtakım endişeler doğurmuştur (Sağ, 2019, s. 72). Kültürel değerlerin korunması ve yaşatılma maksadıyla kurulmuş olan MARADER de bu endişelerden dolayı "Çadıra Doğan Güneş" adlı projeyi

¹ 6360 sayı yasa ile Büyükşehir olan yerleşim yerlerinde köy tüzel kişiliği kaldırılarak mahalleye dönüştürülmüştür.

hazırlamıştır. Projenin amacında, *“Silifke bölgesinde 2000 öncesi yıllarda yoğun bir şekilde görülen, yaşanan ancak günümüzde unutulmaya yüz tutan yörük kültürü ile ilgili değerlerin ön plana çıkartılması ve bu değerlerin gelecek kuşaklara aktarılması için hazırlanmıştır”* ifadesi yer almaktadır. Projenin amacından yörük kültürüne ait kültürel mirasın korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması için çaba gösterileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca projenin ulaşmak istediği birçok hedefi olmakla birlikte, erken yaşlardan itibaren bireylerin yörük kültürünü yerinde yaşamalarına olanak tanımak ve bu kültürün unutulmaması ve yaşatılmasını sağlamak en önemli hedeflerinden birisi olmuştur.

Projenin başlangıcından itibaren yapılan faaliyetlere ve MARADER yöneticileri ile görüşmelerden elde edilen bilgilere göre, yörük kültürünü ve yörüklere ait kültürel miras varlıklarını yerinde ve bağlamında görebilmek için öncelikli olarak çoğunluğu gençlerden oluşan bir grupta ziyaretlerde bulunulmuştur. Ziyaret edilen yerlerde yaşayan yörüklere proje hakkında bilgiler verilmiştir. Projenin amaçları arasında yer almakla birlikte tam olarak uygulamaya geçirilememiş olan bir diğer faaliyet ise, kentli-yörük değişimidir. Bu maksatla kentte yaşayan çocuklar ile yörük çadırlarında yaşayan çocukların bu yaşamları bağlamında yaşayabilmeleri adına karşılıklı bir değişimi mümkün olmuştur. Fakat birkaç değişim sonrasında mevsimsel nedenlerden dolayı sürdürülememiştir. Yine sosyal medya üzerinden yürütülecek faaliyetler ile gerek projenin tanıtımı gerekse bu kültürün korunmasının önemi konusunda halkın dikkati çekilmek istenmiştir. Bu kapsamda “yörük hayatını en iyi anlatacak kare” adlı fotoğraf yarışması düzenlenmiştir. Yörük kültürünün yaşatılması amacıyla akademisyenlerin, yazarların, basın mensuplarının ve STK temsilcilerinin konuşma yaptığı bir panel düzenlenmiştir (Milliyet, 2014). Panelde yörük kültürünün özellikleri ve yörüklerin yaşam şekli, yörüklere ait kültürel miras unsurları dinleyicilere aktarılmıştır. Yine yörük kültürünün özellikleri ve yaşam şekli, yörüklere ait kültürel miras unsurlarının tanıtıldığı “Çadıra Doğan Güneş – Yörük Kültürünün Yaşatılması ve Geliştirilmesi” başlıklı bir kitap basılmış ve kitap yerelde faaliyet gösteren kuruluşlar ile kamuoyuyla paylaşılmıştır. Bununla birlikte yörük kültürü değerlerinin yaşatılması ve korunmasına yönelik bir Yörük Gecesi etkinliği düzenlenmiştir. Bu etkinliğe kentsel siyasetin tüm aktörleri davet edilmiştir. Düzenlenen etkinlik boyunca yörük yaşamına ilişkin kültürel öğeler, anlatılar, yörüklerin kullandığı araç gereçler, yiyecekler davetlilere anlatılmıştır. Ayrıca bu proje kapsamında yeni bir yörük derneği kurulmuş ve bu derneğe tahsis edilen “Yörük Değerleri Binası” bir müzeye dönüştürülerek ziyarete açılmıştır (Haberler, 2014). Ayrıca 1974 yılından bu yana düzenlenen ve 2000 yılından itibaren yörenin kültürünü ve değerlerini yansıtan isimlerin verildiği Uluslararası Silifke Müzik ve Folklor Festivali’nde (Gündüz Alptürker vd. 2021a, s. 1417), 2014 yılı “Yörük Yılı” olarak kutlanmıştır. Açılış kortejinde yörük göçünün sergilendiği, festival haftası boyunca kurulan yörük çadırında, yörüklere ait eşyalar sergilenerek, yörük kültürü tanıtılmıştır. MARADER yöneticileri bu sayede yörük kültürünün korunması ve yaşatılmasına katkı sunduklarını, festival aracılığıyla seslerinin çok daha fazla bir kitleye ulaştığını ve bu konuda bir farkındalık oluşturdıklarını belirtmişlerdir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

20. yüzyılın sonlarından bu yana, küreselleşme, sanayileşme ve kentleşmenin yol açtığı zarar ve tehdit nedeniyle, uzun bir geçmişe sahip insanoğlunun yarattığı kültürel miras, giderek daha ciddi bir krizle karşı karşıyadır. Bu krizle mücadelede merkezi yönetim kuruluşlarının il ve ilçelerdeki temsilcileri ile yerel yönetim kuruluşlarının karar ve yürütme organları, kent konseyleri ile ulusal/uluslararası nitelikteki sivil toplum kuruluşları önemli aktörler olarak gösterilebilir. Bu kuruluşlar, yerel düzeyde mirasın korunması için yerel kalkınma planları oluşturur; yönetim araçları geliştirirler, yerel koruma ve değerlendirme projelerini kurar ve yönetirler ve yerel halkla birlikte çalışırlar.

Son yıllarda uluslararası kalkınma ve insan haklarından, sanat ve eğlenceye kadar çeşitli alanlarda önemli aktörler olarak görülmeye başlayan STK'lar kültürel miras alanında da çeşitli roller üstlenmektedir. STK'ların bazıları hizmet sağlarken, bir kısmı hükümetleri ve uluslararası örgütleri etkilemeye veya lobi faaliyetleri, kampanyalar ve protestolar yoluyla kamuoyunu bilinçlendirmeye odaklanmaktadır. Bununla birlikte STK'lar ya kendi başlarına ya da diğer organlarla iş birliği içinde somut eylem programları planlayabilir ve uygulayabilir. Bu açıdan kültürel mirasın korunmasında yerelin ve sivil toplumun birlikte hareket etmesi durumun farkındalığı için önemli bir göstergedir. Özellikle somut olmayan kültürel mirasın korunmasında “yayarak ve yaşatarak” bir korumanın mümkün olacağı bunun da bağlamından kopartılmadan korunabilmesi için yaşatılması, yaşatılabilmesi için ise öncelikle farkında olunması gerekmektedir. Çünkü farkındalık kültür aktarımının ilk aşamasıdır (Gündüz Alptürker vd. 2021b, s. 18). Dolayısıyla bir STK olan MARADER'in yörük kültürünün korunması ve yaşatılması amacıyla yapmış olduğu proje ile toplumun dikkatini çekerek bir farkındalık oluşturduğu söylenebilir.

Bunun yanı sıra kültürel mirasın korunmasında aşağıdan yukarı bir yaklaşımla mirasın asıl sahibi olan yerelin katılımı son derece önemlidir. Bu proje ile kültürel mirasın korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasının ne kadar önemli olduğu konusunda bir farkındalık yaratılmış ve genç nesillerin bu kültürü yerinde görmelerine olanak tanınmıştır. Ayrıca projenin somut çıktısı olarak bir müzenin oluşturulması kültürel mirasın korunması açısından önemli olduğu kadar, bölge turizmin gelişmesine katkı da sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- ASLAN, M. ve - G. KAYA (2014). “1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları”. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*. V/1: 213-223.
- BAKAR, A. A. vd. (2011). “Intangible Cultural Heritage (Ich): Understanding and Manifestations”. *International Conference on Universal Design in Built Environment (ICUDE2011)* (22nd-23rd November 2011). Kulliyah of Architecture and Environmental Design International Islamic University Malaysia (IIUM) Kuala Lumpur, Malaysia.
- BARILLET, C. vd. (2006). *Cultural Heritage and Local Development*. France: CRATerre.
- BHUTA, N. (2012). “The Role International Actors Other Than States Can Play in the New World Order”. en *Realizing Utopia. The Future of International Law*. (ed. A. Cassese). Oxford: Oxford University Press: 61-74.
- CHECHI, A. (2015). “Non-state Actors and Cultural Heritage: Friends or Foes?” *Afduam*. 19: 457-479.
- EMRE, G. (2018). *Kültürel Mirasın Korunması*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi.
- ERÖZ, M. (2011). “Türk Köy Sosyolojisi Meseleleri Yörük-Türkmen Köyleri”. *Istanbul Journal of Sociological Studies*. 6: 119-154.
- GÜNDÜZ ALPTÜRKER, İ. - H. ALPTÜRKER (2021a). “Gelenekten Geleceğe Yöresel Kültürün Taşınmasında Festivallerin Rolü”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*. X/2: 1409-1422.

- GÜNDÜZ ALPTÜRKER, İ. vd. (2021b). "Somut Olmayan Kültürel Miras Farkındalığının Bilinirlik ve Deneyimleme Açısından Değerlendirilmesi". *Milli Folklor*. XVII/132: 16-31.
- DEDEHAYIR, H. (2008). "Somut Olmayan Kültürel Mirası Korumak ve Yaşatmak". *Geçmişten Geleceğe Yerel Kimlik Dergisi*. Ekim-Kasım-Aralık: 18-25.
- HARRISON, R. (2013). *Heritage-Critical Approaches*. London: Routledge.
- KARAKUL, Ö. - T. YILDIZ (2020). *Kültürel Mirasın Korunmasında Yerel Yönetimlerin Rolü*. İstanbul: UCLG-MEWA.
- LOWENTHAL, D. (2005). "Natural and Cultural Heritage". *International Journal of Heritage Studies*. XI/1: 81-92.
- METİN BASAT, E. (2013). "Somut Olmayan Kültürel Mirası Birlikte Koruyabilmek". *Milli Folklor*. XXV/100: 61-71.
- NILSON, T. - K. THORELL (2018). *Cultural Heritage Preservation: The Past, The Present and The Future*. Halmstad: Halmstad University Press.
- OĞUZ, Ö. (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- SAIFUR, R. (2016). *The Role of NGOs in Protecting, Safeguarding and Promoting Intangible Cultural Heritage of Bangladesh: From Employment, Income and Empowerment Perspective*. Asia-Pacific ICH NGO Conference Jeonju. South Korea: Intangible Cultural Heritage Centre for Asia-Pacific (ICHCAP), UNESCO.
- SAĞ, M. (2019). *Gelenekten Modernizme Yörük Kültürünün Varlıkları ve İfade Biçimleri Üzerine Düşünceler*. 1. Antalya Uluslararası Yörük Sempozyumu. 70-73.
- ŞAHİNOĞLU, Ş. (2015). *Somut Olmayan Kültürel Miras Kavramına Farklı Bir Yaklaşım: Mutfağın Müzeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

İnternet Kaynakları

- AYGÜN, H. M. (2011). "Kültürel Mirasın Korunmasında Katılımcılık". *Vakıflar Dergisi*. 35: 191-213.
<http://acikerisim.fsm.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11352/850/Aygün.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Haberler (2014). Silifke'de Yörük Müzesi Açıldı. Erişim Tarihi: 18.11.2021.
<https://www.haberler.com/silifke-de-yoruk-muzesi-acildi-5773557-haberi/>
- Milliyet (2014). Silifke'de "Çadıra Doğan Güneş Paneli". Erişim Tarihi: 19.11.2021.
<https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/mersin/silifkede-cadira-dogan-gunes-paneli-10183804>
- KEYMAN, F. (2004). *Sivil Toplum, Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye*. Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları No 4, İstanbul Bilgi Üniversitesi. Erişim Tarihi: 02.07.2021.
https://stk.bilgi.edu.tr/media/cd/01/doc/okuma_03-1.pdf
- UCLG (United Cities and Local Governments) (2008). *Agenda 21 for Culture*. Barcelona: United Cities and Local Governments. Erişim Tarihi: 19.11.2021.
http://www.lacult.unesco.org/doc/AG21_en.pdf

UNESCO (1972). *Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme*. Erişim Tarihi: 19.11.2021.

https://www.unesco.org.tr/Content_Files/Content/tez/sutez.pdf

UNESCO (2003). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi.

<https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>