



bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences of the Turkic World

GÜZ AUTUMN 2020 • SAYI NUMBER 95

bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences of the Turkic World

GÜZ AUTUMN 2020 • SAYI NUMBER 95

Sahibi Owner
Ahmet Yesevi Üniversitesi Adına Mütavelli Heyet Başkanı
Prof. Dr. Muhittin ŞİMŞEK

Yayın Yönetmeni Editor in Chief
Prof. Dr. Fırat PURTAŞ • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Yayın Kurulu Editorial Board
Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Yüksel ÇELİK • Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus KOÇ • Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Ekber ŞAHİN • Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Tuba DURMUŞ • TOBB ETÜ
Dr. Murat YILMAZ • Cumhurbaşkanlığı Sosyal Politikalar Kurulu Üyesi

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Managing Editor
Emine Sıdka TOPTAŞ

Teknik Redaksiyon Redaction
Prof. Dr. Tuba DURMUŞ

Özetlerin İngilizcesi English Abstracts
Ebru SEVEN

Özetlerin Rusçası Russian Abstracts
Liliya SATTAROVA

Sekreteryaya Secretariat
Tuğçe Nur KESİN

Yönetim Merkezi Management Center
Şehit H. Temel Kuşuoğlu Cad.
Nu: 30 06490 Bahçelievler / ANKARA
Tel : (0 312) 216 06 00 • Faks : (0 312) 216 06 09
www.ayu.edu.tr
bilig.yesevi.edu.tr • e-posta: bilig@yesevi.edu.tr

Abonelik Subscription
bilig@yesevi.edu.tr

Abone Bedeli
Yurt içi (Yıllık) : 100 TL (Öğretim üyesi, öğretmen ve öğrencilere %50 indirimlidir)
Yurt dışı (Yıllık) : 150 ABD Doları

Yayın Türü
3 aylık, yaygın, süreli

Baskı Printed by
MERKEZ Repro-Basım-Yayın Ltd. Şti.
+90 (312) 384 78 98
www.merkezrepro.com

Basım Yeri: ANKARA
Basım Tarihi: 19/10/2020

ISSN: 1301-0549

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdıldacan AKMATALİYEV
Millî Bilimler Akademisi / Kırgızistan

Prof. Dr. Ramiz ASKER
Bakü Devlet Üniversitesi/Azərbaycan

Prof. Dr. Viktor BUTANAYEV
Hakas Katanov Devlet Üniversitesi /
Rusya Federasyonu

Prof. Dr. Nurettin DEMİR
Hacettepe Üniversitesi/TÜRKİYE

Prof. Dr. Edward FOSTER
Talisman/ABD

Prof. Dr. Güler GÜLSEVİN
Ege Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Osman HORATA
Hacettepe Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Lars JOHANSON
Mainz Üniversitesi/Almanya

Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN
Marmara Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Rafael MUHAMMEDİNÖV
Bilimler Akademisi/Rusya Federasyonu

Prof. Dr. Mahir NAKİP
Çankaya Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet ÖZ
Hacettepe Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY
Uludağ Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Muhittin ŞİMŞEK
Marmara Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Cengiz TOMAR
Ahmet Yesevi Üniversitesi/Kazakistan

Prof. Dr. Refik TURAN
Gazi Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Musa YILDIZ
Gazi Üniversitesi/Türkiye



Makalelerde ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarların olup, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütavelli Heyet Başkanlığının görüşlerini yansıtmazlar. The opinions and views expressed in the articles are the authors' solely and do not reflect the views of the Ahmet Yesevi University Board of Trustees.

Saygıdeğer okurlar,

bilig'in 95. sayısını sizlere ulaştırmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayıda edebiyattan felsefeye, tarihten arkeolojiye, iktisattan uluslararası ilişkilere sosyal bilimlerin farklı alanlarında Türk dünyasının birikimini yansıtan 10 özgün makaleyi istifadenize sunmaktayız. Konuların zenginliği yanında yazar çeşitliliği de dikkate alındığında *bilig*'in Türk dünyası sosyal bilimler dergisi olma iddiasını karşılayan bir yayın olduğu görülmektedir.

Bu sayı hazırlanırken, çok sayıda makale yayınlamak yerine az sayıda niteliği yüksek makaleler seçilmesine dikkat edilmiştir. 1996 yılında yayınlanmaya ve 2008 yılından itibaren SSCİ'de taranmaya başlayan *bilig*'in kalitesinin ve etki gücünün daha da artırılması için makalelerde nicelikten çok niteliğe önem verilmektedir. Zira, Türk rönesansının öncülerinden Hoca Ahmet Yesevi'nin adını taşıyan ve Türkiye ile Kazakistan arasındaki dostluğun sembolü olan üniversitemizin kartviziti niteliğindeki dergimizin konumunu yükseltmek bunu zorunlu kılmaktadır.

Bildiği üzere Mütevelli Heyet Başkanlığı Ankara'da bulunan Ahmet Yesevi Üniversitesinin ana yerleşkesi Kazakistan'ın Türkistan şehrinde. Türk dünyasının manevi başkenti ilan edilen Türkistan, 2018 yılında eyalet merkezine dönüştürülmüştür. Hummalı bir şekilde yeni yapıların inşa edildiği, adeta şantiyeye dönüşen Türkistan'da hali hazırda uluslararası havalimanı ve pek çok kültür-sanat kompleksinin açılışı gerçekleştirilmiştir. Kazakistan'ın bağımsızlığını kazanılmasından itibaren Türkistan'ın kalkındırılması ve gelişimine büyük önem veren Türk dünyasının aksakalı Nursultan Nazarbayev, modern Türkistan'ın da mimarıdır. Nazarbayev'in ifade ettiği gibi, Türkistan'daki yeniden yapılanma sürecinde 1992 yılında Hazret Sultan'ın adını taşıyan Uluslararası Türk-Kazak üniversitesinin kurulması bir dönüm noktası teşkil etmiştir.

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan 2015 yılında cumhurbaşkanı olarak Kazakistan'a yaptığı ilk ziyarete Türkistan'dan başlamış ve Ahmet Yesevi Üniversitesinin onursal profesörü unvanını almıştır. Cumhurbaşkanı Erdoğan, Ahmet Yesevi Üniversitesinde yaptığı konuşmada, üniversitenin hem taşıdığı isim hem de bulunduğu coğrafya nedeniyle herhangi bir yüksek öğretim kurumu olarak kalmaması gerektiğini vurgulamıştır. Bu ideal doğrultusunda Ahmet Yesevi Üniversitesi fiziki alt yapısı, nitelikli ve öncü eğitim kadrosu, mezun öğrencileri, toplumla bütünleşik eğitim programları, dışa açık ve rekabetçi yönetim anlayışıyla Türkistan'ın dönüşümünde lokomotif vazifesi görmüştür.

Çeyrek asrı aşan eğitim-öğretim-araştırma faaliyetleriyle Ahmet Yesevi Üniversitesi Türkistan'daki yeniden yapılanmaya temel teşkil etmiştir. Mütevelli Heyet Başkanı Prof. Dr. Muhittin Şimşek, son üç yılda hızlanan alt yapı ve kalkınma hamlesini göz önünde bulundurarak, üniversitenin önümüzdeki dönemde de üzerine düşen sorumlulukları yerine getireceğini, fiziki ve teknolojik altyapısıyla Kazakistan'ın en modern üniversitesi olma yolunda ilerleyeceğini ifade etmiştir. Sosyal bilimler alanında Türk dünyasının evrensel niteliği en güçlü olan bilimsel platformu niteliğindeki *bilig* de, Yesevi ailesinin bir üyesi olarak bu kutsal çabalara katkıda bulunmaya devam edecektir.

Ahmet Yesevi Üniversitesi ile birlikte Türkistan; Türkistan ile birlikte Ahmet Yesevi Üniversitesi büyümektedir. Yeni sayımızın, bu gelişmelerden heyecan duyan tüm okuyucularımıza ve yazarlarımıza faydalı olmasını temenni eder, saygılar sunarım.

Prof. Dr. Fırat Purtaş

Yayın Yönetmeni

Dear Readers,

We are glad to deliver the 95th issue of *bilig* to you. In this issue, we make available to you 10 original articles that reflect the accumulation of the Turkic world in different fields of social sciences, from literature to philosophy, history to archeology, from economics to international relations. Considering the richness of the subjects as well as the variety of authors, it is seen that *bilig* is a publication that meets the claim of being a social sciences journal of the Turkic world.

While preparing this issue, instead of publishing a great number of articles, attention has been paid to selecting a small number of articles of high quality. In order to increase the quality and the impact power of *bilig*, which started to be published in 1996 and scanned in SSCI since 2008, the articles are emphasized on quality rather than quantity. Our university is named after Hoca Ahmet Yesevi, one of the pioneers of the Turkish renaissance and also is the symbol of the friendship between Turkey and Kazakhstan and *bilig* is also an important tool for our university to be recognized. Thus, it makes it mandatory to improve the position of our journal.

As it is known, Ahmet Yesevi University the Board of Trustees of which is located in Ankara, main campus of it is in Turkistan, Kazakhstan. Declared as the spiritual capital of the Turkic world, Turkistan was transformed into a state center in 2018. In Turkestan, where new buildings are built feverishly and turned into a construction site, the international airport and many culture-arts complexes have already been opened. Nursultan Nazarbayev, who has given great importance to the development and improvement of Turkestan since the independence of Kazakhstan, is the architect of modern Turkestan. As Nazarbayev stated, the establishment of the International Turkish-Kazakh University named after the Saint Sultan in 1992 was a turning point during the restructuring process in Turkestan.

President Recep Tayyip Erdoğan, as president, started his first visit to Kazakhstan in 2015 from Turkestan and received the title of honorary professor of Ahmet Yesevi University. In his speech at Ahmet Yesevi University, President Erdoğan emphasized that the university should not remain as any higher education institution due to both its name and its geography. In line with this ideal, Ahmet Yesevi University has served as the locomotive in the transformation of Turkestan with its physical infrastructure, qualified and pioneering education staff, graduate students, education programs integrated with society, extrovert and competitive management approach.

Ahmet Yesevi University has formed the basis for restructuring in Turkestan with its education-training-research activities for more than a quarter of a century. Chairman of the Board of Trustees, Prof. Dr. Muhittin Şimşek, stated that the university will fulfill its responsibilities in the coming period, considering the accelerated infrastructure and development move in the past three years, and thus it will progress towards becoming the most modern university in Kazakhstan regarding its physical and technological infrastructure. The most powerful scientific platform of the Turkic world in the field of social sciences, *bilig* will continue to contribute to these sacred efforts as a member of the Yesevi family.

Turkestan is growing with Ahmet Yesevi University; Ahmet Yesevi University is growing with Turkestan. I wish our new issue would be beneficial to all our readers and writers who are excited about these developments.

Best Regards,

Prof. Dr. Fırat Purtaş
Editor in Chief

Дорогие читатели,

Мы рады представить вам 95-й выпуск журнала «Билиг». В этом выпуске мы публикуем 10 оригинальных статей, отражающих достижения тюркского мира в различных областях социальных наук, от литературы до философии, от истории до археологии, от экономики до международных отношений. Учитывая богатство тем, а также разнообразный состав авторов, можно сказать, что «Билиг» - это издание, отвечающее требованиям к журналу по общественным наукам тюркского мира.

При подготовке этого номера было отдано предпочтение небольшому количеству статей, обладающих высоким научным качеством. Упор на качество, а не на количество, делается с тем, чтобы повысить влияние нашего издания, которое выходит с 1996 года и индексируется в SSCI с 2008 года. Следует сказать, что это является обязательным условием для журнала, ставшего визитной карточкой университета, носящего имя Ходжа Ахмеда Ясави, важнейшего лидера тюркского ренессанса, и являющегося олицетворением дружбы между Турцией и Казахстаном.

Как известно, главный кампус Университета Ахмета Ясави, Полномочный совет которого работает в Анкаре, находится в Туркестане, Казахстан. Объявленный духовной столицей тюркского мира, Туркестан в 2018 году приобрел статус центра акимата. Город за короткое время украсился новостройками, здесь уже открыт международный аэропорт и многие объекты культуры и искусства. Нурсултан Назарбаев, с момента обретения Казахстаном независимости придающий большое значение развитию Туркестана, является архитектором современного Туркестана. Как заявил Назарбаев, создание в 1992 году Международного турецко-казахского университета имени Ходжа Ахмеда Ясави стало поворотным моментом в процессе обновления в Туркестане.

Президент Реджеп Тайип Эрдоган в 2015 году свой первый визит в Казахстан в качестве президента начал из Туркестана, где получил звание почетного профессора Университета Ахмета Ясави. В своем выступлении в университете президент Эрдоган подчеркнул, что имя университета и его географическое положение обязывают его не оставаться в ряду обычных высших учебных заведений. В соответствии с этим идеалом, Университет Ахмета Ясави с его физической инфраструктурой, квалифицированным и новаторским педагогическим составом, выпускниками, интегрированными с обществом образовательными программами, открытым и конкурентоспособным подходом к управлению выступил локомотивом в преобразовании Туркестана.

Вот уже более четверти века Университет Ахмета Ясави благодаря своей образовательной, учебной и исследовательской деятельности является основой обновления в Туркестане. Председатель Попечительского совета профессор Мухиттин Шимшек заявил, что, с учетом ускоренных темпов развития инфраструктуры за последние три года, университет в предстоящий период будет выполнять свою миссию, постепенно превращаясь в самый современный вуз в Казахстане. Журнал «Билиг», который является самой мощной научной платформой тюркского мира в области социальных наук, как часть университета Ахмета Ясави будет продолжать вносить свой вклад в эти священные усилия.

Туркестан развивается вместе с Университетом Ахмета Ясави, а Университет растет вместе с Туркестаном. Я надеюсь, что новый выпуск журнала будет полезен всем нашим читателям и авторам, которых вдохновляют эти изменения.

Профессор Фырат Пурташ

Главный редактор

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Fahri Temizyürek, Muhammed Eyyüp Sallabaş

Türk Dünyasından Gelen Öğrencilerin Türkiye Türkçesi Metinlerine Yönelik Tutumları / 1-26
The Attitudes of The Students Coming From The Turkic World Towards The Texts in Turkey Turkish Language

Kemal Şamlıoğlu

A Comparative Essay on the Perception of State in Turkish Thought: Namık Kemal and Ibn Haldun / 27-46
Türk Düşüncesinde Devlet Algısı Bağlamında Bir Karşılaştırma Denemesi: Namık Kemal ve Ibn Haldun

İbrahim Dilek

Kült Kavramı ve Söz Kültü / 47-77
The Concept of Cult and The Word Cult

Zhakypbek Altaev, Aliya Massalimova, Assyl Tuleubekov, Aizhan Doskozhanova

Essence and Typology of Intellect in al-Farabi's Epistemology / 79-95
Farabi'nin Epistemolojisindeki Aklın Özü ve Tipolojisi

Nurullah Sat

Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah'ın Talebesi Toshihiko Izutsu'nun Hayatı Eserleri: Türklere ve İslam'a Bakışı / 97-122
Toshihiko Izutsu's Life and Works, The Student of Abdurreshid Ibrahim and Musa Carullah: His View of Turkish People and Islam

Rameş Rzayev

Erken Dönem Azerbaycan Maarifçiliğinde Kültürel Kimlik Algısı / 123-148
Perception of Cultural Identity in the Early Period of Azerbaijan Enlightenment

Ramazan Erhan Güllü

Osmanlı Devleti'nde Azınlık Var mıydı? Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Vatandaşlarının 19. Yüzyılda Değişen Hukuki Statüleri Hakkında Bir Değerlendirme / 149-176
Were There Minorities in the Ottoman State? An Evaluation of the Legal Status of Non-Muslim Citizens of the Ottoman State in the 19th Century

Aydın Ünsal, Seher Nur Süllü

Bölgeler Arası Gelişmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi ve Karşılaştırılması: Türkiye Örneği / 177-209
Determination and Comparison of Development Levels Across Regions: Turkey Case

Madiyar Yeleuov, Mirzahan Egamberdiyev

Ortaçağ Taraz'da Son Arkeolojik Kazılar Sonucunda Bulunan Sikkeler Üzerine Bir İnceleme / 211-239
Some Studies of Medieval Coins Taraz on the Results of Recent Archaeological Excavations

Halil Burak Sakal

Havza Yönetiminde Bölgesel Elektrik Ticareti Modeli: Aral ve Kura-Aras Havzaları Üzerine Bir Değerlendirme / 241-270
Management of Transboundary Rivers: Regional Electricity Trade in the Aral and the Kura-Araks River Basins

Yayın Değerlendirme / Book Reviews

Meryem Hakim

Türk Dünyasının Bilgesi Abay Kunanbayoğlu (Abay Kunanbayoğlu the Wise Kazak of the Turkic World) (2020). Edited by Nergis Biray, Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun, Soner Sağlam. Ankara: Bengü Yayınları. 664 p./ 271-277

Yayın İlkeleri / Editorial Principles / 279-290

Türk Dünyasından Gelen Öğrencilerin Türkiye Türkçesi Metinlerine Yönelik Tutumları *

Fahri Temizyürek**

Muhammed Eyyüp Sallabaş***

ÖZ

Türk dünyasından gelen ve “Türk soylular” olarak adlandırılan öğrenciler Türkiye’ye iş, eğitim, evlilik gibi sebeplerle gelerek Türkiye Türkçesi öğrenmektedirler. Türkçenin öğretiminde ise metinler, gerek ders kitaplarında gerekse okuma kitaplarında öğretimin temel unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu bakımdan Türk dünyasından gelen öğrencilerin, Türk dünyasının tarihî süreç içerisinde ortaya koyduğu müşterek edebî ürünler vasıtasıyla dil öğrendiklerinde Türkiye Türkçesine karşı olumlu ilgi ve tutum geliştirmeleri beklenmektedir. Bir nesne veya duruma karşı tepki verme eğilimi olarak adlandırılan tutum, eğitim-öğretimin de en önemli unsurlarından biridir. Öğrendikleri dile veya o dilin bir becerisi olarak okumaya karşı olumlu tutum geliştiren öğrencilerin dil öğrenmedeki başarılarının bu tutumlarından etkilenmesi beklenir. Karma yöntemden yararlanan bu çalışmada, Türk dünyasından gelen öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik tutumları araştırılmıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin, Türkçe metinlere yönelik yüksek düzeyde tutum geliştirdikleri ve Türk dünyasının ortak kültürel unsurlarını okuma metinlerinde görmeyi beledikleri belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Türk dünyası, Türkiye Türkçesi, Türk soylular, Türkçe öğretimi, tutum, Okuma tutumu.

* Geliş Tarihi: 05 Mart 2019 – Kabul Tarihi: 17 Nisan 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Temizyürek, Fahri ve Muhammed Eyyüp Sallabaş (2020). “Türk Dünyasından Gelen Öğrencilerin Türkiye Türkçesi Metinlerine Yönelik Tutumları”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 1-26.

** Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü – Ankara/Türkiye

ORCID ID: 0000-0002-0497-1045

fahri@gazi.edu.tr

*** Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitim Bölümü – İstanbul/Türkiye

ORCID ID: 0000-0003-4346-4385

sallabas@yildiz.edu.tr

Giriş

Tutum, bireyin çevresindeki herhangi bir olgu veya nesneye karşı sahip olduğu tepki eğilimidir. Kağıtçıbaşı'ya (1983) göre tutum, doğrudan gözlenebilen bir özellik değildir ancak bireyde gözlenebilen davranışlara yol açarlar. Tutumların duygu, düşünce ve davranış olmak üzere üç ögesi vardır. Çevre ile ilgili, duyum ve deneyimlerin sınıflandırılmasının yanı sıra bu sınıflandırmaların olumlu, olumsuz olaylarla, arzulanan ya da arzulanmayan amaçlarla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Böyle bir ilişkinin varlığı, tutumun duygusal ögesini temsil eder. Zihinsel öge bireyin düşünme süreçlerinde kullandığı bir sınıflama, yani bilgilerin gruplandırılması olgusudur. Bu gruplamalar, bireyin birbirinden net bir şekilde uyarılara karşı tepkilerinde gösterdikleri farklılıkları ifade eder. Davranışsal öge, bireyin belli bir uyarıcı grubundaki tutum konusuna karşı davranış eğilimini yansıtır. Bu davranış eğilimleri sözler ya da diğer hareketlerden gözlenebilir (İnceoğlu 2000).

Tutumların davranışlar üzerindeki belirleyici etkisinin olması eğitim sürecinde tutumların değiştirilmesi için uygun eğitim ortamlarının hazırlanmasını gündeme getirmiştir. Bu değişiklik sürecinin en önemli basamaklarından biri tutumların ölçülmesidir (Ünal ve İşeri 2012: 1076). Araştırmaya tabi tutulan yönleri doğrultusunda belirlenen tutumlar, olumlu veya olumsuz yönde olmalarına bağlı olarak eğitimin konusu hâline gelirler. Tutumlar, öğrenciler açısından düşünüldüğünde okula, öğretmene, herhangi bir derse veya okuma-yazma gibi pek çok becerinin kazanılmasına ve kullanılmasına yönelik olumlu veya olumsuz olarak gelişebilmektedir (Baştuğ ve Keskin 2013).

Tutumların doğrudan dil becerilerini ve bu becerilerden biri olan okumayı da doğrudan etkilediği söylenebilir. Okuma tutumu, okuyucunun kendini olumlu algılaması şeklinde ortaya çıkan içsel motivasyon fikri, istek, okuma eğilimli olmak, okuma ilgisi veya aksine okuyucu olarak kendini olumsuz algılama, okumadan kaçınma isteği ya da bu etkinlikten hoşlanmamak olarak tanımlanabilir (Sainsbury ve Clarkson 2008: 2-3). Öğrenmelerin çoğunlukla metinler aracılığıyla gerçekleştiği göz önünde tutulduğunda okumaya yönelik tutumlar da önem kazanmaktadır.

Okumaya yönelik olumlu tutum geliştiren öğrenciler okuduğunu anlamada daha başarılıdırlar (Sallabaş 2008). Bu yüzden öğrencilere sadece okumanın öğretildiği ancak okumaya yönelik olumlu tutumlarının geliştirilmediği bir

eğitim-öğretim sürecinden beklenen fayda elde edilemez. Okumayı zevkli hâle getirmek, bireysel ilgileri artırmak ve okumaya yönelik olumlu tutum geliştirmek, okuma alışkanlığı kazandırmada etkilidir (Karasu 2013). Buna göre, Türkçenin ikinci dil olarak öğretiminde kullanılan metinleri okuyan öğrencilerin okuma tutumları yüksek olduğunda Türkçe metinleri anlamada daha başarılı olacakları, dolayısıyla Türkçe öğrenirken daha istekli olacakları söylenebilir. Zira yapılan araştırmalar tutumların ikinci dili öğrenmede de etkili olduğunu göstermektedir.

İkinci dil eğitiminde önemli bir unsur olan tutum, öğrencinin hedef dili kolay veya zor öğrenmesinde önemli bir etmendir ama bu etmen eğitim sırasında herhangi bir sorun çıkmadıkça genellikle göz ardı edilmektedir. Oysaki dil eğitiminde öğrencilerin başarısı sadece onların öğrenme gücü ile alakalı değildir, aynı zamanda öğrencilerin dil eğitimine yönelik tutumları ile yakından ilişkilidir. Bu sebeple yabancı dil eğitiminde öğrencilerin öğrenecekleri dile karşı tutumlarının belirlenmesi, güdülenmeleri için alınacak önlemlerde çok önemlidir. İkinci dil öğrenen kişinin olumlu tutumları içsel öğrenme isteğini arttırarak dil öğrenme sürecini kolaylaştırır (Karataş ve Kartallıoğlu 2016). Tutumların başarının yordanmasında bir araç olduğu düşünülürse, öğrendiği dile karşı olumlu tutum geliştiren öğrencilerin başarılı olacağı, olumsuz tutum geliştiren öğrencilerin ise başarısız olacakları söylenebilir.

Türkçenin ikinci dil olarak eğitimi birbirini etkileyen ve tamamlayan pek çok unsurun birlikte işe koşulmasıyla gerçekleştirilmektedir. Bu bakımdan Türkiye Türkçesinin gerek yabancı dil olarak gerekse Türk soylulara öğretimi sadece ders kitaplarının hazırlanması ve sınıf içi etkinliklerinin düzenlenmesinden ibaret değildir. Öğrenciler sınıf ortamından ayrıldıktan sonra Türkçenin konuşulduğu dış dünyada da Türkçe metinlerle karşılaşmaktadırlar. Okuma becerisi sadece sınıf ortamında değil günlük hayatta da öğrencilerin karşısına çıkmaktadır. Okuma etkinliğini sadece ders kitapları olarak görmek isteyen bir öğrenci bilgi ve becerilerini sadece kitaptaki bilgi ve becerilerle sınırlayabilecektir. Akademik gelişme için öğrencilerin farklı alanlarla ilgili olarak Türkçe metinler okuması gerekmektedir. Bunun yapılabilmesi için de öğrencilerin Türkçe metin okumaya karşı olumlu bir tutum geliştirmesi öğrencilerin okuma ve buna bağlı dil becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlayabilecektir (Sallabaş vd. 2018).

Özellikle Türk dünyası ortak metinlerinin Türk dünyasından gelen öğrencilerinin Türkçe öğrenmelerinde kaynak metin olarak kullanılması, öğrencilerin Türkiye Türkçesine karşı ilgi ve tutumlarının artmasında önemli rol oynayacaktır. Bu noktada, Türk soylu öğrencilere Türkiye Türkçesi öğretiminde kullanılacak öncelikli metinler halk edebiyatına ait türlerdir. Türkiye’de, Türk dünyası halk bilgisi ürünleri hakkında yapılan çalışmalarla ortak Türk geçmişinin, ortak bir Türk geleceğine dönüşmesi konusunda çok ciddi mesafe kat edilmiştir. Kültürel anlamda ortak bir Türk geleceği, ancak kültürel geçmişin ortaklığını gösteren halk bilimi araştırmalarının üzerine inşa edilebilecektir. Türk halk bilimi uzmanlarının Türk dünyası destanları, masalları, efsaneleri ve fıkraları gibi halk edebiyatı türleri hakkında yaptığı bilimsel araştırmalardan elde edilen veriler, tarihî süreç içerisinde birbirinden uzak düşmüş Türk boylarının birbirlerine yakınlaşmasını sağlayacak yol haritasının oluşturulmasında önemli katkılar sağlayacaktır (Gültekin 2010).

Coğrafi genişlik ve tarihî derinlik çerçevesinde kültürel varlığını sürekli bir şekilde devam ettirmiş olan Türk milleti, bugün farklı coğrafyalarda farklı statüde varlığını devam ettirmektedir. Türk topluluklarının yaşadıkları coğrafyayı ifade eden Türk dünyasında Türkler, bugün kendilerine ait bağımsız devletlerin sınırları içerisinde veya başka milletlere bağımlı olarak ya da eski yurtlarında azınlık konumunda bulunmaktadır. Günümüzde farklı kıtalara ve ülkelere göç ederek artık oraların vatandaşı olmuş kişilerle diasporada yaşayan Türk topluluklarıyla tarihî süreç içerisinde yakın akrabalık ilişkisi kurarak kültür birlikteliği oluşturduğumuz topluluklar da Türk dünyasının ayrılmaz bir parçadır. Başka bir ifadeyle farklı coğrafyalarda farklı inanç sistemi içerisinde olmakla beraber Türkçenin lehçe ve şivelerini kullanan ve bununla sözlü ve yazılı bir kültür oluşturmuş insanların yaşadıkları bölge bugün Türk dünyası olarak ifade edilmektedir (Yıldırım 1998: 21-22, Yeşil 2014: 17-18). Buran ve Alkaya’ya (2012) göre, Türklerin yaşadığı bu coğrafya 20-90 doğu boylamları ile 33-65 kuzey enlemleri arasında yer almaktadır.

Bugün Türk toplulukları Doğu Avrupa’dan Çin’in Kuzey Batısına ve Rusya’nın Kuzey Doğusuna kadar olan geniş bir coğrafya içerisine yayılmış bir vaziyette yoğun olarak yaşamaktadırlar. Bugün nüfusu yaklaşık 200 milyon olan Türk Dünyası, dünya nüfusunun % 3’ünü oluşturmaktadır. Dünyanın birçok bölgesinde yaşayan Türklerin arasındaki ilişki sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel bağlar sayesinde pekişmektedir (Zhamakina 2009). Türk

toplulukları, ata yurt olarak adlandırılan Orta Asya'nın geniş bozkırlarında bir zamanlar birlikte yaşadıklarının da bir kanıtı olarak günümüzde farklı coğrafyalarda yaşasalar da hâlâ büyük oranda ortak olan bir kültür mirasını taşımaktadırlar. Kültürel miras veya birikimin, genel olarak hayat tarzının da bir sonucu olarak, nesilden nesle ulaştırılması özellikle 20. yüzyılın başlarına kadar sözlü aktarım şeklinde olmuştur. Sözlü ürünler millî kimlik ve millî varlığın korunması mücadelesinde en önemli unsurlardan biri olmuştur. Yazılı ve basılı materyallerin sıkı denetim altında tutulduğu, millî ve dinî kimliği ön plana çıkaracak herhangi bir çalışmanın yapılmasının yasaklandığı bir coğrafyada, denetlenemeyen, kontrol edilemeyen ve baskı altına alınamayan tek unsur sözlü olarak yaratılan ve sözlü olarak anlatılan halk bilgisi ürünleri olmuştur (Gültekin 2010).

Sözlü kültür ürünleri zamanla kendine has birtakım özellikler kazanmış ve bunun neticesinde halkbiliminin bir şubesi olan halk edebiyatının farklı anlatı türleri oluşmuştur. Bu anlatı türlerinin bir kısmı büyük farklılıklara uğrarken bir kısmıysa ortak bir adlandırmayla günümüzde Türk topluluklarının çoğunda yaşamaya devam etmektedir.

Tarihî süreç içerisinde Türk dünyasında, büyük oranda benzer isim ve gelecek temsil edilen ortak kültürel şahsiyetler ve bu şahsiyetlerin çevresinde gelişen ortak bir Türk dünyası edebiyatından söz etmek mümkündür. Bu edebiyatın ürünlerinin Türk soylu öğrencilere Türkiye Türkçesi öğretiminde araç olarak kullanıldığında kendinden metinlerle karşılaşan öğrencilerin, öğrenmekte oldukları dile yönelik ilgi, tutum ve motivasyonlarını artırması beklenecektir. Bu noktada, "Türk dünyası edebiyatının hangi ürünleri Türkiye Türkçesi öğretiminde kullanılmalıdır?" sorusunun cevabı önem taşır. Dede Korkut Hikâyeleri, Alpamış Destanı, Köroğlu Destanı, Nasreddin Hoca Fıkraları ve Hoca Ahmet Yesevî'ye ait şiirler bütün Türk dünyasına mal olmuş edebî kıymetlerdir.

Türk topluluklarında ortak olan en büyük kültürel değerlerin başında, bugün kesin olarak yaşadığı dönem bilinmemekle birlikte farklı bilim adamları tarafından Türklerin İslamiyet'le yeni tanışmaya başladıkları zamanlara kadar geriye götürülebilen Türkiye sahasında Dede Korkut, Türkistan sahasında ise Korkut Ata olarak bilinen tip gelmektedir. Dede Korkut'la ilgili tarihî kaynaklarda kısa ve sınırlı bilgi bulunmaktadır. Bugün onun hakkındaki günümüze ulaşan en hacimli eser Dede Korkut Hikâyeleri olarak bilinen ve

temelde Dresden (on iki hikâye) ve Vatikan (altı hikâye) olmak üzere iki ana nüshası bulunan bir eserdir. Eserin dil özelliklerine bakılarak 15. yüzyılın sonlarında yazıya geçirildiği düşünülmektedir (Ergin 1997: 23-70). Dede Korkut'la ilgili olarak Türkistan sahasında ise eski tarihli bir yazılı kaynak bulunmayıp onunla ilgili bilgiler halk arasında efsane şeklinde yaşayarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Türk dünyasında isim ve içerik olarak benzer olan ortak kültürel değerlerden birisi de Alpamış Destanıdır. Destan, Altaylarda Alıp Manaş, Başkurlarda Alpamışa, Tatarlarda Alıp Memşen, Kazaklarda Alpamış, Özbeklerde Alpamış adıyla bilinir ve Anadolu sahasında ise Dede Korkut Hikâyelerinde yer alan “Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek” anlatısıyla benzerlik gösterir. Destan Türk boylarının hayat tarzları ve kültürel etkileşimlerine göre bazı değişikliklere uğramakla beraber günümüzde ortak bir değer olarak varlığını devam ettirmektedir (Jirmunskiy 2011:121-237).

Türk dünyasında ortak isim ve gelenek etrafında bugün icra edilen eserlerden birisi de Köroğlu'dur. Köroğlu Türk dünyasında genel olarak destan şeklinde icra edilirken Anadolu sahasında bir halk hikâyesi şeklinde icra edilmektedir. Destan Türk boylarının büyük bir çoğunluğuyla beraber Türklere komşu olarak yaşayan Tacik, Gürcü, Ermeni vb. topluluklarda da yaygındır. Bulgaristan'dan Doğu Türkistan'a kadar olan geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasının doğal bir sonucu olarak destanın versiyonları arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Temelde Doğu (Türkmen, Kazak, Özbek, Uygur vb.) ve Batı (Azerbaycan ve Türkiye) olmak üzere iki ana versiyona ayrılabilen destanın Doğu varyantları daha mitolojik olurken Batı varyantlarında büyük ölçüde mitolojik motifler kaybolmuş ve anlatı hikâye şekline dönüşmüştür (Karadağ 2002: 1, Taşlıova 2016: 1-16).

Türk kültüründe ortak olan bazı kültürel değerler sözlü kültürün tabiatına uygun olarak sadece Türk dünyasıyla sınırlı kalmayarak tarihî süreç içerisinde Türklerle birlikte yaşamış ve bir dönem Türk kültür coğrafyasının sınırları içerisinde kalmış topluluklara da geçmiştir. Bunun en güzel örneği hiç şüphesiz dünyanın en ön meşhur mizah tiplerinden biri olan Nasreddin Hoca'dır. Nasreddin Hoca'nın 13. yüzyılda Anadolu sahasında yaşamış tarihî bir şahsiyet olduğu büyük ölçüde kabul görmüş olmakla beraber o, bir fıkra ve efsane tipi olarak bugün Türk dünyası ve tarihî Türk kültür coğrafyasında hâlâ canlı bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Nasreddin hoca bugün Türk dünya-

sında Sibiryâ Türkleriyle Sarı Uygurlar dışında kalan topluluklarda bir mizah tipi olarak bilinmekte, Türk dünyasında Nasret'din Huca, Nasred'in Afandi, Nesreddin Ependi, Kojanasır, Koco Nasirdin, Molla Nasraddin, Nasra Hoca vb. isimlerle yaşamaktadır. Ünü sadece Türk ve Müslüman olan topluluklarla sınırlı kalmayan Nasreddin Hoca; Bulgar, Makedon, Hırvat, Sırp, Romen ve Macarlar arasında da Osmanlı Devleti zamanında yayılmış ve Bulgarlarda Hıtar Petar, Makedonlarda Itar Peyo gibi hayalî tiplerin oluşmasına ilham vermiştir (Özkan 1999: 17-22).

Türk dünyasının bugün ortak en büyük değerlerinden birisi hiç şüphesiz 11 ve 12. yüzyıllarda yaşamış olan Ahmet Yesevî'dir. İslamiyet'in Orta Asya sahasında yaylak-kışlak hayatı yaşayan Türkler arasında yayılmasında en büyük etkenlerden birisi Türkistan sahasında Pir-i Türkistan, Pir-i Sani, Ahmet-i Sani, Yasavi gibi isimlerle anılan ve bir Türk mutasavvıfı olan Ahmet Yesevî aracılığıyla olmuştur. Ahmet Yesevî İslam'ı, daha çok bulunduğu coğrafyanın insan tipolojisini göz önünde bulundurarak, Arapça ve Farsça bilmesine rağmen, hikmet olarak anılan Türkçe şiirleri aracılığıyla yaymıştır. Ahmet Yesevî ve onun tasavvufi geleneği olan Yesevîlik kendinden sonra Nakşibendilik ve Bektaşılık gibi iki büyük düşünce sisteminin oluşup gelişmesinde etkili olarak her iki düşünce sisteminde de günümüzde bile hâlâ etkisi devam eden bir yere sahip olmuştur (Köprülü 2003: 85-106).

Türk dünyasından gelen öğrencilerin aynı zamanda kendileri için de önemli olan bu metinleri ders kitaplarında, yardımcı okuma kaynaklarında veya öğretmenlerin hazırladığı etkinliklerde görmesi, öğrenecekleri dile karşı yabancılık hissetmemelerine ve en önemlisi, gerçekten öğrenmek istemelerine katkı sağlayacaktır. Öğrenme, öğrencilerin bir şeyi öğrenmek istemeleriyle gerçekleşen bir süreçtir. Türkiye Türkçesi öğreticilerinin de öğrencinin dersine karşı olumlu tutum sahibi olmasını sağlayacak davranışları/etkinlikleri bilmesi ve bu davranışları/etkinlikleri ders öncesinde ve sırasında kullanması gerekir (Acat ve Demiral 2002: 314). Bu bakımdan yapılması gereken öncelikli işlerden biri, Türkiye Türkçesi metinlerine yönelik öğrenci tutumlarının belirlenmesidir.

Bugüne kadar ikinci dil öğrenmeye yönelik okuma tutumları pek çok yönden araştırmalara konu edilmiştir. Okuma tutumu çalışmalarının, öğrenenlerin doğrudan ikinci dilde okudukları metinlerle (Ghazali 2009) ilgili olduğu gibi, e-kitap okumaları (Chen vd. 2013, Lin 2010), tutumların ana dilden

ikinci dile aktarımı (Yamashita 2004, 2011), okunan metinlerin sıklığının tutumlara etkisi (Crawford Camiciottoli 2001) ve akademik olmayan metinler (Ro ve Chen 2014) vb. alanlarda da yapıldığı görülmektedir. Literatür incelendiğinde Türkçenin gerek yabancılara gerekse Türk soylulara öğretimi alanında okunan metinler veya Türkçe okumaya yönelik okuma tutumu araştırmalarının olmadığı görülmektedir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel amacı, Türk dünyasından çeşitli sebeplerle gelerek ülkemizde bulunan ve Türkiye Türkçesi öğrenimlerine devam eden Türk soylu öğrencilerin Türkiye Türkçesi ile hazırlanan metinlere yönelik tutumlarını belirlemektir.

Yöntem

Belirlenen amaca ulaşmak için nitel ve nicel veriler birlikte kullanılmıştır. Nitel veriler belirli bir çalışma grubunun özelliklerini derinlikli olarak yansıtırken nicel araştırma metodlarının kullanılması araştırmanın sonucunda nicel, genellenebilir; ama derinlikli olmayan bir sonuç ortaya koyar. Bu durum göz önüne alınarak araştırma evreninin tutumlarına ait kategorileri derinlikli olarak incelemek ve evrene genellenebilir verileri ortaya koymak amacıyla araştırmanın *karma yöntem* ile tasarlanmasına karar verilmiştir (Creswell 2017, Creswell 2003, Lisle 2011, Morse 2003, Creswell 2012, Creswell and Clark 2011, Özden and Durdu 2016, Punch 2016.).

Araştırma amacına bağlı olarak karma yöntem araştırmalarından *keşfedici sıralı desen* tercih edilmiştir. Desenden hareketle önce belirli ve homojen çalışma grupları ile odak grup görüşmelerinin yapılması, sonrasında oluşan tema ve kategorilerin evreni oluşturan katılımcılarca ne ölçüde paylaşıldığının belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu yolla nitel araştırma sürecinin üzerine bina edilen nicel bir yapı oluşturulmuştur (Creswell 2003: 211, Creswell and Clark 2015: 94).

İlk aşama durum çalışması deseni bütüncül tek durum deseni ile tasarlanmıştır. Türk soyluların Türkiye Türkçesi ile oluşturulmuş metinleri okumaya yönelik tutumları ilgili durumun ana çerçevesini oluşturduğu için bütüncül tek durum deseni tercih edilmiştir. Öğrencilerin yan yana yaptıkları beyin fırtınalarında daha derinlikli veri ortaya koyacakları düşünülerek odak grup görüşmesi metodunun kullanılmasına karar verilmiştir (Yıldırım ve

Şimşek 2016, Yin 2011). Bu sayede nitel araştırma grubunu oluşturan katılımcıların Türkiye Türkçesinde oluşturulmuş metinleri okumaya yönelik tutumlarının belirlenmesine yönelik nitel bulgularla derinlikli veri elde edilmesi sağlanmış, nicel boyutta ise elde edilen sonuçların araştırma evrenine genellenebilir olup olmadığı belirlenmiştir.

Çalışma Grubu, Evren ve Örneklem

Araştırmanın nitel verileri nitel örnekleme metodlarından homojen örnekleme ile oluşturulmuş; Yıldız Teknik Üniversitesi TÖMER'den 4, İstanbul Aydın Üniversitesi TÖMER'den 8 öğrenci ile odak grup görüşmesi yapılmıştır. Öğrencilerin Türk soylu olması odak grup görüşmesi yapılan grubun homojen olmasını sağlarken Türkçe iletişim becerilerinin odak grup görüşmesi için fiilen B1-B2 seviyesinde olması esas alınmıştır.

Nicel verilerin toplanmasında araştırma amacına bağlı olarak amaçsal örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme seçilmiştir. Gözlem birimlerinin belli niteliklere sahip kişiler, olaylar, nesnelere ya da durumlar olduğu durumlarda örneklem için belirlenen ölçütü karşılayan birimler araştırmada örnekleme oluştururlar (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Erkan Akgün, Karadeniz & Demirel 2017: 94-95). Araştırmanın gözlem birimini Türk soylu öğrenciler oluşturduğu için örneklem seçiminde ölçüt öğrencilerin kendisini Türk olarak tanımlaması kabul edilmiştir. Bu bağlamda evreni Türkiye'deki üniversitelerin Türkçe öğretim merkezlerinde Türkiye Türkçesi öğrenen Türk soylu öğrenciler oluştururken örneklemi Yıldız Teknik Üniversitesi TÖMER, İstanbul Üniversitesi DİLMER, İstanbul Aydın Üniversitesi TÖMER, Sakarya Üniversitesi TÖMER, Erciyes Üniversitesi TÖMER, Akdeniz Üniversitesi TÖMER, Erzincan Üniversitesi TÖMER, Sakarya Üniversitesi TÖMER, Sabahattin Zaim Üniversitesi TÖMER, Gazi Üniversitesi TÖMER, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi DİLMER, Karadeniz Teknik Üniversitesi TÖMER'de öğrenim gören 150 öğrenci oluşturmaktadır.

Veri Toplama Araçları, Verilerin Toplanması ve Analiz Süreci

Araştırmada evren üzerinde test edilecek veri havuzunu oluşturmak için öncelikle Sallabaş, Göktentürk ve Yazıcı (2018) tarafından geliştirilen “Türkçe Metinlere Yönelik Tutum Ölçeği”nin faktör yapısı incelenmiş, ayrıca literatür incelemesi ile elde edilen veriler raporlaştırılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda nitel aşamada kullanılacak veri toplama aracı olarak yarı yapı-

landırılmış görüşme formu hazırlanmış, iki Türkçe eğitimi alan uzmanından form hakkında görüş alınmıştır.

Görüşmeler neticesinde elde edilen veriler içerik analizi ile NVivo programında çözümlenmiş ve araştırmacılar tarafından elde edilen bulguların güvenilir olma derecesi uzman görüşü ile belirlenmiştir. Bu süreçte Miles ve Huberman (1994: 64^b) tarafından geliştirilen şu formülden faydalanılmış ve % 70 üstü başarı şartı aranmıştır:

$$\text{Güvenilir Olma} = \frac{\text{Görüş Birliği}}{\text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Ayrılığı}} \times 100$$

Araştırmanın nicel boyutunda Sallabaş, Göktentürk ve Yazıcı (2018) tarafından geliştirilmiş olan “Türkçe Metinlere Yönelik Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırmanın literatür taraması aşamasında Türkçe metinleri okumaya yönelik tutum ölçeğinin faktör yapısının ve faktörlerinin nitel bulgulardan hareketle oluşturulmuş hipotezleri sınamaya yeterli olduğuna karar verilmiş, bu sebeple yeni bir ölçme aracının geliştirilmesine gerek duyulmamıştır. Elde edilen nitel bulgulardan hareketle “Nitel bulgular evrene genellenebilir mi?” problem cümlesine cevap aranmıştır. Nitel bulguların evrene genellenebilir olup olmadığının belirlenmesi için nicel veriler SPSS paket programında çözümlenmiştir. Elde edilen verilerin analizinde betimleyici istatistik (frekans, yüzde ve ortalama), T-testi ve ANOVA analizleri kullanılmıştır. Verilerin karşılaştırılmasında anlamlılık düzeyi .05 olarak kabul edilmiştir.

Araştırmanın Güvenirliliği

Araştırmadan elde edilen nitel verilerin NVivo’da çözülmesi sonrasında elde edilen temaların güvenilir olma derecesinin belirlenmesi için 1 alan uzmanına temalar ve alt kategoriler sunulmuştur. Uzmana sunulan 8 temadan 7’i kabul görmüş 1’ine ise düzeltme verilmiştir. Bu sonuçla temaların %87,5 oranında güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır. 46 adet alt kategorinin ise 38’i kabul görmüş, kalan 7 başlık içinse ret verilmiştir. Elde edilen sonuçlar Miles ve Huberman’ın (1994: 64^b) güvenilir olma formülüne göre analiz edilmiştir.

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın nitel bulgularından hareketle hipotezleri şu şekilde oluşturulmuştur:

1. Türkiye Türkçesi öğrenen Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik etkinlikte bulunmaya dair tutumu olumludur.
2. Türkiye Türkçesi öğrenen Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik duyguları olumludur.
3. Türkiye Türkçesi öğrenen Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlerin ehemmiyetini fark etmeye yönelik tutumları olumludur.
4. Türkiye Türkçesi öğrenen Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlerdeki kültür unsurlarına yönelik tutumları olumludur.

Bulgu ve Yorumlar

Nitel Bulgular

Araştırmanın nitel boyutunda Yıldız TÖMER'den 4, İstanbul Aydın Üniversitesi TÖMER'den 8 öğrenci ile odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Yapılan görüşmeler öğrencilerin rızası doğrultusunda ses kaydına alınmıştır. Kayıtlar tek bir veri havuzu hâline dönüştürülerek NVivo programında analiz edilmiş ve şu temaların oluştuğu görülmüştür:

Temalar	İçerik
1. Hayata Uygunluk	Yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin hayata uygunluğuna dair katılımcı görüşlerini içeren kategorilerden oluşmaktadır.
2. Kültür Aktarımı	Yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin kültür aktarımı yönüne dair katılımcı görüşlerini içeren kategorilerden oluşmaktadır.
3. Metin Özellikleri	Yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin özelliklerine dair katılımcı görüşlerini içeren kategorilerden oluşmaktadır.
4. Tavsiye ve Teklifler	Yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlere yönelik katılımcıların tavsiye ve tekliflerini içeren kategorilerden oluşmaktadır.
5. Tür	Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen katılımcıların Türkçe öğrenmeleri hâlinde Türkçe literatürden okumak istedikleri yazı türleri hakkında görüşlerini içeren kategorilerden oluşmaktadır.
6. Türk Dünyası Kültürü	Yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlerde Türk dünyası kültürüne ait unsurların bulunmasına dair katılımcıların görüşlerini içeren kategorilerden oluşmaktadır.
7. Türkçe Kitaplar Okuma	Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen katılımcıların Türkçe kitaplar okumaya yönelik görüşlerini içeren kategorilerdir.
8. Türkçe Öğrenmeye Katkılar	Yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinler hakkında yabancı dil olarak Türkçe öğrenen katılımcıların Türkçe öğrenmesine yönelik ilgili metinlerin katkılarına dair katılımcı görüşlerini içeren kategorilerdir.

Nitel bulguların birinci temasını oluşturan “Hayata Uygunluk” teması “Günlük Hayata Uygun Olmama”, “Günlük Hayata Uygunluk” ve “Türk Kültür Unsurlarını Tanıtmada Yetersizlik” kategorilerinden oluşmaktadır. “Günlük Hayata Uygun Olmama” %2,01 oranına, “Günlük Hayata Uygunluk” %0,29 oranına, “Türk Kültür Unsurlarını Tanıtmada Yetersizlik” %2,47 oranına sahiptir. Katılımcılardan elde edilen verilerde “Günlük Hayata Uygunluk” sadece %0,29 oranına sahipken “Günlük Hayata Uygun Olmama” hususunda ise %2,01 oranında görüş belirtildiği ve katılımcıların daha ziyade bu yönde görüş taşıdığı görülmektedir. Bununla birlikte katılımcılar Türk kültürünün tanıtılmasında ders kitaplarını yetersiz olarak görmektedir.

“Kültür Aktarımı” teması altında verilen kategorilere bakıldığında “Hedef Dilin Kültürünün Öğretilmesi” %1,37 oranına, “Türk Kültür Unsurlarını Tanıtma” %2,47 oranına sahiptir. Elde edilen bulgulardan hareketle katılımcıların ders kitaplarını hedef dilin kültürünün öğrenilmesinde ve Türkiye gözünden Türk kültürünün unsurlarının öğrenilmesinde katkı sağlayacak bir kaynak olarak gördüğü söylenebilecektir.

“Metin Özellikleri” temasındaki “Başlık-Metin Uyumsuzluğu” %1,16 oranına, “Dinleme Metinlerinin Hızlı Okunması” %1,75 oranına, “İlgi Çekicilik” %5,41 oranına, “Seviyeye Uygunluk” %3,40 oranına, “Yeterlilik” kategorisi ise %3,87 oranına sahip görülmektedir. Ortaya kategori ve oranlarından hareketle yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlerde başlık-metin uyumsuzluğunun gözlemlendiği, A1-A2 seviyelerindeki dinleme metinlerindeki dinleme kayıtlarının okunma hızı sebebiyle öğrencilerin metni takip etmede zorlandığı görülmektedir. Bununla birlikte metinlerin katılımcılar tarafından ilgi çekici, seviyeye uygun ve yeterli görüldüğü tespit edilmiştir.

“Türk Dünyası Kültürü” teması altında yer alan kategorilere bakıldığında “Ortak Türk Kültürü Unsurları” %7,07 oranına, “Hedef Dilin Şehirlerinin Öğretilmesi” %1,11 oranına, “Şehirlerde Benzerlikleri Tanıtmanın Faydalılığı” %0,81 oranına, “Şehirlerde Ortak Kültür Unsurları” %1,60 oranına sahiptir. Kendi içinde iki alt kategoriye ayrılan “Türk Dünyası Şehirlerinin Tanıtılması” kategorisinde ilgili kategoriye ait genel ifadeler toplam metnin %3,64’ünü, alt kategorilerinden “Başkentlerin Tanıtılması” %2,91 oranını, “Ünlü Şehirlerin Tanıtılması” kategorisi ise %1,16 oranını almıştır. Elde edilen kategori ve oranlardan hareketle katılımcıların Türk dünyasına ait şehirlerin ders kitaplarında yer almasını ekseriyetle benimsediği, bununla birlikte

katılımcıların Türkiye’de eğitim alacakları için Türkiye’deki şehirlerin tanıtılmasının öncelikli olması gerektiğine dair görüş belirttiği de tespit edilmiştir.

Katılımcıların Türkçe öğrenme sürecini tamamlamalarının ardından Türkçe metinlerde hangi yazılı anlatım türlerini okuduklarına dair kategorilerin açıklandığı “Tür” temasında “Bilim” kategorisi %2,62 oranına, “Dilbilim” kategorisi %0,44 oranına, “Edebiyat” kategorisi %1,11 oranına sahiptir. Edebiyat kategorisi ise kendi içinde 3 alt kategoriye ayrılmıştır. “Şiir” kategorisi %0,15 oranına, “Sosyal Bilimler” %0,61 oranına, “Felsefe” %0,29 oranına, “Tarih” %0,73 oranına sahiptir. Katılımcıların Türkçe öğrendikten sonra ilgili başlıklarda Türkçe metinleri okumaya yönelik etkinliklerde bulunacağı ilgili kategoriler yoluyla elde edilen bulgular ışığında söylenebilecektir.

Katılımcıların eğitim dönemleri sürerken Türkçe kitaplar okumaya yönelik görüşlerini içeren “Türkçe Kitaplar Okuma” teması dâhilindeki “Türkçe Edebî Metinleri Severek Okuma” kategorisi %2,71 oranına, “Türkçe Literatürden Faydalanma” kategorisi ise %1,66 oranına sahiptir. Elde edilen bulgular katılımcıların Türkiye Türkçesi metinlerini severek okuduğunu ve Türkçe literatürden faydalanma noktasında aktif olarak Türkçe metinleri kullandıklarını göstermektedir.

Katılımcıların yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin Türkçe öğrenmeye yönelik katkılarına ait kategoriler “Türkçe Öğrenmeye Katkılar” temasında sunulmuştur. İlgili tema içindeki kategorilere bakıldığında “Basamaklı Gelişim” %1,02 oranına, “Dilbilgisi ve Dil Becerilerini Geliştirme” %2,27 oranına, “İletişim Becerisini Geliştirme” %0,29 oranına, “Kelime Öğretimi” %0,29 oranına, “Türkçe Öğrenmede Pozitif Katkı” %1,95 oranına, “Türkçe Öğrenmeyi Kolaylaştırma” %2,04 oranına, “Yeni Bilgiler Öğrenme” %0,15 oranına, “Yeni Kelimelerin Öğretimi” %0,67 oranına sahiptir. Belirtilen bulgular ışığında katılımcıların Türkçe ders kitaplarındaki metinler sayesinde katılımcıların basamaklı öğrenmeye uygun bir gelişim gösterdiği, dilbilgisi hususunda bilgilerini geliştirerek dil becerilerini geliştirdiği, iletişim becerilerini geliştirdiği, yeni kelimeler öğrendiği ve Türkçe öğrenmelerinin kolaylaştığı söylenebilecektir.

Son olarak Öğrencilerin yabancı dil olarak Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin daha iyi olması için tavsiye ve tekliflerini içeren “Tavsiye ve Teklifler” temasına bakıldığında “İstenilen Konular” üst kategorisinin altında “Futbol”

%0,58 oranına, “Hedef Dile Ait Unsurlar” %0,58 oranına, “Keşifler ve İcatlar” %0,73 oranına, “Mesleklere Ait Metinler” %2,33 oranına, “Sağlık” %0,38 oranına, “Tarih” %0,15 oranına, “Teknoloji” 0,20 oranına sahiptir. “Türk Dünyası Ülkeleri” kategorisinin alt kategorilerine bakıldığında “Türk Dünyası Ülkelerinin Benzerlik ve Farklılıkları” %2,73 oranına, “Türk Dünyasında Misafirlik Âdetleri” %1,40 oranına, “Ülkelerin Tanıtılması” %3,03 oranına sahiptir. “Yeni Yerlerin Tanıtılması” %0,52 oranına sahiptir ve bu kategoriler ders kitaplarında olması istenilen konuları oluşturmaktadır. “İstenilmeyen Konular” kategorisinde ise “Moda” kategorisi %1,66 oranına sahiptir.

Katılımcıların görüşlerinden hareketle ders kitaplarının öğrencileri Türkçenin konuşulduğu hayat alanlarına hazırlamada, Türkiye’nin kültürel unsurlarının öğrencilere aktarılmasında, Türkçe öğrenmeye katkı sağlamada önemli görevler üstlendiği görüşünün ciddi bir yer tuttuğu görülmüştür.

Ders kitaplarındaki metinlerin özelliklerine bakıldığında “başlık ve metinler arasındaki uyumsuzluk” olumsuz başlıklar olarak ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte metinlerin ilgi çekici, seviyeye uygun ve yeterli olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.

Türk dünyası kültürü ile ilgili başlıklara bakıldığında katılımcıların Türk dünyası içindeki ortak kültür unsurlarını ders kitaplarında görmek istediği, ayrıca Türk dünyası şehirlerini başkentler ve önemli şehirler başta olmak üzere ders kitaplarında yer almasını istedikleri görülmektedir.

Tavsiye ve teklifler kısmına bakıldığında öğrencilerin kategorilerde belirtilen başlıklara uygun olarak ilgili konulardaki metinleri de ders kitaplarında görmek istedikleri tespit edilmiştir. Elde edilen bulgulardan hareketle katılımcıların Türkiye Türkçesi metinleri okumaya karşı olumlu görüşe sahip olduğu ve ders kitaplarındaki metinlerin Türkçe öğrenmelerini olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Nicel Verilere Yönelik Bulgular

Bu bölümde Türk dünyasından gelen öğrencilerin Türkçe metinleri okumaya yönelik tutumları nicel veriler doğrultusunda ortaya konulmuş ve yorumlanmıştır.

Türk soylu öğrencilere uygulanan ölçek 25 maddeden oluşmakta ve 7'li likert tiptedir. Öğrencilerin ölçekten alabilecekleri en çok puan 175, en düşük puan 25'tir. Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik tutumları şöyledir:

Tablo 1. *Türkçe Metinlere Yönelik Tutumlar*

Tutumlar	F	%
Orta	43	28,7
Yüksek	107	71,3
Toplam	150	100

Tablo 1'e bakıldığında öğrencilerin tutumlarının orta ve yüksek düzeyde kümelendiği görülmektedir. Buna göre öğrenciler Türkçe metinlere yönelik düşük düzeyde tutum göstermediklerini ifade etmişlerdir. Araştırmaya katılan öğrencilerden 43'ünün %28,7 oranla orta düzeyde tutum gösterdiği, 107'sinin ise % 71,3 oranla yüksek düzeyde tutum gösterdiği belirlenmiştir.

Türk dünyasından gelen öğrencilerin Türkiye Türkçesi metinlere yönelik okuma tutumları çeşitli değişkenler bakımından ele alınmıştır. Bu değişkenlerden cinsiyet, Türkiye'ye gelmeden önce Türkçe eğitimi alma durumu, yazma dersi dışında Türkçe metin yazma ve boş zamanlarda Türk televizyonları izlemeye yönelik yapılan t testi sonuçlarına yönelik tablo aşağıdadır:

Tablo 2. *Türkçe Metin Okumaya Yönelik Tutumlara Dair Değişkenlerin t Testi Sonuçları*

Değişken	Grup	N	\bar{X}	Ss	T	Sd	P
Cinsiyet	Kız	76	138,96	21,11	,921	148	,358
	Erkek	74	135,87	19,81			
Daha Önce Türkçe Eğitimi Alma	Evet	29	138,96	3,28	,446	148	,657
	Hayır	121	137,07	1,92			
Türkçe Öğrenmenin Zor Olduğunu Düşünme	Evet	10	122,60	14,60	-2,410	148	,017
	Hayır	140	138,50	20,45			
Yazma Dersi Dışında Türkçe Metin Yazma	Evet	67	140,25	20,28	1,519	148	,131
	Hayır	83	135,16	20,46			
Türk Televizyonları İzleme	Evet	119	140,49	19,41	3,734	148	,000
	Hayır	31	125,70	20,51			

Tablo 2'ye bakıldığında, Türk soylu öğrencilerin cinsiyet, daha önce Türkçe eğitimi alma, yazma dersi dışında Türkçe metin yazma değişkenlerine göre

okuma tutum puanlarının anlamlı bir farklılık göstermediği ($>,05$) belirlenmiştir. Kız öğrencilerin Türkçe metinleri okumaya yönelik puan ortalamalarının (138,96) erkek öğrencilerin puan ortalamalarına göre (135,87) daha yüksek olduğu; daha önce Türkçe eğitimi alan öğrencilerin puan ortalamalarının (138,96) almayan öğrencilerin puan ortalamalarına (137,07) göre daha yüksek olduğu; yazma dersi dışında Türkçe metin yazan öğrencilerin puan ortalamalarının (140,25) yazmayanların puan ortalamalarına göre (135,16) daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Türk soylu öğrencilerin Türkçe öğrenmenin zor olduğunu düşünme ve Türk televizyonlarını izleme değişkenlerine göre okuma tutum puanlarında anlamlı bir farklılık ($<,05$) görülmüştür. Buna göre, Türkçenin zor olduğunu düşünenlerin Türkçe metinleri okumaya yönelik okuma tutum puan ortalamalarının (122,60) zor olduğunu düşünmeyenlerin puan ortalamalarından (140,25) daha düşük olduğu; Türk televizyonlarının izleyenlerin puan ortalamalarının (140,49) izlemeyenlerin puan ortalamalarından (125,70) daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutumlarının Türkçe öğrenme amaçlarına göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları Tablo 3 ve Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 3. *Türk Soylu Öğrencilerin Türkçe Öğrenme Amaçlarına Göre Türkçe Metinlere Yönelik Okuma Tutum Düzeylerini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları*

Türkçe Öğrenme Amacı	N	\bar{X}	Std. Sapma
Eğitim	134	138,28	19,99
İş	14	131,21	24,82
Evlilik	2	124,50	17,67
Toplam	150	137,44	20,47

Tablo 3 incelendiğinde, en yüksek puan ortalamasının 138,28 ile eğitim görmek için Türkiye Türkçesi öğrenen öğrencilere ait olduğu, bunu sırasıyla 131,21 ortalama ile iş, 124,50 ortalama ile evlilik için Türkiye Türkçesi öğrenenlerin izlediği görülmektedir.

Türk soylu öğrencilerin Türkiye Türkçesi öğrenme amaçlarına göre Türkçe metinlere yönelik okuma tutumu düzeylerinin farklılaşmasına ilişkin varyans analizi sonuçları Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. *Türk Soylu Öğrencilerin Türkiye Türkçesi Öğrenme Amaçlarına Göre Türkçe Metinlere Yönelik Okuma Tutumu Düzeylerinin Farklılaşmasına İlişkin Varyans Analizi Sonuçları*

Türkçe Öğrenme Amacı	KT	Sd	KO	F	P
Gruplar Arası	972,879	2	486,439	1,163	,315
Grup İçi	61488,081	147	418,286		
Toplam	62460,960	149			

Tablo 4 incelendiğinde Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutumlarında, Türkçe öğrenme amaçlarının anlamlı bir farklılık oluşturmadığı (F=1,163, p>,05) belirlenmiştir.

Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutumlarının Türkiye’de yaşadıkları süreye göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları Tablo 5 ve Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 5. *Türk Soylu Öğrencilerin Türkiye’de Yaşadıkları Süreye Göre Türkçe Metinlere Yönelik Okuma Tutum Düzeylerini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları*

Türkiye’de Yaşadıkları Süre	N	\bar{X}	Std. Sapma
0-6 Ay	98	138,16	21,47
6 Ay-1 Yıl	14	134,78	17,74
1-3 Yıl	32	136,09	20,26
3 Yıl ve Üstü	6	139,00	11,76
Toplam	150	137,44	20,47

Tablo 5 incelendiğinde, en yüksek puan ortalamasının 139,00 ile Türkiye’de 3 yıl ve üstü süredir yaşayan öğrencilere ait olduğu, bunu sırasıyla 138,16 ortalama ile 0-6 ay, 136,09 ortalama ile 1-3 yıl, 134,78 ortalama ile 6 ay-1 yıl süreyle Türkiye’de yaşayan Türk soylu öğrencilerin izlediği görülmektedir.

Türk soylu öğrencilerin Türkiye’de yaşama süresine göre Türkçe metinlere yönelik okuma tutumu düzeylerinin farklılaşmasına ilişkin varyans analizi sonuçları Tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 6. *Türk Soylu Öğrencilerin Türkiye’de Yaşadıkları Süreye Göre Türkçe Metinlere Yönelik Okuma Tutumu Düzeylerinin Farklılaşmasına İlişkin Varyans Analizi Sonuçları*

Türkiye’de Yaşadıkları Süre	KT	Sd	KO	F	P
Gruplar Arası	222,496	3	74,165	,174	,914
Grup İçi	62238,464	146	426,291		
Toplam	62460,960	149			

Tablo 6 incelendiğinde Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutumlarında, Türkiye’de yaşama sürelerinin anlamlı bir farklılık oluşturmadığı (F=,174, p>,05) belirlenmiştir.

Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutumlarının e-posta yazarken en çok kullandıkları dile göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları Tablo 7 ve Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 7. *Türk Soylu Öğrencilerin e-posta Yazarken Kullandıkları Dile Göre Türkçe Metinlere Yönelik Okuma Tutum Düzeylerini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları*

e-posta Yazarken Kullandıkları Dil	N	\bar{X}	Std. Sapma
Türkçe	41	139,60	21,14
Ana Dili	67	140,46	19,52
Diğer Diller	42	130,50	20,10
Toplam	150	137,44	20,47

Tablo 7 incelendiğinde, en yüksek puan ortalamasının 140,46 ile e-postalarının ana dillerinde yazan Türk soylu öğrencilere ait olduğu, bunu sırasıyla 139,60 ortalama ile Türkçe, 130,50 ortalama ile diğer dillerde e-posta yazan Türk soylu öğrencilerin izlediği görülmektedir.

Türk soylu öğrencilerin Türkiye’de yaşama süresine göre Türkçe metinlere yönelik okuma tutumu düzeylerinin farklılaşmasına ilişkin varyans analizi sonuçları Tablo 8’te verilmiştir.

Tablo 8. *Türk Soylu Öğrencilerin Türkiye’de Yaşadıkları Süreye Göre Türkçe Metinlere Yönelik Okuma Tutumu Düzeylerinin Farklaşmasına İlişkin Varyans Analizi Sonuçları*

e-posta Yazarken Kullandıkları Dil	KT	Sd	KO	F	P	Anlamlı Fark (LSD)
Gruplar Arası	2828,047	2	1414,024	3,486	,033	2-3
Grup İçi	59632,913	147	405,666			
Toplam	62460,960	149				

Tablo 8 incelendiğinde Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutumlarında, e-posta yazarken kullandıkları dilin anlamlı bir farklılık oluşturduğu ($F=3,486$, $p<,05$) belirlenmiştir. Gruplar arasında gözlenen bu farkın kaynağını belirlemek için LSD çoklu karşılaştırma testi yapılmıştır. Analiz sonuçları, e-postalarını ana dillerinde yazan Türk soylu öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutum düzeylerinin diğer dillerde yazanlara göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğunu göstermiştir.

Sonuç ve Öneriler

Türkçe günümüzde yalnızca ana dili değil ikinci dil olarak da öğretilmekte, ikinci dil olarak öğretiminde ise hedef kitleler; yabancılar, Türk soylular ve iki dilliler olarak alt başlıklara ayrılmaktadır. İkinci dil olarak Türkçe öğretiminde hedeflenen kitleler kendine özgü yeterlilikler, metodoloji, materyaller ve ölçme değerlendirme anlayışı gerektirmektedir. Özellikle 1990’lı yıllarda Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku’nun dağılmasıyla Türk devlet ve topluluklarının aralarındaki irtibat kuvvetlenmiş, Türk dünyasının çeşitli bölgelerinden öğrenciler Türkiye’ye gelerek burada lisans ve lisansüstü seviyede eğitim almaya başlamışlardır. Günümüzde ise aradaki ticari ve toplumsal ilişkilerin de güçlenmesiyle Türk dünyasından gelenlerin Türkçe öğrenme amaçları da çeşitlenmiştir.

Modern eğitim anlayışına uygun olarak günümüz ikinci dil öğretiminde de ölçme-değerlendirme yaklaşım ve araçlarında değişiklikler meydana gelmiştir. Eğitim öğretim sürecinin başında yapılan ölçümler değer kazanmış, öğrenenleri etkileyen psikolojik faktörlerin dil öğrenmedeki başarıya da doğrudan tesir ettiği görülmektedir. Özellikle tutumlar başarının yordanmasındaki etkisi bakımından uzun zamandır ikinci dil öğretiminde araştırmalara konu edilmektedir (Spolsky 1969, Smith 1971, Elliot 1995). Bu durumda

Türkçenin Türk soylulara öğretiminde öğrenci tutumlarının araştırılmasının literatüre katkı sağlayacağı düşünülebilir.

Bu çalışmada Türk dünyasından gelen öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik okuma tutumları araştırılmıştır. Çalışma nitel ve nicel boyutta tasarlanmış, öncelikle öğrencilerle odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiş, ardından Türkiye genelindeki Türkçe öğretim merkezlerinde öğrenim görmekte olan Türk soylu öğrencilere tutum ölçeği uygulanmıştır.

Araştırma nitel boyutta; hayata uygunluk, kültür aktarımı, metin özellikleri, tavsiye ve teklifler, tür, Türk dünyası kültürü, Türkçe kitaplar okuma ve Türkçe öğrenmeye katkılar temalarından oluşmuştur. Bu boyutlar altında çalışmanın nitel bulgularına göre; katılımcılar metinlerin günlük hayata uygun olmadığı yönünde görüş belirtirken diğer taraftan Türk kültürünün tanıtılmasında ders kitaplarını yetersiz olarak görmektedirler. Öğrenciler yine de ders kitaplarındaki metinlerin Türk kültürünü öğrenmelerinde katkısı olduğunu söyleyerek metinleri ilgi çekici, seviyeye uygun ve yeterli gördüklerini belirtmişler ancak bazı metinlerde başlık-metin uyumsuzluğu olduğunu, A1-A2 seviyesi dinleme metinlerine ait ses kayıtlarının okunma hızı sebebiyle metinleri takip etmede zorlandıklarını aktarmışlardır. Yapılan görüşmede öğrenciler, metinlerde ortak Türk kültürü unsurlarının bulunması yönünde görüş belirtirlerken Türk dünyasına ait şehirlerin ders kitaplarında yer alması gerektiğini, bununla birlikte Türkiye’de eğitim alacakları için Türkiye’deki şehirlerin tanıtılmasının öncelikli olmasını istemişlerdir. Görüşmeye katılan öğrenciler bilimsel metinleri okumaya daha çok ilgi duymakta, Türkiye Türkçesi metinlerini severek okumaktadırlar. Diğer taraftan okudukları metinler Türkçe öğrenmelerine kolaylaştırıcı etki yaparken öğrenciler Türk dünyasını çeşitli yönlerden tanıtıcı metinlerin okudukları metinler arasında yer bulmasını istemektedirler. Yapılan görüşmelerde Türk dünyasından gelen öğrencilerin Türkçe metinler hakkında olumlu görüşe sahip oldukları ve metinleri okumaya istekli oldukları belirlenmiştir.

Çalışmanın nicel boyutunda elde edilen veriler, öğrencilerin Türkçe metinlere yönelik tutum düzeylerinin yüksek olduğunu göstermektedir. Bu bulgu nitel görüşme verilerini desteklemektedir. Araştırmanın nicel boyutunda öğrencilerin tutum puan ortalamalarının çeşitli değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı da ortaya konulmuştur. Buna göre Türk soylu öğrencilerin cinsiyet, daha önce Türkçe eğitimi alma, yazma dersi dışında Türkçe metin yazma

değişkenlerine göre okuma tutum puanlarının anlamlı bir farklılık göstermediği; Türkçe öğrenmenin zor olduğunu düşünme ve Türk televizyonlarını izleme değişkenlerine göre okuma tutum puanlarında anlamlı bir farklılık görüldüğü belirlenmiştir. Ancak kız öğrencilerin Türkçe metinleri okumaya yönelik puan ortalamalarının erkek öğrencilerin puan ortalamalarına göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Yapılan pek çok araştırmanın (Sallabaş 2008, Parker ve Paradis 1986, Worrell vd. 2007, Balcı vd. 2012) sonucu da kız öğrencilerin okuma tutum puanlarının erkek öğrencilerin puanlarından yüksek olduğunu göstermektedir. Yine daha önce Türkçe eğitimi alan öğrencilerin puan ortalamalarının almayan öğrencilerin puan ortalamalarına göre daha yüksek olduğu; yazma dersi dışında Türkçe metin yazan öğrencilerin puan ortalamalarının yazmayanların puan ortalamalarına göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu durum, daha önce Türkiye Türkçesi eğitimi alınanın Türkçeye karşı bir aşinalık sağladığı ve bu durumun tutum puanlarına yansıdığı şeklinde yorumlanabilir. Diğer taraftan Türkçe öğrenmenin zor olmadığını düşünen öğrencilerin tutum puanları anlamlı bir şekilde yüksek çıkmıştır. Öğrenciler zor olmadığını düşündüklerinde bu durum çoğunlukla duyuşsal eğilimi ifade eden tutumları da etkilemiştir. Arslan ve Adem'e (2010) göre, yabancı dil öğretiminde görsel ve işitsel araçların kullanılması, aktif duyu organlarının etkinliğini artırmakta dolayısı ile öğrenimi kolaylaştırmakta ve hızlandırmaktadır. Çalışmada görsel ve işitsel aynı zamanda eğlenceli bir araç olan Türk televizyonlarını izleyen öğrencilerin puan ortalamalarının izlemeyenlerin puan ortalamalarından anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür. Araştırma bulguları Türk dünyasından öğrencilerin eğitim, iş ve evlilik sebebiyle geldikleri ve Türkiye'de kaldıkları sürelerin farklılaştığı ancak bu durumların Türkçe metinlere yönelik tutumları üzerinde etkili olmadığı belirlenmiştir. Diğer taraftan e-postalarını ana dillerinde yazan öğrencilerin tutumlarının bildikleri bir başka dilde yazmaya göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı, e-postalarını Türkçe yazanların tutum düzeylerinin de yüksek olduğu görülmektedir.

Türk soylular günümüzde Türkçe öğretimindeki başlıca hedef kitlelerden biri durumundadır ancak bu alana özgü yeterli düzeyde öğretimsel bir içeriğin oluştuğunu söylemek oldukça güçtür. Türk soylulara Türkçe öğretiminde verim elde etmek için bu maksatla yazılan kitapların biçim ve içerik yönünden niteliği üzerinde durulmalıdır. Yabancılar Türkçe öğretimi alanında yazılan ders ve yardımcı kitapların hemen hiçbirinde bu husus dikkate alınmamış-

tır. Türkçe bilmeyenlere Türkçe öğretmek amacıyla yazılan kitapların içerik ve yöntem bakımından iyi irdelenerek hedef kitlenin hazır bulunuşluk düzeylerine göre düzenlenmesi gerekmektedir (Taştekin 2015). Özellikle başlangıç seviyesinde, Türk soylularla yabancı öğrenciler arasında belirgin bir seviye farkı olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Yapılan araştırmanın sonucu dikkate alındığında, Türk soylulara Türkçe öğretimini merkeze alarak ortak kültürel unsurların, Türk dünyasından başlıca mekânlarının tanıtıldığı ve ortak halk edebiyatı ürünlerinin yer aldığı öğretim setleri ve yardımcı okuma kaynaklarının oluşturulması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Var olanların yanı sıra Türk dünyasına özgü içeriğin de sunulduğu öğretim materyallerinin öğrencilerin Türkiye Türkçesi öğrenmelerinde motivasyonlarının artırmasına ve olumlu tutum geliştirmelerine katkı sağlatacağı düşünülebilir.

Kaynaklar

- Acat, Bahattin ve Seyfettin Demiral (2002). “Türkiye’de Yabancı Dil Öğreniminde Motivasyon Kaynakları ve Sorunları”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 31: 312-32.
- Arslan, Mustafa ve Ergin Adem (2010). “Yabancılar Türkçe Öğretiminde Görsel ve İşitsel Araçların Etkin Kullanımı”. *Dil Dergisi* 147: 63-86.
- Balcı, Ahmet vd. (2012). “İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıkları, Kütüphane Kullanma Sıklıkları ve Okumaya Yönelik Tutumlarının İncelenmesi”. *Turkish Studies* 7 (4): 965-985.
- Baştuğ, Muhammet ve Hasan Kağan Keskin (2013). “Ergenlik Dönemi Okuma Tutumu Ölçeği’nin Türkçeye Uyarlanması”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8 (4): 295-311.
- Büyükoztürk, Şener vd. (2017). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yay.
- Chen, Chin-Neng vd. (2013). “The Effects of Extensive Reading Via E-Books on Tertiary Level EFL Students’ Reading Attitude, Reading Comprehension And Vocabulary”. *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 12 (2): 303-312.
- Crawford Camiciottoli, Belinda (2001). “Extensive Reading in English: Habits and Attitudes of a Group of Italian University EFL Students”. *Journal of Research in Reading* 24 (2): 135-153.
- Creswell, John W. (2009). *Research Design Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches (Third Edition)*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, Inc.
- Creswell, John W. (2012). *Educational Research Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research (Fourth Edition)*. Boston: Pearson Education, Inc.

- Creswell, John W. (2017). *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. Çev. S. Çelik vd. Ankara: Pegem Akademi Yay.
- Creswell, John W. ve Vicki L. Plano Clark (2015). *Karma Yöntem Araştırmalarının Tasarımı ve Yürütülmesi*. Çev. Yüksel Dede ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı Yay.
- De Lisle, Jerome (2011). “The Benefits and Challenges of Mixing Methods and Methodologies: Lessons Learnt From Implementing Qualitatively Led Mixed Methods Research Designs in Trinidad and Tobago”. *Caribbean Curriculum* 18: 87-120.
- Elliot, A. Raymond (1995). “Foreign Language Phonology: Field Independence, Attitude, and the Success of Formal Instruction in Spanish Pronunciation”. *The Modern Language Journal* 79 (4): 530-542.
- Ergin, Muharrem (1997). *Dede Korkut Kitabı-I*. Ankara: TDK Yay.
- Ghazali, Siti Norliana et al. (2009). “ESL Students’ Attitude towards Texts and Teaching Methods Used in Literature Classes”. *English Language Teaching* 2 (4): 51-56.
- Gültekin, Mustafa (2010). *Tataristan Masalları Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- İnceoğlu, M. (2000). *Tutum-Algi İletişim*. Ankara: İmaj Yay.
- Jirmunskiy, V. M. (2011). *Türk Kahramanlık Destanları*. Çev. Mehmet İsmail ve Hülya Arslan Erol. Ankara: TDK Yay.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1985). *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Beta Yay.
- Karadavut, Zekeriya (2002). *Koroğlu’nun Ortaya Çıkışı*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yay.
- Karasu, Mehmet (2013). *Diyaloga Dayalı Öğretim Stratejilerinin Okuma Tutum ve Becerilerini Geliştirmeye Etkisi*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Karatay, Halit ve Nurettin Kartallıoğlu (2016). “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenme Tutumu ile Dil Becerileri Edimi Arasındaki İlişki”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (4): 203-213.
- Köprülü, Fuat (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yay.
- Lin, Chih-Cheng (2010). ““E-Book Flood” for Changing EFL Learners’ Reading Attitudes”. *US-China Education Review* 7 (11): 36-43.
- Miles, Matthew ve Michael A. Huberman (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. California: Sage Publications.
- Morse, Janice M. (2003). *Principles of Mixed Methods and Multimethod Research Design*. Ed. Abbas Tashakkori ve Charles Teddle. California: SAGE Publications, Inc.
- Özden, M. Yaşar ve Levent Durdu (2016). *Eğitimde Üretim Tabanlı Çalışmalar İçin Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yay.
- Özkan, İsa (1999). *Türkiye ve Tatar Türkçesiyle Nasrettin Hoca Fıkraları*. Ankara: Tika Yay.
- Parker Anita ve Edward Paradis (1986). “Attitude Development Toward Reading in Grades One Through Six”. *Journal of Educational Research* 79: 313-315.
- Punch, Keith F. (2016). *Sosyal Araştırmalara Giriş Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Çev. Zeynep Akyüz vd. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Ro, Eunseok ve Cheng-Ling Alice (2014). “Pleasure Reading Behavior and Attitude

- of Non-Academic ESL Students: A Replication Study”. *Reading in a Foreign Language* 26 (1): 49-72.
- Sainsbury, Marian ve Rebecca Clarkson (2008). *Attitudes to Reading at Ages Nine and Eleven: Full Report*. Slough: NFER.
- Sallabaş, Muhammed Eyyüp (2008). “Relationship between 8th Grade Secondary School Students’ Reading Attitudes and Reading Comprehension Skills”. *İnönü University Journal of the Faculty of Education* 9 (16): 141–155.
- Sallabaş, Muhammed Eyyüp vd. (2018). “Türkçe Metinleri Okumaya Karşı Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Öğrencilerin Tutumunun Belirlenmesi: Bir Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması”. *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 6 (2): 369-385.
- Smith, Alfred N. (1971). “The Importance of Attitude in Foreign Language Learning”. *The Modern Language Journal* 55 (2): 82-88.
- Spolsky, Bernard (1969). “Attitudinal Aspects of Second Language Learning”. *Language Learning* 19 (3-4): 271-286.
- Taşlıova, Mete (2016) *Koroğlu Oltu Kolu*. Ankara: Akçağ Yay.
- Taştekin, Ali (2015). “Türk Dillilere Türkiye Türkçesi Öğretimi Nasıl Olmalıdır”. *International Journal of Languages’ Education and Teaching* 3 (3): 43-55.
- Ünal, Emre ve Kamil İşeri (2012). “Analysis of the Relationship between Reading and Writing Attitudes of Teacher Candidates and Their Academic Achievements through the Structural Equation Model”. *Elementary Education Online* 11 (4): 1066-1076.
- Worrell, Frank C. vd. (2007). “Elementary Reading Attitude Survey (ERAS) Scores in Academically Talented Students”. *Roeper Review* 29 (2):119-124.
- Yamashita, Junko (2004). “Reading Attitudes in L1 and L2, and Their Influence on L2 Extensive Reading”. *Reading in a Foreign Language* 16 (1): 1-19.
- Yamashita, Junko (2007). “The Relationship of Reading Attitudes Between L1 And L2: An Investigation of Adult EFL Learners in Japan”. *TESOL Quarterly* 41 (1): 81-105.
- Yeşil, Yılmaz (2014). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri*. Eskişehir: 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Yay.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yay.
- Yıldırım, Dursun (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yay.
- Yin, Robert K. (2011). *Qualitative Research From Start to Finish*. New York: The Guilford Press.
- Zhamakina, Alfıya (2009). *Kazak Masalları Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.

The Attitudes of The Students Coming From The Turkic World Towards The Texts in Turkey Turkish Language *

Fahri Temizyürek**

Muhammed Eyyüp Sallabaş***

Abstract

The students called “Foreigners of Turkish Origin” coming from the Turkic world learn Turkey Turkish by travelling to Turkey for several reasons such as work, education, marriage etc. In the teaching process of Turkish, the texts are used both in coursebooks or reading books as the main element of teaching. Thanks to the common values and products put forward by the Turkic world in historical process that the students from the Turkic world are expected to develop a positive interest and attitude to Turkey Turkish. An attitude which is described as a tendency of giving a reaction to an object or a situation is one of the most important elements of education. The success in learning a foreign language of the students who develop a positive attitude to the foreign language they learn or to reading as an ability of that language is expected to be affected by this attitude. In this study in which it was benefited from the mixed method, the attitudes of the students coming from the Turkic world towards Turkish texts were searched. In the research, it was detected that they had developed a high-level attitude towards Turkish texts and expected to see the common cultural elements of the Turkic world among the texts.

Keywords

Turkic world, Turkey Turkish, Foreigners of Turkish origin, Turkish teaching, attitude, Reading attitude.

* Date of Arrival: 05 March 2019 – Date of Acceptance: 17 April 2019

You can refer to this article as follows:

Temizyürek, Fahri and Muhammed Eyyüp Sallabaş (2020). “The Attitudes of The Students Coming From The Turkic World Towards The Texts in Turkey Turkish Language”. *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 1-26.

** Prof. Dr., Gazi University, Faculty of Education, Department of Turkish Language Education – Ankara/ Turkey

ORCID ID: 0000-0002-0497-1045

fahri@gazi.edu.tr

*** Prof. Dr., Yıldız Technical University, Faculty of Education, Department of Social Science and Turkish Language Education – İstanbul/Turkey

ORCID ID: 0000-0003-4346-4385

sallabas@yildiz.edu.tr

Отношение студентов тюркоязычных стран к текстам на турецком языке*

Фахри Темизйюрек**

Мухаммед Эюп Саллабаш***

Аннотация

Студенты из тюркоязычных стран и стран так называемого тюркского мира, приезжая в Турцию на учебу, работу и по семейным обстоятельствам, изучают турецкий язык. Базовыми элементами при изучении языка являются соответствующие тексты на турецком языке в учебниках и хрестоматиях. Ожидается, что благодаря использованию текстов из литературного наследия и общей истории тюркского мира у студентов из тюркоязычных стран сформируется положительная реакция и особый интерес к турецкому языку. Именно отношение, будучи реакцией на определенный предмет, объект или ситуацию, является главным элементом при изучении иностранного языка. Это отношение должно положительно повлиять и развить интерес к дальнейшему изучению турецкого языка. В данном исследовании, на основе смешанных методов было изучено отношение студентов из тюркоязычных стран к текстам на турецком языке. В результате было выявлено наличие у студентов высокой мотивации к этим текстам, среди которых они ожидают увидеть фрагменты общего культурного наследия тюркского мира.

Ключевые слова

тюркский мир, турецкий язык, тюркоязычные страны, изучение турецкого языка, реакция, отношение к чтению.

* Поступило в редакцию: 05 марта 2019 г. – Принято в номер: 17 апреля 2019 г.

Ссылка на статью:

Temizyürek, Fahri & Muhammed Eyyüp Sallabaş (2020). “Türk Dünyasından Gelen Öğrencilerin Türkiye Türkçesi Metinlerine Yönelik Tutumları”. *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 1-26.

**Проф., д-р, Университет Гази, педагогический факультет, кафедра турецкого языка – Анкара / Турция

ORCID ID: 0000-0002-0497-1045

fahri@gazi.edu.tr

***Проф., д-р, Технический университет Йылдыз, педагогический факультет, отделение общественных наук и турецкого языка – Стамбул / Турция

ORCID ID: 0000-0003-4346-4385

sallabas@yildiz.edu.tr

A Comparative Essay on the Perception of State in Turkish Thought: Namık Kemal and Ibn Haldun*

Kemal Şamlıoğlu**

Abstract

State is a fact on which human sciences have mostly produced problems in theoretical context. This study is intended to deal with the views of Namık Kemal, a philosopher of Tanzimat, on the state from political, cultural and literary perspectives. While examining Namık Kemal's view of the state, especially Ibn Haldun, who tried to determine the theoretical foundations of the state on the basis of Islamic civilization, would offer a chance for a sample comparison. Determining a five-step anthropomorphic theoretical framework that would affect the western world, Ibn Haldun qualifies the state with the process of rise-and-fall like a natural human life. In this sense, the state is designed as a finite organic structure and is supposed to face a natural process of death or fall in the course of time. On the contrary, Namık Kemal suggests that the state could as well be sustained if man kept his conditions along with sustainable cultural and spiritual foundations. In a sense, the political theory that the state could keep alive with man is worth thinking over within the context of Namık Kemal.

Keywords

Namık Kemal, Ibn Haldun, state, man, literature.

* Date of Arrival: 23 January 2020 – Date of Acceptance: 27 April 2020

You can refer to this article as follows:

Şamlıoğlu, Kemal (2020). "A Comparative Essay on the Perception of State in Turkish Thought: Namık Kemal and Ibn Haldun". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 27-46.

** Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Department of Turkish Language and Literature – Ankara/ Turkey

ORCID ID: 0000-0003-4765-5592

kemalsamlioglu@hbv.edu.tr

*“Padishah needs competence for the rule,
If it falls to the vizier’s lot, woe to the whole.”*

Namık Kemal
Hürriyet/1869

Introduction

One of the intellectual contributions of Turkish thought to the theory of state in the Ottoman-Turkish historical transformation points surely to Namık Kemal, the intellectual thinker and writer of Tanzimat period. Given that Tanzimat coincided with the last great age of fall of Ottoman State, it should also be kept in mind that Namık Kemal was an intellectual who sought for a solution to this dire course of events. With this view in mind, the question of what the state is and how its sustainability is ensured led Namık Kemal to an analysis of the basic dynamics of the tradition of a sustainable state.

The situation of the Ottoman State in the 19th century presented the tragic historical examples of a state that entered the decline period with its own efforts regarding the existing conditions and foreign intervention. Regression in terms of geography, technological decline and inadequate institutionalization in terms of modernization moves, summarizes this situation that the state, which cannot turn the conditions in its favor, falls into its own state. Of course, until the Tanzimat stage, where the absolute monarchy continued, the Ottoman Empire adapted the theory of social strata and the national system to its social and religious-cultural characteristics (Karpas 2014: 17). This was the definition of a sociological system concerned with the basic sustainable dynamics of the state. However, the system in question was based on the alliance of a lot of social groups balancing and checking each other in spite of the air of absolutism filling in the court (Karpas 2014: 39). Such an absolutist system, not perceived as a strict centralism, determined and maintained the ruling character of the Ottoman State until and after the Enlightenment. In this regard Tanzimat, the period when the late-term effects of the French Enlightenment reached the Ottoman State, evolved towards a process whereby the earliest pains of change in the existing circumstances in administration were experienced.

Tanzimat is not only a period when a number of political changes were experienced, but also a process that was called forth by the crystallization

of the antagonism between the West and Ottoman's own sources with the worry of penetrating strongly into the West. The contacts with the West, though initially viewed as experiences on the point of compromise, made it historically necessary to put new theories into practice in the course of time. However, it should be emphasized that the Ottoman State, not having the western systematic political theories and philosophical tradition, had to build the cultural and thought elements of the French Enlightenment from one or a few theoretical perspectives. In this context, the absence of a system brought the period-centred and movement-based viewpoints to the fore, and the fact that in the things that shaped the mental world of the intellectuals for Tanzimat maintaining, interpreting and explaining these viewpoints, a lot of thinking systems were successfully aligned in such a form as to create duality in the mind brings us face to face with the fact that it was being appropriated in the form of compositionlessness that belongs neither to the East nor to the West. This shows that the Turkish intellectuals who could not decide between the East and the West could not catch up with the age and that a problem of authority toward the social practice existed. Accordingly, the Tanzimat intellectual not only placed new ideas into the world of thought in order to overcome the western xenophobia to their own age but also attempted to try all the practices of innovation from political institutions to the formation of art and culture.

It could as well be said that the effect of Tanzimat on the legal process led, of course, to the formation of a ground for search as far as the intellectuals were concerned. The emergence of such movements of thought as Ottomanism, Turkism, Islamism and Pan-Islamism, not showing a political fraction in the Ottoman thinking system by then and not based on public initiative, led the intellectuals to warn the State against the bad course of events; this shows that they started to view the problems through eclectic contents from some western theorists. This state could of course be seen as solution propositions coming to the fore on the sustainability of the State.

Especially through the modernisation process concerned, Ottomanism came to be a movement coincident with this process and Namık Kemal penned some works on this political content. The Imperial Edict of Tanzimat and the Ottoman Basic Law in particular laid the legal and political foundations for Ottomanism and brought about the re-evaluation of the system of

Ottoman nation, one of the most developed forms of classical empire pluralism with politics (Çolak 2006: 128). Namık Kemal's anxiety over the politics inspired by the Young Turks' political movements was reflected in his below statements as translations from Montesquieu in the newspaper *Hürriyet*:

In his book on the spirit of the law, the famous Montquieu of France classifies the types of government under three titles as public and state legitimate and state-independent. (...) In short, our state was a government-legitimate, but the ummah could not always fully enforce the law of politics. (Namık Kemal 1869: 2-3)

Accordingly Namık Kemal, inspired by the ideal of converting the autocracy, the administration of absolutism, into constitutional administration in a process from his own generation into the Young Turks' era (Mardin 2017: 20-21), was inclined towards attaching the Ottoman state tradition to the fact of Ottoman nation and developing a resistance to the phases of historical disintegration that could be taken as a threat to the State in the 19th century. As far as Namık Kemal was concerned, the life that he dreamt of was existent in old times, and therefore he always wrote highly of Islam and Ottomans. It was for this purpose that he wrote his works *Devr-i İstilâ*, *Osmanlı Târîhi*, *Selahaddin-i Eyyûbi* and *Fatih* (Ergun 2018: 106). It could be noticed here that Namık Kemal based his cries for the State on a strong historical ground, which strengthens the idea that the historical form that is perhaps ideal in this sense could set a model for the sustainability of the State as well.

Viewing Namık Kemal and the background of his idea of the State from another angle, one can face another dimension of Ottoman modernisation lacking in method and purpose. Of course Namık Kemal is the product of the age in which he lived. The chance for a very wide interaction urges one to understand Namık Kemal in his own age. Yet if one looks at Rıza Nur's statements under Namık Kemal's historical works, the moves and conflicts of the intellectual of the age in search will not go unnoticed: "The innovation movement had already begun. Tanzimat was made, but could not provide the desired thing completely. The intellectuals wanted to do the innovation completely and to establish the Constitutional Monarchy for this purpose, to save the state from falling apart." (Rıza Nur 2017: 370). For there appear

a lot of details missed by the Tanzimat intellectuals in expecting the political regime change to sustain the state. The most important of these is that they did not take into account what kind of contexts would come to light in the things concomitant with the western political and cultural theories. Viewing an historical anecdote of it from Namık Kemal's angle, it would be noticed that the Ottoman intellectuals who identified themselves with the state preferred not to destroy but to reform the structure, which was not clear and exact in terms of the new elements from the West. Considering, for example, that Namık Kemal, upon reading the first Turkish translation of Karl Marx in the newspaper *Hakayülvekeyi* in 1871, wrote to his friend Mr. Reşat in the newspaper *İbret* about Socialism that "The supporters of the municipal office have aimed at the healing of the human community" (Oktay 2003: 201), it is puzzling in terms of these searches that there were a variety of conflicts as regards the perception of western ideas preoccupying the minds of Ottoman intellectuals. In an age in which public reforms were accelerated for the sustenance of the state, Namık Kemal recommended making use of Islamic law and fiqh in arranging the system of consultancy and constitutionalism and even produced traditional ideas to the extent of demanding each article of Ottoman Basic Law (Kanun-i Esasi) to be grounded on a fatwa, and this presents another dimension of the issue (Tanpınar 2003: 426). In this regard, the fact that Namık Kemal who, not unlike most of the Tanzimat intellectuals, failed to develop an intellectual program, was in search of an idea of state and sustenance, makes it necessary to treat the issue along with the delicate modernisation relationships of the age.

State

In its basic definition, the state is the form of a political unity that builds a field of dominant power and exercises the authority through perdurable institutions. Thomas Hobbes compares this case to the leviathan, a big giant, and considers it a finite/mortal being that finds peace and defence for itself in the shadow of the idea of an infinite God (Hobbes 2019: 155). Max Weber, however, qualifies the state as a body that arranges the legal means of violence and also proves to be part of the holistic development of rationalism for the development of capitalism's soul (Weber 2017: 71). Especially Plato's search of a holistic ideal and his attempt to systematize the total inclusive

civics in the political program that he used in defining the state reveals the threats of totalitarianism to the open public. The idea of creating a society in which every citizen will be genuinely happy may mean that the limits of social belonging closed to a social change shall be determined by the state ideology from another angle (Popper 1989: 164). This is because Plato expresses a pluralistic ideal expectation as follows: “We establish the state for it to provide happiness to the whole society, not for a given class to be happier than the other(s)” (Eflatun 1962: 170). Ebenstein regards the state not as an inevitable result of the right politics’ and government’s negligence and sleight as well as fear and faith with a view to Plato’s treatment of the issue as a political science, but as the object of definite and regular scientific thoughts whose laws could be established (Ebenstein 1996: 17). In this sense Alexis de Tocqueville states: “If it were true that laws and value judgments were enough to sustain the democratic institutions, would the societies have another choice but a one-man despotism?” (Tocqueville 2015: 495). It goes without saying that these are theoretical definitions of state with a western appearance. Viewing the issue from the aspect of Turkish thought, the old Turkish state in the ancient times was dominated by the thought that the founder khan and his offspring had a God-given right to rule the state; the collapse of the order was attributed to the destruction or disintegration of the state (Bıçak 2010: 69). Hilmi Ziya Ülken, examining the state rhetoric of the Ottoman period in his work *Hakimiyet*, speaks of the state of degrees as the inevitable result of a morality of love and points to the existence of modern domination centres by involving the communism and liberalism models like the state of dynasty and that of election in the State of Miracle (Keramet), a priority afforded by the human values (Ülken 2018: 18-24). From this perspective, the main problematic starting point of the theoretical principles regarding the way of processing on the point of ideal sustainability of state rhetoric has become the questions of how the state should keep prosperous and permanent.

For the sake of bringing a comparative outlook to the issue, it appears that Ibn Haldun combines the main factor creating the state and enabling its sustenance with the concept of Asabiyyah in the philosophy of state. The concept of Asabiyyah, which is defined as the blood tie between individuals and preservation of the existing and present one against the external and outer ones, is the dynamic force that forms the state, society and civilization

and combines them under the title of culture to enable their sustenance. Similarly, Namık Kemal and Ahmet Cevdet Pasha, focusing on the concept of state in a modern way, came up with ideas similar to Ibn Haldun's philosophy of state and stated that the main source in forming the state is the spirit of Asabiyyah and that a nation emerged and was shaped with this spirit, keeping the individuals together and allowing the creation of the civilization peculiar to the nation.

According to Pasha, the combination of state, society and civilization under the roof of a culture is indeed an outcome of "nation asabiyyah" (solidarity and unity between the members of a clan). Yet "nation asabiyyah" is replaced by "religion asabiyyah" (solidarity and unity between the members of a religion) as the state expands in frontiers, because "nation asabiyyah" is based on a certain class and racism. In this sense, Ottoman State is based on "religion asabiyyah". In other words, a structure based not on blood but on faith points to the structure of the Ottoman State (Meriç 2002: 40, 41). This case lays stress on the strong effect of faith tie on the sustainability of the state. To Pasha, the Ottoman State established a peculiar justice system based on ecclesiastics and tacit law with its structure based on the unity of faith. "The state which can survive with the strong proceeding of this justice system attributes, with this understanding, the preservation of the body and recovery of a bodily sickness to justice" (Gencer 2012: 247). Thus Ahmet Cevdet Pasha, referring to the state of law with the above issues in mind, regards the regular and just proceeding of law as sustainability.

The subject of the modelling and sustainability of the state was the most-discussed one among the post-Tanzimat Turkish intellectuals. The effect of the western ideological ideas on the Ottoman intellectual reveals the need for grounding the structure of the state on different political fractions such as Ottomanism, Turkism, Pan-Islamism and Islamism under the conditions of the age. These views and recommendations, intended to enable the sustainability with this mission, manifest themselves as the Ottoman's struggle to preserve its existence against the West while also producing thoughts and ideas based on western civilization.

The question of whether the ideology on which development, unity and sustainability will be grounded should be nationalism and racism or unity of faith preoccupied the agenda of post-Tanzimat Islamist and Turkist journals.

In Shaykh al-Islam Musa Kazım Efendi's article "İslam ve Terakki" in *İslam Mecmuası*, he argued that Islam rejects nationalism and this nationalism and sexism should be rejected for the survival of the state:

One of the important conditions of Islam is brotherhood, which is of prime importance for the survival of a nation. For human is civilized by nature, but he is unable to obtain even one of the numberless things that he needs, so if a nation is to survive, it should build a very strong and sincere brotherhood among its subjects. (...) After the Islamic religion imposed this essential fact very strongly, it prepared the reasons for its eternal preservation. Among the reasons that would preserve the Islamic brotherhood forever is legitimization of "zekat" (alms) and mutual help as well as the strong ban on enmity and animosity, backbiting, slander and lie, separation and brigandage, division, sedition and malice, nationalism and racism. (Kara 2017: 126-127)

Survival of the state is deemed as possible with the increased social welfare and solidarity in accordance with the Islamic belief and with the rejection of statements and utterances that would destroy fraternal law and the divisive concepts that would lead to hostility and antagonism. In this sense, bringing the epistemological framework of a political movement that would sustain the state into question reveals an intellectual concern aiming to decelerate or totally eliminate the phase of disintegration.

The leading figure of the post-Tanzimat Islamism, arguing that the sustainability of the state is again possible with the Islamic idea, is Babanzade Ahmet Naim, and he argued in his article entitled *İslamda Dava-yı Kavmiyet* in the journal *Sebilürreşad* that the essential factors in the disintegration and dissociation of the Ottoman State were the ideas of race and racism and that acting on this understanding would blow an attack on the peace and happiness of the nation. In these views, he seems to take sides with Musa Kazım Efendi:

The gender case - as Musa Kazım Efendi said, was rejected religiously. The term "religion" is the case of ignorance. It is the greatest blow to the permanence of Islam and the welfare and happiness of Muslims. Especially when almost all of the Islamic lands have turned into

infidels, a handful of Muslims here, like I am Turkish, I am Arab, I am Kurd, I am Laz, and I am Circassian, at the same time, weaken the conversation to the other - especially when the attacks of our enemies get closer to our hearts. And the civil society is also against the patriotism of those who hold the flag. Even if religion moves away from the field of faith, reason and understanding, the trouble that happens to our Albanian brothers is a great lesson and lesson for us... (Kara 2003: 291-292)

As can be seen, Babanzade rejected the ideas of nationalism and racism for the survival and peace of the state and prioritized the idea of Islam; he also argued that the power that kept the Ottoman State alive for six hundred years was the unity of faith based on this view.

Those who were tied to the Islamist view in that post-Tanzimat movements of thought served as a means to the sustainability of the state rejected nationalism for its emphasis on racism and sexism, and considered a religion and faith-based structure to be necessary for this sustainability. The idea of nationalism along with the French Revolution and various ideological concepts that would cover the Tanzimat from then on came to be seen as means prioritized for survival. Being against the Islamists who rejected the Nationalism with an emphasis on its dissociative aspect, those who put Nationalism as the foundation of the state's sustainability were of the opinion that a state based on race and racism was an important ground for survival. In his article *İslam'da Dava-yı Milliyet* in the journal *Türk Yurdu*, Ahmed Agayef (Ağaoğlu Ahmet) opposed the views of Musa Kazım Efendi and Ahmet Naim, and he argued that Islam rejects not Nationalism but Asabiyyah, and that Asabiyyah has nothing to do with Nationalism.

For the radical transformations in the public realm following the Ottoman state tradition, Şerif Mardin used the following remarks: "Images like state and public took place within the administration system of republic as symbols towards arousing respect – and fear – peculiar to them" (Mardin 2015: 356). Therefore, considering the instrumental forms that make up the state, continuity is the most important issue to be underlined here. Again Foucault says the following for the phenomenon of continuity in question:

Sustainability means that whoever wants to rule the state in a good way is supposed first to learn how to rule himself, his own goods and heritage; for him to rule the state successfully will only be possible after that. (...) This downward line that carries the same principles of ruling the state well to individual behaviours and management of the family starts to be called police just at this point. (Foucault 2016: 267-268)

Viewed from such a perspective, the fact that the ideas put forward in relation to the state and sustainability developed practices toward rendering the state, a whole of the organizations, sustainable make it necessary to evaluate the problem with modern data for our history of thought.

Namık Kemal and State

Ibn Haldun has a limited mass of reading in the Islamic social sciences methodology especially in terms of our age, and as such he is a philosopher who closely affected the sociological and political theories of the Eastern and Western thought. Ibn Haldun's anthropomorphic state theory, which is the product of a worthwhile systematic thinking structure, treats the state in the form of an organic development and death as a process of integration-disintegration; and he defines it in five stages; the first is the stage of victory, the second is the stage of autocracy, the third is the stage of conveyance, the fourth is the stage of law and Islamic principles, and the last is the stage of waste and strew (Hassan 2010: 268-269). Ibn Haldun brought the theory of state to a humane foundation and viewed the state as the organized and reflective attitudes of living beings as a voluntary mechanism. He said:

It should be known that a state passes through a variety of attitudes and some repeated cases. Those who keep the state alive acquire some temperaments and characters from the states of every attitude that they pose, and no fungible of it is found in other attitudes. For the quality in character is, by nature, subject to the temperament of the state in which it is. The cases and attitudes in the state do not exceed five for the most part. (Ibn Haldun 2018: 399)

Evaluating the state with the consequences of its natural life cycle, this theory has a rather consistent example in terms of methodology of history. However, this case is open to discussion when considered along with the

element of man making up the state in terms of the finite structure of the state and the stage of its inevitable disintegration. This is because an intellectual comparison of Namık Kemal, one of the intellectuals of Tanzimat, is to be made on the theory of Ibn Haldun when the state is considered with the human factor on which civilization is built.

Namık Kemal is, above all, a man who witnessed the age in which the Ottoman State was forced to collapse from all sides. His thoughts should not be examined with a discussion of a rhetoric innovation confined just to Tanzimat literature. As an intellectual directly involved in politics, he is, like most intellectuals, in an attempt to avert the nightmare into which the state fell with doctrinal approaches. While doing so, he does not separate the fancy of the existing state from the element of human. Basing the source of the idea of state on human, Namık Kemal refuses the presence of imperialist and upper administrations that might be an element of domination. From this aspect, he treats the historical time section of rise-and-fall in Ibn Haldun's theory in relation to the conditions pertaining to human (Bıçak 2010: 151). If the quality in the element of human can be sustained, the state will survive at all times.

Viewed from this angle, Namık Kemal turns his face to history for the sustainability of the idea of state. He deals with the basic dynamics of history and especially Turkish Islamic history on model historical formations. His treatment of historical figures in his narratives and poems, except for the fictional epic characters such as Mr. İslam, Mr. Muhtar, İsmet Pasha or Mr. Cezmi-Derviş, and men of importance in historical biographies such as Celaleddin Harzemşah, Selahaddin Eyyubi, Fatih and Yavuz Sultan Selim gives an idea about how well the human capital in question could be disciplined and nurtured in terms of formation models. However, though Ibn Haldun's theory of state remarks that social development is unimpeded, he sees the natural lifespan of a state as finite along with corruption of the generations (Fahri 2000: 409). It is at this point that Namık Kemal's views of the sustainability of state differ from the theory in question as they are reduced to the state of the element of man. The reason is that he is in pursuit of reorganizing the value and model sphere of the past history with an absolute romanticism.

Emphasizing the Turkish people's essential qualities of upbringing, Namık

Kemal cannot think of the development and betterment in man's conditions as independent of the development of the state. For example, he uses the phrases and words for Fatih Sultan Mehmet, whom he prioritized in his biography studies: "He learned the Arabic and Persian and Latin and Greek and Hebrew languages of his time and studied his works and was well-informed about the benefits of this education and the past of the east and the west" (Pala 1989: 65). He also lists the formation qualities of the human resource modelled in the state as power force and adds: "At that time, he knew the government's affairs to a degree that could bring power to a system and facility that could possibly be based on the establishment of an unprecedented civil state and the current state and progress of the warfare." (Pala 1989: 65). It may be said that Ibn Haldun's inference on the state order pushed into a compulsory finiteness by his relationship with factual and taxonomic history does not coincide totally with those of Namık Kemal. For the Tanzimat thinker who repeated history as a strong founder source, therefore, the state is not only a problem of historical philosophy, but also a problem that can be reduced to human and a human philosophy from the aspect of sustainability.

To look at Namık Kemal's expressions in the newspaper *İbret* on the structure of power that he called government "Although some scholars do not accept this imperative, they say that if everyone has a perfect manners, general morality is sufficient to realize the wisdom of the sought-after dominant force in order to prevent hostility." (Özön 1938: 131), the success of a human action and personality power in managing the events is what Namık Kemal sought for in human centre. In its aftermath, he infers for the development of state dynamic: "Only the owners of the government, if they wish, will strengthen the state's initiatives through progress in the face of general ideas by showing some personal sacrifices on their side." (Özön 1938: 133). To Namık Kemal, personal effort and man-centred ability form the backbone of progress that might come into question as far as civilization is concerned.

On the other hand, in his article *Vatan* in *İbret* again, Namık Kemal makes an evaluation of the most important problem field of the state against history as an institution, namely the suspicion of fall and deadlock, and says as follows with his view of homeland included in the issue of sustainability:

For example the English, the French, the Germans, the Spanish, the Italians, the Russians and the Ottomans both love and certify the homeland today. Yet no homeland is absolutely assured of its future and fortune. (...) We, on the other hand, have feelings that will cause the racial and sectarian differences that are among the children of the country to dissolve in the future. (Namık Kemal 1873: 1-2)

While Namık Kemal makes a reference to the prosperous nations in terms of a continuation mentality, he makes a prophecy whose consequences have been affirmed from the aspect of Turkish history. It should also be noted here that when we look at the state formations that Namık Kemal examined and analysed under the theory of Ibn Haldun, he appears to have made a series of economic and sociologic analyses in terms of the migrant-settler, class, military organization and economic labour organizations over the models that he prioritized as Umayyad State, Abbasids State, Egyptian-Turkish State, and Andalusia small states, which were feudal states (Hassan 2010: 281-284). It is also noticed that there is a desire to base these justifications Onhappiness Century period, an un-utopian factual scientificness that is expected to be started from the historical source of prophet-king. However, while the nations with a state tradition that Namık Kemal listed in the above quotation are referred to as the English, the French, the Russians, etc. with their national identities, the definition of Ottoman State as the Ottomans as extra-national turns into a determination that was justified historically on the falling practices of Ottoman State his statement “We, (...) have feelings that will cause the racial and sectarian differences that are among the children of the country to dissolve in the future.”. Thus, the model analysed by the theory of Ibn Haldun differs clearly from Namık Kemal’s image of state whose sustainability is damaged. Likewise, the fact that harbingers of fall related to Kanuni’s era that the state could survive with the element of human was not seen in the state for while is expressed by Hammer as follows: The sustainability of these days of prosperity may be accounted for by the fact that Grand Vizier Sokullu and Shaykh al-islam Ebusuûd remained at their position” (Hammer 2014: 26). Hence, the presence of solution offers that could reverse the course of events around the sustainability mentality of the state reveals some prologues in the context of sustainability in Namık Kemal in contrast to what the social sciences text tells about Ibn Haldun’s theory. From such an angle, the way of ridding the state, a public means, of the fall, namely the flames that gradually cover the

chimney, is to make changes in the technocratic structure of the regime and make a division of authority in the power. Namık Kemal expressed his views on the problem of consultancy (meşveret) in his writing *Usul-i Meşverete Dair Mektubun Birincisi* in the newspaper *Hürriyet* dated 14 September, 1968, in which he revealed his thoughts on the system of consultancy treating the subject of gradual search and questioning of the sustainability in relation to the regime.

What does it mean if the people have the right to rule in the republic, as long as their right to rule is confirmed? Who can deny that right in the world? Another issue that the nation will sink us, nobody denies the moment. The will of the nation does not come to anyone's mind in us, but it does not mean that the right is superstitious with the possibility of execution. The Greeks wanted to make a will of the nation. Who are the Greeks? If the people of the Ottoman countries gathered somewhere, there is a need to use a microscope to see the Greeks. However, there are no hundred thousand people among them who want the will of the nation. They could not realize the will of the nation in Greece. Do not they know how much the Islamic nation in our land loves the Ottoman and sacrifices its head for the hair of a just sultan. Is the domination of the people unfairly disrupting the word? Actually, we are the dominant in our land. We all have a partnership with the government, but we gave the government's execution to the Ottoman with a valid word. We always want the Ottoman, we always demand legitimate administration. (Namık Kemal 1868a: 6)

Namık Kemal wrote again in the newspaper *Hürriyet* on the system of consultancy, which he considered as indispensable to the conversion and sustainability of the state and as very important in the system of state:

Because the New Ottoman Empire consists of requesting a consultation procedure. The purpose of consultation is justice. Justice, on the other hand, prohibits the sultan from persecuting someone. Where could he have let an ordinary person commit an evil that would mean the sultan's life? Consequently, the cheater who has such a verb has nothing to do with justice. Those who have no relationship with justice are not advocates. (Namık Kemal 1868b: 3-4)

From this perspective, a number of arguments have been put forward about the political formation, fit for reading as an alternative view of the theory of Ibn Haldun. A look at Namık Kemal's below-quoted words of praise for Ibn Haldun in his work *Osmanlı Tarihi* (*Ottoman History*).

The skill of Ibn Haldun by examining each of the Islamic states individually through the eyes of wisdom is astonishing the reasons and failures of important matters to fit several pages. However, in Ibn Haldun, some events of the centuries related to the subject are missing, but this is due to the incomplete resources, not Ibn Haldun's research and research error. There are some minor mistakes, but it can be said that no one comes out of the whole humanity by dominating. (Enginün ve Kerman 2011: 196)

shows that he accepted Ibn Haldun as proving its concession historian among the others such as Taberi, Ibn Esîr and Ebulfedâ. However, he went on saying these on the issue of anthropomorphic state:

Ibn Haldun is the founder of historical wisdom as he possessed the perfect science and wanted to put forward a method suitable for this science, to be a measure to distinguish the reality of the events from the wrong one, and also to have created the Mukaddime, which has a library character compared to the multitude and diversity of the information he has. For example, in Mukaddime, states have wrong ideas such as saying that they have a natural life. But these mistakes do not harm the quality of the book. Nothing turns out perfect even in the construction of the whole nature. Although he is incomplete in his work, Ibn Haldun has the honor of revealing a scientific principle that such happiness has not occurred to several hundred people in all human beings. (Enginün-Kerman 2011: 196)

It can be said that Namık Kemal did not doubt at all that Ibn Haldun's theory follows a wonderful social sciences method in relation to the scientific provisions. He, however, did not agree with Ibn Haldun's inferences on a limited geography and private society. In this regard, Namık Kemal had something to say about the natural conditions of the state. He wrote the following on these conditions in *Hürriyet* again:

With the treatment of the doctor, the human well-being needs the help of the elements, and the corrective nature of the state, which is ruled by a spiritual person by the measures of the authorities of the administration, depends on its chemical unity. Measures that will eliminate the injustices and waste and eliminate the insecurity of the people are possible only with the acceptance of the consultation procedure. (Namık Kemal 1868c: 1-4)

His views were because the alarm bells that had already started to ring for the Ottomans were harbingers of the fact that a lot of negative points related to the disintegration phase started to be seen in political arena. Viewed from such a perspective, there is something that disturbed Namık Kemal in Ibn Haldun's treatment of the state as a naturally finite being. The arguments of enduring existence that could be sought for in the body of Ottoman man were important for Namık Kemal.

Viewing the poems of Namık Kemal as a man of letters around the issue in question, the poems (manzume) like *Vatan Türküsü*, *Hilâl-i Osmanî*, *Hürriyet Kasidesi*, *Vatan Şarkısı* and *Vâveylâ* are full of a founder dynamic power's idea of history eulogized as a principle. Whereas Namık Kemal attributed to Ibn Haldun's compulsory anthropomorphic theory the frozen, interrupted and corrupted practices of progress and fall practices of the state that could be thought of as an organic political mechanism, considering that the founder and coordinator conscience determines the state organization grows sustainable with the fact of nation, these poems make insistent references to an awareness of nation and historical sustainability in Namık Kemal, or the founder nation character of Turkish Islamic tradition, thus proving worth examining and discussing.

Conclusion

All in all, it could be said that although the Turkish state tradition's political experiences of different geographies of thousands of years have provided centuries-old examples of the idea of an ideal state that is resistant to history in a sense and has not lost its continuity in the public sense, it has not allowed a single type of state to date: Ibn Haldun's theory of anthropomorphic state is of the quality of a political theory proved and certified against the scientific history as far as Turkish political thought and experience are concerned.

However, Namık Kemal argued that the state could achieve a historical sustainability if the necessary conditions could be ensured with man in the centre, thus offering an alternative view of Ibn Haldun's theory. The essential starting points to which Namık Kemal objected may be attributed to the fact that he tested Ibn Haldun's generalizing inferences on local regions. His narrative texts reminding frequently the founder dynamics of the Ottoman State, i.e. *Cezmi*, *Vatan Yahut Silistre*, Âkif Bey, *Celâleddin Harzemşah* or his studies on Ottoman history are ones that reveal the basic practical offers for solution inspired by his historical consciousness; they also reveal that they form the principal sides which keep the consciousness of state and land alive. Of course, new quests and methods in the face of the problems of the modern age are not only a methodological problem area of social sciences; it also represents the responsibility of the human being, a political entity, the most basic quality of life concern in the name of the state.

References

- Bıçak, Ayhan (2009). *Türk Düşüncesi I Kökenler*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Bıçak, Ayhan (2010). *Türk Düşüncesi II Kaygılar*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Çolak, Yılmaz (2006). "1990'lı Yıllar Türkiye'sinde Yeni-Osmanlılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 38.
- Ebenstein, William (1996). *Siyasi Düşüncenin Büyük Düşünürleri*. Çev. İsmet Özel. İstanbul: Şûle Yay.
- Eflâton (1962). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Enginün, İnci ve Zeynep Kerman (2011). *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri-4 Eser Tanıtma ve Önsözler (1860-1923)*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Ergun, Nüzhet Sadeddin (2018). *Namık Kemal'in Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul: Historia.
- Fahri, Macit (2000). *İslâm Felsefe Tarihi*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yay.
- Foucault, Michel (2016). *Entelektüelin Siyasî İşlevi*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Gencer, Bedri (2012). *Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet*. Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı ve Selim Aslantaş. Ankara: Kadim Yay.
- Hammer, V. Joseph (2014). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*. Ed. Mustafa Güçlü. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yay.
- Hassan, Ümit (2010). *Ibn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yay.
- Hobbes, Thomas (2019). *Leviathan*. Çev. Hamiyet Ünal. İstanbul: Litera Yay.
- Ibn Haldun (2018). *Mukaddime*. Ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay.

- Kara, İsmail (2017). *Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Kara, İsmail (2003). *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Karpat, Kemal (2014). *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*. Çev. Ceren Elitez. İstanbul: Timaş Yay.
- Mardin, Şerif (2015). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yay.
- Mardin Şerif (2017). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yay.
- Meriç, Ümit (2002). *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: Timaş Yay.
- Namık Kemal (1868a). "Usul-i Meşverete Dair Mektubun Birincisi". *Hürriyet* 12.
- Namık Kemal (1868b). "Yaşasın Yeni Osmanlılar". *Hürriyet* 11.
- Namık Kemal (1868c). "Ve şâvirhüm fi'l-emr". *Hürriyet* 4.
- Namık Kemal (1869). "Sadâret". *Hürriyet* 36.
- Namık Kemal (1873). "Vatan". *İbret Gazetesi* 121.
- Oktay Ahmet (2003). *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*. İstanbul: Everest Yay.
- Özön, Mustafa Nihat (1938). *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Pala, İskender (1989). *Namık Kemal'in Tarihî Biyografileri*. Ankara: TTK Yay.
- Popper, Karl Raimund (1989). *Açık toplum ve Düşmanları I-II*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rıza Nur (2017). *Namık Kemal Hayatı, Divanı, Eserleri*. Ed. Mehmet Soğukömeroğulları. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Tanpınar Ahmet Hamdi (2003). *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tocqueville, de Alexis (2015). *Amerika'da Demokrasi I*. Çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yay.
- Ülken, Hilmi Ziya (2018). *Hâkimiyet*. Ed. Ali Utku. Ankara: Doğu Batı Yay.
- Weber, Max (2017). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Gökhan Rızaoğlu. İstanbul: Roman Oda Yay.

Türk Düşüncesinde Devlet Algısı Bağlamında Bir Karşılaştırma Denemesi: Namık Kemal ve İbn Haldun*

Kemal Şamlioğlu**

Öz

Devlet, kuramsal çerçevede insan bilimlerinin en çok üzerinde problem ürettikleri bir olgudur. Bu makale ile Tanzimat düşünürü Namık Kemal'in devlete ilişkin düşünceleri, siyasî, kültürel ve edebî perspektifte ele alınmaya çalışılacaktır. Namık Kemal'in devlet düşüncesini incelerken, özellikle devletin kuramsal temellerini İslâm medeniyeti bakımından belirlemeye çalışan İbn Haldun, örnek bir mukayese imkânı doğuracaktır. Batı dünyasına kadar tesir edecek beş aşamalı bir antropomorfik kuramsal çerçeve belirleyen İbn Haldun, doğal bir insan yaşamı gibi devleti oluş-bozuluş süreciyle niteler. Bu bağlamda devlet, bir bakıma sonlu bir organik yapı gibi tasarlanır ve doğal bir ölüm süreciyle yüzleşmek zorunda kalır. Hâlbuki Namık Kemal, insan unsurunun sürdürülebilir kültür ve manevi temeller eşliğinde şartlarını koruması halinde devletin de, yaşayacağını ileri sürer. Bir anlamda devletin insan unsuruyla ayakta kalabileceğine ilişkin siyaset teorisi de, Namık Kemal bağlamında üzerinde düşünölmeye değerdir.

Anahtar Kelimeler

Namık Kemal, İbn Haldun, devlet, insan, edebiyat.

* Geliş Tarihi: 23 Ocak 2020 – Kabul Tarihi: 27 Nisan 2020

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Şamlioğlu, Kemal (2020). "A Comparative Essay on the Perception of State in Turkish Thought: Namık Kemal and Ibn Haldun". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 27-46.

** Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Ankara/Türkiye
ORCID ID: 0000-0003-4765-5592

kemalsamlioglu@hbv.edu.tr

Сравнительное эссе о восприятии государства в турецкой мысли: Намык Кемаль и Ибн Халдун* Кемаль Шамлыюглу**

Аннотация

Государство - это факт, на котором гуманитарные науки в основном создают проблемы в теоретическом контексте. Это исследование ставит своей целью изучение взглядов философа периода Танзимата Намыка Кемалья на государство с политической, культурной и литературной точек зрения. При рассмотрении взгляда Намыка Кемалья на государство можно провести примерное сравнение с взглядами Ибн Халдуна, который пытался определить теоретические основы государства на основе исламской цивилизации. Определяя пятиступенчатую антропоморфную теоретическую структуру, которая повлияла на западный мир, Ибн Халдун характеризует государство как периоды взлета и падения, свойственные человеческой жизни. В этом смысле государство разработано как конечная органическая структура и должно столкнуться с естественным процессом смерти или падения с течением времени. Напротив, Намык Кемаль предполагает, что государство могло бы также поддерживаться, если бы человек сохранил свои условия наряду с устойчивыми культурными и духовными основами. В некотором смысле политическая теория, согласно которой государство может поддерживать жизнь человека, заслуживает рассмотрения в контексте Намыка Кемалья.

Ключевые слова

Намык Кемаль, Ибн Халдун, государство, человек, литература.

* Поступило в редакцию: 23 января 2020 г. – Принято в номер: 27 апреля 2020 г.

Ссылка на статью:

Şamlıoğlu, Kemal (2020). "A Comparative Essay on the Perception of State in Turkish Thought: Namık Kemal and Ibn Haldun", *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 27-46

** Д-р, Университет Хаджи Байрам Вели, кафедра турецкого языка и литературы – Анкара / Турция

ORCID ID: 0000-0003-4765-5592

kemalsamlioglu@hbv.edu.tr

Kült Kavramı ve Söz Kültü*

İbrahim Dilek**

Öz

“Kült”, günümüz bilim ve sanat dünyasının, özellikle mitoloji ve din araştırmalarının önemli kavramlarından biridir. Herhangi bir toplumun mitolojisini, inanç sistemini, hatta kültürünün doğasını ve temelini anlamak için o toplumun ortaya çıkardığı kültür kavramını ve bu kavramın içeriğini bilme zorunluluğu öncelikli şartlardan biridir. Çünkü mitolojiler, inanç sistemleri ve kültürler, büyük ölçüde bu kültürlerin etrafında oluşup şekillenmişlerdir. Mitik dönemlerde oluşup şekillenmeye başlayan kültürlerin bireylerin ve toplumların üzerindeki etkisi günümüzde de devam etmektedir. Bu yazıda, mitik, dinî ve kültürel yapının temel taşları olan kültür kavramı, Türk mitolojisi ve inançları bağlamında ele alınıp incelenerek tasnif edilmiştir. Yapılan tasnif içinde yer alan “söz kültürü” kavramı ise, şamanik Türk mitolojisi merkeze alınarak değerlendirilmiş, yeri geldikçe başka mitolojiler, kültür ve inanç sistemleriyle karşılaştırmalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk, kültür, söz, mitoloji, Şamanizm, ritüel, iye.

* Geliş Tarihi: 30 Ocak 2019 – Kabul Tarihi: 22 Mayıs 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Dilek, İbrahim (2020). “Kült Kavramı ve Söz Kültü”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 47-77.

** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Ankara/Türkiye

ORCID ID: 0000-0003-3697-4088

ibrahim.dilek@hbv.edu.tr

Giriş

Kült anlayışı ve kültürlerin etrafında oluşan inanışlar, ritüeller, uygulama ve pratikler özünde benzer tarzlarda ortaya çıkmış ve şekillenmişlerdir. Mitik dönemlerde teşekkül etmiş kültürlerin bir kısmının dinî dönemler ve sonrasında da toplumların hayatında devam ettiği görülür. Bununla birlikte farklı din ve kültür dairesi içinde zamanla yeni kültürler de ortaya çıkmıştır. Bu bir süreçtir ve çıkmaya da devam etmektedir. Günümüzde kültür kavramının anlam çerçevesi oldukça genişlemiştir. Kültürün işlevleri ve tasnifi dikkate alındığında, toplum hayatını oldukça önemli oranda kapsadığı görülür. Özellikle kültür hatta medeniyetlerin inşasındaki rolleri yadsınamayacak derecede önemlidir. Kültür anlayışının önemi dikkate alınmadan, genel anlamda insanlığın ortaya koyduğu kültür, inanç ve medeniyet tarihinin gelişim süreçlerini anlayıp yorumlamak mümkün değildir. Birey ve toplumların kendilerinden başlayarak doğayı, doğa olaylarını ve genel anlamda evreni tanıyıp tanımlamayla birlikte Tanrı ve tanrısal olanı kavrayıp onlarla iletişime geçmelerinde kültürün önemi tartışılmazdır.

Kültür içerisinde en dikkate değer olanlardan biri *söz kültürü*dür. Mitlerde tanrıların, hem de ilâhî dinlerde ise tanrının her şeyi sözle yaratması ve insanlara mesajlarını iletmek için seçtiği araçlara bu mesajları sözle ilemesi, insanların da tanrıyla iletişim kurma yollarından birinin söz olması onun önemini ortaya koyan birincil unsurdur. Sözün tanrısalılığı diğer toplumlar kadar, belki onlardan daha etkili bir şekilde Türk sözlü edebiyatında mitler başta olmak üzere destan ve masal türleri üzerinde kendini göstermiştir. Türk sözlü edebiyatının zenginliğinin sebeplerinden biri söze yüklenen kutsallık ve bu kutsallığın sözlü metinleri bir ölçüde koruma altına almış olmasıdır. Destan ve masallar başta olmak üzere metinlerin iyeli kabul edilmesi bu korumayı artırır. Yazıda, bilhassa Sibiryaya Türklerindeki söz kültürü ve onunla ilgili olarak sözlü edebiyat metinlerine verilen önem üzerinde durulmuştur. Özellikle Yakut (Saha) Türklerinde *tl iççite* (dil iyisi) ve Çumçurukaan adlı söz iyelerinin varlığı, dili ve sözü kullananların, bunları ifade ederken dikkatli, özenli hatta saygılı olmasını zorunlu kılmıştır. Kült-iyelik ilişkisini ortaya koyması bakımından bu iki kavramın Türk sözlü kültüründe bulunması dikkate değerdir. Sözün bilgiyle eş tutulması da hemen bütün mitolojiler ve kültürlerde olduğu gibi Türk kültüründe de mevcuttur. Bu durum bir metafor olarak mitik dönemden başlayarak Kutadgu Bilig ve Divan-ı Hikmet başta olmak üzere İslami dönem Türk edebiyatı eserlerinde de kendini gösterir.

Söz kültü içerisinde güçlü sözcükler ya da etki gücü olduğuna inanılan sözcükler de önemli bir yer tutar. Bu tür sözlerin en çok dualarda, sağaltmalarda ve büyülere dair işlemlerde kullanıldığı bilinmektedir. Bütün toplumlarda olduğu gibi, Türk halk kültüründe de sözün sağaltma ve büyüyle ilişkisi mevcuttur. Her iki işlemde de sıradan nesnelere ve bitkiler başta olmak üzere varlıklara anlam yükleme ve onları amaca uygun işlevlere sahip hâle getirmede sözcüklerin gücünden faydalanılır. Şifalı olduğuna inanılan bir bitkinin şifası ona ancak *em sös* (şifalı söz) söylenerek artırılır veya işler duruma getirilir. Aynı şekilde nesnelere ise kendilerine büyü sözleri söylenmek suretiyle yapılan büyü'nün amacına ulaşması sağlanır. Güçlü sözlerin etkilerinden olumlu anlamda faydalanmak, sağaltma uygulama ve inanışlarında da görülür. Şamanik Türk halk inanışlarına göre hastalığa sebep olduğuna inanılan kötü ruh ancak üzerinde etkisi olan sözleri söylemek suretiyle bertaraf edilip hasta iyileştirilebilir. Tabu sözleri ise kutsalın ifadesi bakımından ayrıca dikkate değerdir. Türk mitolojisi ve Şamanizm’inde tanrılar ve ruhlardan başlayarak özellikle kutsanan ya da çekinilen hayvan isimlerinin tabu kabul edilip onların yerine örtmece sözcüklerin kullanıldığı görülür.

Kült Kavramı: Tanımı, İşlevleri ve Tasnifi

Günümüzde din, bilim ve sanat dünyasında ‘kült’ sözcüğü çok anlamlı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Sözcüğün kökeni Latince *tapınma* anlamına gelen *cultus* ile ilişkilidir. Kavram bu sözcük üzerine oturmuş ve gelişmiştir. O, sanat açısından ele alınacak olursa, benzerlerini temsil etme ve türünde kendisinden sonra üretilenleri büyük ölçüde etkileme kabiliyetine sahip olan eserler anlamı yüklenmiş olur. Kült terimi din sosyolojisinde Troeltsch’in (1931) çalışmalarıyla başlayıp bir dizi teorisyen tarafından da geliştirilmekte olan uzun ve saygın bir tarihe sahiptir. Troeltsch’e göre terim, Batı kültüründe dinî formların teorik şemasında kategorik bir kalıntı olarak değerlendirilmiş ve o zamandan beri de kült, mistik ve diğer dinî aşırılık (ya da sapkınlıkların) idiosyncratic deneyimleri olarak kabul edilmiştir (Richardson 1993). Kavram zaman içinde folklor, teoloji, arkeoloji, antropoloji ve sosyoloji başta olmak üzere birçok bilim alanı içinde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.

Mitik-dinsel açıdan bakıldığında kült; inancın içinde yer alarak kutsal kabul edilen, yaratıcısıyla ilgili olduğu veya onunla ilgi kurmak için bir aracı olduğu düşünülen kutsallaştırılmış ve antropomorf olarak tasavvur edilen *işlevsel tanrısal*¹ güçler veya *tanrısal kudretin tezahürleri* olup mitsel bilincin özel bir kategorisini teşkil ederler. Onlar, tek tek çeşitli varlıklara ya da nesnelere

paylaştırılmış tanrısal gücün özünü temsil ederler. Bu paylaşımda her kült canlı ve kişileştirilmiş olarak karşımıza çıkar. Kült olgusunda tanrısal güç, toprağın, havanın, suyun, dağın ve çok sayıda nesnenin mitsel yaratıklarına tahsis edilir. Freud'un animizmi tasvir ederken değindiği kültürler, cansız doğanın canlandırılması anlayışından (Freud 2008: 94) öte bir şekilde ortaya çıkıp şekillenmişlerdir. Freud'a göre ilkel insan, etki yüklediği eşyayı kişiselleştirmiş, dünyayı bunlarla doldurmuş ve kendi içindeki oluşları kendi dışında yeniden bulmuştur (Freud 2008: 112). Kültleri birer antropomorf olarak tasavvur etmek, aynı zamanda insanlara nasıl davranılıyorsa onlara da öyle davranmayı gerekli kılmıştır. Bu durum, kültürün öz yapısını belirleyen temel unsurdur.

Kültlerin ortaya çıkmasında ve yüceltilmelerinde <aralarında ast-üst sıralaması yapmaksızın> beş ana etken vardır: İnanç, ihtiyaç-fayda, korunma, korku ve benzerlerinden farklılık. Bunların arasında bir hiyerarşi yoktur. Ama insan düşüncesindeki saygınlık düzeyini bağımlılık, ihtiyaç ve fayda belirler. Dolayısıyla kültür, insanın kendini dünyaya zihinsel olarak değil, fiziksel olarak teslim etmesini sağlayan esas araç-gereçtir (Cassirer 2016: 68). Her bir kültürün aynı zaman dilimi içinde insan hayatına girmiş olması düşünülemez. En çok tehditkâr olan kültürler, korku ve hayranlık duyulanlar çevresinde ortaya çıkanlardır. Av ile avcı insan arasındaki özel ilişkinin geliştiği av-hayvan kültürleri bunları takip eder.

İnsanlık tarihinin en eski dönemlerine ait arkeolojik bulgular hayvanlarla ilgili kültleşme sürecinin başlangıcına dair önemli bilgiler verir: Almanya'da bulunan ve yaklaşık 35 bin yıl öncesine tarihlenen Stadel mağarasındaki aslan adam (veya kadın) heykelindeki aslanın, Rusya Sungir'de bulunan 33 bin yıllık mezarlardaki mamut dişleri ve süslemelerde kullanıldığı anlaşılan tilki dişlerinin, 15-20 bin yıl öncesine tarihlenen Lascaux mağarasındaki çizimde görülen kuş kafalı insan ve onun yanındaki bizon ve kuş resimleriyle birlikte mağaradaki diğer resimlerin, kuzey İsrail'de bulunmuş 12 bin yıllık mezarda ellili yaşlarında gömüldüğü anlaşılan bir kadın iskeletinin yanında bulunan köpek iskeletinin (Harari 2018: 41, 59, 68-69) varlığı, hayvanların kültleşme süreçleriyle ilgili olduğunu düşündürmektedir. Aynı şekilde 8 bin ilâ 4 bin yıl öncesine tarihlenen Magura Mağarası'ndaki (Bulgaristan) vahşi hayvan çizimleri, Bhimbetka Mağarası (Hindistan) ve Göbeklitepe'de 12 bin yıl öncesine tarihlenen hayvan resimleri de insan-hayvan ilişkisini betimleyen ve konuyla ilgili önemli ipuçları veren örneklerdir. Bu resimlerdeki ilkel sembol kullanımına dayalı tasvirler, daha sonra gelişecek olan (veya

gelişmiş bulunan) hayvan kültürleri ve onlarla ilgili (özellikle avcılık) ayinlerin başlangıç noktası niteliğindedir.

Kültler, mitik düşünmenin insan hayatına etki ettiğine inanılan ve etrafı ritüellerle çevrelenmiş dinsel kategoriler gibi düşünülebilir. Mitik örüntünün temel yapı taşları olan kültürler, şekillenmiş bir ruh ve onun kişileştirilmiş tasviri üzerine mitik ve dinsel olarak inşa edilmişlerdir. Palmer, eski ritüellerin mitler ve mitik olaylarla açık bağlantısından yola çıkarak kültürlerin mitlerin taleplerine yanıt olarak bireysel örneklerle gelişmiş olabileceğini öne sürer (Palmer 1941: 16). Hegel ise, din felsefesi bağlamında kültür bilincin tanrıyla ilişkisi olarak tanımlar. Ona göre kültür, özneyle nesne (Tanrı) arasındaki ayırımı, ya da kopukluğun ortadan kalkabildiği ölçüde öznenin nesneyle pratik ilişkisidir (Hegel 2016: 120). Hegel aynı zamanda kültürün temelini genel anlamda dinî teslimiyet ve Tanrıya sahip olmak şeklinde değerlendirir (Hegel 2016: 195). Kült anlayışını destekleyip besleyen, birey ya da toplumun dünyevî çıkarlarına dayalı faydacılık olduğu kadar aynı zamanda bireysel ve toplumsal ihtiyaçlardır. Elbette bunların en üstünde ise, kültürlerin dinsel nitelikleri yer alır.

Kültün kutsallığı söz konusu olduğunda onu inançtan ve dinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Eliade'nin kutsal-din-insan bütünlüğündeki değerlendirmesi kültür için de geçerlidir. Kutsal, insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısı içinde bir unsurdur (Eliade 2007: 11). Kültür bir bakıma doğrudan doğruya kutsal kavramının içinde yer alırlar. Kutsal olan her şey saygıyı gerektirdiğinden kültürel de saygı duyulması gerekir. Dinsel yaşamın ilk biçimleri üzerinde düşünen Durkheim, ilkel insanın inanışıyla us arasındaki bağıntı üzerinde durur. Durkheim'a göre, ilkel insan için doğa güçlerini etki altına almakta kendisi için şaşırtıcı ve aklın almayacağı bir durum yoktur. Dolayısıyla doğal güçler kavramı dinsel güçler kavramından üretilip tasarlanmıştır ve doğal güçler ile dinsel güçler arasında, ussal ile usdışı olanı ayıran bir uçurum bulunmaz (Durkheim 2018: 52). Doğüstü güçlerin yansımaları olan kültürler, tinsel olarak düşünüldükleri ölçüde aynı zamanda ussaldırlar. Kültürel yüklenen bu ussallık, pozitif bilimlerin ölçülerini esas almaktan uzak olsa da, onlara inananlar için ortada usun kabul etmeyeceği bir şey yoktur.

Kültür insanlık durumuyla tanrısal kudret ve doğanın gücü arasında dururlar; tanrıyla insan arasındaki aşılmaz mesafe arasında bir yol ve işbirlikçi işlevi görürler. Kültürün gücü olmasaydı ilkel insan, dış dünyayla <hatta kendisiyle> uyum içinde yaşayamaz, zorluklar karşısında direnecek gücü

bulamaz, daha yüksek kültür ve yaşam seviyelerine ulaşamazdı. Kültürün arkaik şekli olarak da kabul edebileceğimiz kültürler, birer dinî fenomen ya da kutsalın özel bir şeklini açığa vuran <Eliade'nin tanımıyla> birer hierofani oldukları kadar aynı zamanda tarihî, kültürel ve teknolojik birer olgudurlar. Bu nedenle kültürler, toplumların mitik, dinî, tarihî, kültürel ve yaratıcı yönlerini anlayıp anlamlandırmada önemli bir yere sahiptirler.

İnsanlığın aşamalı olarak geliştirdiği yaşam dönemlerinin gizemiyle uyumlu kültür anlayışları <külsellikten kültürelliğe geçiş olarak ifade edebileceğimiz bir şekilde> hayata geçmiştir. Modern kültürlerde kültürün öneminin azalmasıyla kendisi de büyük ölçüde kaybolmuş veya anlam derinliğini yitirmiş olsa da, yine de birçok inanış, âdet, gelenek ve halk inançlarında kültürler etkin bir güçle karşımıza çıkar. Kültürün yaşamsal gücü o denli güçlüdür ki özellikle sözel yapısını dönüştürerek de olsa koruyabilen toplumlarda onları ortaya çıkaran mitik-dinsel bağlam büyük ölçüde hatta tamamen ortadan kalktığına bile birbiri üzerine inşa edilen kültürlerde kendilerini devam ettirme becerisine sahip olmuşlar, kültik zamanların mirası olarak yeni kültür ve medeniyet dairelerinde ortaya çıkan sanatsal verimlerin de içine dâhil olabilmişlerdir. Bu durum şüphesiz kültürlerin üzerine yeni bir insani düşünce ve anlayış inşa edebilmiş diğer toplum ve uygarlıklarda da mevcuttur. Her ne kadar izleri silikleşmiş ya da anıları bulanık hale gelmiş olsalar da kültürler, çağdaş dünyayla bütünleşik haldedirler.

Farklı toplumlarda kültürlerin temel bazı anlam ve işlevleri vardır. Bunlar şunlardır: **1)** İnançla olan bağı; Dinî işlev **2)** Mitik işlev **3)** Aklî-Rasyonel işlev **4)** Soy bilincini devam ettirme işlevi **5)** Töre ve geleneklere bağlılığı pekiştirme işlevi **6)** Yaşamsal güç kaynağı olarak ekonomik işlev **7)** Atalarla bağ kurma işlevi **8)** İnsan yaşamını anlamlandırma işlevi **9)** Tabiatla uyum ve etkileşimi gerçekleştirme işlevi **10)** Toplumsal uyumu ve bağları destekleme; Sosyolojik işlev **11)** Ahlakî işlev **12)** Pedagojik işlev **13)** Ritüellerde yaşam bulma işlevi **14)** Sanatsal yaratmalara ilham kaynağı olmaları bakımından sanatsal işlev. Bu işlevlerden hareketle denilebilir ki bilinçli ve aşamalı bir kültür anlayışı ve kült'e bağımlı yaşam tarzı geliştirilmemiş olsaydı, insanla tanrı, evren, doğa ve dış gerçeklik arasında doldurulamayacak bir boşluk oluşurdu. Kültürlerin biçim ve içerik bakımından bütünlük oluşturmaları ve işlevleri bakımından uyum içinde olmaları onların ardındaki nedenselliğin aynı şey olduğunu düşündürmektedir: inancı insan hayatının ve faaliyetinin içine sokmak, inançla dünyevî olanı uzlaştırmak, birini diğerinin nedeni/tamamlayıcısı kılmak; ruhsal olanla dünyevî olan arasındaki ayrımı ortadan

kaldırmak. Kültler kişiye insanî yeteneklerin dışına çıkarak, doğanın ve nesnelerin gizemine katılma, onlarla iletişime geçme imkânı verir.

Kültler, doğal güçlerin tanrısal özelliklerle bağımsızlaşması veya bu dünyaya ait bir unsuru tanrısalılaştırmak yoluyla donanıp ortaya çıkmışlardır. Kültlerin her birinin kendine özgü bağımsız yapısı ve niteliği olmakla birlikte kült bilinci ve algısı içinde hepsi temel bir sistematik yapı ve zemin bağlamında uyumlu bir birlik oluşturup harmanlanmışlardır. Dolayısıyla kültler, işlevsel olarak birbirlerinden ayrı olmakla birlikte insanî kavrayış, düşünsel bağ, anlamlandırma ve içerik bakımından birbirleriyle <ama her biri özerk bir yapı taşıyarak> ilişkilidirler. Kültler, içe kapanık değildirler, aksine, insan hayatında etkili oldukları sınırlar içinde oldukça aktif olup tanrısal hakikati içlerinde bulundururlar.

Cassirer'e göre kült aynı zamanda, tüm kültür gelişimlerinin geçiş noktası ve taşıyıcısıdır: Çünkü kült, kültürün gelişiminde öyle bir anlayış kazandırır ki bu anlayış içinde kültür, doğanın teknik olarak yenilgiye uğraması etkinliğinden ayrılır ve bu anlayışın kendine özgü zihinsel niteliği kültüre damgalanır (Cassirer 2016: 283). Kitabının ilerleyen sayfalarında Cassirer yargısını örneklendirir: Üstün tutulan malzeme ve araç-gereç kültü ve saygınlığı, dinsel bilincin ve teknik kültürün gelişiminde önemli bir unsur teşkil eder. Ewee kabilesinde yüzyıllardan beri süren ve bugün bile tekrarlanan ürün bayramında araç-gereçlik özelliği taşıyan bütün eşyalara ve malzemelere; baltaya, rendeye, çingırağa ve testereye kurban sunulur (Cassirer 2016: 295) ve her kült için yapılacak ayin veya törenin kendine özel bir adı, düzeni ve zamanı vardır.

Kült'ü inancın tek gerçek şahidi olarak gören Palmer'a göre, ritüellerden ve ortaya çıkış ilkelerinden hareketle bu ritüellerin amaçladığı güçlerin temel doğasını açıklamada aşılmaz zorluklar yoktur (Palmer 1941: 13-14). Külte dair inanış ve uygulamaların temel amacı ritüeller aracılığıyla ondaki tanrısal güçle birlik ve uyum hâlinde olup onunla etkileşime geçmek yoluyla zarar ve kötülüklerden sakınıp yararlı sonuçlara ulaşmaktır. Palmer, asıl olanın kült, mitin ise yalnızca şiir olduğunu vurgular (Palmer 1941: 15). Elbette söylemek istediği miti yalnızca şiire indirgemek olmamalıdır. Çünkü kültün kutsallığı mitin poetik kutsallığıyla birleştiği sürece bütünlük tamamlanabilir.

Soyut inancı kavrayabilmek, onunla bütünleşebilmek için (genellikle) somut bir olgunun insan ve toplum hayatına girmesi gerekmiştir. Ve bu, şaşılacak bir durum değildir. Kültlerin formu, tanrıyla yakınlığıyla belirlendiği

için birçoğu onunla benzer özelliklere sahiptir. İlkel insan zihninde inancına ait duyguların evrene yansıdığını görmek istemiştir. Bu yüzden inancın olduğu gibi kültün de dili, temel yapısı ve kavranışı evrenseldir. Çok farklı inanç sistemlerinde hepsi aynı türün değişik örnekleri olan bazı ortak kültlere rastlanması ya da farklı coğrafya ve kültürlerde aynı kültlere (çok kültürlü kültürler) farklı anlamlar yüklenmesi doğal ve kaçınılmazdır.

Kült anlayışında görünür objenin kendisi olan nesnel gerçeklik (ateş, su, dağ...) *dıştaki*; iyesi ise özsel olanı, *içtekini* yani etkin gücü temsil eder. Bu etkin güç (iye) nesnel gerçekliği canlandıran öz ve saf varlıktır. Dıştaki nesnel gerçeklik dünyevî, öz yani etkin güç (iye) ise onu kutsal hâle getirendir, öznesidir. Ritüel ise kültün hareket ve eyleme yansıyan hâlidir. Malinowski'nin belirttiği gibi kült eylemlerinde din emreder, grup emri yerine getirir (Malinowski 2000: 60). Kült ve ayin inancı ayakta tutan iki önemli unsurdur.

İnsan ve toplum hayatı ile onları çevreleyenlerin ilişkisi kült-iye tasarım ve anlayışının sistematik ve bütüncül bir yapı içinde kavranılmasını gerektirir. Kültü etkin hâle getiren iyedir ve o, görünür nesnel kültün kendisi, hatta onunla aynı şey olur, bilfiil onun yerine geçer. Kendine özgü güçle insan hayatını etkiler. Her bir türdeş kült-iye, bütünü içinde ve onu temsil eden özel bir form olarak kabul edilmelidir. Çünkü mitik düşünce ve hayal gücüne sahip insan olmak, algı sınırlarındaki her şeyi canlı ve ruha sahip varlık olarak tasavvur etmeyi gerektirir. Bu çabasını pekiştiren 'iye' kavramıdır. İyelerin insan türüyle benzer davranışlar sergiledikleri gözlemlenir; iye ve insan birbirine karışır. Böylece kült, insan düşüncesinin/bilincinin içine girer. Kült-iye gücü kutsallığı nedeniyle yüceltilen ve fakat içerdiği tehlikeler ve tehditlerinden dolayı korkulan bir güçtür. Bu güç ile doğru iletişime girmeyen insan için tehlike her zaman yanı başındadır. Kendisine gerekli saygı gösterilmeyen iye ile insan arasında bir gerilim/çatışma yaşanabilir. Bu gerilimin yaşanmaması için kült insan zihninde bir korku nesnesi olarak durmalıdır. Saha Türklerinin inanışlarına göre yaratılmış her şeyin bir iyesi vardır ve iye gözle görülebilen somut varlığı yaratan güçtür. Bu güç, Ürüñ Ayı Toyon'un alkışlarının bir araya toplanmasıyla ortaya çıkmıştır. İyeler onun çocuklarıdır. Orta Dünya'nın temeli olarak kabul edilen *Odun*'un, iyelerin en güçlüsü ve soylusu olduğu düşünülür (Afanasev 2018: 29-30).

Mitik düşüncede insanı çevreleyen ve algı sınırları içinde olan her şey, her olay kült sistemi içine yerleştirilmiş, böylelikle onlarla insan hayatı arasında bir ilişki kurulmuştur. Kültlerin ruhları, besleyici merkezleri, canlandırıcı-

ları olan iyeler bu ilişkide “aracılık” eden konumundadır. Bireyler ve toplumlar için kültürler bir yandan yasak, tabu, cezalandırma diğer yandan da ödüllendirme ve fayda temini bakımından hem faydalı hem de zararlı çatışmasının temelini oturtulmuş, kendi karşıtını içinde barındıran zıtlığa dayalı bir değer taşırlar. Bireysel ve toplumsal tavırlar da buna göre şekillenir. Bu düalist değer sistemini elektro kimyasal reaksiyonun sağlanması için artı (+) ve eksi (-) olmak üzere iki zıt kutba ihtiyaç duyulması gibi birbirini tamamlayan iki değer olarak düşünmekte fayda vardır. Kültürlerin insan hayatının bütün yönlerine iyilik ve kötülük bağlamında etki edebildiği düşünöldüğü için onları memnun ederek iyiliklerini alma; öfkelendiklerinde ise onları yatıştırmak için sunular, saçılar, dualar vasıtasıyla teskin etmek yoluna gidilmiştir. Wilamowitz de “kültürlerin ve tüm uygulamaların amacı”nın Tanrıyla birlik ve etkileşim kurmak olduğunu söyler. Bu durum iki cephede gerçekleşir: Tanrının iyi niyetini ve lütfunu kazanmak ya da öfkesini yatıştırmak. Bazıları, bu kültür uygulamalarının aslında, Tanrıya dilediğini yaptırtmak için onu buna zorlamak anlamına geldiğini düşünür. Aslında, bu uygulamaların kendilerinde ve içinde sihirli bir etki olduğu görölmüştür. Daha sonraki bir aşamada, Tanrının iyi iradesinin insanların başarıları için gerekli olduğu düşünölmüştür.

Son zamanlarda kültür kelimesi belli bir anlam içeriği olan hemen her sözcüğü tanımlamakta kullanılmaktadır. Bu kullanım kavramın çerçevesini belirlemeyi ve tasnif etmeyi güçleştirse de Türk inanç sisteminde mitsel-dinsel alanın önemli bir parçasını oluşturan ve tanrısal tasavvurun bir çeşit somutlanması olan kültürler şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Tanrısal Kültürler
2. Olumsuz (Şeytanî) Güçlerle İlgili Kültürler
3. Astral Kültürler
4. Yer-Su Kültürleri: Tabiat Unsurları ve Hadiseleriyle (Meteorolojik) İlgili Kültürler
5. Ateş Kültü
6. Bitki Kültürleri
7. Hayvanlarla İlgili Kültürler
8. İnsanın Fiziksel Unsurları, Hayatı ve Ruhlarla İlgili Kültürler
9. Atalar Kültü
10. Aile Kültü
11. Yönetim Kültü
12. Bereket; Üretim ve Ekonomi Kültürleri
13. Kurban Kültü

14. Bilgi (Rasyonel bilgi, mistik bilgi) Kültü
15. Sanat Kültü
16. Ev (Eşik kültü, bahçe kültü, çit kültü, ateş-ocak kültü...) ve Ev Hayatıyla İlgili Kültler
17. Mülkiyet, Sahiplik Kültleri
18. Sosyal ve Günlük Yaşamla İlgili Kültler
19. Av ve Avcılıkla İlgili Kültler
20. Yol ve Yolculuk Kültleri
21. Tören, Şenlik, Eğlence Kültleri
22. Zaman (biyolojik zaman, kozmik zaman), Mevsim ve Takvim Kültleri...
23. Yer ve Mekân Kültleri: Açık ve kapalı kutsal mekânlar (dağ, ova, mağara...), yerleşim birimleri, törensel merkezler
24. Tapınak Kültleri
25. Yön Kültleri
26. Renk Kültleri
27. Sayı Kültleri
28. Meslek Kültleri
29. Nesne Kültleri
30. Maden kültleri
31. Yiyecek ve İçeceklerle İlgili Kültler
32. Söz (Yemin, and, alkış, kargış...) Kültü
33. Rüya (düş) Kültü
34. Sihir, Büyü ve Fal kültleri
35. Halk Hekimliği ve Sağaltmayla İlgili Kültler
36. Cinsiyet ve Cinsellik (Fallüs...) Kültü
37. Üreme ve Çoğalma Kültleri
38. Soy (Totemik), Kimlik ve Aidiyet Belirleyici Kültler
39. Sosyal İlişkiler (Akrabalık, dünürlük, komşuluk, boylar arası ilişkiler...) ile İlgili Kültler
40. Kişi (Liderler, kahramanlar, din adamları...) Kültleri
41. Anıt (Doğal yolla oluşmuş anıtlar ve insan yapımı anıtlar) Kültleri
42. Simgesembole (Damga ...) Kültleri

Bu tasnifin maddeleri arasında geçirgenlik mevcuttur. Birinde yer alan bir unsur genellikle diğerlerinden bir veya birkaçıyla da ilişki halindedir veya onun tamamlayıcısıdır. Tabiat başta olmak üzere insanın doğası ve onu çevreleyen hemen her şey mitsel-dinsel alan içinde kült-iye formunda

şekillenmiş görülmektedir. Türk mitolojik sisteminde hemen her kültürün bir iyesinin olduğu düşünülür. Bu durum söz kültürü için de geçerlidir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi Yakut (Saha) inançlarındaki *Til* İççite ve Çumçurakaan bunun belirgin örnekleridir. Söz kültürü, yaratılıştan başlayarak birey ve toplum hayatı üzerinde etkili olmuştur. Onun mitolojik ve dinî kökenlerden kaynaklanan gücünün etkisi hâlâ devam etmektedir. Bu güç, Tanrı ve ruhlarla temasa geçip onlarla iletişim kurma, büyü, sağaltma ve dua başta olmak üzere birçok unsorda kendini gösterir.

Mitolojiler ve Dinlerde Söz Kültü

Söz ve yaratılış

Mitolojik sistemde “gerçekliğin” söz ve adlandırma ile yaratıldığına inanılır. Mitolojik düşüncede söz âdeta ilahi bir yasadır. Tanrı’yı ve buyruğunu ifade etmesi bakımından söz, mit dünyasında önemli bir yere sahiptir. Mitolojik düşüncede varlık ile dil, sözcük ve anlam birbirinden ayrılmaz bir birlik olarak görülür (Koçak 2009: 727). İnsanlık tarihi boyunca sözün yalnızca insanlar arasındaki etkileşimde değil, insanı çevreleyen her şey hatta Tanrı üzerinde etkili bir güce sahip olduğuna inanılmıştır: Söz, sosyal hayatın bütün yönleriyle ilişkili olmasının yanı sıra tanrıdır, peygamberdir, insandır, yaratılışın tanrısal gücü ve özüdür, büyüdür, hayvanlar ve nesnelere üzerindeki hâkimiyetin ilk ve asıl unsurudur. Kısacası söz, evrendeki Tanrı dahil her şeydir, Elbette, aynı zamanda ninniden ağıta uzanan mitik ve mistik sözlü yaratıcılığın da asli unsurudur.

Mitolojiler ve dinlerde Tanrı’nın sözle, bakışla ya da nefesle ilgili yaratıcılığına dair ifadelere sıklıkla rastlanır. Bu üç eylem, insanın günlük hayatında yaptığı en sıradan ve çaba gerektirmeyen eylemlerdir. Tanrıya bu unsurlar yoluyla yaratıcılık atfederek onun yaratıcı gücünün yüceliğini ve mükemmelliğini ortaya koymayı amaçlar.

Söz ile yaratmada, sözün içeriği kadar sözün “ses”inin fiziksel ve duygusal etkisinin de önemi vardır ve bu yaratıcı sese *tanrısal ton* demek uygun düşer. İnsanlığın ulaştığı bilimsel ve teknolojik gelişmeler, sese duyarlı ve sese tepki veren teknolojik cihazların geliştirilmesi ile, söz-yaratılış ilişkisinde *“Açıl susam açıl!”* ifadesiyle tanrısal tondaki sesin önemini dikkate almamız da gereklidir. Şamanik mitolojide söz, nefes, canlandırma ve düşünme eylemlerini ifade eden sözcükler, aynı zamanda birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Altay mitolojisine göre, Ülgen tarafından yaratım süreci yarım kalmış kadını Erlik, demir borudan burnuna yedi ses tonunda üfürüp dokuz ses tonunda

iki kulağına da üfleyerek canlandırır. Metinden anlaşılacağı üzere canlan(-dır)ma ve seslerin aktarılması birleşir. Ses/konuşma ve nefes alma, muhtemelen, birbirleriyle ilişkili olgular olarak düşünülmüştür. Sibiryalı Türkleri canlı varlıkları *tındu* (nefes alabilen) ve *tını çok* (nefesi yok, nefessiz) olarak ayırırlar. Sadece Sibiryalı Türkleri değil, bütün Türkler tarafından insan sesi, ses karakteri olarak görülür. Şor inanışlarına göre dağ iyisi, insanın “ses”ini alınca onun ruhunu da almış olurdu. Bu eylemin sonucu da ölüm idi. Türk mitoloji geleneğinde ses yeteneğinin kaybedilmesi, ölümün unsurlarından biri olarak kabul edilir (Lvova ve d. 2013: 99-100). Ses hayattır, canlılıktır; nefes alan, düşünen bir varlığın en önemli hayati özelliğidir. Yaşam ona bağlıdır. Sesin yokluğunun karşılığı ise, ölümdür.

Sesin sözle birleşen tanrısalılığı ile ilgili üzerinde yorum yapabileceğimiz unsurlardan en dikkate değer olanları şaman şarkıları, kaya resimleri ve sesin sağaltıcı olduğuna dair inanışlardır. Hoppál'ın Walker (2003) ve Reznikoff'dan (1995) alıntılıdığı bilgiler, konumuz ile ilişkilendirilerek şöyle özetlenebilir: Yansıma sesler aslında müziğin başlangıcıdır ve iyileştirici şaman müziğinin önemli bir özelliği her bir yardımcı ruhun, birden fazla olmak üzere, kendi ayırt edici ezgisinin bulunmasıdır. Bu sebeple şamanların sahip olduğu gücün bildikleri şarkı sayısına göre ölçülmesi çok da şaşırtıcı değildir. İyileştirici güç şarkıyı okuyan şamanın ve kullandığı enstrümanın sesinden yayılır. Konunun tarih öncesi resimli mağaralar ve kayaların ses boyutu şeklinde ifade edilebilecek bir yönü daha vardır: Mağaraların içindeki resimlerin hemen hepsi yankı yapan yerlerde konumlanmıştır. Reznikoff'un yaptığı “göstergebilimsel sonuç”ta, doğal mağaralar, doğal kayalar ve bunların ses değerleri arasında net bir bağlantı bulunduğunu vurgulanmıştır (Hoppál 2016: 91-91). Son zamanlarda Stonehenge gibi megalitik yapılarda kullanılan teknolojilerin sesin sağaltıcı özellikler içerdiğine dair görüşler ileri sürülmüştür. Stonehenge'in merkezindeki benekli dolerit olarak adlandırılan mavi taşlara vurulunca çıkan sesle sağaltıcı olduklarına inanılır. Aynı durum Malta'da M.Ö. 4000'de inşa edilen yer altı tapınağının merkezinde bulunan kireçtaşından oyulmuş kehanet odasının, sesi anlaşılmasız bir şekilde sektirip yankılandığı tespit edilmiştir. Yapılan çalışmalarda yankılanan bu sesin beyin fonksiyonlarını değiştirip insanları trans hâline soktuğu ortaya çıkmıştır. Antik bilgelikte sesin frekansı <özellikle yankılanmış sesin> sağaltıcı ve belki de ruh ve tanrılarla iletişime geçmenin etkili bir yolu olarak görülmüştür. Ayrıca tarih boyunca müzik ya da su sesinin şifacılığın aracı olarak kullanıldığı, Tibet gibi pek çok Asya ülkesinde ise keşişlerin şifa ve meditasyon amacıyla vurduklarında özel tınları olan çanakları kullandık-

ları bilinmektedir. Günümüzde ise *sonoterapi* (sesle tedavi) tedavisi modern tıbbi tedavinin bir parçası olmaya başlamıştır.

Doğanın ya da evrenin sesleri sözcüklerin kökeninde olduğu kadar, inancın da köklerinde mevcuttur. Söz, tüm insanüstü güçlerin merkezinde bulunur; onu Tanrı'dan, tanrısal olandan, ruhlardan ve büyüden ayırmak mümkün değildir. İnsan bedeni ve sınırlı zihin gücüyle sahip olduklarından daha fazlasına sözle ulaşmaya çalışır. Söz, yaratılışı tetikleyen asıl unsurdur; gök gü-rültüsünün, uğuldayan bir ağacın, suyun ya da ateşin sesi... olarak tanrısaldır; tanrılar ve ruhlarla iletişime geçmenin yollarından biridir; söz tedavidir; söz büyüdür.

Bazı mitolojilerde Tanrıların evreni, dünyayı sözle yarattığı anlatılır. Bunlardan biri Mısır mitolojisinde sözü ve ruhu yaratan Tanrı Ptah'ın yanında İlâhî Sözlerin Efendisi olan Tot (Eliade 2007: 116); Dogon kozmogonisindeki Tanrı Amma bunun tipik örneklerindedir. Dogonların kozmogonilerinde uzayın ve zamanın arketipleri, semavi tanrı Amma'nın göğsünde sayılar şeklinde kaydedilmiştir. Diğer bir versiyonda insan ve kâinat bir merkezden itibaren sarmalımsı bir şekilde hareket eden *premordial* (ilksel) bir titreşimden başlayarak yaratılmış ve bu hareketin ilk başlangıcı, farklı uzunlukları bulunan yedi daire parçası şeklinde verilmiştir. İnsanın evren ve evrenin insan şeklinde düşünülmesi, dünyanın “<logon” görüntüsünü belirleyen iki ameliyedir. G. Calame-Griaule'e göre (Etnologie et Langage=Etnoloji ve Dil) Dogon, her bir ot filizinin, hatta küçük bir sineğin bile “söz” taşıyıcısı olduğu “insanbiçimli” bir evrenin tüm aynalarında kendi yansımasını arar. Dominique Zahan'ın *Dialectique du verbe chez les Bambaras* (Bambaralar'da Söz Diyalektiği) isimli eserinde altını çizdiği gibi, “İnsanla tanrısı arasında bir yakınlık meydana getiren söz, aynı zamanda, görünen dünya ve görünmeyen dünya arasında da bir bağ oluşturur”. İfade edilen her söz, dünyaya gelen bir çocuk gibidir (Eliade-Couliano 1997: 40).

Sümer mitolojisinde tanrısal söz yaratılışı gerçekleştirecek güce sahiptir. Tanrılar yaratmaya karar verdiklerinde yapacakları tek iş, sözcüğü söylemek ve ismi anmaktır. Kramer bu tanrısal sözün yaratıcı gücüne dair bu görüşünü kral-tanrı benzetmesiyle destekler. Ona göre, tanrısal sözün yaratıcı gücü kavramı, olasılıkla, insan topluluğunun gözlemlenmesine dayanan bir benzeşim çıkarımının sonucudur. Eğer insan olan bir kral yalnızca ağızından çıkan sözlerle, emirle istediği her şeyi gerçekleştirebiliyorsa, evrenin dört büyük krallığından sorumlu ölümsüz ve insan-üstü tanrılar çok daha fazlasını gerçekleştirebilirdi. Bununla birlikte, düşünce ve sözcüğün tek başlarına çok

önemli olduğu kozmolojik sorunların bu ‘kolay’ çözümü, sıkıntı ve felaket zamanlarında hemen bütün insanların tipik bir biçimde dileğin gerçekleşivermesi yönündeki kaçışlarının bir yansımasıdır (Kramer 1999: 108).

Babil yaratılış destanı Enuma Eliş’te de sözün tanrısallığına ve yaratıcı yönüne sıkça vurgu yapılır. Destanın birinci tabletinde Taimat, tanrılar üzerindeki egemenliği verdiği *Kingu*’ya “Senin sözlerin Annaku’nun sözlerinden üstün olacak!” der. Benzer ifadeler diğer tabletlerde tekrarlanır. Bu seslenişlerde sözün yaratıcı gücüne gönderme yapılır (Adalı-Görgü 2018: 9, 19, 31,32).

Söz, alfabe, dolayısıyla harfin önemi Viking mitolojisinin de asli unsurlarından biridir. Viking mitolojisinin baş tanrısı ve savaş tanrısı olan Odin birçok özelliğinin yanında söz, dil ve şiir tanrısı olarak da bilinir. Hatta o, bu becerilerini hilekâr ve düzenbaz bir şekilde kullanmasıyla tanınır. Bu yönüyle Odin, mitolojilerde sözü tanrısalsal bir beceri olarak olumsuz anlamda kullanan tek tanrıdır, denilebilir (Laffret 2012: 231). Mitin yorumu, evrenin gizemi söz ve dilde saklı olduğu şeklinde yapılabilir. Odin ancak bunlara sahip olduğu derecede tekâmül etmiş bir tanrı olmayı başarabilmiştir. Odin gibi Hint mitolojisinin baş tanrısı *Brahma* da insan dilinin tanrısıdır. Bu bakımdan Hint mitolojisine göre *söz* yani *ses* ebedidir (Özkan-Esin vd. 2001: 6). Aynı şekilde Zerdüştlükte de anlamlı ve hikmetli sözlere olan inanç en üst seviyesine çıkmıştır. Zerdüştlüğün temelini atan Zaratuşta tıpkı Odin gibi sözün gücüne sahip olmak ister. Bunun için Ahura Mazda’ya kendisine tılsımlı sözler bağışlaması için dua eder (Urmanç 2011: 80).

Polenezya mitolojisinde de sözün yaratıcılığına vurgu yapılır. Tuamoto adalarının baş tanrılarında olan Kiho Tumu yarattıklarını sözle yaratır: “Kiho sonra karasularına söz hakkı verdi ve onlar gerçekleşmeye başladılar” (Laffret 2012: 456). Başka bir Polenezya mitinde de sözle yaratılış anlatılır: “Başlangıçta yalnızca sular ve karanlıklar vardı. En yüce Tanrı İo, düşüncenin ve sözlerinin gücüyle suları ayırdı ve gökyüzü ile yeryüzünü yarattı. ‘Sular birbirinden ayrılın, gökler oluşsun, yer ortaya çıksın’ dedi. İo’nun bu kozmogonik sözleri sayesinde dünya var olmaya başlamıştır. Bunlar kutsal yükle güçlü yaratıcı sözlerdir” (Eliade 2009: 392).

Sibirya halklarından olan Tunguzlarda da söz, yaratıcı gücün önemli bir unsurudur. Bir Tunguz mitinde Tanrı ile şeytan arasındaki mücadelede buyruğun/sözün ilahî güç olarak hâkimiyeti belirleyici bir unsur olduğu anlatılır. Mite göre, yeryüzüne gelen Tanrı, kendisi için bir şey isteyen şeytan Buninka ile karşılaşır. Şeytan, Tanrı’nın yaptığı yeryüzünü yok etmek ister. Tanrı öfke

ile: “Eğer bir emir ile denizden bir çam ağacının çıkmasını sağlayabilirsen, senin gücünü kabul edeceğim, ama sen yapamayıp, ben yaparsam kudret sahibi olanın ben olduğumu kabul edeceksin” der. (Harva 2014: 70). Elbette sözün yaratıcı gücünün sahibi Tanrı olduğu için bu yarışta da kazanan o olur. Mitteki bu durum, iyi ve kötü güçlerin tasavvuru ve zıt karakterli varlıkların çatışmasında söze sahip olanın “iyi” olduğunu gösterir.

Yunan mitolojisinde tanrısal söz ve sesin insanlara ulaştırmasıyla ilgili olarak ilk karşımıza çıkan Hermes’tir. “Zeus, oğlu Hermes’in arsızca yalanlarından o kadar etkilenir ki onu Olimpos’un ulaşı ve elçisi yapar. Sözlerini insanlara aktarırken kendi yorumlarını katacağından, aslından koparacağından emindir. Ama yine de söz ile sesi birleştiren Hermes’ten vazgeçemez. Çünkü bu mitolojik Tanrı, bilinmek ve insanlarla konuşmak istemektedir” (Koçakoğlu 2018: 2015). Tanrı mesajlarını insanlara iletmek üzere Hermes’e teslim eder. Üzerinde hangi değerlendirme ve çıkarımlar yapılacak olursa olsun Hermenötik’in ortaya çıkışını sağlamış olan, yukarıda üzerinde durulan tanrısal teslim edıştır:

Tanrı’nın fâni insanlara özgü bir dili olmadığı için, başka bir açıdan da Tanrı’nın akli mükemmel olduğu, buna karşılık Hermes’in akli fâni insanlara özgü bir sınıra sahip olduğu için, her şeyden önce Tanrı’nın Hermes’in anlayabileceği biçimde anlatmak istediğini bir miktar kıvrarak anlattığı söylenir. Bu da yetmezmiş gibi Hermes’in Tanrı’dan lafzî söz olmaktan ziyade anlam olarak aldığı bu sözü insanlara ulaştırırken onların seviyelerini, tarihsel durumlarını, fenâlarını (finitude) gözetmek zorunda oluşu sözü iyice insani kılmıştır. (Göka ve d. 1999: 11)

Söz ve yaratılış ilişkisi, sözün kutsal kitaplar aracılığıyla metne dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Her ne kadar böyle olsa da kutsal metinlerin ezberlenmesi ve ezberleyenlerin bu metinleri sözlü olarak icraları yazılı metinden okumaktan üstün tutulmuştur (Goody 2017: 193). Tanrı’nın sözünü işitebilenler peygamberlerdir. Bu sözleri yazıya geçirip metin hâline getirenler ise peygamberlerden sonraki insanlardır. Bu metinler, Tanrı sözlerinin yazılı hâllerinden başka bir şey değildir. Kutsal kitaplar içinde sözün tanrısallığına en çok İncil’de vurgu yapılır: “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı. Başlangıçta O, Tanrı’yla birlikteydi. Her şey O’nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O’suz olmadı. Yaşam O’ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı... Söz, insan olup aramızda yaşadı. O’nun yüceliğini –Baba’dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul’un yüceliğini– gördük...” (Yuhanna 1). İncil’e göre söz aynı peygamberdir. Yuhanna 1:14’te;

“Söz insan olup aramızda yaşadı. Onun yüceliğini –Baba’dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul’un yüceliğini- gördük” ifadeleriyle tanrısal gücün Hz. İsa’da vücut bulduğu anlatılır. Hatta Batı kültüründe, Kutsal Kitap’ta insan, Tanrı’nın imgesidir; çünkü, şeyleri adlandırma, var etme yeteneğine sahiptir. Burada kazanılması umulan şudur: İnsan dil (yetisi) aracılığıyla, söz edimi, söz söyleme aracılığıyla yaratabilir (Pıçq vd. 2013: 4). Hz. İsa’nın Tanrı’nın ve tanrısal bilginin sözü olarak gönderildiği kabul edilir. İznik Konsülü’nde okunan şiirsel bir metinde şunlar söylenmiştir: Çünkü ben size Babanın Sözü olarak gönderilmesem, siz acı çekmeyi anlayamazdınız... İzzet sana, Baba! İzzet sana, Söz! İzzet sana, Kutsal Ruh!

İlahî dinlerde Tanrı, insan ile vahiy yolunu kullanarak, söz ile iletişime geçmiştir. Yani, Tanrı, sözdür. Musevîlikte de tanrının söz ile yarattığı vurgulanır. Gerçek anlamda yaratılış, ‘kaos’a düzen verilmesi, Tanrı (Elohim) kelâmının gücüyle gerçekleştirilir. Tanrı, “ışık olsun” dedi ve ışık oldu. Ve yaratılışın birbirini izleyen aşamaları hep Tanrı’nın sözleriyle gerçekleştirilir (Eliade 2007: 205). “Nitekim Sina Dağı’nda Tanrı geri planda kalır, görülmez. Bir seste, kendi sözünde görüntü ve biçim kazanır, hatta ete-kemiğe bürünür; bu söz sonra, gözle görülebilecek şekilde taş tabletlere kazınır” (Ouaknin 2017: 53). Böylece söz olan Tanrı, yazılı metne dönüşür. Tekvin, Musa’nın Birinci Kitabı Bab 1’de yaratılış anlatılırken yaratılan her şeyin yaratıcının sözleriyle yaratılıp ortaya çıktığını görüyoruz. Yaratıcı: Işık olsun der, ışık olur; suların ortasında kubbe olsun der, sular sulardan ayrılır; sular bir yere biriksın kuru toprak olsun der, öyle olur... (Tevrat: 5-6). Böylece devam eder, her yaratılan, yaratıcının sözüyle vücut bulur. Sonra da yaratıcı onlara adlarını verir. Aynı şekilde Mezmurlar’da da Tanrı (Rab) her şeyi sözüyle yaratır: “Gökler Rabb’in sözüyle, gök cisimleri ağzından çıkan bir solukla yaratıldı” (Mezmun 33/6) ifadeleri vardır.

Günümüzde yorumsamacı ve postyapısalcı düşüncelerin merkezî tematiğini sözün Batı’daki özgül kurulma biçimleri hakkındaki tartışmalar teşkil etmektedir. Yukarıda üzerinde durulan Yeni Ahit’te ve Yuhanna İncil’inin ilk sözü olan “Önce Söz Vardı” ifadesinde Kelâm’ın Tanrısı’na gönderme yapılmaktadır. Kelâm’ın Tanrısı’nın 19. yüzyıldaki Alman kültüründe Eylemin Tanrısı’yla bir müsademeye girdiği ve Alman düşünce tarihinde gecikmişlikle de ifade edilen özgüllüğün bu Söz Tanrısı’na olan imandan kaynaklandığı düşünülmektedir. Almanlar Yahudice bir eylem Tanrısı’na tâbi olmuş gözükürken Fransa, İngiltere ve Amerika’nın tuttuğu yola girip girmeme tartışmasını geç Aydınlanmaları döneminde bu söz-eylem tartışması bağla-

mında yapmışlardır (Göka ve d. 1999: 10).

İslam'da ise söz denilince genellikle yaratılış, söz estetiği ve güzel, olumlu, yapıcı söz söyleme anlaşılır. Allah'ın sözle yaratma kudreti Kur'an-ı Kerim'de Bakara (2/117), Âl-i İmrân (3/47), Nahl (16/40) ve Yasin (36/82) surelerinde geçer: “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri yalnızca “Ol!” demesidir, o da hemen oluverir (Yasin, 36/82); Gökleri ve yeri (bir örnek edinmeksiniz) yaratandır. O, bir işin olmasına karar verirse, ona yalnızca “O” der, o da hemen oluverir” (Bakara, 2/117)... Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in birçok sure-sinde (Rahman, Zümer, Tâhâ, Nisa, Enam, Bakara...) ve hadislerde sözün bu özelliklerine göndermeler mevcuttur.

Türk kültüründe yüzyıllar boyunca senkron ve diakron açıdan bilginin saklanıp aktarılmasında dünyayı algılamanın ve tanımanın esas aracı “söz” olmuştur. Bundan dolayı da, “düşünce-söz-eylem” üçlü elemanı arasında çok güçlü bağlar bulunmaktadır. O. M. Freydenberg'e göre, arkaik toplumda “her söz, eyleme özdeştir, her isim ise eylemin sonucudur”. V.N. Toporov, bu durumun “dilin ritüel fonksiyonlarının tamamen ortadan kalkmayan kültürlerle has olduğunu, dolayısıyla ritüel fonksiyonlu her ifadenin söz-eylem, hatta önce eylem, sonra söz olduğunu” belirtmektedir (Lvova ve d. 2013: 190).

Türk mitolojisinde kâinat, söz ve adlandırma ile yaratılır. Bu sebeple, şamanik Türk mitolojisinde de ‘söz’ kutsaldır. Altay Türk yaratılış mitinde yaratıcı Üç Kurbustan'ın hiçbir eylemde bulunmadan yalnızca sözle yaratıcılığını kullandığı görülür. Radloff tarafından derlenip kayda geçirilen yaratılış mitinde Üç Kurbustan, kendi talimatıyla Erlik'in suyun altından çıkardığı toprağa “Cer bütsin!” (Yeryüzü yaratılsın!) diye seslenir ve bu söz üzerine bir avuç toprağın yayılıp genişlemesiyle yeryüzü oluşur. Metnin ilerleyen kısmında Üç Kurbustan dalsız bir ağaç görür. Ağacın görünümü hoşuna gitmez. “Boo togus budak bolzın!” (Bunda dokuz dal olsun!) der. Onun sözüyle dokuz dal oluşur. Sonra: “Togus budaktıñ tözinde togus kiji bolzın! Ol togus kijideñ togus başka aymak össün!” (Dokuz dalın dibinde dokuz kişi olsun! O dokuz kişiden dokuz ayrı boy oluşsun!) (Yamayeva-Şincin 1994: 12) diye seslenir. Böylece dokuz dalın dibinde dokuz ayrı kişiden dokuz başka boy ortaya çıkar.

Verbitsky tarafından derlenmiş yaratılış mitinde ise, yaratılışa neden olan Ak Ene, Ülgen'e şu ilham verici sözlerle seslenir: “Yaratmak istiyorsan sende bir şeyler Ülgen, yaratıcı olarak şu kutsal sözü öğren! De ki hep, yaptım

oldu! Başka bir şey söyleme! Hele yaratırken, yaptım olmadı! demel!” Bunun üzerine Ülgen, “Yer yaratılsın!” der ve yer yaratılır; “Gökler yaratılsın!” der, gökler yaratılır. Metinde ayrıca Tanrı’nın alkışı kendi yaratıcılığı için yeterli olduğu kadar başkalarına bağışladığı alkışı da yaratıcı özelliğe sahiptir. Erlik kendine ait bir dünya yaratmak için Tanrı’dan alkış ister ve aldığı tanrısal alkış sayesinde kendine bir dünya yaratır. Katanov tarafından derlenen ve Abakan Metinleri arasında yer alan “Kâinatın Yaratılışı” miti, kutsal metinlerle benzerlik gösterir. Metnin Hakasların Ruslarla temasından sonra teşekkül ettiği açıktır:

Tanrı her şeyi sözü ile yaratmıştır. Eskiden ne gökyüzü ne de yeryüzü vardı. Tanrı onları altı günde yaratmış. İlk gün ışığı; ikinci gün gökyüzünü yaratmış. Üçüncü gün suyu karadan ayırarak yeryüzünü bitkilerle örtmüş. Dördüncü gün ay, güneş ve yıldızları yaratmış; beşinci gün balık ve kuşları, altıncı gün böcekler, hayvanlar gibi bütün canlıları yaratmış. En son olarak insanı yaratmış. İnsanın bedenini topraktan yaratıp içine ölümsüz ruhu üflemiş. Yedinci gün insanın kendisine ibadet etmesi için yaratma işini bitirmiş. (Katanov 2000: 267)

Sözün ya da kelimenin gücü ve önemi elbette doğru bir şekilde söylenmesindedir. Yanlış söylenen söz veya sözler kaderi değiştirebilir. Bunun en güzel mitolojik örneklerinden biri Verbitskiy’nin derleyip yayımladığı bir Altay efsanesidir. Bu efsaneye göre, yeryüzündeki bütün felaketlerin, guguk kuşunun, annesinin nasihatlerine uymamasıyla başladığı anlatılır:

“Annesi guguk kuşuna “kök-kök!” (yeşil, yeşil otlar); kestik (kama); oduk (ateş); çastık (ölünün başının altındaki yastık) söylemesi gerektiğini tembihlemiş. Ancak genç guguk kuşu bu kelimelerden sadece birinci sözü aklında tuttuğu için yeryüzünde ölümler olmuş (Verbitskiy 1877).”

Türk yaratılış mitinin diğer mitler ve kutsal kitaplarla olan ortak özelliklerinden biri Tanrı’nın her an her yerde hazır ve nazır olmasıdır. Tanrı’dan kaçıp kurtulmak isteyen Erlik nereye kaçarsa kaçsın Tanrıyı hep arkasında veya yanında bulur: “Kiji tumalangan, karılıp, araay la ölüp barbagan. Emdi kederi barıp, kudaydañ kaç a bergen. “İraak badım” dep, sanangan, kaya bağıp, körzö, Kuday canında turup catkan” (Yamayeva-Şincin 1994: 11). (Kişi nefessiz kaldı, kasılıp, neredeyse ölecek gibi oldu. Şimdi gerisin geri Tanrı’dan kaçtı. “Uzaklaştım” diye düşünse de, geri dönüp baktığında Tanrı yanında duruyordu).

Söz iyesi ve sözlü metinlerin kutsallığı

Hint vedaları ve daha birçokları gibi, Türk sözlü geleneğindeki metinler de kutsanan bir sözlü gelenek yoluyla korunmuşlardır. Türk mitolojisinde ve halk kültüründe sözlü geleneği güçlü kılan birçok unsur vardır. Saha Türkleri sözün iyesine Çumçurukaan derler. O, beyaz bir kelebek şeklinde tasavvur edilir. Ağzı kalabalık ve gereksiz konuşanları münasebetsiz sözler söyleterek pişmanlığa sevk eder (Dilek 2014: 65). Saha Türklerinde Çumçurakaan dışında söz iyesi olarak ayrıca *Til iççite* (Dil iyesi) de vardır. O, sözün kutsal sahibidir. Söylenen söz kutsal bir kuşa dönüşür ve sözün ulaşması gereken yere uçarak sözü hikâye eder. Masallarda Orta Dünya'nın bahadırı tarafından söylenen söz, genç bir aygıra dönüşerek sözü bütün göklere yaymak için yüce dünyaya uçar ve nihayet Aşağı Dünya'ya kudurmuş bir boğa kılığında iner (Dilek 2014: 176). Sahalar için sözün en güçlü olduğu metinler *aykal* adı verilen ilahilerdir. Saha inançlarına göre insan sözü, kendi içinde bir güce sahiptir ve bu yönüyle ruhların dikkatini çeker. Bundan dolayı iyi *aykal* söylemekten imtina edip güçlü manalar içeren ifade ve sözlerden kaçınırlar. Hiç şüphe yok ki, Saha Şamanizmi halk şiirinin gelişmesiyle ve irticalen şiir söyleme geleneğiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağ yalnız Saha Şamanizmiyle ilgili olmayıp aynı inanca sahip diğer Türk boyları için de geçerlidir. Türk şamanik metinlerinin söz varlığının halkın kullandığı söz varlığından çok daha fazla olması bu metinlerin anlam derinliği ve zenginliğini gösterir. “Saha oyununun söz dağarı 12 bin kelimeyi bulduğu halde halkın konuştuğu kelime sayısı 4 bini geçmez” (Gömeç 1998: 47).

Sahaların eski inanışlarına göre ruhların ortaya çıkışının ilk işareti kişinin doğaçlama şiir söyleme yeteneğidir. Ruhlar özellikle kısa, özlü ve ahenkli sözlerden oluşurlar. Halkın bakış açısına göre önemli şarkıcılar ve destan anlatıcıları şanssız ve mutsuz kimselerdir. Çünkü onlar, ahenkli sözlerle doğa ruhlarını uyandırır ve bu ruhlar korkuyla irkilip şarkı, destan... söylemeye başlarlar. Saha inançlarında üöttü adı verilen başka bir söz vardır ki, üöttüler kurban töreni sırasında ruhları çağırarak için söylenen sözler olmakla birlikte genel olarak söylenmiş söz demektir. Bütün tabiat unsurlarına Tanrı ve iyelerin nefesi sindiği için bunlar üöttülü (Sözlü, söz sahibi) kabul edilir. Bunların yanında duvar, serge, ahır, şaman davulu, kopuz da üöttülü kabul edilir. Üöttü iki çeşittir: Tanrı'dan gelen üöttü iyilik yapar, kötü ruhlardan gelen üöttü ise kırıcı, bozucu olur. Saha mitolojisinde sözün gücü ve kutsallığı ile ilgili başka örnekler de verilebilir; *Cabın* adı verilen Aşağı Dünya'nın

en dibinde bulunan kötü ruhlar yeryüzüne çıkmak isteseler de ataların kopuz ve ezgili sözlerinin bunu engellediğine inanılır. Ayrıca Saha inançlarındaki *Haan Caahık* adlı ruhların görünüşleri kadar sözleri de öldürücüdür.

Altay Türkleri için de dua sözleri olan alkışlar kadar, sözlü metinler de (özellikle mitler, destanlar ve masallar) kutsaldır. Destanların *kay eezi* (destan, söz iyisi) adı verilen bir iyisi olduğuna inanılır. Destan metninin geleneksel yapısına uymayan, sözlü metne gereksiz ilave veya çıkarmalar yapan anlatıcıların destan iyeleri tarafından cezalandırılacağı düşünülür. Konu hakkında şöyle bir anekdot anlatılır:

“Kan Oozı’nda Anike adlı bir destan anlatıcısı ‘Altay Buuçay’ destanını anlatırken bazı yerlerini unuttuğu için destan kahramanı Altay Buuçay, Anike’nin rüyasına girerek onu kamçılımış. Anike bu yüzden öldü, derler” (Suzakov 2015: 149).

Anlatıcıdan metni yarıda kesmemesi beklenir. Bitirilmemiş parça veya bitirilmemiş hareket, olayların doğal gidişatını bozabilir ve bir felakete dönüşebilir. Anlatıcının sık sık destanı yarıda kestiğini ve bitirmediğini konu edinen bir Hakas efsanesi bilinmektedir:

Anlatıcı, bir gün destan anlatırken yarıda keser ve çıkar. Evine giderken dağa baktığında, orada atının dizginlerini tutarak oturan destan bahadırını görür. Bahadır ona kızgındır: Neden beni bıraktın? Anlatıcı korkar ve evine gelince hastalanır. Anlatıcı, ölmeden önce: Bundan böyle anlatıcılardan hiç kimse hikâyeyi yarıda bırakmasın, dağdaki bahadır sağ koymaz, der ve ölür. O günden beri hiçbir anlatıcı, destanı yarıda bırakmaz, hatta bırakmaya cesaret bile edemez. (Lvova ve d. 2013: 199-200)

Ayrıca anlatıcıların sözlü metni kendilerine ait masal veya destan dünyasından reel dünyaya taşıdıklarına inanılır. Bunun için anlatıcının sözel metni anlatmayı bitirdikten sonra *Şöök!* veya *Kap Şöök!* diye bağırarak metni kapatması, metnin dünyasıyla reel dünya arasındaki bağlantıyı kesmesi gerekir. Böyle yapılmadığı takdirde sözel metnin kahramanlarının reel dünyada kalıp anlatıcı ve dinleyicilere zarar vereceğine inanılır².

Benzer şekilde Hakas destancılık geleneğinde *mele söyleme* geleneği vardır. *Mele*, destanı anlatan *haycıyı* cesaretlendirmek ve teşvik etmek için söylenen söz veya nidayadır. Anlatıcı bu nidayaya, söze katılmayıp suskun kalan dinleyicilerin çocuklarının başının kel olmasını diler. Amaç dinleyiciyi metnin içine çekmek, metni daha etkili kılmaktır. Şamanik Türk mitolojisine dair unsurları içinde barındıran mitik eserlerde bir taraftan metnin söz olması nedeniyle kutsallığı dikkate alınırken diğer taraftan kahramanların da sözü tanrısal ölçüde kullandıkları görülür.

Sözlü metinlere kutsallık atfetme, Anadolu'da halk hikâyecilik geleneğinde de görülür. Âşıktan hikâyeyi anlatmadan önce Köroğlu'ndan bir parça söylemesi beklenir. Böyle yapmazsa onun güceneceğine, hatta Kırat'ın sabaha kadar âşığın kayınvalidesinin kapısında kişneyeceğine veya âşık Köroğlu'ndan söz etmezse onun bedduasına neden olacağına inanılır (Alptekin 2005: 42, Taşlıova 2016: 25). Bu yolla gelenek, Köroğlu anlatılarını büyük ölçüde devam ettirme ve muhafaza etme kabiliyeti kazanmış olur.

19. yüzyılın büyük Manasçılarından biri olan Keldibek hakkında anlatılan rivayetlerden birinde, onun icrasının kâinatı titrettiğinden bahsedilmektedir: Aulda sanki aniden fırtına esmekte ve bu azgın fırtına arasında bilinmeyen atlılar (Manas ve onun ordusu) gelmekte ve onların ayak seslerinden yeryüzü sarsılmaktadır. Dolganlara göre, anlatıcı destan anlatırken bazı maddi karakterlere hayat vermektedir. Bu karakterler ruhlar değildir ama sanki metnin gidişatına göre hareket eden canlı varlıklardır (Lvova ve d. 2013: 190-191). Altay Türklerinin destanlarının birçoğunda da kahramanın sözlerine (özellikle şarkılarına) tabiat unsurları eşlik eder; kuşlar üstünden uçar, yavru hayvanlar yavrularını terk edip peşinden gelirler...

Tatar mitolojisiyle ilgili yazdığı sözlükte "söz"ü bir madde başı olarak ele alan Urmançı kelimeyi tanımlarken haklı olarak sözün mitolojik bir kategori olduğuna dair tespitte bulunur. Ona göre mitik karakterli metinlerde kahramanlar da sözün gücüne sahiptirler ve karşılaştıkları zorlukların bir kısmını sözlerinin tıslımlı gücüyle aşarlar (Urmançı 2011: 81). Kahramanın tanrısal olmasını sağlayan özelliklerinden biri de sözün gücüne sahip olmasıdır.

Saha inançlarına göre söylenen her kelime, her söz eşya üzerinde bir kuvvete sahiptir. Bundan dolayı bu sözler eşyanın iççisine (iyesine) tesir ederler. Bütün dinlerde dua nihayetinde bir sözdür. Türk alkışları da sözün en güçlü örneklerinden biridir. Sahalar sözün insanın nefesi ve ruhuyla bağlantılı olduğuna inanırlar. Dua veya derin anlamlar içeren sözlere başlamadan önce *Cee-buo* ifadesi iki kez tekrarlanır. Dua ya da anlamlı/hikmetli söz bittikten sonra 3, 7 ya da 9 kez *dom* denir. Duanın etkili olması için nazım şeklinde söylemeye ve tekrar etmeye dikkat edilir. Tekrar sayısı genellikle 3, 7 veya 9 olarak kabul edilmekle birlikte bu sayı kişinin kendi isteğine bağlıdır. Tekrar sayısı davet edilen tanrı ya da ruhun veya ataların uzaklığıyla ilişkilidir. Duaları etkili olan kişilere *bahsı* adı verilir.

Duanın zıttı olan *'kırıs'*ın (beddua) ise, yetişmeyi kestiği, canlıları öldürdüğü ve birleşmeyi dağıttığına inanılır. Ruh herhangi bir tanrıdan aldığı dua ya da manevi gücünü kaybettiğinde onun yerine beddua girer. Bedduanın girdiği insanın ahlakı bozulup şeytan şekline girer (Dilek 2014: 18). Başkurtlar da *hüzün* (söz) sihirli bir güce sahip olduğuna inanıp onu bir canlı gibi kabul ederler. Özellikle alkış ve kargışlar sözün en güçlü olduğu metinler olarak kabul edilir. Sözün etki yapma gücüne sahip olduğu inancı, ritüel-dil davranış alanlarının gelişmesini sağlamıştır. Bunların arasında eski Türk döneminden beri bilinen hayır dua ve temenni (alkış sös, algıs) geleneğidir. Alkışlar, töslere, dağ ve orman iyelerine, Altay iyesine ithaf edilir. Bütün önemli törenlerde alkışlar söylenir. İyi alkışlar maddi bir değer kadar büyük bir hediye sayılır. Alkışın zıttı kargış ve küfürlü sözlerdir. İnanışa göre söylenen fakat yöneltildiği kişiyi bulamayan kötü söz, gönderene geri döner. Bununla birlikte insanlar bu kötü sözlerden korunmanın arayışı içinde olmuşlardır.

Kötü sözün etkisinden kurtulmak için Dolganların şöyle bir yola başvurduğu aktarılır: Söğüt dallarından acı dilli insanın (aksı kara) ağzını tasvir eden halkalar yapıp çubuğa geçirirler ve ateşe tutarak şunları söylerler: “Senin sözlerin kayboldu, senin sözlerinin gücü yoktur”. Bu yapıldığında kötü söz söyleyenin ağzı yara olurmuş. Bu ifadelerin sözün gücüyle ilgili olarak Enuma Eliş’te sık tekrarlanan kalıplaşmış ifadelere benzerliği dikkate değerdir. Hakaslar ise söze, söz ile karşılık vermeyi tercih ederler. Geleneğe göre, kara-ya karşı 99 söz söylemek gerekir (Lvova ve d. 2013: 193-195).

Türk kültüründe sözün şiirsel ve müzikal değerinin olması da her zaman önemsenmiştir. Bu nedenle Kazak Türkleri sözü *jel söz ve kara söz* olmak üzere ikiye ayırırlar. *Jel söz*, ahenkli olduğu kadar anlamlı da olan ve insanlar arasında hızla yayılıp etki eden sözlerdir. *Kara söz* ise günlük konuşma tarzındaki sözlerdir. Ayrıca Kazak Türklerinin millî değerler sisteminde halk arasında söylenen selamlaşma, bata-dilek, gönül alma, teselli etme, yas tutma, vedalaşma sözleri ilişkiyi düzenleyici hizmetine göre *jaksı söz* (iyi söz), halkın manevî dünyasıyla ilgili atasözleri, vecizler, efsaneler, şiir ve jel sözler ise *jandı söz* (canlı söz) olarak da görülür (Alimbay 2014: 228). Diğer Türk boylarında da sözle ilgili benzer sıfatlar bulunmaktadır. Bunların bir kısmı yukarıda Kur’an-ı Kerim’de geçen sözün sıfatlarıyla ilgili olduğu kadar geleksel Türk kültüründe söze verilen önemden de kaynaklanmaktadır.

Tabu, büyü ve sağaltma unsuru olarak söz

Şamanist düşüncedeki ad anlayışına göre bir ad, bir tanrının, bir nesnenin, bir hayvanın ya da bir kişinin üzerine yapıştırılmış bir söz olmaktan ziyade, o şeyin doğasını, özünü gösteren kavram olarak onun bizatihi kendisidir.

Freud'a göre, yasakçı tabuları bulunmayan hiçbir budun ya da hiçbir uygarlık aşaması görülmez. Dolayısıyla ilkelerin kendi adlarına, kişinin temel bir parçası ve önemli bir malı gibi baktığını ve eşyanın bütün anlamını sözcüklere yüklediğini düşünürsek, bu ad tabusunun garipliği azalır (Freud 2008: 65). Kişiliği oluşturan özelliklerden biri olarak kabul edilen ad, sadece sosyal bir kişiliği temsil etmez; aynı zamanda büyü <magic> ve mistik bir kudreti de ifade eder.

Ad, insanın bir parçasını oluşturduğuna göre, ad üstüne yapılacak büyüün, o adı taşıyanı etkileyeceğine inanılır. İlkel düşünceye göre, birinin adını bilen, o kimseye büyüsel etki yapabilmek gücünü elde etmiş sayılır. Onun için ilkelerin çoğu tanımadıkları kimselere adlarını söylemekten kaçınırlar (Örnek 1971: 13). Adlandırma yaratılışın ikinci aşamasıdır. Türk yaratılış mitlerinde yaratıcı Tanrı; varlık, kişi veya nesnelere yarattıktan sonra ikinci iş olarak onları adlandırır.

Diğer inançlarda olduğu gibi Türk Şamanizmde de çeşitli dilsel tabular (tabu sözcükleri) ve örtmeceler mevcuttur. Bu sözler genellikle, tanrılarla ilgili olanlar, iyeler/ruhlarla ilgili olanlar, tanrısal mekânlarla (Yukarı Dünya, Aşağı Dünya) ilgili olanlar, avcılık ve hayvan adları ile ilgili olanlar, doğum ve ölüm ile ilgili olanlar, hastalık ve fiziksel yetersizlikle ilgili olanlar, cinsellikle ilgili olanlar, bazı fizyolojik süreç ya da durumlar ile ilgili olanlar, insan ilişkileri ile ilgili olanlar, insanların çeşitli özellikleri ile ilgili olanlar diye tasnif edilebilir (Killi 2006: 51).

Sibirya'da meskün Türk toplumlarında tabu sözcükleri ve örtmecelerle ilgili dilsel yasaklar genelde korku, sakınma ve hayranlık duygularından kaynaklı evrensel karakter taşırlar. Altay Türkleri adlarını doğrudan anmaktan çekindikleri için Ülgen için Ak Ayas, Ayas Kaan..., Erlik için ise, Bos Erlik, Açaş, Sokor Kaan... sözcüklerini kullanmayı tercih ederler. Benzer durum ayı başta olmak üzere kurt, yılan, geyik, tavşan... için de geçerlidir. Tabu sözleri ve bu sözlere karşılık olarak kullanılan örtmeceleri bilmek ve yerinde kullanmak, hem konuşanı, hem de dinleyeni rahatsız edici durumlara düşmekten kurtarmasının yanında, yazın alanında da stilistiğin önemli bir parçası olarak yazarın çeşitli durumlara bakışını, yaklaşımını değerlendirmede büyük bir öneme sahiptir. Mitik-poetik ifadedeki sözle çağdaş edebî yaratıcılıktaki sözün ilgisini Kemal Abdulla'nın şu ifadesiyle tamamlamak uygun olacaktır: "Cümlenin içinde eriyip giden söz değildir. Söz her şeyi içinde toplayabilen, gereğinde canlandıran, şahit gösterilen ve aynı zamanda cezalandıran veya hür bırakan bir güce sahiptir" (Abdullah 1997: 54).

Hemen her toplumda büyük enerjileri bünyelerinde barındıran özel sözcük ya da sözcük kalıpları olarak kabul edilebilecek *Güç Sözcükleri* (Candan 2005: 83) mevcuttu. Bu sözler onu kullanma becerisi ve yetkisi olanlara başka dünyaların kapılarını açıyordu. Sözün büyüsel ve kutsal değeri neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir. Ayrıca bilgelik daha doğru ifadesiyle “erginlenme bilgeliği” büyüülü sözlerle sahip olmayı gerekli kılmıştır (Eliade 2007: 138). İlkel tılsımda çarpıcı olan ikinci öge, istenen şeyi çağıran, düzenleyen ya da ona emreden sözcükler kullanılmasıdır. Ekonomik amaçlı büyüde, somut bir biçimde, bitkinin büyümesi, hayvanların ortaya çıkması ve balık sürülerinin sökün etmesi anlatılır. Ya da büyücü, onun baskısı altında büyüsunü yaptığı heyecanı ve bu heyecana anlam veren eylemi belirten söz ve cümleler kullanır. Kötü büyüde büyücü, kullandığı ifadelerin her biriyle kurbanın iç organlarını ve vücudunun çeşitli parçalarını göstererek, “kırıyorum, burkuyorum, yakıyorum, parçalıyorum” gibi sözleri gazaplı tonlarda tekrarlamak zorundadır. Bu bize, tılsımların hemen hemen tümüyle ayinlerin biçimine göre düzenlendiğı ve sözcüklerin büyü maddeleriyle aynı temelde seçildiğini gösterir (Malinowski 1990: 63).

Sözün büyüyle ilişkisini ortaya koyan en iyi örneklerden biri ise, Çorum’da halk arasında söylenen *iki söz, bir büyü (yerine geçer)* deyişidir. Sözün yağmur yağdırma veya hava durumunu değiştirmeye yönelik pratiklerde etkili olduğu bilinir. Bir Yakut, gün çok sıcaksa ve gideceğı daha uzun bir yol varsa, rastlantıyla bir hayvanın ya da bir balığın içinde bulunduğu bir taşı alır, üzerine bir at kılını birçok defa dolar ve onu bir sopanın ucuna bağlar. Sonra da büyü sözleri söyleyerek sopayı havada sallar. Az sonra serin bir yel esmeye başlar (Frazer 1991: 27).

İlkel toplumlarda hastayı sağaltmaya yönelik uygulamalarda sözün önemli bir yeri vardır. Sağaltıcı, tedavi etmek amacıyla çağırdığı hastalığın bütün belirtilerini anar, ya da ölümü getirecek söz içinde kurbanın sonunu betimler. İyileştirici büyüde sağaltıcı sözleriyle sağlık ve bedensel güç tabloları çizer (Malinowski 1990: 63). Dünyanın değişik toplumlarında hastalıklar farklı sebeplere bağlanır. Birleşik Devletler’in güney doğusunda yaşayan yerliler, hastalıkları insanlar, hayvanlar ve bitkiler arasındaki çekişmenin sonucu olarak görürler. Hayvanlar insanlara kızıp onlara hastalık yollamışlardır; insanların bağlağı olan bitkiler de, ilaçları sağlayarak buna karşılık verirler. Örneğin Chickasaw’lara göre, mide sancıları ve bacak ağrıları yilandan, kusmalar köpekten, mide sancıları geyikten gelir. Aynı inançlar Arizona’da yaşayan Pimalarda da vardır, bunlar boğaz ağrılarını porsuğa, şişlikleri, baş ağrılarını ve sıtmayı ayıya, gırtlak ve akciğer hastalıklarını geyiğe yüklerler (Strauss 2010: 219-220).

Şamanik Türk inançlarında ise, hastalıkların sebebi belli bir ruha dayanır. Tivalar, kötü ruhlardan sayılan *Albis* ve *Puk*'un ya da genel anlamda kötü ruhlar olan *azaların* insanlara çeşitli hastalıklar musallat edip akıllarını yitirmelerine neden olduklarına, Şorlar ise bir av tösü olan *Sańır*'a saygısızlık yapıldığı takdirde avcılardan uyuz hastalığına yakalanacaklarına inanırlar. Hakaslar, kızamık, çiçek ve sıtma hastalığını *misafirler* olarak da adlandırırılar. Kaçın boyuna mensup bir şaman, rüyasında hastanın ruhunun herhangi bir *ayna* (kötü ruh) tarafından kaçırıldığını öğrenirse o zaman şaman, o ruh ile görüşmeye başlayabilir ve ona teklifte bulunur, bazen de ruhu düşmanca yöntemlerle alır. Bilinen bir tür hastalığa yakalanmamak için hastalığa sebep olacak ruhlara at kurban ederler. Kurban edilecek atın kuyruğuna ve yelesine biri beyaz, diğeri mavi olmak üzere ikişer tane bez bağlanır. Söz konusu bu ata ancak kendi sahibi binebilir. Başka biri bindiği takdirde o kişinin hastalanıp öleceğine inanılır. Her at renginin koruyucu bir ruhu vardır... Yakutlarda *abaahılarla* birlikte *Aan Arbatı Toyon* hastalık gönderen bir yer altı ruhu olarak kabul edilir. Yine Yakutlarda salgın hastalıkları gönderen *Altan Sabaray Toyon*, kemik hastalıklarını gönderen *Beki Uoraan*, çiçek hastalığının müsebbibi *bayan* ya da *ebe* denilen ruhtur. Altay Türkleri ise *Cangaş Kam* adlı ruhun ağır hastalıklarla birlikte baş dönmesi, kırıklar ve göz hastalıklarına sebep olduğuna inanmakla birlikte genel anlamda ağır hastalıkların ruhlarına *Kaar* adını verirler. Çuvaşlarda *Hitim*, *Vilem*, *Vupir* ve *Vupkin* adı verilen ruhlar çeşitli hastalıkların müsebbibi olarak kabul edilirler. Benzer durum hemen bütün Türk boyları için mevcuttur. Bu ruhların sebep olduğu hastalıklardan korunmak için yapılan işlemlerin tamamına söz eşlik eder. Altay Türklerine göre söz, "em"dir. Hangi ilaç içilir veya bedene sürülürse ona mutlaka söylenen söz eşlik etmeli, söz ve em uyumu sağlanmalıdır (Bedurov-Kıdıyev 1996: 49). İlaç olarak kullanılacak şifalı bitkiler toplanır veya kesilirken de belli sözler söylenir:

Şoktop alıp catkan emezim,
Oynop alıp catkan emezim,
Erik çok
Açal-coboldın bajında,
Arga-cokko alıp cadım.
Altay-Kudaydın aldın
Alkışın berzin dep surap turum.

Zarar vermek için alıyor değilim,
Oyun olsun diye alıyor değilim,
Çaresizim
Hastalığa düştüm,
Çaresizlikten koparıp alıyorum.
Altay Kuday'ın önünde
Alkışını vermesini istiyorum.

Her durumda söylenen bu sözlere *em sös* (şifalı söz) ve *baylu sös* (kutsal söz) denir. Bazı Altay sihir sözlerinde insanların belayı kendilerinden uzaklaştırma isteği görülür. Örneğin hapşırana adama “taşı yakala!” demek gerekir. Çünkü hastalık taşıyıcı parçacıklar, sağlıklı insanlara bulaşabilir. Bunun olmaması için bu deyim kullanılır ve böylece hastalık taşınmaz (Lvova ve d. 2013: 193). Başkurtlar için *arbav* adı verilen sihirli bir güce sahip olduğuna inanılan büyümlü sözler sağaltmalarda sıkça söylenir. *Arbav*ların özellikle yılan sokmalarında işe yaradığı düşünülür.

Başkurtlar yılan sokmalarında yaş ihlamur ağacının üç veya beş kabuğunu yılan gibi soyup sokulan yere bağlarlar. Sonra zehir emip tükürülür ve eski bakır bir para yılanın ısırıldığı yere bırakılarak şu sözler söylenir: *Ak yılan, su yılanı, zehirli yılan. Su gibi akıtayım, kül gibi toz edeyim.* Başkurtlar bu sihir sözlerini halk hekimliğinin hemen her ritüelinde ama daha çok kötü ruhların sebep olduğuna inandıkları hastalıkları sağaltırken söylerler. Epilepsiye sebep olduğuna inandıkları *Bivma*'yı hayvan gübresine sıkıştırıp kovarken, kulak hastalıklarına sebep olduğuna inandıkları *Tatran*'ı küfürlü sözlerle ağaç köküne ya da kabuğuna koymaya çalışırken ya da hastayı bir tür hastalık iyisi *Zehmet*'ten kurtarmak için hep bu sihirli sözler söylenir.

Kırgız ve Kazaklarda ise *Bedik* adı verilen sözlerin söylenmesinin kişiyi veya hayvanı hastalıktan kurtaracağına inanılır. *Bedik* aslında hastalık musallat eden ruhun adıdır. Ruhunu kişi veya hayvandan kurtarmak için akşamları bahşi ve gençler tarafından evde veya avluda *bedik* merasiminde *bedik sözler* söylenir. Bu sözler bazen *Bedik*'i korkutmak için hakaretamiz olabilir (Beydili 2003:62). Örnekleri diğer Türk boyları dikkate alarak artırmak mümkündür. Bu nedenle söz, Türk halk hekimliğinde hastayı sağaltmak için kullanılan uygulama ve yöntemlerin ayrılmaz bir parçasıdır.

Sonuç

İnsanlık tarihinin ve insan düşüncesinin kaydettiği süreçteki aşamalarını anlamak bakımından kült kavramının bu aşamalarındaki yerini kavramak önemlidir. Söz, insan ve toplum hayatının başlangıcından itibaren hem mitik dönemlerde, hem de ilahî dinlerin kapsadığı inanç anlayışları içerisinde önemli bir yere sahiptir ve onu kült tanımının içinde değerlendirmek gerekir. Söz, mitolojilerde ve dinlerde yaratılışın bileşenlerinin ilk ve asli unsuru olup, onun Tanrısal gücü en çok yaratılış sürecinde karşımıza çıkmakla birlikte tabu ve örtmecelerde de sözün manevî gücü kendini gösterir. Her halükârda söze yüklenen bu anlam zenginliğinin evrensel oluşu

dikkate değerdir. Yine evrensel olarak denilebilir ki, toplumların geleneksel hayattan uzaklaşmalarıyla birlikte tabu ve örtmece sözlerin dildeki kullanımını giderek azalmaktadır. Söz kültürünün hem İslam öncesi hem de İslam sonrası Türk düşüncesinde tanrısal yaratıcılığın yanında başka özellikleriyle de çok yönlü olarak tarih boyunca kullanıldığı görülür. Bunlar içinde sağaltma ve büyü uygulamaları başta gelir. Söz kültürüyle ilgili bütün kabul ve uygulamalar değişik toplumlarda farklı şekillerde olsa da özde aynıdır.

Notlar

- 1 İşlevsel tanrı kavramı için bk. Ernst Cassirer (2017). *Dil ve Mit*. Çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yay.
- 2 Konuyla ilgili yaşadığım bir tecrübeyi burada anlatmak isterim: Dağlık Altay'da, bir gece yarısı sessizliğin içinde halk kültürü konusunda oldukça bilgili olan ve Şamanist inanca mensup Edvard Babraşev'le sohbet ederken ona Cañar destanından bahsettim. Destanın adını söylememle birlikte yakınlarımızda bir yerlerden taş düşmesine benzer bir ses duyuldu. Bunun üzerine Babraşev, sözümü yarıda keserek bana; “Duydun mu?” diye sordu. “Evet” cevabını alınca, yakınlarımızda bu sesi çıkaracak hiçbir canlı varlığın bulunmadığından emin olduğunu söyleyerek sesi Cañar destanının iyесinin çıkardığını söyledi. Babraşev'e göre, destanın iyesi kendisinden söz edildiğini duymuş ve yakınımıza gelmişti. Onun olumsuzluğundan korunmamız için hakkında iyi sözler söylemeliydik. Sözlü metinlerin kutsallığına dair inanışlar yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde hâlâ mevcuttu.

Kaynaklar

- Abdullah, Kamal (1997). *Gizli Dede Korkut*. Çev. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Yay.
- Afanasev, Anreeviç Lazar (2018). *Tanrı Öğretisi*. Akt. Hüseyin Yıldırım-Nigâr Kalkan. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Alimbay, Nursan (2014). *Kazaktın Etnografyalık Kategoriyalar Uğımdar Men Atavlarının Desturlı Jüyesi Entsiklopediya*. Almatı: 5 Tom.
- Babil Yararılış Destanı –Enuma Eliş-* (2018). Çev. F. Adalı ve Alu T. Görgü. İstanbul: İş Bankası Yay.
- Battéro, Jean, Marc Ouaknin ve Alain, Monight, Joseph (2017). *İnancın En Güzel Tarihi*. Çev. İsmet Berkan. İstanbul: İş Bankası Yay.
- Bedurov, B. ve V. E. Kızıyev (1996). *Gorno-Altaysk*. Altay Cañ.
- Beydili (Memmedov), Celal (2003). *Türk Mifoloji Sözlüğü*. Bakı.

- Candan, Ergun (2005). *Antik Mısır Sırları*. İstanbul: Sınır Ötesi Yay.
- Cassirer, Ernst (2016). *Sembolik Formlar Felsefesi II*. Ankara: Hece Yay.
- Cassirer, Ernst (2017). *Dil ve Mit*. Çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yay.
- Dilek, İbrahim (2014). *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü Altay/Yakut*. Ankara: Grafiker Yay.
- Durkheim, Emile (2018). *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. Çev. Özer Ozankaya. İzmir: Cem Yay.
- Eliade, Mircea (2007). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. C. I. Çev. Ali Berktaş. Ankara: Kabalcı Yay.
- Eliade, Mircea ve Ioan P. Couliano (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yay.
- Eliade, Mircea ve Ioan P. Couliano (2009). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul.
- Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Frazer, James G. (1991). *Altın Dal*. İstanbul: Payel Yay.
- Freud, Sigmund (1971). *Totem ve Tabu*. Çev. Niyazi Berkes. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Goody, Jack (2017). *Mit, Ritüel ve Söz*. İstanbul: Küre Yay.
- Göka, Erol, Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay (1999). *Önce Söz Vardı*. İstanbul: Vadi Yay.
- Gömeç, Sadettin (1998). "Şamanizm ve Eski Türk Dini". *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 4: 38-51.
- Harari, Yuval Noah (2018). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*. İstanbul: Kolektif Kitap Yay.
- Harva, Uno (2014). *Altay Panteonu*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Batı Kütüphanesi Yay.
- Hegel, G.F.W. (2016). *Din Felsefesi Dersleri*. Çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan Yay.
- Hoppál, Mihály (2016). *Şamanlar ve Semboller*. Çev. Fatih Sel. İstanbul: YKY.
- Katanov, N. Fyodoroviç (2000). *Bilimsel Eserlerinden Seçmeler, Hakas Folkloru ve Etnografyası Metinleri*. Ankara: TÜRKSOY Yay.
- Killi, Gülsüm (2006). "Hakas Türkçesinde Tabu Sözcükleri ve Örtmece". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 3(3): 50-65.
- Koçak, Aynur (2009). "Türk Mitolojisinde Söz ve Adlandırma Üzerine". *Uluslar Arası Türklük Bilimi Sempozyumu*. 25-27 Nisan 2007. Erzurum.
- Koçak, Aynur (2013). "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Yaratılış ve Varoluş Üzerine Bir Değerlendirme". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 5: 1-10.
- Koçakoğlu, Bedi (2018). *Söz ve Büyü*. Konya: Palet Yay.
- Kramer, Samuel Noah (1999). *Tarih Sümer'de Başlar*. Çev. Muazzez İlmiye Çığ. İstanbul: Kabalcı Yay.

- Lvova, E. V. vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri*. C. I. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Malinowski, Bronislaw (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kambalacı Yay.
- Palmer, Robert B. (1941). *Dionysus Myth and Cult*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Pıçq, Pascal vd. (2013). *Dilin En Güzel Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yay.
- Reznikoff, I. (1995). "On the sound dimension of prehistoric painted caves and rocks." *Musical Signification: Essays in the Semiotic Theory and Analysis of Music*. Ed. E. Tarasti. Berlin-New York: Mouton de Gruyter. 541-557.
- Richardson, James T. (1993). "Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative". *Review of Religious Research* 34 (4): 348-356.
- Sinanoglu, Mustafa (2002). "Kelime". *İslam Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yay. 212-214.
- Strauss, Claude Lévi (2010). *Yaban Düşünce*. İstanbul: YKY.
- Surazakov, Sazon Saymoviç (2015). *Altay Folklor*. Gorno-Altaysk. *Tevrat* (2017). Ankara: Yason Yay.
- Urmançi, Fatih (2011). *Tatar Mifologiyası Ensiklopedik Sözlük*. 3 Cilt. Kazan.
- Van Gennep, Arnold (1920). *L'Etat Actuel du Problème Toémique*. Paris. Alıntıl原因an: Strauss, Claude Lévi (2010). *Yaban Düşünce*. 216.
- Verbitskiy, Vasili İvanoviç (1877). *Otçego Trava Sohnet, Ogon' Gasnet, Çelovek Umirayet*, Tomskoye Gub, Vedomosti, 1. Alıntıl原因an: Lvova, E.V. vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri*. C. I. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Walker, Marilyn (2003). "Music as Knowledge in Shamanism and Other Healing Traditions of Siberia". *Arctic Anthropology* 40 (2): 40-48.
- Yamayeva, E. E. ve İ. B. Şincin (1994). *Altay Kep-Kuuçındar*. Gorno-Altaysk: Ak Çeçek Yay.

The Concept of Cult and The Word Cult*

İbrahim Dilek**

Abstract

“Cult” is one of the important concepts of contemporary science and art world, especially in mythology and the study of theology. It is necessary to know the cult culture and its scope of any society to understand the root and nature of its culture, belief, and mythology because mythologies, beliefs, and cultures have mostly been evolved and shaped around the cults. The effects of cults that came into existence in the mystic ages continue on today’s individuals and cultures. This paper examines the concept of cult - the cornerstone of mythic, religion, and culture – within the context of the mythology and belief of Turks. The concept of the “word cult” is assessed by placing the shamanic Turk mythology in the center, and comparisons with other mythologies, cultures and belief have been done when needed.

Keywords

Turk, cult, word, mythology, Shamanism, ritual, nature spirit.

* Date of Arrival: 30 January 2019 – Date of Acceptance: 22 May 2019

You can refer to this article as follows:

Dilek, İbrahim (2020). “Kült Kavramı ve Söz Kültü”. *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 47-77.

** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University, Faculty of Literature, Department of Turkish Language and Literature – Ankara/Turkey
ORCID ID: 0000-0003-3697-4088
ibrahim.dilek@hbv.edu.tr

Концепция Культа И Культ Слова*

Ибрагим Дилек**

Аннотация

«Культ» является одним из важных понятий современного мира науки и искусства, особенно в исследовании мифологии и верований. Чтобы понимать природу и основу мифологии, системы верований, а также культуры любого общества, необходимо выявить представления, которые сложились в этом обществе о культе и содержании этого понятия. Потому что мифологии, религиозные системы и культуры в основном развивались и формировались вокруг культов. Влияние культов, которые возникли в мифологическое время, продолжает сохраняться и в наши дни. В данной статье рассматривается концепция культа - краеугольного камня мифов, религии и культуры - в контексте тюркской мифологии и верований. Понятие «культ слова» интерпретируется в контексте мифологии тюркского шаманизма; проводится сравнение с другими мифологиями, культурами и верованиями.

Ключевые слова

Тюркский, культ, слово, мифология, шаманизм, ритуал, дух природы.

* Поступило в редакцию: 30 января 2019 г. – Принято в номер: 22 мая 2019 г.

Ссылка на статью:

Dilek, İbrahim (2020). "Kült Kavramı ve Söz Kültü". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 47-77.

** Проф., д-р, Анкарский Университет Хаджи Байрама Вели, Филологический факультет, отделение турецкого языка и литературы – Анкара / Турция

ORCID ID: 0000-0003-3697-4088

ibrahim.dilek@hbv.edu.tr

Essence and Typology of Intellect in al-Farabi's Epistemology*

Zhakypbek Altaev**

Aliya Massalimova***

Assyl Tuleubekov****

Aizhan Doskozhanova*****

Abstract

This paper describes the forms of intellect presented in the philosophical doctrine of al-Farabi. The famous thinker and scholar of the Middle Ages, Abu Nasr al-Farabi, is known not only for following the philosophy of many ancient thinkers, such as, especially, Plato and Aristotle. Based on the achievements of ancient thinkers in the field of ontology and epistemology, al-Farabi developed an original conception of cognition and human intellect. A specific feature of the Farabian tradition of studying the intellect is that he offered a deeper connection of the mind with ontology and the natural causes of the emergence of intellect. Thus, al-Farabi puts a special emphasis on the cosmological nature of human intellect.

Keywords

Ontology, epistemology, cognition, human intellect, cosmology.

* Date of Arrival: 08 April 2019 – Date of Acceptance: 28 August 2019

You can refer to this article as follows:

Altaev, Zhakypbek, Aliya Massalimova, Assyl Tuleubekov, Aizhan Doskozhanova and Aizhan Doskozhanova (2020). "Essence and Typology of Intellect in al-Farabi's Epistemology". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 79-95.

** Dr., Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science, Department of Philosophy – Almaty/Kazakhstan
ORCID ID: 0000-0003-4417-1576
altaev.kaznu@gmail.com

*** Dr., Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science, Department of Philosophy – Almaty/Kazakhstan
ORCID ID: 0000-0003-0708-2478
Aliya.Masalimova@kaznu.kz

**** Ph.D. Candidate, International Information Technologies University, Faculty of Information Technologies, Department of Media Communications and History of Kazakhstan – Almaty/Kazakhstan
ORCID ID: 0000-0003-0981-1048
a.tuleubekov1982@gmail.com

***** Ph.D. Student, International Information Technologies University, Faculty of Information Technologies, Department of Media Communications and History of Kazakhstan – Almaty/Kazakhstan

Introduction

Origin of Islam was marked with the formation of a new type of knowledge and new rationality that confronted the former type of knowledge, included in the magic of mystical beliefs. First of all, new Islamic knowledge was ontological doctrine on creation and existence of everything. A multifaceted study of many life questions has turned Islamic thought into one of the most advanced of that time. Medieval Arabic thought became avant-garde and turned into a model of thinking. Along with existential basis Islamic knowledge involved the political, economic, and legal fields. It was the very emergence of philosophy as a rationalist trend in theology, as well as in fiqh (with questions about responsibility for one's actions, freedom of human will, predetermination and determinism of what is happening in the world, questions about God's wisdom in the affairs of the world). That is why, for instance, one of the Islamic perspectives – Mu'tazila – developed deep epistemology, based on strong rationalistic approach.

Obviously, rationalism is an extremely broad concept. However, Islamic philosophers viewed rationalism in all its aspects, singling out such aspects of rationalism, as reason, intellect, logic, the relation of reason and sensual cognition, the relationship of reason and religious thinking, and so on.

This was the beginning of what one might call the classical or formative period of philosophy in Arabic, which goes from the ninth to the twelfth centuries C.E. During this period, authors working in Arabic received and reinterpreted the philosophical inheritance of the Greeks, especially Aristotle. (Adamson 2005: 1)

Undoubtedly, the huge role in establishment of rationalism is played by Aristotelian tradition. Of course, Greek thought influenced not only the type of Arab-Muslim rationality, but also the direction of philosophical research. "The beginnings of Arabic philosophy coincide with the production of the first extensive translation of Aristotle's *Metaphysics*, within the circle of translators associated with the founder of Arabic philosophy, al-Kindi" (Bertolacci 2012). A large number of Arabic-speaking thinkers studied a variety of issues. However, they all concentrated their attention on the central essence of the issues under consideration, namely the divine foundations of the existing world. The basis of many studies of the medieval period can

be found quite rational evidence of divine providence. This concerned both ontological issues and social problems. One of such ontological issues was the essence of the intellect as the world reason, which in the form of its universal states descends into the world of human reality. So, one of the thinkers who studied the true ontological meaning of intellect was Abu Nasr al-Farabi. This essay will disclose intellect in the al-Farabi's interpretation in his *On the Meanings of the [Word] Intellect (Maqalah Fi Ma'ani al-'Aql)*.

Main body

Human intellect is one of the little-studied entities in human nature. Investigating the intellectual abilities of people, many scientists come to the conclusion that intellect is something more universal than just the quality of human essence. It is justifiably argued that the nature of intellect goes beyond the purely human nature, as the ancient thinkers wrote about this.

The problem of the intellect or reason, expressed in Arabic in one word – *'aql* – was at the center of philosophical speculation from the earliest times. Aristotle raised the many questions that arise in connection with this highest faculty of the soul, but left many aspects of these questions unanswered. (Fakhry 2002: 70)

However, here it is necessary to keep in mind the distinction between reason and intellect.

According to al-Farabi, reason in all its metamorphoses exists thanks to the intelligibles, which (while not cognized by intellect) existed in the form of potentially recognizable substrates.

The rational faculty in man is the repository of intelligible forms, which fall into two classes; those immaterial substances whose essence is to be both subjects and objects of intelligibility in act, and those which are only potentially intelligible because of their association with matter. Neither potential intelligibles nor the rational faculty as such are capable of effecting the transition from the state of potentiality to that of actuality without the intervention of an agency which actualizes their potentiality to know or to be known. (Fakhry 2004: 124)

In connection with this, when al-Farabi considers reason, he speaks of its own natural essence – intellect, although reason in epistemological interpretation of al-Farabi has a somewhat broader meaning than intellect.

With respect to the meaning of ‘reason’ as used by the public, when they describe a person as reasonable (*‘aqil*), it clearly refers to prudence (*ta‘aqqul*) or sound judgment in the determination of what is right, as against the determination of what is wrong, generally referred to as cunning or perfidy. (Fakhry 2002: 71)

The reason includes all the characteristics of intellect, whereas the intellect is the possibility of using reason in life. “Prudence is what the public calls intellect. And when this faculty is in a human being, he is called intelligent” (Alfarabi 2001: 33). When a person begins to apply his intellect in his cognitive or social practice, he manifests the direct using of his reason.

Intellect is not the very act of its use in life; intellect is only the beginning of its applied meaning in activity. Intellectual characteristics of a human being (his intellectual abilities), together with their applied aspect, give us a general picture of reason. For example, if a person has high intelligence, but does bad deeds, his behavior cannot be called as reasonable one. Al-Farabi writes:

Intellect in understanding of what is truly good, in order to do it by somebody, or what is evil, to avoid it, is real reason. By intellect, they mean nothing other than the common one that Aristotle invested into the term of an act of intellect. Hence, for example, if someone calls someone as an intelligent person, then he wants to express that this person has an absolute ability to distinguish between what should be preferred or what should be avoided. (Al-Farabi 1972: 18)

However, al-Farabi mentions that the word intellect is used in several meanings, each of which requires a separate interpretation. He writes:

The first interpretation is that which is used in common speech, when one speaks about a person, that he is intelligent. The second interpretation is which the Mutakallims constantly argue about, while each of them understands intellect in his own way... The third [meaning of the word] intellect is contained in Aristotle's treatise *Book on Demonstration (Kitab al-Burhan)*. The fourth interpretation is mentioned by him [by Aristotle] in the sixth book of his *Ethics*.

The fifth interpretation is in [Aristotle's] *On the Soul (De anima)*.

The sixth interpretation is in [Aristotle's] *Metaphysics*. (Al-Farabi 1972: 17)

Then, al-Farabi begins to carefully analyze each of these interpretations of intellect with his inherent methodological scrupulousness.

1. Intellect, applied to a human in common speech. For the first kind of intellect, when it is used in planning bad deeds, no one will doubt that the person, who uses his intellect for harmful target, has a low intelligence. His actions will be far from reasonable, and no one can call such a person as virtuous. Such a person is a villain, who uses his high intelligence and good ingenuity for negative aims. Thus, al-Farabi concludes that the most general interpretation of intellect refers us to its necessary synthesis with virtue, explaining that “only that human is reasonable who is intelligent and, at the same time, virtuous person, who apply his qualities to performing praiseworthy actions or for the avoidance of perverse actions. This is a reasonable person” (Al-Farabi 1972: 19).

2. Intellect as used by Mutakallims. Here, al-Farabi immediately indicates that representatives of this current give quite different explanations for the concept of intellect.

As for the sense in which the Mutakallimun use the term ‘reason’, referring to certain actions enjoined by reason or repudiated by reason, they simply mean by ‘reason’ in this context what is generally received by the public as a whole or for the most part. (Fakhry 2002: 71)

Al-Farabi also notes their constant controversy over the true meaning of intellect and how it relates to reason, stressing that “everyone understand [intellect] in his own way, they say: ‘This refers to what the reason claims’, or: ‘This is what the reason denies’; or: ‘This reason concedes’, or ‘does not accept’” (Al-Farabi 1972: 20). Al-Farabi does not accept this approach to one of the most important substances of human nature, such as intellect. He tries to give an objective analysis of the views of the Mutakallims on intellect, while relying on Aristotle's writings:

The Mutakallims believed that the notion of intellect about which they argue among themselves is precisely the intellect mentioned by Aristotle in the book *Analytica Posteriora*, or [in any case] something

like that. But if we consider the first arguments that they lead, then it will be found that all of them are generally accepted arguments. Therefore, when expressing their opinion, they were guided by one opinion, but, in fact, they did expressed another one. (Al-Farabi 1972: 23)

This point is not typical for al-Farabi, who was accustomed to approaching the objects under study with deep methodological thoroughness.

3. Intellect interpreted by Aristotle in his treatise *Analytica Posteriora*. “When Aristotle uses the term “intellect” in *Posterior Analytics*, he precisely means the faculty of the soul by means of which man gains certainty about the necessary, true, and universal premises” (McGinnis et al. 2007: 70). Concerning this understanding of intellect, al-Farabi states: “As for the intellect mentioned by Aristotle in *Analytica Posteriora*, he understands only that ability of the soul, thanks to which a person receives a reliable knowledge of universal, true and necessary arguments” (Al-Farabi 1972: 20). Here al-Farabi tries to reduce this kind of intellect to a potential reason, which, not yet acquired by human nature, only begins to reach some form of connections with human soul. Such intellect obtains new knowledge not through logical speculation, but before any rational cognitive process.

Initially Farabi focuses on the *directness* of knowledge when he draws the visual analogy, emphasizing that the epistemic contact at issue involves the presence of the object to the knower at the time of its apprehension. Just as I can only see an object if it is present in my visual field, so too I can only *know* that object if it is present to my mind in such a way that I am *consciously* thinking of it now. (Black 2006: 23)

We can see that al-Farabi considers reason and intellect not so much as the ability to implement the results of logical operations in the mind, but rather as the moment of the unity of a person with his immediate reality. Thanks to this reality a person receives this primary ability in the form of such intellect, described by Aristotle in his *Posterior Analytics*.

4. Intellect, interpreted by Aristotle in the sixth book of *Ethics*. As a follower of Aristotle, al-Farabi is very attentive to his interpretations of such an important concept as intellect. Explaining the fourth understanding of the

intellect given by Aristotle in his *Ethics*, al-Farabi agrees with his teacher. In *Ethics* Aristotle understands intellect as a part of soul, “which arises from the constant application of it to the corresponding kind of objects. This comes with time thanks to life experience that the soul receives from every single thing within its kind” (Al-Farabi 1972: 21). Such intellect opens a possibility for mind to more clearly define and draw conclusions about how to cognize an object and what in it can be accepted by the intellect and what is not.

In addition, this kind of intellect can turn acts of intelligibles into objects of intelligibles, which contributes to the formation of a reflexive intellect. If the intellect described by Aristotle in *Posterior Analytics* acts as a kind of primordial cognitive basis in the process of cognition, then the intellect described in *Ethics* is a kind of continuation of the first intellect, grasping ever more and more intelligible entities in the process of further cognition. In this regard, the second intellect is more developed, besides, it assumes a certain growth. al-Farabi writes that such an intellect “increases throughout the life of a person; judgments, which were discussed before, are getting stronger, and new judgments are added to them all the time” (Al-Farabi 1972: 22). And if a person has achieved mastery in using such intelligence, as al-Farabi points out, his judgments are accepted as authoritative, since such a person is an expert in the issues discussed by him. Al-Farabi explains here:

The notion of authority means such [a person] who, if he pointed to something, his opinion is accepted without dispute and does not require verification. His instructions can be accepted, even if they are not based on any evidence. (Al-Farabi 1972: 22)

5. Intellect interpreted by Aristotle in his treatise *On the Soul (De anima)*. The last interpretation of intellect is perhaps the most important because both Aristotle and al-Farabi approached to this interpretation of intellect with all scientific and philosophical depth. The question of the essence of intellect affected ancient thinkers in various aspects. If today the phenomenon of intellect is inherent in the whole human race, then in antiquity some aspects of intellectual development were also seen in the animal world. The Aristotelian approach is no exception in this sense.

Aristotle's *On the Soul* could be read as a forceful declaration of the existing differences between human and non-human animals. While

non- human animals are endowed only with sensitive faculties, human animals have intellectual faculties – *dianoia* and *nous* – that place them in a more sublime kind of life. (Kaukua 2016: 61)

The study of intellect increased with the growing need to understand human as a creature endowed with something other than representatives of other living worlds. A distinctive feature of human began to be seen in his intellectual features. However, unlike the modern scientific approach to the nature of intellect, where the intellect is inherent in human himself, in ancient times there was no deep confidence that intellect is a purely human attribute. And then began a rigorous study of the intellect, which lasted until modern science. One of the most interesting typologies of intellect is in the doctrine of Aristotle, which al-Farabi picked up and supplemented with certain details. “Aristotle established four aspects to the term “intellect” that he uses in *De anima*: (i) the potential intellect, (ii) the actual intellect, (iii) the acquired intellect, and (iv) the active intellect” (McGinnis et al. 2007: 71). Here we will analyze each of these types of intellect combining the epistemological vision of both Aristotle and Al-Farabi.

5a) *Potential intellect*. Al-Farabi gives the following definition of potential intellect: “Potential intellect is a kind of soul, part of it, one of the abilities of soul or something, the essence of which is capable or ready to abstract the essences and forms of existing objects from matter” (Al-Farabi 1972: 23). This definition is consonant with Aristotle’s understanding of soul, who states that the soul is the location of forms, with the proviso that not the whole soul, but its thinking part has forms not in reality, but in possibility. Both thinkers endow the human soul with not only an ability to perceive immediate empirical material in the form of sensory cognition of those objects that further form certain forms in the human soul. The intellect (in this respect, Aristotle often uses *nous*) is a part of the soul that rises above the sensory part of soul, and even above the imagination.

In al-Farabi, the potential intellect is so called, that it gives an ontological possibility to the cognizable objects to be transformed into cognitive forms. Potential intellect acts as a space of ontological cognitive possibilities for existing things in nature, which have come into the range of human cognition, in which they go beyond the limits of their natural substantiality and acquire their forms. Al-Farabi writes:

These nonmaterial forms abstract from the substance with which their existence is connected, only in order to get their forms in the potential intellect. And these forms, abstracted from their substances and become forms, are also intelligible objects of intellect. (Al-Farabi 1972: 23-24)

In turn, the potential intellect itself, as an ontological entity, also has the attribute of substantiality, which allows it to realize the objects of the intellect within itself. The potential intellect expresses an epistemological necessity, in which this intellect is also necessary, as well as the objects of cognition.

5b) *Actual intellect*. Al-Farabi writes: “If in this essence intelligible objects of intellect are realized, abstracted from the substance, then these objects become actual objects of the intellect” (Al-Farabi 1972: 25). Further, he reduces the actual objects of the intellect with the actual intellect itself, since the potential intellect, which took the form of an intelligible object, also assumes the existence of this form of the object, further abstracting the object from its original ontological state. Al-Farabi confirms:

The cognizing [essence] is nothing more than the fact that the intelligible objects of the intellect have become its forms because they have become identified with it. Consequently, the actual cognizing [essence] is equal the actual intellect and the actual intelligible object of intellect. (Al-Farabi 1972: 26)

The objects that were not yet known by the intellect were, according to al-Farabi, in their material substantiality. Studying the specifics of the cognitive process in Farabian tradition, the Finnish researcher of Islamic philosophy Jari Kaukua notes that “intellection becomes self-intellection only when the intellect is fully developed and can therefore dispense with any reference to external material objects” (Kaukua 2015: 19). However, having penetrated into the sphere of the cognitive intellect, material objects acquire a form that emanates from the essence of the intellect, which allows them to actualize their own already known substantiality. This moment also strengthens their external existentiality, multiplies their being, that is, in addition to their material existence, these objects also acquire their epistemological existence in the intellect. “When the intelligible objects of intellect are realized, they immediately become one of the things existing in the world and are listed, as

they are objects of intellect, to the totality of existing things” (Al-Farabi 1972: 27). Concerning the most actual intellect, then, as al-Farabi asserts, it is actual only in relation to those forms that have cognized and, thus, brought them to the level of actual intelligible objects. But with respect to objects, which are not yet known, the intellect remains to be as the potential one. In another way, we can say that “it [potential intellect] comprehends from its essence a certain being, which at the same time is an intelligible object of intellect” (Al-Farabi 1972: 29). Thus, the objects, being in their primary natural substance, become converted into intelligible entities and influence on the potential intellect itself, transforming it into the actual one. This moment gives the basis for the transition to the next kind of intellect – acquired intellect.

5c) *Acquired intellect*. If the two previous types of intellect, both potential and actual, have acquired their substantiality only in the process of cognition of intentional objects, then the acquired intellect represents the hypostasis of the intellect, which has already absorbed the essence of the cognizable objects. This means that when the actual (in fact, the second) intellect deals with a cognized object of intellect, it, together with this object, becomes an acquired intellect. Al-Farabi explains:

When the actual intellect comprehended the intelligible objects of the intellect, which were its forms insofar as they are actually intelligible, then the intellect, which we considered actual up to that time, turns into the acquired intellect. (Al-Farabi 1972: 30)

Here, al-Farabi explains one significant point that clarifies the essence of the process of cognition by all kinds of intellects. When a material object falls into the sphere of cognition by the intellect, then there is a mutual transformation of the substantialities of both the material object and the intellect. The material object begins to be abstracted by the intellect, which extracts from it its potential abstraction in the form of the same object, but already as an abstracted object. This is so-called ‘first existence’ of the object in the space of the intellect. In turn, the intellect itself, possessing the ability to extract the above-mentioned potency to be abstracted from a material object, is itself transformed into a potential intellect. That is, simultaneously with the extraction of abstraction from the object, the potential intellect extracts its own potentiality to be a potential intellect. Thus, according to al-Farabi, the first being of a material object in the process of cognition is an abstracted

object, whereas the first being of the cognizing intellect is a potential intellect. Further, when the potential intellect penetrates even deeper into the essence of the abstracted object (already possessing the first being in the sphere of the cognizing mind), this intellect actualizes the object, transforming it into an acting, or actual, object and giving it the opportunity to find its own so-called 'second being' in the space of being of the object. And here, the very potential intellect finds its second form of being, that is, actual intellect.

Returning to the acquired intellect, al-Farabi goes further into his essence. The acquired intellect, like the previous types of intellect, also acts as the next step in the development of intellect in general. It comes to exist, when abstract actual objects (and at this stage of the intellect al-Farabi calls them *forms*) are already generally realized as actual objects in their second existence. But here al-Farabi introduces one important remark, directly pointing to the conventionality of the boundaries between the types of intellect. This means that it is impossible when we fully understand an object in its actuality, we can always open new horizons in the essence of the object being cognized. Therefore, the acquired intellect, embracing the essence of the object (or forms) at this stage of its cognition, can again return to the previous stage of actual intellect in connection with the fact that an even deeper penetration into the essence of the object is required. Al-Farabi writes that

The acquired intellect is, as it were, a substratum for these forms and, as it were, a form for actual intellect; the actual intellect itself is, as it were, a substratum and substance for the intellect acquired; the actual intellect is, therefore, a form for this entity, and the essence of intellect is, as it were, its substance. (Al-Farabi 1972: 32)

Here al-Farabi especially stresses that we must be extremely cautious about the procedure of our cognition, as well as consciousness.

5d) *Active intellect*. The universality of active intellect is not that it is above all other types of intellect. No, the active intellect is outside this hierarchy. As al-Farabi puts it, the perfection of the active intellect is, first, in that it acts as an absolute epistemological principle, only through which the transition of the intellect from one species to another is possible.

A possible objection could be that with his theory of the four stages of the intellect ultimately derived from Alexander's *On Intellect*, al-

Farabi posited a chain of mutually subordinated intellects related to one another as form to matter. Thus, every form thought at one level by some intellect would be a form already present at a superior level in another intellect. (Rashed 2009: 53)

For a greater perception of the active intellect as a general principle of knowledge, al-Farabi cites a well-known example with the sun, the eye and the degree of illumination of things by the example of the relationship between the potential intellect and the actual intellect. Al-Farabi explains:

The relation of actual intelligence to potential intelligence is the same as the relation of the sun to the eye, which, while still in darkness, has only potential vision. Darkness is transparency in potency and at the same time actual opacity; transparency is lighting from the opposite light source. When light is realized in vision, air, or something like that, then as soon as the eye receives illumination, it becomes actual seeing, just as colors become actually visible. Moreover, we affirm that the eye has become actual seeing not because the light and transparency in it were actualized, but because, having received actual transparency, the eye also acquired the forms of visible objects, and only as a result it became actual seeing. (Al-Farabi 1972: 34)

In this respect, al-Farabi is not clueless. He relies on the same analogy that Aristotle presented in his treatise *On the Soul*, which also describes that mind is like light.

Alfarabi, deploying an analogy that had been suggested by Aristotle and developed by his followers, portrayed the active intellect as emitting a kind of light, which affects both images in the imaginative faculty and the human material intellect itself. When the analogue of light illumines the potentially intelligible images as well as the potentially thinking material intellect, it renders them actual. (Davidson 1992: 316)

After all, in some way light makes the colors that exist in the possibilities valid.

Conveniently, the Aristotelian cosmological theory postulated intellects that are associated with the spheres of the heavens. Al-Fārābī was the first to take advantage of this by identifying the agent intellect with the intellect of the celestial sphere closest to the earth. (Adamson 2015: 86)

In this respect, active intellect resides in all states of intellect, which acquires its transformation in the epistemological process of its interaction with material and non-material objects, which later acquire cognitive-abstract forms.

If the previous types of intellect make their cognitive path from the already known further to the unknown, then the active intellect acts in the reverse order. Active intellect is addressed to natural perfection, that is, “first it comprehends the most perfect of existing things” (Al-Farabi 1972: 37). In this respect, the active intellect has an integral essence, “it is indivisible, and its essence consists of indivisible things” (Al-Farabi 1972: 38). Thus, the very essence of active intellect closes the cycle of intellect in human nature, implying the latter as a stuff of the cosmic nature. In this place, al-Farabi finishes his treatise that later obtained a title *On the Meanings of the [Word] Intellect*. The descent of the intellect through the stages of the formation of the universal mind brings Al-Farabi closer to the Neoplatonic doctrine of emanation. “Al-Farabi (cir. 870-950), who belonged to the second generation of Islamic philosophers, must be recognized as the real founder of Islamic Neo-Platonism” (Fakhry 1965: 470).

Conclusion

Thus, using the kinds of intellect that were set out by al-Farabi in his treatise, as a cognitive and social stratagem, a person has the opportunity to understand what his inner world is in its essence and what are the boundaries of that cognitive and social reality in which the person is concluded. “His theory of the intellect appears to be based on a close reading of Alexander of Aphrodisias and develops the concept of an Active Intellect standing outside the human intellect” (Adamson et al. 2005: 52) Al-Farabi studies the problem of intellect in several of his works. For example, in his *Principles of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City* al-Farabi notes:

As for the human intellect, it naturally appears in man from the beginning of his existence; it represents a certain arrangement in matter prepared for the perception of intelligible forms, hence it is the intellect of potency, the intellect is the first material and, in the same way, the intelligible possibilities. (Al-Farabi 1972: 283-284)

This once again confirms that the problem of intellect and reason for him has always been an urgent topic. Al-Farabi's *Principles of the Opinions of the*

Citizens of the Virtuous City is in many ways a treatise that is devoted to interpersonal relationships within a virtuous city. Moral relations between people, writes al-Farabi, are possible only in the case when each person practices real reason in his life and strives to ensure that each person also practices rational attitudes with other people. Only in this case can we talk about the possibility of building virtuous connections between people. However, speaking of morality, we may encounter an abstract view of human life. “The moral life by itself cannot be the best way of life because it is unphilosophic” (Colmo 1992: 967). But the relevance of studying the intellect by al-Farabi lies in the fact that he was able to bring the phenomenon of intellectual life to the level of everyday practice by proposing a model for studying intellect in a theoretical sense, as well as in actual practice within the life of the people of the virtuous city.

Quotation

Al-Farabi calls Aristotle's work *Posterior Analytics* (*Analytica Posteriora*) precisely in this way. Today is known in Arabic as the *Kitab al-Burhan* (*Book on Demonstration*).

References

- Adamson, Peter and Richard C. Taylor (2005). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adamson, Peter (2015). *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Alfarabi (2001). *The Political Writings: “Selected Aphorisms” and Other Texts*. Cornell University Press.
- Al-Farabi (1972). *On the Meanings of the [Word] Intellect [in Russian] / О значениях [слова] интеллект*. (in Russian). Alma-Ata: Nauka.
- Al-Farabi (1972). *Principles of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City*. (in Russian). Alma-Ata: Nauka.
- Bertolacci, Amos (2012). “Arabic and Islamic Metaphysics”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*.
- Black, Deborah L. (2006). *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 11-45.
- Colmo, Christopher. “Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited”. *The American Political Science Review* 86 (4): 966-976.
- Davidson, Herbert A. (1992). *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press.

- Fakhry, Majid (2002). *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Work and Influence*. Oxford: OneWorld.
- Fakhry, Majid (2004). *A history of Islamic philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Fakhry, Majid (1965). "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle". *Journal of the History of Ideas* 26 (4): 469-478.
- Kaukua, Jari and Tomas Ekenberg (2016). *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Springer International Publishing Switzerland.
- Kaukua, Jari (2015). *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGinnis, Jon and David C. Reisman (2007). *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*. Translated with introduction, notes, and glossary by Jon McGinnis and David C. Reisman. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Rashed, Marwan (2009). "On the Authorship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to al-Farabi". *Arabic Sciences and Philosophy* 19: 43-82.

Farabi'nin Epistemolojisindeki Aklın Özü ve Tipolojisi*

Zhakypbek Altaev**

Aliya Massalimova***

Assyl Tuleubekov****

Aizhan Doskozhanova*****

Öz

Bu makalede, el-Farabi felsefi doktrinde sunulan akıl biçimleri anlatılmaktadır. Orta Çağ'ın ünlü düşünürü ve alimi Ebu Nasr el-Farabi, yalnızca Platon ve Aristo gibi birçok eski düşünürün felsefesini takip etmesiyle bilinmemektedir. Eski düşünürlerin ontoloji ve epistemoloji alanındaki başarılarına dayanarak, el-Farabi özgün bir biliş ve insan zekası anlayışı geliştirmiştir. El-Farabi'nin zeka çalışmasının geleneğinin bir özelliği de, zihnin ontolojisiyle ve aklın ortaya çıkışının doğal nedenleriyle daha derin bir bağlantı kurmasıdır. Böylece Farabi, insan aklının kozmolojik doğasına özel bir önem vermektedir.

Anahtar Kelimeler

Ontoloji, epistemoloji, biliş, insan zekası, kozmoloji.

* Geliş Tarihi: 08 Nisan 2019 – Kabul Tarihi: 28 Ağustos 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Altaev, Zhakypbek, Aliya Massalimova, Assyl Tuleubekov, Aizhan Doskozhanova ve Aizhan Doskozhanova (2020). "Essence and Typology of Intellect in al-Farabi's Epistemology". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 79-95.

** Dr., Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Felsefe ve Siyaset Bilimi Fakültesi, Felsefe Bölümü – Almaty/ Kazakistan

ORCID ID: 0000-0003-4417-1576

altaev.kaznu@gmail.com

*** Dr., Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Felsefe ve Siyaset Bilimi Fakültesi, Felsefe Bölümü – Almaty/ Kazakistan

ORCID ID: 0000-0003-0708-2478

Aliya.Masalimova@kaznu.kz

**** Doktora Adayı, Uluslararası Bilgi Teknolojileri Üniversitesi, Bilgi Teknolojileri Fakültesi, Medya İletişimi ve Kazakistan Tarihi Bölümü – Almaty/Kazakistan

ORCID ID: 0000-0003-0981-1048

a.tuleubekov1982@gmail.com

***** Doktora Öğrencisi, Uluslararası Bilgi Teknolojileri Üniversitesi, Bilgi Teknolojileri Fakültesi, Medya İletişimi ve Kazakistan Tarihi Bölümü – Almaty/Kazakistan

ORCID ID: 0000-0002-5814-8716

a.doskozhanova1985@gmail.com

Сущность и типология интеллекта в эпистемологии аль-Фараби*

Жакыпбек Алтаев**

Алия Масалимова***

Асыл Тулеубеков****

Айжан Доскожанова*****

Аннотация

В данной статье дается описание форм интеллекта, представленных в философской доктрине аль-Фараби. Известный мыслитель и ученый средневековья аль-Фараби известен не только тем, что был последователем античных философов, таких как, к примеру, Платон и Аристотель. Основываясь на достижениях античных мыслителей в сфере онтологии и эпистемологии, аль-Фараби развил оригинальное учение о познании и человеческом интеллекте. Специфика традиции аль-Фараби в изучении интеллекта состоит в том, что он предложил глубокую связь сознания с онтологией и естественными причинами возникновения интеллекта. Тем самым, аль-Фараби особенно подчеркивает космологическую природу человеческого интеллекта.

Ключевые слова

Онтология, эпистемология, человеческий интеллект, космология.

* Поступило в редакцию: 08 апреля 2019 г. – Принято в номер: 28 августа 2019 г.

Ссылка на статью:

Altaev, Zhakypbek, Aliya Massalimova, Assyl Tuleubekov & Aizhan Doskozhanova (2020). "Essence and Typology of Intellect in al-Farabi's Epistemology". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 79-95.

** Д-р, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Факультет философии и политологии, Кафедра философии – Алматы / Казахстан

ORCID ID: 0000-0003-4417-1576

altaev.kaznu@gmail.com

*** Д-р, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Факультет философии и политологии, Кафедра философии – Алматы / Казахстан

ORCID ID: 0000-0003-0708-2478

Aliya.Masalimova@kaznu.kz

**** Аспирант, Международный университет информационных технологий, Факультет информационных технологий, Кафедра медиа коммуникаций и истории Казахстана – Алматы / Казахстан

ORCID ID: 0000-0003-0981-1048

a.tuleubekov1982@gmail.com

***** Аспирант, Международный университет информационных технологий, Факультет информационных технологий, Кафедра медиа коммуникаций и истории Казахстана – Алматы / Казахстан

ORCID ID: 0000-0002-5814-8716

a.doskozhanova1985@gmail.com

Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah'ın Talebesi Toshihiko Izutsu'nun Hayatı Eserleri: Türklere ve İslam'a Bakışı *

Nurullah Sat**

Öz

Bu makalede, Toshihiko Izutsu'nun Japonya'da gençlik yıllarında tanıştığı ve akabinde kendilerinden aldığı eğitim sayesinde onun İslami çalışmalara girmesine vesile olan Türk – Tatar dünyasının önemli şahsiyetleri Abdürreşid İbrâhim ve Musa Cârullah ile ilişkileri ele alınmış olup Izutsu'nun Türkler'e ve İslâm'a bakışı da incelenmiştir. Bu kapsamda Izutsu'nun Hz. Muhammed (SAV) hakkındaki düşünceleri, İslâmiyet, İslâm'da insan ve ahlâk algısı, İslâmiyet ile Taoizm arasındaki paralellikler gibi konular ele alınmıştır. Izutsu'nun özellikle Japonya dışında bulunduğu yıllarda (1961-1979) eserlerini ağırlıklı olarak İngilizce kaleme aldığı görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu eserlerin yanında onun 1979 sonrası süreçte yazdığı Japonca eserler ve yine onun hakkında yazılan Japonca kaynaklar kullanılmıştır. Böylece dilimize İngilizceden yapılan çevirilerin yanında onun Japonca eserlerinin içeriğinin de ülkemizde akademik çevrelerce bilinmesine katkıda bulunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Toshihiko Izutsu, İslâm Düşüncesi, Taoizm, Japonya'da İslâmî çalışmalar, Abdürreşid İbrahim, Musa Carullah.

* Geliş Tarihi:12 Ekim 2018 – Kabul Tarihi: 30 Ocak 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Sat, Nurullah (2020). "Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah'ın Talebesi Toshihiko Izutsu'nun Hayatı Eserleri: Türklere ve İslam'a Bakışı". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 97-122.

** Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Japon Dili ve Edebiyatı ABD – Ankara/Türkiye
ORCID ID: 0000-0002-9269-8164

nurullahsat@gmail.com

Giriş

İslamiyet, Müslüman ve Gayri Müslim araştırmacılar tarafından tarih boyunca birçok yönüyle incelenmiş ve bu alanda sayısız çalışmalar ortaya konulmuştur. Doğu ve Batı dünyasında İslamiyet'in bu derece yoğun bir şekilde işlenmiş olması onun ilâhî kaynaklı dinler (İslamiyet, Hıristiyanlık, Musevilik) ve beşerî kaynaklı dinlerle (Taoizm, Budizm, Shintoizm) karşılaştırılması şeklinde tezahür etmiştir.

Yapmış olduğu İslâmî çalışmalar ile dünyaca tanınan bir isim olan Izutsu'nun (1914-1993) bu alana yeni bir bakış açısı getirmesi, başta İngilizce, Çince, Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere otuz kadar yabancı dile vakıf oluşu¹ onu diğer araştırmacılardan farklı kılmaktadır. Bu vesileyle araştırmalarında farklı kaynaklara ulaşarak çalışmalarını oldukça kapsamlı biçimde ortaya koyabildiği görülmektedir.

Bugün başta Japonya olmak üzere çeşitli ülkelerde Izutsu ve eserleri hakkında çalışmalar yapılıyor olmasının yanı sıra Izutsu üzerine uluslararası düzeyde düzenlenen sempozyum vb. akademik toplantılarda bir araya gelen akademisyenler, araştırmacılar ve yazarlar Izutsu düşüncesini tartışmakta, onu birçok yönleriyle ele almaktadırlar.² Izutsu, aynı zamanda Batı dillerinde İslamiyet üzerine eserler ortaya koyan ilk Japon araştırmacıdır.

Izutsu'nun felsefe, filoloji, dilbilim gibi disiplinlere dayalı olarak yaptığı çalışmalar neticesinde o, bazıları için bir İslam araştırmacısı ve Doğu felsefesi uzmanı, bazıları için ise bir dilbilimcidir. Ülkemizde yapılan çalışmalarda ise Izutsu, genel olarak İslam araştırmacısı ve dilbilimci yönüyle kabul görmektedir. Bu değerlendirmeler Izutsu'nun Türkçeye tercüme edilen bazı eserlerde çevirmen değerlendirmesi olarak görülmektedir.³

Mevlâna üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Takeshita Masataka, Izutsu'yu bir İslam araştırmacısı olmakla kalmayan bir dil filozofu olarak tanımlamakta ve ünlü Fransız Düşünür Henry Corbin'e benzetmektedir (Masataka 1987:491).

Izutsu'yu Türk dünyası için değerli kılan en önemli nokta ise onun İslamiyet ile yoğun bir şekilde ilgilenmeye başladığı 1937 yılında dönemin Türk-Tatar âlimlerinden olan Abdürreşid İbrahim ve akabinde Musa Carullah ile tanışmış olmasıdır. Bu iki isim Izutsu için o kadar önemlidir ki Izutsu, ölümünden kısa süre önce kendisiyle yapılan mülakatta Abdürreşid İbrahim ile Musa Carullah'ın kendisinin İslâmî çalışmalara girmesine vesile olan kişiler olduğunu açıkça ifade eder (Shiba 1993:286).

Bu çalışmayı yapmamızdaki amacımız, Izutsu'nun hayatı ve temel eserleriyle birlikte Türk Dünyası ile olan organik bağını ortaya koymaktır. Bunun yanında onun İslamiyet üzerine çalışmalara başlamasının temel sebebi olan ve yukarıda isimleri zikredilen iki Türk-Tatar aydını ile ilişkilerinin ayrıntılı bir biçimde ele alınması hedeflenmiştir.

Bu bağlamda, Izutsu'nun başta Japonca eserleri ve dilimize İngilizceden tercüme edilen eserler incelenmiştir. Bununla birlikte Izutsu'nun en yakınındaki isim olan eşi Toyoko hanımın (1925-2017) Izutsu üzerine yaptığı değerlendirmeler ve yine Izutsu üzerine yapılan Japonca çalışmalar ele alınarak elde edilen bilgiler farklı kaynaklardan teyit edilmiş ve çalışmamızda kullanılmıştır.

Toshihiko Izutsu'nun Hayatı

Tüccar bir ailenin çocuğu olan Toshihiko Izutsu, 5 Mayıs 1914'te Tokyo'nun Yotsuya semtinde dünyaya geldi. Babasının adı Shintaro, Annesinin adı ise Shinko'dur.

Izutsu'nun tek tanrılı dinlerle tanışması 1927 yılında Aoyama Lisesine başlamasıyla gerçekleşmiş olup o dönem her sabah yapılan dini ritüelleri bir türlü benimseyemediğini ifade etmektedir. Ancak bir gün dini ritüeller sırasında rahatsızlanması onun için bir dönüm noktası olur, sebebini açıklayamadığı bir şekilde Hıristiyanlığa karşı nefret boyutunda olan duygularının değiştiği ve bir anda ilgi duymaya başladığı görülmektedir (Izutsu 1993: 55).

1931 yılında liseden mezun olan Izutsu, Keio Üniversitesi ekonomi bölümü hazırlık sınıfına başladı. Ancak bir süre sonra hazırlık sınıfını bırakarak yine aynı üniversitenin İngiliz Edebiyatı bölümüne geçiş yaptı ve 1937'de mezun oldu. Hemen sonrasında da aynı üniversitede asistan olarak çalışmaya başladı.

Izutsu'nun İslâmiyet alanında araştırmalara başlaması 1937'ye denk gelmektedir. Bu dönemde Japonya'da Askerî yönetimin de etkisiyle İslamiyet'e karşı ilginin revaçta olduğu bir süreç yaşanmaktaydı. Japonya siyasetinde önemli bir yeri olan Büyük Asyacılık İdeolojisi'ne paralel olarak Japon siyasetçiler hem Rusya'daki Müslümanları hem de Çin Müslümanlarını kendi yanlarına çekmenin gayreti içinde bulunmuşlardır.⁴

1938'de Keio Üniversitesi'nde asistanlıktan yine aynı üniversiteye bağlı Keio Gijuku Daigaku Gogaku Kenkyujo'ya (Dil Araştırmaları Merkezi) geçiş

yaptı ve 1939'dan itibaren gerçek anlamda makale, inceleme yazıları ve sunumlara yoğunlaştı. 1941 yılında *Arabu Shisōshi* (Arap Düşünce Tarihi) isimli eserini kaleme aldı. Eylül 1949'da *Mistik Felsefe* isimli eserinin *Yunan Felsefesi* bölümü yayımlandı. Izutsu, bu eseriyle Keio Üniversitesi adına ilk defa verilen Fukuzawa Yukichi (1835 – 1901) Ödülü ve Keio Ödülü'nü kazandı. 1950 yılında Keio Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Doçent oldu ve eylül ayında *Arabiago Nyūmon* (Arapçaya Giriş) isimli eseri Keio Üniversitesi yayınevi tarafından basıldı.⁵ İslami çalışmalar arasında en fazla önem verdiği çalışma olan Kur'an tercümesine 1951 yılında başlamış ve bu tercümeyi 1958 yılında tamamlamıştır. Nisan 1952'de *Muhammed* isimli eseri yayınlanır. 1954 yılında Izutsu, artık Keio Üniversitesi'nde profesör olarak görev almaya başlamıştır.

Izutsu, 1959 yılında Rockefeller bursu ile iki yıl süreyle Kahire ve Beyrut'ta bulundu. Daha sonra Paris üzerinden Kanada'nın Montreal şehrine giderek McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Merkezi'nde İslamiyet alanında çalışmalarına başladı.

Bu dönemde İngilizce eserlerine yoğunlaşan Izutsu'nun 1964'te *God and Man in The Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, 1965 yılında *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, 1966'da *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arabi and Lao – Tzû, Chuang – Tzû* isimli eserinin ilk cildi ve 1967'de 2. cildi Keio Üniversitesi Dil – Kültür Araştırmaları Merkezi tarafından yayımlandı. 1967 yılı yazında ilk kez 36. Eranos toplantısına katılan Izutsu⁶ 1982'ye kadar bu toplantıya 12 kez katılmıştır. Izutsu, 1966'da hayatını kaybeden ünlü Budizm araştırmacısı Suzuki Daizetsu'dan sonra bu toplantıya resmî olarak davet edilen ikinci Japon araştırmacıdır.

1975'te McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün Tahran kolu olan İran Kraliyet Felsefe Akademisi'ne geçen Izutsu, burada dönemin önde gelen Fransız Araştırmacı ve Filozoflarından Henry Corbin ile birlikte çalışmıştır.⁷

Şubat 1979'da İran devrimi gerçekleşince Atina üzerinden Japonya'ya dönen Izutsu, Ekim 1979'da *Isurāmu Seitan* (İslâmiyet'in Doğuşu), Aralık 1981'de *Isurāmu Bunka* (İslâm Kültürü) isimli eserlerini kaleme aldı.

1991 yılında Izutsu'nun tüm eserlerinin toplandığı *Izutsu Koleksiyonu* çalışmalarına başlanmıştır.⁸

Izutsu, 7 Ocak 1993 gecesi çalışmasını tamamlayarak yatak odasına

yöneldiği esnada haliya takılır ve yuvarlanır. Ancak tekrar doğrular ve eşine *iyi geceler* diyerek yatar. Bu, onun son sözü olmuştur. Sabah 9'da beyin kanaması geçiren Izutsu, öğleden sonra 4.45'te Kamakura Hastanesi'nde hayatını kaybetmiştir.

Toshihiko Izutsu'nun İslâmiyet'i Konu Edinen Başlıca Eserleri

Izutsu'yu Izutsu yapan, ona bugünkü değerini görmesinde en önemli katkıyı sunan İslâmiyet konulu başlıca eserlerini şu şekilde ele almak mümkündür:

***Arabia Shisōshi* (Arap Düşünce Tarihi). Tokyo. 1941**

Izutsu'nun İslami çalışmalar alanındaki ilk eseri olma özelliğini taşıyan bu çalışma, İslam felsefesinin en önemli isimlerinden Farabi, İbn-i Sina, Gazali gibi düşünürleri ele almaktadır. Bunun yanında eserde işlenen konulardan bazıları Kelam, Kur'an, İslam hukukunda hiziplerin ortaya çıkışı, Mutezile mezhebinin ve Eşariliğin ortaya çıkışıdır. Eser, 1975 yılında Izutsu tarafından genişletilmiş haliyle bu kez *Isurāmu Shisōshi* (İslam Düşünce Tarihi) adıyla yeniden basılmıştır (Izutsu 1941: 3).

***Mahometto* (Muhammed). Tokyo. 1952**

Toshihiko Izutsu'nun ifadesiyle gençlik yıllarındaki hayalleri ve arzularının olduğu biçimde yazıya dökülmüş hali ve Japonya'da İslami çalışmalar denildiğinde çok önemli bir yeri olan eserdir. Bu eser, savaş sonrası Japonya'nın entelektüel kültürünün yeniden inşası sürecinde büyük bir katkı sunmuştur (Izutsu 1952: 2).

The Structure of the Ethical Terms in The Koran: A Study in Semantics, Studies, Studies in the Humanities and Social Relations. Vol. II. The Keio Institute of Philological Studies. Keio University. Tokyo. 1959

Izutsu'nun önsözde ifade ettiği üzere bu kitap, 1959'da Tokyo'da Keio Üniversitesi tarafından "Kur'an'da Ahlakî Kavramların Yapısı" başlığı altında yayımlanmıştır. Izutsu, bu eseri tamamen gözden geçirerek önemsiz bulduğu bazı noktaları çıkarmış, bazı önemli bulduğu unsurları ise ilave etmiştir. Aynı zamanda kitabın adını da değiştirerek 1964 yılında *Ethico – Religious Concept in the Qur'an* başlığı ile yeniden yayımlamıştır.

Izutsu bu çalışmasında, İslâmiyet sonrası Araplardaki aşiret yapısından İslam ahlakına geçiş sürecini ele almış olup kavmiyetçi dayanışma ruhu, Eski Arap erdemleri; cömertlik, cesaret, vefa, doğru sözlülük, hakikat olarak Allah, İslam'ın hakikat oluşu ve sabır konularını açıklanmıştır. Eser, *Kur'an'da Dini*

ve *Ahlâki Kavramlar* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.⁹

God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, Studies in Humanitities and Social Relations. Vol. V. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Keio University. Tokyo. 1964

Bu eser dokuz bölümden oluşurken Izutsu, semantik ile ilgili bilgi verdikten sonra semantik tahlil yoluyla o dili kullanan insanların dünya görüşü ve düşüncelerinin öğrenilebileceğini dile getirmektedir. Bunun yanında Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlarda Allah telakkisi işlenen bir diğer konu olurken görülen ve görülmeyen âlem, dünya, ahiret ve bunlarla ilgili kavramlar da incelenmiştir. Allah ile insan arasındaki haberleşme münasebetinin ele alındığı bir diğer bölümde Allah ile insanın sözlü ve sözsüz münasebet kurabildiklerine dikkat çekilmektedir. İslamiyet'te tevazu ve teslimiyet ile vahiy konusunun da bu eserde işlendiği görülmektedir.

Bu çalışma Izutsu'nun Türkçe'ye çevrilen ilk eseri olma özelliğine sahip olup *Kur'an'da Allah ve İnsan* başlığıyla Türkçeye kazandırılmıştır.¹⁰

Bu eser aynı zamanda *Kuran'da Tanrı ve İnsan* olarak da Türkçeye çevrilmiştir.¹¹

The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam. Keio University Institute of Cultural and Linguistic Studies. Tokyo. 1965

İslam Düşüncesi'nde İman Kavramı adıyla Türkçeye kazandırılan eser on bir bölümden oluşmakta olup Izutsu, kitabın sonuna Buhari'nin *Kitâb el-İman* (İman Bahsi) kısmının tercümesini ilave etmiştir. Eserde işlenen konulardan bazılarını İslamiyet'te Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan hariciler sorunu, harici düşüncenin temel yapısı ve bu dönemde kişilerin sıkça tekfir'e başvurmanın tehlikesi olarak ifade etmek mümkündür.¹²

A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arabi and Lao Tzu, Chuang Tzu, Studies in Humanitities and Social Relations. Vol. VII and X. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Keio University. Tokyo. Vol. 1. 1966. Vol. 2. 1967

Bu çalışma iki ciltten meydana gelmiş olup Izutsu, İbnu'l – Arabî'nin *Füsusul – Hikem* adlı eserini inceleyerek bu kitapta geçen fikirleri Taoist filozoflarının düşünceleriyle karşılaştırmıştır, ikinci kısımda ise Lao Tzû ve Çuang Tzû'nun bakış açısından Taoculuğun anahtar kavramlarının semantik bir incelemesini yapmıştır. “İbnu'l Arabî ile Lao Tzû ve Çuang

Tzū'nun Mukayesesi” başlığını taşıyan üçüncü kısımda ise, İbnu'l Arabî ile Lao Tzū ve Çuang Tzū'nun varlık anlayışlarının mukayesesini yapmıştır. Eserin ilk cildi *İbn-i Arabî'nin Füsusundaki Anahtar Kavramlar*¹³, II. Cildi ise *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁴

The Concept and Reality of Existence. Studies in Humanities and Social Relations. Vol. XIII. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Keio University. Tokyo. 1971

Bu eser, Izutsu'nun daha önce yazmış olduğu dört makaleden oluşmaktadır. Bu makalelerde işlenen konular sırasıyla “İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, “Doğu – Batı Varoluşçuluğu”, “Vahdet-i Vücüd Üzerine Bir Tahlil ve Sebzevârî Metafiziğinin Temel Yapısı” başlığını taşımaktadır. Dördüncü makale kapsamında sebzevârî metafiziğinin önemi ile birlikte vücud kavramı ele alınmıştır. Eser, *İslam'da Varlık Düşüncesi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁵

“Creation and the Timeless Order of Things: A Study in the Mystical Philosophy of Ayn al Qudat Al Hamadani”. Philosophical Forum. Vol. 4. No.1. 1972

Izutsu'nun bu eserinde işlenen konulardan bazıları İslam'da metafizik düşüncesinin temel yapısı, İslam tasavvufu ve Zen Budizm'inde Sürekli Yaratma kavramı olup, bunların yanında Vahdet'i Vücud'un bir analizi de yapılmaktadır. Bu çalışma *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁶

Isurāmu Seitan (İslâmiyetin Doğuşu). Tokyo. 1979

İki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümü yazarın 1952 yılında kaleme aldığı *Mahometto* başlıklı çalışmasının yeni bir basımından ibarettir. İkinci bölüm ise *God and Man in the Kōran* adlı eserine dayanır.

Izutsu, ilk bölümde “Hz. Muhammed'in yaşam öyküsü”, “peygamberliğin gelişi”, “Mekke-Medine'nin Peygamberi” başlıklarıyla Hz. Muhammed'in yaşadığı döneme ve o dönemin şartlarına ışık tutmaktadır. İkinci bölümünde ise; “İslâmiyet nedir?”, “İslam ve cahiliye devri”, “İslam'da ve cahiliyede maneviyat”, “İslam inancı”, “İslam peygamberi” başlıklarıyla konular ele alınmıştır.

Isurāmu Bunka (İslam Kültürü). Tokyo. 1981

Izutsu'nun 1981'de İslam kültürünün temel yapısı üzerine verdiği üç

konferansın metinlerinden oluşmaktadır. Eserde, din, şeriat ve ahlak kuralları ile İslam'ın *zâhiri ve bâtinî* yönleri ele alınmıştır.

Abdürreşid İbrahim, Musa Carullah ve Toshihiko Izutsu

Yukarıda da ifade edildiği üzere Izutsu'yu Türk dünyası açısından değerli kılan en önemli nokta, onun henüz gençlik yıllarında tanışmış olduğu Türk-Tatar çevresi ile olan ilişkileridir. Bu çerçevede “Benim akademik dünyaya girmeme vesile olan bu iki kişidir” (Shiba 1993: 286) diyerek İslam âlimi Musa Cârullah ve Abdürreşid İbrahim'i öne çıkarması dikkat çekicidir. Bir anlamda Izutsu, bugün dünya çapında sahip olduğu değeri bu iki önemli şahsiyete borçludur.

Izutsu, üniversiteden henüz yeni mezun olduğu dönemde 1937 yılında Abdürreşid İbrahim ile tanışırken 1944'teki ölümüne kadar onunla yakın ilişki içinde bulunmuştur. İbrahim'den yaklaşık iki yıl kadar İslami İlimler, Türkçe ve Arapça dersleri alan Izutsu, 1938'de Japonya'ya gelen onun yakın dostu Musa Carullah'tan da Arapça ve İslam düşüncesi üzerine eğitim almıştır. Bu dönem ile ilgili elimizdeki en önemli belgelerden biri Izutsu'nun ölümünden kısa süre önce Shiba Ryōtarō ile yaptığı mülakattır. Bu mülakatta o günler ile ilgili Izutsu, Çin – Japon savaşının başladığı dönemde İki Tatar ile tanıştığını ve İslami çalışmalara onların sayesinde başladığını vurgulamaktadır. Söz konusu mülakatta Izutsu, Shiba Ryōtarō'nun *Dattan Shitsubōroku* isimli eserinden yola çıkarak o günler ile ilgili özetle şunları belirtmektedir:

Sizin Dattan Shippuroku (Tatar Kasırgası) isimli eserinizin başlığını gördüğümde çok heyecanlanmışım. Zira Tatar ismini çok duymuştum. Gençlik yıllarımda 2 Tatarla karşılaşmış ve sonrasında kendilerinden Arapça ve İslami ilimler öğrenmişim. Bu iki Tatar sayesinde akademik dünyaya girdim. Üniversiteden mezun olup asistan olduğum dönemdi. (Shiba 1993:287)

Izutsu, Arapça öğrenmek için araştırma yaptığı bir dönemde kendi ifadesiyle Arapçayı bir Arap'tan daha iyi konuşabilen birinin Tokyo'da ikamet ettiğini duyar ve Abdürreşid İbrahim'i bulur. Ancak ilk görüşme sonrasında İbrahim'den beklediği yakınlığı göremez. Bunun yanında İbrahim, kendisinin Arapça öğretimi konusunda bir tecrübe ve isteği olmadığını, Japonya'da bulunma amacının farklı olduğunu dile getirirse de Izutsu'nun oldukça istekli oluşu karşısında daha fazla dayanamayarak “Peki ilk derse bir başlayıp görelim bakalım” der.¹⁷

Elinde eski bir Arapça kitabıyla Izutsu'yu karşılayan İbrahim, Arapça konuşarak kitabın Amerika'dan yeni geldiğini söyler. Izutsu, hayranı olduğu bir dil olan Arapçayı karşısındaki birinden duymaktan çok mutlu olmuştur. Izutsu'nun bu mutluluğunu gören İbrahim ise;

Sen gelecek vadeden birisin, dolayısıyla “haftada bir buraya gel hem sohbet eder hem de Arapça çalışırız” der. Devamında ise, Ancak Arapçayı sadece Arapça olarak öğrenmek saçma bir durumdur. İslamiyet'ten sıyrılmış bir dil olarak Arapça öğrenmek aptalcadır. Şayet Arapça öğreneceksen bunu İslamiyet ile birlikte öğrenmelisin.”

diyerek elindeki *Muhammed'in Mesajı* isimli siyah renkli İngilizce kitabı Izutsu'ya verir ve okumasını ister. Izutsu, İbrahim'den o kadar etkilenmiştir ki okula gitmeyip her gün İbrahim'in yanına gelmeye başlamıştır (Shiba 1993: 290) .

Abdürreşid İbrahim, Izutsu'ya Arapçanın yanı sıra İslamiyet'in çeşitli yönlerini de kendisine öğretme çabası içine girmiştir. Daha sonraki süreçte görüleceği üzere Musa Carullah'ın da Japonya'ya gelişiyle birlikte İbrahim'in amacına ulaştığını görmek mümkündür.

Izutsu, İbrahim'in isteği doğrultusunda söz konusu kitapla Arapça çalışmaya başlar ve birlikte iki yıl kadar Arapça çalışırlar. İbrahim, zamanla Izutsu'yu o kadar sever ki *Sen doğuştan Müslümansın. Bu sebeple benim torunumsun* der. Izutsu bu süreçte en fazla dikkatini çeken noktanın ise İbrahim'in hiç kitap kullanmaması olduğunu dile getirecektir.

Bir gün İbrahim, Izutsu'ya:

Sana öğretebileceğim her şeyi öğrettim. Başka öğretecek bir şeyim kalmadı. Ancak sen benim torunum olduğundan her gün buraya gelebilirsin. Ayrıca, yakında benimle kıyaslanamayacak derecede büyük bir âlim Japonya'ya gelecek. Aynı zamanda eşsiz bir akademisyendir. Seni onunla tanıştıracam. Ondan eğitim alabilirsin der. (Shiba 1993:292)

İbrahim'in sözünü ettiği kişi Musa Carullah'tır. Carullah ile tanışan Izutsu ona, çok sayıda ülke gezmesinin sebebini sorduğunda “Allah'ın gizemli yaratma faaliyetini gözlemlemek için” cevabını almıştır. Bu cevap Izutsu'nun oldukça hoşuna gider ve kitap vs. okumanın ikinci planda olduğu, öncelikle yaşayan doğa ve insanları gözlemleyerek Allah'ın ne kadar büyük bir yaratma

gücüne sahip olduğunun düşünülmesi gerektiği fikrini çok ilginç bulur (Sakamoto vd. 2012: 13).

Carullah için ezber büyük önem arz etmektedir. Bir gün Izutsu'nun tüm kitaplarının bulunduğu odayı gördüğünde ona ilk sorusu “Ne kadarını ezberledin?” olmuştur. Izutsu'nun ezberlediği kitap olmadığını söylemesine karşılık ise; “Senin gibiler evlerini sırtına yükleyip dolaşan adeta insan görünümlü bir salyangozdur, böyle bir araştırmacı olmaz. Her ne çalışmak istiyorsan o alanın temel eserlerini ezberlemelisin. Dahası, kendi düşüncelerini çok yönlü bir şekilde özgürce ortaya koymadıkça araştırmacı olunamaz” der (Shiba 1997: 419).

Izutsu, Carullah'ın talebi üzerine dönemin önemli düşünürlerinden biri olan *Ōkawa Shūmei*'den bir Arapça kitabı getirir ve yaklaşık 600 sayfalık bir eseri Carullah, sadece bir hafta içinde ezberlemiştir (Shiba 1993: 296). Izutsu, gördükleri karşısında o kadar şaşırmıştır ki bu işi yapamayacağını düşünerek bırakmayı aklından geçirir fakat Arapça öğrenmeye ve İslam düşüncesine olan yoğun ilgisi onu bu düşüncesinden alıkoyar.

Carullah, Japonya'da bulunduğu dönemde maddi olarak sıkıntılı bir hayat yaşamıştır. Öyle ki ev kiralayacak parası olmadığı için bir dairede yüklük olarak kullanılan bir dolabı kiralarak orada kaldığı görülmektedir (Izutsu 1993: 47).

Bir gün Carullah ile Izutsu dışıye gitmek üzere bir istasyonda buluşurlar. Carullah'ı önce özel bir üniversite hastanesine götürmeyi düşünen Izutsu, maddi durumunun olmadığını anlayınca yakındaki bir dışıye götürür. Carullah'ın tek amacı ise parasız kaldığı için bazı altın dişlerini satarak paraya çevirmektir. Uzun ve sancılı bir süreçten sonra birkaç tane altın diş, küçük parçacıklar ve dolgular parşömen kâğıda sarılarak Carullah'a verilirken ödemeyi de Izutsu yapmıştır (Izutsu 1993: 74).

Izutsu 1983 yılında kaleme almış olduğu hocası Musa Carullah konulu makalesinde onunla tanıştığı dönemi özetle şu şekilde dile getirmektedir:

Hayatta iyi hocalarla karşılaşmak her zaman mümkün olmayabilir. Ben bir zamanlar gençlik yıllarımda kayıtsız şartsız saygı duyulacak ve bana akademik dünyanın kapılarını açan bir isimle karşılaşmışım. O, Tatar Müslüman Musa'dır. Böyle bir şans hayatta insanın karşısına nadiren çıkar. Yaklaşan II. Dünya Savaşının ayak seslerinin duyulduğu bir dönemde beklenmedik bir şekilde Japonya'ya

gelmişti. Beni torunu olarak gören Abdürreşid İbrahim, Musa'nın gelişini haber verdiğinde onu genç ama oldukça bilgili bir isim olarak tanıtmıştı. Hiç unutmam, bir bayram günü İbrahim beni ışıkları ışıltılı parlayarak Yoyogi semalarını aydınlatan camiye götürmüştü. O kadar etkilenmiştim ki adeta rüyada gibiydim. Musa'nın yanına gittiğimizde "Bu benim torunum" diyerek tanıtmıştı beni. Daha sonra Musa ile birlikte Sibeveyh'in gramer kitabından Arapça ve İslam felsefesi çalıştık. Hiç kitap kullanmazdık. Çünkü yüzlerce cilt binlerce sayfa kitap Musa'nın ezberindeydi. Onunla tanışmak benim akademik yolumun dönüm noktasıdır. (Izutsu 2009: 513)

Izutsu'nun eşi Toyoko Hanım, Izutsu'nun Musa Cârullah ile tanışması ve ilişkilerini Hakuji göshi (Beyaz porselen kutu) isimli eserinin bir bölümünde özetle şu şekilde anlatmaktadır. Söz konusu çalışmada Toyoko Hanım, 1930'lu yıllarda bir aralık başı Izutsu'nun Abdürreşid İbrahim'in evine davetli olduğunu ifade eder. Izutsu, eve vardığında İbrahim:

-“Bugün sana çok önemli bir haberim var. Büyük bir âlim bu akşam camide olacak. Arapçası benden çok daha iyidir. Öyle ki benim bildiğim Arapça ile mukayese bile edilemez” demiştir.

Tokyo Camii'nde kadir gecesi idrak edilmektedir. Camiye yaklaştıkça Carullah'ın hüznü *Kur'an* okuyuşu duyulmaya başlamıştır. Toyoko hanım, burada Izutsu'nun Carullah'ı ilk görüşünü ise şu şekilde anlatmaktadır.

Kible yönüne arkası dönük halde mihrabın önünde zayıf görümlü yaşlı bir adam oturuyordu. Carullah, kırış kırış olmuş zayıf vücuduna gri renkli bir cübbe giymiş, aynı renk bir takke takmıştı. Kuran okurken adeta kendinden geçiyordu. Izutsu, büyük âlim bu mu acaba dercesine yanındaki İbrahim'e baktı. Okunan Kur'an sesi kendinden geçmiş gibi görünen insanların nefeslerine karışmış, camiye oldukça yoğun bir hava kaplamıştı. Allahu Ekber!

Namazdan sonra İbrahim, hemşerim diye tanıttığı Carullah'ı henüz küçük yaşta eğitim için Beyrut'a götürdüğünü, orada dinî ilimler aldığını ve sonrasında Bağdat'ta bir üniversitede hocalık yaptığını söylerken, Izutsu'yu ise Arapça talebem diye tanıtmıştır. Bu tanışma sonrası Carullah, Klasik Arapçayı çok iyi bildiğini belirtir ve bu sözünü tekrar ederek vurgular. Izutsu, Carullah'ın bu özgüven dolu sözüne oldukça şaşırılmış ve kendini çok şanslı hissetmiştir.

Bir kaç gün sonra Izutsu, ders çalışmak amacıyla İbrahim'in çizdiği bir harita ile Musa'nın dairesini bulur. Ev, gri renkli sıvalı, dış duvarın bir kısmı çökmüş vaziyette, ortam ise karanlık, nemli ve çok kötü kokmaktadır. Carullah, Sibeveyh'in "gramer kitabını okudun mu hiç? diye sorar ve çok zor oluşuyla meşhur Klasik Arapça Dilbilgisi kitabıdır onunla başlayalım" der. Izutsu ise "ama kitap bende yok, önce onu almam lazım" deyince Musa:

- "Kitaba gerek yok, (kafasını göstererek) hepsi burada" der.

Izutsu, Carullah'ın daha ne demek istediğini anlayamamışken Carullah "Yaz!" der. Izutsu defterini eline alır almaz Carullah, gözlerini kapatır ve birinci sayfa diyerek ezbere anlatmaya başlar. Anlatması bitince de açıklar ve cahiliye dönemine ait klasik şiirlerden örnekler verir.¹⁸ Hiç durmadan, duraksamadan, dinlenmeden, uzun uzun anlattıktan sonra "Bugünlük bu kadar der" ve gözlerini açar. Izutsu ise tam anlamıyla şaşkındır. Zira defterine on sayfa kadar not almıştır. Heyecan ve coşku ile terlediğini hisseder, şaşkınlık içinde Carullah'ı izler.

Aradan uzun yıllar geçmiştir. Toyoko Hanım'ın ismini sadece M olarak verdiği Izutsu'nun arkadaşı Profesör M, Kahire'de düzenlenen bir UNESCO konferansına katılır. Söz konusu konferans dönüşünde M Bey'in omzuna hiç tanımadığı bir Profesör dokunur ve "Japonya'da Izutsu adında bir talebem vardı onu tanıyor musun?" diye sorar ve "ona selam söyleyiniz" der. Bu selamı alan Izutsu, oldukça duygulanır, gözleri dolar ve Carullah ile yaşadığı günlerden aklında kalan Carullah'ın şu sözü dudaklarından dökülür.

"Dikildiği yerde çürümüş bir ağaç gibi yaşamak hoş bir şey değildir Izutsu!" (Izutsu 1993: 75)

Izutsu'nun öğrencilerinden Iwami Takashi kendisiyle yapılan bir mülakatta "Izutsu, Arapça Dil Bilgisi kitabını o kadar sağlam ezberlemişti ki kitap kullanmadan dersini anlatır ve kendisine herhangi bir şey sorma gereği duymazdık" demektedir (Sakamoto vd. 2012: 81). Buradan Izutsu'nun Carullah'ta gördüğü yöntemi öğrencilerine de uyguladığı düşünülebilir.

Bunun yanında yine Izutsu'nun öğrencilerinden olan Suzuki Takao ile 2017 yılında yapılan bir mülakatta onun Izutsu hakkındaki sözleri dikkat çekicidir. Suzuki'nin "Dil dâhisi, sıra dışı biri" olarak ifade ettiği hocası Izutsu, kendisinin evinin uzak oluşundan dolayı, Suzuki'ye yanında kalmasını söyler. Böylece Suzuki, Izutsu'nun evinde kalmaya başlarken onunla uzun süre ders yapma imkânı bulacaktır. Bu dönemde Türkçe de dâhil olmak üzere birçok dili Izutsu'dan öğrenmiştir. Suzuki, söz konusu

mülakatta Izutsu'nun arkadaşlarından o dönem Tokyo Üniversitesi'nde Sanskritçe Uzmanı olarak görev yapan Oshirō Tsujina'dan ilginç bir anıyı da nakleder. Izutsu, bir gün Tsujina'ya gelerek kendisinden Sanskritçe bir eser talep etmiştir. Izutsu'nun Sanskritçe bilmediğini düşünen Tsujina, yine de Izutsu'yu geri çevirmek istemediği için kitabı kendisine verir. 1 ay sonra kitabı geri getiren Izutsu'nun söz konusu kitabı hiç okumadığını düşünen Tsujina, aksine onun kitabı tamamen ezberlediğini görünce büyük bir şaşkınlık yaşamıştır.¹⁹

Şüphesiz ki Izutsu, İslâmiyet'e olan ilgisine paralel olarak Müslümanlara da ayrı bir değer vermiştir. Ancak bu noktada Izutsu'nun Türkleri özellikle çok sevdiğini, Müslüman olarak yaşadığı ve Müslüman olarak öldüğünü iddia etmenin oldukça güç olduğu düşüncesindeyiz. Zira Izutsu, yukarıda da görüldüğü üzere her ne kadar II. Dünya Savaşı öncesi Japonya'daki Türk-Tatar çevresiyle yakın ilişki içinde olsa da sonraki yıllarda özellikle Türklere karşı bir sempatisi olduğunu düşündürebilecek Türk Dünyası'na yönelik yoğun bir faaliyet içinde bulunmamıştır.

Izutsu üzerine çalışmaları da olan Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar'ın 2001 yılında Izutsu'nun eşi ile yaptığı mülakatta belirtildiği üzere Izutsu, yalnızca iki kez İstanbul'da bulunmuştur (Bayrakdar vd 2005:1-15).

Ancak diğer yandan, onun az sayıda da olsa bizimle ilgili düşüncelerini paylaştığı çalışmalarını görmek mümkün olup, bunlardan biri 1943 yılında kaleme aldığı *Türkçe* başlıklı makalesidir.²⁰ Söz konusu makalede Izutsu, Türkçenin dünya üzerinde kabul gören en önemli dillerden biri olduğunu belirtmekle birlikte Türklerin Osmanlı döneminde Asya'dan Doğu Avrupa'ya kadar hüküm sürdüğü bölgelere kültürlerini de taşıdıklarını ifade etmektedir. Izutsu, bu sebeple bu güçlü milletin tarihi ve kültürel özellikleri bilinmeden dünya tarihinin ele alınmasının mümkün olmadığını vurgular. Izutsu'ya göre Türkçe ve Türk kültürü, Türklerin özellikle büyük bir arzuyla İslamiyet'e girmelerinden sonra fevkalade bir gelişim göstermiştir. Izutsu, 1929 yılında sanatsal olarak varlığını sürdürse de uyumlu olmadığı düşünülen Arapça harflerin kaldırılarak Roma harflerinin kullanılmaya başlandığını ifade ederken bu durumu Türkçenin geçmişin kabuğundan sıyrılarak tamamen farklı bir yöne döndüğü şeklinde değerlendirmektedir. Ayrıca Izutsu, Türkiye'nin Atatürk'ün reformlarıyla yeni yeni gelişen İslam dünyasına liderlik ettiğini, istikrarlı bir biçimde kültürel alanda kendine yer edinmiş olduğunu, ekonomik ve siyasi yönden Doğu'nun kontrol noktası olarak her geçen gün önemini artırdığını ifade eder. Dolayısıyla bu

ülkeyi anlamadan bugünün ve geleceğin dünyasını konuşmanın mümkün olmayacağını belirten Izutsu, Türk kültürü ve milletini anlamak için ilk şart olarak Türkçe öğrenmenin gerekliliğini dile getirmektedir. Bu çalışmasının sonunda Izutsu'nun şu sözleri ise oldukça dikkat çekicidir:

“Türkçenin geleceği oldukça parlaktır. Artık her şey yeniden başlayacak! Bu yeni dili kullanarak Türklerin Doğu ile Batı'nın bağlantı noktasında nasıl bir edebiyat oluşturacaklarını görmeyi büyük bir heyecanla bekliyoruz” (Izutsu 2009:223).

Izutsu'nun Türklerle ilgili bir diğer çalışması ise 1954 yılında bir edebiyat sözlüğü olan *Kenkyuu Shakai Bungaku Jiten*'de kaleme aldığı “Türk Edebiyatı” maddesidir. Söz konusu maddede Izutsu, Türklerin insanlık tarihine çıkışının oldukça eskilere dayandığını ancak gerçek manada edebî eserler ortaya koymalarının ancak Osmanlı döneminde mümkün olduğunu ifade etmektedir. Sultan Veled (1226-1312) ve dönemin mistik şiirinin temsilcisi olan Yunus Emre'nin (1240-1320) edebiyat alanında bu dönemki önemli isimlerden olduğunu belirtir. Izutsu'nun XIV. Yüzyılda ön plana çıkanlar arasında tasavvufun üstatlarından olarak belirttiği Âşık Paşa (1272-1333), Nesimî (1370-1419) ve dönemin en büyük şairi olarak tanıttığı Ahmedî (1334-1413) isimlerini verdiği görülmektedir. Özellikle *Cömert padişah* olarak dile getirdiği II. Murat gibi sanatseverlerin hüküm sürdüğü dönemlerde çok değerli şair ve edebiyatçıların birbiri ardına ortaya çıktığını belirtmektedir. Izutsu, XVI. yüzyılın Türk Edebiyatı'nın altın çağı olduğunu ifade ederken bunun en önemli sebebinin de Osmanlı padişahlarının hemen hemen tamamının sanata tutkulu bir şekilde bağlı oluşu ve şair sanatçıları himayeleri altına almaları olduğunu ifade eder. Dönemin en önemli isimleri olarak zikredilenler ise Zâtî (1471-1546), Hayâtî (1500-1557), Fuzûlî (1483-1556) ve Bâkî (1526-1600)'dir.

Izutsu'ya göre, XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu zayıflama sürecine girmesine rağmen edebiyat daha da gelişmiş ve Türkçe bir kültür dili olarak Batı Asya'da egemen olmaya başlamıştır. Bu dönemin en büyük şairi olarak Nef'î'yi (1572-1635) gösterirken onun kelime kullanımının Türk edebiyatında hemen hemen hiçbir örneğinin görülmediğini vurgular.

Izutsu'ya göre XVIII. Yüzyıl edebiyatında hiç kimseyi taklit etmeyen ve hiç kimse tarafından taklit edilemeyen şair Nedîm (1681-1730) ortaya çıkmış olup dönemin önemli şairlerinde olan Şeyh Gâlip (1757-1799) ile Fars taklidi Türk şiiri zirveye ulaşırken, Osmanlı'nın bilinen klasik şiir edebiyatı sona ermiştir.

Izutsu, Tanzimatla birlikte ortaya çıkan Çağdaş Türk Edebiyatı'nın asırlarca kendisine model olan Fars Edebiyatı'nın etkisinden sıyrılarak Batı'nın, özellikle de XVIII-XIX. yüzyıl Fransız Edebiyatı'nın etkisine girdiğini dile getirmektedir. Bunun yanında milliyetçiliğin ön plana çıktığını ve milliyetçiliğiyle bilinen Şinasi (1826-1871) ile Türklük hareketinin başladığını ifade eder. Izutsu'ya göre Şinasi'nin talebesi olan Namık Kemal, (1840-1888) yazdığı tiyatro oyunlarında, romanlarda, şiirlerde sahip olduğu yoğun vatan sevgisini ortaya koyarak dönemin genç nesli üzerinde muazzam bir etki yapmıştır.

Diğer yandan Izutsu, XX. Yüzyılda ise Türk Edebiyatı'ndaki milliyetçilik ve batılılaşma eğiliminin daha da arttığını ve bu hareketin liderinin ise Ziya Gökalp (1875-1923) olduğunu dile getirmektedir.

Izutsu, tüm bu gelişmelerin sonucu olarak edebiyatta geçmişin ideali olan “Sanat için sanat” anlayışı yerine, “Hayat için sanat”, anlayışının benimsendiğini ve geleneksel biçim sınırlarından uzaklaşarak toplumun her bir sınıfının gerçek yaşam biçimlerinin işlenmeye başladığını ifade etmektedir. Bu dönemin en önemli isimlerinden biri olarak Halide Edip Adıvar'ı gösterirken (1882-1964) onun *Yeni Turan* vb. romanlarıyla düz yazı edebiyatında büyük bir başarıya imza attığını vurgular. Bunun yanında büyük şairlerden biri şeklinde belirttiği Ömer Seyfettin'in (1884-1920) milli edebiyatın başarıları olarak kabul edilen çok sayıda kısa hikâyeler kaleme aldığını ifade etmektedir (Izutsu 2014: 26).

Izutsu ile ilgili bir diğer konu ise, zaman zaman dile getirilen Müslüman olup olmayışıdır. Japonya'da Izutsu üzerine araştırma yaptığımız süre zarfında gerek akademik çevrelerle yaptığımız görüşmelerde gerekse de kendi araştırmalarımızda onun Müslüman olduğunu gösteren somut bir bilgi ile karşılaşmadığımızı belirtmek isteriz. Vefatı sonrasında cenaze merasimi yapılmadığı bilinmektedir. Ancak mezarını ziyaret ettiğimizde de gördüğümüz şekliyle Budist gelenekleriyle gömülmüştür.²¹ Kendisiyle Izutsu üzerine röportaj yapma şansı da bulduğumuz öğrencisi Kuroda Toshio'ya Izutsu'nun Müslüman olup olmadığını sordüğümüzde:

-“Hayır, Müslüman değildi. Her dinden kendisine mantıklı gelen yönleri alma gayretindeydi” cevabını vermiştir.

Yine öğrencilerinden Suzuki Takao bir gün hocası Izutsu'ya:

-“Hocam, İslamiyet ve Hıristiyanlık arasında seçim yapmak durumunda olsanız hangisini seçerdiniz?” diye sorar. Izutsu ise buna Hıristiyanlık diye

cevap verir. Zira kendi iç dünyasına en fazla uyan inanç sisteminin Katolik inancı olduğunu ifade eder. (Yamamoto vd. 2014:126)

Toshihiko Izutsu'nun İslam'a Bakışı

Izutsu'nun çalışmalarında gördüğümüz Hz. Muhammed (SAV) hakkındaki şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

Hz Muhammed, beni gençlik yıllarımda oldukça etkileyen bir kişiliktir. Hayatıma yön vereceğim o yıllarda ben bu sıra dışı kişiliği tanımıştım. O her nerede konuşuluyorsa ben oradaydım. Onun hayat anlayışını kendime rehber edinmiştim. Sabah erkenden uyanır gece yarısına kadar Arapça okur, Arapça çalışır, Arapça öğrettirdim. Masamın üzerinde Klasik Arapça bir şiir kitabı ve Kuran bulunur onları okurdum. Bu gün düşündüğümde tam bir rüya gibi hayat yaşayan ben, her şeyimle adeta onunla birlikteydim. Dahası, manevi dünyanın kahramanını ararken oldukça heyecanlı ve istekli olan ben, Muhammed gibi mükemmel bir şahsiyetten tam anlamıyla etkilenmişim. (Izutsu 1990: 23)

Izutsu, Hz. Muhammed'e peygamberlik gelişinden itibaren dünya tarihi açısından büyük değişimler yaşandığını ifade etmektedir. Öyle ki onun peygamberliğiyle dünya adeta bir sarsıntı geçirmiş ve Müslümanlık her geçen gün büyük bir gelişim göstererek yayılmıştır. Izutsu, burada “peki Doğu ve Batı dünyasını bu derece etkileyen bir isim olan Hz. Muhammed nasıl bir kişiliktir? O bir Havari midir? Peygamber midir? Kahraman mıdır? Veya eskiden Hıristiyanların söylediği gibi o bir yalancı mıdır?” şeklinde sorular sorar. (Izutsu 1990: 19) Hemen akabinde ise buna yine *Kur'an* üzerinden kendisi cevap vermektedir.

Deki: Ey insanlar ben Allah'ın hepinize gönderdiği bir peygamberiyim. Ki göklerin ve yerin mülkü yalnız onundur. Ondan başka ilah yoktur. O diriltir ve öldürür. Öyleyse Allah'a ve ümmi peygamber olan elçisine iman edin. O da Allah'a ve onun sözlerine inanmaktadır. Ona iman edin ki hidayete ermiş olursunuz.²²

Şeklinde ayetlerle Hz. Muhammed'in peygamberliğine en büyük delilin *Kur'an* olduğunu ifade etmektedir.

Izutsu'ya göre İslamiyet, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Yakın Doğu medeniyetine ait topraklarda gelişti. İlk olarak Yunan kültürünün hüküm

sürdüğü Akdeniz bölgesine yayıldı. Daha sonraki dönemlerde ise, İran'ın eski dini olan Zerdüştlük, Hindistan'da çok uzun geçmişe sahip olan Brahmin Kültürü ve Kuzeypatı Hindistan'dan Türkistan'a kadar uzanan Mahayana Budizm'i ile karşılaşmıştır. Izutsu, İslam kültürünün bu özelliğinin yalnızca coğrafi genişlemeler bile dikkate alındığında açıkça görüldüğünü ifade etmektedir. Zira, Çin, Türkistan, Güney Doğu Asya, Doğu Asya ile birlikte İspanya, Kuzey Afrika gibi geniş bir coğrafyaya yayılan İslam medeniyeti ve ortaya koyduğu büyük bir kültür söz konusudur. Dolayısıyla bunu yalnızca Arabistan çölleriyle sınırlanan bir din ve kültür olarak değerlendirmek mümkün değildir (Izutsu 1981: 14).

Izutsu için *İnsan-ı Kâmil* kavramı büyük önem arz eder. O, İbnu-l Arabî'ye atıfta bulunarak insanın Allah'ın yeryüzündeki ya da varlık âlemindeki halifesi olduğunu ifade eder. İnsan bu makama "cem etme" özelliğinden dolayı hak kazanmıştır.

Izutsu, *Kur'an*'da Tin Suresi'nde geçen *insanın en güzel şekilde yaratıldığı ve aşığaların en aşığına indirildiği* mealindeki ayete istinaden insanı meleklerin konumundan üstün tutmaktadır. Ona göre meleklerin tabiatı yalnızca ruhani olup insanınki hem ruhani hem bedendir ve insan varlığın en yücesinden en düşüğüne kadar bütün mertebeleri ihtiva eder (Izutsu 2005:307).

Izutsu insan ahlakının temelde ilahi ahlaka dayandığı, Allah'ın her zaman bağışlayıcı ve merhamet edici oluşundan dolayı insanın da başkalarını mazur görmeye ve affetmeye çalışması gerektiğini ifade ederken bu düşüncesini şu ayetle temellendirmektedir:

Sizden varlık ve imkân sahibi olanlar da akrabalarına, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere yardım etmemeye yemin etmesinler. Affetsinler ve hoşgörü ile davransınlar. (Diğer taraf onları her bakımdan memnun etmese bile) Allah'ın sizi yargılamasını arzu etmez misiniz? Allah yargılayıcı ve merhamet edicidir. ²³

Izutsu, İslam düşüncesinde bazı noktaların Taoizm ile büyük benzerlikler gösterdiğini iddia eder. Bu benzerliklerden bazılarını şu şekilde örneklendirmek mümkündür.

Ona göre, Taoizm'de Lao Tzu ve Çuang Tzu'ya göre Mutlak'ın varlık âleminin tümünün Tao olduğunu ifade ederken Tao bütün varlıkların ve zıtlıkların üstünde olup her şeye sirayet etmiştir. Yani her yerde hazır ve nazırdır. Âlem

bizzat Tao'nun bir tecellisidir. Bunun yanında tüm nesnelere kendine has tavır ve biçim içinde Tao'yu yansıtır. Ancak bütün âlemden bilinç ve idrak sahibi olan yalnızca insandır. Dolayısıyla Tao'yu manevi anlamda idrak edebilecek durumda olan yalnızca insandır. (Izutsu 2011: 80)

Diğer yandan Izutsu, Tao'nun biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki zıt yönü bulunduğunu ifade eder ve bunu İbnu'l Arabî'nin "Dipsiz Karanlığı" ile mukayese etmektedir. Zira İbnu'l Arabî'nin âleme bakış açısında Mutlak yani Hakk, kendi mutlaklığı yönünden dipsiz bir karanlıktır. Bu haliyle de O, mutlak bir Aşkın'dır, her şeyden münezzehtir. Ve bu niteliğiyle de beşerin bilgi elde etmesi açısından Adem'dir, bilinmezdir. Ancak İbnu'l Arabî'nin metafizik sezgisinde Mutlak (Yani Hakk) sırf negatif anlamda "adem" olduğu için değil, aksine dolu dolu mevcut olduğu için, var olduğu için Adem'dir. Ancak ışıktan mahrum olduğu için değil, daha ziyade dolu dolu nurlu olduğu için dahası Nur olduğu için dipsiz karanlıktır. Aynı şey Lao-Tzu için de geçerlidir. Tao karanlık değildir. Ama çok aydınlık ve parlak olduğu için karanlık görünmektedir. Lao-Tzu bununla ilgili olarak:

"Çok parlak olan Tao karanlık görünmektedir" demektir. Tao bizatihi parlaktır. Ama beşer tarafından bilinmesi için çok derin olduğundan beşerin bakış açısından karanlıktır. Tao, bu anlamda Adem'dir yani hiçbir şeydir (Izutsu 2011: 274).

Sonuç

Toshihiko Izutsu'nun İslami çalışmalara girmesine vesile olan isimlerin o dönem Japonya'da Türk – Tatarların lideri konumundaki Abdürreşid İbrahim ve akabinde Musa Carullah oluşu, bu iki isimden eğitim alması onu Türk dünyası için daha da önemli bir isim haline getirmiştir.

Bu iki ismin Izutsu'da bıraktığı en önemli izlenimin, derin İslâmî ilimlere vakıf oluşlarının yanında ders işlerken hiçbir kitap kullanmamaları ve dersi ezberden anlatmaları olduğu görülmektedir. Izutsu'nun öğrencilerinden Suzuki Takao ile yapılan bir mülakatta yıllar sonra Izutsu'nun da Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah'ta gördüğü bu özelliği benimseyerek derslerini genelde ezbere anlattığını öğreniyoruz.

Bir Japon araştırmacı olarak Izutsu'nun eserlerinin dikkat çekici bulunmasının en önemli sebeplerinden biri İslamiyet ile ilgili yaptığı çalışmaların genel anlamda tarafsız olduğunun düşünülmesinden kaynaklandığı kanısındayız. Türk okurunun genel düşüncesi Izutsu'nun öncelikle bir Batılı oryantalist düşünceyle eserlerini kaleme almadığı yönündedir. Bunun da onun bir Asyalı oluşu ve kendisini Hıristiyan veya Yahudi olarak tanıtmamış olmasının bir

sonucu olduğunu düşünmekteyiz.²⁴

Bunun yanında tarih boyunca Japonya ile sıcak bir savaş ortamı yaşanmamış ve II. Abdülhamid döneminde yaşanan elim Ertuğrul Firkateyni kazası vesilesiyle coğrafi olarak oldukça uzak olmamıza rağmen Japonya ile sıcak ilişkiler kurulmuştur. Diğer yandan Türk insanının genelinin Japonlara karşı ayrı bir sempati besliyor oluşunun da Izutsu'nun ülkemizde özellikle akademi dünyasında büyük değer görmesinin sebeplerinden olduğu düşünülebilir.

Ancak buna karşılık Izutsu'nun çalışmaları incelendiğinde Türk dünyasına ayrı bir sempati beslediğini düşünmenin güç olduğu kanaatindeyiz. Zira hayatının büyük bölümünü Kanada ve İran'da geçirmesine karşın yalnızca iki defa İstanbul'da bulunduğu ve Türk Dünyası ile doğrudan ilgili olduğu düşünülebilecek yalnızca iki adet çalışması görülmektedir. Bunun en önemli sebebinin ise II. Dünya savaşı sonrası değişen siyasi şartlar olduğunu düşünmekteyiz. Bilindiği üzere savaştan ağır bir yenilgiyle ayrılan Japonya'da savaş öncesi yönetimde bulunan askeri kesimden ve dönemin en önemli ideolojisi Büyük Asyacılık'a bağlı kişilerden Ōkawa Shūmei gibi isimler savaş suçlusu olarak tutuklanmıştır. Buna paralel olarak savaş sonrası Japonya'da insanlar savaş öncesi anılarını bir kenara bırakarak dillendirmekten uzak durmuşlardır. Izutsu'nun aynı düşünceyle hareket ederek uzun bir süre savaş öncesi ilişkili olduğu insanlara –ki burada Ōkawa Shūmei ile Abdürreşid İbrahim ve Büyük Asyacıların yoğun ilişki içinde olduğunu hatırlamakta yarar vardır–mesafeli durduğunu düşünmek mümkündür. Örneğin, Izutsu'nun ilk eseri olan *İslâm Düşünce Tarihi* isimli çalışmasının başında o dönem birlikte çalıştıkları Ōkubo Kōji'nin tanıtım yazısı bulunurken söz konusu eserin 1975 yılındaki revize edilmiş olan basımında Ōkubo Kōji ile ilgili herhangi bir yazı bulunmadığı görülmektedir. Buna paralel olarak Izutsu'nun yukarıda belirtilen Musa Carullah ile ilgili anısını ancak 1983 yılında dile getirmesi dikkat çekicidir.

Son olarak, Izutsu üzerine yapılan bazı çalışmalarda²⁵ Izutsu'nun Müslüman olduğu iddia edilmektedir. Şüphesiz ki Izutsu, İslâm'ın başta Japonlar olmak üzere tüm dünyaya anlatılması noktasında çok büyük hizmette bulunmuştur. Özellikle II. Dünya Savaşı gibi milyonlarca insanın ölümüyle sonuçlanan o buhranlı dönemde ortaya çıkmış ve sonraki yıllarda bu önemli çalışmalarla belki de birçok Müslüman Araştırmacının yapamadığını Japon kimliğiyle yapabilme başarısı göstermiştir. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz üzere kendisine en yakın olan öğrencilerinden de edindiğimiz bilgiler doğrultusunda ve ölümü sonrası mezarını ziyaretimizde gördüğümüz şekliyle Budist olduğu anlaşılmaktadır.

Açıklamalar

- 1 Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://www.keio-up.co.jp/kup/sp/izutsu/doc/x0y0.html> (Erişim tarihi: 08.01.2019)
- 2 Izutsu adına düzenlenen akademik toplantılardan bazıları şunlardır:
“Methodological Approach of Studying Religious Ethics of other Faiths between Ismail alFaruqi and Toshihiko Izutsu: A Comparative Study. Paper presented: International Conference on contemporary scholarship on Islam- Japanese Contribution to Islamic Studies: the Legacy of Toshihiko Izutsu. K.L.” Malezya, 5 – 7 Ağustos 2008.
“Izutu, Toyo Tetsugaku no Hikaku Shukyogakuteki Kento” Tokyo Üniversitesi, 22.11.2014.
“Mirai ni mukete no Izutsu Toshihiko”. Keio Üniversitesi, 24.09.2016.
“Izutsu to Shukyō Kenkyū”. Tenri Üniversitesi, 15.10.2016.
“D.T. Suzuki, Orikuchi Shinobu, Izutsu Toshihiko, Kindai Nihon Shisōshi wo Saikō suru, Tokyo Jiyu Üniversitesi, 14.10.2016.
- 3 Ayrıntılı bilgi için bkz: Süleyman Ateş. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. 10; İbrahim Kalın. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. 10; Selahaddin Ayaz. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. 10; Ahmed Yüksel Özemre. *İbn Arabî'nin Füsüs'undaki Anahtar Kavramlar*. 9.
- 4 Japonya'nın Büyük Asyacılık İdeolojisi ve İslâm Siyaseti konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: Merthan Dünder (2006). *Panİslâmizm'den Büyük Asyacılığa*. İstanbul: Ötügen Yay.
- 5 Izutsu eserin giriş bölümünde, söz konusu eseri 8 yıl önce yazmaya başladığını ve o günden sonra *İbranice, Süryanice, Yunanca ve Türkçe* gibi Asya'nın önemli dilleri üzerine dilbilgisi kitapları yazmayı planladığını belirtmektedir. *Arapçaya Giriş* isimli eser 1960 yılına kadar Keio Üniversitesi'nde ders kitabı olarak okutulmuştur.
- 6 İsviçre'nin Ascona şehrinde Olga Fröbe Kapteyn tarafından tertip edilen ve dünya genelinde teosofik-gnostik fikirleri benimsemiş bilgin ve düşünürleri yılda bir defa bir araya getirmeyi amaçlayan akademik toplantılardır. Ayrıca verilen tebliğler Eranos Jahrbuch adıyla bir yıllık halinde yayımlanır ve bu toplantılar Cercle Eranos adıyla anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://www.erosfoundation.org/history.htm>. Erişim Tarihi: 1.10.2018
- 7 Izutsu'nun öğrencisi Kuroda Toshio, İran Kraliyet Felsefe Akademisi'ndeki öğrencilerin bu iki ismi Corbin'i bir ateşe, Izutsu'yu ise bir suya benzettikleri şeklinde ifade etmektedir. (Kuroda 1993:1) Burada bu iki ismin birbirlerini tamamlayan özelliklere sahip olduklarını düşünmek mümkündür.

- 8 Bu güne kadar 2 cildi özel basım olmak üzere toplam 12 cilt olarak hazırlanmış olan Izutsu koleksiyonunun 2016 yılındaki son özel basımına *Türkiye'de Izutsu çalışmaları* başlıklı çalışmayla tarafımızca katkıda bulunulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: *Izutsu Toshihiko Zenshu Bekkan*. Tokyo. 268.
- 9 Izutsu, Toshihiko (1984). *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay.
- 10 Izutsu, Toshihiko (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Ufuklar Neşriyat.
- 11 Izutsu, Toshihiko (2012). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Çev. Mehmet Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yay.
- 12 Izutsu, Toshihiko (1984). *İslâm Düşüncesi'nde İman Kavramı*. Çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay.
- 13 Izutsu, Toshihiko (1998). *İbni Arabî'nin Füsusundaki Anahtar Kavramlar*. Çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yay.
- 14 Izutsu, Toshihiko (2001). *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*. Çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yay.
- 15 Izutsu, Toshihiko (1995). *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. Çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yay.
- 16 Izutsu, Toshihiko (2010). *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Yay.
- 17 <http://www.keio-up.co.jp/kup/sp/izutsu/doc/x7y3.html> (Erişim Tarihi: 08.01.2019)
- 18 Izutsu'nun eserleri incelendiğinde cahiliye dönemi şiirine oldukça fazla yer verdiği görülmektedir. Izutsu, bu dersler sayesinde ilk cahiliye şiir örneklerini Carullah ile tanımış oluyor ve cahiliye şiirleri onun akademik hayatında önemli bir alan oluşturuyordu.
- 19 Ayrıntılı bilgi için bkz: <https://kotoyumin.com/idutusuzukiepisode-2201>, Erişim Tarihi: 27.11.2018
- 20 Izutsu Toshihiko (1943). *Torukogo*. Keio Gijuku Daigaku gogaku kenkyūjohen Sekai no gengo. Keio Shuppansha.
- 21 Izutsu'nun mezarı için ek 1'e bakınız.
- 22 Araf, 7/158.
- 23 Nur, 24/22.
- 24 M. Kürşad Atalar (2012). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yay. 7.
- 25 Ayrıntılı bilgi için bkz: Dr. Salih Mahdi al-Samarrai (1999). *The Message of Islam – Its History & Development*. Tokyo; Mehmet Bayrakdar. "Toshihiko Izutsu, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (1): 1-15.

Kaynakça

- Bayraktar, Mehmet (2005). "Toshihiko Izutsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 18 (1).
- Dündar, Merthan (2006). *Panİslamizm'den Büyük Asyacılığa*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Makino, Shinya vd. (1998). "On the Originality of 'Izutsu' Oriental Philosophy", *Consciousness and Reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Masataka, Takeshita (1987). *Toshihiko Izutsu's Contributions to Islamic Studies*. AJAMES No:2. Tokyo.
- Izutsu, Toshihiko (1941). *Arabia Shisoshi, Kaikyō Shingaku to Kaikyō Tetsugaku*. Ōkubo Kōji Kanshū, Kōa Zensho. Tokyo Hakubunkan.
- Izutsu, Toshihiko (1952). *Mahometto*. Tokyo: Atena Bunko Kobundo.
- Izutsu, Toshihiko (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Ufuklar Neşriyat.
- Izutsu, Toshihiko (1981). *Isurāmu Bunka, Sono kontei ni aru mono*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Izutsu, Toshihiko (1984). *İslām Düşüncesinde İman Kavramı*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay.
- Izutsu, Toshihiko (1984). *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay.
- Izutsu, Toshihiko (1990). *Isuramu Seitan*. Tokyo: Chukou Bunko.
- Izutsu, Toshihiko (1993). *Endō Shūsaku to no taidan "Bungaku to Shisō no Shinsō"*. Izutsu Toshihiko Chosakushū Dai 12 kai bekkān. Tokyo: Keio Gijukudaigaku Shuppankai.
- Izutsu, Toshihiko (2005). *İbni Arabî'nin Füsüsündeki Anahtar Kavramlar*. Çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yay.
- Izutsu, Toshihiko (2009). *Yomu to Kaku, Toshihiko Izutsu Esseishu*. Tokyo: Keio Gijuku Daigaku Shuppankai.
- Izutsu, Toshihiko (2014). *Izutsu Toshihiko Zenshu, Isurāmu Shisōshi, 1954 – 1975, Daiyonkan*. Keio Gijuku Daigaku Shuppankai.
- Izutsu, Toshihiko (2013). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yay.
- Izutsu, Toshihiko (2013). *Isurāmu Shisōshi*. Tokyo: Chūō Kōronshinsha.
- Izutsu, Toyoko (1993) Hakuji gōshi. Tokyo: Chūō Kōronsha.
- Kuroda, Toshio (1993). *Izutsu Sensei no Arabu Isurāmu Kenkyū*. Tokyo: Chūō Kōronsha, Dai 9 kai, Dai 2 kan.
- Partin, Harry B. (1970). "God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauungby Toshihiko Izutsu; Ethico-Religious Concepts in the

- Qur'an by Toshihiko Izutsu; The Concept of Belief in Islamic Theology by Toshihiko Izutsu". *History of Religions* 9 (4).
- Sakamoto, Tsutomu and Hideichi Matsubara (2012). *Toshihiko Izutsu to İsurāmu*. Tokyo: Keio Gijuku Daigaku Shuppansha.
- Salih, Mahdi al-Samarrai (1999). *The Message of Islam – Its History & Development*. Tokyo.
- Shiba, Ryōtarō (1993). *Nijisseikimatsu no yami to hikari*. Tokyo: Chūō Kōronshinsha.
- Shiba, Ryōtarō (1997). *Juuroku no hanashi*. Tokyo: Chūkō Bunko.
- Yamamoto, Yoshihisa vd. (2014). *Izutsu Toshihiko to Kirisutokyō*. Tokyo: Mita bungaku No:117.

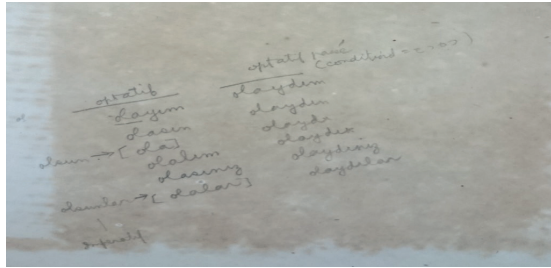
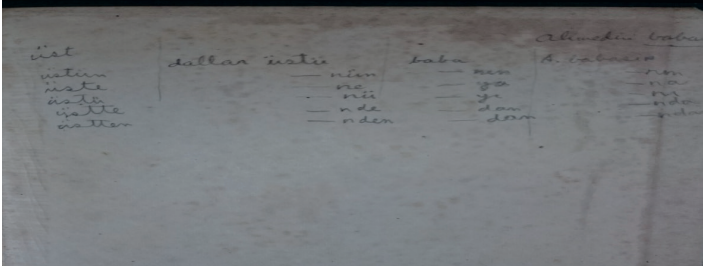
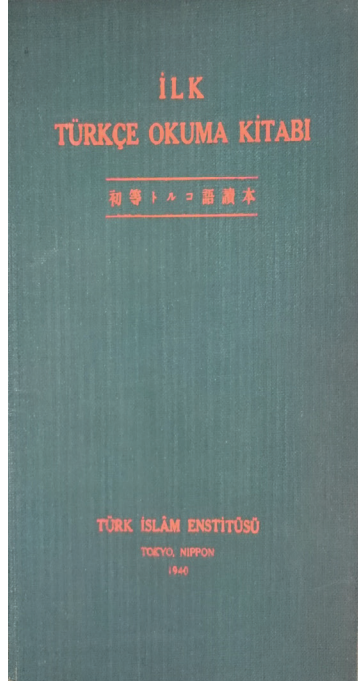
Ekler

Ek 1. Toshihiko Izutsu'nun Mezarı



- Sat, Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah'ın Talebesi Toshihiko Izutsu'nun Hayatı Eserleri: Türklere ve İslam'a Bakışı •

Ek 2. Izutsu'nun Kullandığı Türkçe Kitabı ve Aldığı Notlar



Toshihiko Izutsu's Life and Works, The Student of Abdurreshid Ibrahim and Musa Carullah: His View of Turkish People and Islam *

Nurullah Sat**

Abstract

In this paper, Toshihiko Izutsu's relationships with Abdurreshid Ibrahim and Musa Jarullah, the important personages of Turkish World and Islamic perspective of Izutsu are studied. Izutsu met Ibrahim and Jarullah in Japan when he was young and his Islamic studies began thanks to them. In this context, the subjects such as Izutsu's thoughts on Prophet Muhammed, Islam, perception of people and ethic in Islam and the analogy between Islam and Taoism are studied.

When Izutsu was not in Japan (1961-1979), it is seen that he wrote his works in English. In this paper, beside his English works, the other Japanese ones he wrote after 1979 and the other Japanese sources on Izutsu are covered. Therefore, in this paper it is aimed to give information on İzutsu to Turkish Academic life by English to Turkish translations as well as Japanese contents handled in this study.

Keywords

Toshihiko Izutsu, Islamic Thought, Taoism, Islamic Studies in Japan, Abdurreshid Ibrahim, Musa Jarullah.

* Date of Arrival: 12 October 2018 – Date of Acceptance: 30 January 2019

You can refer to this article as follows:

Sat, Nurullah (2020). "Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah'ın Talebesi Toshihiko Izutsu'nun Hayatı Eserleri: Türklere ve İslam'a Bakışı". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turcic World* 95: 97-122.

** Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara, Department of Japanese Language and Literature – Ankara/Turkey

ORCID ID: 0000-0002-9269-8164

nurullahsat@gmail.com

Взгляды на тюрков и ислам в творчестве Тосихико Идзуцу, ученика Абдурашида Ибрагимова и Мусы Бигеева*

Нуруллах Сат**

Аннотация

В статье исследуются взгляды на тюрков и ислам в творчестве Тосихико Идзуцу, в юности познакомившегося с важными личностями тюрко-татарского мира – Абдурашидом Ибрагимовым и Мусой Бигеевым, под влиянием обучения у которых он обратился к исламским исследованиям. В этом контексте рассмотрены его воззрения на пророка Мухаммада, ислам, понятия о человеке и нравственности в исламе, а также параллели между исламом и таоизмом. В 1961-1979 гг. Идзуцу работал за пределами Японии и писал свои труды на английском языке. В данном исследовании наряду с указанными трудами использованы работы ученого, написанные после 1979 года по-японски, а также изданные в Японии монографии о самом ученом. Таким образом, в научный оборот на турецком языке вводится информация о трудах ученого, написанных на японском языке.

Ключевые слова

Тосихико Идзуцу, исламское мировоззрение, таоизм, японское исламоведение, Абдурашид Ибрагимов, Муса Бигеев

* Поступило в редакцию: 12 октября 2018 г. – Принято в номер: 30 января 2019 г.

Ссылка на статью:

Sat, Nurullah (2020). “Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah’ın Talebesi Toshihiko Izutsu’nun Hayatı Eserleri: Türklere ve İslam’a Bakışı”. *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 97-122.

** Д-р, преподаватель, Анкарский университет социальных наук, кафедра японского языка и литературы - Анкара / Турция
ORCID ID: 0000-0002-9269-8164
nurullahsat@gmail.com

Erken Dönem Azerbaycan Maarifçiliğinde Kültürel Kimlik Algısı*

Rameş Rzayev**

Öz

Azerbaycan'ın siyasi ve felsefi düşünce tarihinde Maarifçilik bir paradigma olarak bazı çelişkilerine ve ikilemelerine rağmen milli tarih literatüründe önemli bir yere sahiptir. 19. yüzyılda Çarlık Rusyası'nın Azerbaycan'a dayatmış olduğu sosyal-kültürel alandaki düzenlemeleri yeni toplum oluşturma bakış açısına uygun gerçekleştirildiği aşikârdır. Maarifçilik dünya görüşünün temsilcileri olan Abbaskulu Ağa Bakıhanov, Mirza Kâzım Bey ve Mirza Fetali Ahundov'un fikri faaliyetleri bir bakıma yeni bir toplumun yaşam biçimini kurgulama varsayımı üzerine kurulmuş olduğu kanaati bu noktada Avrupamerkezci bakış açısıyla örtüşmektedir. Rusya etkisiyle gerçekleştirilen modernleşme söyleminin Azerbaycan'ın düşünce hayatına, milli-kültürel anlayışına yeni bir nitelik kazandırmakla birlikte neredeyse yaşamın her alanına etki ettiği görülmektedir. Çarlık Rusyası'nın Azerbaycan toplumuna karşı yürüttüğü ayrımcı-yayılmacı politikaları, milli ve kültürel kimlik üzerindeki tahribat girişimleri hegemonya hüviyetinin açık tezahürü olarak bu gibi faaliyetlerle desteklenmekteydi. Modernleşme süreci olarak nitelendirilen değişim çizgisi milli kültür ve kimlik olgusunun merkezi problemini "biz ve öteki" kavramı içine sıkıştırması bir bakıma "yeni" kimlik oluşturma anlamına gelmekteydi. Maarifçilik akımının milli kimlik bilincine ilişkin görüşleri oryantalist bir muhtevada tanımlaması bu gerçeği açığa çıkardı. Rusya'nın etkisiyle var olan dönem entelektüelleri modernleşme söylemine dayanarak ileri sürdükleri görüşler Çarlık hegemonyasının karakterine uygun gelecek nitelikteydi.

Anahtar Kelimeler

Azerbaycan maarifçiliği, aydınlanma, ayrımcılık, hegemonya, kültür, kimlik, yayılmacılık.

* Geliş Tarihi: 13 Şubat 2018 – Kabul Tarihi: 30 Ocak 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Rzayev, Rameş (2020). "Erken Dönem Azerbaycan Maarifçiliğinde Kültürel Kimlik Algısı". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 123-148.

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü – Sakarya/Türkiye
ORCID ID: 0000-0001-9699-8116
ramesrza@gmail.com

Giriş

18. yüzyıldan itibaren Azerbaycan tarihi karmaşık ve bunalımlı bir döneme sahne olmuştur. Türk asıllı Safevi hanedanının çöküşünü müteakip ülkeyi saran iç savaş, Azerbaycan'ın Kuzey kısmını derinden etkilemiş ve ülke zaman zaman birbirleriyle kanlı çatışmalara girebilecek birçok feodal hanlıklara bölünmüştür. Siyasi bölünmüşlüğü sosyal-kültürel hayatta meydana getirdiği bir dizi “infial ve belirsizlik” (Nuriyeva 2015: 159) iki farklı eksende cereyan etmiştir. Bu dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri-idari alanlardaki tenezzülü, Kafkasya ve Azerbaycan'ın Rusya tarafından işgaline zemin hazırlamıştır. Kısacası, 1805-1812 ve 1826-1828 tarihlerde yürütülen Rusya-İran savaşlarında zafer elden etmiş Rusya, 1813'te imzalanan Gülistan, 1828'de Türkmençay Antlaşmaları ile Azerbaycan'ın Kuzey bölgesini hâkimiyeti altına almıştır (Açıkkaya 2010: 405). Azerbaycan tarihi ve siyasi hayatında meydana gelen bu tahribat, ciddi bir tehlike olarak toplumu siyasi-ekonomik ve sosyal-kültürel düzeyde yeni arayışlara itmekle birlikte onun tarihsel çizgisini de değiştirmiştir.

Ön planda cereyan eden siyasi-askeri hadiseler bölgenin ilhakına yönelik gelişmelerin sadece bir yönünü kapsamaktaydı. Diğer bir yönü ise sömürgeye karşı direncin kırılması istikametinde merkezi yönetim (Çarlık) tarafından uygulamaya konan “medenileştirme ve bilgi” politikasıydı. Bu politik çizgi yeni hegemonik konsept çerçevesinde tesis edildi. Başlangıç evresinde Çarlık Rusyası'nın Azerbaycan'a yönelik politikası “mülkiyet ve sahip olma” olarak tabir edilen sistemin karışımıyla ortaya çıktı. Özellikle Azerbaycan'da mülkiyet hukukunu tanzim eden 6 Aralık 1846 tarihli kanunun muhtevası yeni sömürgeci anlayışın izlerini taşımaktaydı. Süre gelen toplumsal bütünlüğün tahribi mülkiyet elde etme ile anlam kazanmaktaydı. Bu kanun 1841'de ağalardan, beylerden, hanlardan müsadere olunan toprakları geri vermesiyle bağlı olsa da toplumsal katmanları etkileyen bir boyutaydı. Çünkü ilk kez halk ile merkez (Çarlık) arasında bir aracı sınıfın oluşturulmasına yönelik bir adım atıldı. Yani sömürge yönetimi işinde faydalanabilecek ve kendi rejimine tutanak olacak yerli zadegân sınıfını oluşturabilme gayesi bu kapsamda oldukça dikkat çekiciydi (Baykara 1966: 49).

Bu durum, işe yarar potansiyele sahip unsurları hükümetin idaresine dâhil etti. Yani bir bakıma hegemonik güç, sisteme özgü bilgileri sağlayacak

entelektüellere ve aydınlara olan ihtiyacı karşılamak üzere yeni ideolojik işlevleri devreye soktu. Mülkiyetten sonra ilk olarak “bilinç ya da bilgi” yolu ile kendi dayattığı kimliğe bağlayan mekanizmaları oluşturdu.” (Gramsci 1986: 318). Artık emperyalizmin yeni bir cihette ilerlemesi gerektiği fikri belirleyici olmaya başladı. Foucault’nun çözümlemesinde bu gibi durumlar şöyle izah edilmektedir: “...tahakküm ve hegemonya, toplum içi ilişkileri yok etmek ve sınırlandırmak yerine onu en iyi şekilde disipline etmek, örgütlemek ve denetlemek aygıtları kullanılmıştır.” (2014: 17).

Mehmetzade’nin (1991: 27) kitabında söz konusu olan durumla ilgili şunları yazmıştı: “Rus işgali sonrası ilim, edebiyat ve sanat ocağı olan Hanlık sarayları yıkıldıktan sonra ve yeni zadegân zümresi gerek donanım, gerekse sorumluluk ve imkân itibarıyla çok aşağı düzeyde bulunduğundan, kültür ve fikir hayatı bütünlükle sönmüştü.” Bu anlamda, toplumsal sorunların çözümüne yönelik yeni tipli kadroların yetiştirilmesi maarifçiliğin başka bir boyutunu ortaya koydu. Çünkü yeni sistem içinde “aydın” kavramı kapsamı alanına girebilmek için Avrupalı tarzda öğretim görmüş olmak bir ön koşul olarak belirleyiciydi (Açıkkaya 2010: 406).

Çarlık Rusyası’nın emperyalist politikalarında yeni bir boyut kazanan yayılmacılık çalışmaları, bürokratik mekanizma vasıtasıyla yürütülüyordu (Velihanov 1983: 99). Özellikle kullanılan asimilasyon ve entegrasyon “...politikalarında böl-yönet denklemi” (Hodgson 2017: 263) dikkatli bir şekilde uygulanıyordu. Bilhassa, asimilasyon kapsamında oryantalizm çalışmaları din, dil ve kültürel kimlik gibi alanların titizlikle öğrenilmesi ve tetkik edilmesi, etkinin temel dinamiği olarak öne çıkmaktaydı. Rusya oryantalizm çalışmalarını bu noktadan sonra teoriden pratik alana aktarmaya başladı. Düşünülen her bir tedbir ve girişim Türk-Müslüman toplulukları arasında Ruslaştırılmayı yaymak ve milli bilinci imha etmek üzerine planlanmıştı (Can 2017).

Köklü ve etkin tarihi köklere sahip olan Azerbaycan toplumunun kültürel kimliğinden kopuk bir kimlikle tanımlanması düşüncesi Çarlık yönetiminde yaygındı. 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Azerbaycan halkı “Tatar”, “Müslüman Tatarları” ya da “Rusya Müslümanları” gibi muğlak kavramlarla tanımlanmaktaydı. Kullandığı dil “Tatarca” isimlendirilmişti. “Tatar” tabiri Rusya Müslümanlarına dair resmi yazışmalar için “Lingua franca” (müşterek lisan) olarak kullanılması zorunluluğu getirilmişti (Zenkovsky

2000: 12). 1840-1850'li yılları arasında Kafkasya Canişini (Valisi) olarak görev alan Vorontsov'un izlediği kültür politikasında sansürün izin verdiği belirli konular ele alınmaktaydı. Yerel dil, din, folklor ve edebiyat ile ilgili alanların tetkikinden sağlanan bilgiler tam bir tezat teşkil edecek şekilde kullanılmaktaydı (Swietochowski 1988: 26). Daha sonraki dönemlerde toplumsal öğeleri sömürüye en uygun hale getirme projesi uygulanmaya konması için bu bilgilerden faydalanılacaktı.

Bu çalışmamızda, “kültürel kimlik” olgusu içerisinde Azerbaycan maarifçiliğinin kavramsal tanımından kaynaklanan çelişkileri, ikilemleri ve dönüşümleri ortaya koyarak, “maarifçiliğin” temel problematikasını Foucault'nun “bilgi-iktidar” denkleminde yola çıkarak formüle etmeye çalışacağız. Ayrıca çalışmada ulaşılmak istenen amaç ise sosyal fenomenleri, Gramsci perspektifinden analiz ederek entelektüel düşüncenin (maarifçi aydınların) “hegemonik” parametreler tarafından belirlenen tavırlarını “kültürel kimlik” tanımlarına göre mercek altına alarak değerlendireceğiz. 19. yüzyılda başlayan dönüşümün toplumsal meşruluk kazanmasına ilişkin Azerbaycan maarifçiliğinin temel epistemoloji problemi olan kimlik modelini hangi sosyal kategoride (millet, etnik, dil, din, kültür, siyasi) tanımlamak veya kavramsallaştırmak tespitleri aşağıda gösterilen varsayımlara değerlendirmeye alacağız:

Birincisi, Avrupamerkezçiliğin epistemolojik ve metodolojik problemlerini çözümlenme ekseninde yapılan sorgulamalardan çıkan sonuçlarla, aslında maarifçiliğin entelektüel düşünce boyutundan daha ziyade toplumsal yapıyı dönüştürebilecek işlevlerinin hegemonik doğasını tespit etmek mümkündür. Erken dönem maarifçi aydınların tarihsel sorunları çözmeye ilişkin yürütmüş olduğu faaliyetlerde ne bir ulus-devlet modelinin inşası, ne ekonomi program taslakları, ne de kültürel kimliğin temel dayanakları konusunda ideolojik (fikir kümesi) bir görüş yer almaktadır. İkincisi ise erken dönem Azerbaycan maarifçilik konseptinde toplumun kültürel kimlik dinamikleri tarihi-geleneksel paradigmadan kopuk olarak bir sömürge “kurgusu” ve “temsili” boyutta varoluşu, muhakeme gerektiren dispoitif (tertibat) düşünce ilişkilerini önemli konular arasına taşımaktadır. Milli kültürel bağlamda maarifçiliğin, düzene karşı mı, yoksa bu düzeni onaylayıcı türden mi olduğu olgusu problematik bir alan olarak çözülmesi gereken bir diğer konudur.

Maarifçiliğin Kılavuz Modeli Olarak Aydınlanma İmgesi

19. yüzyıldan itibaren Batı kaynaklı Aydınlanma düşüncesi çeşitli isimler adı altında geleneksel anlayışa karşı ciddi bir alternatif olarak Azerbaycan'da da etkili olmuştur. Çarlık Rusyası'nın Kafkasya'yı işgalini müteakiben geleneksel bir toplumun "çağdaş" olmaya doğru teşekkül temellerinin atıldığı bu süreç (Açıkkaya 2010: 405), tarihi bağlardan kopuk bir değişikliğe yol açmıştır. Dolayısıyla hegemon güç tarafından kurgulanan eski-yeni kavgasının yansıdığı sosyal hareketlilik, sömürge güdümlü değişiklikleri kapsayacak biçimde, kozmopolit Batı kültür geleneğinin yerleşmesine de imkân tanımıştır (Hodgson 2017: 231).

Genel bir ifadeyle Aydınlanma, Rönesans ile başlayan R. Descartes, J. Locke, F. Voltaire ve D. Hume'la gelişen, 1789 Fransız Devrimi ile olgunluğa erişen Batı dünyasındaki bilimsel-felsefi gelişmelerin ve sosyal-politik süreçlerin bir bütünü olarak kastedilmektedir (Ülken 2013: 71). Aynı zamanda Aydınlanma bir çağı kapsayacak biçimde, tüm Avrupa'da etkin olan düşünce hareketine verilen isimdir. Koşullar gereği çeşitli ülkelerdeki Aydınlanma düşüncelerinin teşekkülü dönemsel olarak farklılık göstermiştir (Raynaud vd. 2003: 126). A. Çiğdem, kitabında kavramı şu şekilde tanımlamıştır: "Tüm toplumsal ilişkileri ve kurumları akılcı temeller üzerine oturtmayı hedef almasından dolayı Aydınlanma Çağı'nın diğer bir adı ise Akıl Çağı'dır." (1997: 13).

Feodal yapının çöküşüyle beraber kapitalizme geçiş sürecinde siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlardaki dönüşümler pozitivizm anlayışının etkisiyle yeni bir hüviyet kazanmıştır (Aliyev 2008: 40). Aydınlanma'nın bir dönüm noktası olarak kabul edilen İ. Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" (1784) başlıklı makalesinde ortaya konan sorulara verdiği yanıtta akılcılığın merkezi konumuna dikkat çekerek, insan özgürlüğünün sınırlarını bu kavram içinde tanımlamış ve şerh etmiştir. Bu anlamda fikirlerin aydınlanması, bilimin pozitif anlayışından beslense de bu dönüşümün bir düşünce mücadelesi içerdiği konusu açık şekilde tespit edilmiştir (Raynaud vd. 2003: 127).

Geleneksel paradigmanın laik teoriyle olan çelişkisi aydınlanmanın ilerlemeci tarih anlayışı çerçevesinde yeni ikili kavramları izlemek eğilimindedir. Özellikle Doğu'ya ilişkin Batılı bakış açılarının teşekkülünde belirleyici

rolü vardır (Turner 2003: 68). Hodgson'a göre, "...18. ve 19. yüzyılda açık ifadelerle desteklenen aydınlanma, dünyanın geri kalan bölümüne yayılması ve gelişimi bir dünya medeniyeti haline gelmiş olan Batı gücünün bir tezahürüdür." (2017: 55). Bu tanım içinde düşünüldüğü zaman kavramın taşıdığı anlam, "ötekileştirici" boyuta sahip bir söylem üzerine kurulmuş zihniyete işaret etmektedir. Avrupamerkezci düşüncesine dayanan bu süreç, "akılcılık, özgürlük, gelişim ve eleştirici dünya görüşünü temel alan, din ve dünyasal alanları ayırarak, toplumsal kurumların rasyonel yasalara göre yeniden inşa edilmesiyle oluşan birtakım sorunları kapsamaktadır" (Çiğdem 1997: 38). Ülken'in bu konudaki tespitleri çalışmamıza ışık tutacak niteliktedir: "Sözünü ettiğimiz aydınlanma tabii bir fikir evriminin neticesi değil, 19. yüzyılın ortasında birdenbire dışarıdan gelen bir fikir aşısının ürünü olarak doğmuştur" (2013: 71) tezini tarihsel kurgu varsayımı olarak yorumlamak mümkündür.

Azerbaycan tarih literatüründe, Aydınlanma kavramının karşılığı olarak atfedilen "Maarifçilik", geniş bir yelpazeye sahip olup, toplumsal hayatın her alanına ilişkin sorunlarla ilgili iki temel tanımı ihtiva etmektedir: Birincisi, dar anlamda etimoloji olarak *maarif*, Arapça bir kelime olan "ma'rifa"dan türemiş, eğitim/bilgi/beceri anlamlarında kullanılmaktadır. İkincisi ise genel anlamıyla 19. yüzyıldan itibaren Azerbaycan'ın aydınlanması konusunda felsefi ve sosyal bir akım anlamındaki kullanımdır ki temelinde "ilerleme düşüncesi" yatmaktadır (Caferova 2016: 40).

Bu süreçte yeni entelektüel olguları öne çıkaran Maarifçilik akımı, ilerleme, hürriyet ve liberalizmle aynı mahiyeti taşısa da (Aliyev 2008: 42) muğlak bir kimlik algısı sunmaktaydı. Geleneksel toplum yapısına karşı tepkiden doğan Maarifçilik, Ramazanov'a (2001: 155) göre eğitim-öğretim ve sosyal-politik alanlardaki laik değişimlerin öncüsü olarak üç aşamada gelişimini sürdürmüştür:

Birinci aşama: Erken Dönem Maarifçiliğin teşekkülü 1830'lardan başlayarak 1850'lere kadar olan bir dönemi kapsamaktadır. Bu aşamada M. Ş. Vazıh (1794-1852), A. Bakıhanov (1794-1847), M. Kâzım Bey (1802-1870) ve M. C. Topçubaşov (1790-1869) gibi aydınlar faaliyetleriyle ilk çağdaşlaşma yolunu açmışlardır. İlk aşamada din ve gelenek alışkanlıkları yerini, aklın ve özellikle bilimsel ölçütlerin üstünlük inancına bırakmıştır. Bu ölçütler tarihsel harekete yeni bir ivme katarak hegemonyanın tasarlamış olduğu sürecin ve

değişimlerin teşekkülünü olanaklı hale getirmiştir. Kültür, tarih, dil, folklor ve edebi metinlerin tetkik edilmeye başlanması sömürgeci kurumların oryantalist çalışmaları olarak ön plana çıkmıştır.

İkinci aşama: 1850-1870 tarihlerini kapsamaktadır. Bu aşama aydınlanmanın yetkin dönemi olarak Batı'nın bilim ve felsefe alanındaki kuramlarının kabul edilebilmesini içermekte ve metafizik görüşe karşı maarifçiliğin müşterek fikirlerine tevafuk etmektedir. Üzerinde durulması gereken esas hususlardan biri düşünce gelişiminin temel olgusu olan “dil” ve “yazı” sorununun çözümüne yöneliktir. Diğer bir sorun ise Batı eksenli Aydınlanma paradigması ile bağlantılı olarak din ve kültür konuları materyalist düşünceler temelinde yer almıştır. Dil, tarih, coğrafya, edebiyat, sanat vb. alanlarındaki gelişmeler, tarihsel-siyasal ölçütün ana hattı olarak Avrupamerkezçi perspektif üzerinde konumlandığını söyleyebiliriz. Bu dönemin en önemli siması M. F. Ahundov idi.

Üçüncü aşama: 1870-1900 yıllarını kapsayan maarifçilik çalışmaları, siyasi, ekonomi ve sosyal yapıdaki dönüşüme sağladıkları katkılardan daha ziyade kültürel kimliğin oluşumuna dair fikir alanında önemli gelişmelere yeni ivme katacaktır. Zira Batı'ya açık Ceditçi olarak nitelendirilen fikir hareketinin (Türkçülük) temsilcileri (Hasan Bey Zerdabi, İsmail Bey Gaspralı, Yusuf Bey Akçura, Ali Bey Hüseyinzade, Ahmet Bey Ağaoğlu, Mehmet emin Resulzade vb.) faaliyetlerini Azerbaycan'da milli kimlik olgusunu bilimsel metodolojik çerçevede kavramsallaştırmak üzerine inşa edecektir. Amaç ise sömürge gücün böldüğü Türk-Müslüman toplulukları bir araya getirebilmek ve bir “millet” şekline sokabilmektir. Nitekim bu aşamada Türkleşmek, Çağdaşlaşmak ve İslamlaşmak temel bir ilke olarak yeni bir dönemin zeminin oluşturacaktır.

Tamamlanan her bir aşamadan diğerine geçişin nedeni düşünsel krize bağlı diyalektik olaydır. Bu kriz geniş ölçekte kavramsal ve kuramsal sorunları da beraberinde getirmiştir. Üç aşamanın birincisinde, aydınlanma; ikincisinde, halka doğru yönelim; üçüncüsünde ise siyasi-ideoloji özgürlük teşekkül etmiştir. Böylece, Berkes'in belirttiği gibi: “Batı terimleriyle bu aşamaları rasyonalizm, demokrasi ve liberalizm olarak nitelendirmek mümkündür.” (2012: 253).

Dinin merkezde olduğu bir dünya görüşünden aklın merkezde olduğu bir dünya görüşüne geçiş sürecinde hem Rusya hem de Türkiye aydınları ile kurulan temaslar Azerbaycan Maarifçilik akımının teşekkülünde belirleyici amildir. Temel ve asli nitelikteki ilişkiler dâhilinde doğan bu temasların, tarihsel seviyede birbirlerine kesin biçimde bağımlı olmadıklarını açık söyleyebiliriz.

Rusya etkenli aydınlanma olgusu Azerbaycan Maarifçiliğini doğrudan kültürel saptırma üzerine bina etmeye çalışmıştır. “Kültürel kimliğe uygun kavramları arama çabalarına son vererek, derin tarihsel süreçleri görmezden gelmişlerdir.” (Hodgson 2017: 405). Onların bu düşüncesinin muhtevasında I. Petro’dan (1672-1725) başlayan modernleşme hareketinin itici gücü ağırlık kazanmıştır (Berdiaev 2008: 177). Aynı zamanda Rus aydınlarının ekseriyetinde Batı düşüncesinin kabul edilmesi durumu Rusya’nın güçlü bir modern devlete ulaşacağına dair kanaati yaygındır. Napolyon Savaşları’nı (1803-1815) müteakip Rus aydınlarının tartışma konusu haline gelmiş en temel sorunların (milli kimlik olgusu, Fransız kozmopolitik anlayışı) Alman felsefesinden (Rusların çoğu Almanya’da eğitim görüyordu) kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir (Kolosov 2000: 268, Ortaylı 2016: 17).

Rusya’da yeni fikirlerin üretildiği bir döneme işaret eden modernleşme süreci, içerdiği karmaşıklıktan dolayı dengeden uzak farklı durumu ortaya çıkarmış ve göz ardı edilmeyecek birçok çatışmalara olanak sağlamıştır. Çar I. Aleksandr’ın ölümü üzerine meşrutiyet yanlısı yüksek askeri subayların ve aydınların Aralık 1825’te başlattığı ayaklanma hareketi (ilgili ayaklanma tarihe “Dekabristler” yani “Aralıkçılar” isyanı olarak geçmiştir) sonucunda hapsedilen isyancıların önemli bir kesimi Kafkasya’ya sürgün edilmiştir. Diğer bir taraftan ise Rusya’nın Lehistan’ı işgali (1830) üzerine ayaklanan Leh direnişçilerin hapsedilerek Kafkasya bölgesine sürgün edilmesiyle kurulan temaslar (Kasımzade 1956: 67), Azerbaycan’da aydınlanmanın ilk kıvılcımlarına dönüşmüştür. Kafkasya’ya, özellikle Tiflis şehrine sürgün edilen çok saydaki direnişçiler arasında bulunan akademisyen ve entelektüellerin bölge aydınları ile temasları, esarettaki halkların düşünce uyanışı açısından önemli bir safha oluşturmuştur. Örneğin, A. Bestujev-Marlinskiy ile Ahundov’un arasındaki dostluk ilişkileri (Aliyev 2008: 45) onun Avrupamerkezci eğiliminde belirleyici rol oynamıştır. Azerbaycan maarifçilerinin sosyal-politik bakış açılarının teşekkülünde ve entelektüel

seviyelerinin gelişiminde dönemin idari ve kültür merkezi sayılan Tiflis şehrinin sosyal-kültürel hayatı bir çekim gücü olarak önemli etken olmuştur (Alimirzayev 2007: 8)

19. yüzyıl Rusya aydınları ve aydınlanma hareketinin karakterine ilişkin Gramsci, kendi doğruluk değerleri içinde şöyle bir tespitte bulunmuştur: “Rusya’da Aydınlanma konsepti, yabancı etkileri Ruslaştırarak, onları bütünüyle kendi içlerinde eriterek, ‘özel’ bir ‘ulusal’ niteliğe bürümüştür.” (1986: 329). Bu bağlamda, Rus aydınları ile olan aradaki bağ ister açık, isterse de kapalı olsun, pratik bakımdan en etkili biçimde kendini var etmemiştir. Bu sorun kısır polemikler dizisine yol açmış ve hegemonik zihniyetin içerdiğini özneler şeklinde ortaya çıkarmıştır.

Rusya Müslümanları arasında aydınlanma, tek bir merkezde değil birbirinden bağımsız farklı mekânlarda doğup gelişmiştir. Bu mekânlar Türkiye, İdil-Ural ve Azerbaycan olarak sıralanabilir (Gündoğdu 2008: 42). Rusya, hâkimiyetine aldığı Türk-Müslüman topluluklarını eğitimsiz ve geri kalmış duruma mahkûm etmekle kalmamış, yeni nesilleri kendi dünya görüşü çerçevesinde “Ruslaştırarak” yetiştirme amacını gütmüştür. İ. Gaspıralı’nın (1851-1914) başını çektiği Aydınlanma (Ceditçilik) hareketi Rus coğrafyasındaki Türkler için yeni bir intibah yolu açmıştır. İlk adımı Bahçesaray’da atıldığı Usul-i Cedit okullarının Azerbaycan toplumunun aydınlanmasındaki hizmeti eşsizdir (Kastrati 2017: 266). Akçura’ya (1928: 342) göre, “Usul-i Cedit’in gerçek anlamı Batı bilimini, eğitimini ve yaşayış tarzını benimsemek, kısacası modernleşmektir. Rusya Türkleri kendi kültürel kimliğini muhafaza etmek koşuluyla Batılılaşma taraftarı olmuş, gayretlerini bu istikamette yoğunlaştırmıştır.” Gaspıralı’nın çıkardığı “Tercüman” (1883) gazetesinin *dilde, fikirde, işte birlik* ilkeleri etrafında oluşmuş faaliyeti müşterek kültür temelinde biçimlenmiştir. “Biz kimiz, nereden gelip nereye gidiyoruz?” sorusu aktüellik kazanmış ve tarihsel yanıtları milli kültürün temel parametrelerinde aranmıştır.

Batı düşüncesinin idealleri üzerinde kurulmuş Azerbaycan Maarifçiliğine Türkiye’nin katkısının ne zaman başladığı konusu üzerine uzlaşılan bir başlangıç noktasının olmamasına rağmen, etkinin yoğunluk derecesine bağlı olarak farklı dönemlere yaymak mümkündür. Türkiye’nin “Batılılaşma” serüveninin en önemli istikametlerinden biri olan Aydınlanma, Batı kültür çevresinin son yüzyıllardaki en etkin düşünce akımı idi (Ortaylı 2016: 15).

Bu dönüşümün Türkiye karşısına çıkardığı problemlerin, Batılı halkların karşısına çıkardığı problemlerden tamamen farklı olması gerçeği, tarihle olan farklı ilişkiden kaynaklanmaktaydı (Hodgson 2017: 385). Bu anlamda, *Yeni Osmanlılar* olarak tanıdığımız grup, ideolojik düşüncelerini Batı'dan alınmış kavramlar içinde İslam terminolojisi ile ifade edecek bir Aydınlanma düşünce perspektifi ortaya koymuşlardı (Mardin 2013: 11).

Türkiye Azerbaycan ilişkilerinin durumu ile ilgili 19. yüzyılın ikinci yarısını kapsayan bir dönemi ele alan Yavuz Akpınar, *Azeri Edebiyatında Namık Kemal* adlı makalesinde konuya şöyle değinmektedir: “Çok az sayıda olsalar da bazı Azerbaycan aydınlarının Namık Kemal’i 1873’deki *Vatan Yahut Silistre*’nin kopardığı fırtına sebebiyle tanımış olduklarını tahmin edebiliriz. O dönemlerde Çarlık sansürü sebebiyle Türkiye ile bağlı haberlere verilmemesi kesin bilinmektedir. Azerbaycan’la Türkiye arasındaki yakın bağlar bu şekilde düşünmemize imkân veriyor ki Rus sansürüne rağmen Azerbaycan okullarında Türkiye’den getirilmiş çok sayıda kitaplar gizlice okutulmuştur.” (Akpınar 1994: 216’dan akt. Nağıyeva 2017: 68).

Osmanlıcılığa karşı Türklüğü savunan Ali Suavi (1838-1878), Osmanlı dışındaki Türk-Müslüman aydınları ile daima temas halinde olmuştur (Berkes 2012: 285). Ahundov’un 1868’de Londra’da çıkan “Muhbir” gazetesine yazdığı “Suavi Efendi’nin Akidesine Karşı Tenkit” adlı yazısında Arap alfabesinin ıslah edilmesi ve yazı üslubunun değiştirilmesi tasarısı üzerine yetersiz bulduğu tarafları ironik bir biçimde ele alınmıştır (Ahundov 2005: 225). Çeşitli siyasi-ideoloji görüşlerin (İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük) çatıştığı bu dönemde onların uzlaştırılması ve birbirini tamamlayan üç görüş olduğu tezini ileri süren ilk aydın Ali Suavi’dir. Namık Kemal ve Ziya Paşa, yeni Osmanlı Devleti’nin Şeriat temelinde olmasını arzu etseler de Ali Suavi dünyanın dinle idare edilmesine karşı yazılarına devam etmiş ve laik meşrutî idare fikrini savunmuştur (Mardin 2015: 88). Ülken’e göre “Ali Suavi ilk Türkçülerden biri olarak Osmanlıcılığa karşı Türklük fikrini ileri sürmüştür.” (2013: 91).

Bu yeni dürtüler eski kurumlar dâhil tüm değerleri birbirine karıştırarak, kendine özgü bir ahlaki disiplini onun yerini doldurabilecek konuma getirmiştir. Bu süreçte doğan, geleneksel ile modernitenin, din ile sekülerizmin arasındaki çatışmalar bir sıra kavramsal problemlerin kalıcılığına yeni çıkarımlar sağlamıştır. Ayrıca, Azerbaycan’da sömürgeci

politikaların uygulanmaya konması ile maarifçiliğin doğması arasındaki eşzamanlılık, hegemonik konseptin tam olarak ne anlam ifade ettiğini, Osmanlı örneğinde algılamak, sürecin genel portresini çizmek bakımından yeterli olacaktır.

Maarifçilik Portresinde Hegemonik Çizgiler

Geleneksellikten modernleşmeye geçiş sağlama düşüncesi ile yapılan faaliyetler, çizilen imgeler ve toplumsal katmanları oluşturan tüm öğeler arası ilişkilerde egemen güce ait izlere rastlamamak mümkün değildir. Buradan hareketle geleneksel anlayışı tarihin dışına iten etkenleri yüzeye çıkarmak için Foucault'nun *bilgi-iktidar* çözümlerine bakmak gerekmektedir. Foucault çözümlerinde yer alan dispozitif (tertibatlar, mekanizmalar) kavramı, konjonktür değişmelerine paralel olarak değerlerin ne olduğunu açıklamak ve bu değerleri tahribata uğratacak güç aygıtlarını tespit edebilmek noktasında belirleyicidir. Azerbaycan maarifçiliğinin karakteristik özelliğini ihtiva eden geleneksel yapıya karşı mücadelesi bu çözümlemeyle açığa kavuşturursak, çalışmamızın nesnellik bakımında bir sonucunu ortaya çıkarabiliriz. Özellikle din ve kültür olgusunun geri kalmışlığın en önemli sebebi olarak gösterilmesi maarifçilerin sarıldıkları temel sütundur (Aliyev 2008: 43).

Avrupamerkezcilik (Avrupamerkezcilik, tarihsel ilerleme çizgisinde Batı'nın üstünlüğünü hedef alan bir tahakküm etme teorisi ve stratejisidir - Lacoste 2014: 169), eğiliminde eğitimin ve aydınların rolü modernleşmenin itici güç parametrelerindedir. Konunun aydınlatılması açısından Gramsci'nin çözümlerinden yola çıkarak, aydınların özerk ve bağımsız bir grup mu olduğu, yoksa her toplumsal grubun kendine özgü aydın kategorisi mi vardır? sorusu karmaşıklığı ile birlikte üzerinde durulması gereken hassas bir problemi içermektedir. Bu soruya Gramsci'nin verdiği yanıt ise şöyledir: "Kökensel alan üzerinde doğan her toplumsal grup, kendisiyle birlikte organik olarak, yalnız ekonomik alanda değil, siyasal ve toplumsal alanda da kendi öz işlevinin bilincini veren birçok aydınlar katmanını yaratır." (Gramsci 1986: 309).

Avrupamerkezcilik hegemonyası varsayımı üzerine kurgulamış modernleşme, Foucault'nun belirttiği gibi, güç kendi dispozitif ilişkiler ağını oluşturmak için insanı biçimlendiren, yöneten, bağımlılaştırılan veya tabi kılan çok çeşitli

güç aygıtıdır (Kızılkaya 2013: 21). Kültürel ve entelektüel öğeler üzerine kurgulamaktadır. Gramsci'nin "Hapishane Defterleri" yazı notlarında ise "aydın" kavramı, organik ve geleneksel, rıza, baskı, sivil toplum, siyasal toplum ve Doğu-Batı ilişkilerindeki minval "hegemonya" matrisi üzerinde çizilmektedir. Böylece farklı biçimler altında ifade edilen "hegemonya" kavramı, 19. yüzyıldan beri tek bir biçime, tek dünya görüşünün örgütlenmesine, tek medeniyet tipinin oluşumuna olanak sağlayan tarihsel metinler içinde kategorize edilmektedir (Foucault 1999: 26).

Çarlık Rusyası, Azerbaycan'da sosyal-ekonomik istinatlarını güçlendirmek adına, bürokrasi ve idari uygulamalara ağırlık vermiştir. Daha sonra "medenileştirme" ve eğitim gibi sosyal-kültürel konuları gündemine almıştır (Velihanov 1983: 99). Yani egemen güç, toplum üzerinde siyasi-kültürel-ekonomik egemenliği tesis edebilmek için yeni tipli kadroları yetiştirme çalışmaları, kültürel hegemonya konsepti içerisinde şekillenmiştir. Eğitim ve öğretim en etkili entelektüel araç olarak kullanılmıştır (Gramsci 1986: 319).

Örneğin, Rus eğitimcisi N. İlminskiy'nin Rus olmayan halkların eğitimi için 1859'da sömürüye uygun şekilde yeni bir okul müfredatı hazırlamak teşebbüsü ve yaptığı çalışmalar hegemonya unsurlarını destekler nitelikteydi. İçerisinde yeni alfabe konusu öncelik taşımaktaydı. En dikkat çeken çalışmalardan bir diğeri ise Ortadoks Hristiyan eser ve dualarının mümkün olduğu kadar halkın anlayacağı ve benimseyeceği bir şekilde Arap alfabesiyle yayınlanmasıydı (Can 2017). Rus olmayan halklar arasında ilk aydınların yetişmesine ilişkin İlminskiy'nin başarısı devlet tarafından takdirle karşılandı. "Učitelskaya Seminariya" gibi okulların yaygınlaştırılması İlminskiy'e telkin edildi (Zenkovsky 2000: 44). Böylece yerli entelektüellerin kültürel yapıdan kopuk seküler bir tavır içinde yetiştirilmesi ve onların Avrupamerkezci ilkeleri benimsemiş olmaları merkezi güç yönetimi tarafından pek rağbetle desteklenmekteydi (Buttigieg 2012b: 282).

Nihayetinde maarifçilik faaliyetlerinin etkisi altında şekillenen ideoloji muhteva toplumu kurtaracak unsurları dışarda aramaktaydı. Müslüman halkını Rusya medeniyetine entegre edilebilme bilinci tam manasıyla benimsenmekteydi (Abdullayeva 2014: 21). Kısaca özetlersek, Azerbaycan'da Aydınlanma "hareketi önerilmemiş, aksine tasarlanmıştır" tezi doğrulanmış bir varsayımdı.

19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yeni teşekkül etmeye başlayan *maarifçi* aydınlar zümresi ilk başlarda edebi yol izleseler de sonralar memur hüviyetleriyle sosyal bir veçhe kazandılar. İlk temsilcilerinden Abbaskulu Ağa Bakıhanov, 1826-1828 Rus-İran ve 1828-1829 Rus-Osmanlı savaşlarını müteakip yürütülen barış görüşmelerinde General Paskeyeviç'in maiyetinde mütercim olarak bulundu. Rusların Erzurum ve Beyazıt'ı işgali zamanı ganimet olarak ele geçirilen nadir belge ve metinlerin Petersburg'a götürülmesi çalışmalarında bir proje yürütücüsü olarak görev aldı (Barthold 2004: 384). Sömürge savaşları sonucunda ele geçirilen Doğu kültürüne ve tarihine dair metinlerin Bakıhanov tarafından bilimsel tetkike tabi tutuldu (Velihanlı 2014). Kafkasya tarihi ile ilgili Bakıhanov'un *Gülistan-ı İrem* (1841) kitabının hazırlanması bir bakıma elde edilen belgelerin yorumlanmasıyla bağlıydı (Bakıhanov 2005: 9). Kitapta Azerbaycan tarihine ilişkin yeni yöntem ve dönemsellik tarihsellik açısından önem arz etmekteydi. İlk kez Kafkasya'ya ve Azerbaycan'a ait konular mümkün olduğu kadar Batı metodlarıyla tetkike alınmaktaydı.

Mirza Kâzım Bey'in sunduğu düşünce örgüsü, bilim, din ve kimlik olarak tabir edilen anlayışın tuhaf karışımını (1823 yılında Hristiyanlığı kabul etmiştir ve Aleksandr Kâzım Bek olarak bilinir - Kanlıdere 2012: 164) ihtiva etmektedir. Adı en çok Azerbaycan Türkçesi'nin (Türk-Tatar Dilinin Grameri eseri 1839'da yayımlanmıştır) yeni yöntemlere dayanan çalışmalarıyla ünlüdür. Ayrıca Kazan ve Petersburg Üniversitelerinde (M. C. Topçubaşov'dan sonra) ilk Azerbaycanlı profesör olarak görev almıştır (Baykara 1975: 71). Doğu dilleri ve İslam hukuku araştırmacısı olan Mirza Kâzım Bey, Rusya'da Şarkiyatçılık okulunu kurucusu olarak, ortaya koyduğu zengin bilimsel araştırmalarla sonraki neslin yetişmesinde önemli rol oynamıştır (Kasımzade 1956: 54). Kafkasya'nın tarihi ve coğrafyası konusunda değerli bilgileri içeren *Derbentname* eserinin Rusya Oryantalizminin tarihsel gelişiminde etkisi eşsizdir. Derbent tarihini anlatan bu eserin Farsça metinlerini diğer nüshalarla karşılaştırarak edisyon kritiğini yapmış ve yeni bilgiler ekleyerek Fransızca ve İngilizceye çevirmiştir (Rzayev 1965: 143).

Azerbaycan maarifçiliği, Mirza Fetali Ahundov'un simasında kendi olgunluk dönemine ayak basmıştır. Ahundov, modern edebiyatın kurucusu, edip, şair ve materyalist filozof olarak 19. yüzyıl Doğu dünyasının siyasi-

felsefi düşünce tarihinde önemli yere sahiptir. Yaşamının amacını toplumsal muhakeme olduğunu göstermeye çalışarak geçirmiş, kendine özgü tavır ve üsluba sahip çok yönlü özgün bir kişiliktir. Felsefi materyalist bakış açısına istinaden yazmış olduğu eserlerin ve geleneksel yaşam tarzını ötekileştirmeye dönük eleştirilerin yanı sıra Çarlığın Doğu'ya dönük siyasetinde etkin bir rol üstlenmiştir. 1846'da Rusya-İran devletleri arasında yürütülen diplomatik müzakerelerde tercüman olarak görev almıştır (Kasımzade 1956: 264).

Ahundov'un, 1857 yılında kaleme aldığı *Aldanmış Kevakib* adlı eseri, 19. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının ilk hikâye örneği olarak yazılmıştır (Kasımzade 1956: 325). Siyasi ve toplumsal görüşlere yer verdiği bu eserinde, Doğu'daki idari sisteme ve yönetime karşı muhalif yönünü ortaya koymuştur. Doğu'nun toplumsal hayatı, halk ve iktidar katmanları arasındaki çok çizgili ve karmaşık ilişkileri dinin etkilerine bağlamıştır.

Yazar, Kemalüddövlé'nin Cemalüddövlé'ye Mektupları ve Cemalüddövlé'nin Cevapları adlı felsefi içerikli eseriyle Doğu'daki hayatın geri kalmışlığını bütün boyutlarıyla göz önüne sermeye çalışmıştır. İsakov'a yazdığı bir mektupta Doğu'nun sorunlarını şu şekilde belirtmiştir: "Doğu'nun durgunluğu, despotizmin doğuşu ve genellikle Asyalıların medeniyete ve gelişmeye karşı kayıtsızlığının kökenleri ve nedenleri (...) Araplar ve onların insan doğasına uygun olmayan menfur dinidir. İnsanlığın saadeti ve kurtuluşu, ister Batı'da isterse de Doğu'da olsun dinde değil, rasyonel düşüncede olduğu telakki edilebilir." (Ahundov 2005: 188).

Alfabe ıslahatı ile bağlı olarak 1863'te İstanbul'a gelen Ahundov, dönemin sadrazamı Fuad Paşa tarafından kabul edilmiştir. Hazırladığı alfabe taslağı siyasi çevrelerde gerekli desteği görmese de Sultan Abdülaziz tarafından Mecidiye nişanı ile onurlandırılmıştır (Akpınar 1980: 60). Nitekim 1873'te İstanbul'da çıkan Hakayık gazetesine gönderdiği mektupta ise Müslümanların Arap alfabesini kaldırarak yerine Latin alfabesinin kullanılması meselesini gündeme getirmiştir (Caferova 2016: 37). Ahundov, birçok makale ve mektuplarında toplumsal sorunların çözümünün ancak Çarlık Rusyası himayesinde mümkün olabileceği tezini savunmuştur (Aliyev 2008: 44). Bu görüş doğrultusunda çağdaşlaşma düşüncesi ve idealleri maarifçi kesim üzerinden topluma dayatılarak yeni bir muhitin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.

Azerbaycan Maarifçiliğinin üçüncü ve son devri 1870-1900 yıllara tesadüf etmekteydi ki bu devirde maarifçilik Ahundov'un manevi varisi Hasan Bey Zerdabi'nin simasında gelişme göstermiştir. Anadili saflığının korunması, kültürel kimlik bilincinin uyanandırılması ve milli basının gelişmesi konusunda Zerdabi'nin hizmetleri müstesnadır (Kasımzade 1956: 63, Caferoğlu 1964: 14). 1873'te N. B. Vezirov'un desteğiyle sahneye konan Ahundov'un *Hacı Kara* adlı piyesinin sergilenmesi Azerbaycan tiyatrosunun ilk oyunu olarak Zerdabi'nin katkısıyla gerçekleşmiştir.

Zerdabi, Ahundov'un maarifçilik geleneğine bağlı kalarak, Azerbaycan'da yerli basının teşekkülünü bir memur çabasıyla gerçekleştirdi. Çarlık idaresine yaptığı müracaat sonucunda 22 Temmuz 1875'te Ekinçi gazetesinin ilk sayısı ışık yüzü gördü (Hüseynov 2007: 282). Rusya Müslümanları arasında çıkan tek Türkçe gazete olan Ekinçi gazetesi kendi sayfalarında sade ve halkın anlayabileceği dilde yayımlanan yazılarla sesini halka duyuruyordu. Ziraat, ekin, köy hayatı ve dünyada baş veren bilimsel yenilik haberlerine paralel olarak geleneksel yapının kemikleşmiş yanları ve dini sömürüyü eleştiren makaleler sınırlı bir etki alanına sahipti. Zerdabi, İslam'ın dini köklerine ve esaslarına karşı, Ahundov'dan farklı bir tutum sergileyerek saldırmaktan kaçınmıştı. Zerdabi'nin toplumsal değerleri esas alarak farklı konularda yazmış olduğu yazılar bir mücadelenin temel dinamiği olarak öne çıkmaya başlamıştı. Kiev şehrinde öğrenim gören Azerbaycanlı öğrenciler tarafından toplanan Zerdabi'ye ait yazılar bir kitap haline getirilerek basılmıştı (Caferoğlu 1964: 14).

Azerbaycan Türklerinin asimile edilme tehlikelerine karşı tahammül etme aşamasından Zerdabi'nin katkılarıyla milli uyanış aşamasına geçiş önemli milli kültürel kazanımlardan biri olmuştur (Elyarlı 1991: 35). İlk iki aşamadaki "...maarifçilerin karamsar, edilgen, yakınma ve serzeniş içerikli yaklaşımları yerini Zerdabi'nin mücadele içeren sorgulayıcı eylemlerine bırakmıştır." (Nasıpli 2001: 141). Dolayısıyla Zerdabi'nin, geleneksel eğitimin toplum hayatındaki rolünü sınırlandırmak ve yerine yenilikçi yöntemlere istinaden Avrupamerkezci laik eğitimin konulması noktasındaki önerileri eğitim düzenlemelerinde çok etkili olmuştur (Erol 2006: 61).

Maarifçilikte Kültürel Kimlik Problemi

Kültür, etimolojik olarak Latince *culture*, "toprağı sürmek, ürün elde etmek ve onları geliştirmek" anlamına gelen kelimedenden türemiştir. *Kültür*

kavramını, toplumsal değişim sürecinde maddi ve manevi alanlarda oluşturduğu ürünlerin tümü, temel ihtiyaçları elde etmek için kullanılan yöntemler; fikirler, bilgiler, inançlar; geleneksel, dinsel, sosyal-politik düzen ve kurumlar; düşünce, duyuş, tutum, davranış biçimleri ve yaşam tarzı olarak tanımlamak mümkündür (Larrain 1995: 217).

Kavramların, içinde doğduğu sosyal-kültürel muhitin özelliklerini taşıdığı prensiplerden hareket edildiğinde, farklı sosyal-kültürel yapıların, farklı bağlamlarda değerlendirilebileceği yadsınamaz bir gerçekliktir. Değişen koşullara rağmen milli kimliğin tanımlanması ideolojik esasların aksine, kültürel derinlikteki katmanların, normların, statülerin ve inançların belirleyici olduğu değerlere göre şekillenmiştir (Erkal 1998: 139). Dolayısıyla kültürün tüm katmanlarını oluşturan dil, din, örf ve adetler, belirli bir edebiyat ve sanat anlayışı gibi ögeler tek başına ele alınmaz, bir bütünü kapsamaktadır (Guibernau 1997: 127). Modernleşme anlayışında kültürel kimlik örüntüleri ulusalcı modelin parametreleri ile değil, kapsayıcı, evrenselci bir kültür ve toplum çizgisinde var olmaktadır (Abou El-Haj 2000: 113). Foucault'nun vurguladığı gibi her bir dönemin epistemik düzlemi ve onu inşa eden kültür kodları "...yaşamın bütünselliği içinde bilgi alanını sınırlayan, bu alanda ortaya çıkan nesnelere olma biçimini tanımlayan, insanoğlunun günlük kavrayışını kurumsal güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında insanoğlunun geliştirdiği bir söylemin koşullarını tanımlayan tarihsel 'a priori'lerdir." (Bozkurt 1988: 42).

Genel Türk kültürü çerçevesinden baktığımızda modernleşmenin getirdiği kültürel değişim süreci çok ciddi sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Türk İslam kültürü, Bozkır, İslam ve Batı medeniyeti olmak üzere üç temel dalgaının etkisi altında dönüşümünü sürdürdüğüne dair kabul edilir bir kanaat hâsıl olmuştur (Horata 2017: 120). 19. yüzyıl Azerbaycan tarihi açısından baktığımızda ise Rusya, hem askeri hem de sosyal-kültürel alanlarda egemenliğini sürdürmek için kültürel kimliği oluşturan unsurları tahrip edebilen politikaları en radikal şekilde ortaya koymuştur (Hacısalıhoğlu 2012: 41). Çarlık yönetimi, Kuzey Azerbaycan'a tamamen egemen olabilmek için buradaki Türkiye ve İran'ın kültürel tesirini yok etmeye yönelik çalışmalarını daha da ileri noktalara taşınmıştır. Bu amaçla Azerbaycan'ın idari işlerinde ve resmi yazışmalarında kullanılan Farsça ve Osmanlıca yasaklanmış (Zenkovsky 2000: 94) ve 1870'te Rusçanın

kullanımı zorunlu hale getirilmiştir. Çarlık Rusyası'nın yayılmacı hareketiyle birlikte ülkede dini ve milli bütünlük sarsılmış ve yürütülen “ıslahatlar” kültür politikaları çerçevesinde biçimlenmiştir (Mahmudov 2005: 24).

Maarifçilik kritiğine karşılık kültürel kimliğin tanımı, yapısı ve mahiyeti, merkezi kurumlarca benimsenen “kozmpolit” görüşlerin tehdidi altında yok edilme tehlikesi ile karşı karşıya kaldığı açık şekilde görülmektedir. Azerbaycan Maarifçiliğinin geleneksel sosyal yapıyı dönüştürme çabaları, yeni kimlik arayışı ve aydınlanma yolunda atılan adımlar, Avrupamerkezci görüş doğrultusunda ileri aşamaya taşınmıştır. Özellikle dış dinamiklere bağlı olarak yapılan müdahaleler, düzenlemeler ve dayatmalar sonucu ortaya çıkan topluma yönelik “yeni kimlik” algısı gerçeği tüm toplumsal ve kültürel söylem tarzlarını şöyle değiştirmiştir:

Birincisi, Rusya sömürgesiyle başlayan Oryantalizm çalışmaları sosyal-kültürel alanları mercek altına almakla kültürel kimliği sömürge kimliğine dönüştürme hedefi vazgeçilmez bir ölçüttü. Tarihsel ve kültürel kavramların tahrir edilmesi bu durumu teyit etmekteydi. Yeni dönemin özelliklerine ve taleplerine uygun bir şekilde çeşitli kavramlar inşa eden egemen güç, dine ve kültüre karşı muhalif bir mevkideydi. Dönem itibarıyla maarifçilik anlayışı çizgisinde yapılan Oryantalizm çalışmaları bu değişimin kırılma noktalarından biriydi. Böylece Çarlık Rusyası'nın yayılmacı etkisiyle toplumsal homojenlik dağılmış, uygulanan milli kültürü yozlaştırma politikalarında entegrasyon kuramı belirleyici bir öge olarak ortaya çıkmıştı. Yani yeni kimlik Avrupamerkezciğin kozmpolit temelleri üzerine kurgulanmaya çalışılmıştı. Bu süreçte Tatar kimliği ve dili, kurgulanan kimliğin tanımı olarak hegemonya düzlemi içinde öne çıkarılmıştı. Gramsciyen teoriye göre bu dönüşüm sırasında sömürgeci güç çizdiği imgelerle hegemonik boyutu yeni bir amaca doğru itmişti. Bu durumda hegemonyanın geleneksel yaşam tarzını ötekileştirmeye dönük çabası ile Avrupamerkezci toplumlarının rasyonel gerçekliğini üreten olgular arasında bir özdeşlik söz konusu olmuştu.

İkincisi ise Çarlık Rusyası'nın Azerbaycan'a ve diğer sömürge bölgelerine yaklaşımında “medenileştirme” politikalarının formüle edildiği tarif maarifçilik çalışmalarının muhtevası düzeyindeydi. Ayrıca egemen gücün varlığına ilişkin maarifçilerin Rus aydınları ile ortak bir algıyı paylaşmaları bu minval üzerinedi. Ortaya çıkan tutarsızlık ise “kimlik” kavramını bazı

hâllerde mezhepsel kategoride, bazı hâllerde de küçük etnik kategoride tasnif etmekten ibaretiydi. Çünkü mezhepsel (Şii ve Sünni dengesi) oluşumların düşünce ve yaşam biçimleri üzerindeki etkinliği ve belirleyiciliği sömürge çıkarlarına uygun duruma getirilmişti. Etnik, dinsel ve mezhepsel gruplara göre farklı politika sergilemesinin olumsuz etkisi toplumsal düzeyde kopukluğun derinleşmesine yol açtı. Nitekim Said'in, Oryantalizm araştırmalarında sömürgecilik mantığını çözen açıklamaları şöyledir: "... uygulama düzeyinde olup bitenler, kuram düzeyindekinden çok karmaşıktı." (2016: 19). Karmaşıktan doğan ayrıntılar, boşluklar ve kırılmalar geniş ölçekli kültür ve düşüncelerin hegemonyasına göre kurgulanmaktaydı. Yani toplumsal bilgi üretilirken meydana çıkan tüm ayrışmalarda (din, mezhep, etnik kimlik) örgütlenmiş siyasal ve askeri mantığın gizlendiğini açık görmek mümkündür.

Tarihi sürecin bir hedefe doğru ilerleme (Carr 1996: 125) varsayımı, Batı medeniyetinin üstünlüğü algısına uygun sistematik bir biçimde işlenmiştir (Şimşek 2007: 16). Aynı şekilde tarihsel arka planda örülmüş imgesel ilişkiler ağı Batı'nın ideolojik karakterine meşruluk olanağı sağlama amacını gütmüştür (Hobson 2015: 21). Foucault'nun bilgi-iktidar denkleminden yola çıkan Said, "Oryantalizm" kitabında kültürel emperyalizme dair tespit ve tasnif çalışmaları, sorunun çözümlenmesi istikametinde yeni bir bakış açısı sunmuştur (2016: 22). Ayrıca iktidarın sömürge halkla arasındaki bağı güçlendirmeye dönük hegemonya çalışmalarında gizli ideolojik işlemin uygulandığı sınırlar, filoloji, folklor ve etnografya gibi alanlara doğru kaymıştır. Bu bağlamda Radloff (1837-1918) ve takipçileri tarafından Türk etnik kökenine dayanan grupları daha sonradan "Türkleşen" kavimler olarak tanımlama çabaları, akademik anlayıştan kopuk bir durumu gözler önüne sermiştir (Aça 2004: 27-28). Oryantalist çalışmaları için seçilen Rus bilim adamları kendi esareti altındaki Türk ve Müslüman toplulukların tarihi-kültürel zenginliklerini incelemekten ziyade, onların dil, edebiyat ve sosyal hayatlarındaki farklılıklarla daha fazla ilgilenmişlerdir. Türkoloji'nin Rusya'da çok köklü bir temele oturmasının nedenlerinden biri de bu olmuştur (Devlet 1994: 6). Oryantalistler tarafından Azerbaycan'da "kimlik" kavramına dair çalışmaların önemli boyutunu teşkil eden, dil ve din olgusu yukarıda kaydedilen anlayış kapsamında incelemeye alınmıştır. Edebiyat ve fikir sistemlerinde modernleşmeyi teşviki konusu ideolojik bir çizgide formüle edildiği aşikârdır.

Söz konusu çalışmaların ikinci safhası eğitim sistemiyle başlatılmıştır. Çünkü halkın kendi geçmişine dair hafızası ve aidiyet duygusu eğitimin tevki ile sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Söz konusu olan bakış açısı içinde Ceditçilerden vazgeçen Çarlık, ironik biçimde Kadimçilere destek vererek, yeni kimliğin temeline mahalli dili (lehçe), dini (mezhep), mahalli kültürü ve coğrafi unsurları oturtmuştur. Bu meyanda, çok sayıda softanın bulunduğu yeni “Şii” ve “Sünni” medreseler açılmıştır. Çarlık hükümetinin denetimindeki medrese öğrencileri hükümet için işe yarar potansiyel unsurlar olarak değerlendirilmiştir.

Coğrafi sınırlara, yerel geleneklere ve mezhepsel itikatlara istinat edilerek tesis edilen, “Azeri” veya “Azerbaycan Tatarları” denilen yeni kimlik bir kültür formasyonundan başka bir şey değildir. Hatta daha da ileri giderek, “Azeri” ya da “Tatar” kurgusunun kabulü bir yaşam tarzı, ait olma ihtiyacı, toplum nizamı ve tarihsel-kültürel dönüşümlerin gerçekleşmesini amaçlayan tarihsel bağlardan kopuk bir paradoksu ihtiva etmektedir. Swietochowski’ye göre Azerbaycan’da yeni kimliğin oluşum süreci birbiriyle bağlantılı olarak öne çıkan üç unsur üzerinden kategorize edildiği görülmektedir: “Siyasi bağımsızlığı elinden alınmış halkın edebi dil meselesi, geleneksel toplumdaki modern topluma geçişe bağlı olarak dönemin sosyal iletişim araçları ve milli-kültürel kimlik arayışı/inşası.” (1988: 76).

Azerbaycan toplumunda “Türk” kimliği paradigmasını arka plana iten eksenler, “Azeri” veya “Tatar” kimliğini bir model olarak sunmuştur. Bu istikamette varsayımlar ortaya konulurken şekillendirmeye çalıştıkları tarihsel ve kültürel geleneklerin temel prensipleri bir kurgu niteliği olarak maarifçi görüşlerin ana hattını oluşturmuştur. Bu noktada Zerdabi’nin üzerinde ısrarla durduğu tezine göre, “kültürel kimliğin yapı taşı teşkil eden anadilinin (Türkçe) muhafazası, milli kurtuluş için yegâne kurtuluş yolu olarak görülmüştür.” (Swietochowski 1988: 47). Saray’ın tespitine göre, “Batılılaşma/Ruslaştırma adına yapılan kültür emperyalizmi için önce ‘Tatar Aydını’ kavramı kullanılmak istenildiyse de bu aydınların Türkçülük ve İslamcılık düşüncelerini Türkistan’a yaymak gibi farklı amaçlar doğrultusunda gelişme gösterme ihtimali üzerine, Çarlık bir süre bu politikasından dönmek mecburiyetinde kalmıştır.” (1988: 73).

Tarih boyunca farklı medeniyetlerle etkileşim içinde olan Azerbaycan toplumu kendine has davranış ve düşünce yapısından doğan kültürel

homojenliği, aydınlanma (maarifçilik) algısı kapsamında çeşitlenmiştir. Kimlik tanımlanması gereksinimi, diğer coğrafyalardaki soydaşları ile kurulan ilişkiler modernleşmeyi içine alan boyutlarda ifade edilir hâle gelmiştir. Nitekim kendilerine ait tutarlı bir ideolojiden yoksun olan maarifçi aydınların, kendi ideolojik, milli ve entelektüel “başarısızlıklarının” suçunu kültürel geleneklerde ve İslam dininde araması teşebbüsü, şüphesiz bu kavramlar etrafında bir tanımlanmıştır. Türk-Müslüman toplumunun sahip olduğu kültürel kimliğin ötesinde yeni bir “kimliğin” Çarlık tarafından dayatılması, doğal olarak maarifçiliğe toplumsal seviyede destek ve güç temin etmemiştir. En çok edebiyat alanında kendini gösteren “yeni kimlik” temsilcileri, “natüralist, materyalist, ateist ya da sosyalist araçlardan kendi anlayışlarına uygun bir düşünce kumaşı dokudular ki bunun en ayırıcı yanı geçmişî inkâr, çağa koşmak, ona ayak uydurmak isteğine” (Berkes 2012: 379) ağırlık vermişlerdir.

20. yüzyılın başlarında yayın hayatına başlayan “Füyûzât” dergisinde, Azerbaycan Türklerinin kökleri Anadolu Türklerinin de mensubu olduğu Oğuz boyundan ibaret olduğu görüşü açık dile getirilmiştir (Füyûzat 1907: 24/371). Sahip oldukları kültürel değerler arasındaki farklılıkların dikkate değer olmadığı görüşü maarifçiliğin üçüncü aşamada belirginlik kazanabilmiştir (Cafer 1963: 178). Çarlık idaresinde “yabancılaştırma” kalıbı içine sıkıştırılan *Türklük* telakkisi, *Füyûzatçılıkla* ideolojik boyutunu somutlaştırmıştır. Böylece Azerbaycan’da Türklük, İrancılık ve Rusçuluğa karşı yönelmiş milli bilincin gelişimini, milli kültürün dirilişini ve siyasi idealin gerçekleşmesini amaçlayan siyasi-kültürel hareket gibi ortaya çıkmıştır (Nasıpli 2001: 142).

Sonuç

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Azerbaycan toplumunun fikir çerçevesini çizen maarifçilik akımı modernleşme yolunu takip ettiği aşikârdır. Rusya hegemonyasının mutlak güç olmaya yönelik eğilimleri de modernleşme görünümünden uzak değildir. Bu bakımdan her iki yaklaşımda Batı medeniyetinin etkisi açık görülmektedir. Her iki yaklaşımı doğru tanımlamak ve çözümlmek için Foucault’nun “bilgi-iktidar” denkleminde ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gelişmeler ışığında kültürel kimlik kavramı, hegemonya için anlamsız bir olguya dönüştürülmüştür. Toplumunu dönüştürmek için hegemonyanın itici gücü “maarifçi” aydınların

çalışmalarında somutluk kazanmıştır. Avrupamerkezci izler somutlaşmış bir hegemonya tasarısı çerçevesinde çizilmiştir. Avrupamerkezci görüş, Rus lisansı, Batı kültürü ve Hristiyan inancı şeklinde tezahür etmiş ve “Ruslaştırma” projesinde somutlaşmıştır.

Gramsci perspektifinden baktığımızda, “entelektüel” ve “hegemonya” kavramları, kültürel kimlik sorunlarının çözülmesi noktasında en belirleyici olanıdır. Dikkat çektiğimiz nokta maarifçilik olgusunun Avrupamerkezci stratejilere uygun formüle edilesidir. Çünkü eğitimin seküler yapı içerisinde sunulma ısrarı ve fikirlerin pozitivizm söylemlere istinat edilme çabası yeni kimliğe bürüne ekseninde belirleyici rol oynamaktadır.

Bakü’de petrol sanayisinin gelişmesi hem yeni sınıfsal (burjuva ve işçi) katmanları hem de modern kentleşmeyi meydana çıkardı. Böylece toplumda yeni dinamikleri doğdu. Modernleşme olgusu geri kalmışlıktan kurtulmanın çaresi olarak görüldü. İlerlemenin geleneksel anlayıştan kurtulmakla mümkün olabileceği görüşü tasvip olunmaya başladı. Maarifçilik konseptinin temel felsefesi de bu düşünce üzerine inşa edilmekteydi. A. Bakıhanov, Mirza Kâzım Bey gibi konformist oryantalistler, Ahundov gibi “yakıncı” rasyonalistleri bir tarafta, Zerdabi gibi kaygılı eğitimciler ise modern değişim heveslisi olarak maarifçi düşünce sistemine sarıldılar. “Avrupamerkezçilik” görüşün temelinde toplumsal sorunların çözümü hakkında fikir birliği içerisinde bulunmaktaydılar. Böylece tarihsel köklere dayanan kültürel ve dini değerler tartışmaların merkezine itildi. Mevcut geri kalmışlığın nedeni olarak bu kavramlar gösterildi. Geline son durumun asıl müsebbibi olan hegemonik yönetim maarifçilerin açık siyasi mücadele hedefinden uzak kalmaktaydı.

Kaynaklar

- Abdullayeva, Terane (2014). *Azerbaycan Edebi Fikrinde Garpçılık Meyilleri*. Bakü: Avrupa Yay.
- Abou El-Haj, Rifat Ali (2000). *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. Çev. Oktay Özel. Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- Aça, Mustafa (2004). “Ortak Kimliğin Yeniden İnşası ve Türkiye-Azerbaycan-Orta Asya Türk Cumhuriyetleri İlişkileri Bağlamında Türklük Bilimi Araştırmalarının Rolü”. *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmaları Dergisi* 4: 11-28.
- Açıkkaya, Savaş (2010). “Çarlık Rusyası Hâkimiyetindeki Azerbaycan Türklerinde

- Ulus Bilincinin Gelişmesinin Temel Dinamikleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28: 403-420.
- Ahundov, Mirza Fetali (2005). *Eserleri*. C. 2. Bakü: Şark-Garp Yay.
- Akçura, Yusuf (1928). *Türk Yılı: 1928*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Akpınar, Yavuz (1980). *Mirza Fethali Abundzade: Bütün Yönleri İle*. Erzurum.
- Alimirzayev, Halit (2007). *M. F. Ahundov’un İdeal ve Sanat Dünyası*. Bakü: Nurlan Yay.
- Aliyev, Rahim (2008). *Edebiyyat Nezeriyyesi*. Bakü: Mütercim Yay.
- Bakıhanov, A. Ağa (2005). *Seçilmiş Eserleri*. Bakı: Avrasya Press Yay.
- Barthold, Vasiliy (2004). *Rusya ve Avrupa’da Oryantalizm*. Çev. Kaya Bayraktar ve Ayşe Meral. İstanbul: Küre Yay.
- Baykara, Hüseyin (1966). *Azerbaycan’da Yenileşme Hareketleri (XIX)*. Ankara: TKAE Yay.
- Baykara, Hüseyin (1975). *Azerbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi*. İstanbul: Gençlik Yay.
- Berdiaev, Nikolay (2008). *Russkaya İdeya*. St. Petersburg: Azbuka-Klassika.
- Berkes, Niyazi (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY.
- Bozkurt, Nejat (1988). “Michel Foucault Felsefesinin Bazı Temel Kavramları”. *Defter* 4: 39-50.
- Buttigieg, Joseph A. (Ed.). (2012b). *Antonio Gramsci: Hapishane Defterleri*. Cilt 3. Çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yay.
- Cafer, Mehmet (1963). *Azerbaycan Edebiyatında Romantizm*. Bakü: Azereşr.
- Caferoğlu, Ahmet (1964). “Azerbaycan’da Maarif Hareketleri”. *Türk Kültürü* 18.
- Caferova, Nabat (2016). *Azerbaycan Dilinin Tedrisi Metodikası*. Bakü: ADPU. Yay.
- Can, Turan (2017). “Türk Dünyasında Kültürel Asimilasyon Politikaları”. <https://www.altayli.net/turk-dunyasinda-kulturel-asimilasyon-politikalari-ii.html> (Erişim Tarihi: 15.11.2018)
- Carr, H. Edward (1996). *Tarih Nedir?* Çev. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yay.
- Çiğdem, Ahmet (1997). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yay. <http://www.academia.edu/> (Erişim Tarihi 23.02.2017).
- Devlet, Nadir (1994), “Çarlık Rusyası ve Sovyetler Birliğinin Türk Tarihine Bakışı”. <http://www.academia.edu/> (Erişim Tarihi 23.02.2017).
- Elyarlı, Süleyman (1991). *Azerbaycan Milli Harekatının İlk Dönemleri*. Ankara: Yeni Forum Yay.
- Erkal, Mustafa (1998). *Sosyoloji (Toplumbilim)*. İstanbul: Der Yay.
- Erol, Ali (2006). “Türk Kültür ve Fikir Hayatında Ekinçi (1875-1877)”. *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 54: 53-72.
- Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul. Birey Yay.

- Foucault, Michel (2014). *Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. 4. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Füyûzât Dergisi* (1907). Bakü: 24/371.
- Gramsci, Antonio (1986). *Hapishane Defterleri*. Çev. Kenan Somer. İstanbul: Onur Yay.
- Guibernau, Montserrat (1997). *Milliyetçilik*. Çev. Neşe Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal Yay.
- Gündoğdu, Abdullah (2008). “Türk Aydınlanması, Türk Çağdaşlaşması, Türk Milliyetçiliği”. *21. Yüzyıl Dergisi* 5: 37-46.
- Hacısalihoğlu, Fuat (2012). *Azerbaycan’da Tarihçilik*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Hobson, M. John (2015). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. Çev. Esra Ermert. İstanbul: YKY.
- Hodgson, G. S. Marshall (2017). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. Çev. Ahmet Kanlıdere. İstanbul: Vadi Yay.
- Horata, Osman (2017). “Türk Dünyası’nın Kültürel Ufukları: Tarihsel Bir Bağlam İçinde Genel Bir Değerlendirme”. *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 82: 117-131.
- Hüseynov, Haydar (2007). *Azerbaycan’da 19. Asır İctimai ve Felsefi Fikir Tarihinden*. Bakü: Şark-Garp Yay.
- Kasımzade, Feyzulla (1956). *XIX Asır Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*. Bakı: Azerbaycan Devlet Üniversitesi Neşriyatı.
- Kastrati, Babashova Z. (2017). “Azerbaycan Edebiyatının Modernleşmesinde Hasan Bey Zerdabi’nin ‘Ekinçi’ Gazetesinin Rolü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7: 264-276.
- Kanlıdere, Ahmet (2012). “Mirza Kâzım Bey”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: TDV Yay. 164.
- Kızılkaya, Ertuğrul (2013). “Foucault ve Agamben’de Dispozitif Kavramı ve İktisat”. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14 (2): 19-41.
- Kolosov, A. B. (2000). *Geopolitiçeskoe Polojenie Rossii: Predstavlenia i realnost*. Moskva: Art-Kuryer.
- Lacoste, Y. (2014). *Coğrafya Her Şeyden Önce Savaş Yapmaya Yarar*. Çev. Selim Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Larrain, Jorge (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. Çev. Neşe Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal Yay.
- Mahmudov, Yagub (2005). “Azerbaycan Maarifçiliyi”. *Azerbaycan Xalq Cumhuriyeti Ensiklopediyası*. C. 1. Bakü: Lider Yay. 45-47.
- Mardin, Şerif (2013). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yay.
- Mardin, Şerif (2015). *Türk Modernleşmesi: Bütün Eserleri Makaleler 4*. İstanbul:

İletişim Yay.

- Mehmetzade, Mirza Bala (1991). *Milli Azerbaycan Hareketi*. Ankara: AKD Yay.
- Nağıyeva, Nigar (2017). *1990'dan Günümüze Türkiye ve Azerbaycan Edebiyatının Karşılıklı Etkileşimi*. İstanbul: Hiperlink Yay.
- Nasip, Nasip (2001). "Azerbaycan'ın Milli Kimlik Sorunu". www.21yyt.org/assets/uploads/file (Erişim Tarihi 07.03.2017).
- Nuriyeva, İrade (2015). *Azerbaycan Tarihi*. Bakü: Mütercim Yay.
- Ortaylı, İlber (2016). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yay.
- Ramazanov, Faruk (Ed.). (2001). *Felsefe*. Bakü: Azerbaycan Teknik Üniversitesi Neşriyatı.
- Raynaud, P. ve Rials, S. (2003). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. Çev. İsmail Yerguz vd. İstanbul: İletişim Yay.
- Rzaev, Ağababa (1965). *Mirza Kazım Bek*. Bakü: Azərneşr.
- Said, Edward (2016). Şarkiyatçılık. Çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yay.
- Saray, Mehmet (1988). "Türkler (Dış Türkler)". *İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: MEB Yay.
- Swietochowski, Tadeusz (1988). *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*. İstanbul: Bağlam Yay.
- Şimşek, Ahmet (2007). "Türkiye'de Tarih Eğitiminin Ulusallığı ve Avrupamerkezcilik". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1: 16-35.
- Turner, Bryan S. (2003). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. Çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yay.
- Ülken, Hilmi Ziya (2013). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Velihanlı, Naile (2014). "Abbaskulu Ağa Bakıhanov". *Halk Gazetesi*: 20.06.2014. Bakü.
- Velihanov, Nadir (1983). *Azerbaycan Maarifçi-Realist Edebiyatı*. Bakü: Elm Yay.
- Zenkovsky, Serge (2000). *Rusya'da Türkcülük ve İslam*. Çev. Ali Nejat Ongun. Ankara: Günce Yay.

Perception of Cultural Identity in the Early Period of Azerbaijan Enlightenment*

Ramesh Rzayev**

Abstract

In the history of Azerbaijan's political and philosophical ideas enlightenment has, as a paradigm, an important place in national historic literature despite its contradictions and some inconsistencies. The philosophical, scientific and cultural arrangements that Russia has imposed on Azerbaijan since the 19th century have led to the formation of new life. We can say that the activities of A. Bakikhanov, M. Kazim Bay, M. F. Akhundov and H. Zerdabi who are representatives of the educating-humanist worldview, are based on the assumption of setting a new society's lifestyle. Being a form of expression, modernization realized mostly under the influence of West brought a new quality into the life of thought and national-cultural notion in Azerbaijan and it is possible to see the effect almost in all areas of life. Discrimination and irredentist policy of Tsarist Russia against Azerbaijani people is an obvious reflection of political and ideological parallels on national identity. In the period of modernization the central problem of the national culture and identity has been seen to be composed of subjective approaches of views connected with the world. Categorization of socio-political and philosophical ideas on the basis of modernization discourse that express characteristic features on recognition of identity obviously paved the way for new consciousness to come out.

Keywords

Azerbaijani Enlightenment, hegemony, culture, identity, illumination, discrimination, irredentist.

* Date of Arrival: 13 February 2018 – Date of Acceptance: 30 January 2019

You can refer to this article as follows:

Rzayev, Rameş (2020). "Erken Dönem Azerbaycan Maarifçiliğinde Kültürel Kimlik Algısı". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 123-148.

** PhD Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of History – Sakarya/Turkey
ORCID ID: 0000-0001-9699-8116
ramesrza@gmail.com

Восприятие культурной самобытности в ранний период азербайджанского просвещения*

Рамеш Рзаев **

Аннотация

В истории политических и философских идей Азербайджана просвещение как парадигма занимает важное место в отечественной исторической литературе, несмотря на его противоречия и некоторые несоответствия. Философские, научные и культурные меры, которые Россия навязала Азербайджану с XIX века, привели к формированию новой жизни. Можно сказать, что деятельность представителей образовательно-гуманистического мировоззрения А. Бакиханова, А.К. Казембека, М.Ф. Ахундова и Х. Зердаби основана на предположении об установлении нового образа жизни общества. Как форма выражения, модернизация, осуществленная в основном под влиянием Запада, внесла новое качество в мышление и национально-культурные представления в Азербайджане, и это влияние можно увидеть практически во всех сферах жизни. Политика дискриминации царской России в отношении азербайджанского народа является очевидным отражением политических и идеологических параллелей в национальной идентичности. В период модернизации центральная проблема национальной культуры и идентичности рассматривалась как состоящая из субъективных подходов во взглядах, связанных с миром. Категоризация социально-политических и философских идей на основе модернизационного дискурса, выражающего характерные черты признания идентичности, очевидно, проложила путь к появлению нового сознания.

Ключевые слова

Азербайджанское просвещение, гегемония, культура, идентичность, освещение, дискриминация, ирредентизм.

* Поступило в редакцию: 13 февраля 2018 г. – Принято в номер: 30 января 2019 г.

Ссылка на статью:

Rzaev, Rameş (2020). "Erken Dönem Azerbaycan Maarifçiliğinde Kültürel Kimlik Algısı". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 123-148.

** Аспирант, Университет Сакарья, Институт общественных наук, кафедра истории – Сакарья / Турция

ORCID ID: 0000-0001-9699-8116

ramesrza@gmail.com

Osmanlı Devleti'nde Azınlık Var mıydı? Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Vatandaşlarının 19. Yüzyılda Değişen Hukuki Statüleri Hakkında Bir Değerlendirme*

Ramazan Erhan Güllü**

Öz

Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim vatandaşlarının statüleri ve devlet tarafından nasıl tanımlandıkları incelenmeye çalışılacaktır. İncelemenin esas noktasını ulus devletlerin inşasıyla ortaya çıkan azınlık kavramı ve bu kavramın Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaası için kullanılıp kullanılmayacağı oluşturacaktır. Azınlık tanımlaması, özellikle 1908 yılında Osmanlı anayasasının yeniden yürürlüğe girmesinin ardından aydınlar arasında kullanılmaktaydı. Müslim ve gayrimüslim aydınların bir kısmı, ülkenin geçirdiği idarî dönüşüm neticesinde çeşitli gerekçelerle bu tanıımı kullanmaktaydılar. Ancak devlet tarafından resmîyette, gayrimüslim vatandaşların statüleri için böyle bir tanımlama kullanılmış değildi. "Osmanlı vatandaşlığı" anlayışını kuvvetlendirme hedefinde olan devlet, herhangi bir unsurunu azınlık statüsünde tanımlamak istememişti. Cumhuriyet'in ilânından sonra Osmanlı Devleti hakkında yapılan ilk dönem çalışmalarda da Osmanlı tebaası gayrimüslimlerden azınlık olarak bahsedilmişti. Hem Osmanlı döneminde hem de sonraki dönemde kullanılan bu tanım tarihi hadiseleri değerlendirirken bir anakronizme neden olmaktadır. Azınlık modern bir tabirdir ve millî devletler için anlamlı bir karşılığı bulunmaktadır. Lozan Antlaşması sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nin gayrimüslim vatandaşları azınlık olarak değerlendirilmişlerdir. Bu tanımlamayı Osmanlı dönemi için de kullanmak doğru değildir.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Devleti, gayrimüslim, anayasa, azınlık.

* Geliş Tarihi: 13 Ocak 2019 – Kabul Tarihi: 13 Mayıs 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Güllü, Ramazan Erhan (2020). "Osmanlı Devleti'nde Azınlık Var mıydı? Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Vatandaşlarının 19. Yüzyılda Değişen Hukuki Statüleri Hakkında Bir Değerlendirme". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 149-176.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Ana Bilim Dalı – İstanbul/Türkiye
ORCID ID: 0000-0002-6819-4003
ramazan.gullu@istanbul.edu.tr

Giriş

Ulus devletlerin inşası süreciyle birlikte tüm dünyada kullanılmaya başlanan “azınlık (ekalliyet)” terimi genel hatlarıyla, bir ülkenin vatandaşı olmakla birlikte din, dil, etnik köken vs. gibi farklılıklarıyla o ülkenin egemen ve iktidar sahibi unsurundan ayrılan toplulukları ifade etmektedir (Oran 2015: 26-27). Terimin içeriği, azınlık olan toplulukların çoğunluktan farklılıklarının her zaman belirgin ve ön planda olduğu gibi olumsuz bir manayı da ifade etmektedir.

16. ve 17. yüzyıllarda etkin olan din savaşları sırasında Avrupa’da devletlerin karşılıklı olarak dindaşlarını korumak amacıyla “dinî azınlık” kavramını kullanmaya başladığı, 18. yüzyıl sonlarında Fransız İhtilali ile yayılan millileşme fikirlerinin tesiriyle azınlık teriminin farklı ülkelerde gündeme geldiği, dinî anlamı yanında etnik anlamda da kullanılır olduğu ve hukukî olarak bir karşılık elde ettiği görülmektedir (Oran 2015: 17-21). Bu çalışmada iki temel husus üzerinde durulacaktır. Önce, Avrupa’da yaşanan sürecin Osmanlı Devleti’ne tesiri ve Osmanlı kamuoyunda azınlık teriminin kullanılışı – kronolojik bir takiple – ele alınmaya çalışılacaktır. Özellikle 19. yüzyıl ortaları (Tanzimat süreci) ve sonrası ile 20. yüzyılın başları (1908 Meşrutiyeti ile gelişen süreç) çalışmanın odak noktasını oluşturacaktır. Bu tarihî süreç içerisinde devlet ve toplumun azınlık kavramına yaklaşımı ile birlikte üzerinde durulacak diğer bir husus, modern dönem tarih yazımında Osmanlı Devleti’nin gayrimüslim vatandaşlarının “azınlık” olarak tanımlanmaları hususu olacaktır. Aynı dönemde Avrupa’da kimi topluluklar için bu tanım kullanılmakla birlikte, sonraki dönemde Osmanlı gayrimüslimlerinin azınlık olarak tanımlanmalarının doğru olmadığı savunulmaktadır.

Modern dönem tarih yazımında, Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlerle ilgili uygulamalarının incelendiği birçok çalışmada, devletin bu husustaki uygulamaları bir “azınlık sistemi” olarak değerlendirilir. Bu çerçevede hazırlanan yerli ve yabancı birçok çalışmada gayrimüslimler kastedilerek “Osmanlı azınlıkları”ndan bahsedilmiştir. Genel olarak Osmanlı tarihi boyunca gayrimüslimlerin durumunu inceleyen çalışmalarda bu görüşle karşılaşılabilirdiği gibi (örnek olarak şu çalışmalardaki görüşler incelenebilir: Ercan 1992: 305-342, Mango 1985: 118-140, Fodor 2012: 21-29.) Tanzimat sonrası sürece odaklanan kimi çalışmalarda da aynı yaklaşımla karşılaşılır

(Davison 1982: 319-337, Eyyupoğlu 1999: 247-264, Stamatopoulos 2006: 253-273).

Bu şekilde bir tespit, tarih çalışmalarında sıklıkla karşılaşılan güncel anlayışla geçmişe bakmaktan kaynaklanan bir yanlışa neden olmaktadır. Böyle bir tanımlama yapılmasını, Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim tebaanın idaresi ve hukuki durumu tartışmaları ile Türkiye Cumhuriyeti döneminde azınlık tanımının sadece “dinî azınlıklar” şeklinde yapılmasının etkilediği söylenebilir. Osmanlı Devleti tebaası gayrimüslimler, o dönemin tabiriyle ekalliyet (azınlık) olarak tanımlanamazlar. Farklı dinî ve etnik toplulukları barındıran Osmanlı Devleti'nin vatandaşlık anlayışında bir azınlık bakışının söz konusu olması, devletin yapısı itibariyle zaten mümkün değildir. İmparatorluk yapısına sahip diğer devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de vatandaşların bir kısmının azınlık olarak değerlendirileceği bir yapı söz konusu değildi. Bir ülkedeki çoğunluktan farklı olan dinî veya etnik toplulukların yasal olarak güvence altına alınmaları Fransız İhtilali'ni takip eden süreçte Fransa'daki Yahudiler için alınan bazı kararlarla ortaya çıktığı gibi (Koçunyan 2017: 61-64), “azınlık” tanımının resmî kabulü ve azınlıklarla ilgili yasal düzenlemeler yapılması da Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra meydana gelen siyasi gelişmelerle olmuştu (Akgönül 2007: 31).

Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin tebaası olan gayrimüslim toplulukları idare sistemini, baştan itibaren bir azınlık tanımı ile anlamaya çalışmak yanlış olacaktır. Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler – yine sonraki süreçte yaygın olarak Millet Sistemi olarak adlandırılan – farklı bir hukuki yapı çerçevesinde yönetilmekteydiler. Temelini İslam Hukuku'nun oluşturduğu bu yapıda, “millet” kelimesi bir ırkı değil, bir dine/mezhebe inananları tanımlamaktaydı. Gayrimüslimler “zımmi” statüde idare ediliyorlar, askerlikten muaf olmaları karşılığında ödedikleri cizye ile birlikte haraç ve öşür gibi vergiler ödüyorlar ve kendi inançları çerçevesinde dinî bir ayrıma tâbi tutuluyorlardı. İstanbul'un fethi sonrası teşkilatlandırılmaya başlanıp, sonraki tarihlerde Osmanlı yönetimi altına giren yeni bölgelerde yaşayan gayrimüslim toplulukların da dâhil edildiği bu idari yapılanmada gayrimüslim Osmanlı vatandaşları – inançları çerçevesinde - üç millete ayrılmaktaydı: Yahudi, Rum ve Ermeni milletleri. Benzer olarak Müslümanlar da etnik veya mezhepsel farklılıkları dikkate alınmadan tek millet olarak kabul edilmekteydiler. İslam Hukuku'na dayanan idarî yapı

dolayısıyla Müslümanlar/İslam Milleti ülkedeki hâkim unsurdur. “Millet-i hâkime” anlayışı da buna dayanmaktaydı. Resmî olarak gayrimüslimlerden bahsedilirken çoğunlukla “sâir milletler”, “milet-i gayrimüslime”, “Devlet-i Osmâniyye'nin bil-cümle tebaa-i sâdıkası” veya doğrudan Rum, Ermeni ve Yahudi milletleri denilmekteydi. Gayrimüslimler, İslam Hukuku'nun gereklerine uygun olarak, devletin Müslümanlar dışındaki “tebaa”sını teşkil ediyorlardı. Bu bağlamda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında tam bir eşitlik söz konusu değildi. Gayrimüslimler sosyal hayat içerisinde bir takım farklı uygulamalara tâbi idiler (Bozkurt 1996: 19-20, Ortaylı 2002: 20, Kütükoğlu 2018: 185).

Bu farklılıklar katı bir şekilde sürekli uygulanmasa da devlet İslam Hukuku'nun tebaa konusundaki temel argümanlarını Tanzimat sürecine kadar idari anlamda korumayı sürdürmüştü. Buna uygun olarak da idarî bir hiyerarşik yapı tesis edilmişti. Devlet böylece gayrimüslimleri, başkent İstanbul'da dini temsilcileri bulunan (Rum ve Ermeni patrikhaneleri ile Yahudi Hahambaşılığı) üç dinî millete ayırarak, merkezî otoritesini kuvvetlendirdiğini düşünüyordu. Gayrimüslimler ile ilgili meselelerde devletin kendisine muhatap olarak kabul ettiği merciiler, başkentteki bu dini kurumlar ve onların yetkilileriydi. Ahalinin idaresi ve devlete karşı sorumlulukları da (vergi ödeme vs) bu kurumlar aracılığıyla yapılmaktaydı. Dolayısıyla bu yapı içerisinde Hristiyanlar, Rumlar ve Ermeniler olmak üzere iki millet üzerinden temsil edilmekteydiler. Etnik olarak Rum veya Ermeni olmayan Hristiyan topluluklar da inançlarının benzerliği, buldukları coğrafyada bir arada yaşadıkları diğer topluluklar ve gayrimüslim milletlere ait dinî kurumlara yakınlık gibi unsurlar dikkate alınarak, bu iki Hristiyan milletten birisinin içerisinde değerlendiriliyorlardı. Örneğin Bulgarlar, Rum milletine tâbi bir topluluk oldukları gibi; Süryaniler, Ermeni milleti içerisinde kabul edilen bir topluluktan (Bozkurt 1996: 11-14, Ercan 2011: 272-273, Güllü 2018: 27-28, Güllü 2019: 290-293).

Genel olarak Tanzimat sürecine kadar teşkilatlanması bu şekilde devam ettirilen gayrimüslimlerin idaresi, Tanzimat ve Islahat fermanları sonrası çok farklı bir şekle dönüşecektir. Bu döneme kadar, devletin gayrimüslimlere yönelik uygulamalarında esas unsurlar İslam Hukuku ve devlet otoritesinin sağlanması iken, özellikle Islahat Fermanı sonrası gelişen yapılanma ile gayrimüslimler farklı ve özerk olarak tanımlanabilecek, kendi içlerinde

teşkilatlanmış bir idari sisteme sahip olmuşlardı. Bu durum beraberinde birçok problemi de getirmişti. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden karmaşık ve problemlili idari yapı, hem o dönemde hem de sonraki dönemde yapılan çalışmalarda farklı tanım ve tartışmalara sebebiyet vermiştir. Gayrimüslimlerin azınlık olarak tanımlanmalarına dâir görüşler de aslında bu tartışmaların neticesiydi. İdari yapıda zamanla yaşanan değişime de işaret eden Akgönül, Osmanlı toplumunda azınlıklardan bahsetmenin yanlışlığını şu şekilde açıklar (Akgönül 2011: 117):

Güncel bir prizmadan bakarak yapılmaya çalışılan analizler, Osmanlı toplumunu inceleyen çağdaş yazarların, sık sık azınlıklardan söz etmesine yol açmaktadır. Türk tarih yazımının, birçok alanda, Batı'nın metodları ve yaklaşımlarından esinlendiği bir gerçektir. Bu saptırma, maalesef bazen Osmanlı toplumunu incelemek söz konusu olduğunda da devreye girmektedir: *Milletler* azınlık değildir ve çok özgün ve dinamik olan *millet sistemi*, bir azınlıkları koruma rejimi değildir. Böyle bir şeyi savunmak, anakronizm yapmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nu başlı başına bir blok olarak algılamak, bu imparatorluğun şu ya da bu özelliğinden, sanki yedi yüzyıl boyunca hiçbir değişiklik göstermemiş gibi bahsetmek, yanlışlığa düşmekten ibarettir. Osmanlı nüfusunu oluşturan çeşitli toplulukların, ne konumları ne yaşam koşulları ne de onlara olan yaklaşım 15 ila 19. yüzyıl arasında aynı kalmıştır.

Azınlık hukuku Türkiye'de Lozan Antlaşması sonrası uygulanmaya başlanmış olmakla birlikte, azınlıklarla ilgili çeşitli idari tartışmaların sürdüğü Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan birçok eserde de Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim milletlerin örgütlenişinin azınlık sistemi olarak değerlendirildiği görülür. Hukuk tarihçisi Ahmet Reşit, 1933 yılında yayımlanan eserinde azınlık kavramının dünyada genel olarak Birinci Dünya Savaşı sonrası imzalanan antlaşmalarla resmileşerek kullanıldığını, Türkiye'de de Lozan Antlaşması sonrası azınlık hukukunun resmileştiğini ifade etmekle birlikte Osmanlı döneminden bahsederken gayrimüslimleri yine azınlık olarak tanımlar. "... Ekalliyetler bir memlekette ahalinin en büyük kısmından, ekseriyetinden, ırk, din veya mezhep yahut lisan cihetleriyle başka olan eşhas zümreleridir ki bizde din veya mezhep itibariyle cemaat tabir olunan kümelerdir" (Ahmet Reşit 1933: 3) diyerek,

tanımın aslında yeni olduğunu ancak Osmanlı tebaasını ifade etmek için kullanılmasının doğal olduğunu belirtir.

Kısacası Ahmet Reşit'e göre, Osmanlı döneminde azınlık ifadesinin kullanılmaması aslında bu kavramın literatürde var olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısına göre, Lozan Antlaşması sonrası azınlık kavramının kullanıldığı ve azınlık hukukunun var olduğu bir dönemde yapılan çalışmalarda Osmanlı gayrimüslimlerinin azınlık olarak tanımlanması da doğrudur. Benzer görüşlerin, sonraki süreçte de tekrarlanması dolayısıyla kavramın Osmanlı dönemini ifade etmek için kullanımı yaygınlaşmıştır. Ancak Ahmet Reşit'in ifade ettiği gerekçe ile Osmanlı dönemi gayrimüslim idaresini bu şekilde tanımlamanın doğru olmadığı açıktır. Herşeyden önce, dönemin literatüründe azınlık kavramı vardır ve kavramla ilgili devletin son yıllarında birçok tartışma yaşanmıştır. 19. yüzyılda yaşanan gelişmeler nedeniyle ve II. Meşrutiyet döneminde vatandaşlık anlayışı hakkında yaşanan tartışmalarda azınlık kavramının kullanımı gündeme gelmiştir. Devlet ise yapısı ve idari anlayışı dolayısıyla kavramı resmî olarak kullanmamıştır. Bu açıdan, Lozan Antlaşması'na kadar olan süreçte, gayrimüslimlerin idaresindeki temel özellikler ve azınlık kavramının gündeme ne şekillerde geldiğini incelemek, konunun daha açık şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Tanzimat Öncesi Dönemde Gayrimüslimlerin İdâresi

Osmanlı tebaası gayrimüslimlerin statülerini azınlık olarak tanımlama tartışmaları yanında “millet sistemi” olarak ifade edilen yönetim anlayışının mâhiyeti ve amacı da uzun süre tartışılan bir husus olmuştur. Fatih döneminden itibaren millet sistemi olarak adlandırılan idari anlayışın, gayrimüslimlere idarî, malî, adlî ve hatta cezaî bakımdan kendi rûhânî reislerinin idaresi altında “özerk” bir yönetim hakkı verdiğine dair yaygın olarak kullanılan görüşün doğru olmadığı, özellikle Benjamin Braude, Paraskevas Konortas ve M. Macit Kenanoğlu'nun çalışmalarıyla ortaya konulmuştur. Bu konuda ilk ve en geniş çalışmalardan birini yapmış olan Braude, yukarıda bahsedilen yaygın görüşün “bir dizi efsaneden ibaret olduğunu” belirtir (Braude 1982: 69-88). Gayrimüslimlerin, en baştan itibaren özerklikle idare edildikleri görüşü, Osmanlı Devleti'nin çok hukuklu bir sistemle idare edildiği gibi yanlış bir sonuca neden olmaktadır. Hâlbuki Tanzimat öncesi döneme kadar devletin en temel referans kaynağı İslam Hukuku olmuştur (Kenanoğlu 2007: 59).

Devletin, gayrimüslimlerin idaresi ile ilgili oluşturduğu sistemle hedeflediği en temel husus, devlet otoritesini merkezden yerele en sağlıklı bir şekilde ulaştırabilmektir. Devlet, başkentinde bulunan dinî liderleri “millet başı” statüsünde tanıyarak, onları çeşitli yetkilerle donatmakta ve onlar üzerinden dinî hiyerarşi içerisinde lideri oldukları milletin idaresini sağlamaktaydı. Bunu da bir nevi “iltizam sistemi” ile yaparak, devletle yaşanacak uyum problemlerini çözmeyi ve dinî liderler üzerinden o milleti denetim altında tutmayı hedeflemekteydi. Bu açıdan, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimleri idaresi ve bu idareyle ilgili uygulamalarını millet sistemi olarak değil “ruhanî iltizam sistemi” olarak değerlendirmek gerektiği şeklindeki görüşler daha tutarlı ve doğru görünmektedir (Kenanoğlu 2007: 59-70, Konortas 1999: 64-72, Konortas 2011: 27-69). Özellikle Kenanoğlu'nun, Osmanlı Devleti'nin klasik dönem uygulamalarına odaklanan çalışması, Osmanlı arşiv belgeleri çerçevesinde meselenin daha net olarak anlaşılmasını sağlamaktadır. Kenanoğlu, *ruhanî (dinî) iltizam sisteminin* nasıl işlediğini şöyle açıklar (Kenanoğlu 2007: 60):

... Bu sistemde, herşeyden önce ruhanî reislerin atanması devletçe belli bir meblağ karşılığında yapılmaktadır. Bu meblağın ödenmesi gayrimüslim ruhanî liderlerin kendi cemaatleri üzerinde yetkilerini kullanabilmelerinin temel şartıdır. Tayin edilen meblağı ödemedikçe göreve başlamaları da sözkonusu olamamaktadır. İkinci olarak gayrimüslim ruhanî liderlerin kilise hukukundan ve hiyerarşik yapıdan kaynaklanan idarî ve malî yetkilerinin denetim dışı kalmaması, devlet otoritesinin kaybolmaması ve reyanın ezilmesinin önüne geçilebilmesi için, kilise adamlarının toplayacağı vergiler, iltizam usulü ile kontrol altına alınmıştır. Bu husus şu şekilde sağlanmıştır: Devlet tayin ettiği patriğe, tayin edildikleri esnada ödedikleri pişkeş haricinde, her yıl maktu bir meblağ ödeme mecburiyeti getirmiştir. Patrik kendi dinlerinin gereği olarak topladığı meblağlardan (tasadduk akçesi, patriklik ve metropolitlik rüsumu, kiliselere vakfedilen yerlerin gelirleri, ölen ruhbanların terekelerinin belli bir oranına el konulması vs.) devletçe üzerlerine tarh edilen maktu bir meblağı ödeyecektir. Yani bu maktu meblağın konulması ile devlet, ruhanî reislerin kendi cemaatlerinden toplayacağı vergileri (beratlarda tek tek saymak ve bunların dışında başka ad altında para toplamalarını önlemek suretiyle) hazinenin denetimi altına

almıştır. Patriğin, kendiliğinden, başka bir adla para toplamasının önüne bu şekilde geçilmiştir. Üstelik her yılın sonunda patrikhane ile hazinenin muhasebelerinin görülmesi sözkonusu olmaktadır. *Mirî rüsum* (veya *mir-i maktu* veya *mal-i mirî*) gayrimüslimlerin yıllık olarak ödemeleri gereken ve patriğin kendi cemaatinden toplayarak devlete ödemek zorunda olduğu meblağı ifade eder ...

Tanzimat Sürecinde “Millet”lerin Örgütlenişi Nasıldı?

Çok genel bir şekilde bahsedilen yukarıdaki idari yapılanma Tanzimat dönemine kadar ana hatlarıyla uygulanmaya devam etmişti. Osmanlı tebaası gayrimüslimlerin, idarelerinde “özerklik” anlamına gelebilecek ayrıcalıklara sahip oldukları ve kısmen kendilerini “azınlık” olarak tanımlayarak vatandaşlık anlayışında değişim talepleri Tanzimat ve Islahat fermanları sonrası yürürlüğe giren uygulamaların neticesiydi. Dolayısıyla Tanzimat öncesi süreçle sonraki sürecin birbirinden tamamen farklı hukuki yapılara ve idarî anlayışa sahip olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Tanzimat’la beraber devletin sağlamaya çalıştığı “eşit vatandaşlık” anlayışı, önceki dönemde geçerli olan birçok uygulamanın değişmesini zorunlu kılmıştı. Bu değişimi zorunlu kılan gelişmeler de yine gayrimüslim unsurlarla yaşanan çeşitli problemlere dayanmaktaydı. 1821 Yunan isyanı ve isyanın başarıya ulaşarak bağımsız bir Yunanistan’ın kurulması Osmanlı Devleti için idari anlamda bir travmaya neden olmuştu. Devlet, herhangi bir unsur ile bu şekilde bir olay dolayısıyla karşı karşıya gelmeyi beklememekteydi. Yaşananların, devletin de bir takım eksiklik ve yetersizliklerinden kaynaklandığını düşünen idareciler, idari yapıda ciddi değişikliklere gitmek için çalışmaya başlamışlardı. İsyanı takip eden süreçte Osmanlı Devleti, askerî teşkilattan yönetim ve vatandaşlık tanımına kadar birçok alanda yeniden yapılanmaya gidecek, sistemini önceki dönemlerden farklı bir anlayış üzerine oturtmaya çalışacaktı (Erdem 2011: 257-265). Gayrimüslimlerin de orduda görevlendirilmeleri ile başlayan değişimleri, yeni ayrılıkçı hareketlerle karşılaşmamak adına “Osmanlılık” vurgusunun ve “eşit vatandaşlık” anlayışının etkin olduğu yeni uygulamalar takip etmiş, Tanzimat Fermanı’nın ilânıyla bu eşitlik anlayışı resmi hale de gelmişti. Artık Müslümanların “millet-i hâkime” olarak değerlendirildiği Tanzimat öncesi söylem ve uygulamalar yerini eşitlik politikalarına bırakacaktı. Ancak Tanzimat sonrası devam eden değişiklikler, Kırım Savaşı sonrası ilân edilen Islahat Fermanı ile daha farklı bir şekle dönüşmüştü. Kapitülasyonların

birçok alanda devlet aleyhine genişletildiği bu süreçte, batılı devletlerin gayrimüslimleri himaye politikaları, gayrimüslimlerin idaresinde de birçok ayrıcalığın kabulüne sebep olmuştı. Islahat Fermanı ile birlikte gayrimüslimlere dâir idarî anlamdaki en köklü değişimler yaşanmıştı. Ferman ilân edilmeden önce, Sadrazam Âli Paşa, 1855 yılı Mayıs ayında Clarendon Kontu'na gönderdiği bir memorandumda, Osmanlı tebaası gayrimüslimlerin dinî imtiyazlarından bahsederken ilk defa gayrimüslim milletlerden azınlık (minorité) olarak bahsetmişti (Koçunyan 2017: 66). Âli Paşa'nın böyle bir tanımlama yapması oldukça ilginçti. Paşa'nın tanımı, Osmanlı gayrimüslimlerinin statüsünü batılı devletlerin anlayacağı bir terimle ifade etme çabası olarak değerlendirilebileceği gibi bürokraside Tanzimat sürecinden itibaren değişen zihin yapısına da işaret etmekteydi. Âli Paşa'nın bu söylemi, idarede bir azınlık hukukunun kabul edilmesine neden olmamakla birlikte, gayrimüslimler kendilerini Islahat Fermanı sonrası yeni uygulamalarla resmi olmayan bir azınlık sistemi içinde ifade edeceklerdi. Gayrimüslimlerin idaresine yönelik fermanla ifade edilen en temel değişim, gayrimüslim milletlerin idarelerinin bizzat kendileri tarafından hazırlanacak olan “nizamnameler” aracılığıyla yazılı olarak belirleneceği hususuydu. Rum, Ermeni ve Yahudi milletleri için ayrı ayrı hazırlanacak olan ve kendi içlerinde idari yapılarını belirleyecek olan bu nizamnameler aslında her millet için – anadillerinde yayımlanan metinlerde de açıkça belirtildiği gibi - birer anayasa idi. Fermanın ilânından sonra hazırlıklarına başlanan nizamnameler, milletler içerisinde idari değişime direnen ve önceki dönemin etkin güçleri olan dini liderler ile aristokrasinin engel olma çabalarına rağmen birkaç yıl sonra tamamlanarak, onaylanmış ve yürürlüğe girmişti. Dini liderler otoritelerini kaybedecekleri için baştan itibaren nizamnamelere ve değişen idari sisteme muhalefet etmişlerdi. Fakat devletin idarede yapmak istediği değişimler ve gayrimüslim ahali içindeki sivil ve seküler güçlerin giderek güçlenmesi bu muhalefeti etkisizleştirmişti (Engelhardt 2017: 133-139). 1862 yılında Rum Milleti Nizamnamesi (*Düstur* 1289: 902-937), 1863'te Ermeni Milleti Nizamnamesi (*Düstur* 1289: 938-961) ve 1865 yılında da Hahamhâne Nizamnamesi (*Düstur* 1289: 962-975) onaylanıp yürürlüğe girerek, gayrimüslim milletlerin kendi içlerindeki anayasal idareleri başlatılmıştı. Her milletin kendi ana dilinde ve Türkçe olmak üzere ikişer nüsha olarak yayımlanan nizamnamelerin Türkçe metinlerinde “nizamname” denilirken, ana dillerinde açıkça

“anayasa” yazmaktaydı. Nizamnamelerin içeriği ve millet idarelerinde getirdikleri yeni uygulamalar, genel olarak Fransız İhtilali sonrası Avrupa’da gelişen yeni fikrî değişimlerden etkilenildiğini açıkça göstermekteydi. Osmanlı Devleti’nin henüz kendi anayasasının ve meclisinin bulunmadığı bu tarihlerde, nizamname hükümlerince patrikhaneler ve hahambaşılıklı dini, sivil ve karma olmak üzere üçer meclis kurulması, milletin dini ve sivil işlerinin de bu meclislerde halledilmesi öngörülmekteydi. Sivil halkın da millet idarelerine dâhil olduğu yeni sistemde, patrikler ve hahambaşı sadece cemaatlerinin dinî işlerinden sorumlu olacakları gibi dini liderlerin seçimini de teşkil edilen meclisler yapacaktı. Artık millet idarelerinde sadece din adamları değil siviller de vardı, hatta esas güç sivillerin eline geçmişti. Önceki dönemlerde olduğu gibi dinî liderler, devletin doğrudan tek muhatabı değillerdi. İdare ile ilgili bütün kararlar meclislerde alınacak ve o şekilde uygulanacaktı. Meclislerde de siviller, din adamlarına göre daha güçlü konumdaydılar. Kısacası artık tek başına patrikler ve hahambaşı üzerinden yürütölen bir sistem söz konusu değildi. Ayrıca fermanla aynı yıl imzalanan Paris Antlaşması’nda – fermana da atıfta bulunularak – Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlere dair yapacağı düzenlemelerden bahsedilmesi, bundan böyle ölkedeki gayrimüslim tebaa ile ilgili gelişmeleri uluslararası boyuta taşıyacaktı (Güllü 2015: 37, Güllü 2018: 111-112).

Nizamnamelerin uygulanışında en büyük sorun, zamanla yaşanan farklı gelişmelerin de tesiriyle, Ermeni Patrikhanesi’nde teşkil edilen karma meclisin – diğer adıyla meclis-i umuminin - çalışmalarında karşılaşılacaktı. Açıkça bir parlamento hükmünde olan ve II. Abdülhamit döneminde Ermeni sorunu ile ilgili yaşanan problemler dolayısıyla devletin en çok karşı karşıya geleceği makam olan bu meclis, yeni idari sistemin en temel çatışma noktası olmuştu. Rum Patrikhanesi’nde böyle bir meclis yoktu. Rum din adamları nizamnamelerine karma meclisle ilgili hükümleri dâhil etmemeyi başarmışlardı. Ancak sivil meclis vardı ve Rum Patrikhanesi’nde ve Rumların idaresinde artık siviller de söz sahibiydi. Aynı şey Yahudiler için de geçerliydi ancak Hahamhâne Nizamnamesi, din adamları ve onları destekleyenlerin etkinliği nedeniyle fiilen uygulamaya konulmamıştı. Buna bağlı olarak da Yahudilerin idaresinde farklı problemler ve toplum içindeki çekişmeler devam etmişti. Nizamnamelerin hükümleri ayrıntılı olarak incelendiğinde, yeni sistemin gayrimüslimlerin idarelerine getirdiği parlamenter ve özerk yapı daha net görülecektir (Güllü 2018: 116-169).

Bütün bu değişim ve yeni hukuki yapı, devletin uygulamalarında gayrimüslimleri resmen “azınlık” statüsüne çevirmiş değildi. Devlet, çok dinli ve kültürlü yapısını koruyarak bir merkezileşme çabası içerisindeydi. Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda yaşadığı süreç aslında çok dinli/uluslu farklı ülkelerde de benzerleri yaşanan merkezileşme çabaları sonucu ortaya çıkmıştı. Merkezileşmeyi sağlamlaştırmanın önemli unsurlarından birisi “yazılı kural ve yönetmelikler”di. Gayrimüslim milletlerin idareleri için çıkarılan nizamnameleri, ilân ediliş süreçleri itibarıyla bu merkezileşme çabası içinde değerlendirmek doğru olacaktır. Amaç merkezileşme olmakla birlikte, sürece uygulamalar sonrası yaşananlar üzerinden bakıldığında, hedeflenen merkezileşme çabasının tam tersi bir sonuçla karşılaştığı görülmektedir. Merkezileşme çabasına bağlı olarak gelişen kurumsal modernleşme, gayrimüslimler nazarında devleti modernleştirirken aynı zamanda millileştirmekteydi. Buna bağlı olarak kendilerinin de millî bir idareye sahip olmaları doğaldı. Dolayısıyla modern/millî bir anlayışa dönüşme çabasında olan devletin gayrimüslimlerle ilgili yasal düzenlemeleri, gayrimüslim milletlerin de daha çok kendi içlerinde ve “millî” bir anlayışla idare edilmelerini meşrulaştırmıştı. Bu durum “öteki” ile birarada yaşama düşüncesini anlamsızlaştırırken toplumsal ayrışmayı derinleştirmişti (Reyhan 2007: 38). Bazı araştırmacılar tarafından, devlet resmen böyle bir tanımda bulunmasa da bu dönüşüm sürecinin gayrimüslim milletleri aslında “azınlık” haline getirdiği görüşü dile getirilmektedir (Davison 1982: 319-337, Stamatopoulos 2006: 253-273). Bu görüşte olan araştırmacıardan Elie Kedourie'ye göre, “... Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu geleneksel bir rejimin modern bir yönetime ve milletlerin azınlıklara nasıl dönüştüğünü gösteren iyi bir örnektir” (Kedourie 2004: 53). Dönüşümün gayrimüslim milletlerde milliyetçilik düşüncesinin yayılmasını sağladığını, sonradan Müslümanların da benzer bir sürece girdiğini ifade eden Kedourie, “azınlık” haline gelen gayrimüslimlerin devletten ayrılma isteklerinin arttığını ve artık kendilerini açıkça toplumun genelinden farklı hissettiklerini vurgular (Kedourie 2004: 53-54). Kedouire'nin vurguladığı şekilde, nizamnameler sonrası oluşan idari yapının ve yaşanan sürecin, gayrimüslimlerin *de facto* olarak bir azınlık sistemine sahip oldukları anlamına geldiği söylenebilir. Ancak bu durum resmî bir azınlık uygulamasına dönüşmemiştir ve hiçbir topluluk devlet tarafından azınlık olarak tanımlanmamıştır. Diğer taraftan, Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar, “eşit vatandaşlık” ve “Osmanlı milleti”

kavramları da istenildiği gibi toplumun geneli tarafından birleştirici bir anlayış ve ortak kimlik olarak benimsenmemiştir.

Nizamnamelerin uygulanışı ile ilgili en ciddi problemler II. Abdülhamit döneminde yaşanacaktır. Özellikle Ermeni Patrikhanesi'nde "Meclis-i Milli" adıyla teşkil edilmiş olan umumi meclisi devletin otoritesine aykırı kabul eden Sultan, devletin idari yetkilerine aykırı oldukları gerekçeyle gayrimüslim millet nizamnamelerini yürürlükten kaldırmak istemiş ancak batılı devletlerin sürece müdâhil olmaları ile başarılı olamamıştı. Kanun-ı Esasi yürürlükten kaldırılırken karşılaşılmayan dış baskılar nizamnameler için aynı konu gündeme geldiğinde sert bir şekilde kendini göstermekteydi. Zaman zaman bu durum ciddi krizlere de neden olmuştu. Hatta nizamnameler kaldırılmadığı gibi, Sultan'ın iktidarı süresince devam edecek olan itirazlarına rağmen, hem nizamnameler ve onlara bağlı olarak çalışan meclisler faaliyetlerine devam etmiş, hem de nizamnamelerde eksik olduğu düşünölen kimi hususlarla ilgili olarak yine batılıların müdahaleleri neticesinde yeni bazı maddeler metinlere eklenmişti. Neticede II. Abdülhamit dönemi boyunca da bu hukuki durum mevcut haliyle uygulanmaya devam edilmişti (Güllü 2016: 31-53).

Anayasanın Yeniden Yürürlüğe Girişi ve Yaşanan Tartışmalar

II. Abdülhamit döneminde özellikle Ermeni komitelerinin faaliyetleri neticesinde yaşanan Müslöman-Hristiyan çatışmaları, nizamnamelerin uygulanması konusundaki tartışmalar, giderek güçlenen muhalefete karşı Sultan'ın tavırları gibi nedenlerle idari yapıda yaşanan gerginliklerin Meşrutiyet'in geri gelişi sonrası sonlanacağı düşünölmekteydi. Yeniden "eşit vatandaşlık" ve "Osmanlı milleti" söylemlerinin güçlendiği bu dönemde, azınlık tartışması bir yana asayiş sorunlarının dahi kısa sürede ortadan kalkacağı düşünölmekteydi. Bu şekilde, 1908 yılında anayasanın yeniden yürürlüğe girişi sonrası "Osmanlılık" vurgusunun her kesim tarafından destekleneceği beklenmekle birlikte – diğer hususlar gibi - kısa süre içerisinde bu beklenti de boşa çıkmıştı. Müslöman ve gayrimüslim aydınlardan bir kısmının o dönemde kaleme aldıkları çeşitli yazılarda gayrimüslimlerin azınlık statüsünde değerlendirilmeleri gerektiği vurgulanmaktaydı. Bu durum dahi "Osmanlılık" politikasının – özellikle gayrimüslim tebaa açısından - zihinlerde oturmadiğının göstergelerindendi. Devlet ise ısrarla Osmanlı vatandaşlığı anlayışını oturtabilmek için uğraşmış, resmiyette azınlık

kavramını ve anlayışını bu dönemde de kullanmamıştı. Ancak Meşrutiyet'in ilânının hemen ertesinde, özellikle gayrimüslim kurumlarının çeşitli imtiyaz talepleri ile ilgili yaşanan problemler, hem o sırada hem de sonraki yıllarda gayrimüslimler için azınlık kavramının kullanılmasının gerekçelerini oluşturacaktı. Dönemin tartışmalarını inceleyen Türk aydınları arasında, gayrimüslimlerin artık ekalliyet (azınlık) olarak tanımlanmalarının doğal olduğunu düşünenler çoğalacaktı. Dönemi bu şekilde yorumlayanlardan Halide Edib, gayrimüslimleri Meşrutiyet döneminde de azınlık olarak tanımlıyor ve meşrutiyet düşüncesine zarar veren en temel şeyin “azınlıkların, meşrutiyetin sorumluluklarını üstlenmemeleri” olduğunu düşünüyordu (Halide Edib 1955: 86-87).

Anayasanın yeniden yürürlüğe girmesi ile Osmanlı Hükümeti aslında gayrimüslimlerin idaresinde var olan çelişkinin farkındaydı. Kanun-i Esasi uygulanırken nizamnamelerin varlığı anlamsızlaşmıştı. Bu nedenle nizamnamelerin kaldırılması veya uygulamalarının sonlandırılması gündeme gelmişti. Tartışmalar yine özellikle Ermeniler ve Rumlar ile ilgili uygulamalarla ilgiliydi. Türk basınında Rum ve Ermeni Patrikhanelerinin “Osmanlı” kimliğinden ayrı birer “millet” olarak idare edildikleri nizamname hükümleri ve diğer ayrıcalıklarının kaldırılacağına dair çıkan bazı haberler üzerine, her iki patrikhane de bu haberlere şiddetle karşı çıkmışlardı. Meşrutiyetin sağlamaya çalıştığı toplumsal birliktelik karşısında patrikhanelerin bu sert çıkışları Türk kamuoyu tarafından olumsuz bir tavır olarak değerlendirilmişti (*Yeni Tasvir-i Efkâr*, 9 Ekim 1909: 1, *Tanin*, 10 Ekim 1909: 1).

Hükümet, anayasaya dayanarak böyle bir talepte bulunulduğunu ifade etmekteydi. Anayasanın yeniden yürürlüğe girişi sonrası gayrimüslimlerin idarelerinde düalist/ikili bir yapı oluşmuştu. Anayasa yeniden yürürlüğe girmiş ve tüm Osmanlı vatandaşları için tek hukukî yapı teşkil edilmişti. Fakat nizamnameler de hâlen yürürlükteydi. Dolayısıyla her iki hukukî yapının bir arada uygulanmaya devam edilmeye çalışılması birbiriyle çelişmekteydi. Anayasa tüm vatandaşların eşitliği anlayışı üzerinden bir “Osmanlılık” kimliği ortaya koymaya çalışırken, nizamnameler gayrimüslim milletlere “millî” bir anlayış ve yaşayış vermekteydi. Ancak bu çelişkili yapıya son vermek için hükümetin nizamnameleri yürürlükten kaldırması gayrimüslimlerin haklarının gaspı olarak değerlendirileceğinden böyle bir

uygulamaya gidilmemiş veya iç ve dış siyasette yaşanacak olumsuzlukları engellemek adına gidilememiştir. Bunun yerine hükümet, - II. Abdülhamit'in de daha önce denediği gibi - nizamnameleri fiilî olarak etkisizleştirmeyi ve nizamnameler çerçevesinde getirilen kimi uygulamaları kaldırmayı denemiştir. Bu tavır da gayrimüslim kurumları tarafından bir "hak gaspı" şeklinde değerlendirilecek ve hükümet bu çelişkili yapının sonlandırılmasını sağlayamayacaktı. Hatta Meşrutiyet dönemi boyunca nizamnamelerle ilgili yaşanan her tartışmada – özellikle Ermeni ve Rum patrikhaneleri – Kanun-i Esasi ile çeliştiği iddia edilen her hak ve uygulamaya yönelik eleştiriyi, "Fatih devrinden beri sahib oldukları kadim imtiyazların gasp edilmesi / yok sayılması" olarak değerlendirecek ve nizamnamelerin getirdiği ayrıcalıkları Fatih döneminden beri sürdürülen uygulamalarla aynı şekilde değerlendirerek savunacaklardı. Bu yanlış (veya kasıtlı) söylem bazı Türk aydınları tarafından (sonraki yıllarda da) tekrarlanmıştır. Millî Mücadele döneminde dahi benzer söylemleri görmek mümkündür (*İkdam*, 16 Aralık 1921: 1, *İleri*, 24 Aralık 1921: 1, *İkdam*, 2 Ocak 1922: 1). Gayrimüslim kurumları bu söylemle, nizamnameler sayesinde elde ettikleri millî hakları, Fatih dönemine kadar giden uygulamalar şeklinde ifade ederek bu hakları kaybetmemek için siyasî bir hamle yapmak düşüncesindeydiler. Türk aydınları ise – muhtemelen gayrimüslim kurumlarının iddialarına karşı benzer bir siyasi söylem olarak – gayrimüslim kurumlarına Fatih döneminden beri devletin kendilerine özerk statüde oldukları millî bir yaşam sunduğunu ancak onların bu hakları suistimal ettiklerini dile getirmeye çalışmaktaydılar. Ancak tartışılan bu hakların Fatih döneminden beri sürdürülmekte olan imtiyazlar olmadığı ortadaydı. Esas sorun nizamnameler ve bu yüzden Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan ikili yapıydı. 1912 yılında yaşanan bazı olaylar bu durumun daha da somutlaşmasını sağlamıştı. Öncelikle, 1912 yılında Meclis-i Mebusan seçimlerinin yenilenmesi kararının alınması ve seçim süreci gayrimüslimlerin hem devletle hem de Müslüman ahali ile ilişkilerinin oldukça gerginleşmesine neden olmuştu. Bu gerginlik dolayısıyla "ekalliyet (azınlık)" tabiri kamuoyunda daha sık kullanılmaya başlanmıştı. Hatta süreç içinde yaşanan tartışmalar üzerine kimi gazete ve dergilerde "bir memlekette azınlıkların konumunun nasıl olması" gerektiği şeklinde yazılar yayımlanmıştı. Ancak azınlık kavramı, çoğunlukla hâlen bir dinî veya etnik topluluğu ifade etmek için kullanılmamaktaydı. Örneğin Babanzâde İsmail Hakkı (Özdemir 2016: 240-241) ve Hüseyin Cahit (Yalçın) da dâhil

olmak üzere Ebuzziyâ Tevfik ve Abdullah Cevdet gibi isimlerin de içinde olduğu aydınlar, azınlık kavramını tamamen seçimler ve siyasi partiler üzerinden değerlendiriyorlar ve iktidarda olanları “ekseriyet (çoğunluk)”, muhalefeti “ekalliyet (azınlık)” olarak tarif ediyorlardı. Bu tanımlama, gayrimüslimler için – özellikle kendi dinî temsilcileri ve bazı aydınları tarafından - o dönemde sık sık tekrarlanmakta olan azınlık tanımlamasına karşı - hatta bu tanımlamanın yanlışlığına işaret eden – bir anlayış olarak da değerlendirilebilir. Zira birçok aydın dinî anlamda kullanılacak azınlık tanımlamasının toplumsal ayrışmayı artıracak görüşündeydi. Hüseyin Cahit'e göre, “ekalliyet, Meclis-i Mebusan'da ekalliyette kalmış veya bir partiye bağlı olmayarak tek başına hareket eden kişi ve kişilere denirdi.” Bu açıdan “ekalliyet hukuku” söyleminin karşılığı mecliste aranmalıydı. Ekalliyet hukuku söylemi, her unsurun kendi hukukuna sahip olması şeklinde yorumlanamayacağı gibi Osmanlı tebaası olan unsurların hepsinin farklı bir hukuka sahip oldukları gibi bir söylem de yanlıştı. Ülkede “müşterek ve umûmî” bir hukuk bulunmaktaydı ve herkes bu hukuka tâbi idi. Meşrutî bir devlette aksini iddia etmek mümkün olamazdı (Sancaktar 2009: 264-265, *Tanin*, 16 Mayıs 1910: 1).

Ebuzziyâ Tevfik ve Abdullah Cevdet'in görüşleri de aynı bağlam içerisindeydi. Ebuzziyâ Tevfik, Mecmûâ-yı Ebuzziyâ'da yayımlanan “ekalliyet” başlıklı bir makalesinde, “ekseriyet” ile “ekalliyet” arasındaki ilişkilerin – özellikle seçim dönemlerinde – nasıl olması gerektiğini Avrupa'dan çeşitli örneklerle anlatmıştı. Daha çok azınlıkların haklarının korunması vurgusunun dikkat çektiği yazı “fırka (parti)” örnekleri üzerinden çoğunluğun azınlığa karşı yaklaşımının nasıl olması gerektiğini anlatıyordu (Ebuzziyâ Tevfik 1912: 361-363).

Aynı şekilde Abdullah Cevdet de “azınlık” kavramını etnik ya da dinî ayrımla değil siyasî cephe açısından değerlendirmekteydi. 1912 yılında *İçtihad* dergisinde yayımladığı iki yazıda bu hususu ele almış ve o da Avrupa'dan örneklerle partiler arası ilişkileri azınlık kavramı üzerinden incelemişti. (*İçtihad* dergisinin 1912 yılı Mart ayı sayılarında yayımlanan bu makaleler, yazarın sondaki notlarına göre yaklaşık bir yıl önce 1911 yılı Şubat – Mart aylarında yazılmıştı.) İktidarda olan “çoğunluk” demektî ve esas vazifesi tüm vatandaşların iyiliğini gözeten politikalar üretmek olmalıydı. “Azınlık” ise muhalefeti ifade etmekteydi ve azınlığın çoğunluk haline gelmesi en

meşru haklarının başında gelmekteydi. Azınlıkların çoğunluğa karşı siyasî mücadelelerinde onların haklarını koruyup gözeten en önemli örnek olarak ise İngiltere'yi göstermekteydi (Abdullah Cevdet 1912a: 1010-1012). “Azınlık”, “çoğunluk” haline gelme çalışmalarını siyasî mücadele ile yapmalı ve “azınlık” ile “çoğunluk” arasında görev ve vatandaşlık itibarıyla herhangi bir fark olmadığını bilincinde olmalıydı. Her iki grubun da temel hedefi vatanın selâmeti, devletin ve milletin yükselmesi için çalışmak olmak zorundaydı. “Azınlık” kavramını da sadece bu çerçevede kullanmak gerekmekteydi (Abdullah Cevdet 1912b: 1015-1017). Abdullah Cevdet, İttihad'taki yazılarının bazılarını başka gazetelerde de yayımlamış, ayrıca bunlar dışındaki çeşitli yazılarında da aynı görüşlerini tekrarlamıştı (Arıkan 2009: 9).

Millet – Cemaat Tartışmaları: Milletın Adı Osmanlı mıdır?

Azınlık kavramı hükümet tarafından resmi bir söylem olarak zaten kullanılmamakla birlikte aslında Türk kamuoyunda da net ve genel bir kullanıma sahip değildi. Halide Edib örneğinde görüldüğü gibi sonradan bu dönemi anlatan yazarlar, azınlık tabirini Lozan sonrası oluşan azınlık statüsüne bağlı olarak, geçmişe dönük bir şekilde kullanmışlardı. Vatandaşlar arasında herhangi bir ayrılığın doğru bulunmadığı ve siyasî/toplumsal hayatın temelde Meşrutiyet'in getirileri üzerinden değerlendirilmesi gerektiği görüşü o dönemde kamuoyunda hâlen egemendi. Ancak gayrimüslim toplumlarının seçim ve benzer konular hakkındaki tavırları kamuoyunun bir kısmını da gayrimüslimlere karşı sertleştirmekteydi. 1912 seçimlerine giden süreç ve sonrasında yaşanan tartışmalar, her kesimin fikren radikalleşmeye başladığını daha açık bir şekilde göstermişti. Seçim süreci farklı milletlerin ittifaklarına sahne olmuştu. Patrikhaneler ve siyasî partiler çeşitli ittifaklar için arayış içine girmişlerdi. Süreç boyunca Ermenilerle birlikte Rumlar ve Bulgarlar gibi diğer gayrimüslim gruplar meclise daha çok mebus gönderme mücadelesini sürdürecektlerdi. Bu amaçla gayrimüslim gruplar arasında 1908 seçimlerinde olduğu gibi çeşitli ittifak teşebbüsleri yaşanmıştı. Türk kamuoyu ise bu tavırları mecliste Türk mebusların sayısını azaltma girişimi olarak değerlendirmekteydi. Örneğin Hüseyin Cahit (Yalçın), “seçim meselesine din veya ırk merkezli değil siyasî program çerçevesinde bakılması gerektiğini” belirtiyordu. Meclise girecek genel mebus sayısı sabit kalırken, gayrimüslimlerin mebus sayılarını artırmak istemelerinin altında

farklı “maksad”lar olduğunu düşünen Hüseyin Cahit, “Osmanlı milleti arasında kötü izlenimlerin ve anlayışların doğmasına sebep olacak hareket ve düşüncelerden kaçınılmasını, aksi hareketlerin Türklere karşı bir cephe oluşturma olarak değerlendirileceğini” ifade ediyordu (Sancaktar 2009: 328). Bu görüşe karşı ortaya konulan karşı tez ise, 1908’de Meşrutiyet’in yeniden ilânından sonra gayrimüslimlerin birçok alanda hızlı bir ilerleme göstermeleri karşısında, İttihatçıların onları engelleyebilmek için problemler çıkardıklarıydı. Jön Türkler, yapılan inkılapların daha çok gayrimüslimlerin işine yaradığını görmüşler ve kendilerince buna karşı önlemler almışlardı. Buna dayanak olarak da yine Hüseyin Cahit’in (ki *Tanin Gazetesi*’ndeki yazılarıyla İttihat ve Terakki’nin yarı resmi sözcüsü olarak kabul edilmekteydi), Kasım 1908’de kaleme aldığı bir yazısında “imparatorluğun kaderinin sadece Türkleri yani millet-i hâkime’yi ilgilendirdiğini” dile getirmesi gösteriliyordu (Georgeon 2006: 26).

Fakat mebusan seçimleri bağlamında düşünüldüğünde, hem İttihat ve Terakki’ye hem de Hüseyin Cahit özelinde siyasi program merkezli hareket edilmesini savunan fikir adamlarına karşı bu eleştirinin isabetli olmadığı görülecektir. Zira ülkedeki tüm kesimler arasındaki yakınlığı artırma hedefi ve umuduyla tekrar yürürlüğe konmuş olan Kanun-ı Esasi ve ona bağlı olarak yapılan seçimlerin, etnik ve dini farklılıklar üzerinden şekillenecek siyasi söylemlerle yürütülmesini savunanlar bazı gayrimüslim yetkililer olmuştur. Ortak aday ve tüm kesimleri kapsayan siyasi program taraftarı olan İttihatçıları veya kimi Türk düşünce adamlarını, diğer etnik grupları engellemeye çalışmakla suçlamak, Meşrutiyet’in ana hedefini de yok saymak anlamına gelmektedir. Tüm bu tartışmalar arasında Türk kamuoyunda en çok vurgulanan husus, “Osmanlı milleti” anlayışına bağlı kalınması isteği olmuştur.

Ancak gayrimüslim temsilcilerince genel olarak bu anlayışa aykırı talep ve itirazların geldiği görülmekteydi. Ermeni Patrikhanesi ile hükümet arasında, yine 1912 seçimleri dönemine denk gelen ve bu konuya paralel olan başka bir tartışma, bu husustaki problemi daha açık bir şekilde göstermektedir. Dönemin Ermeni Patriği Ohannes Arşaruni Efendi, 1912 yılı Şubatında berâtını aldıktan yaklaşık beş ay sonra (Temmuz ayı içinde) Adliye ve Mezahib Nezareti’ne sunduğu bir takrirden; patriklik berâtında, temsil ettiği Ermeni milletinden bahsedilen yerlerde önceki patriklerin berâtlarında

olduğu gibi “Ermeni milleti” ibaresi kullanılmayarak “millet” kelimesi yerine “cemaat” ifadesinin konulmuş olduğunu beyan ederek, “Ermeni milleti” yerine “Ermeni cemaati” denilmesinin doğru olmadığını belirtip, berâttaki bu durumun seleflerinin berâatlarında olduğu şekilde düzeltilmesini istedi. Nezaret de patriğin şikâyetini haklı buldu ve hem önceki patriklerin berâatlarında hem de Ermeni Milleti Nizamnamesi’nde “Ermeni milleti” ifadesinin kullanıldığını, bu açıdan “Ermeni cemaati” tabirinin doğru olmadığını belirterek, patriğin berâtında istenen tashihin yapılarak kendisine tekrar iadesini istedi. Nezaretin de dile getirdiği gibi patrik şikâyetinde haklıydı. 1863 tarihli nizamnamenin ilânından beri Ermeniler “millet” statüsünde temsil ediliyorlardı. Ancak hükümetin de “millet” yerine “cemaat” ifadesini kullanmaktaki kastının, seçim tartışmalarında da dile getirildiği gibi, “Osmanlı milleti” kavramına vurgu yaparak, Kanun-ı Esasi’nin hedeflediği toplumsal kaynaşmayı artırmaya çalışmak olduğu açıktır. Ancak sadece Ermeniler özelinde düşünüldüğünde dahi, patrikhanenin hem bu konuda hem de seçim konusunda yaptığı çıkışların, hükümeti bu toplumsal birliktelik ve “Osmanlılık” gibi konularda ciddi anlamda soru işaretleriyle karşı karşıya bıraktığı görülmektedir. Her kesimin, Kanun-ı Esasi taraftarı olduğunu ifade etmesine ve söylemde “Osmanlı vatandaşlığı”nı savunmasına rağmen, temel manada kendi milleti üzerine vurgu yapmaya devam ettiği görülmekteydi (Güllü 2015: 404-406).

Anâsır-ı Gayrimüslime’den Ekalliyet’e: Millî Mücadele Döneminde Ekalliyet (Azınlık) Kavramının Kullanılması

Birinci Dünya Savaşı sürecinde yaşanan farklı problemlerle birlikte gayrimüslim ahalinin hukuki statüsünde azınlık uygulaması şeklinde bir değişiklik yaşanmamıştı. Kapitülasyonların kaldırıldığı böyle bir dönemde hükümet, devlet otoritesine aykırı görülen birçok uygulamaya son vermişti. İdari yapılanmada düzenlemelere gidilmiş, nizamnameler kaldırılarak özellikle Ermeni milleti için yeni bir nizamname hazırlanmıştı. Bütün bunlarla birlikte savaş sırasında da bir azınlık hukuku getirilmemişti ve gayrimüslimlerin idareleri ile ilgili devletle bir kopuş yaşanmamıştı. Fakat savaş sonrası hem ilişkiler hem de idari yapı tamamen farklılaşacaktı. Savaş sırasında kaldırılan nizamnameler de İtilaf Devletleri tarafından yeniden yürürlüğe konulacaktı. Mondros Mütarekesi’nin imzalanmasından sonra, özellikle Ermeni ve Rum tebaa ile devlet arasındaki ilişkiler tamamen

kopmuştu. Mütareke dönemi, sonraki yıllarda Türkiye'nin azınlık politikalarına da tesir edecek önemli bir dönüm noktası teşkil etmekteydi. Mütarekeden kısa süre sonra Rum Patrikhanesi, önce Rum okullarında Türkçe eğitimi yasaklamış (Alexandris 1992: 56), ardından Osmanlı tebaası Rum ahaliye yayınlanan bir beyannâme ile Rumların artık Osmanlı vatandaşı olmadıkları ilân edilmiş (Jaeschke 1991: 51), daha sonra da Rum kiliselerinde okutturulan bir kararla “patrikhanenin Yunanistan'la birleştiği” açıklanmıştı (Alexandris 1992: 56-57). Rum Patrikhanesi'nin politikalarını Ermeni Patrikhanesi de desteklemekteydi. İki kilise resmen birlikte hareket etme kararı almışlar, bu işbirliğini yazılı bir hale getirerek barış görüşmelerinin yürütüldüğü konferansa ileterek, ortak taleplerinin desteklenmesini istemişlerdi. Bu politika çerçevesinde İstanbul'da bulunan İtilaf devletlerine bağlı işgal birlikleri ile Anadolu'yu işgal eden Yunan ordusu da Ermeni ve Rum patrikhaneleri tarafından destekleneceklerdi. Millî Mücadele aleyhine açıktan yürütülen bu politikalar, Ermeni ve Rum tebaa ile Kuva-yı Milliye hareketini baştan itibaren karşı karşıya getirmişti (Güllü 2009: 575-605).

Patrikhaneler tarafından oluşturulan ittifak ve bu bağlamda Ermenilerin ve Rumların özellikle Millî Mücadele aleyhine yürüttükleri faaliyetlere karşılık, başta İngilizler olmak üzere batılı devletlerin Türkiye'deki gayrimüslimler lehine söylemleri kamuoyunun bu husustaki tepkilerinin artmasına neden olmaktadır. Anadolu'daki gayrimüslimlerin himâyeleri ve haklarının korunması hususunda İngilizlerin çeşitli söylemleri üzerine Türk kamuoyunda “ekalliyet hukuku” hakkında geçmişten örneklerin verildiği ve mevcut durum hakkında gayrimüslimlerin eleştirildiği yazılar yer almaya başlamıştı (*İleri*, 23 Aralık 1919: 1-2, *İkdam*, 13 Ocak 1920: 1). Kamuoyunun tepkilerine rağmen, Ermeni ve Rum Patrikhaneleri'nin faaliyetleri karşısında gayrimüslimlere yönelik sert söylemleri ile birlikte ne Mustafa Kemal Paşa ne de dönemin diğer önde gelenleri ve yetkilileri gayrimüslimler için hâlâ “azınlık” tabirini kullanmamaktaydılar. Bütün eleştiri ve suçlamalara karşılık, gayrimüslimler “memleketteki unsurlar” arasında zikredilerek “anâsır-ı gayrimüslime” şeklinde tanımlanmaktaydılar (*İkdam*, 22 Ekim 1919: 1, *İleri*, 21 Ekim 1919: 1). Azınlık söylemi hâlen kamuoyunda aydınlar tarafından dillendirilen, batılı devletlerin Türkiye'ye karşı tavırları nedeniyle de – onlara olan tepkinin yansımısıyla - ısrarla vurgulanan fakat resmîyette karşılığı olmayan bir söylemdi. Erzurum ve

Sivas kongrelerinde alınan kararlarda dahi – özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde – Ermenilerin yaptıkları faaliyetlere atıflar yapılarak bölgedeki Müslüman unsurların güçlü tutulması gerektiği vurgulanırken, gayrimüslimlerden yine azınlık olarak bahsedilmemişti (Sarı 1986: 63-66). Aynı söylem, 1920 yılında Meclis-i Mebusan'ın dağıtılmasına kadar faaliyetlerine devam eden İstanbul'daki meclis için de geçerliydi. Orada da gayrimüslimlerden bahsedilirken hâlen “anâsır-ı gayrimüslime” denilmekte, azınlık tanımı kullanılmamaktaydı. Ancak Meclis-i Mebusan'da onaylanan Misak-ı Milli'nin beşinci maddesinde gayrimüslimlerden “ekalliyet (azınlık)” olarak bahsedilmekte ve oluşturulacak ekalliyet hukuku çerçevesinde diğer ülkelerdeki Müslüman azınlıkların sahip oldukları haklara onların da sahip olacakları ifade edilmekteydi (Budak 2003: 155-182). Bunun üzerine meclis gayrimüslimlerden artık azınlık olarak bahsedecek, Meclis-i Mebusan'ın kapatılmasıyla Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin açılmasından sonra yeni meclis de gayrimüslimlerden artık “azınlıklar” olarak bahsedecektir. Elbette bu resmî hâle getirilmiş bir azınlık anlayışı değildir ancak Lozan Antlaşması'nda oluşacak olan statünün fikrî altyapısı bu dönemde oluşmuştur (Bayır 2017: 92-98).

Ayrıca Milli Mücadele döneminde azınlıklardan bahsedilirken kastedilen esas olarak Hristiyanlar; Hristiyanlar arasında da Rum ve Ermeniler'di. Kısacası azınlık olarak devletin özellikle Mondros Mütarekesi sonrası çatışma içinde olduğu milletler kastedilmekteydi. Buna bağlı olarak da azınlık terimi tamamen olumsuz bir manada kullanılmaktaydı. Avrupalı devletlerin, Türkiye'nin azınlık olarak kabul edilecek vatandaşlarına yönelik “himaye” söylemleri ise Türk kamuoyunda tepki ve eleştirilerle karşılık buluyordu (Süreç boyunca yaşanan tartışmalara örnek olarak bkz. *Hâkimiyet-i Milliye*, 9 Aralık 1921: 1, *İkdam*, 2 Ocak 1922: 1, *İkdam*, 31 Ocak 1922: 1, *İkdam*, 20 Aralık 1922: 3).

Lozan Antlaşması imzalanana kadar azınlık kavramı bu anlayış içerisinde kullanılmaya devam edilecekti. Konferans sırasında azınlıklarla ilgili yaşanan tartışmalar da yine ağırlıklı olarak Ermeni ve Rumlar üzerinde yoğunlaşmıştı (Abdurrahman Şeref 1923: 2). Musevîler ve Millî Mücadele sırasında kurumsal olarak devletle çatışmaya girmemiş olan Süryaniler gibi Hristiyan topluluklar Lozan Antlaşması öncesi azınlık tartışmalarının dışında görülüyorlardı. Bu tavra etkin eden temel faktör, Musevî Hahambaşılığı ile

Süryani Patrikhanesi'nin Millî Mücadele sırasındaki faaliyetleriydi. Mondros Mütarekesi imzalandığı sırada hahambaşılık vazifesinde Haim Nahum Efendi bulunmaktaydı. İttihatçılara yakınlığı ile tanınan ve Siyonizm karşıtı olan Haim Nahum, mütareke sonrası Osmanlı Devleti yanlısı bir siyaset izlemişti. Daha sonra da Kuva-yı Milliye ve Millî Mücadele lehine beyânlarda bulunmuş, Mustafa Kemal Paşa'nın mücadelesinin haklılığını vurgulamıştı. 1920 yılında Haim Nahum'un istifa etmesi sonrası hahambaşı vekili sıfatıyla göreve gelen Haim Moşe Bejerano da benzer tavırlara sahipti. O da Millî Mücadele süresince Ankara Hükümeti yanlısı siyaseti sürdürdüğü gibi, barış antlaşmasıyla belirlenecek azınlık tanımına Musevilerin de dâhil edilmesine ve Avrupalıların azınlık politikalarına itiraz etmişti. Süryani Patrikhanesi de Millî Mücadele süresince benzer bir politika takip etmişti. Süryani Patriği İlyas Şakir Efendi, Mustafa Kemal Paşa ve Ankara Hükümeti lehine sürdürdüğü politikalarla birlikte, hahambaşılık yetkilileri gibi Avrupa devletleri tarafından gündeme getirilen azınlık söylemine de karşı çıkmaktaydı. Hatta bu tavrını Lozan Konferansı sırasında da devam ettirecek ve Süryanilerin Türkiye'nin azınlık tanımına dâhil edilmemesini isteyecekti (Güllü 2019: 311-313). Her iki kurumun takip ettiği benzer siyaset dolayısıyla, Ankara Hükümeti ile birlikte Türk kamuoyu tarafından Museviler ve Süryaniler azınlık tartışmalarının dışında kabul ediliyorlardı (Güllü 2018: 321-333, *İkdam*, 23 Haziran 1922: 1, *İleri* 9 Şubat 1923: 1-2, *Hâkimiyet-i Milliye*, 4 Mart 1923: 1). Hatta Süryaniler açısından bu durum Lozan Antlaşması sonrası da devam edecekti. Patrik İlyas Şakir'in azınlık tanımına itirazları ve Süryanilerin azınlık olarak kabul edilmemeleri yönünde basına verdiği demeçler nedeniyle, antlaşmada gayrimüslimlerin azınlık oldukları ifade edilmesine rağmen Lozan sonrası Türkiye, Süryanileri azınlık toplumları arasında değerlendirmemişti. Azınlık hukuku, Osmanlı Devleti'nin klasik dönem uygulamalarında gayrimüslim milletlerin başkentteki idarî kurumlar üzerinden teşkilatlanmasına benzer olarak, sadece Rum, Ermeni ve Yahudiler için tanınmıştı (Güllü 2018: 415-421).

Sonuç

Osmanlı Devleti, tebaası olan gayrimüslim milletlerin hukuki statülerini – İslahat Fermanı sonrası değişen idarî yapıya rağmen – hiçbir zaman bir ekalliyet (azınlık) statüsü olarak tanımlamamıştı. Devletin yapısı itibarıyla herhangi bir unsur hakkında bu şekilde bir tanımlama yapılması gerçekçi

olmazdı. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar bu şekilde bir hukuki statü oluşmamış, azınlık hukuku ve azınlık tanımı Lozan Antlaşması sonrası artık millî bir devlet statüsünde olan Türkiye Cumhuriyeti'nde kullanılmaya başlanmıştı. İslahat Fermanı sonrası oluşan idarî yapının *de facto* (fili) bir azınlık uygulaması olduğu görüşü, süreci anlamlandırmak açısından doğru görülmekle birlikte, devletin resmî olarak böyle bir tanımlama ve uygulamada bulunmadığı unutulmamalıdır. Sürece kapitülasyonların etkisi ve batılı devletlerin baskılarının da önemli tesirlerinin olduğu yine hatırd tutulmalıdır. II. Meşrutiyet dönemine kadar gayrimüslimlerin idaresiyle ilgili tartışmalar devam etmiş, anayasanın yeniden yürürlüğe girmesiyle bu tartışmaların da sonlanacağı beklenmekle birlikte bu beklenti de yine boşa çıkmıştı. Anayasa, problemi çözmek bir yana – gayrimüslim millet nizamnameleri de hâlen yürürlükte olduğu için - idarî olarak düalist bir yapıya sebebiyet vermiş, bu durum da beraberinde yeni problemler getirmişti. Diğer taraftan 1908 yılında anayasanın yürürlüğe girmesinden sonra gayrimüslimlerin kendilerini daha çok azınlık olarak tanımlamaya başladıkları, Türk kamuoyunun da kısmen benzer bir söylemi kullanmaya başladığı görülmektedir. Kamuoyunun, gayrimüslimlerin idaresinde görülen *de facto* ve *düalist* yapının değiştirilemeyeceğini düşündüğü ve mevcut yapıyı net bir şekilde tanımlamayı daha doğru gördüğü söylenebilir. Yaşanan siyasi ve toplumsal sürecin gayrimüslimlerin fiilî olarak azınlık anlayışıyla hareket etmelerine neden olduğu ve devletin kimi uygulamalarının bu durumu destekler nitelikte olduğu da iddia edilebilir. Fakat devlet, Meşrutiyet döneminde de resmî olarak hiçbir zaman bir azınlık sistemi çerçevesinde hareket etmemiş ve böyle bir adlandırmada da bulunmamıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da yeni ortaya çıkan millî devletlerdeki farklı etnik ve dinî toplulukları azınlık olarak tanıma süreci, dünya genelinde azınlık hukuku ve anlayışının yayılmasına neden olmuştur. Bu açıdan, Osmanlı Devleti'nin yaşadığı süreç, dünyada yaşanan benzer tartışmaların da bir yansımasıdır. Örneğin Avusturya-Macaristan İmparatorluğu da azınlıkların tanınması ve hukukî haklarının kabulü gibi konularda problemlerle bir süreç yaşamıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrası netleşen ve Milletler Cemiyeti'nin kuruluşundan itibaren uluslararası hukuk bağlamında değerlendirilmeye başlanan azınlık hukuku uygulamaları Türkiye'de de hayata geçecektir. Uluslararası hukuk prensipleri çerçevesinde hazırlanan Misak-ı Milli metninde azınlık kavramının kullanılmasını da uluslararası

hukuk ilkelerinin dışında kalmama kaygısı şeklinde değerlendirebiliriz. Milli Mücadele sonrası, millî devleti inşa eden Türkiye de sürece paralel olarak, aynı kaygı doğrultusunda ve Lozan Antlaşması'nda belirlenen hükümler çerçevesinde azınlık hukukunu belirlemiştir. Lozan Konferansı sırasında yaşanan uzun tartışmalarda etnik azınlık tanımını kabul etmeyen Türkiye, sadece gayrimüslimleri azınlık olarak tanımıştır. Dolayısıyla bugün de Türkiye'de sadece gayrimüslimler azınlık statüsünde bulunmaktadır.

Kaynaklar

Dönemin Gazete ve Dergileri

Hâkimiyet-i Milliye

İçtihad

İkdam

İleri

Mecmûâ-yı Ebuzziyâ

Millî Gaye

Tanin

Yeni Tasvir-i Efkâr

Resmî Yayınlar

Düstur (1289). Cüz-i Sâni, Birinci Tertib, C. 2, Dersaadet: Matbaa-i Amire.

Telif Eserler

Abdullah Cevdet (1912a). "İslahât-ı İntihâbiyye ve Ekalliyetlerin Roprezentasyonu".

İçtihad 3 (41): 1010-1012.

Abdullah Cevdet (1912b). "Ekalliyetin Vazifesi". *İçtihad* 3 (42): 1015-1017.

Abdurrahman Şeref (1923). "Ekalliyetler Mes'elesi". *Millî Gaye* 1 (8): 2-3.

Ahmet Reşit (1933). *Ekalliyetlerin Himayesi*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya.

Akgönül, Samim (2007). *Türkiye Rumları – Ulus Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*. Çev. Ceylan Gürman. İstanbul: İletişim Yay.

Akgönül, Samim (2011). *Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar*. İstanbul: bgst Yay.

Alexandris, Alexis (1992). *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*. Athens: Centre for Asia Minor Studies.

Arıkan, Zeki (2009). "Dr. Abdullah Cevdet Hak Gazetesinde". *OTAM – Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 25: 1-32.

- Bayır, Derya (2017). *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*. Çev. Ülkü Sağır. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Bozkurt, Gülnihâl (1996). *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*. Ankara: TTK Yay.
- Braude, Benjamin (1982). "Foundation Myths of the Millet System". *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. C. I – The Central Lands. Ed. B. Braude – B. Lewis. New York – London: Holmes & Meier Publishers. 69-88.
- Budak, Mustafa (2003). *İdealden Gerçeğe: Misâk-ı Milli'den Lozan'a Dış Politika*. İstanbul: Küre Yay.
- Davison, Roderic H. (1982). "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire". *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. Ed.: B. Braude – B. Lewis. C. I – The Central Lands. New York – London: Holmes & Meier Publishers, Inc. 319-337.
- Ebuzziyâ Tevfik (1912). "Ekalliyet". *Mecmûâ-yı Ebuzziyâ* 31 (128): 361-363.
- Engelhardt, E. P. (2017). *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i İslahatı 1826'dan 1882'ye*. Çev. Ali Reşad. Yay. Haz. Erol Kılınc. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ercan, Yavuz (1992). "Kurumsal Açından Gayri Müslimler (Azınlıklar)". *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları: Osmanlı İmparatorluğu Dönemi*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay. 305-342.
- Ercan, Yavuz (2011). *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Azınlık Sorunu – İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Kalan Sorunlar -*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Erdem, Yusuf Hakan (2011). "The Greek Revolt and the End of the Old Ottoman Order". *The Greek Revolution of 1821: A European Event*. Ed. Petros Pizaniyas. İstanbul: The Isis Press. 257-265.
- Eyyupoğlu, İsmail (1999). "Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşına Kadar Osmanlı Devleti'nde Azınlık Problemi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 11: 247-264.
- Fodor, Pál (2012). "Minorities in the Ottoman Empire". *At the Gate of Modernism: Qajar Iran in the Nineteenth Century*. Ed. Éva M. Jeremias, Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies. 21-29.
- Georgeon, François (2006). "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Yükseliş (1908-1914)". *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930 (Seçilmiş Makaleler)*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: YKY.
- Güllü, Ramazan Erhan (2009). "Mondros Mütarekesi'nin Ardından Ermeni ve Rum Patrikhanelerinin İşbirliği (30 Ekim 1918 – 11 Ekim 1922)". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 75: 575-605.
- Güllü, Ramazan Erhan (2015). *Ermeni Sorunu ve İstanbul Ermeni Patrikhanesi (1878-1923)*. Ankara: TTK Yay.

- Güllü, Ramazan Erhan (2016). “İstanbul’da Ermeni-Rum Kiliseleri Krizi ve Ermenilere Tanınan Yeni İmtiyâzlar (1890-1891)”. *OTAM – Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 38: 31-53.
- Güllü, Ramazan Erhan (2018). *Türkiye’de Gayrimüslimlerin Yönetimi – Osmanlı’dan Cumhuriyet’e* -. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güllü, Ramazan Erhan (2019). “Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Süryani Kilisesi ve Süryanilerin İdaresi”. *Osmanlı Araştırmaları* 53: 287-319.
- Halide Edib (1955). *Türkiye’de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Doğan Kardeş Yay.
- Jaeschke, Gotthard (1991). *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri*. Çev. Cemal Köprülü. Ankara: TTK Yay.
- Kedourie, Elie (2004). “Ortadoğu’da Etnisite, Çoğunluk ve Azınlık”. *Orta Doğu’da Etnisite, Çoğunculuk ve Devlet*. Çev. Zafer Avşar. Eds. Milton J. Esman – Itamar Rabinovich. İstanbul: Avesta Basın Yay. 47-56.
- Kenanoğlu, M. Macit (2007). *Osmanlı Millet Sistemi – Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yay.
- Koçunyan, Aylin (2017). *The Millet System and the Challenge of Other Confessional Models, 1856-1865*. Ab Imperio. 1/2017. 59-85.
- Konortas, Paraskevas (1999). “İstanbul Rum-Ortodoks Patrikhanesi ile Osmanlı Yönetiminin Birlikte Yaşamı (1453-1923)”. *İdea Politika* 4: 64-72.
- Konortas, Paraskevas (2011). “Tarihi Uzlaşma’dan Entente Cordial’e: İstanbul Ortodoks Patrikhanesi ile Osmanlı İdaresi Arasında İdeolojik ve Siyasi Amaç Birliği (15. Yüzyıl Ortası – 16. Yüzyıl Sonu)”. *Tarihî, Siyasi, Dini ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*. Çev. Yaman Aksu. Der. Cengiz Aktar. İstanbul: İletişim Yay. 27-69.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (2018). *Osmanlı’nın Sosyo-Kültürel ve İktisâdi Yapısı*. Ankara: TTK Yay.
- Mango, Andrew (1985). “Remembering the Minorities”. *Middle Eastern Studies* 21 (4): 118-140.
- Oran, Baskın (2015). *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama*. İstanbul: İletişim Yay.
- Ortaylı, İlber (2002). “19. Asra Kadar Osmanlı Millet Sistemi ve Bâb-ı Âlî”. *Tarih ve Toplum* 38 (224): 19-24.
- Özdemir, Hüseyin (2016). *Demokrasi Tarihimizde İttihat ve Terakki’li Yıllar: Babanzâde İsmail Hakkı Bey’in Penceresinden*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Reyhan, Cenk (2007). “Osmanlı’da Millet Nizamnameleri: Avrupa ile Uyum Sürecinde Rum-Ermeni-Yahudi Cemaat Düzenlemeleri”. *Türk Tarih Kurumu – Belgeler* 31: 33-91.

- Sancaktar, Fatih Mehmet (2009). *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Milli Hâkimiyet Düşüncesinin Gelişimi – Hüseyin Cahit Yalçın Örneği (1908-1925)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay.
- Saral, Ahmet Hulki (1986). *Türk İstiklal Harbi, IV. Cilt, Güney Cephesi*. Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi Resmî Yay.
- Stamatopoulos, Dimitrios (2006). "From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization". *Citizenship in Historical Perspective*. Eds. Steven G. Ellis - Gudmundur Halfdanarson - Ann Katherine Isaacs. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press. 253-273.

Were There Minorities in the Ottoman State? An Evaluation of the Legal Status of Non-Muslim Citizens of the Ottoman State in the 19th Century*

Ramazan Erhan Güllü**

Abstract

This study aims to examine the status of the non-Muslim citizens of the Ottoman State and how they are defined by the state. The main point of the investigation will be the concept of minority and whether this concept can be used for the non-Muslim subjects of the Ottoman State. The definition of minority was used among the intellectuals, especially after the Ottoman constitution came into force in 1908. Muslim and non-Muslim intellectuals agreed to define non-Muslim citizens as minorities as a result of the administrative transformation of the country. However, such a definition was not used in any official sense. After all the state, which aimed to promote the notion of “Ottoman citizenship”, did not want to define any element in minority status. After the proclamation of the Republic, in the first studies regarding the Ottoman period, non-Muslims were mentioned as minorities. This definition, which is used both in the Ottoman period and thereafter, causes an anachronism when evaluating historical events. The term “minority” is a modern term and has a meaningful response regarding national states. Only after the Treaty of Lausanne non-Muslim citizens of the Republic of Turkey are considered as minorities. Therefore it is not correct to use this definition regarding the Ottoman period.

Keywords

The Ottoman State, non-Muslim, constitution, minorities.

* Date of Arrival: 13 January 2019 – Date of Acceptance: 13 May 2019

You can refer to this article as follows:

Güllü, Ramazan Erhan (2020). “Osmanlı Devleti’nde Azınlık Var mıydı? Osmanlı Devleti’nin Gayrimüslim Vatandaşlarının 19. Yüzyılda Değişen Hukuki Statüleri Hakkında Bir Değerlendirme”. *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 149-176.

** Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Literature, Department of History – Istanbul/Turkey
ORCID ID: 0000-0002-6819-4003
ramazan.gullu@istanbul.edu.tr

Были ли меньшинства в Османской империи? К вопросу об изменении статуса немусульман в Османской империи в XIX веке*

Рамазан Эрхан Гюллю**

Аннотация

В данной работе рассматривается статус немусульманских граждан в Османской империи, и то, как государство принимало их. Главной целью работы является определение термина «меньшинство» и уточнение возможности использования его по отношению к немусульманским гражданам Турции. Термин «меньшинство» использовалось интеллектуалами после того, как конституция снова вступила в силу в 1908 году. Мусульманские и немусульманские интеллигенты были почти согласны определить немусульманских граждан как меньшинство. Но официально этот термин использовать было невозможно. Государство, которое приняло всех своих граждан в статусе «османский гражданин», не хотело принимать новое обозначение для немусульманского населения как «меньшинство». И во время Османской империи и после ее использовали данный термин, но он являлся в описании исторических событий анахронизмом. Термин «меньшинство» - это современный термин и подходит для описания национальных государств. После Лозаннского мирного договора начали использовать термин «меньшинство» для немусульманских граждан официально. Использование данного термина по отношению к периоду Османской империи является неверным.

Ключевые слова

Османская империя, немусульмане, конституция, меньшинство.

* Поступило в редакцию: 13 января 2019 г. – Принято в номер: 13 мая 2019 г.

Ссылка на статью:

Güllü, Ramazan Erhan (2020). "Osmanlı Devleti'nde Azınlık Var mıydı? Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Vatandaşlarının 19. Yüzyılda Değişen Hukuki Statüleri Hakkında Bir Değerlendirme". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 149-176.

** Доц., д-р, Стамбульский университет, литературный факультет отделение история кафедра истории Турецкой республики – Стамбул/Турция

ORCID ID: 0000-0002-6819-4003

ramazan.gullu@istanbul.edu.tr

Bölgeler Arası Gelişmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi ve Karşılaştırılması: Türkiye Örneği*

Aydın Ünsal**

Seher Nur Sülkü***

Öz

Bu çalışmada Türkiye'deki illerin ve bölgelerin gelişmişliği araştırılmış ve birbirleriyle kıyaslayarak incelenmiştir. İllerin gelişmişlik düzeylerini etkileyen sosyo-ekonomik göstergeler Kalkınma Bakanlığı'ndan elde edilmiştir. Temel bileşenlerden yararlanılarak faktör analizi yapılmış ve on temel faktör bulunmuştur. Bu faktörlere dayanılarak iller için gelişmişlik endeksleri oluşturulmuştur ve altı gelişmişlik düzeyi tanımlanmıştır: İleri(1.), Yüksek(2.), Yüksekçe Yakın (3.), Ortalamaya Yakın (4.), Düşüğe Yakın (5.) ve Düşük (6.). İstanbul'un gelişmişlik endeksi en yakın takipçisi Ankara'nın iki katıdır ve İstanbul tek başına 1. gelişmişlik düzeyini oluşturmaktadır. Bölgelerin gelişmişlik düzeyleri incelendiğinde ortalamada yüksekçe yakın performans gösteren bölgeler: Marmara, Batı Anadolu, Ege ve Akdeniz bölgeleridir. Düşük seviyede performans gösteren bölgeler ise Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleridir. Türkiye, ortalamada yaklaşık 3 gelişmişlik düzeyi ile "Yükseğe yakın" gelişmişlik grubundadır. İllerin %63'ünün 4. – 6. gelişmişlik seviyelerinde yer almalarına rağmen Türkiye'nin gelişmişlik seviyesinin 3. kademe çıkmasının nedeni yüksek gelişmişlik seviyelerinde olan bölgelerin yoğun nüfus bulundurulmasıdır. Ancak gelişmişlik düzeyi yüksek bu bölgelerin temel sorunu istihdamdır.

Anahtar Kelimeler

Kalkınma, bölgesel gelişmişlik düzeyi, temel bileşenler analizi, faktör analizi, Türkiye.

* Geliş Tarihi: 20 Eylül 2017 – Kabul Tarihi: 30 Mayıs 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Ünsal, Aydın ve Seher Nur Sülkü (2020). "Bölgeler Arası Gelişmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi ve Karşılaştırılması: Türkiye Örneği". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 177-209.

** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İİBF, Ekonometri Bölümü – Ankara/Türkiye
ORCID ID: 0000-0002-7922-1329
aydin.unsal@hbv.edu.tr

*** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İİBF, Ekonometri Bölümü – Ankara/Türkiye
ORCID ID: 0000-0002- 4938-4565
seher.sulku@hbv.edu.tr

Giriş

Bölgeler ortak kültür, gelişmişlik düzeyi ve siyasi kuruluşları içeren ve ortak coğrafyaya ait olan topluluklardır. Bölgelerin uluslararası siyasetteki rolü, Soğuk Savaşın bitmesiyle iki kutuplu dünya düzeninin sona ermesi üzerine önem kazanmaya başlamıştır (Fukuyama 2000).

Dünyada, bölgelerarası gelişmişlik farkları ülkeleri gelişmiş, gelişmekte olan ve az gelişmiş kategorilerine ayırmıştır (Nielsen 2011: 8). Ülkelerarası gelişmişlik farklarının yanı sıra ülke içindeki bölgelerin gelişmişlik farkları ülke içindeki huzuru tehdit eden önemli bir sorun olarak ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla hem dünya çapında hem de ulusal ölçekte bölgelerarası gelişmişlik farkını en aza indirmek amacıyla devletler önemli çalışmalar gerçekleştirmektedir (Kargı 2009: 20, TODAİE 2009: 3-4).

Ekonomik büyümenin ekonomik kalkınmaya dönüşebilmesi bölgeler arasında gelir dağılımındaki çarpıklıkların giderilmesi ve refahın tüm ülkeye yayılması ile mümkündür (Çaşkurlu 2014: 43-44). Türkiye Cumhuriyeti'nin önemli kalkınma yöntemlerinden biri, bölgelerarası gelir dağılımının iyileştirilmesi yönündeki politikalar ve bu politikalar bölgesel kalkınma modellerinin önemini artırmaktadır (TODAİE 2009). İllerin gelişmişlik durumlarının ve olası gelişme potansiyellerinin incelenmesi, izlenecek bölgesel büyüme politikalarına yön vererek bölgede yaşayan nüfusun yaşam kalitesinin ve refah düzeyinin yükseltilmesi için çok önemlidir. Bu çalışmanın amacı Türkiye'deki illerin ve bölgelerin gelişmişliğini analiz etmek ve birbirleriyle kıyaslamaktır.

Literatürde, Türkiye'deki illerin ve bölgelerin sosyo-ekonomik gelişmişlik sıralamasını belli yıllar için inceleyen az sayıda çalışma bulunmaktadır (Dinçer vd. 1996, Dağ 2000, Dinçer vd. 2003, Ünsal ve Özgür 2004, Atan vd. 2004, Kalkınma Bakanlığı 2013, Gül ve Çevik 2015). Üstelik, gelişmişlik araştırmasını sadece bir sene için yapmak yeterli değildir; sürekli olarak endeks yinelenmeli ve yıldan yıla illerin ve bölgelerin performanslarındaki gelişim takip edilmelidir. Bu nedenle makalemizde en güncel veri seti kullanılarak Türkiye için gelişmişlik analizi yapılmıştır.

Gelişmişliği kıyaslamada standart bir kıyaslama ölçüsü yoktur. Gelişmişlik kıyaslamalarında gelir önemli bir gösterge olsa da bu gösterge tek başına yeterli değildir. Gelir, istihdam düzeyi gibi üretime ait nicel değişkenlerin

yanı sıra özel hayata saygı, mutluluk, yaşam memnuniyeti gibi nitel ve sübjektif değişkenler de yaşam kalitesini ve dolayısıyla gelişmişlik düzeyini belirlemede önemli göstergelerdir (Nielsen 2011: 5-7). Dolayısıyla araştırmamızda geniş yelpazede birçok sosyo-ekonomik göstergenin kapsanmasına özen gösterilmiştir. Analizlerimizde, Türkiye'deki 81 ilin gelişmişlik düzeylerini etkiledikleri düşünülen gelir, eğitim, sağlık, istihdam, rekabetçilik, erişilebilirlik (ulaşım), yaşam kalitesi, demografik değişkenler ve mali göstergelerden 58 değişken değerlendirilmiştir. Güncel veri seti Kalkınma Bakanlığı'ndan elde edilmiştir.

Bu makalenin düzeni şu şekildedir: *İkinci Bölüm*'de illerin gelişmişliğini etkileyen faktörler belirlenmiştir. Bu amaçla çok değişkenli istatistik yöntemlerinden olan temel bileşenlerden yararlanılarak faktör analizi uygulanmıştır. Temel bileşenler analizi ve faktör analizi yöntemleri, birbirleri ile yüksek korelasyona sahip çok sayıdaki değişkeni birbirleriyle ilişkisiz az sayıda değişkene indirgemek üzere geliştirilmiştir (Chatfield ve Collins 1980). Analimiz sonucunda 58 değişken 10 faktöre indirgenmiştir. Elde edilen faktörlerin varyans açıklama yüzdeleri incelenerek, toplam varyansın %84,26'sının önemli faktörlerce açıklanabildiği ortaya konulmuştur. Sonrasında, faktörlere yüklemeye yapan değişkenler incelenerek, değişkenler arasındaki ortak nokta belirlenmiş ve bu on faktör isimlendirilmiştir.

Çalışmanın *Üçüncü Bölümü*'nde faktörlerin toplam varyansı açıklamadaki payları dikkate alınarak iller için insani gelişmişlik endeksleri oluşturulmuştur. İllerin gelişmişlik endeksleri analiz edilerek altı tane gelişmişlik düzeyi belirlenmiştir: İleri(1.), Yüksek(2.), Yüksekçe Yakın (3.), Ortalamaya Yakın (4.), Düşüğe Yakın (5.) ve Düşük (6.). Bulgularımıza göre sadece İstanbul ileri (1.) gelişmişlik düzeyini oluşturmaktadır ve bu düzey diğer illerin oldukları seviyelerden çok yüksektir.

İllerin gelişmişlik düzeylerinden sonra bölgelerin gelişmişlik düzeyleri Avrupa Birliği ile uyum çerçevesinde oluşturulan NUTS-1 (Nomenclature of Territorial Units for Statistics (NUTS), İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflandırması (İBBS)) sınıflandırmasına göre analiz edilmiştir (Öztürk 2009: 19).

Çalışmamızda son olarak bölgelerin gelişmişlik skorlarından faydalanılarak Türkiye'nin nüfusa göre ağırlıklandırılmış ortalama gelişmişlik düzeyi

hesaplanmıştır ve bu değer yaklaşık olarak 3 bulunmuştur. Bu durumda Türkiye, ortalamada “Yükseğe yakın” gelişmişlik grubundadır. İllerin yaklaşık %63’ünün daha düşük gelişmişlik seviyelerinde yer almalarına rağmen Türkiye’nin gelişmişlik seviyesinin 3. kademe çıkmasının nedeni yüksek gelişmişlik seviyelerinde olan bölgelerin yoğun nüfus bulundurmalarıdır.

Makalenin bulguları hakkındaki tartışmaya *Sonuç Bölümü*’nde yer verilmiştir. *Ekler*’de, betimleyici istatistikler ve faktör analizinde kullanılan dönüştürülmüş yük matrisi bulunmaktadır.

Faktör Analizi ve Temel Bileşenler Analizi Uygulaması

Makalede, illerin kalkınmışlık düzeylerini etkileyeceği düşünülen fazla sayıda ve birbirleriyle ilişkili değişken eşanlı değerlendirileceği için en uygun yöntem faktör analizidir. Faktör analizinde faktörleri belirlemenin birçok yöntemi vardır, temel bileşenler yöntemi bunların en temelidir. Faktör analizi ve temel bileşenler analizi yöntemleri, çok sayıdaki birbirleri ile ilişkili değişkenlerden birbirleriyle ilişkisiz ve kavramsal olarak anlamlı az sayıda değişkenlerin (faktörlerin) elde edilmesi amacıyla kullanılmaktadır (Bartholomew 1984, Flury 1998, Johnson ve Wichern 2007).

Bu yöntemler literatürde çok iyi bilinen ve sıklıkla uygulanan yöntemlerdir (Cooper 1983, Tipping ve Bishop 1999, Tatlıdil 2002, Atan vd. 2004, Ünsal ve Özgür 2004, Benko vd. 2009, Kalkınma Bakanlığı 2013). Dolayısıyla, bu bölümde direkt olarak yöntemlerin çalışmaya nasıl uygulandığına yer verilmiştir.

Araştırmamızda, literatür takip edilerek 81 ilin her biri için gelişmişlik düzeylerini etkileyen, gelir, eğitim, sağlık, istihdam, rekabetçilik, erişilebilirlik, ulaşım, yaşam kalitesi, demografik değişkenler ve mali göstergelerden 58 değişken değerlendirilmiştir. Bu değişkenler Tablo 1’de sıralanmıştır. Güncel veri seti Kalkınma Bakanlığı’ndan elde edilmiştir (Kalkınma Bakanlığı, www.kalkinma.gov.tr/Pages/EkonomikSosyalGostergeler.aspx, Erişim Tarihi: 20.05.2016).

Tablo 1. Değişkenler

No	Değişken Açıklaması	No	Değişken Açıklaması
V1	İşsizlik Oranı	V30	Nüfus Yoğunluğu
V2	İşgücüne Katılma Oranı	V31	Yaşa Özel Doğurganlık Oranı (15-49 Yas)
V3	Çalışma Çağındaki Nüfusun (15 - 64 Yaş Arası) Toplam Nüfus İçerisindeki Oranı	V32	Genç Bağımlı Nüfus Oranı (0-14 Yas)
V4	İmalat Sanayi İstihdamının Sigortalı İstihdam İçinde Oranı	V33	Net Göç Hızı
V5	Sosyal Güvenlik Kapsamındaki Aktif Çalışanların Nüfusa Oranı	V34	Şehirleşme Oranı
V6	Ortalama Günlük Kazanç	V35	Okuryazar Nüfus Oranı
V7	Ortalama Günlük Kazanç - Kadın	V36	Okur-Yazar Kadın Nüfusun Toplam Kadın Nüfusa Oranı
V8	İstihdam Oranı	V37	Genel Ortaöğretim Net Okullaşma Oranı
V9	İl İhracatının Türkiye İçindeki Payı	V38	Mesleki Ve Teknik Liseler Okullaşma Oranı
V10	Kişi-başına İhracat	V39	YGS İl Ortalama Puanları
V11	İmalat Sanayi İşyerlerinin Türkiye İçindeki Payı	V40	Yüksek Okul Veya Fakülte Mezunu Nüfusun +22 Yas Nüfusa Oranı
V12	İmalat Sanayi Kayıtlı İşyeri Oranı	V41	Hastane Yatak Sayısı
V13	Kişi-başına İmalat Sanayi Elektrik Tüketimi	V42	Hekim Sayısı
V14	Organize Sanayi Bölgesindeki Üretim yapılan Parsellerin Türkiye İçindeki Payı	V43	Diş hekimi Sayısı
V15	Küçük Sanayi Sitesi İşyeri Sayısının Türkiye İçindeki Payı	V44	Eczane Sayısı
V16	Yeni Kurulan Şirketlerin Toplam Sermayesinin Türkiye İçindeki Payı	V45	Yeşilkart Sahibi Nüfusun İl İçindeki Payı
V17	Onbin Kişiye Düşen Yabancı Sermayeli Şirket Sayısı	V46	Kırsal Kesim Asfalt-Beton Koy Yolu Oranı

V18	Yüzbin Kişiyeye Düşen Marka Başvuru Sayısı	V47	Havayolu Ulaştırma İçhat Yolcu Sayısının Türkiye İçindeki Payı
V19	Yüzbin Kişiyeye Düşen Patent Başvuru Sayısı	V48	Hane başına Geniş bant Abone Sayısı
V20	Yüksek Lisans Ve Doktora Sahibi Nüfusun +30 Yas Nüfusa Oranı	V49	Kişi-başına düşen GSM Abone Sayısı
V21	Kırsal Nüfus Başına Tarımsal Üretim Değeri	V50	Bin Kişi-başına düşen AVM Brüt Kiralanabilir Alan Oranı (Nüfus 2010)
V22	Turizm Yatırım-İşletme Ve Belediye Belgeli Yatak Sayısının Türkiye İçindeki Payı	V51	Kanalizasyon Şebekesi İle Hizmet Verilen Belediye Nüfusunun Oranı
V23	İl Banka Kredilerinin Türkiye İçindeki Payı	V52	Kişi-başına Mesken Elektrik Tüketimi – MWH
V24	İldeki Tasarruf Mevduatının Türkiye İçindeki Payı	V53	Onbin Kişiyeye Düşen Özel Otomobil Sayısı
V25	Kişi-başına Banka Mevduatı Tutarı	V54	Kükürtdioksit Ortalama Değeri
V26	İnternet Bankacılığında Aktif Bireysel Müşteri Sayısı	V55	Partiküler Madde (Duman) Ortalama Değeri
V27	İnternet Bankacılığında Aktif Kurumsal Müşteri Sayısı	V56	Sosyal Güvenlik Kapsamı Dışında Kalan Nüfus Oranı
V28	Kişi-başına Bütçe Gelirleri	V57	Yüzbin Kişi-başı Ceza İnfaz Kurumuna Giren Hükümlü Oranı
V29	İl Vergi Gelirlerinin Türkiye İçindeki Payı	V58	Yüzbin Kişi-başına İntihar Oranı

Bu 58 değişken için betimleyici istatistikler Ek Tablo 1’de yer almaktadır. Değişkenlerin ortalamaları, standart sapma değerleri ve ölçü birimleri incelendiğinde birbirinden farklı oldukları görülmüştür. Bu sebeple faktör analizi uygulanırken standartlaştırılmış değişkenlere ilişkin korelasyon matrisi kullanılmıştır.¹ Verilerin, faktör analizi için uygunluğu Barlett Küresellik testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ölçütü ile incelenmiştir.² Barlett testinin boş hipotezinin, H_0 :Korelasyon matrisi birim matriske eşittir, %1 önem derecesinde ret edilmesi ($8486,39$, $p=0.00 < \alpha=0.01$) ve KMO örneklem ölçütünün %78.1 değeri ile %60’dan yüksek çıkması verinin faktör analizine uygun olduğunu göstermiştir.

Faktör kümeleri oluşturulurken temel bileşenler analizi ile özdeğeri 1'den büyük anlamlı 10 faktör tespit edilmiştir. Tablo 2'de görüldüğü üzere bu faktörler toplam varyansın %84.24'ünü açıklamaktadır.

Tablo 2. *Faktörlerin Özdeğerleri ve Toplam Açıklanan Varyans*

Bileşen	Başlangıç Özdeğerleri			Rotasyon Sonrası Yükler		
	Özdeğer	Varyans	Kümülatif Varyans	Özdeğer	Varyans	Kümülatif Varyans
1	22,73	39,20	39,20	8,72	15,04	15,04
2	10,15	17,51	56,70	5,37	9,25	24,30
3	3,43	5,91	62,62	5,27	9,08	33,38
4	2,92	5,04	67,65	5,07	8,75	42,12
5	2,41	4,16	71,81	4,94	8,52	50,64
6	2,18	3,76	75,58	4,35	7,50	58,14
7	1,53	2,63	78,21	4,27	7,36	65,50
8	1,41	2,44	80,65	3,95	6,80	72,30
9	1,08	1,85	82,50	3,59	6,19	78,49
10	1,02	1,75	84,26	3,34	5,77	84,26
11	0,90	1,55	85,81			
12	0,82	1,42	87,23			
13	0,74	1,28	88,51			
14	0,63	1,09	89,59			
15	0,57	0,98	90,57			
16	0,54	0,93	91,50			
17	0,51	0,87	92,37			
18	0,48	0,82	93,19			
19	0,41	0,71	93,90			
20	0,40	0,69	94,59			
...						
58	0,00	0,00	100,00			

Kaynak: Kendi hesaplamalarımız.

Toplamda açıklanan varyansı değiştirmeden daha okunabilir hale getirmek ve daha uygun bir faktör yapısı elde etmek için doğrusal bir rotasyon olan equamax yöntemi uygulanmıştır.³ Rotasyon sonrası faktörlerin özdeğerleri ile varyans ve kümülatif varyansları da Tablo 2'de yer almaktadır. Rotasyon öncesinde birinci faktör varyansın yaklaşık %39'unu açıklamaktadır. Fakat rotasyon ile faktörlerin görelî önemi eşitlenmiştir ve böylece ilk faktörün katkısı %15.04'e düşmüştür.

Sonrasında, önemli olduğu tespit edilen bu 10 faktöre yükleme yapan değişkenler incelenmiş ve değişkenler arasındaki ortak nokta belirlenerek faktörler adlandırılmıştır. Buna göre faktörlerimizin isimleri sırasıyla: 1. Faktör "Sanayi ve Banka Mevduat Hacmi", 2. Faktör "İstihdam", 3. Faktör "Sağlık ve Yüksek Öğrenim", 4. Faktör "Üretim", 5. Faktör "Kırsal Yaşam ve Okuryazarlık", 6. Faktör "Genç Nüfus ve Psikoloji", 7. Faktör "İşletmecilik", 8. Faktör "Kazanç", 9. Faktör "GSM Aboneliği" ve 10. Faktör "Çevre" dir.

Faktörleri adlandırırken, faktörlere yükleme yapan değişkenler arasındaki ortak noktalar göz önüne alınmıştır. Faktör isimlerinin nasıl verildiğinin anlaşılması için örnek olarak 1.Faktörün nasıl isimlendirildiğini açıklayalım. Ek Tablo 2 Dönüştürülmüş Yük Matrisi'nde görüldüğü üzere 1. Faktörün en çok ilişki içinde olduğu değişkenler ilişkinin güçlülüğüne göre sıralandığında şunlardır: V14 (İl İhracatının Türkiye İçindeki Payı), V23 (İl Banka Kredilerinin Türkiye İçindeki Payı), V30 (Nüfus Yoğunluğu), V24 (İldeki Tasarruf Mevduatının Türkiye İçindeki Payı), V9 (İl İhracatının Türkiye İçindeki Payı), V11 (İmalat Sanayi İşyerlerinin Türkiye İçindeki Payı), V16 (Yeni Kurulan şirketlerin Toplam Sermayesinin Türkiye İçindeki Payı), V29 (İl Vergi Gelirlerinin Türkiye İçindeki Payı), V47(Havayolu Ulaştırma İchat Yolcu Sayısının Türkiye İçindeki Payı), V18 (Yüzbin Kisiye Düşen Marka Başvuru Sayısı) ve V25 (Kişi-başına Banka Mevduatı Tutarı). Faktör 1'in bu değişkenlerle yüksek korelasyon içinde olduğu görüldüğü için 1. Faktörün adı "Sanayi ve Banka Mevduat Hacmi" olarak verilmiştir.⁴

Faktör skorları

Analizimizin devamında faktör yükleme matrisinden faydalanarak her il için her bir faktör altındaki faktör skorları elde edilmiştir ve Tablo 3'te sunulmuştur.⁵

1. faktör "Sanayi ve Banka Mevduat Hacmi" altında illerin faktör skor sıralamaları incelendiğinde birinci sırada yer alan İstanbul'un skoru 8,49'tur ve onu takip eden Ankara'nın skoru sadece 0,82'dir. İstanbul, sanayi ve banka mevduat hacminde bütün illerin açık ara önünde yer almaktadır.

İstihdamda ise birinci sırada Rize bulunmaktadır ve bunu Artvin, Gümüşhane takip etmektedir; buna karşın İstanbul 45., İzmir 53. ve Ankara 66. sırada yer almıştır. Bu durum şu şekilde açıklanabilir, ülkemizde küçük iller cazibe merkezi olan İstanbul gibi büyük şehirlere göç vermektedir. Dolayısıyla işsizlik göç alan illerde yoğunlaşmaktadır. Rize ve Artvin ise gelişmemiş işgücü piyasaları nedeniyle düşük işsizlik oranına sahiptir. Göç almayan illerimizin (Siirt, Batman, Diyarbakır gibi) istihdam faktöründeki düşük performansları ise bu illerdeki iş piyasasının etkinsizliğini ortaya koymaktadır.

Tablo 3. Faktör Skorları

SANAYİ VE BANKA MEVDUAT HACMİ			İSTİHDAM			SAĞLIK VE YÜKSEK ÖĞRENİM			ÜRETİM			KIRSAL YAŞAM VE OKURYAZARLIK		
SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR
1	İSTANBUL	8,49	1	RİZE	2,21	1	ANKARA	4,56	1	KOCAELİ	4,56	1	BİLECİK	2,65
2	ANKARA	0,82	2	ARTVIN	2,10	2	ISPARTA	2,41	2	BURSA	3,16	2	ANKARA	2,55
3	BARTIN	0,58	3	GÜMÜŞHANE	1,84	3	ELAZIĞ	2,10	3	GAZİANTEP	2,35	3	ÇANAKKALE	1,83
4	ÇANKIRI	0,40	4	GİRESUN	1,76	4	İZMİR	1,85	4	MANİSA	2,32	4	BOLU	1,50
5	TOKAT	0,29	5	TRABZON	1,41	5	BOLU	1,80	5	İZMİR	1,82	5	AMASYA	1,31
...
77	MERSİN	-0,54	77	SİRT	-1,77	77	KOCAELİ	-1,04	77	ARDAHAN	-1,11	77	MALATYA	-1,84
78	MUĞLA	-0,57	78	BATMAN	-1,79	78	NİĞDE	-1,06	78	YOZGAT	-1,18	78	ELAZIĞ	-1,88
79	ESKİŞEHİR	-0,64	79	GAZİANTEP	-1,85	79	ŞANLIURFA	-1,21	79	TUNCELİ	-1,21	79	TUNCELİ	-1,92
80	KOCAELİ	-1,16	80	ŞANLIURFA	-2,09	80	MUŞ	-1,39	80	ISPARTA	-1,29	80	ORDU	-1,99
81	ANTALYA	-1,17	81	DİYARBAKIR	-2,39	81	BİLECİK	-1,88	81	KİRSEHİR	-1,74	81	TRABZON	-2,01

Tablo 3. (Devam ediyor) Faktör Skorları

GENÇ NÜFUS VE PSİKOLOJİ			İŞLETMECİLİK			KAZANÇ			GSM ABONELİĞİ			ÇEVRE		
SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR	SIRA	İL	SKOR
1	TUNCELİ	4,83	1	ANTALYA	5,99	1	GAZİANTEP	2,20	1	KOCAELİ	2,69	1	YALOVA	1,14
2	KARABÜK	1,67	2	MUĞLA	4,29	2	DENİZLİ	2,09	2	KİRSEHİR	2,55	2	ADANA	1,14
3	AYDIN	1,67	3	AYDIN	1,46	3	UŞAK	1,80	3	ISPARTA	2,18	3	İZMİR	1,12
4	ZONGULDAK	1,58	4	İSTANBUL	1,08	4	ÇORUM	1,58	4	ARTVIN	1,99	4	ANKARA	1,10
5	ÇANAKKALE	1,54	5	İZMİR	0,92	5	OSMANIYE	1,30	5	TEKİRDAĞ	1,94	5	SAMSUN	1,07
...
77	BAYBURT	-1,37	77	TOKAT	-0,90	77	BİTLİS	-1,75	77	AKSARAY	-1,51	77	MUŞ	-1,18
78	KONYA	-1,43	78	SİVAS	-0,91	78	MUŞ	-1,87	78	TOKAT	-1,83	78	KARABÜK	-1,23
79	YOZGAT	-1,74	79	ÇANKIRI	-1,16	79	AĞRI	-2,07	79	MANİSA	-1,89	79	BOLU	-1,40
80	ŞİRNAK	-1,89	80	BİLECİK	-1,20	80	ANKARA	-2,36	80	AĞRI	-2,41	80	TEKİRDAĞ	-2,54
81	KİLİS	-1,97	81	KIRIKKALE	-1,37	81	KOCAELİ	-3,21	81	KARS	-2,67	81	HAKKARİ	-6,07

Kaynak: Kendi hesaplamalarımız.

Sağlık ve Yüksek Öğretim faktöründe ise birinci sırada olan Ankara'nın skoru 4,56 ve sonuncu olan Bilecik'in skoru -1.88'dir. Çevre faktöründe en yüksek skorlu il Yalova olurken bunu takip eden Adana, İzmir ve Ankara'nın skorları birbirlerine çok yakındır; Hakkari ise -6,07'lik negatif skor ile son sırada yer almıştır.⁶

İnsani Gelişmişlik Endeksi

Faktör skorlarını birer birer incelemek yerine tüm faktörlerin etkilerini eşanlı olarak analiz ederek illerin nihai kalkınmışlık düzeylerini doğru bir şekilde belirleyebiliriz. Bu amaçla bu bölümde her bir faktörün toplam varyansı açıklamadaki payları dikkate alınarak iller için gelişmişlik endeksleri oluşturulmuştur. Herbir il ($i=1, \dots, 81$) için gelişmişlik endeksi aşağıdaki formül uygulanarak elde edilmiştir:

$$endeks_i = \frac{\sum_{k=1}^{m=10} Faktör_skoru_{ik} \times faktör_özdeğeri_k}{\sum_{k=1}^{m=10} faktör_özdeğeri_k} = \frac{\sum_{k=1}^{m=10} F_{ik} \times \lambda_k}{\sum_{k=1}^{m=10} \lambda_k}$$

burada, endeks değeri ilin faktör skorları () ile sabit faktör özdeğerlerinin () çarpımının faktör özdeğerleri toplamına oranı alınarak elde edilmiştir. Bu endeks her bir il için oluşturulduktan sonra iller arasında sıralama yapılması için düzenlenmiş indeks aşağıdaki denklemde verildiği üzere oluşturulmuştur:

$$Düzenlenmiş\ endeks_i = \frac{endeks_i - Min(endeks_i)}{max(endeks_i) - Min(endeks_i)}$$

Düzenlenmiş endeks değeri, ilin endeks değerinden minimum endeks değerinin çıkarılıp bunun maksimum ve minimum endeks farklarına oranlanmasıyla elde edilmiştir.

İller için düzenlenmiş gelişmişlik endeksi değerleri Tablo 4'te verilmiştir. Elde ettiğimiz sonuçlara göre maksimum endeks değerine sahip olan İstanbul'un düzenlenmiş endeks değeri 1'dir ve minimum endeks değerine sahip Muş'un düzenlenmiş endeks değeri ise 0'dır.

Tablo 4. İllerin Gelişmişlik Endeksleri

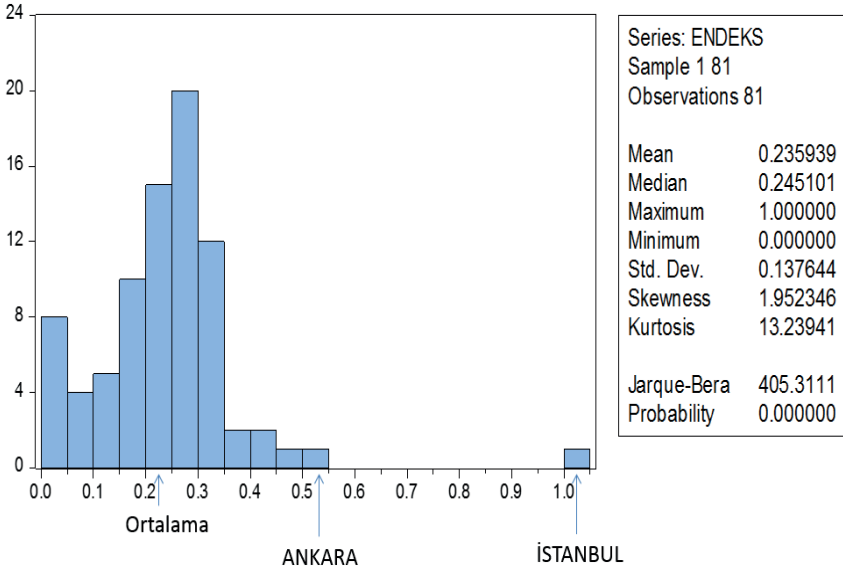
SIRA-İL	İNDEKS	SIRA-İL	İNDEKS	SIRA-İL	İNDEKS	SIRA-İL	İNDEKS
1-İSTANBUL	1,000	22-SAKARYA	0,292	43-BİLECİK	0,244	64-TUNCELİ	0,156
2-ANKARA	0,532	23-BALIKESİR	0,288	44-ÇORUM	0,240	65-KİLİS	0,142
3-İZMİR	0,464	24-YALOVA	0,285	45-ARTVİN	0,237	66-KARS	0,136
4-ANTALYA	0,424	25-KARABÜK	0,283	46-ERZINCAN	0,231	67-ARDAHAN	0,131
5-MUĞLA	0,408	26-KIRKLARELİ	0,277	47-ORDU	0,229	68-ADİYAMAN	0,115
6-BURSA	0,393	27-BARTIN	0,276	48-ÇANKIRI	0,229	69-IĞDIR	0,110
7-DENİZLİ	0,375	28-DÜZCE	0,273	49-MALATYA	0,222	70-BİNGÖL	0,065
8-TEKİRDAĞ	0,343	29-MERSİN	0,271	50-TOKAT	0,220	71-DIYARBAKIR	0,063
9-AYDIN	0,328	30-AMASYA	0,267	51-AKSARAY	0,219	72-BATMAN	0,057
10-EDİRNE	0,325	31-KAYSERİ	0,264	52-ELAZIĞ	0,219	73-MARDİN	0,051
11-ESKİŞEHİR	0,319	32-KARAMAN	0,264	53-HATAY	0,218	74-HAKKARİ	0,044
12-BOLU	0,318	33-ZONGULDAK	0,262	54-GÜMÜŞHANE	0,207	75-VAN	0,040
13-BURDUR	0,317	34-SAMSUN	0,259	55-OSMANIYE	0,194	76-ŞANLIURFA	0,033
14-MANİSA	0,316	35-KASTAMONU	0,259	56-NİĞDE	0,187	77-AĞRI	0,031
15-KOCAELİ	0,307	36-AFYON	0,257	57-KAHRAMANMARAŞ	0,185	78-SİRT	0,028
16-TRABZON	0,305	37-NEVŞEHİR	0,257	58-KIRŞEHİR	0,183	79-BİTLİS	0,026
17-KONYA	0,304	38-GİRESUN	0,253	59-KIRIKKALE	0,182	80-ŞIRNAK	0,013
18-ÇANAKKALE	0,304	39-SINOP	0,251	60-BAYBURT	0,176	81-MUŞ	0,000
19-RİZE	0,302	40-KÜTAHYA	0,246	61-SİVAS	0,174		
20-ISPARTA	0,293	41-GAZİANTEP	0,245	62-ERZURUM	0,170		
21-UŞAK	0,293	42-ADANA	0,244	63-YOZGAT	0,159		

Kaynak: Kendi hesaplamalarımız.

Gelişmişlik endeksinin belirlenmesinde her faktörün rolü farklıdır, bazıları majör rol oynarken bazıları minör rol oynamaktadır. Örneğin en yüksek varyans açıklama yüzdesine sahip 1. Faktör en önemli rolü oynamaktadır. Dolayısıyla, İstanbul'un 1. Faktörde diğer illerden en az 10 kat daha iyi performans göstermesi bu ili genel sıralamada birinciliğe yükselten önemli bir sebeptir.

İllerin gelişmişlik gruplarına göre dağılımı

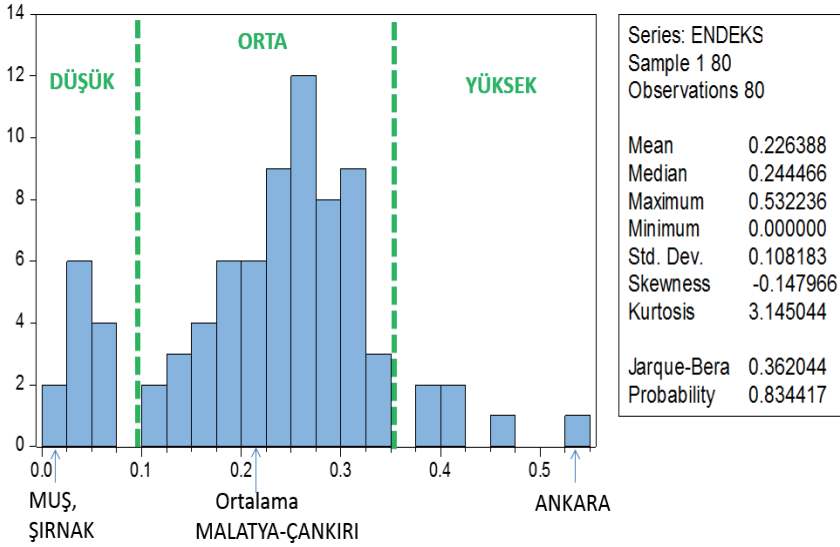
Yatırımlarda Devlet Yardımları Hakkındaki Karar'a göre yürürlüğe giren teşvik sisteminin uygulanması açısından illerin sosyo-ekonomik gelişmişlik seviyeleri 6 kademe olarak belirlenmiştir (<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/06/20120619-1.htm>, Erişim: 7.4.2016). Bu çalışma sonuçlarına göre İstanbul tüm illerden ileri bir gelişmişlik düzeyindedir, en yakın takipçisi Ankara'nın gelişmişliğinden yaklaşık 2 kat daha ileri seviyededir. Bu durum histogramda net bir şekilde görülmektedir (bk. Şekil 1).



Şekil 1. İllerin gelişmişlik endeksleri: histogram

Şekil 1’de Tablo 4’te değerleri verilen illerin gelişmiş endekslerinin histogramı bulunmaktadır. Bu histogram illerin gelişmişlik durumunu görsel olarak daha rahat algılamamızı sağlamaktadır. Açıkça görüldüğü üzere İstanbul 1. Gelişmişlik düzeyini oluşturmaktadır ve bu düzey diğer tüm illerimizin çok ilerisindedir.

Geri kalan 2.-6. Gelişmişlik Düzeylerini oluşturmak için İstanbul bir üçdeğer kabul edilmiştir. İstanbul dışlanarak kalan 80 il için histogram yeniden çizildiğinde endeks değerlerinin -0.1479 çarpıklık (skewness) ve 3.145 kurtosis değerleri ile normal dağılıma uyduğu görülmektedir (Jarque-Bera p -değeri $0.8344 > 0.5$) (bk. Şekil 2). Ortalama gelişmişlik endeksi değeri 0,2263’tür ve Tablo 4’te görüldüğü üzere Çankırı ve Malatya illerinin arasında yer almaktadır. Endeksin medyan (ortanca) değeri ise 0,2444’tür ve Gaziantep, Adana ve Bilecik bu değer etrafında değer almaktadır.



Şekil 2. *İllerin gelişmişlik endeksleri: histogram-İstanbul hariç*

Şekil 2’de illerin gelişmişlik endeks değerlerinin 3 temel seviyede öbeklendiği görülmektedir, bunlar: Gelişmişlik endeksi 0,35’ten yüksek olan bir grup il, endeksleri 0,10’dan düşük olan bir grup il ve bunlarına ortasında kalan orta performans gösteren iller. Kendiliğinden oluşan bu kesim değerleri bize 2.seviyede gelişmiş illerin endeks değerlerinin en az 0,35 olduğu bilgisini vermektedir. En düşük seviye olan 6. Seviyedeki illerin ise endeks değerleri 0,10’dan düşük olacaktır.

Şekil 1 ve 2’den elde edilen bilgiler altında illerin gelişmişlik gruplarına göre dağılımı Tablo 5’te verilmiştir. Buna göre endeks değerleri 0,10’dan az olan iller 6. kademe gelişmişlik seviyesindedir ki bu kademe “düşük” gelişmişlik grubunu oluşturmaktadır. Gelişmişlik endeksi 0,35 ile 0,10 arasında olan iller “orta” gelişmişlik grubunu oluşturmaktadır. Orta gelişmişlik grubu da “düşüğe yakın”, “ortalamaya yakın” ve “yükseğe yakın” olmak üzere üç seviyede değerlendirilmiştir. Endeks değerlerinin dağılımı normal olduğu için orta düzey gelişmişliği üç bölüme ayırırken 0,10-0,35 aralığının genişliği üçe bölünerek her bir alt aralık için eşit genişlik belirlenmiştir ($(0,35-0,10)/3=0.0833$). Buna göre endeks değerleri $[0.10,0.1833)$ aralığında olan iller düşüğe yakın, $[0.1833,0.2666)$ aralığında olan iller ortalamaya yakın ve $[0.2666,0.35)$ aralığındaki iller yükseğe yakın gelişmişlik grubundadır ve bu aralıklar sırasıyla 5., 4. ve 3. kademe gelişmişlik seviyelerini oluşturmaktadır.

Tablo 5. İllerin Gelişmişlik Gruplarına Göre Dağılımı

Gelişmişlik Grubu	İleri	Yüksek	Orta			Düşük
			Yükseğe Yakın	Ortalamaya Yakın	Ya-Düşüğe Yakın	
Gelişmişlik Kademesi	1	2	3	4	5	6
Endeks Değeri	Endeks \geq 0.6590	0.6590>Endeks \geq 0.35	0.35>Endeks \geq 0.2666	0.2666>Endeks \geq 0.1833	0.1833>Endeks \geq 0.10	0.10>Endeks
İLLER	İSTANBUL	ANKARA	TEKİRDAĞ	KAYSERİ	KIRŞEHİR	BİNGÖL
		İZMİR	AYDIN	KARAMAN	KIRIKKALE	DİYARBAKIR
		ANTALYA	EDİRNE	ZONGULDAK	BAYBURT	BATMAN
		MUĞLA	ESKİŞEHİR	SAMSUN	SİVAS	MARDİN
		BURSA	BOLU	KASTAMONU	ERZURUM	HAKKARİ
		DENİZLİ	BURDUR	AFYON	YOZGAT	VAN
			MANİSA	NEVŞEHİR	TUNCELİ	ŞANLIURFA
			KOCAELİ	GİRESUN	KİLİS	AĞRI
			TRABZON	SİNOP	KARS	SİİRT
			KONYA	KÜTAHYA	ARDAHAN	BİTLİS
			ÇANAKKALE	GAZİANTEP	ADYAMAN	ŞIRNAK
			RİZE	ADANA	IĞDIR	MUŞ
			ISPARTA	BİLECİK		
			UŞAK	ÇORUM		
			SAKARYA	ARTVİN		
			BALIKESİR	ERZİNCAN		
			YALOVA	ORDU		
			KARABÜK	ÇANKIRI		
			KIRKLARELİ	MALATYA		
			BARTIN	TOKAT		
			DÜZCE	AKSARAY		
			MERSİN	ELAZIĞ		
			AMASYA	HATAY		
				GÜMÜŞHANE		
				OSMANIYE		
				NİĞDE		
				KAHRAMAN-MARAŞ		

Bu şekilde 3.-6. kademe gelişmişlik sınırları belirlenmiştir. 2.Kademe gelişmişlik düzeyinin yani “yüksek” gelişmişlik grubunun alt sınırı (0,35) kendiliğinden oluşmuştur. Şimdi, 2. Kademe yüksek gelişmişlik ile 1. Kademe ileri gelişmişlik gruplarının sınırını belirlemek gerekmektedir. Şekil 4’te görüldüğü üzere, Yüksek gelişmişlik grubuna dahil en yüksek endeksli il 0.532 endeks puanı ile Ankara’dır ve en düşük endeksli il 0.375 puan ile Denizli’dir. Ankara ortalama endeks değerinin yaklaşık 3σ uzağında yer almaktadır ($\mu+3\sigma=0.2263+3(0.108183)=0.5508$). Bir uç eğer olan ve tek başına 1. Kademe “ileri” gelişmişlik grubunu oluşturan İstanbul’un endeksi ortalamanın $7\sigma-8\sigma$ uzağında yer almaktadır. Bu durumda 2.kademe ve 1.kademe arasındaki kesim değeri $\mu+4\sigma = 0.6590 (=0.2263+4(0.108183))$ olarak belirlenmiştir. Endeks değerleri [0.35,0.6590) aralığında olan iller 2.gelişmişlik kademesindedir ve yüksek gelişmişlik grubunu oluşturmaktadır. Endeks değerleri en az 0,6590 olan iller ise 1. kademe gelişmişlik seviyesindedir ve ileri gelişmişlik grubunu oluşturmaktadır.

Tablo 5’te görüldüğü üzere sadece İstanbul 1.Kademe gelişmişlik seviyesindedir. Bu durumda 81 ilden 51’i (yani %62,96’sı) 4. – 6. gelişmişlik seviyesindedir, 30’u ise (yani %37,07’si) 1.-3. gelişmişlik kademelerinde yer almaktadır. Ortalama performans gösteren iller 4. kademe de yer almaktadır.

Bölgelerin gelişmişlik düzeyi

Bölgelerin gelişmişlik düzeyleri analiz edilirken hem 7 coğrafi bölge hem de NUTS-1 sınıflandırmasında göre oluşan 12 bölge eşanlı değerlendirilmiştir. NUTS-1 istatistiki bölge birimleri, coğrafi bölgelerin daha detaylandırılmış halidir. NUTS-1 sınıflandırması ile coğrafi bölge sınıflandırmaları birbirlerini çoğunlukla tutmaktadır. Aralarında sadece 5 sınır ili (Çankırı, Bayburt, Eskişehir, Düzce ve Bolu) için farklılık vardır. Güneydoğu Anadolu, Ege ve Akdeniz bölgelerindeki iller iki tanım altında da aynıdır. Marmara Bölgesi, NUTS-1’e göre İstanbul, Batı Marmara ve Doğu Marmara olmak üzere üçe ayrılmıştır. Dolayısıyla, İstanbul ili NUTS-1’e göre ayrı bir bölgeyi oluşturmaktadır.

Tablo 6’da illerin gelişmişlik kademelerinden faydalanılarak bölgelerin ortalama gelişmişlik kademeleri hesaplanmıştır.

Tablo 6. Bölgelere Göre Gelişmişlik

		İSTATİSTİKİ BÖLGE BİRİMLERİ SINIFLANDIRMASI (İBBS)								
		DÜZEY 1 (12 Bölge Birimi NUTS-1)		DÜZEY 2 (26 Bölge Birimi)		DÜZEY 3 (81 İl Düzeyinde)		İllerin Gelişmişlik Kademesi	İllerin Nüfus Yüzdesi	Ortalama Gelişmişlik NUTS1'e göre
Coğrafi Bölge Sınıflandırması	Kod	Tanım	Kod	Tanım	Kod	Tanım				
DOĞU ANADOLU BÖLGESİ	TRA	KUZEYDOĞU ANADOLU	TRA1	ERZURUM	TRA11	ERZURUM	5	0,95%	5,15	
					TRA12	ERZINCAN	4	0,28%		
					TRA13	BAYBURT*	5	0,11%		
					TRA21	AĞRI	6	0,68%		
					TRA22	KARS	5	0,36%		
					TRA23	İĞDIR	5	0,24%		
	TRA24	ARDAHAN	5	0,12%						
	TRB	ORTADOĞU ANADOLU	TRB1	MALATYA	TRB11	MALATYA	4	0,98%	5,27	
					TRB12	ELAZIĞ	4	0,73%		
					TRB13	BİNGÖL	6	0,34%		
					TRB14	TUNCELİ	5	0,10%		
					TRB21	VAN	6	1,38%		
TRB22					MUŞ	6	0,51%			
GÜNEYDOĞU ANADOLU	TRC	GÜNEYDOĞU ANADOLU	TRC1	GAZİANTEP	TRC11	GAZİANTEP	4	2,47%	5,45	
					TRC12	ADIYAMAN	5	0,76%		
					TRC13	KİLİS	5	0,16%		
					TRC21	ŞANLIURFA	6	2,43%		
					TRC22	DIYARBAKIR	6	2,10%		
					TRC31	MARDİN	6	1,00%		
	TRC32	BATMAN	6	0,72%						
	TRC33	ŞİRNAK	6	0,61%						
	TRC34	ŞİRT	6	0,40%						
	MARMARA BÖLGESİ	TR1	İSTANBUL	TR10	İSTANBUL	TR100	İSTANBUL	1	18,53%	1,00
						TR2	BATIMARMARA	TR21	TEKİRDAĞ	
		TR4	DOĞUMARMARA	TR41	BURSA	TR212	EDİRNE	3	0,50%	2,65
TR213						KIRKLARELİ	3	0,44%		
TR221						BALIKESİR	3	1,50%		
TR222						ÇANAKKALE	3	0,65%		
TR411						BURSA	2	3,64%		
TR412						ESKİŞEHİR*	3	1,06%		
TR413						BİLECİK	4	0,27%		
TR421						KOCAELİ	3	2,29%		
TR422	SAKARYA	3	1,22%							
TR423	DÜZCE*	3	0,46%							
TR424	BOLU*	3	0,38%							
TR425	YALOVA	3	0,30%							

Notlar: Coğrafi olarak Düzce ve Bolu, Batı Karadeniz'in Doğu Marmara ile sınır illeridir. Bu iller Karadeniz Bölgesinde yer almalarına rağmen NUTS-1'de Doğu Marmara Bölgesine dahil edilmişlerdir. Coğrafi olarak Doğu Karadeniz'in Doğu Anadolu ile sınır illerinden olan Bayburt, NUTS-1 sınıflandırmasında Kuzeydoğu Anadolu Bölgesine dahil edilmiştir. Batı Anadolu ile Doğu Marmara sınırında yer alan Eskişehir coğrafi olarak İç Anadolu bölgesindedir, ancak NUTS-1'e göre Doğu Marmara Bölgesi'nde yer almıştır.

İllerin nüfus yüzdesi ilin nüfusunun toplam ülke nüfusuna oranından elde edilmiştir (İlin nüfus yüzdesi=İlin nüfusu/Toplam ülke nüfusu*100). İllerin nüfus bilgileri Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi 2016 verileridir.

Tablo 6. (Devam ediyor) Bölgelere Göre Gelişmişlik

İSTATİSTİKİ BÖLGE BİRİMLERİ SINIFLANDIRMASI (İBBS)															
DÜZEY 1 (12 Bölge Birimi NUTS-1)		DÜZEY 2 (26 Bölge Birimi)			DÜZEY 3 (81 İl Düzeyinde)										
Coğrafi Bölge	Kod	Tamam	Kod	Tamam	Kod	Tamam	Gelişmişlik Kademesi	İllerin Nüfus Yüzdesi	Ortalama Gelişmişlik NUTS-1'e göre						
EGE BÖLGESİ	TR3	EGE	TR31	İZMİR	TR310	İZMİR	2	5,39%	2,53						
					TR321	AYDIN	3	1,34%							
					TR322	DENİZLİ	2	1,26%							
					TR323	MÜĞLA	2	1,16%							
					TR331	MANİSA	3	1,75%							
			TR33	MANİSA	TR332	AFYONKARAHİSAR	4	0,90%							
					TR333	KÜTAHYA	4	0,72%							
					TR334	UŞAK	3	0,45%							
					İÇ ANADOLU BÖLGESİ	TR5	BATI ANADOLU	TR51		ANKARA	TR510	ANKARA	2	6,70%	2,34
											TR521	KONYA	3	2,71%	
TR522	KARAMAN	4	0,31%												
TR7	ORTA ANADOLU	TR71	KIRIKKALE	TR711				KIRIKKALE	5	0,35%					
				TR712				AKSARAY	4	0,30%					
				TR713				NİĞDE	4	0,44%					
				TR714				NEŞEHİR	4	0,36%					
				TR715				KİŞEHİR	5	0,29%					
		TR72	KAYSERİ	TR721				KAYSERİ	4	1,70%					
				TR722				SIVAS	5	0,78%					
TR723	YOZGAT	5	0,53%												
AKDENİZ BÖLGESİ	TR6	AKDENİZ	TR61	ANTALYA	TR611	ANTALYA	2	2,92%	3,30						
					TR612	ISPARTA	3	0,54%							
					TR613	BURDUR	3	0,33%							
					TR621	ADANA	4	2,76%							
					TR622	MERSİN	3	2,22%							
					TR631	HATAY	4	1,95%							
			TR8	BATI KARADENİZ	TR81	ZONGULDAK	TR632	KAHRAMANMARAŞ		4	1,39%				
							TR633	OSMANIYE		4	0,65%				
							TR811	ZONGULDAK		4	0,75%				
							TR812	KARABÜK		3	0,30%				
KARADENİZ BÖLGESİ	TR8	BATI KARADENİZ	TR81	ZONGULDAK	TR813	BARTIN	3	0,24%	3,83						
					TR821	KASTAMONU	4	0,47%							
					TR822	ÇANKIRI*	4	0,23%							
					TR823	SİNOP	4	0,26%							
					TR831	SAMSUN	4	1,62%							
			TR83	SAMSUN	TR832	TOKAT	4	0,76%							
					TR833	ÇORUM	4	0,66%							
					TR834	AMASYA	3	0,41%							
					TR9	DOĞUKARADENİZ	TR90	TRABZON		TR901	TRABZON	3	0,98%		
										TR902	ORDU	4	0,94%		
TR903	GİRESUN	4	0,56%												
TR904	RİZE	3	0,41%												
TR905	ARTVİN	4	0,21%												
TR906	GÜMÜŞHANE	4	0,22%												

Notlar: Çankırı, coğrafi olarak İç Anadolu bölgesinde iken, Batı Karadeniz ile Batı Anadolu arasındaki bu sınır ili NUTS-1'de Batı Karadeniz'e dahil edilmiştir.

NUTS-1 bölgelerinin nüfusa göre ağırlıklandırılmış ortalama gelişmişlik düzeyleri ($B_{G_j}, j = 1, \dots, 12$) aşağıdaki formüle göre hesaplanmıştır:

$$B_{G_j} = \sum_{i=1}^{n_j} GelişmişlikKademe_i \times \left(\frac{iln_{üfusyd_i}}{bölge_{n_{üfusyd}_j}} \right)$$

burada n_j ($j=1, \dots, 12$) j . bölgedeki il sayısıdır ve $bölge_{n_{üfusyd}_j}$ bölgedeki illerin nüfus yüzdelarının toplamıdır ($bölge_{n_{üfusyd}_j} = \sum_{i=1}^{n_j} iln_{üfusyd_i}$). Böylece, bölge-lerin gelişmişlik düzeyleri o bölgedeki illerin gelişmişlik düzeylerinin ($GelişmişlikKademe_i, i=1, \dots, 81$) ilin bölge nüfusundaki payı ile çarpılmasıyla elde edilmiştir. Bölgelerin gelişmişlik düzeyleri Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7. *Bölgelerin Nüfusa Göre Ağırlıklandırılmış Ortalama Gelişmişlik Düzeyleri*

Kod	Bölge	Ağırlıklandırılmış Ortalama Gelişmişlik Düzeyi (BG_j)	Bölgenin Nüfus Oranı ($bölge_{nüfusyd_j}$)	Türkiye'nin Gelişmişlik Düzeyi
TR1	İstanbul	1,00	18,55%	3,0734
TR5	Batı Anadolu	2,34	9,72%	
TR3	Ege	2,53	12,87%	
TR4	Doğu Marmara	2,65	9,62%	
TR2	Batı Marmara	3,00	4,31%	
TR6	Akdeniz	3,30	12,76%	
TR9	Doğu Karadeniz	3,58	3,32%	
TR8	Batı Karadeniz	3,83	5,70%	
TR7	Orta Anadolu	4,39	4,95%	
TRA	Kuzeydoğu Anadolu	5,15	2,74%	
TRB	Ortadoğu Anadolu	5,27	4,81%	
TRC	Güneydoğu Anadolu	5,45	10,65%	

Tablo 7'de görüldüğü üzere nüfusa göre ağırlıklandırılmış ortalama gelişmişlik düzeyleri 3,50'dan düşük olan yani ortalamada yükseğe yakın performans gösteren bölgeler İstanbul, Batı Anadolu, Ege, Doğu Marmara, Batı Marmara ve Akdeniz bölgeleridir. Bu beş bölge toplam nüfusun %67,83'ünü kapsamaktadır. En ileri gelişmişlik düzeyinde (1. Düzey) olan bölge İstanbul'dur ve nüfusun %18.55'i burada yaşamaktadır. Coğrafi olarak Marmara Bölgesini oluşturan İstanbul, Doğu Marmara ve Batı Marmara Bölgeleri diğer bölgelere göre yüksek performans göstermişlerdir. Doğu Marmara'da Bursa 2. Kademe gelişmişlik seviyesindeki tek ildir ve nüfusun % 3,64'ünü kapsamaktadır. Bursa, üretim faktöründe Kocaeli'nden sonra ikinci sırada yer almaktadır (bk. Tablo 3). Coğrafi olarak İç Anadolu Bölgesini oluşturan Batı Anadolu ve Orta Anadolu bölgelerinin ortalama gelişmişlik düzeyleri ciddi farklılık göstermektedir. Orta Anadolu ortalama 4,39'luk bir düzeyde kalırken Batı Anadolu 2.34'lük ortalamasıyla hemen İstanbul'un ardında yer almıştır. Batı Anadolu bölgesinin en önemli avantajı nüfusun %6.7'sini kapsayan ve 2. gelişmişlik kademesinde yer alan Ankara'dır. Ankara, sanayi ve banka mevduat hacmi faktörüne 2. sırada ve sağlık ve yükseköğretimde ilk sırada yer almaktadır (bk. Tablo 3).

Ege Bölgesi ortalamada 2,53'lük gelişmişlik düzeyi ile üçüncü sırada yer almaktadır. Bu bölge, yüksek ve yükseğe yakın gelişmişlik grubuna dahil

birçok ili kapsamaktadır. Bunlardan İzmir 2. Gelişmişlik düzeyindedir ve nüfusun %5,29'unu kapsamaktadır. İzmir, işletmecilik ile sağlık ve yüksek öğrenim faktörlerinde ilk beşte yer almaktadır (bk. Tablo 3). Akdeniz Bölgesi 3,30'luk ortalamasıyla gelişmişlikte Doğu Marmara ve Batı Marmara bölgelerinden sonra 6. sırada yer almaktadır. Bu bölgede dikkatleri üzerine çeken il Antalya'dır. Antalya bölgenin yüksek gelişmişlik grubuna dahil tek ilidir, işletmecilik faktöründe birinci sıradadır ve nüfusun %2,92'sini içermektedir. Mersin ile Adana da nüfus yoğunlukları ve görelî iyi performansları ile bölgede öne çıkan illerdir.

Karadeniz Bölgesi, Doğu Karadeniz ve Batı Karadeniz, ile Orta Anadolu 3,58 ile 4,39 aralığındaki ortalamalarla vasat performans gösteren bölgelerdir. Doğu Karadeniz Bölgesine dikkat çeken husus Rize, Artvin, Gümüşhane, Giresun ve Trabzon'un istihdam faktörüne ilk beşte olmalıdır (bk. Tablo 3). Gümüşhane, Giresun ve Trabzon, TÜİK (2016) verilerine göre net göç alan iller olmuşlardır. Artvin ve Rize net göç veren iller olmasına rağmen gelişmemiş işgücü piyasaları nedeniyle düşük işsizlik oranına sahiptir.

Tablo 7 ve Tablo 8'de görüldüğü üzere en alt gelişmişlik seviyesinde olan bölgeler Doğu Anadolu (Kuzeydoğu Anadolu ile Ortadoğu Anadolu) ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleridir. Bu bölgelerdeki dört il (Erzincan, Malatya, Elazığ ve Gaziantep) dışında tüm illerin gelişmişlik kademesi 5.-6. seviyelerdir. Bu bölgelerin nüfusu toplam nüfusun %18,2'sini (=2,74%+4,81%+10,65%) oluşturmaktadır.

Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde sadece Erzincan, Malatya, Elazığ ve Gaziantep 4. gelişmişlik kademesinde bulunmaktadır. Bu bölgelerde en yüksek gelişmişlik düzeyini yakalayan il Gaziantep olmuştur (bk. Tablo 4). Gaziantep üretim faktöründe 3.sırada ve Kazanç faktöründe 1.sırada yer almıştır. Gaziantep, bölgesinde bir göç odağı haline geldiği için istihdam faktöründe düşük sınırlarda yer almaktadır. Bu ilin sağlık ve yüksek öğrenim, sanayi ve banka mevduat hacmi gibi diğer faktörlerdeki performansı düşüktür.

Tablo 7'de belirtildiği üzere Türkiye'nin nüfusa göre ağırlıklandırılmış ortalama gelişmişlik düzeyi yaklaşık olarak 3'tür (tam olarak 3,0734=). Bu durumda Türkiye, ortalamada "Yükseğe yakın" gelişmişlik grubundadır.

Sonuç

Çalışmamızda faktör analizi yöntemi kullanılarak Türkiye'deki illerin gelişmişliği tespit edilmiş ve birbirleri ile kıyaslayarak karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Devamında NUTS-1'e göre bölgelerin gelişmişlik düzeyleri tespit edilmiştir.

Bu analizler için illerin gelişmişlik düzeylerini etkileyen 58 değişken literatür takip edilerek seçilmiştir. Çalışmamızdaki veriler Dinçer (1996) ve Dinçer (2003) çalışmalarındaki veri setine benzer olmakla beraber bazı önemli farklılıklar vardır. Örneğin çalışmamızda yer alan, rekabetçi ve yenilikçi kapasite göstergeleri olarak değerlendirebileceğimiz marka ve patent başvuru sayıları, erişebilirlik göstergesi olan ve teknolojik gelişmelerin gündelik hayata önemli yansımaları olan GSM ve geniş bant aboneliği, internet bankacılığına ait göstergeler, yaşam kalitesini etkileyen çevresel göstergeler Dinçer (1996, 2003) çalışmalarında yer almamaktadır. Bir onbeş-yirmi yıllık süreçte teknolojinin, sosyo-ekonomik koşulların ve duyarlılıkların geçirdiği değişimi göz önünde bulundurarak çalışmamızdaki veri seti 2016 yılı en güncel verilerinin Kalkınma Bakanlığı'ndan elde edilmesi ile gerçekleştirilmiştir.

Kalkınma Bakanlığı'nın (2013), 2011 yılı için SEGE çalışmasında yer alan 61 veri bizim verilerimize çok benzemektedir. Ancak SEGE_2011 çalışmasında güçlü temel bileşenler analizi uygulanmıştır. Dinçer (1996, 2003) çalışmalarında temel bileşenler analizi kullanılmıştır. Çalışmamızda ise faktör analizinde, faktörleri belirlemek için temel bileşenler yöntemi uygulanmıştır. Ayrıca, çalışmamızda 2012'de yürürlüğe giren yeni teşvik sistemine göre altı gruplu il kademeleri belirlenmiştir. Literatürdeki diğer çalışmalar (Dinçer 1996, Dinçer 2003, Gül ve Çevik 2015) illeri beş kademe altında tanımlamışlardır. Sadece Kalkınma Bakanlığı (2013) çalışmasında altı gruplu il kademeleri oluşturmuştur. Çalışmalar arasındaki veri seti ve yöntem farklılıklarını aklımızda tutarak, illerin ve bölgelerin gelişim süreci bulgularımızın literatürdeki diğer çalışmaların sonuçları ile karşılaştırılmasıyla değerlendirilecektir.

Bulgularımıza göre İstanbul 1. gelişmişlik düzeyini oluşturmaktadır ve bu düzey diğer tüm illerin çok ilerisindedir. Dinçer (2003) ve Kalkınma Bakanlığı (2013) çalışmalarında da İstanbul'un diğer illerin üstünde

bir performans göstermiştir. Dinçer (2003) çalışmasında İstanbul'un gelişmişlik endeksi en yakın takipçisi Ankara'nın 1.45 ($=4.80772/3.31483$) katı iken bu makas Kalkınma Bakanlığı (2013) çalışmasında biraz daha açılarak 1.59'a ($=4.5154/2.8384$) çıkmıştır (Dinçer 2003: 55, Kalkınma Bakanlığı 2013: 50). Bu makas 2016'ya gelince daha fazla açılarak çalışmamız bulgularımıza göre 1.88'e ($=1/0.532$) yaklaşık 2 katına çıkmıştır. Ayrıca şunun altını çizmemiz gerekir ki çalışmada uçdeğerlerin etkisinin düşürmek için düzenlenmiş endeks değerleri kullanılmıştır. Dinçer (2003) ve Kalkınma Bakanlığı (2013)'teki gibi düzenlenmemiş endeks değerlerimizi kullandığımızda İstanbul-Ankara endeks oranı 2.58'e çıkmaktadır.⁷

Şimdiye kadar yapılan çalışmalar İstanbul'u ayrı bir kategoride ve birinci seviye olarak tanımlamamıştır. Fakat analiz sonuçlarımız, literatürde de görülen İstanbul'un üstünlüğünün son yıllarda çok daha da arttığını ortaya koymuştur. Bulgularımıza göre İstanbul'un aldığı yüksek gelişmişlik endeksi değeri bir uç değerdir. Bu durumda İstanbul'u ayrı bir kategoride incelemek yerindedir.

Ayrıca, faktör analizi bulgularımıza göre 1. faktör "Sanayi ve Banka Mevduat Hacmi" için skor sıralamaları incelendiğinde birinci sırada yer alan İstanbul'un skoru 8,49'tur ve onu takip eden Ankara'nın skoru sadece 0,82'dir. Bu durumda İstanbul en yakın takipçisinden 10 kat ($=8.49/0.82$) daha ileridir. Bu bulgumuz literatür ile paraleldir, zira İstanbul şehrin sanayi yapısının çeşitliliğinin doğurduğu bir kent ekonomisidir (Seyfeddinoğlu ve Ayoğlu 2007: 172, Dinçer 2003). Dinçer (2003)'te belirtildiği üzere bankacılık, finans faaliyetlerinin yoğunlaştığı dünya ölçeğinde ve bölgesel ölçekte hizmet veren kentler küresel kentlerdir ve Türkiye'de İstanbul bir küresel kenttir (Dinçer 2003: 57).

Aslında belli bir gelişmişlik seviyesi ve yukarısını yakalamış illerimiz için bu illerin potansiyellerinin tespit edilmesi ve potansiyelleri doğrultusunda kalkınma planlarının yapılması çok önemlidir. Bu durumda İstanbul'un potansiyeli nedir? İstanbul'un potansiyeli tespit edilmeli ve ilin nüfus, endüstri, finans ve tüm sosyo-ekonomik alanlarda daha ne kadarını yüklenebileceği doğru planlanmalıdır. TÜİK 2016 adrese dayalı nüfus kayıt sistemi verilerine göre 2015-2016 yılında İstanbul'un, verdiği göç aldığı göçten fazladır ve net göç vermektedir (http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?alt_id=1067, Erişim Tarihi: 25.05.2018). İstanbul'da tersine

göç başlamıştır. Bu gösterge önemlidir, çünkü ilin net göç vermesi sadece nüfus potansiyeline ulaşmış olabileceği konusunda bir uyarı değildir aynı zamanda ilin istihdam, kazanç ve yaşam koşullarındaki potansiyelinin de değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Yapılan analizimize göre İstanbul 1. kademe ileri düzey olarak belirlendikten sonra geri kalan 2.-6. gelişmişlik düzeyleri İstanbul bir uçdeğer kabul edilerek oluşturulmuştur. Bulgularımızda diğer illerin gelişmişlik endekslerinin kendiliğinden 3 grup altında öbeklendiği görülmüştür: Yüksek, Orta ve Düşük. Çalışmamızda yüksek gelişmişlikteki iller 2. kademeyi, orta seviyedeki iller 3., 4. ve 5. kademeleri ve düşük gelişmişlikteki iller 6.kademeyi oluşturmuştur.

Bulgularımıza göre 2. kademe gelişmişlik grubunu oluşturan ve “Yüksek” seviyede gelişmiş iller sırasıyla: Ankara, İzmir, Antalya, Muğla, Bursa ve Denizli’dir. Literatürdeki diğer çalışmalar İstanbul’u tek başına bir grup olarak değerlendirmedikleri için bizim 2. kadememizdeki iller Dinçer (2003) SEGE_2000 ve Kalkınma Bakanlığı (2013) SEGE_2011 çalışmalarındaki 1. kademedeki illere denk düşmektedir. İstanbul, Ankara, İzmir ve Bursa her iki SEGE çalışmasında da ilk grupta yer almaktadır. Ayrıca, Gül ve Çevik (2015), 2013 verileri ile illerin gelişmişlik endeksi çalışmasının sonuçlarına göre; 1. grupta yer alan İstanbul ve diğer illerin (Ankara, İzmir, Antalya, Bursa ve Kocaeli’nin) en yüksek sosyo-ekonomik gelişmişlik seviyesine sahip iller olduğu ancak bu iller arasında da yüksek gelişmişlik farkının bulunduğunu belirtilmiştir. Turizm sektöründe önde olan Antalya ve Muğla, Kalkınma Bakanlığı (2013) çalışmasında da bir atılım yaparak 1. kademeye yükselmişti, bu iki il bulgularımıza göre başarılı performanslarını sürdürmektedir. Çalışmamızda diğer çalışma sonuçlarından farklı olarak Denizli’nin bir gelişme ivmesi ile yükseldiğini ve Kocaeli’nin sıralamada gerilediğini görmekteyiz.

Denizli ili gelişmişlik sıralamasında SEGE_2000 çalışmasında 11. sırada ve SEGE_2011 çalışmasında 10. sırada iken bu çalışmada özellikle üretim ve kazanç faktörlerindeki başarısı ile 7. sıraya yükselmiştir. Bulgularımız, kalkınmada öncelikli yöre politikaları kapsamında uygulanan teşviklerin Denizli’de etkili olduğu göstermektedir. Ayrıca gelecek yıllar için de Denizli’nin bu gelişme trendinin devamı beklenmektedir. Zira Ekonomi Bakanlığı’nın ilk kez 2017’de Denizli’de başlattığı ihracat seferliği ile

Denizli'nin ihracatı Nisan 2018'de % 23.5 artmıştır (<http://www.dto.org.tr/> Erişim Tarihi: 28.05.2018).

Kocaeli ili ise SEGE 2000 ve 2011 çalışmalarında 4. sırada ve 1. gelişmişlik kademesinde iken bu çalışmada 15. sıraya gerilemiştir. Bulgularımızı incelediğimizde Kocaeli'nin üretim faktöründe ve GSM aboneliği faktörlerinde 1. olduğu görülmektedir. Ancak sağlık ve yüksek öğrenim ile kazanç faktörlerinde son sıralarda yer almıştır. Kazanç faktörü, içinde ortalama günlük kazancın da olduğu beş değişkenden oluşmaktadır. Üretim yüksek iken kazanç faktörünün düşük olması ilde katma değerini yüksek olduğu sektörlerde kayıtlı istihdamın yaygın olmadığını ve işgücü niteliğinin düşük olduğunu göstermektedir. Türkiye İş Kurumu Kocaeli Müdürü Ulvi Yılmaz'ın ve Kocaeli Sanayi Odası (KSO) Başkanı Ayhan Zeytinoğlu'nun Anadolu Ajans'a verdiği röportajda şu durumu belirtmişlerdir: İldeki istihdam çoğunlukla niteliksiz işgücüdür, meslek liseli nitelikli işgücüne talep düşüktür; niteliksiz işgücü ise işi ve ücretleri beğenmeme durumundadır. KSO Başkanı Ayhan Zeytinoğlu'nun belirttiği üzere Kocaeli'de 50 binin üzerinde kayıtlı işsiz olmasına rağmen firmaların işçi bulmada sıkıntı çekmektedir. İlde üretimde kapasite kullanım oranının yükselmesi durumunda ise bu sorunlar daha da ciddi bir boyuta taşınacaktır (<http://www.turkiyegazetesi.com.tr/ekonomi/434846.aspx>, Erişim Tarihi: 29.05.2018). İşgücündeki bu yapısal sıkıntıların giderilmesi Kocaeli'nin gelişmesini sürdürebilmesi için gereklidir.

Çalışmamızda orta gelişmişlik grubu “yükseğe yakın”, “ortalamaya yakın” ve “düşüğe yakın” olmak üzere ve sırasıyla 3., 4. ve 5. gelişmişlik kademelerini oluşturmak üzere üç seviyede değerlendirilmiştir. Orta grupta olup yükseğe yakın performans gösteren iller arasında Tekirdağ, Edirne, Eskişehir, Kocaeli ve Kırklareli'nin de dahil olduğu 23 il bulunmaktadır. 3. kademe gelişmişlik gösteren bu grupta dikkat çeken Karadeniz illerinin gerçekleştirdikleri ilerlemelerdir. Bartın, SEGE_2000 ve SEGE_2011 çalışmalarında sırasıyla 51. ve 48. konumda iken bu çalışmada 27. sıraya yükselmiştir. Bartın ilini özellikle kazanç ve istihdam faktörlerinde başarılıdır şöyle ki: Nüfus yoğunluğunun düşük olduğu bu ilimiz istihdam başına ücretin en yüksek olduğu illerdendir.⁸ Ayrıca, Kalkınma Bakanlığı (2016) raporunda da belirtildiği üzere imalat sanayi verimliği istihdam başına ciro olarak ölçüldüğünde Bartın ileri sıradadır (Kalkınma Bakanlığı 2016: 59). Trabzon

ve Rize, SEGE_2011 çalışmasına göre 15'er sıra yükselerek bu çalışmamızda 16. ve 19. sıralarda yer almışlardır. Bu iller istihdam, üretim faktörü, sağlık ve yüksek öğrenim faktörlerindeki başarılarından dolayı sıra atlamıştır. Sonuçlarımıza benzer şekilde Gül ve Çevik'in (2015) 2013 yılı için illerin gelişmişlik sıralamasında Trabzon 16. ve finansal gelişmişlik sıralamasında 22. sırada bulunmaktadır. Trabzon bu gelişmesini sürdürürken Rize ili bir ivme ile yükselmiştir. Rize'de açılan devlet üniversitesi ve tıp fakültesi de ilin sosyo-ekonomik canlanmasına katkı sağlamaktadır (Sümer 2014). SEGE-2011 çalışmasında Trabzon net göç veren bir il iken (Kalkınma Bakanlığı 2013: 61), TÜİK (2016) adrese dayalı nüfus kayıt sistemi verilerine göre 2015-2016 yılında Trabzon'nun aldığı göç verdiği göçten fazladır ve net göç almaktadır.

4. kademe ortalamaya yakın gelişmişlik grubunda 28 il yer almaktadır. Bu grupta en dikkat çeken il Adana'dır. Adana, gelişmişlik sıralamasında SEGE_2000 çalışmasında 8. sırada ve SEGE_2011 çalışmasında 16. sırada iken bu çalışmada 42. sıraya gerilemiştir. Adana, bulgularımıza göre istihdam ve sanayi faktörlerindeki düşük performansından dolayı bu sıradadır. SEGE_2011 çalışmasında bu ildeki işsizliğin sebebi göç alan bir ekonomi olmasıyla açıklanmıştır (Kalkınma Bakanlığı 2013: 82). Fakat, TÜİK (2016) verilerine göre 2015-2016 yılında Adana'nın verdiği göç aldığı göçten fazladır ve net göç hızı negatiftir. Türkiye'de sanayileşmenin gerçekleştiği ilk illerden olan Adana sanayisinde son yıllarda önemli bir gerileme gerçekleşmiştir. Adana'da son 10 yılda orta ve büyük ölçekli 55 fabrika kapanmıştır (<http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/adanada-sanayi-geriliyor>, Erişim Tarihi: 29.05.2018). 2015 yılında kapanan şirketlerin açılan şirketlere oranı Adana'da %32 iken Türkiye'de %27 olarak gerçekleşmiştir (Çukurova Kalkınma Ajansı 2017). Adana'da tarım ve tarıma dayalı sanayi ürünleri üretimi ve ihracatı şehrin ekonomisinde önemli bir yere sahiptir. Ancak il bu sektördeki potansiyelini etkin kullanamamaktadır ve bu sektörde de gerileme ve işsizlik ciddi bir problemdir (Çukurova Kalkınma Ajansı 2017). Çalışma bulgularımızın da ortaya koyduğu üzere Adana'nın gelişmesi için bu ile yatırımları teşvik eden politikalar uygulanmalıdır.

5. kademe "düşüğe yakın" ve 6. kademe "düşük" gelişmişlik seviyelerinde 12'şer ilimiz bulunmaktadır. Diğer SEGE çalışmalarında da aynı iller düşük performanslar göstererek son sıralarda yer almışlardır. 6. kademeyi Doğu ve

Güneydoğu Anadolu bölgeleri illeri oluşmuştur ve bu illerin hepsi Kalkınma Bakanlığı (2013) SEGE_2011 çalışmasında da en düşük kategoride yer almışlardır. 5. kademedeki iller de çoğunlukla bu iki bölgelerdendir, ancak İç Anadolu bölgesinden de dört il bulunmaktadır: Kırşehir, Kırıkkale, Sivas ve Yozgat. Kırşehir ve Kırıkkale, SEGE_2011’de 40. ve 41. sıralarda yer alırken bulgularımıza göre 18’şer sıra gerileyerek 58. ve 59. yer almışlardır. Bu iki il, Gül ve Çevik (2015) çalışmasına göre finansal gelişmişlikte oldukça düşük sırada yer almalarına karşın (Kırşehir 58., Kırıkkale 65.) finansal sektör için orta ve uzun vadede gelişme potansiyeline sahiptir. Kırıkkale’nin durumu özel bir durumdur, çekim merkezi Ankara’ya komşudur ve yoğun kamu yatırımı vardır. Fakat, bulgularımıza göre Dinçer (2003) çalışmasında da belirtilen kamu yatırımlarının yüksek olduğu illerde görülen sınıı durgunluk ve gerilemenin hala etkisi altındadır. Sivas, SEGE_2011’de 49. sırada iken bulgularımıza göre istihdam, üretim ve işletme faktörlerinde düşük performans göstermiş ve 12 sıra gerileyerek 61. sırada yer almıştır. TÜİK (2016) verilerine göre Sivas ve Kırıkkale net göç veren iller olmuştur.

Çalışmamızda illerin gelişmişlik düzeylerinden sonra NUTS-1 sınıflandırmasında göre bölgelerin gelişmişlik düzeyleri analiz edilmiştir. Bulgularımız Dinçer (2003) SEGE_2000 bulgularıyla karşılaştırıldığında görülmüştür ki aslında 15 yıllık süreçte bölgelerin performanslarında önemli bir değişiklik olmamıştır. İstanbul ilk sırada, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri en son sıralarda yer almaktadır. Sadece, Doğu Karadeniz Bölgesi, Dinçer (2003) çalışmasına göre bulgularımızda iki sıra yükselmiştir ve Doğu Marmara bir sıra gerilemiştir, diğer bölgelerin sıralamaları değişmemiştir.

Literatürdeki tüm çalışmalarda “Yüksek” kademesinde mutlaka İstanbul, Ankara ve İzmir yer almıştır ve bu illerin gelişmişlik endeksi diğer illerden çok daha yüksektir. Ancak bulgularımıza göre son yıllarda İstanbul makası açmıştır ve tek başına ileri kategorisini oluşturmuştur. Çalışmamızda düşük gelişmişlik grubuna giren iller Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesi illeridir ve bunlar diğer çalışmalarda da sıklıkla aynı iller olmuştur.

Analizimiz bulgularına göre Türkiye’de yüksek ve düşük performanslı iller ve bölgeler kendiliğinden sivrilmektedir; fakat orta performans gösteren iller birbirlerine çok yakın performans göstermektedir. Bu sebepten aslında Türkiye’de altı gelişmişlik kademesi yerine kendiliğinden oluşan üç gelişmişlik kademesi vardır: Yüksek, orta ve düşük kademeler. Bu noktada

ülkemizde uygulanan altı kademeli teşvik sistemi uygulaması yeniden gözden geçirilerek düşük ve orta gelişmişlik gösteren illerin ve bölgelerin yüksek performans gösteren illerin ve bölgelerin seviyesine yakınsamasını sağlanmalıdır.

Literatürdeki diğer çalışmalar Türkiye için bir ortalama gelişmişlik düzeyi hesaplanmamıştır. Bu analizi ilk kez çalışmamız gerçekleştirmiştir. Bulgularımıza göre Türkiye'nin nüfusa göre ağırlıklandırılmış ortalama gelişmişlik düzeyi yaklaşık olarak 3'tür. Bu durumda Türkiye, ortalamada "Yükseğe yakın" gelişmişlik grubundadır. Fakat yine bulgularımıza göre 81 ilden 51'i (yani %62,96'sı) 4. – 6. gelişmişlik seviyesindedir, 30'u ise (yani %37,07'si) 1.-3. gelişmişlik kademelerinde yer almaktadır. Bu durumda illerin %63'ünün 4. – 6. gelişmişlik seviyesinde yer almalarına rağmen Türkiye'nin gelişmişlik seviyesinin 3. kademe çıkması ülkenin geneline yayılan bir kalkınmanın göstergesi değildir. Ancak bunun sebebi yüksek gelişmişlik seviyelerinde olan bölgelerin yoğun nüfus bulundurulmalıdır. Zira ortalama gelişmişlik düzeyleri yüksek olan bölgeler toplam nüfusun %67,83'ünü kapsamaktadır. İleri gelişmişlik düzeyinde (1. Düzey) olan tek bölge İstanbul'da en yoğun nüfus bulunmaktadır; nüfusun %18,55'i bu bölgede yaşamaktadır. Yüksek gelişmişlik düzeyinde olan iller ve bölgeler cazibe merkezidir ve yüksek nüfusu barındırmaktadır. Ancak bunların temel sorunu istihdamdır.

Türkiye'de bölgesel kalkınmanın her yıl sürekli olarak incelenmesi gereklidir ve uygulanan kalkınma politikaların etkinliği takip edilmelidir. Dolayısıyla bölgesel kalkınma sürekli araştırılması gereken bir alan olarak araştırmacıların önünde durmaktadır.

Açıklamalar

- 1 Korelasyon matrisi 58x58'lik kare matristir, toplam 3364 değerden oluşmaktadır. Çok yer tutacağı için metinde verilememiştir. Matriste, korelasyonu 0,50'den yüksek olan 350 değişken çifti ve -0,50'den küçük olan 66 değişken çifti bulunmaktadır.
- 2 KMO ölçütü kısmi korelasyon katsayıları ile gözlemlenen korelasyon değerlerini karşılaştıran bir indekstir. Barlett testi ise değişkenlerin arasında korelasyon olup olmadığını inceler. Boş hipotezinin ret edilmesi değişkenler arasında önemli bir ilişkinin varlığını belirtir.
- 3 Doğrusal rotasyon faktörleri birbirinden bağımsız olarak döndürmeyi ifade

eder. Döndürmeden önce tüm faktörler bağımsızdır ve döndürmeden sonra eksenler birbirine dik olur (Tatlıdil 2002, Johnson ve Wichern 2007). Equamax yöntemi ile rotasyon uygulanarak dönüştürülmüş yük matrisi elde Ek Tablo 2’de verilmiştir.

- 4 Belli bir faktöre yükleme yapan değişkenlerin hepsinde ortak nokta her zaman olmayabilir. Bu durum, faktör analizinin bir dezavantajı olarak kabul edilebilir. Örneğin 8.Faktör “Kazanç” olarak adlandırılmıştır, fakat 8.Faktöre yükleme yapan önemli değişkenler V4 (İmalat Sanayi İstihdamının Sigortalı İstihdam İçinde Oranı), V6 (Ortalama Günlük Kazanç), V7 (Ortalama Günlük Kazanç– Kadın), V12 (İmalat Sanayi Kayıtlı İşyeri Oranı) ve V44 “Eczane Sayısı”dır. Burada V44 ildeki eczane sayısının 8.faktöre ismini veren kazanç ile doğrudan ilişkisi yoktur ancak dolaylı ilişkisi olabilir.
- 5 Tablo 3’te yer tutmaması için ilk 5 ve son 5 il verilmiştir, her bir faktör altında tüm illerin tam sıralaması ilgili okuyucuların yazarlardan istenmesi halinde temin edilecektir.
- 6 Çevre faktörünü dikkatli değerlendirmemiz gerekir, şöyle ki V54 Kükürt-dioksit Ortalama Değeri ve V55 Partiküler Madde (Duman) Ortalama Değeri değişkenleri bu faktör ile yüksek negatif ilişki içindedir (bk. Ek Tablo 2)
- 7 Çalışmamızda aykırı değerlerin etkisini belli ölçüde düşürmek için düzenlenmiş endeksler ile çalışmayı tercih ettik. Ayrıca düzenlenmemiş endeksler pozitif ve negatif alabilmektedir ve ortalamada bu değerler birbirlerini götürdüğünde ortalama gelişmişlik endeksi sıfıra çok yakın çıkmaktadır.
- 8 Şunu belirtmemiz gerekir ki nüfus yoğunluğu faktör analizimizdeki 58 değişkenden biridir ve gelişmişlik endeks değerleri nüfus yoğunluğu değişkenin de yöntem tarafından değerlendirilmesi ile edilmiştir. Dolayısı ile illerin gelişmişlik kademelerini belirlerken diğer çalışmaların yaptığı gibi nüfus yoğunluğunu bir kez daha dışsal olarak değerlendirmedik. 3. Bölümde açıklanan istatistiki yöntemlerle kademeleri belirledik.

Kaynaklar

- Atan, Murat, Ebru Özgür ve Hüseyin Güler (2004). “Çok değişkenli İstatistiksel Analizler ve VZA ile İllerin Gelişmişlik Düzeylerinin Karşılaştırılması”. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6 (2): 25-42.
- Bartholomew, David John (1984). “The Foundations of Factor Analysis”. *Biometrika* 71(2): 221-232.
- Benko, Michal, Wolfgang Härdle & Alois Kneip Benko (2009). “Common Functional Principal Components”. *The Annals of Statistics* 37(1): 1-34.

- Chatfield, C. A. & J. Collins (1980). *Introduction to Multivariate Analysis*. London and New York: Chapman & Hall.
- Cooper, John C. B. (1983). "Factor Analysis: An Overview". *The American Statistician* 37(2): 141-147.
- Çaşkurulu, Eren (2014). "(İstihdamsız İyileşme) Sorununa Karşı Kamusal Politikalar ve Önemi: Türkiye Açısından Bir Değerlendirme". *Amme İdaresi Dergisi* 47(2): 43-76.
- Çukurova Kalkınma Ajansı (2017). "Adana Yatırım Destek ve Tanıtım Stratejisi 2017", http://www.cka.org.tr/dosyalar/Adana_Yatirim_Destek_Tanitim_Stratejisi21.02.2017.pdf (Erişim Tarihi: 26.05.2018).
- Dağ, Rıfat (2000). "Doğu ve Güneydoğu Bölgelerinin Gelişmesi Örneğinde Bölgesel Kalkınma Makro Politikaları". TESEV Konferansı Ocak, <http://tesev.org.tr/wp-content/uploads/2015/10/Yoksulluk.pdf> (Erişim Tarihi 27.04.2016).
- Denizli Ticaret Odası (2018) <http://www.dto.org.tr/icerik/detay=2636/0/den%C4%B0z1%C4%B0-%C4%B0hracati-235-b%C3%BCy%C3%BCd%C3%BC.html> (Erişim Tarihi: 28.05.2018).
- Dinçer, Bülent, Metin Özaslan ve Erdoğan Satılmış (1996). *İllerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması*. Ankara: DPT-Bölgesel Gelişme ve Yapısal Uyum Genel Müdürlüğü (BGYUGM).
- Dinçer, Bülent, Metin Özaslan ve Taner Kavasoglu (2003). *İllerin ve Bölgelerin Sosyo- Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması*. Ankara: DPT-BGYUGM.
- Flury, Bernhard (1998). *Common Principal Components and Related Multivariate Models*. New York: John Wiley & Sons Inc.
- Fukuyama, Francis (2000). *The End of History? Globalization and the Challenges of a New Century*. Eds. Patrick O'Meara et al. Indiana: Indiana University Press.
- Gül, Erhan ve Bora Çevik (2015). "2013 Verileriyle Türkiye'de İllerin Gelişmişlik Düzeyi Araştırması". İş Bankası, İktisadi Araştırmalar Bölümü, https://ekonomi.isbank.com.tr/UserFiles/pdf/ar_07_2015.pdf (Erişim Tarihi: 25.05.2018).
- Johnson, Richard A. & Dean W. Wichern (2007). *Applied Multivariate Statistical Analysis*. 6th eds. USA: Prentice Hall.
- Kalkınma Bakanlığı (2013). *İllerin ve Bölgelerin Sosyo-ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması*. SEGE (2011). Ankara: Kalkınma Bakanlığı, Bölgesel Gelişme ve Yapısal Uyum Genel Müdürlüğü.
- Kalkınma Bakanlığı. www.kalkinma.gov.tr/Pages/EkonomikSosyalGostergeler.aspx (Erişim Tarihi: 20.05.2016).
- Kargı, Nihal (2009). "Bölgesel Kalkınma Yaklaşımlarındaki Gelişmeler ve AB Perspektifi Altında Türkiye'nin Bölgesel Politika Analizi". *International Journal of Economic and Administrative Studies* 1(3) Summer:19-39.

- Nielsen, Lyng (2011). "Classifications of Countries Based on Their Level of Development: How it is Done and How it Could be Done". *IMF Working Paper*. February.
- Nosoohi, Iman & Ali Zeinal-Hamadani (2011). "Urban Planning with the aid of Factor Analysis Approach: the Case of Isfahan Municipality". *Theoretical and Empirical Researches in Urban Management* 6(1): 56-69.
- Öztürk, Ahmet (2009). *Homojen ve Fonksiyonel Bölgelerin Tespiti ve Türkiye İçin İstatistikî Bölge Birimleri Önerisi*. Planlama Uzmanlığı Tezi. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Bölgesel Gelişme ve Yapısal Uyum Genel Müdürlüğü.
- Resmi Gazete. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/06/20120619-1.htm>, Erişim Tarihi: 7.4.2016.
- Seyfeddinoğlu, Ümit ve Damla Ayoğlu (2007). "Türk İmalat Sanayiinde İllere Göre Yerleşme ve Kentleşme Ekonomilerinin Belirlenmesi". *bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 43: 169-192.
- Sümer, Gülizar Çakır (2014). "Rize'de Kentleşme Süreci". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10(1): 163- 183.
- Tatlıdil, Hüseyin (2002). *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Analiz*. Ankara: Akademi Matbaası.
- Tipping, Michael E. and Christopher M. Bishop (1999). "Probabilistic Principal Component Analysis". *Journal of the Royal Statistical Society. Series B (Statistical Methodology)* 61(3): 611-622.
- TODAİE (2009). *Ulusal Kalkınma ve Yerel Yönetimler -1-*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü TODAİE Yay.
- TÜİK (2016). http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?alt_id=1067 (Erişim Tarihi: 25.05.2018).
- Ünsal, Aydın ve Ebru Özgür (2004). "Bölgesel Gelişimde Faktör Analizi Yaklaşımı". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6(1): 1-15.
- Varol, Çiğdem, N. Aydan Sat, Z. Aslı Gürel Üçer ve S. Bahar Yenigül (2017). "Metropolitan Alanlarda Çok-Merkezli Mekansal Gelişmelerin Sürdürülebilirlik Üzerinden Değerlendirilmesi: Avrupa Birliği'ndeki Uygulamalar". *Türk Bilim Araştırma Vakfı (TÜBAV) Bilim* 10(1): 61-74.

Ekler

Ek Tablo 1. *Betimleyici İstatistikler*

Değişken	Ortalama	S.Sapma	Değişken	Ortalama	S.Sapma	Değişken	Ortalama	S.Sapma
V1	10,46	3,21	V21	11266,87	7059,59	V41	256,49	110,43
V2	49,41	6,2	V22	1,23	4,31	V42	10,93	2,63
V3	65,64	4,84	V23	1,23	4,95	V43	1,99	0,89
V4	26,72	12,63	V24	1,23	4,56	V44	2,82	0,9
V5	19,07	6,69	V25	3532,58	3123,31	V45	17,37	14,19
V6	32,6	4,77	V26	58,38	27,35	V46	58,09	26,35
V7	34,26	3,98	V27	5,5	3,67	V47	1,23	4,42
V8	44,33	6,48	V28	1,72	2,68	V48	0,16	0,05
V9	1,23	5,36	V29	1,23	5,14	V49	0,8	0,13
V10	620,64	994,31	V30	116,28	283,73	V50	37,12	48,26
V11	1,23	3,6	V31	67,45	23,83	V51	85,81	12,71
V12	13,86	3,72	V32	40,5	14,98	V52	0,45	0,14
V13	0,94	1,14	V33	-5,3	9,26	V53	73,27	37,27
V14	1,23	6,55	V34	63,79	13,92	V54	25,62	26,56
V15	1,23	1,09	V35	92,39	3,02	V55	75,14	29,5
V16	1,23	4,21	V36	87,59	4,85	V56	5,46	3,72
V17	1,14	2,86	V37	33,9	8,1	V57	102,7	42,47
V18	40,93	40,17	V38	31,49	11,96	V58	4,33	1,72
V19	1,97	2,98	V39	231,17	7,72			
V20	84,09	42,81	V40	7,08	2,08			

Kaynak: Kendi hesaplamalarımız. **Not:** S.Sapma: Standart Sapma

Ek Tablo 2. Dönüştürülmüş Yük Matrisi

	V14	V23	V30	V24	V9	V11	V16	V29	V47	V18	V25	V8	V2	V1	V38	V32	V31	V5	V45	V52
1	0,919	0,916	0,898	0,898	0,888	0,887	0,886	0,850	0,822	0,545	0,539	-0,088	-0,081	0,078	-0,026	-0,016	-0,017	0,069	-0,047	0,110
2	-0,059	-0,047	-0,054	-0,041	-0,035	-0,036	-0,091	-0,048	-0,087	-0,043	0,008	0,907	0,858	-0,693	0,648	-0,607	-0,591	0,512	-0,459	0,400
3	0,195	0,153	0,007	0,184	0,051	0,146	0,221	0,164	0,270	0,298	0,435	0,007	0,028	0,066	0,165	-0,269	-0,309	0,276	-0,276	0,276
4	0,153	0,216	0,298	0,221	0,353	0,298	0,219	0,321	0,168	0,483	0,183	-0,004	0,046	0,169	0,045	0,004	-0,008	0,198	-0,188	0,269
5	0,120	0,096	0,030	0,114	0,004	0,091	0,122	0,128	0,075	0,202	0,309	-0,027	-0,020	-0,004	0,406	-0,277	-0,254	0,396	-0,395	0,274
6	0,023	0,035	0,059	0,052	0,028	0,027	0,015	0,048	0,014	0,094	0,315	0,041	0,088	0,113	0,153	-0,474	-0,467	0,378	-0,340	0,360
7	0,142	0,206	0,147	0,228	0,135	0,218	0,222	0,165	0,349	0,374	0,309	0,155	0,230	0,164	-0,195	0,066	0,047	0,080	-0,009	0,371
8	-0,093	-0,059	-0,026	-0,061	-0,053	0,006	-0,086	-0,171	-0,090	0,165	-0,071	0,158	0,150	-0,156	0,235	-0,265	-0,273	0,200	-0,396	0,140
9	0,089	0,113	0,166	0,108	0,147	0,104	0,093	0,157	0,100	0,196	0,173	0,067	0,109	0,117	0,401	-0,265	-0,277	0,388	-0,343	0,352
10	0,102	0,118	0,096	0,127	0,095	0,133	0,127	0,141	0,161	0,199	0,211	0,165	0,145	-0,192	0,072	-0,243	-0,215	0,191	-0,237	0,285

	V42	V20	V41	V40	V49	V34	V10	V19	V28	V15	V13	V30	V35	V48	V27	V46	V21	V36	V35	V33
1	0,046	0,339	-0,029	0,118	0,109	0,174	0,253	0,228	0,223	0,134	-0,138	0,328	0,010	0,256	0,350	0,099	-0,092	0,033	0,030	0,118
2	0,141	-0,084	0,308	0,185	0,283	-0,353	-0,040	0,116	-0,012	-0,176	0,096	-0,078	-0,068	0,009	0,174	-0,185	-0,015	0,318	0,318	0,123
3	0,787	0,714	0,713	0,587	0,457	0,451	0,017	0,123	0,202	0,307	-0,171	0,427	0,101	0,372	0,324	-0,105	0,515	0,232	0,233	0,401
4	0,099	0,176	-0,094	0,193	0,292	0,448	0,817	0,612	0,574	0,510	0,453	0,453	0,451	0,439	0,429	0,257	0,046	0,245	0,249	0,166
5	0,203	0,285	-0,040	0,336	0,332	0,277	0,118	0,314	0,247	0,171	0,579	0,167	0,170	0,437	0,359	0,734	0,625	0,583	0,582	0,537
6	0,255	0,118	0,082	0,400	0,327	0,142	0,024	0,014	0,140	-0,211	0,402	0,141	0,428	0,296	0,249	0,109	0,021	0,292	0,291	0,219
7	0,097	0,144	-0,205	0,240	0,317	-0,073	0,075	0,003	0,110	0,199	-0,229	0,310	0,324	0,254	0,418	0,071	0,064	0,182	0,184	0,269
8	0,102	-0,166	0,210	0,057	0,161	0,093	-0,076	0,056	-0,357	0,314	-0,030	0,079	0,092	-0,131	0,147	0,309	0,098	0,243	0,220	0,370
9	0,225	0,149	0,284	0,296	0,281	0,246	0,237	0,129	0,322	-0,082	0,348	0,256	0,225	0,317	0,290	0,296	0,066	0,355	0,360	0,234
10	0,259	0,213	0,072	0,315	0,254	0,274	0,030	0,069	0,196	0,190	-0,049	0,190	0,116	-0,009	0,182	0,079	0,222	0,244	0,241	0,163

	V57	V58	V37	V3	V26	V22	V17	V51	V7	V6	V12	V4	V44	V49	V54	V55	V39	V56
1	-0,086	-0,079	-0,019	0,048	0,363	0,099	0,235	0,096	0,072	0,219	0,170	-0,027	0,021	-0,090	-0,048	-0,040	-0,103	0,078
2	0,250	0,006	-0,108	0,467	0,184	0,039	0,053	-0,042	-0,080	-0,381	0,041	0,213	0,304	-0,071	-0,047	-0,329	-0,071	-0,257
3	0,157	-0,121	0,437	0,300	0,379	0,058	0,057	0,240	0,072	-0,023	0,027	-0,121	0,366	-0,042	-0,005	0,049	0,199	-0,118
4	0,087	-0,186	0,070	0,104	0,296	-0,001	0,066	0,110	0,156	0,167	0,567	0,414	0,085	-0,101	0,007	0,144	0,147	-0,210
5	0,502	0,060	-0,034	0,364	0,365	0,059	0,142	0,135	-0,037	-0,082	0,047	0,345	0,380	-0,131	0,107	-0,082	0,335	0,064
6	0,330	0,770	0,693	0,523	0,432	0,077	0,172	0,066	0,117	-0,252	0,200	0,322	0,314	-0,183	-0,004	-0,086	0,238	-0,266
7	0,152	0,119	0,079	0,004	0,332	0,859	0,842	-0,638	-0,083	0,166	-0,163	-0,339	0,301	0,125	0,031	-0,001	0,148	0,303
8	0,476	0,097	0,117	0,222	-0,074	0,044	0,009	0,104	-0,823	-0,744	0,584	0,462	0,449	-0,022	-0,148	0,078	0,427	-0,297
9	0,004	-0,076	0,148	0,320	0,285	0,165	0,186	0,126	0,053	-0,098	0,185	0,236	0,176	0,874	0,056	-0,201	0,140	-0,141
10	0,111	0,128	0,195	0,213	0,145	0,105	0,105	0,317	-0,105	-0,078	0,191	-0,012	0,289	0,061	-0,320	-0,787	0,483	-0,312

Kaynak: Kendi hesaplamalarımız.

Determination and Comparison of Development Levels' Across Regions: Turkey Case*

Aydın Ünsal**

Seher Nur Sülkü***

Abstract

This study aims to compare and scrutinize development levels of cities and regions in Turkey. Socio-economic statics that effects development levels of cities acquired form Ministry of Development. Within the context of the essay, factor analysis relying to principles components utilized and as a result, 10 basic factors found. Based on these factors, development indexes developed for cities and six development stages defined: Advanced (1), High (2), Upper Intermediate(3), Average(4), Low(5), Very Low(6). İstanbul is the only city that reaches advanced level and its development index doubled Ankara, the second most developed city. Comparing development indexes of the regions, we classified Marmara, West Anatolia, Aegean and Mediterranean close to upper intermediate level. Low-level regions are East Anatolia and Southeast Anatolia regions. In overall Turkey with 3 levels of development could be included in upper intermediate level. Even though 63% of all cities are between 4-6 developments levels the reason that Turkey's average appears as 3rd level is mainly because high population concentrated in advanced and upper intermediate regions. Finally yet importantly, main problem of these highly developed regions is unemployment.

Keywords

Development, regional development level, principal components analysis, factor analysis, Turkey.

* Date of Arrival: 20 September 2017 – Date of Acceptance: 30 May 2019

You can refer to this article as follows:

Ünsal, Aydın and Seher Nur Sülkü (2020). "Bölgeler Arası Gelişmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi ve Karşılaştırılması: Türkiye Örneği". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 177-209.

** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Econometrics – Ankara/Turkey

ORCID ID: 0000-0002-7922-1329

aydin.unsal@hbv.edu.tr

*** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Econometrics – Ankara/Turkey

ORCID ID: 0000-0002- 4938-4565

seher.sulku@hbv.edu.tr

Определение и сравнение уровней развития по регионам: пример Турции*

Айдын Уйсал**

Сехер Нур Сюлькю***

Аннотация

Данное исследование направлено на сравнение и тщательное изучение уровней развития городов и регионов Турции. Социально-экономическая статистика, влияющая на уровень развития городов, получена от Министерства развития. В контексте эссе был проведен факторный анализ, основанный на использованных основных компонентах, и в результате были найдены 10 базовых факторов. На их основе были разработаны индексы развития городов и определены шесть стадий развития: продвинутый (1), высокий (2), выше среднего (3), средний (4), низкий (5), очень низкий (6). Стамбул - единственный город, достигший продвинутого уровня, и его индекс вдвое больше индекса Анкары, второй наиболее развитый город. Сравнивая индексы развития регионов, мы отнесли регионы Мраморного моря, Западной Анатолии, Эгейского и Средиземноморского побережья к уровню выше среднего. Регионы низкого уровня - это регионы Восточной Анатолии и Юго-Восточной Анатолии. В целом Турция с 3 уровнями развития может быть отнесена к уровню выше среднего. Несмотря на то, что 63% всех городов находятся между 4-6 уровнями развития, причина того, что средний показатель по Турции отображается как 3-й уровень, заключается в основном в том, что большая часть населения сконцентрирована в регионах с показателями «развитый» и «выше среднего уровня». Наконец, что немаловажно, главная проблема этих высокоразвитых регионов - безработица.

Ключевые слова

Развитие, уровень регионального развития, анализ основных компонентов, факторный анализ, Турция.

* Поступило в редакцию: 20 сентября 2017 г. – Принято в номер: 30 мая 2019 г.

Ссылка на статью:

Ünsal, Aydın and Seher Nur Sülkü (2020). "Bölgeler Arası Gelişmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi ve Karşılaştırılması: Türkiye Örneği". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 177-209.

** Проф., д-р, Университет Хаджи Байрама Вели, экономический факультет, кафедра эконометрики - Анкара / Турция
ORCID ID: 0000-0002-7922-1329
aydin.unsal@hbv.edu.tr

*** Проф., д-р, Университет Хаджи Байрама Вели, экономический факультет, кафедра эконометрики - Анкара / Турция
ORCID ID: 0000-0002-4938-4565
seher.sulku@hbv.edu.tr

Ortaçağ Taraz'da Son Arkeolojik Kazılar Sonucunda Bulunan Sikkeler Üzerine Bir İnceleme*

Madiyar Yeleuov**

Mirzahan Egamberdiyev***

Öz

10 Haziran 2014 yılında “Turan Uluslararası İlimi Araştırma Merkezi” müdürü Prof. Dr. Madiyar Yeleuov Eski Taraz şehrinin merkezi ile kalenin doğu kapısı ve korunma sistemini araştırmak amacıyla arkeolojik kazıları gerçekleştirdi. Arkeolojik kazılar günümüzdeki Jambyl vilayetinin valiliğine bağlı Kültür, Arşivleme ve Kayıt bölümü tarafından “Tarihi ve Kültürel Mirası Koruma” Devlet Kamu Müdürlüğü ile 5 Haziran 2014 yılında (№ 35) ve buna ilişkin ek olarak 2014 yılının 15 Ekiminde (№ 1) ilave edilen Anlaşma temelinde yürütüldü. Yedi ve on bir metre kalınlığında ve çamurdan yapılan pahsadan (kerpiç) oluşan şahristanın kazıları ile şehir içinden geçen, aynı zamanda kenarları taştan yapılan nehrin araştırılması sonucunda şehrin duvarı araştırıldı. Bunun yanı sıra üç etaptan oluşan kalenin kazı işleri neticesinde şehrin taş kalıntıları bulundu. Genel olarak ele aldığımız araştırma sonucunda bulunan seramik, demir, kemik ve 89 sikkeler bir ilmi değerlendirme yapmamıza yol açtı. Bu sikkeler İslam öncesi VII-VIII asır Türk dönemi ticaretin gelişmesi ile sosyal ve kültürel durumunu ortaya koymamıza imkân vermektedir.

Anahtar Kelimeler

Taraz, arkeolojik kazı işleri, sikkeler, ticaret, koruma sistemi, kültürel miras.

* Geliş Tarihi: 01 Ağustos 2015 – Kabul Tarihi: 02 Mart 2020

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Yeleuov, Madiyar ve Mirzahan Egamberdiyev (2020). “Ortaçağ Taraz'da Son Arkeolojik Kazılar Sonucunda Bulunan Sikkeler Üzerine Bir İnceleme”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 211-239.

** Prof. Dr., Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Tarih, Arkeoloji ve Etnoloji Fakültesi, Arkeoloji, Etnoloji ve Müzecilik Bölümü – Almatı/Kazakistan
ORCID ID: 0000-0002-8180-5163
madiyaryeleuov@mail.ru

*** Doç. Dr., Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi, TÜRKSOY Bölümü – Almatı/Kazakistan
ORCID ID: 0000-0002-1022-0483
mirzahan.egamberdiyev@gmail.com

Giriş

Talas Vadisi İslam öncesi döneminde Orta Asya'nın önemli yerleşik ziraatçı bölgelerinden biri sıfatıyla gelişmiş bir kültüre sahip olmuştur. Buna yazılı kaynaklarla arkeolojik buluntular tanıklık etmektedir. Yazılı kaynaklara göre, birçok şehir ve kasabalar bulunmuştur. Bölgede kadim bir tarihe ve kalabalık nüfusa sahip Taraz şehri merkez olarak bilinmektedir.

Talas vadisi binyıllar zarfında yerleşik ziraatçı topluluklar ve hayvancılıkla uğraşan göçebe boylar arasındaki sıkı ilişkilerin sürdüğü bir bölge olduğunu burada bulunan zengin kültürel buluntularla gösterilmektedir. İslam öncesi dönemlerde Taraz Bölgesi ilkin Göktürk Kağanlığı (552-744), daha sonra da Türgeş Kağanlığı (699-766) gibi devletlerin önemli hudutlarından biri olmuştur. Özellikle, bu bölgenin Göktürk Devleti için ayrıca bir önem taşıdığı Batı Göktürk yöneticilerinden Tun Yabgu-Kağan (618-630) tarafından karargâhın Taraz yakınındaki "Bin-Bulak/Pınar'a" (Çin. *Hsien-Hsüan*)'a taşınmasıyla kendi tesbitini bulmaktadır. Batı Göktürklerin diğer bir yöneticisi Aşina Ho-lu (*Uluğ 651-657) da kendi karargahını burada tesis etmiştir.

Son yıllarda belirgin bir miktarda nümismatik malzemelerin elde edilmesi ve sikkelerdeki yazıların başarılı bir şekilde okunarak, onların içerdiği bilgilerin yazılı kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırılması (açıklama ve özdeşleştirilme yapılması) İslam öncesi Talas Vadisi sosyal ve siyasal tarihinin birçok meselelerinin çözümlenmesinde büyük bir önem arz etmiştir. Bu konuda özellikle bölgenin arkeolojik yadigarlıklarında, hususuyla kadim Taraz şehri kalıntılarında bulunan sikkeler ayrıca bir önem taşımaktadır. Nitekim, 2014 yılında Prof. Dr. Madiyar Yeleuov başkanlığındaki Kazakistan "Turan arkeoloji ekibi" tarafından eski Taraz şehri ark (karargah) ve şahristanında sürdürülen arkeolojik kazılar sonucunda yaklaşık yüz adet sikke bulunmuş ve onların miladi 7-8. yüzyıllardan 18-19. yüzyıllara kadar darp olunan sikkeler olduğu belirtilmiştir. Bu ise bölgede bin yıldan fazla bir vakit diliminde para dolaşımının sağlandığına tanıklık etmektedir. Özellikle, mezkur sikkeler arasında İslam öncesine ait sikkeler önemli bir miktarı oluşturmaktadır. Bu ön çalışmamızda bu tür sikkelerin bir kısmı yer almaktadır.

İslam Öncesi Orta Asya ve Kazakistan Sikkelerinin Genel Tanıtımı

Orta Asya, özellikle, onun kadim dönemlerden itibaren ahalisi daha

çok yerleşik ziraatçı topluluklar olarak bilinen toprakları: Amuderya–Sırderya arası (Maveraünnehir / Özbekistan), Sırderya'nın orta havzası (Güney Kazakistan), İli vadisi (Yedisu), Talas ve Çu havzaları ve Issık-Göl (Kırgızistan), Doğu Türkistan ülkeleri bölge tarihinde sadece şehircilik kültürü ve devletçilik geleneklerinin geliştiği hudutları sıfatıyla tanınmakla kalmamışlar, belki de Orta Asya'nın ilk yerel sikkelerinin darp olduğu bölgeleri olarak da Eski Türk uygarlığı tarihinde kendine özgü bir yer edinmişlerdir.

Ürün ve hayvan değişiminin en kolay aracı olarak ilkin Ön Asya'da M.Ö. 1. yıl içinde ortaya çıkan metal para Orta Asya'da ilk olarak Yunan-Baktrya (M.Ö. 4.–2. yy.), Part (M.Ö. 3–M.S. 3. yy.) ve Kuşan İmparatorluğu (M.Ö. 2–M.S. 3. yy.) döneminde yürürlüğe koyulmuş, miladî bin yılın ilk asırlarından başlayarak ise Soğd ve Harezmi'de de yerel sikkeler darp olunmaya başlamıştır. Onlarla hemen hemen aynı tarihlerde merkezi Çaç (Taşkent) bölgesi olan Kang Devleti (M.Ö. 3.–M.S. 3. yy.) çerçevesinde de mal değişimi, alış verişi ilişkileri çeşitli eşyalar değişimi ile değil, para aracılığıyla gerçekleştirilmeye başlamıştır. Miladî 4-6 yüzyıllarda daha çok Orta Asya'nın güney topraklarında arka arkaya hükümlanlık yapan, menşece göçebe bir toplum olarak Altay ve Moğolistan merkezli Asya Hunları (M.Ö. 3-M.S. 3. yy.) ile o veya bu şekilde bağlantılı olan Hionitler, Kidaritler ve Eftalitler'e ait sikkeler para dolaşımını sağlamış, 6. yüzyılın son çeyreğinde Batı Göktürk Devleti (568-740)¹ kendi sikkelerini Çaç (Taşkent) Bölgesi'nde darp ettirmeye başlamış, 7-8 yüzyıllar arasında ise ona muteakip Fergane, Ustruşane, Otrar, Talas ve Çu nehirleri havzasındaki siyasî birlikler (Türgeş Kağanlığı ve onun eli altındaki bir kaç küçük hükümdarlıklar) yöneticileri de kendi sikkelerini bastırmaya başlamışlardır.

Bundan önce Orta Asya'nın kuzey ve kuzey-doğusundaki konar göçer kısmı alış-veriş, ticaret işlerini deri, tahıl, ev hayvanları, kıymetli eşyalar ve saireleri karşılıklı değiştirmek suretiyle kendi iktisadî ihtiyaçlarını karşılamışlar, ancak, bu durum bir çok zorlukları ortaya çıkarmıştır. Bu yönden karşılıklı ticaret ve mal eşya değişimi tarzındaki münasebetlerde muayyen metallerin – bakır, gümüş ve altının para şeklinde birer araç rolünü oynamaya başlaması insanlık tarihinde en büyük kazançlardan biri olduğunu itiraf etmeliyiz.

Yeri gelmişken “Peki, yukarıda adı geçen irili ufaklı saltanat ve hükümdarlıklardan hangi biri Türklerle ilişkilidir, ilk Türk sikkeleri tam

olarak ne zaman ve nerelerde darp olunmuştur, Eski Türk sikke darbı hangi yönleriyle diğer etnoslara ait sikkelerden farklılık taşımıştır, onların kendine özgü özellikleri nedir?” anlamındaki soruların ortaya çıkması gayet doğaldır.

İlkin, şunu belirtmeliyiz ki, asıl menşei Orta Asya'nın göçebe etnoslarıyla bağlantılı, ancak, yönetim merkezleri hep bölgenin güney kısmında, yani Amuderya'nın yukarı havzasındaki yerleşik bölgelerde (Baktria/Toharistan'da) bulunan Kuşan, Hionit, Kidarit ve Eftalit gibi devletler yönetici kesiminin menşei Altaylar'ın kadim etnosları (Yüceçi-Tohar, Hun v.s.) lere ulaşır. Yani, bu hanedanların kurucuları etnik ve kültürel yönden Türk topluluklarıyla o veya bu derecede yakından ilişkilidir. Buna dayanarak, en Eski Türk sikkelerinin mazisi miladın ilk asırlarına kadar gittiği söylenebilir. Erken ortaçağlara gelince, Eski Türk sikke darbı geleneği kendisinin zirvesine ulaştığı ve daha fazla millî vasıf kazandığını ayrıcalıklı olarak belirtmek gerekir. Nitekim, bu dönemde Batı Göktürk Devleti'nde daha belirgin bir biçimde görülmek üzere, bir çok Türk asıllı hanedanlar tarafından darp olunan sikkelerin hem kendisinin Eski Türklerle özgü ikonoğrafisi (hükümdar portreleri, hamî hayvan tasvirleri, çeşitli sembolik işaretler), hem de Eski Türk devletçilik gelenekleri (isim, unvan, sıfat, damga ve s. sembolik işaretler) ve diğer etnik vasıfları daha net bir şekilde yansıtmasıyla dikkate değer. Bu durum, özellikle, Çaç, Otrar, Fergane ve diğer birkaç vaha hükümdarlıklarının yönetici hanedanları tarafından bastırılan sikkelerde daha fazla hissedilir.


Konuyla ilişkin olarak ilk önce bu dönemde Orta Asya'nın mezkur yerleşik bölgelerinde sikke darbı karakterinin nasıl olduğu konusunda, özellikle, Eski Türk sikkeleri meselesinde daha teferruatlı bilgi sahibi olmak için o dönemde mevcut olan sosyal ve siyasal durum üzerine kısaca durmayı uygun görmekteyiz.

Başta çince kaynaklar olmak üzere, Soğd, Baktrî, Pehlevî (Orta Fars), Bizans, Arap ve diğer dillerdeki yazılı kaynaklar kadar nümismatik malzemelerden de belli olduğu gibi, İslam öncesi dönemlerde Orta Asya'nın daha çok Amuderya ve Sırdeya arası hem de buraya komşu topraklardaki Çaç, Otrar, Fergane, Ustruşane, Soğd, Buhara, Toharistan, Merv, Harezmi gibi tarihî vilayetler ayrı ayrı siyasî memurî birlikler – vaha devletçikler veya başka bir deyimle hükümdarlıklar olup, onların hepsi yarı bağımsız statüye sahiptiler. Ayrı hükümdar hanedanı, mirasî hakimiyeti, yönetim

merkezi (başkent), kanunları, özel askerî teşkilatı, muayyen hududu ve sınırları hem de sikke darbı bulunan bu vaha hükümdarlıklarının kendine özgü hakimiyet sembolleri mevcuttu. Hatta, adı geçen hükümdarlıklardan bazılarında konfederatif biçimindeki yönetimler de bulunduğu göze çarpar. Özellikle, Toharistan ve Soğd'da böyle bir siyasî durum daha belirgin bir şekilde boy gösterir. Her ikisinde de birer vilayet veya ilçe çapında ayrı ayrı küçük hükümdarlıklar mevcut olup, onlardan büyük bir kısmı yukarıda zikredilen hükümdarlıklara benzer siyasî ve hukukî ayrıcalıklara maliktiler (yani, hükümdar, yönetici hanedan, mirasî hakimiyet, ordu, belirli bir hudut, sınır, sikke darbı ve s.). Örneğin, Toharistan, 630'lu yıllarda burada bizzat kendisi bulunan Çinli rahip Hsüan-Tsang'ın (629-645) kayıtlarına göre, 27 adet küçük hükümdarlıktan (Tirmiz, Çaganiyan, Huttal, Kumed, Kobadiyan, Şugnan, Vahan, Belh, Güzgan ve s.) den ibaretti ve onların tümü Toharistan Yabguları aracılığıyla Batı Göktürk Kağanlığı'na boyun eğmekteydiler (Boboyorov 2002: 10-11, Humbach 1996: 257). Nitekim, 7. yüzyılın ikinci çeyreğinde Toharistan'ın baş yönetiminde, menşece Kağanlığa mensup bulunarak burada Aşina hanedanının ayrı bir yönetimini kuran *Yabgular* Sülalesi'nin faaliyet yürütmeye başladığı tarihlerde de buradaki küçük hükümdarlıkların ayrı ayrı yerel yönetici hanedanları bu hanedanın egemenliğini itiraf ederek, biri diğerinden bağımsız bir şekilde kendi yönetimlerinde devam etmişlerdir.

Böyle olmakla beraber, Amuderya-Sırderya arası ve buraya komşu topraklardaki adı geçen vaha hükümdarlıklarının tümü siyasî yönden Batı Göktürk devleti muhtevisindeki birer tabî hükümdarlıklar olup, bu durum onların sikke darbında da kendi ifadesini bulmuştur. Özellikle, onların çoğunluğunda yerel hanedanlar kendi geleneksel paralarını bastırmakla beraber kağanlar adına da sikke bastırdıkları bilinmektedir. Bunun yanısıra, adı geçen hükümdarlıkların bir çoğunda Batı Göktürk devleti yönetici hanedanı – Aşina Sülalesine dolaysız olarak bağlantılı hanedanlar (Çaç, Fergane, Toharistan) ve Kağanlıkla ilişkisi dolaylı bir şekilde olan hanedanlar (Otrar, Semerkant, Panç, Nahşeb, Buhara, Çaganiyan, Termiz vs.) hüküm sürmüş olup, bu durum onların darp ettirdikleri sikkelerde Kağanlığa özgü eski Türkçe unvanlar, ikonografi, süje, damga, sembol ve diğerlerinin yansımada kendi tesbitini bulur.

Miladın ilk binyılın ortalarına gelince mezkur vaha hükümdarlıklarının

hemen hemen tümünde sikke darbının yola konması, sadece iktisadî ihtiyaçlardan kaynaklanmamakta, belki de tüm zamanlarda olduğu gibi para bastırma işi belli bir anlamda devletin egemenliğini de ifade etmekteydi. Aynı şu sebeplerden dolayı mezkur topraklarda darp olunan sikkelerde her hükümdarlığın kendine özgü hakimiyet / devlet nişanı – damgalar bulunmaktadır. Sadece daha büyük vaha devletçikleri değil, hatta konfederatif biçimindeki yapıya sahip hükümdarlıklar muhtevastındaki bazı küçük hükümdarlıkların da kendi damgaları bulunmuş ve onlar sikke, mühür, seramik ve metal eşyalar sırtına basılmış bir şekilde bugüne kadar ulaşmıştır. Aslında, muyyen bir damga birer hükümdarlığın mülkü olduğunu ifade eden sembolik bir işarete dönüşmüşse de, onları herhangi bir memleket veya ülkenin eskiden değişime uğramadan süre gelen geleneksel devlet nişanı (gerbi) olmuştur diyemeyiz. Çünkü, bölgedeki siyasî durumla ilişkin olarak her dönemin kendine özgü sembolik işaretlerin kullanıldığı ve onların biri diğerinden farklı olduğu bilinmektedir. Özellikle, Kuşan İmparatorluğu ve Kang (Kangüy) devleti dönemindeki damgalarla Erken Orta Çağlardaki bazı damgalar arasında oldukça farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Özellikle, İslam öncesi dönemlerde Orta Asya vahalarında hüküm süren her hükümdarlığın kendine ait damgası olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim, bu döneme ait damgaları herhangi bir ülkenin değil, orayı yönetmekte olan hanedanın resmi nişanı olarak değerlendirmek daha mantıklı olacaktır. Örneğin, aynı tarihlerde, miladî 7.-8. yüzyıllarda Çaç Vahasında 3 adet yönetici hanedan iktidarda bulunmuş olup, onlardan hepsi kendi damgasına sahiptiler (bk. ). Böylece, hangi damganın Çaç ülkesinin resmi nişanı olduğunu belirtmek zordur. Görünüşten, bu damgalar vahada kendi hanedanını kuran boylara ait olduğu anlaşılmaktadır.

Burada dikkati çeken husus, bazen muyyen bir hükümdarlıkta mevcut hanedan temsilcisi kendisinden önce hükümrancılık yapan akrabasından (babası, amcası, ağabeyi veya yakın akrabalarından herhangi birisi)nden yönetimi miras alırken geleneksel damgaya belli bir işaret eklediğinden anlaşılmaktadır. Bu, esas olarak Semerkant İhşidleri ve Pañç Hükümdarlığına özgüdür.

Bu dönemde Amuderya–Sırderya arasındaki topraklarda mevcut olan tüm vaha hükümdarlıklarının çoğunluk hallerde sikkelerinde, kısmen ise diğer eşyalar sırtında görülen resmi semboller – damgalar ve unvanlar aşağıdaki şekildedir:

1. **Batı Göktürk devleti** (Çaç bölgesi): ; *Jabgu*, ; *Cabgu-Kağan*, ; *Kağan*.
2. **Çaç**:   ; *Xuvu*, *Tegin* / *Elteber*, *Tudun*.
3. **Otrar**: ; *Tutuk*.
4. **Fergane**:  (varyantları:  , ); *Kağan*.
5. **Ustruşane**: ; *MR'Y* (=Aşşin).
6. **Soğd**:
 - a) **Semerkant**: ; *Kağan*, *MLK'* (=İhşid).
 - b) **Panç**:  (вариантлари  , ), ; *MR'Y*, *Xuvu*, *Hatun*.
 - c) **Keş**: ; *Ahurpat*.
 - d) **Nahşep**: ; *xuv*.
7. **Buhara**: ; *puhar xuv kava* (=Buharhudat)
8. **Toharistan**:
 - a) **Toharistan Yabguluğu**:  ,  (?); *Yabgu*.
 - b) **Çaganiyan**:  (?); *xuv* (=Hudat).
 - c) **Termiz**: ; -.
9. **Harezmi**:  , ; *MR'Y MLK'* (=Harezmişah)
10. **Talas-Çu havzaları sikkeleri** (Suyab, Taraz ve s.):
 - a) 1)Türgeş Kağan; 2) Arslan-Erkin; 3) Xutav: .
 - b) 1)Yinal Alp; 2) Tun-Erkin: .
 - c) El-Çor: .
 - ç) Kut-Çor: .
 - d) Vaxt-mah xuvu: .
 - e) Arslan Bilge-Kağan: .
 - f) Karluk-Kağan: .

Çoğunlukla iktisadî gereksinimler aracı sıfatıyla darp olunan mezkur sikkeler ve onların barındırdığı bilgiler kendi zamanının siyasî, iktisadî ve

kültürel hayatını aydınlatmada kendine özgü bir yer tutar. Nitekim, onlarda bulunan hükümdar ismi ve unvanları, çeşitli sembolik işaretler (damga vs.) daha çok siyasî durumu anlatıyorsa, sikkelerin ikonografik (tasvirler, subjeler) ve paleografik yönleri, yapım tekniği, metal çeşidi vb şeyler o dönemin etnik, kültürel hem de iktisadî durumu hakkında bilgilendirir.

Bu dönem sikkeleri esas itibarıyla Sogdolog ve İranist gibi bilim adamları, özellikle bu konuların önde gelen uzmanları Olga Smirnova, Edvard Rtveladze, Vladimir Livşits, Evgeniy Zeymal, Bella Vaynberg tarafından incelenmiştir. Bugünlerde Orta Asya nümismatiği Edvard Rtveladez, Ludmila Baratova, Aleksandr Kamışev, Vadim Koşev, Pavel Lurje, Andrey Kubatin ve Ğaybulla Babayar tarafından araştırılmakta olup, bazı istisnalar hariç onların çalışmaları daha çok Çaç Bölgesi sikkelerini içermektedir. Fergane, Ustruşane, Soğd, Harezmi, Toharistan ve Yedisu sikkelerinin öğrenilmesi bugünlerde beklenildiği düzeyde değildir.

Nümismatik malzemelerin tarihî kaynak olarak özelliği, onların yazılı kaynaklarda görülen bazı eksiklikler veya kusurları (mesela, bilginin ulaştırılma tarzı, yanlış algılama, dil ve yazının farklılığı yüzünden isim, unvan ve terimlerin aslıyettten uzaklaşması vs.) yüzünden ortaya çıkacak anlaşmazlıklar sikkelerde fazla görülmemektedir. Bu yönden bakıldığında, bazı eksikliklere rağmen sikkelerin güvenilir ve sabit tarihî kaynaklar olarak algılanması lazım gelir.

Talas – Çu Havzaları Sikkeleri

Tarıdağları'nın (Tıyanşan)'ın merkezî kısımlarının kuzeyinde bulunan topraklar, özellikle, İssık-göl ve onun çevrelerini (Kırgızistan), İli, Çu ve Talas Nehirleri havzalarını (güney-doğu Kazakistan) kendinde barındıran hudut bugünlerde şartlı olarak tarihî Yedisu bölgesi adıyla adlandırılmaktadır. Aslında Yedisu adı daha çok Balkaş Gölüne dökülen bir çok irili ufaklı nehrin, özellikle İli nehri başta olmak üzere 7 adet nehrin mecralarını muhteva eden bölge için kullanılmıştır. Yani, şimdiki Almatı şehri civarlarından başlayarak kuzey-batıda Balkaş Gölüne kadar uzanan bölge için Yedisu adı geçerlidir. Böylece, birçok bilim adamınca tarihi Yedisu bölgesi olarak adlandırılmakta olan Çu ve Talas Nehirleri havzaları ise bu bölgenin dışında kalacaktır. Böylece, biz bu çalışmamızda mezkur bölgelerin İslam öncesi sikkeleri için coğrafi ad kullanırken “Talas havzası sikkeleri”, “Çu havzası sikkeleri” vs. gibi terimlerini kullanmayı uygun gördük.

Bugünlerde Kırgızistan'ın esas kısmı ve Kazakistan'ın güney-doğu kısımlarını kapsayan hudut kuzeyde Balkaş gölü, doğuda İssik-göl, güneyde Merkezî Tanrıdağlarının kuzey etekleri, batıda Talas nehri havzalarıyla sınırlanarak, Erken Orta Çağlarda Suyab (Ak-Beşim), Balasagun, Taraz, Ming-bulak (Merke), Almatu ve s. gibi onlarca irili ufaklı şehirlere sahip olmuştur. Güneyde Doğu Türkistan'daki küçük vaha devletleri ve Fergane, güneybatıda Çaç (Taşkent) ve İsficab (Sayram) gibi hükümdarlıklarla komşuluk taşıyan bölge, özellikle, onun Suyab merkezli olan kısmı bu dönemde önce Batı Göktürk Kağanlığı (568-740), daha sonra ise Türgeş Kağanlığı (699-756) için merkezi hudut – devlet ulusu (domen) görevini yapmıştır.

Bu topraklarda sikke darbı ananesinin baş göstermesi nispeten daha sonraki dönemlere 7. yüzyılın sonları 8. yüzyılın başlarına denk gelir. Yani, ilkin Türgeş Kağanlığı döneminde sikke darbı geleneği yola konmuş, 8.-9. yüzyıllarda o kendi zirvesine ulaşmıştır. İlkın Türgeş Kağanları tarafından Soğd harflarıyla βγγ twrkyš x'γ'n pny – «İlahi Türgeş Kağan'ın sikkesi» cümlesiyle bastırılmaya başlayan Çin taklidi ortası kare delikli sikkelerle beraber (Levha I – IV) daha sonradan birçok küçük hükümdarlıkların sikkeleri bastırılmaya başlamıştır (Thierry 1999: 331-349). Onlarda mezkur topraklardaki şehir ve vilayet çapında olan ahali meskenlerinin yönetimde bulunan Türk ve Soğd asıllı hükümdarların adı ve unvanları yansımıştır.

Son yıllarda Yukarı Çu havzası (Kırgızistan) sikkeleri arasında x'γ γγl-'xr xwβw pny – «Hükümdar Khay (?) Yağlakar sikkesi» ya da γγl-'xr xwβw pny xcy – «(Bu) Yağlakar hükümdarının sikkesidir» cümlelerinin yer aldığı sikkelerin belirtilmesi dikkate değerdir (Lur'ye, 2010:283). Bunun yanı sıra, Türgeş sikkelerine benzer Çin taklidi sikkelerin bazı çeşitlerinde tarafımızdan pny βγγ 'yn/h tc(?)spδny – «İlahi 'yn/h tc(?) kumandanın sikkesi» (ön yüzünde), 'krty pny xwβw 'yr cor – «Hükümdar El-Çor (tarafından) darp olunan sikke» (ters yüzünde) cümlesi, diğer bir çeşidinde ise pny kδ'r xwβw xwtcwr – «Hükümdar Kut-Çor (tarafından) darp olunan sikke» (ön yüzünde) cümlelerin yer aldığı belirtilmesi burada Türk devletçilik geleneklerinin ne kadar üstünlük kazandığına delalet etmektedir.

Taraz Sikkeleri

İslam öncesi Orta Asya sikkelerinin önemli bir kısmını Taraz bölgesi sikkeleri oluşturur. Ancak, detaylı bir çalışma sürdürülmediği yüzünden Taraz'da sikke darbı geleneklerinin tam olarak hangi tarihlerde başladığı

kesin olarak belli değildir. Elimizde var olan deliller burada ve tüm Yedisu'da ilk sikke darbının 7. yüzyılın sonu ile 8. yüzyılın başlarına denk geldiğini göstermektedir.

Aslında Taraz Bölgesi coğrafi yerleşimine göre şehir kültürüne sahip yerleşik toplumlar ve hayvancılıkla uğraşan göçebe boyların bulunduğu muayyen bir mesken niteliğine sahipti. Tanrı Dağlarının kuzey yamaçlarında oluşan ve kuzey-batıya doğru tarıma elverişli toprakları sulayan Talas Nehri havzalarında Taraz merkezli Aşpara, Kulan vs. gibi birkaç irili ufaklı şehirler bulunmuş ve onların ahalişi çiftçilik, ticaret ve zanaatla uğraşmışlardır. Bu şehirlerden kuzey-batıdaki Karatau Dağı (Karadağ) dağı yamaçları ve kuzeydeki steplerde daha çok göçebeler hayvancılıkla meşgul olmuşlardır. Taraz ve civarlarının kuzey-doğu istikametinde Çu Nehri havzalarına kadar gene onlarca şehir ve kasabalar bulunmuştur. Bunların geçim kaynaklarını ise çiftçilik, ticaret ve zanaat oluşturmuştur. Taraz bölgesinde şehircilik hayatı başlayalı yaklaşık bin sene geçmesine rağmen bölgenin (yani, Talas-Çu-İli havzalarının) diğer kısımlarında olduğu gibi burada da alışveriş işleri değerli eşya değişimiyle sürdürülmüştür. Buna benzer bir durum Taraz'a yakın bölgelerde, özellikle, İsficab (Sayram) ve Fergane'de görülmektedir. Yani, miladi 7-8. yüzyıllara kadar her iki bölgede sikke bastırıldığı bilinmemektedir. Coğrafi şartları Taraz'a yakın olan ve etnokültürel yönden benzerlik taşıyan diğer yerleşik bölgeler – Orta Sırderya ve Arıs havzalarındaki Otrar ve Kencide hükümdarlıklarında da sikke darbu adı geçen bölgelerle hemen hemen aynı tarihlere denk gelir.

Ancak, Taraz'a yakın diğer bölge olan Çaç'ta (Taşkent)'te ise sikke darbu miladi 3-4. yüzyıllara kadar dayanmaktadır. Aslında diğerlerine nazaran Çaç'ın Taraz'a uzun asırlar zarfında etki yapan bir bölge olduğu göze çarpmaktadır. Merkezi toprakları Çaç ve civarları olan Kang (Kangüy) Devletinin milattan önceki binyıllığın son asırlarında Taraz Bölgesini kendi topraklarına kattığı bilinmektedir. Özellikle, milattan önceki 40'lı yıllarda Kangüy hükümdarından Talas havzasında kendine barınak istediği ve Taraz şehrinin temelini attığı tarihlerde (Biçurin 1950: 93, Zuyev 2002: 93) burası Kangüylerin toprağı durumundaydı (Biçurin 1950: 93).


İhtimal Taraz'a olan siyasi iddaası bu tarihlere dayanan Çaç hükümdarları miladi 8. yüzyılın ilk yarısında da burada kendi askeri kısımlarını (garnizon) bulundurmasıyla kendini hissettirmektedir. Çin yıllığı "Tang-şu"da 750'li

yıllar civarında Şi (Çaç) yöneticilerinin sürekli olarak Ta-lo-se (Talas / Taraz) şehrinde askeri kısım bulundurduğunun kaydedilmesi bunu isbatlar (Chavannes 1903:144). Nitekim, bu tarihlere kadar birer vaha hükümdarlığı olarak Batı Göktürk Kağanlığı muhtevasında bulunan Çaç 605 yılından itibaren Batı Göktürk asıllı Teginler Hanedanı tarafından yönetilmekteydi. Ancak, kendi siyasi otoritesini Otrar, İsficab ve Taraz üzerinde yayma teşebbüsü Çaç'ın gerçek yönetimini elinde bulunduran Çaç Tudunları (640-750) faaliyetiyle bağlantılıdır. Çin, Arap ve Soğd kaynaklarından belli olduğu gibi 7-8. yüzyıllarda Çaç'ta daha başka bir Türk asıllı hanedan bulunmakta ve yöneticileri Türkçe Tudun unvanını taşımaktaydılar. Batı Göktürk Kağanlarının Çaç Bölgesi denetimi ve vergilerinin toplanması için tayin ettikleri Tudunlar Çaç Bölgesinde bir hanedan kurmuşlar ve bölgenin aktif siyasi gücüne dönüşmüşlerdir. Bu onların sık sık Batı Göktürk kağanlarının taht mücadelelerinde iştirak etmelerinde de kendini gösterir. Tudunların Kağanlık hayatında aktif rol oynamaları onlara verilen yetkilerden kaynaklanmaktaydı. “Tang-şu” yıllığında kaydedildiği gibi Batı Göktürk yöneticisi Tun Yabgu-Kağan (618-630) kendi yönetim merkezini Taraz yakınındaki *Bin-yü* (Bin-yul / Ming-bulak) Bölgesine taşımış ve el altında bulunan Batı ülkeleri hükümdarlarına *Hsi-li-fa* (Elteber) unvanını vererek, onların denetimi ve vergi kontrolü için birer *Tu-tun* (Tudun) göndermişti (Biçurin 1950: 283). Görünüşten Tudunlar Batı Göktürklerin mütefik boyları – On Oklar'a mensup idiler. Bunu Çaç Tudunlarından birinin adında *Şe-şe-ti* tabirinin görülmesi de tesbit eder. Nitekim, 658 yılında Çaç yönetimini eline alan *Kan Tu-tun Şe-şe-ti Yüi Küe Chao Mu Tu-Tu* (Türkçe aslı mühtemelen *Tun Tudun Şeşeti Öge Kül Çao mu? Tutuk) (Malyavkin, 1989:270) ismine bakılırsa o On Ok boylarından biri Şeşetilere mensup olduğu anlaşılacaktır (Chavannes 1903: 141, n. 3, Malyavkin 1989: 270). İhtimal, Tudunlar hanedanının Taraz ve civarlarına hak iddaa etmeleri onların menşece bu bölgelere dayanmasıyla ilişkili olabilir.

Bu kadar siyasi etkili olmasına rağmen şu ana kadar Taraz şehir kalıntılarında Kangüy veya diğer Çaç sikkelerine denk gelinmemiştir. Sadece yakın yıllarda sürdürülen kazı çalışmalarında miladi 7-8. yüzyıllarda bastırılan 1 adet Çaç Tudunları'na ait sikke bulunmuştur (bk. Resim 8).

Kazakistanlı arkeologlar tarafından eski Taraz şehir kalıntılarında sürdürülen kazılar sonucunda şehrin İslam öncesi dönemlerine ait katmanlardan Eski

Türkçe unvanlarla darp olunan Soğdça yazılı yaklaşık 10 çeşitten ibaret yüzlerce bronz sikkeler bulunmuştur. Bulundurduğu unvan ve damgalara bakılırsa onları şu gibi grup ve tiplerden oluşmaktadır:

Grup I.  biçiminde damga taşıyan sikkeler

Tip I. “Türgeş Kağan” unvanlı. Üç varyantı bulunmaktadır: 1) Ön yüzünde unvan, ters yüzünde sadece damga; 2) Ön yüzünde unvan, ters yüzünde damga ve onun sol yanında Eski Türkçe r^2 (er) işareti ve Soğdça *prn* – “Kut” sözcüğü; 3) Ön yüzünde unvan, ters yüzünde damga ve onun sol yanında Eski Türkçe r^2 (er) işareti ve sağ yanında Soğdça *m'x* – “Ay” sözcüğü (bk. Levha IV).

Tip II. “Hükümdar Arslan-Erkin” unvanlı (bk. Levha V)


Tip III. “Padişah Farn-Xutav” unvanlı (bk. Levha VI)

Tip IV. “Hükümdar Farn-Xutav” unvanlı (bk. Resim 7)

Grup II.  biçiminde damga taşıyan sikkeler

Tip I. “Yinal Alp” unvanlı

Tip II. “Tun-Erkin” unvanlı

Grup III.  biçiminde damga taşıyan sikkeler

Tip I. “Vaxt-mah xuvu” unvanlı

Şimdilik bu sikkelerden son iki grup (II-III) giren sikkelere M. Yeleuov yönetimindeki arkeolojik ekibin Taraz'da yaptığı kazılarda rastlanmamıştır. Büyük ihtimalle, bu tür sikkeler Talas Vadisinde bastırılmamış, daha çok Yukarı Çu Vadisi sikkeleri olmalıdır.

Yukarıda sınıflandırdığımız sikkelerden tam olarak hangi çeşitleri daha erken veya daha geç basıldığı, bölgenin en ilk sikkesi olarak hangi sikke çeşidi sayılacağı şimdilik çözümü zor sorunlardan biridir. Çoğunluk araştırmacılara göre, “Türgeş-Kağan” unvanıyla bastırılan sikkeler bölgenin ilk sikkeleri olabilir mi? Bu görüş kabul edilirse Talas ve Çu havzalarında sikke darbı miladi 8. yüzyılın başlarına denk gelecektir. Ancak, bu varsayımın da bir çok çelişkileri bulunmaktadır. Çünkü, burası Batı Göktürk Kağanlığının merkezi hudutlarını oluşturduğu dönemlerde gelişen siyasi ve kültürel süreçler bölgede, özellikle, Taraz ve çevrelerinin bulunduğu Talas Vadisinde

sikke darbı daha erken dönemlere, en azından 7. yüzyıla denk geldiği varsayımını doğurmaktadır. Bu konuda özellikle, “Arslan-Erkin”, “Tun-Erkin” unvanlı sikkeler dikkati çekmektedir. Bilindiği gibi, Batı Göktürkler Kağanlığı biri Talas Nehri havzalarında yaşayan 5 kabileden ibaret *Nuşibi* ve Çu-İli nehri havzalarında yaşayan 5 kabileden müteşkil *Tulu* kabile ittifakı gibi iki kanattan oluşmakta idi. En önemlisi, 5 Nuşibi kabileleri başkanlarının *Erkin* unvanının yanı sıra *Tun*, *Kül*, *Çoban* Eski Türkçe epitetleri kullanmışlar, Tulu kabileleri başkanları ise Çor unvanına sahipti (Biçurin 1950: 289, Malyavkin 1988: 168, Taşağıl 1999: 71). Bugünlerde Çu ve Talas Nehirleri havzalarının çeşitli eski şehir kalıntılarında *Erkin* ve *Çor* unvanlarıyla bastırılmış sikkelerin belirtilmesi onların Batı Göktürk Kağanlığı döneminde, yani 7-8. yüzyıllarda bu kabilelerin başkanları tarafından bastırılmış olabileceği varsayımını gündeme getirmektedir. Eğer bu varsayım daha başka delillerle de netlik kazanırsa bölgenin ilk sikkeleri Türgiş Kağanlığından önce bastırıldığı anlaşılacaktır.

Gene de bu tür sikkelerin daha sonraki dönemlerde, özellikle 8-9. yüzyıllar arasında bastırılmış olabileceği de mümkündür. Yani, *Erkin*, *Çor* unvanları pek yaygın unvanlar olup, Batı Göktürkler döneminde olduğu gibi Türgiş Kağanlığı (699-756) ve Karluk Yabguluğu / Kağanlığı (766-940?) dönemlerinde de bu bölgede ve onun civarlarında yaşayan Türk topluluklarında faal olarak kullanılmıştır. İşte onlardan her hangi biri bu unvanlarla kendi adına sikke bastırılmış olabilir. Yeri gelmişken, 8-9. yüzyıllarda Taraz ve civarlarında önemli bir siyasi güç olarak bilinen Karluklar üzerine kısaca durmak isteriz. Göktürk Kağanlığı (552-744) ve Uygur Kağanlığı (745-840) kuruluşunun ilk yıllarında bir kısmı Ötüken bölgesi (Moğolistan)'da, büyük bir kısmı ise Tarbagatay (Batı Altaylar / Doğu Kazakistan)'da bulunan Karluklar 766 yılında Yedisu'da Türgiş hakimiyetine son vererek kendi Hanedanlarını kurmuşlardır. Başlangıçta birer Yabguluk olarak bilinen Karluk devletinin Çu ve Talas Nehirleri havzaları ağırlıklı olarak bu bölgede hem de onun civarları (örn. Fergane) ile sınırlanmakta, böylece, Batı Göktürk (568-740) ve Türgiş Kağanlıkları'nın merkezi hudutlarında, yani onların “devlet ulusu” (domen) topraklarında kendi devletini berpa etmiş bulunuyorlardı. Karluk devleti doğuda Uygur Kağanlığıyla, kuzeyde Kimak Yabguluğu / Kağanlığı (9.-11. yy.) ve batıda Oğuz Yabguluğu (9.-10. yy.) ile komşu bulunmuştur.

Aslında bu tarihlerden daha önce, miladî 8. yüzyılın sonlarına doğru Şaş Bölgesinin kuzey sınırı İsficap (şimdiki Çimkent) Bölgesi de Oğuzlar'la Karluklar'ın sınır hudutlardan birini oluşturuyordu. Bu tarihlerde Hazar denizinden İsficap'a kadar Oğuzlar, İsficap'tan Fergane'ye kadar uzanan topraklarda ise Karluk Türkleri ağırlıklı olarak yaşamaktaydılar (Bartold 1963: 549). İşbu her iki kabile de kendilerinden önce bölgede siyasi varlığını sürdüren Batı Göktürkler ve Türgeşlerden farklı olarak mevkiye nispeten daha güçsüz bir siyasi yapıya sahip bulunmuşlar, bu onların hem elinde bulunduğu toprakların daha kısıtlı olmasından, hem de yöneticilerinin *Kağan* değil, *Yabgu* unvanını taşımış olmalarından da hissedilmektedir. Gene de son yıllarda bir kaç tarihi bilgilerin aydınlatılmasıyla Karluk yöneticilerinin bir süre *Kağan* unvanıyla hüküm yürüttüğüne delalet etmektedir.

Özellikle, son yıllarda elde edilen nümismatik bilgiler Karluk devleti tarihinin karanlık safhalarına ışık tutmaktadır. Merkezi Çu Bölgesi'nin (Kuzey-Doğu Kırgızistan)'nın birkaç şehir kalıntılarında ortaya çıkartılan Soğdça yazılı bronz yapımlı sikke çeşidinde γ biçimli damgayla *βγγ x'rlux x' γ'n pny* – “Cenap Karluk-Kağan'ın sikkesi” cümlelerinin belirtilmesi bunu tespit etmektedir (Lurje 2010: 280, Koşevan 2010: 22). Müslüman kaynaklarında da Araplara karşı isyanda bulunan Mukanna'ya yardıma giden Türk yöneticisi قلولخ خاقان cümlesi görülmüş, ancak, son yıllara kadar bir çok araştırmacılar onu “Falluh Hakan” şeklinde yanlış biçimlendirmişlerdir. Oysa, bu tabiri قلولخ خاقان (Qalluh Haqan) şeklinde biçimlendirmek icap etmektedir. Bilindiği gibi, Arap-Fars kaynaklarında Karluklar hep Halluh veya Harluh şeklinde kaydedilir (Kumekov 1972: 28).

Taraz'da bastırılan Türgeş sikkelerinde *m'x* – “Ay” kelimesinin bulunması ilgi çekicidir. İlkın O.İ. Smirnova'nın “Katalog”unda (1981) yer alan ve bulunduğu yer olarak Taraz gösterilen bu sikke çeşidi son yıllarda bu şehir kalıntılarında sürdürülen kazılar sonucunda daha netlik kazanmıştır. Taraz şehri kalıntılarında arkeolog M. Yeleuov arkeolojik ekibinin 2014 yılında yaptığı İslam öncesi katmanda bu tür sikkelerin bir kaç nüshası gün yüzüne çıkartılmıştır (bk. Levha IV). Bilindiği gibi, “Ay” Maniheizm dininde önde gelen sembollerden biri olmuş, Türgeş kağanlığı döneminde bu din Orta Asya Türkleri, özellikle Çu ve Talas havzaları bölgesi ahalisi arasında çok yaygınlık kazanmıştır. İslam öncesi Taraz şehir katmanlarında Maniheizme ait birçok buluntunun ortaya çıkması da bunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Taraz sikkelerinde “Mah” (Ay) kelimesinin görülmesi diğer inanç

sistemleriyle de ilişkili olabileceğini akla getirmektedir. Özellikle, merkezi Baktrya (Toharistan / Orta Asya'nın güneyi) olan Kuşan saltanatı tarafından bastırılan sikkelerde Baktri yazısıyla MAO – “Mah / Ay” kelimesinin görülmesi bu görüşü destekler.

Sonuç

Taraz şehir kalıntılarında sürdürülen kazılar, özellikle, bugünlerde Kazakistanlı arkeologların yaptığı geniş kapsamlı kazılar sonucunda bu bölgede miladi 7.-8. yüzyıldan ta 18.-19. yüzyıla arasında, yani bin seneden fazla bir zaman diliminde alış veriş aracı olarak metal paraların dolaşımında bulunduğunu tespit etmektedir. İlkın, miladi 7.-8. yüzyıllarda Batı Göktürk Kağanlığı (568-740) ve Türgeş Kağanlığı (699-766) döneminde Soğd yazısıyla Eski Türkçe ve Soğdça unvanlarla yerel sikkeler bastırılmaya başlanmıştır. Kazılarda elde edilen yüzlerce sikkelerde “Arslan-Erkin”, “Hutav”, “Huvu”, “Türgeş-Kağan” unvanlarının bulunması buna örnek teşkil eder. Bu ise Taraz şehrinin o dönemlerde bölgenin önemli ticaret merkezlerinden biri olmakla beraber, siyasi hayatta da oldukça etkin bir merkeze dönüştüğünü ispat etmektedir.

Kazılarda bu döneme ait az sayıda olsa da Çaç Tudunları (640-750), Buharhudatlar (6.-8. yy.) ve Çin'in Tang hanedanı sikkelerine rast gelinir. İşbu sikkelerin Taraz'da bulunması iki şekilde açıklanabilir:

1) şehrin İpek Yolu Doğu ve Batı hatlarının kesiştiği ticaret merkezlerinden biri olması ve ticari ilişkiler – alışveriş vasıtası sıfatıyla yabancı tüccarlar beraberinde getirmiş olabilir;

2) Taraz'ın yönetimine dahil etmeye çalışan güçlerle ilişkili olabilir. Özellikle, Çaç Tudunları ve Tang hanedanı burada 8. yüzyılın ortalarına doğru faal bir girişimlerde bulunmuşlardı. Buharhudat sikkelerinin Taraz'da görülmesi daha çok bu sikkelerin taşıdığı uluslararası karakterle bağlantılıdır. Yani, İslam öncesi Orta Asya sikkeleri arasında kendisinin yegane gümüş sikke olmasıyla Buharhudat sikkeleri uluslararası bir karakter kazanmış ve pek çok bölgelerde para dolaşımında bulunmuştur. Hatta, bölgede İslam'ın yayılmasıyla ve farklı Müslüman hanedanları kurulmasına rağmen Buharhudat sikkeler bu özelliğini uzun yıllar sürdürmüştür. Özellikle, bu tür sikkelerin Samaniler ve Karahanlılar döneminde bile dolaşımında bulunduğu bilinmektedir.

Arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen Taraz sikkelerinin belirgin bir kısmını Müslüman sikkeleri oluşturmaktadır. Özellikle, yapım tekniği ve yazı kuralları Türgeş ve bölgenin diğer Soğd dilli sikkelerine çok yakınlık taşıyan, ancak, Soğd yazısının yerini Arap yazısı alan sikkeler ilgi çekicidir. Ön tarafında kare delik ve onun dört köşesinde Kufi yazısında 4 kelime bulunan bu sikke çeşidindeki yazıları V.N. Nastıç okumuştur (yani *malik* (yukarı), *aram* (ön), *yınal* (aşağı) ve *çig* (?) (sol) taraf yazılarında) (bk. Resim 11). Anlaşıldığı gibi, Eski Türkçe *Yınal* veya Türkçe-Ön Asya karışımı “Melik/Hükümdar Yınal” unvanıyla bastırılan mezkur sikke çeşidinin Taraz kazılarında da görülmesi dönemin tarihi olaylarıyla bağlantılıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, önceden bu tür sikkelere Taraz Bölgesine bağlı Çigil şehir kalıntısında denk gelinmiş, diğer nüshaları ise Almatı şehri yakınındaki Talgar şehir kalıntısında ortaya çıkartılmıştı. Göktürk Kağanlığı döneminde daha çok epitet (unvan niteleyici) olarak görülmeye başlayan bu kelime İslam öncesi Soğd dilli Çu ve Talas havzası sikkelerinde de görülür. Bunlar hariç, Arap coğrafyacıları tarafından sunulan İslam öncesi Çu ve Talas havzaları hükümdarları unvanları listesinde *Yınal-Şad* (kaynaklarda Yalan-Şah) unvanının yer alması da bölgede bu unvanın yaygın olarak kullanıldığına delalet eder.

Kısacası Yınal unvanlı bu sikkelerin yapım tarzı “Türgeş tipi”, yazıları ise Arapça olması bu tür sikkelerin Karahanlı öncesi, diğer bir deyimle Proto/Ön-Karahanlı dönemine ait olduğunu kanıtlamaktadır.

Taraz şehir kalıntılarında nadir olsa bile Abbasi dönemine ait gümüş sikkeler ortaya çıkmaktadır. Yapım tekniği ve yazı biçimleri sonradan Samani ve Karahanlılar için de birer örnek teşkil eden bu tür sikkelerin ön yüzünde *kelime* ve diğer tarafında, ortada veya çevrede sikkeyi bastıran hükümdar isim ve unvanları, bastırıldığı tarih ve yer adı bulunmaktadır. Arapça kaynaklardan belli olduğu gibi, Arap Halifeliği döneminde Taraz önemli bir ticaret merkezi olmuş, burada daha çok Müslümanlığa geçen Türk ve gayri Türk tüccar ahali bulunmuştur.

Taraz şehir kalıntılarında Samani dönemi (818-999) gümüş ve bakır sikkelerine rastlanması da o dönemin tarihi olaylarıyla sıkı sıkıyla bağlantılıdır. Bilindiği gibi, 893 yılında meşhur Samani hükümdarı İsmail Samani Taraz şehrini Türk asıllı yöneticiler elinden almış, neticede Maverünnehir ağırlıklı Müslüman kültürü Taraz şehrinde yaygın bir biçimde görülmeye başlamıştı.

Samanilerin bölgedeki varlığına son veren Karahanlılar (960-1212) döneminde Taraz iktisadi ve kültürel yönden merkezi bir yer tutmaya başlamış, yönetim merkezi Taraz'da bulunan Karahanlı hanedanı temsilcileri burada kendi adına sikke bastırmışlardır. Taraz şehrinde kendilerinden pek çok abideler bırakan Karahanlı yöneticileri sikkelerinde darp yeri olarak "Taraz" adını bulundurmışlardır.


Taraz şehir kalıntılarında elde edilen olan nümismatik malzemelerin belirgin bir kısmını Hokand Hanlığı (1709-1876) sikkeleri oluşturmaktadır. Bu tür sikkelerin iki çeşidi Taraz şehrinin son katmanı – Hokand Hanlığı dönemi kültürel katmanında görülmektedir: 1) badem biçimindeki çapı 18x15 mm, kalınlığı 2 mm olan çeşidinin ön yüzünde - *حوقند ضرب* «Hokand darbı», arka yüzünde ise *كم على* «Âli / Yukarı hüküm» 7721 kelimeleri bulunmaktadır; 2) kare biçimdeki ölçemi 15x14 mm, kalınlığı 2 mm. Ön yüzünde - *حوقند ضرب* «Hokand darbı», ters yüzünde ise *فلوس* «Fülüs / akça» kelimeleri bulunan sikkeler. Bu tür Taraz sikkeleri yapım ve tekniği Hokand'ın merkezi şehirlerinde bastırılan sikkelere epey benzerlik taşımakla beraber, onlardan farklı olarak sikkeyi bastıran hükümdar adı bulunmamaktadır. Bu ise onların Taraz şehrinde bastırılmış olabileceği görüşünü desteklemektedir.

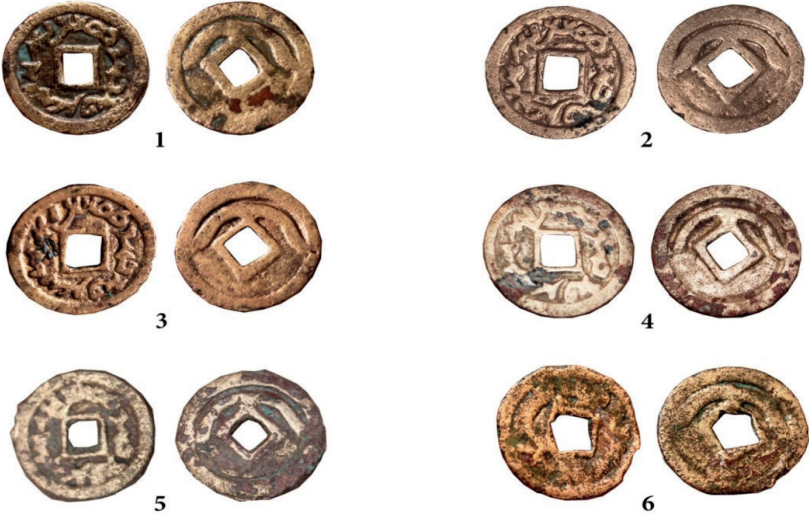
M. Yeleuov Arkeolojik Ekibinin Eski Taraz Şehir Kalıntılarında Bulduğu Sikkeler

İslam öncesi Taraz sikkeleri



Resim 1. Tip I. "Türgeş Kağan" unvanlı sikkeler. Varyant 1


Resim 1. **Av.** Merkezde kare delik. Onun etrafında saat yönü istikametine ters yönde 6'da başlayan Soğd yazısında *βγγ turkyš xγ'n pny* - "İlahi/Cenap Türgeş-Kağan sikkesi" cümleleri yer almaktadır" (Smirnova 1981: 400, № 1589). **Rv.** Merkezde  biçimindeki damga bulunmakta, yazısız. **Ö:** 28-30 mm, **A:** 4-5 gr, **B.Y:** Taraz şehir kalıntısı. **K.Y:** MEk. VII yy.ın sonu - VIII yy. başı. Bakır.

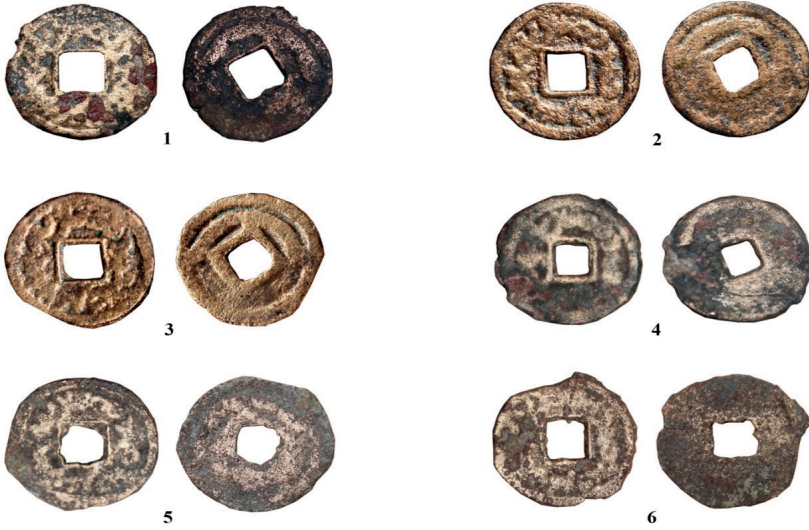


Levha I. Tip, Varyant 1. "Türgeş-Kağan" unvanlı sikkeler

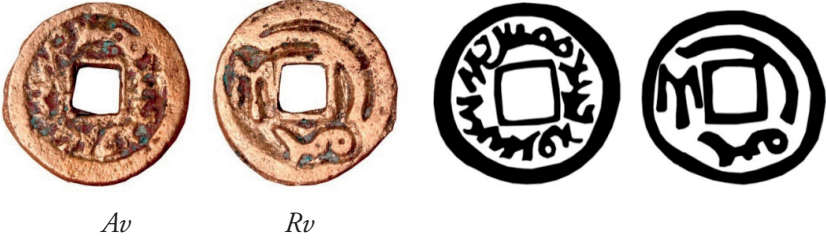


Resim 2. Tip I. "Türgeş-Kağan" unvanlı sikkeler. Varyant 2 (küçük çaplı)


Resim 2. **Av.** Merkezde kare delik. Onun etrafında saat yönü istikametine ters yönde 6'da başlayan Soğd yazısında *βγγ twrkys x'y'n pny* - "İlahi/Cenap Türgeş-Kağan sikkesi" cümleleri yer almaktadır (Smirnova 1981: 405, №.1622-1624). **Rv.** Merkezde  biçimindeki damga bulunmakta, yazısız. **Ö:** 18-20 mm, **A:** 1-2 gr, **B.Y:** Taraz şehir kalıntısı. **K.Y:** MEk. VII yy.ın sonu - VIII yy. başı. Bakır.



Levha II. Tip 1, Varyant 2. "Türgeş-Kağan" unvanlı sikkeler

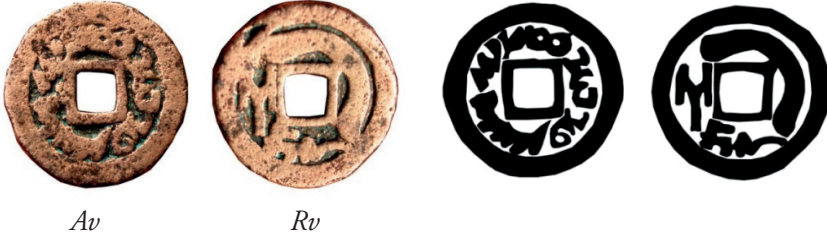


Resim 3. Tip I. "Türgeş-Kağan" unvanlı sikkeler. Varyant 3


Resim 3. *Av*. Merkezde kare delik. Onun etrafında saat yönü istikametine ters yönde 6'da başlayan Soğd yazısında *βγγ twrkys x'γ'n pny* - "İlahi/Cenap Türgeş-Kağan sikkesi" cümleleri yer almaktadır (Smirnova 1981: 398, №. 586-1587). *Rv*. Merkezde  biçimindeki damga bulunmakta, onun etrafında sağ tarafta Eski Türk-Run işareti r^2 (er "asker/kahraman") ve alt kısmında tersine yazılan Soğdça *prn* - "Kut" cümlesi yer almaktadır. **Ö**: 22-25 mm, **A**: 3-4 gr, **B.Y**: Taraz şehir kalıntısı. **K.Y**: MEk. VII yy.ın sonu - VIII yy.ın başı. Bakır.



Levha III. Tip I, Varyant 3. "Türgeş-Kağan" unvanlı sikkeler



Resim 4. *Tip I. "Türgeş-Kağan" unvanlı sikkeler. Varyant 4*


Resim 4. **Av.** Merkezde kare delik. Onun etrafında saat yönü istikametine ters yönde 6'da başlayan Soğd yazısında *βγγ twrkys x'γ'n pny* - "İlahi/Cenap Türgeş-Kağan sikkesi" cümleleri yer almaktadır (Smirnova 1981: 399, № 1588). **Rv.** Merkezde  biçimindeki damga bulunmakta, onun etrafında sağ tarafta Eski Türk-Run işareti r² (er "asker/kahraman") ve alt kısmında Soğdça *m'x* - "Ay" cümlesi yer almaktadır. **Ö:** 25-28 mm, **A:** 3-4 gr, **B.Y:** Taraz şehir kalıntısı. **K.Y:** MEk. VII yy.ın sonu - VIII yy.ın başı. Bakır.



Levha IV. *Tip 1, Varyant 4. "Türgeş-Kağan" unvanlı sikkeler*



Resim 5. Tip 2. "Arslan-Erkin" unvanlı sikkeler


Resim 5. **Av.** Merkezde kare delik. Onun etrafında saat yönü **yönünde 5'**te başlayan (Levha V. 2-3) ve saat yönüne ters yönelik 2'de başlayan (Levha V. 1) Soğdça yazılı *'rsln 'yrk'yn xwβw pny* - "Hükümdar Arslan-Erkin'in sikkesi" cümlesi yer almaktadır, **Rv.** Merkezde  biçimindeki damga bulunmakta, onun etrafında sağ tarafta Eski Türk-Run işareti r² (er "asker/kahraman") ve alt kısmında tersine yazılan Soğdça *prn* - "Kut" cümlesi yer almaktadır. **Ö:** 18 mm, **A:** 2 gr, **B.Y:** Taraz şehir kalıntısı. **K.Y:** MEk. VII yy.ın sonu - VIII yy.ın başı. Bakır.



Levha V. Grup 1. Tip II. "Arslan-Erkin" unvanlı sikkeler

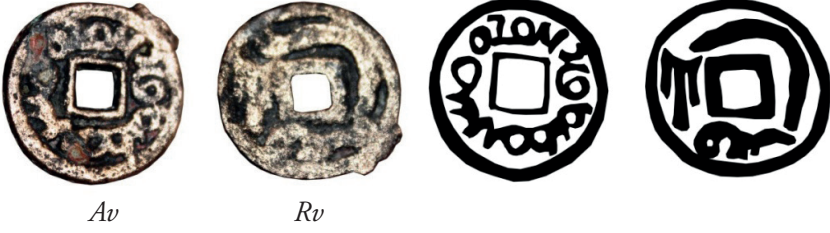


Resim 6. Tip 3. "Hükümdar Farn-Xutav" unvanlı sikkeler


Resim 6. **Av.** Merkezde kare delik. Onun etrafında saat yönü ters istikametinde 1'da başlayan Soğd yazısında *xwt'w prn xwt'wy pny* - "Padişah Farn-Xutav sikkesi" cümlesi yer almaktadır, **Rv.** Merkezde  biçimindeki Türgeş damgası, onun etrafında sağ tarafta Eski Türk-Run işareti r² (er "asker/kahraman") ve alt kısmında Çince Yüan "Para" işareti bulunmaktadır. **Ö:** 22-23 mm, **A:** 2-3 gr, **B.Y:** Taraz şehir kalıntısı. **K.Y:** MEk. VII yy.ın sonu - VIII yy.ın başı. Bakır.

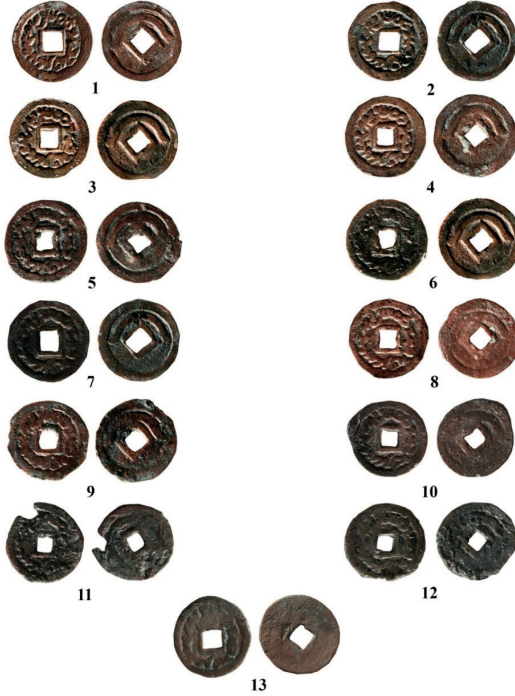


Levha VI. Tip 3. "Padişah Farn-Xutav" unvanlı sikkeler



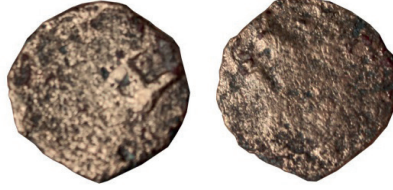
Resim 7. Tip 4. "Hükümdar Farn-Xutav" unvanlı sikkeler

Resim 7. **Av.** Merkezde kare delik. Onun etrafında saat yönü ters istikametinde 1'da başlayan Soğd yazısında *xwbw prn xwt'wy pny* - "Hükümdar Farn-Xutav sikkesi" cümlesi yer almaktadır, **Rv.** Merkezde  biçimindeki Türgeş damgası, onun etrafında sağ tarafta Eski Türk-Run işareti r^2 (er "asker/kahraman") ve alt kısmında Soğdça *prn* - "Kut" kelimesi bulunmaktadır. **Ö:** 18 mm, **A:** 2 gr, **B.Y:** Taraz şehir kalıntısı. **K.Y:** MEk. VII yy.ın sonu - VIII yy. başı. Bakır.



Levha VII. Tip 1. Erken Orta Çağlar katmanında bulunan Türgeş Kağanlığı sikkeleri hazinesi

İslam öncesi yabancı menşeli sikkeler



Av

Rv

Resim 8. *Tip I. Çaç sikkeleri*

Resim 8. *Av.* Merkezde İslam öncesi Çaç hükümdarları damgası, etrafında silik Soğdça yazı bulunmaktadır. *Rv.* Silik, hiç bir işaret bulunmamaktadır. **Ö:** 15 mm, **A:** 1,5 gr, **B.Y:** Taraz bölgesi. **K.Y:** MEk. VII-VIII yy., Bakır.



Av

Rv

Resim 9. *Tip II. 2. Tang İmparatorluğuna ait Çin sikkeleri*

Resim 9. *Av.* Merkezde kare delik. Onun etrafında Çince Kai Yüan Tun Bao – “Hanedan başlangıcının yürürlükteki sikkesi”, *Rv.* Silik, hiç bir işaret bulunmamaktadır. **Ö:** 25 mm, **A:** 4 gr, **B.Y:** Taraz. **K.Y:** MEk. VII-VIII yy., Bakır.



Av

Rv

Resim 10. *Tip 3. Buharbudat sikkeleri*

Resim 10. *Av.* Merkezde hükümdar portresi. Onun etrafında saat yönü yönünde başlayan Soğd yazısında *pwx'r xwß k'v'* - “Buhara hükümdarı. Padişah” cümlesi yer almaktadır, *Rv.* Ateşkedenin izleri. **Ö:** 25 mm, **A:** 1-1,5 gr, **B.Y:** Taraz. **K.Y:** MEk. VII-IX yy., Bakır.

Taraz bölgesinin Müslüman sikkeleri



Av

Rv

Resim 11. Karahanlı öncesi sikkeler

Resim 11. **Av.** Merkezde kare delik. Onun etrafında “Melik Yınal ...” – “Hükümdar Yınal...” cümleleri yer almaktadır, **Rv.** Silik, hiç bir işaret bulunmamaktadır. **Ö:** 25 mm, **A:** 3 gr, **B.Y:** Taraz. **K.Y:** MEk. VIII-IX yy., **Bakır.**

Açıklamalar

1. *Batı Göktürk devleti* – diğer bir adı On Ok Kağanlığı olan bu siyasi birliğin tarihlendirilmesi üzerine araştırmacılar farklı yılları tercih ederler, yani başlangıç tarihi için 583, 593, 603 gibi, son tarihi için ise 699, 704, 740 gibi farklı seneleri kullanırlar. Aslında, merkezi Orhun vadisi (Moğolistan) olarak kudreti en zirveye ulaştığı tarihlerde (yani 560-630 yılları arası) tüm Orta Asya, Kuzey Kafkasya, Karadeniz'in kuzey-batı havzaları, Güney Sibiryaya, Uzak Doğu, Kuzey Çin, Kuzey Hindistan ve Horasan topraklarını içeren I. Göktürk Devleti (552-630) muhtevasında olan ve onun Batı kısımlarının, yani Altaylar'dan batıdaki Kağanlığa bağlı toprakların yönetim yetkisi verilen Batı Göktürkler, diğer bir adı Batı Göktürk Kağanlığı olan bu Aşina Hanedanının yönetim tarihini şartlı olarak 568-740 yıllara vermekteyiz. Buna Kağanlığın kurucularından İstemi Yabgu'nun kendi yeğeni, baş hükümdar Mukan Kağan'dan (553-572)'dan yetki alarak 560'lı yıllarda batıda bir nevi bağımsız faaliyetlerde bulunması, 568 yılında Bizans'a elçi göndermesi vs. gibi bir takım amilleri örnek gösterebiliriz. Batı Göktürk Kağanlığının son tarihi ise 740 yılıyla sınırlandırılması temelinde şu yılı Aşina Xin'in Türgeşler tarafından öldürülmesi ve Aşina hanedanının ortadan kaldırılması yatmaktadır.

Kaynaklar

- Bartold, Vasiliy Vladimiroviç (1963). *Oçerk İstorii Turkmenskogo Naroda*, Soçineniya. Tom II. Çast 1. Moskva: Vostoçnaya Literatura.
- Biçurin, Nikita Yakovleviç (İakinf) (1950). *Sobraniye Svedeniy o Narodab, Obitavşih v Sredney Azii v Drevniye Vremena*. V Tryoh Tomah. Moskva-Leningrad:

İzdatelstvo AN SSSR.

- Boboyorov, Ğaybulla (2002). "Turk Hokonligi Davrida Tohariston". *Moziydon Sado* 4. Toşkent.
- Chavannes, Eduard (1903). *Documents sur les Tou-Kiue (Turks) occidentaux*. Sbornik Trudov Orhonskoy Ekspeditsii. Vıpusk 6. Sankt-Petersburg.
- Humbach, H. Pangul (1996). "A Turco-Bactrian Ruler, Bulletin of the Asia Institute". *New Series* 10. London.
- Kamişev, Aleksandr Mihayloviç (2008). *Vvedeniye v Numizmatiku Kırgızstana. Uçebnoye Posobiye*. Bişkek: Raritet İnfö.
- Koşevan, Vadim Grigoryeviç (2010). "Nahodki Monet na Territorii Kırgızstana ot Drevnosti do Srednevekovya". *Vestnik MITSAI*. Bıpusk 12. Samarkand.
- Kumekov, Bulat Eşmuhamedoviç (1972). *Gosudarstvo Kimakov 9-11 Vekah po Arabskim İstoçnikam*. Alma-Ata: Nauka.
- Lurje, Pavel (2010). *Names in Sogdian Texts*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Lur'ye, Pavel (2010). "Karluki i Yaglakarı v Sogdiyskoy Numizmatike Srednevekovya". *Drevniye Kulturu Evrazii. Materialı Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii Posvyaşonnoy 100-Letiyyu so Dnya Rojdeniya A.N. Bernştama*. Sankt-Petersburg.
- Malyavkin, Anatoliy Gavriloviç (1989). *Tanskiye Hroniki o Gosudarstvah Tsentralnoy Azii*. Novosibirsk: Nauka.
- Smirnova, Olga (1981). *Svodnyy Katalog Sogdiyskih Monet. Bronza*. Moskva: Nauka.
- Taşğıl, Ahmet (1999). *Gök-Türkler*. Ankara: TTK Yay.
- Thierry, Francois (1999). *Sur les monnaies des Türgesh, Coins, Art and Chronology*. Ed. M. Alram and E. Deborah. Wien.
- Thierry, Francois (2002). *The Currency in the Turkish Khanates from the Turgish to the Great Uygur (9th Century)*. Turks 2. Ankara.
- Zuyev, Yuriy (2002). *Ranniye Tyurki: Oçerki İstorii i İdeologii*. Almatı: Dayk Press.
<http://www.zeno.ru> – Pre-Islamic Central Asia
<http://www.sogdcoins.narod.ru>

Some Studies of Medieval Coins Taraz on the Results of Recent Archaeological Excavations*

Madiyar Yeleuov**

Mirzahan Egamberdiyev***

Abstract

On 10 June 2014 an international research center «Turan», whose director is Professor Madiyar Yeleuov conducted archaeological excavations, to investigate shakhristan and eastern gates of the citadel and the defense system of the ancient city of Taraz. Archaeological expedition was sponsored by the Department of Culture, Archival and Records Akimat Zhambyl region on the basis of a contract with a public institution of public services “Directorate of preservation and conservation of historical and cultural heritage” of June 5, 2014 (№ 35) and the annex to the treaty of September 15, 2014 year (№ 1). The excavations shakhristan thickness of 7 meters and 11 meters, which was made of clay pakhsa (brick), as well as the river passing through the city, built stone wall was investigated. In addition, in a study of the citadel, which consisted of 3 stages, the stones were found the remains of the city. Overall, the study made it possible to give a scientific assessment of the discovered materials made of ceramic, metal, bone, and found 89 coins. These coins make it possible to trace the development of trade, socio-economic status of the pre-Islamic Turkic period covering the 7-8 century.

Keywords

Taraz, archaeological excavations, coins, commerce, defense system, cultural heritage.

* Date of Arrival: 01 August 2015 – Date of Acceptance: 02 March 2020

You can refer to this article as follows:

Yeleuov, Madiyar and Mirzahan Egamberdiyev (2020). “Ortaçağ Taraz’da Son Arkeolojik Kazılar Sonucunda Bulunan Sikkeler Üzerine Bir İnceleme”. *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 211-239.

** Prof. Dr., Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of History, Archeology and Ethnology, Department of Archeology, Ethnology and Museums – Almaty/Kazakhstan
ORCID ID: 0000-0002-8180-5163
madiyaryeleuov@mail.ru

*** Assoc. Prof. Dr., Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Oriental Studies, TURKSOY Department – Almaty/Kazakhstan
ORCID ID: 0000-0002-1022-0483
mirzahan.egamberdiyev@gmail.com

Исследование монет средневекового Тараза по материалам последних археологических раскопок*

Мадияр Елеуов**

Мырзахан Эгамбердиев***

Аннотация

С 10 июня 2014 г. международный научно-исследовательский центр «Туран», директором которого является профессор Мадияр Елеуов, провел археологические раскопки с целью исследования шахристана, восточных ворот цитадели и оборонительной системы древнего города Тараза. Археологическая экспедиция проводилась при поддержке департамента культуры, архивов и документации акимата Жамбылской области на основе договора с государственным учреждением коммунальных услуг «Дирекция сохранения и консервации историко-культурного наследия» от 5 июня 2014 года (№ 35) и приложения к договору от 15 сентября 2014 года (№ 1). В результате раскопок шахристана была исследована стена шахристана толщиной 7 м и 11 м, возведенная из глинянной пахсы (кирпича), а также русло протекающей через город реки, выложенное камнем. Кроме того, в результате исследования цитадели, которое состояло из 3-х этапов, были обнаружены каменные остатки города. В целом, исследование предоставило возможность дать научную оценку обнаруженным материалам из керамики, металла, кости и найденным 89 монетам. Данные монеты дают возможность проследить развитие торговли, социально-экономического состояния доисламского тюркского периода истории города, охватывающей VII-VIII века.

Ключевые слова

Тараз, археологические раскопки, монеты, торговля, оборонительная система, культурное наследие.

* Поступило в редакцию: 01 августа 2015 г. – Принято в номер: 02 марта 2020 г.

Ссылка на статью:

Yeuevov, Madiyar & Mirzahan Egamberdiyev (2020). "Ortaçağ Taraz'da Son Arkeolojik Kazılar Sonucunda Bulunan Sikkeler Üzerine Bir İnceleme". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 211-239.

** Проф. д-р, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, факультет истории, археологии и этнологии, кафедра археологии, этнологии и музеологии – Алматы / Казахстан
ORCID ID: 0000-0002-8180-5163
madiyaryeuevov@mail.ru

*** Доц. д-р, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, факультет востоковедения, кафедра ТЮРКСОЙ – Алматы / Казахстан
ORCID ID: 0000-0002-1022-0483
mirzahan.egamberdiyev@gmail.com

Havza Yönetiminde Bölgesel Elektrik Ticareti Modeli: Aral ve Kura-Aras Havzaları Üzerine Bir Değerlendirme *

Halil Burak Sakal**

Öz

Dünyanın birçok bölgesinde problemler alanların başında gelen sınıraşan nehir havzalarının yönetimi konusu, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) yıkılmasının ardından Merkezî Asya'da da bölgesel siyasetin önemli gündem maddeleri arasında yer almıştır. Bu sorun alanı, Aral Gölü felaketinin belirginleşmeye başladığı yıllardan itibaren uluslararası çevresel ve siyasî tartışmaların merkezinde yer bulmaya başlamıştır. Kura-Aras havzasını ilgilendiren çevresel ve bölgesel siyasetle alakalı konular ise Aral havzasıyla ilgili tartışmalar kadar literatürde ve uluslararası siyasetin gündeminde yer bulamamıştır. Bu makale, Türk dünyasını içine alan bu önemli ve geniş nehir havzaları temelinde sınıraşan su sistemlerini ilgilendiren temel sorun alanlarını bölgesel bütünleşme kuramları çerçevesinde karşılaştırılmalı olarak ele almakta ve bunlara iktisadî yaklaşımı ve bölgesel elektrik enerjisi ticaretini temel alan çözüm önerileri sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Merkezî Asya, Kafkasya, Aral havzası, Kura-Aras havzası, sınıraşan sular, çevre.

* Geliş Tarihi: 08 Ağustos 2018 – Kabul Tarihi: 30 Ocak 2019

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Sakal, Halil Burak (2020). "Havza Yönetiminde Bölgesel Elektrik Ticareti Modeli: Aral ve Kura-Aras Havzaları Üzerine Bir Değerlendirme". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95: 241-270.

** Dr. Öğretim Üyesi, Kıpadohya Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü – Nevşehir/Türkiye

ORCID ID: 0000-0002-2054-5222

burak.sakal@kapadokya.edu.tr

Giriş

Merkezî Asya¹ ve Güney Kafkasya'nın en geniş nehir havzaları olan Aral ve Kura-Aras havzalarında su yönetimi, kaçınılmaz olarak yirminci yüzyılda yaşanan siyasî ve iktisadî gelişmelerden etkilenmiştir. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) dağılmasının ardından Aral havzası, bölgesel sınıraşan su meselelerinin ve Aral Gölü felaketi nedeniyle çevre problemlerinin önde gelen konuları arasında yer almıştır. Kura-Aras havzası ise 1990'lı yıllar itibariyle çevre meseleleri başta olmak üzere birçok sorunla karşılaşmıştır. Havzaların yer aldığı Merkezî Asya ve Kafkasya bölgelerinin su ve enerji komplekslerini birbirine bağlayan ortak alan, Hazar Denizi'dir. Günümüzde Rusya'nın Hazar siyasetindeki ağırlığı göz önünde bulundurulduğunda, Tanrısever'in (2015) belirttiği gibi, havzaları ilgilendiren çevre ve enerji konularındaki gelişmelerde Rusya faktörünü dikkate almak önemlidir. Görülmektedir ki, su kaynaklarının yönetimiyle ilgili sorunların siyasî temelleri, bu konuların tahlilinde teknik yaklaşımların yanında siyasî ve iktisadî yaklaşımların önemini artırmıştır (Mollinga 2008). Bu bağlamda bu makale, havzaların sorunlarını siyasî ve iktisadî temelde değerlendirmektedir.

Aral ve Kura-Aras havzaları örneklerinde, iktisat temelli bütünleşme ve bölgesel elektrik şebekelerinin faydalarına odaklanan kuramsal yaklaşımları esas alan bu makale, Balassa'nın (1961) *güdümcü* olarak nitelediği, devletler düzeyinde işleyen ve elektrik enerjisinin diğer mal ve hizmetlerde olduğu gibi taşıma maliyeti kaynaklı engellere takılmaksızın (Kindleberger 1963: 190-192) aktarılmasını esas alan "iktisadî-teknik" bütünleşme çerçevesine oturtulmuştur. Bunun yanında, ülkeler arası elektrik bağlantılarının gelişmesinin ve ortak elektrik enerjisi piyasasının güçlendirilmesinin faydalarına odaklanan kuramsal yaklaşımlar (Turvey 2006, Pineau vd. 2004, Pineau 2012, Baritaud vd. 2014)² bu makalede söz konusu havza örnekleriyle ele alınmıştır. Bu bağlamda bu makalenin amacı, Merkezî Asya ve Güney Kafkasya'yı konu alan bölgesel ve ticaret temelli bütünleşme tartışmalarına, Aral ve Kura-Aras havzalarını kapsayan elektrik enerjisi ticareti yaklaşımıyla katkıda bulunmaktır.

Bölgesel İş Birliğine Elektrik Ticareti Yaklaşımı

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa ve Kuzey Amerika eksenli tartışılan bölgesel bütünleşme (Viner 1950, Meade 1955, Haas 1961, Kindleberger 1963) konusu, 1960'lı ve 1970'li yıllarda gelişmekte olan ülkeler arasındaki bölgesel ticaret ilişkilerini kapsayacak şekilde genişlemiştir (Lipsey 1960, Balassa 1961, Balassa 1965, Bhambri 1962, Balassa vd. 1975, Balassa 1994).³ SSCB'nin dağılmasının ardından ise Merkezî Asya ve Güney Kafkasya'da bağımsızlıklarını elde eden ülkeler, bölgesel bütünleşme literatürüne dâhil olmaya başlamışlardır. Bu kapsamda bu bölgeler özelinde hem siyasî hem de iktisadî bütünleşme ve iş birliği yaklaşımları gündeme gelmiştir.

Bağımsızlığı takip eden on yılda Merkezî Asya liderlerinin siyasî bütünleşmeye yönelik bazı çabaları (Karasar vd. 2009) görülse de 2000'li yıllara gelindiğinde bölgesel siyasî rekabetin etkisiyle entegrasyon eğilimi zayıflamıştır (Spechler 2002, Pomfret 2009). Bağımsızlıktan sonra kurulan bölgesel örgütlerin yeterli entegrasyonu sağlayamadığı görülmektedir (Rakhimov 2010, Libman vd. 2011). Güney Kafkasya bölgesinde entegrasyon çabalarıyla ilgili tartışmalar ise (Mankoff 2012), Çin (Ögütçü 2015) ABD (Elma 2014, Chiragov vd. 2015) ve Türkiye'nin (Veliyev 2015) bütünleşme üzerine etkilerinin yanında, ulaştırma altyapısı (Gasimli 2015), Avrupa Birliği (AB) ve Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü (NATO) gibi kuruluşların rolleri (Kakachia 2015, Paul 2015, Shiriyev 2015) veya bütünleşme çabalarının önündeki engeller (Pashayeva 2015, Ahmadli 2017) bağlamında yürütülmektedir.

Merkezî Asya ve Güney Kafkasya'da iktisat ve ticaret temelli bütünleşme yaklaşımları (McPherson 2014, Opitz 2015, Aynagöz Çakmak 2017) ile enerji ticaretini esas alan bütünleşme tartışmaları (Bohr 2004, Kakhkharov 2007) literatürde yer bulmaktadır. Bu bölgelerin en önemli su kaynakları olan Aral ve Kura-Aras havzalarında su yönetimi sorunlarının çözümü için ise havza ülkelerinin tamamının iş birliği içinde olmaları önemlidir. Bu makalede önerildiği üzere, bu iş birliğinin temeli olarak, bölgesel hidroelektrik ticareti modeli esas alınabilir.

Ülkeler arası elektrik enerjisi ticareti iktisadî ve teknik bir konudur.

Dünyada birbirine coğrafi olarak yakın birçok ülke arasında çeşitli seviyelerde elektrik enerjisi ticareti gerçekleşmektedir. Bu elektrik ticareti, uluslararası anlaşmaların sağladığı hukuki zemin, ülkeler arasındaki ticari ilişkileri geliştirme yönündeki siyasî irade ve sınır ötesi elektrik naklini sağlayabilecek teknik altyapılar sayesinde mümkün olabilmektedir. Ülkeler arası elektrik şebekelerinin bütünleşmesinin teknik ve ekonomik açıdan faydaları bulunmaktadır (Pierce vd. 2006, Turvey 2006, Pineau 2012, Baritaud vd. 2014) ve dünyada iktisadî açıdan gelişmiş birçok bölgede, bu entegrasyon sağlanmış durumdadır. Üretim maliyetlerini düşürme, enerji kaynaklarının etkin kullanımı, arz güvenliğinin sağlanması, entegrasyonun faydaları arasındadır (Pierce vd. 2006: 2-7). Bu faydalar, birbirleriyle elektrik ticareti yapan bölgelerde birbirinden farklı elektrik üretim kaynaklarının mevcudiyeti halinde yükselmektedir (Pineau vd. 2004: 1459-1460). Aral ve Kura-Aras havzalarındaki ülkelerde farklı elektrik üretim kaynaklarının bulunması, bu havzalarda elektrik ticaretinin avantajlarını artırmaktadır. Teknik ve iktisadî alanlarda mevcut olan bu avantajlar, havzalarda bölgesel elektrik ticaretini teşvik edebilecek unsurlardır. Bu bağlamda, söz konusu bölgelerde entegrasyonun sağlanması, nehir havzası temelli su yönetimi sorunlarına ortak çözüm getirilmesi bakımından önemlidir.

Takip eden iki bölümde, öncelikle Aral ve Kura-Aras havzalarının genel fiziksel özellikleri özetlenmekte, daha sonra ise bölgesel elektrik ticareti modeliyle çözüme kavuşturulması önerilen sorun alanları üzerinde durulmaktadır.

Aral ve Kura-Aras Havzalarının Genel Özellikleri

Aral havzasının büyük nehri Ceyhun (Amuderya), Afganistan'daki Vrevsk Buzulu'ndan kaynağını alır ve Tacikistan'da Vaş Nehri ile birleştikten sonra Amuderya adıyla Aral Gölü'ne kadar akışını sürdürür (Zonn vd. 2009: 13). Seyhun (Sirderya) ise Tanrı Dağları'nın kuzeyinden kaynağını alan Narın ile Karadarya'nın birleşmesiyle oluşur (Şekil 1). Seyhun'un birçok büyük kolu sulama kanallarına yönlendirildiğinden nehre ulaşmamaktadır (Zonn vd. 2009: 211-212).



Şekil 1. Aral havzasının şematik haritası (CA Water 2018).

SSCB'nin su politikaları neticesinde hacminin çoğunluğunu yitirmiş olan Aral Gölü'nün sorunlarının çözümüne yönelik girişimler, son yirmi yılda artmıştır. Bölgesel ve küresel çabalarla son yıllarda Aral Gölü'nün su hacmindeki azalma kısmen geri çevrilmiş olsa da (World Bank 2001, Bland 2015, ESA 2018) gölün neredeyse tamamen kuruması önemli çevre sorunlarına yol açmaktadır (Columbia University 2008).⁴ Bölgede Aral ile ilgili çalışmalar 1992 yılında kurulan Aral Gölü'nü Kurtarma Uluslararası Fonu'nun çabalarıyla devam etmektedir. Ağustos 2018'de devlet başkanları düzeyinde gerçekleşen fonun son toplantısında bölgesel ve küresel (Birleşmiş Milletler 2018) iş birliğinin önemi vurgulanmıştır (Türkmenistan Dışişleri Bakanlığı 2018).

Kura-Aras havzası, Güney Kafkasya'da yer alan bir kapalı havzadır. Türkiye, Gürcistan ve İran'ın bir kısmı, Ermenistan'ın tamamı, Azerbaycan'ın yaklaşık yüzde 70'i havzanın sınırları dâhilindedir (FAO 2009). Kura ve Aras nehirleri kaynağını Türkiye'den alır, iki nehir Azerbaycan topraklarında birleşir, Hazar Denizi'ne dökülür (Şekil 2). Havzayla ilgili akademik çalışmalar Gürcistan, Ermenistan ve Azerbaycan üzerine yoğunlaşmaktadır (Barabadze 2003, Ewing 2003, Ubilava 2004, Vener 2006, Campana vd.

2008, Vener vd. 2009, Campana vd. 2012, Leummens vd. 2013). Bu makale, mevcut literatürden farklı olarak, Türkiye ve İran'ı da içine alan havza temelli bir yaklaşım önermektedir.



Şekil 2. Kura-Aras havzasının haritası (EU Water Initiative for Eastern Partnership 2018).

Havzalarda Su Yönetimi ve Temel Sorun Alanları

Aral ile Kura-Aras havzalarının benzer ve farklı sorun alanları bulunmaktadır. Bu bölümde bu havzaların su yönetimi ve enerjiyle ilgili temel sorun alanları karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Daha sonra elektrik ticareti temelli bölgesel iş birliği modellerinden hareketle çözüm önerileri sunulacaktır.

Aral havzası

Aral havzasında çarlık ve Sovyet hükümetlerinin su politikaları (Michael 1938: 3), sulanan tarım arazilerini sürekli olarak artırmıştır (Craumer 1992: 132-133). Merkezî Asya'da 2000'li yıllara gelindiğinde sulanan arazilerin toplamı yaklaşık 8 milyon hektarı bulmuş; Seyhun Nehri'nin akışının yüzde 78'ine yakını, Ceyhun'un neredeyse yüzde 94'ü inşa edilen su yapılarıyla düzenlenmiştir (Rakhmatullaev vd. 2010: 310 ve 315). Bu yoğunlukta yürütülen sulu tarım faaliyeti, bölgenin sınırlı olan su kaynaklarıyla ilgili

bir su paylaşımı meselesini beraberinde getirmiştir. Bu meselenin en önemli parçası tarımsal sulamadan üst düzey fayda sağlayan Özbekistan'ın, memba ülkelerden topraklarına gelen tatlı su kaynaklarına yüksek bağımlılığıdır (Abdolvand vd. 2015: 902-903, FAO 2016, Agayeva 2017) (Tablo 1).

Tablo 1. Bazı Önemli Su Verileri

	Kura-Aras Havzası					Aral Havzası				
	ERM	AZE	GÜR	İRAN	TR	KAZ	KIR	TAC	TÜR	ÖZB
Toplam yurt içi yenilenebilir su kaynakları (milyar metre-küp/yıl)	6,859	8,115	58,13	128,5	227	64,35	48,93	63,46	1,405	16,34
Fert başı toplam yurt içi yenilenebilir su kaynakları (metreküp/fert/yıl)	2273	832	14532	1624	2886	3651	8237	7482	261,4	546,6
Fert başı toplam su tüketimi (metreküp/fert/yıl)	956,5	1393	413,4	1301	576,9	1315	1531	1619	5753	2106
Bağımlılık oranı (yüzde)	11,71	76,6	8,211	6,773	1,518	40,64	1,128	17,34	97	80,07
Tarımsal su tüketimi (milyar metre-küp/yıl)	1,89	9,33	1,055	86	29,6	14,03	7,447	10,44	26,36	50,4
Su stresi (yüzde)	57,67	54,19	4,548	90	26,24	27,92	43,95	71,36	162,8	138,8

Kaynak: FAO 2016.

Merkezî Asya'daki su ve çevre sorunlarına yönelik küresel ve bölgesel örgütlerin girişimleri önemlidir. Bunlar arasında 2001 yılında tüm Merkezî Asya ülkeleri, AB ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programının ortak kararıyla kurulan Merkezî Asya Bölgesel Çevre Merkezi (CAREC) yer almaktadır. Birleşmiş Milletler'in (BM) bölgede yürüttüğü çabaların yanında (UNDP/GEF 2016), İslam Kalkınma Bankası, Asya Kalkınma

Bankası, Avrasya Kalkınma Bankası, Avrupa İmar ve Kalkınma Bankası gibi kuruluşlar bölgede sürdürülebilir kalkınma için desteklerini sürdürmektedir (UNDP 2014). Bu çalışmalar sayesinde son dönemde bölgesel su ve çevre problemlerinin çözümüne yönelik kısmî gelişmeler kaydedilmiştir. Örneğin Haziran 2018'de Taşkent'te BM, AB, Dünya Bankası gibi kuruluşların desteği ile gerçekleşen Merkezî Asya Uluslararası Çevre Forumu'nda Özbek yetkililerce Aral havzası su kaynaklarının kullanımına ilişkin BM Sözleşmesi'nin hazırlanmasının hızlandırılması çağrısında bulunulmuştur (CAREC 2018). Bu forum, Özbekistan meclisinin iklim değişikliğine ilişkin Paris Anlaşması'nı Eylül 2018'de onaylamasından hemen önce gerçekleşmiştir (*The Tashkent Times* 2018). Tüm bu çabalar olumlu olmakla birlikte yeterli değildir.

Özbekistan ve Türkmenistan gibi ülkelerin tarım ve su kaynakları açısından memba ülkelere yüksek bağımlılığı, su yönetimi alanında bölgesel iş birliğini gerekli kılmaktadır. Ancak, daha önce değinildiği üzere, bağımsızlıktan sonraki yıllarda Merkezî Asya ülkelerinin izlediği su politikaları (Veldwisch 2008, Arsel vd. 2010, Bichsel vd. 2010) bölgesel su yönetimi bağlamında kapsamlı iş birliğini sağlayacak bir ortam oluşturmamıştır. Bölgede tesis edilecek elektrik enerjisi entegrasyonu ülkeler arası iş birliğini sağlayabilir. Bu entegrasyonun teknik ve hukuki altyapısı mevcuttur.

Entegrasyonun teknik altyapısı SSCB zamanında oluşturulmuştur. Bu dönemde, Sovyet cumhuriyetleri arasında kurulan *su-enerji takası sistemi*, su kaynakları açısından zengin memba ülkelerin (Kırgızistan ve Tacikistan) mansap ülkelere (Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan) sulama mevsiminde rezervuarlarından su salımını, kışın ise rezervuarlarda suyun tutulmasını içermektedir (O'Hara 2000: 438-439). Ancak bu durum kış mevsiminde enerjiye ihtiyaç duyan memba ülkelerde hidroelektrik enerji üretimini kısıtlıyordu. Bu sorunun çözümü ise, Özbekistan'daki termik santrallerin kış mevsiminde yüksek verimle çalıştırılması ve üretilen elektrik enerjisinin artan kısmının Merkezî Asya Güç Sistemi (MAGS)⁵ aracılığıyla memba ülkelere iletilmesi yoluyla bulunmuştu. Sovyet döneminde etkin olarak çalışan (Wegerich vd. 2007, Wegerich 2008, Kayumov 2012, Stucki vd 2014, Granit vd. 2014) bu sistem, bağımsızlığı izleyen on yıl içinde işlemez hale gelmiştir (Wooden 2014: 471).

Bölge ülkeleri arasında havza yönetimi alanında iş birliğini öngören

kapsamlı hukuki düzenlemeler bulunmaktadır. Örneğin 1992'de imzalanan suyun eşit paylaşımı ilkesine dayalı anlaşmayla⁶ Devletlerarası Su Koordinasyon Komisyonu ve bu yapıya bağlı olarak faaliyet gösterecek Seyhun ve Ceyhun havza su birlikleri⁷ kurulmuştur. Su idaresinin havza su birliklerine devri, bağımsızlıktan sonraki yıllarda su yönetimi alanındaki kapsamlı değişikliklerden biri olarak görülmektedir (Veldwisch vd. 2008, Veldwisch vd. 2013). Bundan kısa süre sonra, 1998, 1999 ve 2000 yıllarında Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan arasında imzalanan bir dizi anlaşmayla Seyhun ve Ceyhun üzerindeki rezervuarlardan su salımı, elektrik üretimi ve iletimi konuları düzenlenmiştir. Bu anlaşmalar bir anlamda, yukarıda bahsedilen, Sovyet dönemindeki su-enerji takası sistemini yeniden kurmuştur. Anlaşmalar uyarınca havza su birliklerine su salımı, enerji transferinin zamanlaması ve transfer edilecek enerjinin miktarı dâhil birçok konuda geniş yetkiler verilmiştir.⁸

Havza sularının yönetiminde iş birliğini esas alan bu anlaşmalar, bağımsızlığı takip eden kısa bir süre boyunca (1992-1998 yılları arasında) işlemiş ve Merkezî Asya'da enerji ve su alanlarında bütünleşme ve iş birliğine yönelik umutları artırmıştır (Spoor vd. 2003: 593-614, Wegerich vd. 2007: 3815-3825, Pak vd. 2014). Ancak 1997-1998 döneminden itibaren (Kayumov 2012: 86) bölge ülkeleri otonom politikalar izlemeye başlamış, memba ülkelerin hidroelektrik enerji üretme hedefleri mansap ülkelerde endişe yaratmaya başlamıştır (Wegerich 2008: 85-86). Özbekistan, bu endişelerden dolayı yıllar boyunca Kırgızistan ve Tacikistan'daki Kambarata ve Rogun gibi baraj projelerini engellemiş, bölge su siyasetine ağırlığını koymuştur (Sojamo 2008).

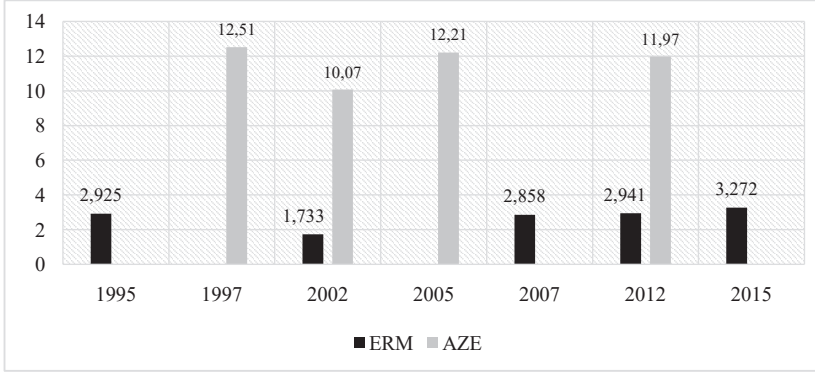
Son yıllarda, Özbekistan'daki hükümet değişiminin etkileriyle Merkezî Asya'da su yönetimi alanında iş birliğine yönelik adımlar atılmıştır. Örneğin Özbekistan Devlet Başkanı Şevket Mirziyayev'in Tacikistan'daki büyük baraj projelerine yönelik tutumunda yumuşamalar gözlemlenmiştir (Michel 2017, Sorbello 2018). Diğer yandan Kırgızistan ve Tacikistan hükümetleri, iktisadî büyüme açısından vazgeçilmez olarak gördükleri büyük baraj ve hidroelektrik santral projelerini gerçekleştirmeye bir adım daha yaklaşmışlardır (Salini Impreglio 2017, Phys.org 2018). Ayrıca bir süreden beri Özbekistan başta olmak üzere Merkezî Asya ülkelerinde fert başı sulanan tarım arazisinin azalma eğiliminde olması (Avrasya Kalkınma

Bankası 2008: 7-8, Rakhmatullaev vd. 2017: 13) ve Özbekistan'ın pamuk ekonomisi olmaktan giderek uzaklaşması (Abdullaev vd. 2009, Sakal 2017), Aral havzasındaki su sorununun çözülmesine yönelik olumlu gelişmelerdir.

Kura-Aras havzası

Kura-Aras havzasındaki önemli sorun alanları, su baskınları, akış miktarındaki düzensizlik ve kirlilik olarak sıralanabilir. Bölgedeki elektrik ticareti ve naklinin altyapısı ise gerek hukuki gerekse fiziksel açıdan görece az gelişmiş durumdadır. Birinci sorun alanı daha çok Azerbaycan'ı ilgilendirmektedir. Azerbaycan bir yandan kuraklık problemi yaşarken (Ubilava 2004: 2, Standardised Precipitation-Evapotranspiration Index 2016) diğer yandan deniz seviyesinin altında bulunan konumunun etkisiyle sellerden zarar görmektedir (Musayeva 2013: 71, Hasanova vd. 2010: 127, Babakhanov vd. 2012: 431, Musayeva 2013: 70). Sellerin yarattığı tahribattan korunmak için 1953 yılında Mingçeçvir rezervuarı inşa edilmiştir (Aliyev vd. 2011: 429). Fakat nehirlerin taşıdığı alüvyonların rezervuarlarda birikmesi, rezervuarların su tutma kapasitesini düşürdüğü için (Mammedov 2006: 233-234, Mammadov vd. 2009), rezervuar inşası su baskınları açısından geçici bir çözüm olarak görülmektedir (Babakhanov vd. 2012: 431).

İkinci sorun alanı, Kura-Aras havzasında yirminci yüzyılın ortalarından itibaren akış miktarında gözlemlenen düzensizliktir (Leummens vd. 2013: 24-25). Bununla ilgili olarak son yıllarda Türkiye tarafından başlatılan hidroelektrik santral inşaatları ile sulama projeleri, mansap ülkelerde (özellikle Ermenistan'da) endişeye yol açmaktadır (Klaphake vd. 2011: 269, Yu vd. 2014: 26). Türkiye ile Ermenistan arasında bağımsızlık sonrası yaşanan siyasî sıkıntılara rağmen, yukarıda bahsedilen anlaşmaların da etkisiyle (ECC Platform) sınıraşan sular konusunda kayda değer anlaşmazlık yaşanmamıştır (Schwind 2018). Türkiye'nin 2010'un başından itibaren havzaya inşa ettiği ve etmeyi planladığı barajlar ve hidroelektrik santraller (Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı 2017),⁹ Kura-Aras havzası ülkelerinin gündeminde pek yer bulmasa da ilerleyen yıllarda bu yapılar veya benzer projeler havza ülkeleri arasında sorun alanları olarak ortaya çıkabilir. Bu nedenle memba ülke konumundaki Türkiye'nin bölge ülkeleri arasındaki iş birliği ve elektrik ticareti çabalarına dâhil edilmesi kadar Türkiye'nin su politikaları ve hidroelektrik ticareti yaklaşımı da havza su politikaları açısından önemlidir.



Şekil 3. *Ermenistan ve Azerbaycan'ın toplam su tüketimi (milyar metreküp)*
(World Bank 2018).

Kura-Aras havzasının üçüncü önemli sorunu olan kirlilik, SSCB döneminde yakından takip edilen bir konuydu. Sovyetlerin dağılmasından sonra kapanan sanayi tesisleri ve madenler 2000'lere kadar sanayi kaynaklı kirliliğin azalmasına (Betsiashvili vd. 2007: 38) ve Ermenistan ile Azerbaycan'ın sanayi sektörlerinin su tüketiminin düşmesine (Ubilava 2004: 2) katkıda bulunmuştur. Ne var ki, bağımsızlıktan sonra havza ülkeleri tarafından ikinci plana atılmaya başlanan kirlilik konusu (Abbasov vd. 2009: 1070) 2000'lerin ortasından itibaren artan sanayi üretimiyle birlikte tekrar gündeme gelmiştir. Bölgede su tüketimi (Şekil 3) ve ağır metallerden kaynaklı kirlilik artmaya devam etmektedir (Ewing 2003: 10). Ermenistan'ın ve Azerbaycan'ın resmî kuruluşları havzada temiz suya erişimin sorunlu bir hal aldığı bildirilmektedirler (EIMCA 2016: 20-24, MENRA 2017). Azerbaycan'da bağımsızlıktan hemen sonra yüzde 69 seviyesinde olan temiz su kaynaklarına erişim oranı (World Health Organization 2015), son yıllarda kaydedilen düzelme ile yaklaşık yüzde 87 seviyesine gelebilmiştir. Yine de bu oran yeterli değildir.

Kura-Aras havzasında, Aral havzasındakine benzeyen ve elektrik takasını sağlayan teknik bir altyapı ile çeşitli hukuki düzenlemeler mevcuttur. Ancak bu teknik altyapı, havza ülkelerinin tamamını dâhil edecek şekilde tasarlanmamıştır. Sovyet döneminde kurulan bu sistemde Ermenistan'daki nükleer, Azerbaycan'daki termik ve Gürcistan'daki hidroelektrik santraller eşgüdümlü çalışarak üç Sovyet cumhuriyetine hizmet vermiştir (Opitz 2015: 26-27). Bölgesel iktisadî bütünleşmenin örneklerinden olan bu

yapı, 1990'lı yıllarda işlerliğini yitirmiştir. Günümüzde ise bu sistemi temel alan, Türkiye ve İran'ı da kapsayan bir hidroelektrik enerji entegrasyonu oluşturulması mümkündür.

Bölge ülkeleri arasında iş birliğini sağlayabilecek hukuki düzenlemelerle sınırlıdır. Sovyet hükümeti, 1927 yılında Türkiye ile suların eşit paylaşımını öngören bir sınır anlaşması imzalamıştır (*Kanunlar Dergisi* 1927)¹⁰ ve anlaşmanın ek protokolü ile nehirler üzerinde kurulacak su yapılarının inşası düzenlenmiştir (*Kanunlar Dergisi* 1927). İki ülke arasında Ekim 1973'te imzalanan diğer anlaşma, sınır oluşturan Arpaçay Nehri üzerinde baraj inşasını konu edinmiştir (*Resmî Gazete* 1975, Punsman vd. 2012: 13-14).¹¹ Türkiye ile İran arasında, Kura-Aras havzasındaki Sarısu ve Karasu nehirlerinin sularının paylaşımını düzenleyen bir anlaşma, Kasım 1955'te imzalanmıştır (Klaphake vd. 2011: 266, Orhon 2015: 122). SSCB ve İran ise 1957 yılında su ve enerji paylaşımını düzenleyen bir anlaşma yapmışlardır (Hirsch 1959, UNDP/GEF 2007). Bu anlaşmalarla Kura-Aras havzasında su yönetimi konusu kısmen düzenlenmiş olsa da hem anlaşmaların üzerinden geçen sürede yaşanan önemli uluslararası siyasî gelişmeler hem de anlaşmalarla çözüme kavuşturulmamış seller (Mammadov vd. 2009), su kalitesi ölçümü ve takibi (Muradyan vd. 2013), su kirliliği (Abbasov vd. 2009: 1070) gibi önemli sorunların varlığı (Leumens vd. 2013: 7) yeni ve kapsayıcı bir havza yönetimi yaklaşımının ve havza temelli iş birliğinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Havzaların sorun alanlarının karşılaştırılması

Havzaların ortak meselelerinin başında sulu tarım gelmektedir. İki havza da su kullanımının büyük çoğunluğu tarım sektörüne aittir. Sulu tarımın en fazla uygulandığı bölgeler, Kura-Aras havzasında Azerbaycan'ın merkez ve güney kesimleri, Gürcistan'ın güneyi ve Türkiye'de Iğdır Ovası'dır. Aral havzasındaysa sulu tarım bölgeleri mansap ülkelerde Seyhun ve Ceyhun boyları ile Fergana Vadisi'dir. Sulu tarım uygulamaları fiziksel su kıtlığının bulunduğu Aral havzasında önemli bir baskı unsuru oluşturmaktayken Kura-Aras havzasında (Leumens vd. 2013: 7) henüz bu boyutta bir sorun söz konusu değildir (Kayumov 2012).¹² İki havza da yoğun sulu tarım uygulanan mansap ülkeler Özbekistan ve Azerbaycan'da yüksek su bağımlılık oranları kaydedilmektedir. Aradaki önemli bir fark, Özbekistan'daki tarımsal su tüketiminin Azerbaycan'dakinin beş katından fazlası olmasıdır (Tablo 1).

İki havzanın bir diğer ortak sorun alanı, havza ülkeleri arasında su yönetimi alanında iş birliğinin hukuki altyapısıyla ilgilidir. Aral havzasında, SSCB'nin dağılmasından sonra havza ülkeleri tarafından imzalanan bölgesel anlaşmalarla çevre, enerji ve tarım alanları kapsamlı şekilde düzenlenmiştir. Kura-Aras havzasındaysa tüm sorun alanlarını ele alan ve havza ülkelerinin tamamı tarafından imzalanmış bulunan bölgesel anlaşma yoktur. Bu durum, Kura-Aras havzasında su yönetiminde önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Bir başka eksiklikse havzada elektrik ticaretini veya entegrasyonunu düzenleyen anlaşmanın bulunmayışıdır. Diğer taraftan Kura-Aras havzasındaki ülkeler arasında imzalanan ikili anlaşmalarla (Türkiye-Ermenistan gibi) önemli iş birlikleri sağlanmıştır ve ülkeler arası siyasî meselelere rağmen bu anlaşmalar halen yürürlüktedir.

Diğer bir sorun alanı, ülkelerin su kaynaklarına yönelik farklı önceliklerinin bulunmasıdır. Aral havzasında Özbekistan'ın tarım sektörü, Kırgızistan'ın ve Tacikistan'ın hidroelektrik endüstrilerinin genişleme programlarıyla çatışma halindeyken; Kura-Aras havzasında Türkiye hidroelektrik üretimini artırmayı, Gürcistan ve Ermenistan su kirliliğini azaltmayı, Azerbaycan ise sellerden korunmayı ve tarım sektörünü geliştirmeyi öncelikleri arasına almıştır. Bu durum, bölgesel entegrasyonun önündeki önemli engellerdendir ve havzalarda tüm ülkelerin kabul edebileceği çözüm süreçlerinin ortaya çıkmasını güçleştirmektedir. Diğer taraftan, her iki havzadaki su, enerji ve çevre sorunları ve bunlara yönelik çözüm önerileri küresel ve bölgesel kuruluşların gündemindedir. Türk Keneşi veya Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi gibi kuruluşların çalışmaları hem Merkezî Asya hem de Kafkasya bölgelerini aynı anda kapsamaları bakımından önem arz etmektedir (Idrissov 2015, TürkPA 2016).

Bu makale, her iki havzayı kapsayan bu sorun alanlarının, bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere, ticaret temelli iş birliği modelleriyle çözülebileceğini öne sürmektedir.

Bir Çözüm Önerisi Olarak Hidroelektrik Ticareti

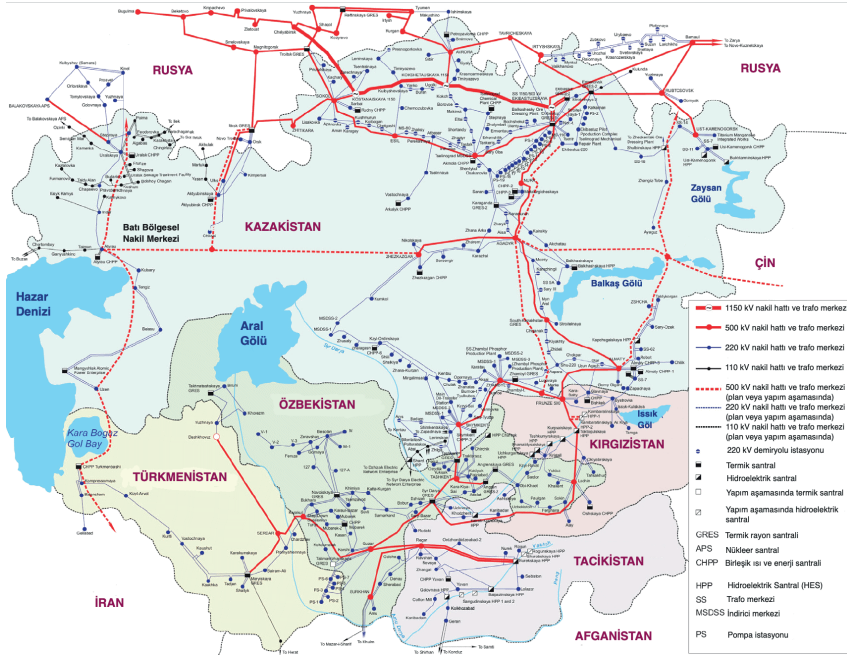
Aral ve Kura-Aras havzalarındaki enerji takas sistemleri, Sovyet cumhuriyetlerinin elektrik şebekelerini birbirine bağlayarak entegrasyonu ve enerji kaynaklarının etkin yönetimini sağlamaktaydı. Aral havzasında hidroelektrik ticareti ile su yönetimi ve çevre konuları arasındaki yakın ilişki,

güncel çalışmalarda kapsamlı şekilde ele alınmıştır (Tanrısever vd. 2017). Kura-Aras havzası özelinde ise, planlı ekonomi döneminde kurulmuş olan takas sistemlerinin bir benzeri günümüzde Türkiye ve İran'ı da içine alan havza temelli elektrik enerjisi bütünleşmesinin alt yapısını oluşturabilir.

Türkiye ile hidroelektrik alanında iş birliği, ilk etapta Gürcistan, uzun vadedeyse Azerbaycan ve Ermenistan için büyük fırsatlar barındırmaktadır. Örneğin, 2016'dan itibaren Türkiye'nin AB enerji havuzuna (ENTSO-E)¹³ dâhil olması (TEİAŞ 2017), Güney Kafkasya ülkelerinin AB elektrik pazarıyla komşu olmalarını sağlamıştır. Bu sayede oluşacak elektrik ticareti, Gürcistan başta olmak üzere Güney Kafkasya ülkelerine, yenilenebilir enerji kaynaklarından ürettikleri enerjisi yeni pazarlara ulaştırma fırsatı sunabilir.

Burada önerilen model çerçevesinde, Kura-Aras havzasında Türkiye ve Gürcistan'ın, Aral havzasındaysa Tacikistan ve Kırgızistan'ın havzayı besleyen nehirlerden hidroelektrik enerji üretimini artırmalarıyla mansap ülkelere yönelen su akış miktarının azalmaması için havza ülkelerinin, hidroelektrik ve çevresel akış ihtiyaçları dâhil birçok konuda iş birliği içinde hareket etmeleri gerekmektedir. Bu çerçevede, Kura-Aras havzasında görece az gelişmiş olan elektrik ticareti, ikili veya bölgesel teknik anlaşmalar ile güçlendirilebilir. Merkezî Asya'da ise hukuki ve teknik altyapısı mevcut fakat işlevini yitirmiş olan (Gullette vd. 2014: 439) takas sistemi (MAGS) kısa sürede teknoloji yatırımlarıyla tekrar işler hale getirilebilir. Burada havza ülkeleri arasında sınıraşan enerji nakil hatlarının inşasına ve var olanların geliştirilmesine öncelik verilmelidir.

Dolayısıyla, Balassa (1961) tarafından önerilen güdümcü yaklaşıma dayalı ticaret temelli bütünleşme modeli çerçevesinde, Aral ve Kura-Aras havzalarında ikili elektrik ticaretine bağlı iş birliği geliştirilebilir. Bu iş birliklerinin gelişimiye, elektrik şebekelerinin entegrasyonu ile elde edilecek iktisadî ve teknik kazanımların (Pineau vd. 2004, Pierce vd. 2006) bölge ülkeleri tarafından dikkate alınması sayesinde mümkün olacaktır. Söz konusu bölgelerde sınıraşan nehir havzalarındaki su yönetimi problemleri ikili elektrik ticaretinin geliştirilmesiyle hafifletilebilir. Havza ülkelerinin hükümetlerinin siyasî iradeleri bu noktada belirleyici olacaktır.



Şekil 4. Merkezi Asya Güç Sistemi (MAGS) (Global Energy Network Institute 2015).

Sonuç

Aral ve Kura-Aras havzalarına yönelik çevresel sorunlar birbirlerine benzer şekilde SSCB'nin dağılmasının ardından artmıştır. Bu iki havzayı ilgilendiren teknik ve uluslararası hukuki düzenlemelerin güncellenmeleri ve işler hale getirilmeleri önemlidir. Aral havzası özelinde bu yönde bölgesel çabalar olsa da çözüme yönelik kayda değer bir ilerleme olmamıştır. Kura-Aras havzasının ise bu açıdan kapsamlı şekilde ele alınması gerekmektedir.

Havzalar bahsi geçen konular bağlamında benzerlik gösterse de her iki havzanın kendine özgü çözüm bekleyen sorun alanları mevcuttur. Bu sorun alanlarının havza temelli ve iş birliği esaslı bir şekilde ele alınması önemlidir. Eski Sovyet coğrafyası üzerine geliştirilen kuramsal bütünleşme yaklaşımları siyasî iş birliğinin kısa vadede düşük ihtimal olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu nedenle havza ülkeleri arasında ikili hidroelektrik ticareti konuları gündeme gelmeli, bu kapsamda çözüme yönelik adımlar atılmalıdır.

Gerek Kura-Aras, gerekse Aral havzalarında bölgesel elektrik enerjisi ticareti veya takasının altyapısının halihazırda bulunuyor olması, bu çözüm

önerisinin yenileme yatırımlarıyla kısa süre içinde hayata geçirilebilmesi ihtimalini barındırması açısından umut vericidir. Her ne kadar Güney Kafkasya ve Merkezî Asya'daki altyapılar günümüzde işlemiyor olsa da tarihsel örnekler, bu tür enerji alışverişlerinin geçmişte yapılabildiğinin ve dolayısıyla bugün de yapılabileceğinin göstergesidir. Her iki bölgede ülkeler arasında imzalanan ve enerji ticaretini düzenleyen anlaşmaların varlığı bu anlamda önemlidir. Ancak elektrik enerjisi ticaretini bölgesel iş birliği bağlamından bütünleşme seviyesine yükseltebilmek için daha kapsamlı adımların gerektiği ortadadır.

Merkezî Asya'da memba ülkelerin hidroelektrik santrallerinin mansap ülkelerin enerji ağlarına bağlanması ve koordineli çalışması, bölgesel su yönetimi ve enerji sorunlarına ciddi katkı yapabilecek bir politika olacaktır. Güney Kafkasya bölgesi açısından ise bu öneri görüldüğünden daha yakın bir ihtimal olabilir. AB'nin ENTSO-E sistemine bağlı olan Türkiye üzerinden Gürcistan'ın hidroelektrik santralleri Avrupa pazarına bağlanabilir. Bunun bir sonraki aşamasıysa tüm Kura-Aras havzasının AB elektrik şebekesine bağlanması olacaktır ki bu seçenek hem AB'nin yenilenebilir enerji arz güvenliği hem de bölgesel su yönetimi sorunları açısından olumlu bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Son olarak, su yönetimi sorunlarına elektrik ticaretiyle çözüm modeli, konunun teknik bir bağlamda kalması nedeniyle bölgesel siyasetçiler ve liderler açısından daha kabul edilebilir bir seçenek olarak ortaya çıkmaktadır.

Açıklamalar

1. Türkistan coğrafyası bu makalede, Kazakistan'ı bölgeden ayrı tutan Rusça literatürdeki *Srednyaya Aziya* (Orta Asya) terimi yerine İngilizce literatürdeki *Central Asia* terimi veya Rusçadaki *Tsentralnaya Aziya* teriminin Türkçe'deki karşılığı olan Merkezî Asya olarak adlandırılacaktır.
2. Literatürde hidroelektrik ticaretinin faydalarına odaklanan çalışmaların yanında bu konuya eleştirel yaklaşan çalışmalar da mevcuttur. bk. De Villemeur vd. 2012.
3. İktisadi bütünleşme teorilerini analiz eden kapsamlı bir literatür taraması için, bk Hosny 2013.
4. Aral Gölü'nün kurumasıyla eskiden suyun bulunduğu göl yatağındaki tuzlu kum, her yıl kum fırtınaları ile uzak coğrafyalara taşınmaktadır. Bu fırtınalar, buzullarla kaplı dağlara kadar ulaşabilmekte ve buradaki buzulların

- erimesini hızlandırmaktadır. Bu durum, küresel çapta bir çevre sorununa işaret etmektedir (Columbia University 2008). Bu sorun birçok yazar tarafından etraflıca tartışılmıştır. bk. Brown 1991; Aladin, vd. 1995; Bedford 1996; Zholdasova 1997; Whish-Wilson 2002; Small, vd. 2003; Badescu vd. 2010; Harriman 2014; Micklin 2016.
5. Merkezî Asya Güç Sistemi, 1970’li yıllarda Merkezî Asya’da inşa edilen ve Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ile Kazakistan’ın güneyini kapsayan bir elektrik iletim hattı şebekesidir. Bu şebeke Özbekistan’daki merkezden idare edilmekteydi ve birbiriyle eşgüdüm içinde çalışan termal ve hidroelektrik enerji santrallerin ultra yüksek voltaj enerji nakil hatları ile birbirine bağlanmasından müteşekkildi (World Bank 2015). Konu ile ilgili diğer önemli kaynaklar için bk. World Energy Council 2007; World Bank 2010; Murphy 2014; Global Energy Network Institute 2015.
 6. Ortak Su Kaynakları Yönetimi ve Devletlerarası Kaynakların Korunması Alanlarında İş Birliği Anlaşması. İngilizce metni için bk. Agreement between the Republic of Kazakhstan, the Republic of Kyrgyzstan, the Republic of Uzbekistan, the Republic of Tajikistan and Turkmenistan on cooperation in the field of joint water resources management and conservation of interstate sources 1992, <http://www.icwc-aral.uz/statute1.htm>. (Erişim tarihi: 30 Kasım 2018).
 7. Havza su birlikleri sulama ve drenaj ağlarını yönetmek üzere çiftçilerden oluşan otonom yönetime sahip gruplardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullaev vd. 2015; Abdullaev 2012; Zavgorodnyaya 2006.
 8. Anlaşmaların İngilizce metinleri için bk. “Agreement Between the Government of the Republic of Kazakhstan, the Government of the Kyrgyz Republic and the Government of the Republic of Uzbekistan on Joint and Complex Use Water and Energy Resources of the Naryn Syr Darya Cascade Reservoirs in 1998.” (1998, Mart 17). Bişkek. <http://www.ce.utexas.edu/prof/mckinney/papers/aral/agreements/Annual-Operation-98.pdf>. [Erişim: 30 Kasım 2018]. “Agreement between the Governments of the Republics of Kazakhstan, the Kyrgyz Republic, the Republic of Tajikistan, and the Republic of Uzbekistan on the Parallel Operation of the Energy Systems of Central Asia.” (1999). Bişkek. <http://www.cawater-info.net/library/eng/l/parallel-agreement.pdf>. (Erişim tarihi: 30 Kasım 2018).
 9. Türkiye Kura Nehri ve kolları üzerine bir dizi baraj inşa etmiştir. Bunlardan bazıları 2014 yılında inşa edilen Kayabeyi Barajı (Devlet Su İşleri 2014) ve 2016 yılında inşa edilen Köroğlu Barajı’dır. Kura üzerinde Burmadere, Durançam (Devlet Su İşleri 2016) gibi barajların yapımı ise devam etmektedir.

10. Türkiye Cumhuriyeti ile Sosyalist Şûralar Cumhuriyeti İttihadı Hudutlarını Teşkil Eyleyen Nehir, Çay ve Dere Sularından İstifadeye Dair Mukavelename.
11. Türkiye Cumhuriyeti Hükûmeti ile Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği Hükûmeti Arasında Sınırdaki Arpaçay (Ahüryan) Nehrinde Baraj İnşası ve Baraj Gölünün Teşekkülü Konusunda İşbirliğine Dair Anlaşma.
12. Su kıtlığı, suya erişim, su kalitesi, çevresel akış ve benzeri teknik içerikli bilgi için, bk. Nepomilueva 2017. Ayrıca benzer başka göstergeler ve hesaplama yöntemleri için, bk. Brown vd. 2011.
13. *European Network of Transmission System Operators for Electricity* (Avrupa Elektrik İletim Sistemi İşleticileri Ağı).

Kaynaklar

- Abbasov, Rovshan K. & Vladimir U. Smakhtin (2009). "Introducing environmental thresholds into water withdrawal management of mountain streams in the Kura River basin, Azerbaijan". *Hydrological Sciences Journal* 54 (6): 1068-1078.
- Abdolvand, Behrooz vd. (2015). "The dimension of water in Central Asia: security concerns and the long road of capacity building". *Environmental Earth Sciences* 73 (2): 897-912.
- Abdullaev, Iskandar vd. (2009). "Agricultural Water Use and Trade in Uzbekistan: Situation and Potential Impacts of Market Liberalization". *Water Resources Development* 25 (1): 47-63.
- Abdullaev, Iskandar (2012). *The Socio-Technical Aspects of Water Resources Management in Central Asia*. Saarbrücken: LAP Lambert.
- Abdullaev, Iskandar & Shavkat Rakhmatullaev (2015). "Transformation of Water Management in Central Asia: From State-Centric, Hydraulic Mission to Socio-Political Control". *Environmental Earth Sciences* 73 (2): 849-861.
- Agayeva, Aygül (2017). "Orta Asya'da Su Sorunu: Havzalar ve Barajlar". *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi* 1 (3): 35-62.
- Ahmadli, Orkhan (2017). *Regional integration dynamics in South Caucasus*. The Politicon: <http://thepoliticon.net/analytics/348-regional-integration-dynamics-in-south-caucasus.html#sel=1:1,1:6> (Erişim Tarihi: 24.10.2018).
- Aladin, Nikolai Vasil'evich vd. (1995). "The Aral Sea desiccation and possible ways of rehabilitating and conserving its northern part". *Environmetrics* 6 (1): 17-29.
- Aliyev, V. vd. (2011). "Mingechevir Embankment Dam Collapse: Catastrophic Risk Analysis and Management". *Proceedings of the International Congress "Natural Cataclysms and Global Problems of the Modern Civilization"*. İstanbul: SWP. 429-430.

- Arsel, Murat & Max Spoor (2010). "Follow the Water"., *Water, environmental security and sustainable rural development: conflict and cooperation in Central Eurasia*. Eds. M. Arsel and M. Spoor. London: Routledge. 3-17.
- Avrasya Kalkınma Bankası (2008). *Water and Energy Resources in Central Asia: Utilization and Development Issues*. Almaty: Eurasian Development Bank. http://eabr.org/general/upload/docs/Report_2_water_and_energy_EDB.pdf (Erişim Tarihi: 12 Temmuz 2018).
- Aynagöz Çakmak, Özge (2017). "Orta Asya: Bölgesel Entegrasyon Girişimleri ve Öneriler". *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social Economic Research)* 17 (33): 116-133.
- Babakhanov, N. & M. Musayeva (2012). "Flood Fighting Methods in the Kura and Araz rivers". *Proceedings of the International Congress "Natural Cataclysms and Global Problems of the Modern Civilization"*. İstanbul: SWB. 430-433.
- Badescu, Viorel & Roelof D. Schuiling (2010). "Aral Sea; Irretrievable Loss or Irtysh Imports?". *Water Resources Management* 24 (3): 597-616.
- Balassa, Bela (1961). *The Theory of Economic Integration*. Homewood: Richard D. Irwin.
- Balassa, Bela (1965). *Economic Development and Integration*. Mexico: Centro De Estudios Monetario Latinoamericanos.
- Balassa, Bela (1994). "The Theory of Economic Integration: An Introduction". *The European Union*. Ed. B.F. Nelsen and A.C.G. Stubb. Londra: Palgrave.
- Balassa, Bela & Ardy Stoutjesdijk (1975). "Economic Integration among Developing Countries". *JCMS: Journal of Common Market Studies* 14 (1): 37-55.
- Barabadze, Tamar (2003). "Water Management in the South Caucasus". *Euro-Mediterranean Information System on the know-how in Water sector*. <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/wwf3/cauca.pdf> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).
- Baritaud, Manuel & Dennis Volk (2014). *Seamless Power Markets: Regional Integration of Electricity Markets in IEA Member Countries*. Paris: OECD/IEA. <https://www.iea.org/publications/freepublications/publication/SEAMLESSPOWERMARKETS.pdf> (Erişim Tarihi: 28.9.2018).
- Bedford, Dan P. (1996). "International Water Management in the Aral Sea Basin". *Water International* 21 (2): 63-69.
- Betsiashvili, Mariam & Mariam Ubilava (2007). "Water Quality and Wastewater Treatment Systems in Georgia". *Dangerous Pollutants (Xenobiotics) in Urban Water Cycle*. Ed. P. Hlavinec vd. Lednice: Springer. 35-45.
- Bhambri, Ranjit. S. (1962). "Customs unions and underdeveloped countries". *Economia Internazionale* (Mayıs).
- Bichsel, Christine vd. (2010). "Natural Resource Institutions in Transformation: The Tragedy and Glory of the Private". *Global Change and Sustainable Development: A Synthesis of Regional Experiences from Research Partnerships*.

- Eds. H. Hurni and U. Wiesmann. Bern, University of Bern: Geographica Bernensia. 255-269.
- Birleşmiş Milletler (2018). *Cooperation between the United Nations and the International Fund for Saving the Aral Sea*. Washington, DC: UN General Assembly. http://digitallibrary.un.org/record/1477554/files/A_72_L-42-EN.pdf (Erişim Tarihi: 29.09.2018).
- Bland, Stephen M. (2015). *Kazakhstan: Measuring the Northern Aral's Comeback*. Eurasianet: <http://www.eurasianet.org/node/71781> (Erişim Tarihi: 20.07.2018).
- Bohr, Annette (2004). "Regionalism in Central Asia: New Geopolitics, Old Regional Order". *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 80 (3): 485-502.
- Brown, Amber & Marty D. Matlock (2011). *A Review of Water Scarcity Indices and Methodologies*. Arkansas: Sustainability Consortium.
- Brown, Lester R. (1991). "The Aral Sea: Disaster Area and Interdisciplinary Solution". *Interdisciplinary Science Reviews* 16 (4): 345-350.
- CA Water (2018). *Aral Sea*. http://www.cawater-info.net/aralindex_e.htm. (Erişim Tarihi: 2.11.2018).
- Campana, Michael E., Berrin Basak Vener & Baek Soo Lee (2012). "Hydrostrategy, Hydropolitics, and Security in the Kura-Araks Basin of the South Caucasus". *Journal of Contemporary Water Research & Education* (149): 22-32.
- Campana, Michael E. vd. (2008). "Science for Peace: Monitoring Water Quality and Quantity in the Kura-Araks Basin of the South Caucasus". *Transboundary Water Resources: A Foundation for Regional Stability in Central Asia*. Eds. J. E. Moerlins vd. Dordrecht: Springer. 153-170.
- CAREC (2018). *The Central Asian International Environmental Forum 2018 Started*. CAREC: <https://carececo.org/en/main/news/news/CAIEF2018-1/> (Erişim Tarihi: 29.09.2018).
- Chiragov, Fuad & Reshad Karimov (2015). "Policies from afar: the US options towards greater regional unity in the South Caucasus". *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. SAM ve European Policy Centre. 95-101. http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_5598_article_-fuad_chiragov_and_reshad_karimov.pdf?doc_id=1636 (Erişim Tarihi: 28.09.2018).
- Columbia University (2008). *Environmental Impacts*. The Aral Sea Crisis: <http://www.columbia.edu/~tmt2120/environmental%20impacts.htm> (Erişim Tarihi: 19.09.2018).
- Craumer, Peter R. (1992). "Agricultural Change, Labor Supply, and Rural Out-Migration in Soviet Central Asia". *Geographic Perspectives on Soviet Central Asia*. Ed. R. A. Lewis vd. New York: Routledge. 129-175.
- De Villemeur, Etienne Billette & Pierre-Olivier Pineau (2012). "Regulation and

- electricity market integration: When trade introduces inefficiencies”. *Energy Economics* 34 (2): 529-535.
- Devlet Su İşleri (2014). *Ardahan İli Kura Nehri Kayabeyi Barajında Su Tutuldu*. DSİ Haberler: <https://goo.gl/rDMGgR> (Erişim Tarihi: 23.07.2018).
- Devlet Su İşleri (2016). *Durañam Barajı İnşaatı Sözleşmesi İmzalandı*. DSİ Haberler: <https://goo.gl/mQxFCZ> (Erişim Tarihi: 23 Şubat 2018).
- ECC Platform (ty.). *Turkey-Armenia: Water Cooperation Despite Tensions*. ECC Factbook: <https://library.ecc-platform.org/conflicts/turkey-armenia-water-cooperation-despite-tensions#panel3a> (Erişim Tarihi: 20.7.2018).
- EIMCA (2016). *The Ecological Monitoring Results*. Ministry of Nature Protection. Yerevan: Ministry of Nature Protection.
- Elma, Fikret (2014). “Küreselleşme Sürecinde Güney Kafkasya Demokrasi, Güvenlik ve İşbirliği Sorunu.” *II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongresi. Bışkek. (22-24 Ekim)*.
- Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı (2017). *İllerin Enerji Görünümü*. Yenilenebilir Enerji Genel Müdürlüğü: http://www.yegm.gov.tr/il_enerji.aspx (Erişim Tarihi: 30.11.2018).
- ESA (2018). *European Space Agency*. Aral Sea, Kazakhstan - Recovery of the Island Sea: <https://earth.esa.int/web/guest/missions/esa-operational-eo-missions/proba-v/image-of-the-week/-/article/aral-sea-kazakhstan-2018> (Erişim Tarihi: 18.07.2018).
- EU Water Initiative for Eastern Partnership (2018). *The Kura Aras River Basin*. <https://euwipluseast.eu/en/about/pilot-river-basin/kura> (Erişim Tarihi: 02.11.2018).
- Ewing, Amy (2003). *Water Quality and Public Health Monitoring of Surface Waters in the Kura-Araks River Basin of Armenia, Azerbaijan, and Georgia*. Water Resources Program. New Mexico: University of New Mexico.
- FAO (2009). *Kura Araks Basin*. Food and Agriculture Organization: <http://www.fao.org/nr/water/aquastat/basins/kura-araks/indexesp.stm> (Erişim Tarihi: 19.07.2018).
- FAO (2016). *AQUASTAT Main Database*. Food and Agriculture Organization of the United Nations: <http://www.fao.org/nr/water/aquastat/data/query/index.html?lang=en> (Erişim Tarihi: 19.11.2018).
- Gasimli, Vusal (2015). “Trade, economic and energy cooperation: challenges for a fragmented region”. *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. SAM ve European Policy Centre. 61-66. http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_5598_article_-_vusal_gasimli.pdf?doc_id=1640 (Erişim Tarihi: 16.10.2018).
- Global Energy Network Institute (2015). *Central Asian Grid*. http://www.geni.org/globalenergy/library/national_energy_grid/central-asia/central-asian-electricitygrid.shtml (Erişim Tarihi: 30.11.2018).

- Granit, Jakob vd. (2014). “Regional Options for Addressing the Water, Energy and Food Nexus in Central Asia and the Aral Sea Basin”. *Water and Security in Central Asia: Solving a Rubik’s Cube*. Eds. V. Stucki vd. New York: Routledge. 25-38.
- Gullette, David & Jeanne Féaux de la Croix (2014). “Mr Light and people’s everyday energy struggles in Central Asia and the Caucasus: an introduction”. *Central Asian Survey* 33 (4): 435–448.
- Haas, Ernst. B. (1961). “International Integration: The European and the Universal Process”. *International Organization* 15 (3): 366-392.
- Harriman, Lindsey (2014). *The future of the Aral Sea lies in transboundary co-operation*. United Nations Environment Programme. <https://goo.gl/acWVyK> (Erişim Tarihi: 20.11.2018).
- Hasanova, Naila & Farda Imanov (2010). “Flood management in Azerbaijan”. *Infrastruktura i Ekologia Terenów Wiejskich* 11: 127-134.
- Hirsch, Abraham M. (1959). “Russian - Iranian Treaty of August 11, 1957”. *Middle East Journal* 13 (2): 193-195.
- Idrissov, Erlan (2015). “The Turkic Council: Engine of Turkic Integration”. *Fifth Summit of the Turkic Council: A rising actor in regional cooperation in Eurasia*. Ankara: Center for Strategic Research. 11-15. http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2015/10/SAM-Report_-Fifth-Summit-of-the-Turkic-Council.pdf (Erişim Tarihi: 29.09.2018).
- Kakachia, Kornely (2015). “Europeanisation and Georgian foreign policy”. *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. 11-18. <https://goo.gl/k2zY4u> (Erişim Tarihi: 28.09.2018).
- Kakhkharov, Jakhongir (2007). *Regional Cooperation in Central Asia: Viewpoint from Uzbekistan*. *Münih: MPRA*.
- Kanunlar Dergisi (1927). “8 Kânûn-i Evvel 1926 Târihinde Kar’sta İmzâ Edilen Sular İtilâfnâmesiyle Serdârâbâd Barajının İnşâsına Dâir Müzeyyel Protokolün Tasdikine Müteallik Kânûn”. Kanun No. 1168. *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi* 649-650(5): 2-3. Ankara: TBMM. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc005/kanuntbmmc005/kanuntbmmc00501168.pdf (Erişim Tarihi: 16.02.2018).
- Karasar, Hasan Ali ve Sanat Kuşkumbayev (2009). *Türkistan Bütünleşmesi*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Kayumov, Abdurasul (2012). “Water scarcity and interstate cooperation dynamics in Naryn/Syr Darya river basin”. *Energy Policy* 13 (3): 80-93.
- Kindleberger, Charles P. (1963). “European Economic Integration and the Development of a Single Financial Center for Long-Term Capital”. *Weltwirtschaftliches Archiv* 90: 189-210.
- Klaphake, Axel & Annika Kramer (2011). “Kura-Aras River Basin: Burgeoning

- Transboundary Water Issues”. *Turkey’s Water Policy*. Eds. A. Kibaroglu vd. Berlin: Springer. 263-275.
- Leummens, Harald J. L. & Mary. M. Matthews (2013). *Updated Transboundary Diagnostic Analysis for the Kura Ara(k)s river basin*. Tbilisi-Baku-Yerevan: UNDP/GEF.
- Libman, Alexander & Evgeny Vinokurov (2011). “Is it really different? Patterns of regionalization in post-Soviet Central Asia”. *Post-Communist Economies* 23 (4): 469-492.
- Lipsey, Richard G. (1960). “The theory of customs unions: A general survey”. *The Economic Journal* 70 (279): 496-513.
- Mammadov, Ramiz Mahmud oğlu & Rafiq Verdiyev (2009). “Integrated water resources management as basis for flood prevention in the Kura river basin”. *Workshop on Transboundary Flood Risk Management*.
- Mammedov, Rajab (2006). “Transboundary Floods in Azerbaijan. *Transboundary Floods: Reducing Risks Through Flood Management*. Eds. J. Marsalek vd. Dordrecht: Springer. 231-236.
- Mankoff, Jeffrey (2012). *The Big Caucasus: between fragmentation and integration*. Washington, DC: CSIS. https://csis-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/legacy_files/files/publication/120326_Mankoff_BigCaucasus_Web.pdf (Erişim Tarihi: 27.09.2018).
- McPherson, Ben (2014). *South Caucasus Energy Integration: Market Snapshots*. Brüksel: Energy Charter Secretariat Knowledge Centre. https://energycharter.org/fileadmin/DocumentsMedia/Occasional/Caucasus_Energy.pdf (Erişim Tarihi: 28.10.2018).
- Meade, James E. (1955). *The Theory of Customs Unions*. Amsterdam: North Holland Publishing.
- MENRA (2017). *Kür və Araz transsərhəd çaylarında keçirilən monitorinqlərin nəticələri (yanvar ayının III ongünlüyü üçün)*. Azərbaycan Respublikası Ekologiya və Təbii Sərvətlər Nazirliyi: <http://eco.gov.az/az/xeberler/kur-ve-araz-transserhed-caylarinda-kecirilen-monitorinqlerin-neticeleri-yanvar-ayinin-iii-ongunluyu-ucun-7263> (Erişim Tarihi: 30.11.2018).
- Michael, Louis G. (1938). *Cotton Growing in the Soviet Union*. Bureau of Agricultural Economics, Danube Basin District. Belgrade: United States Department of Agriculture.
- Michel, Casey (2017). *Why Uzbekistan’s Shifts on Water Politics Matter*. The Diplomat: <https://thediplomat.com/2017/04/why-uzbekistans-shifts-on-water-politics-matter/> (Erişim Tarihi: 31.07.2018).
- Micklin, Philip (2016). “The future Aral Sea: hope and despair”. *Environmental Earth Sciences* 75 (9): 844.
- Mollinga, Peter P. (2008). “Water, Politics and Development: Framing a Political Sociology of Water Resources Management”. *Water Alternatives* 1 (1): 7-23.

- Muradyan, Anna ve Kamal Ali (2013). *Issues of the Kura-Araks River Basin: Now and Then*. Epress.am: <http://epress.am/en/2013/02/06/issues-of-the-kura-araks-river-basin-now-and-then.html> (Erişim Tarihi: 18.02.2017).
- Murphy, Joellyn (2014). "The Central Asian Power System: An Existing International Power Grid That's Still Missing an Integrative, Market-Based Trading Regime". *Regional Energy Trade Workshop*. http://www.carecprogram.org/uploads/events/2014/Regional-Energy-Trade-Workshop/Presentation-Materials/009_104_209_Session3-1.pdf (Erişim Tarihi: 18.11.2017).
- Musayeva, Matanat (2013). "Inundations in the Kura River". *International Journal of Business, Humanities and Technology* 3 (3): 70-73.
- Nepomilueva, Daria (2017). "Water scarcity indexes". Helsinki: Metropolia University of Applied Sciences. https://www.theseus.fi/bitstream/handle/10024/129346/Nepomilueva_Daria.pdf?sequence=1 (Erişim Tarihi: 23.08.2018).
- O'Hara, Sarah (2000). "Central Asia's water resources: contemporary and future management issues". *International Journal of Water Resources Development* 16 (3): 423-441.
- Opitz, Petra (2015). *Sustainable Energy Pathways in the South Caucasus: Opportunities for Development and Political Choices*. Tiflis: South Caucasus Regional Office of the Heinrich Boell Foundation. https://ge.boell.org/sites/default/files/book_200x240mm.pdf (Erişim Tarihi: 29.10.2018).
- Orhon, Kemal Berk (2015). *Sınırtaşın Yerüstü Suların Yönetiminde Dünya ve Türkiye Uygulamaları*. Uzmanlık Tezi. Ankara: T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı. http://suyonetimi.ormansu.gov.tr/Libraries/su/Kemal_Berk_Orhon_Uzman%C4%B1k_Tezi_nihai.sflb.ashx (Erişim Tarihi: 23.02.2017).
- Ögütçü, Mehmet (2015). "China in the South Caucasus: not a critical partnership but still needed". *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. SAM ve European Policy Centre. 103-109. http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_5598_article_-_mehmet_ogutcu.pdf?doc_id=1639 (Erişim Tarihi: 25.09.2018).
- Pak, Mariya & Kai Wegerich (2014). "Competition and benefit sharing in the Fergana Valley". *Central Asian Affairs* 1: 225-246.
- Pashayeva, Gulshan (2015). "Security challenges and conflict resolution efforts in the South Caucasus". *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. SAM ve European Policy Centre. 37-44. http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_5598_article_-_gulshan_pashayeva.pdf?doc_id=1637 (Erişim Tarihi: 28.09.2018).
- Paul, Amanda (2015). "The EU and the South Caucasus – Time for a stocktake". *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. SAM ve European Policy Centre. 77-84. http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_5598_article_2_-_amanda_paul_-_eu.pdf?doc_id=1631 (Erişim Tarihi: 23.09.2018).

- Phys.org. (2018). *Tajikistan says \$4bn dam to open in November*. Phys.org: <https://phys.org/news/2018-02-tajikistan-4bn-november.html> (Erişim Tarihi: 20.08.2018).
- Pierce, Richard vd. (2006). *Beyond Gridlock: The Case for Greater Integration of Regional Electricity Markets*. Ottawa: C.D. Howe Institute.
- Pineau, Pierre-Olivier (2012). *Integrating electricity sectors in Canada: Good for the environment and for the economy*. Quebec: The Federal Idea. https://ideefederale.ca/documents/Electricity_ang.pdf (Erişim Tarihi: 26.09.2018).
- Pineau, Pierre-Olivier vd. (2004). "Measuring international electricity integration: a comparative study of the power systems under the Nordic Council, MERCOSUR, and NAFTA". *Energy Policy* 32.
- Pomfret, Richard (2009). "Regional integration in Central Asia". *Economic Change and Restructuring* 42 (1-2): 47-68.
- Punsmann, Burcu Gültekin & Anna Gevorgyan (2012). *Review of Legal Issues between Armenia and Turkey*. Ankara, Erivan: TEPAV.
- Rakhimov, Mirzokhid (2010). "Internal and external dynamics of regional cooperation in Central Asia". *Journal of Eurasian Studies* 1 (2): 95-101.
- Rakhmatullaev, S. vd. (2017). "Water-Energy-Food-Environmental Nexus in Central Asia: From Transition to Transformation". *The Handbook of Environmental Chemistry*. Eds. D. Barceló and A. Kostianoy. Berlin, Heidelberg: Springer. 1-18.
- Rakhmatullaev, Shavkat vd. (2010). "Facts and Perspectives of Water Reservoirs in Central Asia: A Special Focus on Uzbekistan". *Water* 2 (2): 307-320.
- Resmî Gazete* (1975). (15288): s. 1. <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/15288.pdf> (Erişim Tarihi: 15.07.2018).
- Sakal, Halil Burak (2017). "A Quarter-Century Pursuit of Independence: Politics of Trade, Energy, and Economic Development in Uzbekistan". *Perceptions* 22 (1): 49-90.
- Salini Impreglio (2017). *Rogun Hydropower Project*. <https://www.salini-impregilo.com/en/projects/in-progress/rogun-dam.html> (Erişim Tarihi: 14.08.2018).
- Schwind, Kathleen (2018). *The Arpacay River: Cooperation and Water Sharing between Turkey and Armenia*. <https://www.slideshare.net/anselmocassiano/water-diplomacy-by-kathleen-schwind-arpacay-river-turkey-vs-armenia> (Erişim Tarihi: 24.07.2018).
- Shiriyev, Zaur (2015). "NATO's South Caucasus paradigm: beyond 2014". *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. SAM ve European Policy Centre. 67-75. http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_5598_article_-zaur_shiriyev.pdf?doc_id=1641 (Erişim Tarihi: 29.09.2018).
- Small, Ian vd. (2003). "Safe water for the Aral Sea Area: could it get any worse?". *European Journal of Public Health* 13 (1): 87-89.

- Sojamo, Suvi (2008). “Illustrating co-existing conflict and cooperation in the Aral Sea Basin with TWINS approach”. *Central Asian Waters: Social, economic, environmental and governance puzzle*. Eds. M. M. Rahaman and O. Varis. Espoo: Helsinki University of Technology. 75-88.
- Sorbello, Paolo (2018). *Uzbekistan Makes Up With Tajikistan Over Electricity*. The Diplomat: <https://thediplomat.com/2018/03/uzbekistan-makes-up-with-tajikistan-over-electricity/> (Erişim Tarihi: 31.07.2018).
- Spechler, Martin C. (2002). “Regional Cooperation in Central Asia”. *Problems of Post-Communism* 49 (6): 42-47.
- Spoor, Max & Anatoly Krutov (2003). “The ‘power of water’ in a divided Central Asia”. *Perspectives on Global Development and Technology* 2 (3/4): 593-614.
- Standardised Precipitation-Evapotranspiration Index (2016). *SPEI Global Drought Monitor*. SPEI: <http://spei.csic.es/map/maps.html#months=5#month=11#year=2016> (Erişim Tarihi: 10.07.2018).
- Stucki, Virpi & Suvi Sojamo (2014). “Nouns and numbers of the water-energy-security nexus in Central Asia”. *Water and Security in Central Asia: Solving a Rubik's Cube*. Eds. V. Stucki vd. New York: Routledge. 5-24.
- Suleymanov, Bahruz vd. (2008). “Hazardous Pollutant Database for Kura—Araks Water Quality Management”. *Transboundary Water Resources: A Foundation for Regional Stability in Central Asia*. Eds. J. E. Moerlins vd. Dordrecht: Springer. 171-182.
- Suleymanov, Bahruz vd. (2010). “Metals in Main Rivers of Azerbaijan: Influence of Transboundary Pollution”. *Water Air Soil Pollution* 213: 301-310.
- Tanrısever, Oktay F. (2015). “The Eurasian Economic Union and the Caspian Sea Region”. *Geostrategic Maritime Review: The Caspian Sea – Geopolitical and Geostrategic Stakes for the Wider Region*. Ed. Ellen Wasylina. Paris: IGMO. 44-64.
- Tanrısever, Oktay F. ve Halil Burak Sakal (2017). *Development of Hydropower Sector and its Impact on Energy-Environment Nexus in Central Asia*. Almatı: ERI.
- TEİAŞ (2017). *Mevcut Enterkonneksiyon Hatlarının Net Transfer Kapasiteleri Duyurusu*. <https://www.teias.gov.tr/sites/default/files/2017-12/NetTransferKapasiteleri-29.12.2017.pdf> (Erişim Tarihi: 19.09.2018).
- The Tashkent Times* (2018). *Uzbekistan has ratified the Paris Climate Agreement*. The Tashkent Times: <http://tashkenttimes.uz/national/2949-uzbekistan-has-ratified-the-paris-climate-agreement> (Erişim Tarihi: 21.09.2018).
- Turvey, Ralph (2006). “Interconnector Economics”. *Energy Policy* 34.
- Türkmenistan Dışişleri Bakanlığı (2018). *The heads of states-founders International Fund for Saving the Aral Sea (IFAS) Summit was held*. <http://www.mfa.gov.tml/en/articles/307> (Erişim Tarihi: 29.09.2018).
- TürkPA (2016). *TÜRKPA Çevre ve Doğal Kaynaklar Komisyonu Toplantısı*

- Gerçekleştirildi.* TURKPA: <https://www.turk-pa.org/tr/archive/id2265> (Erişim Tarihi: 28.10.2018).
- Ubilava, Mariam (2004). “Water Management in South Caucasus”. *Integrated Water Management of Transboundary Catchments: A Contribution from TRANSCAT*. Venice. www.feem-web.it/transcat_conf/conf_papers/Ubilava.pdf (Erişim Tarihi: 20.11.2018).
- UNDP (2014). *Renewable Energy Snapshot: Tajikistan*. <http://www.undp.org/content/dam/rbec/docs/Tajikistan.pdf> (Erişim Tarihi: 29.09.2018).
- UNDP/GEF (2007). *Kura-Aras River Basin Transboundary Diagnostic Analysis*. TDA report.
- UNDP/GEF (2016). *Small Hydropower Development: Global Challenges, National Problems and Solutions*. GEF. <http://www.eurasia.undp.org/content/dam/rbec/docs/MGES%20brochure%20ENG.pdf> (Erişim Tarihi: 29.09.2018).
- Veldwisch, Geert Jan A. (2008). “Cotton, Rice & Water: The Transformation of Agrarian Relations, Irrigation Technology and Water Distribution in Khorezm, Uzbekistan”. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. <http://d-nb.info/993856918/34> (Erişim Tarihi: 19.09.2018).
- Veldwisch, Gert Jan A. & Peter P. Mollinga (2013). “Lost in Transition? The Introduction of Water Users Associations in Uzbekistan”. *Water International* 38 (6): 758-773.
- Veldwisch, Gert Jan & Max Spoor (2008). “Contesting Rural Resources: Emerging ‘Forms’ of Agrarian Production in Uzbekistan”. *The Journal of Peasant Studies* 35 (3): 424-451.
- Veliyev, Cavid (2015). “Turkey’s role in the South Caucasus: between fragmentation and integration”. *The South Caucasus Between integration and fragmentation*. SAM ve European Policy Centre. 85-93. http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_5598_article_-_cavid_veliyev.pdf?doc_id=1633 (Erişim Tarihi: 19.09.2018).
- Vener, Berrin Basak (2006). *The Kura-Araks Basin: Obstacles and common objectives for an integrated water resources management model among Armenia, Azerbaijan, and Georgia*. University of New Mexico, Water Resources Program, Albuquerque. <http://repository.unm.edu/handle/1928/2591> (Erişim Tarihi: 24.03.2018).
- Vener, Berrin Basak & Michael E. Campana (2009). “Conflict and cooperation in the South Caucasus”. *Water, environmental security and sustainable rural development: conflict and cooperation in Central Eurasia*. Eds. M. Arsel and M. Spoor. London: Routledge.
- Viner, Jakob (1950). *The Customs Union Issue*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Wegerich, Kai (2008). “Hydro-hegemony in the Amu Darya Basin”. *Water Policy* 10 (Supplement 2): 71-88.

- Wegerich, Kai vd. (2007). “Reliving the past in a changed environment: Hydropower ambitions, opportunities and constraints in Tajikistan”. *Energy Policy* 35 (7): 3815-3825.
- Whish-Wilson, Phillip (2002). “The Aral Sea environmental health crisis”. *Journal of Rural and Tropical Public Health* 1: 29-34.
- Wooden, Amanda E. (2014). “Kyrgyzstan’s Dark Ages: Framing and the 2010 Hydroelectric Revolution”. *Central Asian Survey* 33 (4): 463-481.
- World Bank (2001). *Preserving the Northern Aral Sea in Kazakhstan: \$64 Million in IBRD Financing*. The World Bank: <http://www.worldbank.org/en/results/2001/06/05/preserving-the-northern-aral-sea-in-kazakhstan-64-million-in-ibrd-financing> (Erişim Tarihi: 20.07.2018).
- World Bank (2010). *Load dispatch and system operation study in Central Asian power system*. Madrid: World Bank. <http://documents.worldbank.org/curated/en/961351468178154865/pdf/98830-WP-P117280-PUBLIC-Box393182B.pdf> (Erişim Tarihi: 6.08.2018).
- World Bank (2015). *Study on strengthening the Central Asian Power Systems (CAPS) (English)*. Documents & Reports: <http://documents.worldbank.org/curated/en/866191467998204221/Study-on-strengthening-the-Central-Asian-Power-Systems-CAPS> (Erişim Tarihi: 19.08.2018).
- World Bank (2018). *Databank*. World Development Indicators: <http://databank.worldbank.org> (Erişim Tarihi: 19.08.2018).
- World Energy Council (2007). *Electricity in Central Asia: Market and Investment Opportunity Report*. https://www.worldenergy.org/wp-content/uploads/2012/10/PUB_Asia_Regional_Report_Electricity_Market_And_Investment_Opportunity_2007_WEC.pdf (Erişim Tarihi: 19.11.2016).
- World Health Organization (2015). *Proportion of population using improved drinking-water sources*. WHO: http://gamapserver.who.int/gho/interactive_charts/mdg7/atlas.html?indicator=i2&date=2015 (Erişim Tarihi: 22.07.2018).
- Yu, Winston Cestti vd. (2014). *Toward Integrated Water Resources Management in Armenia*. Washington, DC: World Bank.
- Zavgorodnyaya, Darya (2006). *Water Users Associations in Uzbekistan: Theory and Practice*. Göttingen: Cuvillier Verlag.
- Zholdasova, Iliya (1997). “Sturgeons and the Aral Sea ecological catastrophe”. *Environmental Biology of Fishes* 48: 373-380.
- Zonn, Igor S. vd. (2009). *The Aral Sea Encyclopedia*. Berlin: Springer.

Management of Transboundary Rivers: Regional Electricity Trade in the Aral and the Kura-Araks River Basins^{*}

Halil Burak Sakal^{**}

Abstract

Transboundary river basin management problems have been on top of the agenda of Central Asian politics, especially after the dissolution of the Soviet Union. This issue area has been given priority in the global political-environmental debates since the emergence of the Aral Sea problem during the Soviet era. In contrast, the environmental issues regarding the Kura-Araks river basin were relatively less discussed in the literature and thus have been paid less attention in the global political-environmental debates. This paper compares the environmental and economic issue areas of the water management and hydroelectricity generation in the Kura-Araks river basin and the Aral Sea basin and recommends solutions based on dyad-level regional electricity trade schemes based on regional cooperation models.

Keywords

Central Asia, Caucasus, Aral Sea basin, Kura-Araks river basin, trans-boundary water management, environment.

^{*} Date of Arrival: 08 August 2018 – Date of Acceptance: 30 January 2019

You can refer to this article as follows:

Sakal, Burak (2020). "Havza Yönetiminde Bölgesel Elektrik Ticareti Modeli: Aral ve Kura-Araks Havzaları Üzerine Bir Değerlendirme". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 241-270.

^{**} Asst. Prof., Cappadocia University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and International Relations – Nevşehir/Turkey

ORCID ID: 0000-0002-2054-5222

burak.sakal@kapadokya.edu.tr

Управление трансграничными реками: анализ бассейнов Арала и Куры- Аракса*

Халиль Бурак Сакал**

Аннотация

Проблемы управления бассейнами трансграничных рек были в центре внимания политики Центральной Азии, особенно после распада Советского Союза. Этой проблемной области уделялось приоритетное внимание в глобальных политико-экологических дебатах с момента возникновения проблемы Аральского моря в советское время. Напротив, экологические вопросы, касающиеся бассейна рек Кура-Аракс, относительно менее обсуждались в литературе и, следовательно, им уделялось меньше внимания в глобальных политико-экологических дебатах. В данной статье сравниваются экологические и экономические проблемы управления водными ресурсами и производства гидроэлектроэнергии в речном бассейне Кура-Аракс и бассейне Аральского моря и рекомендуются решения, основанные на двухуровневых схемах региональной торговли электроэнергией на основе моделей регионального сотрудничества.

Ключевые слова

Центральная Азия, Кавказ, бассейн Аральского моря, бассейн реки Кура-Аракс, управление трансграничными водами, окружающая среда.

* Поступило в редакцию: 08 августа 2018 г. – Принято в номер: 30 января 2019 г.

Ссылка на статью:

Sakal, Burak (2020). "Havza Yönetiminde Bölgesel Elektrik Ticareti Modeli: Aral ve Kura-Aras Havzaları Üzerine Bir Değerlendirme". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 95: 241-270.

** Д-р, преподаватель, Университет Каппадокии, кафедра политических наук и международных отношений – Невшехир / Турция
ORCID ID: 0000-0002-2054-5222
burak.sakal@kapadokya.edu.tr

Yayın Değerlendirme/Book Review

Türk Dünyasının Bilgesi Abay Kunanbayoğlu (Abay Kunanbayoğlu the Wise Kazak of the Turkic World) (2020). Edited by Nergis Biray, Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun, Soner Sağlam. Ankara: Bengü Yayınları. 664 p.*

Meryem Hakim**

Great Kazakh poet and intellectual Abay Kunanbay is one of the most prominent figures in the Kazakh land in the last two centuries. His life as a notable intellectual, an educator, a poet and a prominent personality within Kazakh society is still an important area of study. However, his mission extends far from the era he lived in and the age he passed away.

He was born to a family and environment described as resourceful in the Kazakh society in the nineteenth century. He was raised as a child aware of his nomadic and Islamic roots. Wisdom, virtue and all the traditional values of the Kazakh society surrounded the young Abay. He was also aware of all the negative and positive events according to his well-established logic, fairness instilled in him through his genes and upbringing. His family was wealthy and influential in the society. He was familiar with most of the

* You can refer to this article as follows:

Hakim, Meryem (2020). "Türk Dünyasının Bilgesi Abay Kunanbayoğlu (Abay Kunanbayoğlu the Wise Kazak of the Turkic World) (2020). Edited by Nergis Biray, Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun, Soner Sağlam. Ankara: Bengü Yayınları. 664 p.". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World* 95: 271-277.

** Assoc. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Political Science, International Relations – Ankara/Turkey
ORCID ID: 0000-0002-6413-1410
meryem.hakim@asbu.edu.tr

important events and matters related to the society in the Kazakh past and the, then current times. His learning journey was not limited with his native kins. He began to learn more, first from the surrounding society of Muslims in Central Asia, and through them the further geographies belonging to the Muslim world, in greater Eurasia and further to the cradles of the oriental Islamic world.

He has educated himself by reading the works of intellectuals revered by the societies of the East for many centuries, such as Fuzuli, Biruni, Navoi, Firdavsi, and Hafiz. Abay Kunanbay never lived outside the borders of the Central Asian geography, yet his thoughts traveled much further, to the heart of the famous Russian intellectuals and their works that took their roots from Europe, the land of enlightenment and progress. The era of communication accelerated with the wider usage of printing press that enabled the intellectuals, living in isolated parts of the world such as Abay of *Shingis Tav*, to follow global developments. His work reflected his comprehensive vision of men and society that led him to gain a forward-looking attitude for the purpose of awakening his society. He was a humanist and an intellectual supporting parallel ideas of the Renaissance in praising the human as the most able and perfect creature of God. Pushkin, Lermontov, Krilov and Mickiewicz were those poets whose works were translated into Kazak by Abay Kunanbay.

As a pioneer intellectual determined to enlighten his people and awaken the isolated nomadic society of Kazakhs, he began to look beyond the boundaries of the steppe society. At the same time, last quarter of the nineteenth century was the age of awakening for the whole Muslim World in general and the Turkish/Turkic World in particular within the Tsarist Russian empire. Publications among the Turko-Muslims within the tsarist empire used to spread the ideas of modernization in all spheres of life. Abay was an intellectual aware of such social, cultural and spiritual discussions in the pages of those publications within the Muslim and Turkic peoples. He was also an enlightened mind to preach his people to the highest virtues of mankind. His poems began to be circulated all over the geographies inhabited by the Kazaks in Central Asia.

His life-long struggle to serve this way earned him the label “classic” of the Kazak literature. Abay’s philosophical knowledge, talent and ability

displayed in his “Words of Edifice” Qara Sozder. World, humanity, nation, history and spirit, as well as integrity, harmony and peaceful universe found their rightful place in his humanistic ideas under the title of Qara Sozder. Poet Abay stands apart from all the other figures in the national literature. He has a unique style in his poetry. Reading his poems motivates one to think about societal problems, behavior of the people, the individuals and their reactions in many issues and in many different circumstances. Altogether 170 poems and 56 translations of this exceptionally gifted talent still engage many scholars and intellectuals today. Consequently, true value of Abay is not in his attempt to be able to learn foreign languages, making translations from foreign poets or transferring wisdom of world-known intellectuals to the attention of nomadic Kazakhs, but utilize valuable knowledge of the outside world for the benefit of the Kazak society. International virtues such as humanism, ethical virtues as well as justice, and fairness will enlighten the path of each and every generation of Kazaks who will read the work (170 poems and 56 translations) of this remarkable Kazak.

Abay studies go hand-in-hand with historic, political, ideological and overall systemic changes and developments in the history of Kazakhstan. Many politically oriented issues, such as identity, native language, Kazakh philosophy or religion, together with literary and poetic studies reflect the influence of this great figure.

The book (*Türk Dünyasının Bilgesi Abay Kunanbayoğlu. (Abay Kunanbayoğlu the Wise Kazak of the Turkic World)* Edited by Nergis Biray, Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun, Soner Sağlam. Ankara: Bengü Yayınları, 2020.664 p.) to review is dedicated to the 175. Birth Anniversary of the great Kazak men-of-letters-Abay Kunanbayoglu, consist of a Turkish translation of 42 articles written/published in Kazakstan and 18 research articles written by Pamukkale University’s North-West Turkic Languages group’s graduate students and academic staff. It should be noted that Professor Nergis Biray, Head of the Departmental Study organized the realization of this project. The cover of the book however include the logo of the Eurasian Writers Union(whose related facility, the Bengu publishing house assumed the responsibility of materializing the printing job) and the International Turkic Academy, whose head wrote two rather short piece of research articles. It has been written on the information page of the book

that the Head of International Turkic Academy Darhan Kızıralı, as the General Coordinator of Publication and the Head of Writers Union of Eurasia, Yakup Ömeroğlu, as the Coordinator of Publication. The book also includes a statement by Kazak president Kasım-Jomart Tokayev in the form of an article entitled “Abay ve XXI.yüzyıldaki Kazakistan”, Abay and the XXI century Kazakistan translated by a specialist from International Turkic Academy, Elmira Kaljanova, whose name also been printed as the publication coordinator. However, one cannot refrain from wondering about the organizational issues of content in the book. Categorization of articles according to separate subject headings would have provided the reader with a much clearer understanding of the bigger picture of Abay studies. For example, articles related to Kayum Muhamethanov, who was subjected to a lifelong criticism, prejudice and even some years of imprisonment can be found in the book pages way apart from each other. For example; Tursın Jurtbay’s article about the sufferings of Kayum Muhamethanov can be found in the page 77; Danagul Mahat’s archival study related to ideological accusations of “students and followers of Abay” is in page 323 and Hüseyin Kahraman Mutlu’s article about K.Muhamethanov’s biography can be found in page 409. Broadness of the issues related to Abay studies stem from the caliber of this great men. Therefore it must have been difficult to separate one subject matter from another in designing the content of this book.

Articles published previously by well-known Kazak specialists and academics starting from the Soviet period up until the current times about Abay Kunanbayoğlu’s literary, poetic, philosophical, social and cultural legacy were included in the form of Turkish translations. Another unfortunate shortcoming was the absence of citation of original sources of such earlier works published in Kazakhstan. Nevertheless, appreciation of the effort of translation of articles from Kazak into Turkish and bringing together such a big number of articles in the form of a single book, however cumbersome to hold, should be given to the original owner of the project Prof. Nergis Biray, and to other members of the editorial group, Prof. Güljanat Ercilasun and Dr. Soner Sağlam.

Abay Kunanbayev’s legacy and four generations of Kazak intellectuals struggle to keep the Kazakh spirit alive by writing about Abay during the Soviet period as well as their unnerving sufferings as the followers of

Kazakh spiritual, traditional, religious and philosophical champion Abay, can be seen in the translated accounts of Kazakh intellectual into Turkish. As it is a well-known fact by many that Abay Kunanbay's legacy praised by leading Alash intellectuals prior to the Bolshevik revolution. Soviet state utilized such accusation materials against "students of Abay". Starting from the most celebrated Kazakh literary figure Muhtar Avezov to Kayum Muhamethanov, who struggled to keep studying and following to depict the genuine Kazakh literature of the past through using Abay's works continued most of the Soviet era. During the Soviet period, depicting Abay with his translations of Russian poets' works and by his admiration of the Russian literature as the examples of ideas of progress was the most highlighted point. The great Kazakh novelist Muhtar Avezov who wrote a monumental four volume of a novel, *Abay Jolu* (Abay's Path) was not immune to accusations, punishment and repression under the Soviet regime. Under such an ideological pressure, Avezov depicted Abay's father, Kunanbay as a bourgeois feudalist and reactionary personality. Second and third generation of Kazakh intellectuals born well in the midst of the Soviet period and lived up until the independence period studied Abay's works as well. Abay's legacy performed the role of "**volksgeist**" for those Kazakhs to preserve the genuine national identity, spirit, language and all that belong to the Kazak past. During the current millenium now one can witness a new group of young Kazakh intellectuals and academics who began to publish their own research about Abay Kunanbay's legacy and Kazakh heritage through Abay's work with modern methodical scientific approaches and perspectives. Importance of this book lies in the presentation of those works to Turkish public eye and to the attention of academics who want to understand the independent Kazakh national identity and the spirit of millenial Kazak society.

There are a number of encyclopedia's, volumes of book, hundreds if not thousand of articles, many academic thesis written about Abay Kunanbayoglu in Kazakhstan. His poetic ability was remarkable and spread among the lay Kazakh people long before publication of his works and researches about him came to the public eye. This reviewed book opens a window to such publications that appeared in Kazakhstan.

Demise of the Soviet Empire and declaration of independence of Kazakhstan

opened a free way for Kazakhs to roam over the whole world, without any ideological constraints and restrictions inflicted upon them during the Soviet era. Young Kazakhs also came to brotherly Turkey and gained freedom to study in all areas of life. An exchange of interaction also took place between Kazakh and Turkish scholars. Fruits of such an exchange were displayed in the articles written by Turkish scholars who were eager to study and analyze the Kazakh society in depth in this book. As it was stated by the very editor in her introduction of the project, the book aimed to make an important contribution for these two brotherly nations decades long journey to discover each other's literary, cultural, political, social, philosophical and religious worlds further Turkey and Kazakhstan established official diplomatic, cultural, economic, etc ties some three decades ago, yet the gap of their separation goes to an even longer back in the history. Turks in Anatolia and the Turks of Central Asia lived apart from each other for many centuries. This book also is a material result of rejuvenation in discovering the common grounds and origins of their brotherhood.

The future of Kazakh identity and the genuine rights of the Kazakhs in their own indigenous land was one of the questions asked often regarding the newly independent state of Kazakhstan immediately after the demise of Soviet Empire. Native language was the most fundamental root to save their national identity. Heavy russification inflicted upon the native Kazakhs brought them to the brink of extinction after seventy-years long Soviet rule. During those decades, it was the works of Abay and the followers of legacy of this remarkable Kazakh personality that has preserved what was there in the name of historic origins and values. Abay Kunanbay is being depicted as the spiritual forefather of the native Kazakh society and one of the most celebrated figures in the present-day Kazakhstan. This reviewed book is valuable in this aspect as well.

Last, but not the least important point is the official decision to announce commemoration of Abay Kunanbay's 175 Birth anniversary in 2020. An article by the Kazakh president Kasım-Jomart Tokayev published in this book is the evidence of such measure. Official policy of the Kazakh state for this occasion publicized by the very top official authority in the country. Spiritual development goals, further improvement of education of future generations, preservation of national mentality and adjustment of such

mentality to the new age were named as targets of the state of Kazakhstan in launching this campaign. According to president Tokayev Kazakh society will benefit from Abay's legacy as their righteous source and will recognize Abay as the mentor of Kazak national identity. It will deepen the historical consciousness of the Kazakhs and will shape up the spiritual culture of the society in the era of globalization.

bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi

© Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Yayın İlkeleri

bilig, Türk Dünyasının kültürel zenginliklerini, tarihî ve güncel gerçeklerini ve problemlerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak amacıyla yayımlanmaktadır.

bilig'e gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Türk Dünyasıyla ilgili yazar ve yapıtları tanıtan, yeni etkinlikleri duyuran yazılara da yer verilir.

Makalelerin *bilig*'de yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

bilig, Kış/Ocak, Bahar/Nisan, Yaz/Temmuz ve Güz/Ekim olmak üzere yılda dört sayı yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini hazırlanır ve Kış sayısında yayımlanır. Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına ve abonelere, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

bilig'de makale başvurusu bilig.yesevi.edu.tr web adresinden "Makale Yönetim Sistemi"ne kaydolarak yapılır. E-posta ile gönderilen makaleler değerlendirmeye alınmaz.

bilig'e gönderilen yazılar, önce dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına gönderilir. Yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Yayın ilkelerine uygun yazılar Yayın Kurulu tarafından incelenir. Dergi kapsamına giren ve değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman hakem/lere gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar Makale Yönetim Sisteminde saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazıların reddi için tek hakem raporu yeterlidir ancak kabul edilmesi için en az iki hakem raporu gereklidir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul

edilmeyen yazılar, sistemden silinmez. Yazıların yayımlanmasında nihai karar Yayın Kuruluna aittir.

bilig'de yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı'na devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu ve yazım tercihleri, yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayın Politikası

bilig'de yayımlanan bütün makaleler aynı zamanda tam metin olarak bilig.yesevi.edu.tr web adresinde açık erişimli olarak yer almaktadır.

bilig'de makale değerlendirme ve yayın aşamasında yazardan hiçbir şekilde ücret alınmaz. Yazara da telif ücreti ödenmez.

Yazım Dili

bilig'de Türkçe ve İngilizce makaleler yayımlanır. Makalelerin Türkçe, İngilizce ve Rusça özetlerine yer verilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve **koyu** harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı **koyu**, adresler ise normal ve eğik harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe özet bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan a, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Makalenin sonunda; yazı başlığı, öz ve anahtar kelimelerin İngilizce ve Rusçaları bulunmalıdır. Rusça özetler gönderilmediği takdirde dergi tarafından ilave edilir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar öz ve kaynakça dahil 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır. Metinde tırnak işareti eğik harfler gibi çifte vurgulamalara yer verilmemelidir.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük ve koyu karakterde yazılmalıdır.

6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmelidir. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır. Aşağıda tablo örneği sunulmuştur.

Tablo 1. *bilig'deki Yayınlarla İlgili Bilgiler*

Yayın türü	Yayın sayısı	Sayfa sayısı			Kaynak sayısı		
		N	X	SS	N	X	SS
Makale	96	2042	21,3	7,5	2646	27,6	15,8
Kitap tanıtımı	4	30	7,5	4,4	31	7,8	8,3
Toplam	100	2072	20,7	7,9	2677	26,8	16,1

7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 2.5 satırdan az alıntılar satır arasında; 2.5 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır.

(Köprülü 1944: 15).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve ‘vd.’ yazılmalıdır:

(Gökay vd. 2002: 18).

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

Tanpınar (1976: 131), bu konuda ...

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların soyadı, yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir:

Köprülü (1926, Çelik 1998’den).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com [Erişim: 15.12.2014]

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Yararlanılan kaynağın yazarı soyadı önce belirtilecek şekilde gösterilmelidir.

Örnek:

İsen, Mustafa (2010). *Tezkireden Biyografiye*. İstanbul: Kapı Yay.

Köprülü, Mehmet Fuat (1961). *Azeri Edebiyatının Tekâmülü*. İstanbul: MEB Yay.

Kaynağın iki yazarı varsa öncelikle çalışmada ismi önce yazılmış yazarın soyadı bilgisi ile başlanır; ; künye bilgilerinin alfabetik sıralanmasında ilk yazardan sonrakilerin soyadlarının öne alınmasının işlevi yoktur.

Örnek:

Taner, Refika ve Asım Bezirci (1981). *Edebiyatımızda Seçme Hikâyeler*. Başvuru Kitapları. İstanbul: Gözlem Yay.

Kaynağın üçten fazla yazarı varsa, ilkinin soyadı ve adı yazılmalı, sonra vd. ya da ve diğerleri kısaltması kullanılmalıdır.

Örnek:

Akyüz, Kenan vd. (1958). *Fuzulî Türkçe Divân*. Ankara: İş Bankası Yay.

Kitap ve dergi adları eğik yazılmalı; makale, kitap bölümü gibi kaynaklar tırnak içinde gösterilmelidir. Kitap künyesinde sayfa no bilgisi gerekmezken; dergi,

ansiklopedi maddesi, kitap bölümü gibi kısa yapıtlarda yararlanılan bölüme ait sayfa aralığı bilgisi mutlaka yer almalıdır.

Örnek:

Berk, İlhan (1997). *Poetika*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Demir, Nurettin (2012). “Türkçede Evidensiyel”. bilig, *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 62: 97-117.

Kitabı çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editörlük yapan varsa ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir.

Örnek:

Shaw, Stanford (1982). *Osmanlı İmparatorluğu*. Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Sermet Matb.

Kaynaklar, **bir yazarın birden fazla aynı tarihli yayını olması halinde**, (a,b) şeklinde gösterilmelidir.

Örnek:

Develi, Hayati (2002a). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmesi ve Uyumlar*. Ankara: TDK Yay.

Develi, Hayati (2002b). *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi.

Ansiklopedi maddelerinde madde yazarının biliniyorsa soyadı ve adından sonra, sırasıyla maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin tam adı, cilt nosu, yayın yeri, yayınevi ve sayfa aralığı belirtilmelidir:

Örnek:

İpekten, Haluk (1991). “Azmî-zâde Mustafa Hâletî”. İslâm Ansiklopedisi. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 348-349.

Tezler, kaynak gösterilirken sırasıyla tez yazarının soyadı ve adından sonra, tezin yazıldığı tarih, eğik karakterle tezin tam başlığı, tez tipi, tezin hazırlandığı üniversitenin bulunduğu şehir ve üniversitenin adı yer almalıdır:

Örnek:

Karakaya, Burcu (2012). Garibi'nin Yüsun u Züleyhâ'sı: İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin. Yüksek Lisans Tezi. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi.

Yazmalar, Yazar. Eser Adı. Kütüphane. Koleksiyon. Katalog numarası. yaprağı. şeklinde kaynak gösterilmelidir:

Örnek:

Âsım. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. No. 1326. vr. 45a.

İnternette yer alan bir çalışmaya atıfta bulunmak için Yazarın soyadı, Yazarın adı. "Mesajın başlığı". İnternet adresi. (Erişim Tarihi) bilgilerini vermek yeterlidir.

Örnek:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi. <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).

Henüz yayınlanmamış ama yayınlanmak üzere kabul edilmiş makale atıfları da şu şekilde gösterilebilir.

Örnek:

Atılım, Murat ve Ekin Tokat (2008). "Forecasting Oil Price Movements with Crack Spread Futures". *Energy Economics*. Baskıda (doi:10.1016/j.eneco.2008.07.008).

Yazışma Adresi

Ahmet Yesevi Üniversitesi
bilig Dergisi Editörlüğü

Şehit H. Temel Kuşoğlu Cad. No: 30
06430 Bahçelievler / ANKARA / TÜRKİYE
Tel: (0312) 216 06 00 • Faks: (0312) 216 06 09
bilig.yesevi.edu.tr
bilig@yesevi.edu.tr

bilig

Journal of Social Sciences of the Turkic World

© Ahmet Yesevi University Board of Trustees

Editorial Principles

bilig is published to reveal the cultural riches as well as the historical and contemporary realities and problems of the Turkic world within a scientific framework.

Submissions to *bilig* are required be original articles filling a gap in its field or to be review that evaluates previous studies and produces new and worthwhile ideas and perspectives on this subject. *bilig* also publishes essays introducing authors and works and announcing new and recent activities related to the Turkic world.

An article to be published in *bilig* should not have been previously published or accepted for publication elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

bilig is published quarterly: Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. At the end of each year, an annual index is prepared and published in the Winter issue. Each issue is forwarded to subscribers, libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Review of Articles

The article application in *bilig* is made via registering to the “Manuscript Handling System” through the web address, bilig.yesevi.edu.tr. Articles sent by e-mail are not evaluated.

Articles submitted to *bilig* are first reviewed in terms of the journal’s editorial principles. Those found unsuitable are returned to their authors for revision. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Articles found suitable in terms of the editorial principles are reviewed by the Editorial Board. Submissions found suitable for evaluation and meeting the scope of the journal are sent to the referee/s that are expert in their fields. The names of the referees are kept confidential and reports are kept in the Manuscript Handling System. If one of the referee reports is positive and the other negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. One referee report is sufficient

for rejection of articles, however, at least two referee reports are required for the articles to be accepted. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. The royalty rights of the articles accepted for publication are considered transferred to Ahmet Yesevi University Board of Trustees. Authors have full responsibility for the views expressed in their articles and for their stylistic preferences. Quotations from other articles and duplication of photographs are permitted as long as they are fully referenced and cited.

Publishing Policy

All the articles published in *bilig* are also available on the bilig.yesevi.edu.tr web address in full text and with open access.

In *bilig*, there is no charge taken from the author during the article evaluation and publishing phase. Additionally, royalty is not paid to the author.

Language of Publication

bilig publishes articles in Turkish and English. Abstracts of the articles will be in Turkish, English and Russian.

Style Guidelines

The following rules should be observed while preparing an article for submission to *bilig*:

1. Title of the article: The title should suit the content and express it in the best way, and should be written in **bold** letters. The title should consist of no more than 10-12 words.

2. Name(s) and address(es) of the author(s): The name(s) and surname(s) of the author(s) should be written in **bold** characters, and addresses should be in normal font and italicized; the institution(s) the author(s) is/are affiliated with, their contact and e-mail addresses should also be specified.

3. Abstract: The article should include an abstract in Turkish at the beginning. The abstract should explain the topic clearly and concisely in a minimum of 75 and a maximum of 150 words. The abstract should not include references to sources, figures and charts. Keywords of 5 to 8 words should be placed at the end of the abstract. There should be a single space between the body of the abstract and the keywords. The keywords should be comprehensive and suitable to the content of the article. The English and Russian versions of the title, abstract and keywords should be placed at

the end of the article. In case the Russian abstract is not submitted, it will be added later by the journal.

4. Body Text: The body of the article should be typed on A4 (29/7x21cm) paper on MS Word in Size 12 Times New Roman or a similar font using 1,5 line spacing. Margins of 2,5 cm should be left on all sides and the pages should be numbered. Articles should not exceed 7.000 words including the abstract and bibliography. Passages that need to be emphasized in the text should not be bold but italicized. Double emphases like using both italics and quotation marks should be avoided.

5. Section Titles: The article may contain main and sub-titles to enable a smoother flow of information. The main titles (main sections, bibliography and appedices) should be fully capitalized while the sub-titles should have only their first letters capitalized and should be written in bold characters.

6. Tables and Figures: Tables should have numbers and captions. In tables vertical lines should not be used. Horizontal lines should be used only to separate the subtitles within the table. The table number should be written at the top, fully aligned to the left, and should **not** be in italics. The caption should be written in italics, and the first letter of each word in the caption should be capitalized. Tables should be placed where they are most appropriate in the text. Figures should be prepared in line with black-and-white printing. The numbers and captions of the figures should be centered right below the figures. The figure numbers should be written in italics followed by a full-stop. The caption should immediately follow the number. The caption should not be written in italics, and the first letter of each word should be capitalized. Below is an example table.

Table 1. *Information Concerning Publications in bilig*

Publication type	Number of publications	Number of pages			Number of references		
		N	X	SS	N	X	SS
Article	96	2042	21,3	7,5	2646	27,6	15,8
Book review	4	30	7,5	4,4	31	7,8	8,3
Total	100	2072	20,7	7,9	2677	26,8	16,1

7. Pictures: Pictures should be attached to the articles scanned in high-resolution print quality. The same rules for figures and tables apply in naming pictures.

The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed 10 pages (one-third of the article). Authors having the necessary technical equipment and software may themselves insert their figures, drawings and pictures into the text provided these are ready for printing.

8. Quotations and Citations: Direct quotations should be placed in quotation marks. Quotations shorter than 2.5 lines should be placed within the flowing text. If the quotation is longer than 2.5 lines, it should be turned into a block quote with a 1.5 cm indentation on the right and left, and the font size should be 1 point smaller. Footnotes and endnotes should be avoided as much as possible. They should only be used for essential explanations and should be numbered automatically.

Citations within the text should be given in parentheses as follows:

(Köprülü 1944: 15)

When sources with several authors are cited, the surname of the first author is given and 'et. al' is added.

(Gökay et al. 2002: 18)

If the text already includes the name of the author, only the date should be given:

In this respect, Tanpınar (1976: 131) says ...

In sources and manuscripts with no publication date, only the surname of the author should be written; in encyclopedias and other sources without authors, only the name of the source should be written.

While quoting from a quotation, the original source should also be specified:

Köprülü (1926, qtd. in Çelik 1998).

Personal interviews should be cited within the text by giving the surnames and dates; they should also be cited in the bibliography. Internet references should always include date of access and be cited in the bibliography.

www.turkedebiyat isimlersozlugu.com [Accessed: 15.12.2014]

9. References: References should be placed at the end of the text, the surnames of authors in alphabetical order. The work cited should be entered with the surname of the author placed at the beginning:

Example:

İsen, Mustafa (2010). *Tezkireden Biyografiye*. İstanbul: Kapı Yay.

Köprülü, Mehmet Fuat (1961). *Azeri Edebiyatının Tekâmülü*. İstanbul: MEB Yay.

If a source has two authors, the surname of the first author should be placed first; it is not functional to place the surname of the other authors first in alphabetical order.

Example:

Taner, Refika and Asım Bezirci (1981). *Edebiyatımızda Seçme Hikâyeler. Başvuru Kitapları*. İstanbul: Gözlem Yay.

If a source has more than three authors, the surname and name of the first author should be written, and the other authors should be indicated by et.al.

Example:

Akyüz, Kenan et.al. (1958). *Fuzulî Türkçe Dîvân*. Ankara: İş Bankası Yay.

The titles of books and journals should be italicized; article titles and book chapters should be placed in quotation marks. Page numbers need not be indicated for books. Shorter works like journals, encyclopedia entries and book chapters, however, require the indication of page numbers.

Example:

Berk, İlhan (1997). *Poetika. İstanbul: Yapı Kredi Yay.*

Demir, Nurettin (2012). "Türkçede Evidensiyel". *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 62: 97-117.

Translator's, compiler's and editor's names (if there are any) should follow the author and title of the work:

Example:

Shaw, Stanford (1982). *Osmanlı İmparatorluğu*. Trans. Mehmet Harmancı. İstanbul: Sermet Matb.

If **more than one work by the same author of the same date** need to be cited, they should be indicated by (a, b).

Example:

Develi, Hayati (2002a). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmesi ve Uyumlar*. Ankara: TDK Yay.

Develi, Hayati (2002b). *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi

For **encyclopedia entries**, if the author of the encyclopedia entry is known, the author's surname and name are written first. These are followed by the date of the entry, the title of the entry in quotation marks, the full name of the encyclopedia, its volume number, place of publication, publisher and page numbers:

Example:

İpekten, Haluk (1991). "Azmi-zâde Mustafa Hâletî". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 348-349.

For **theses and dissertations**, the following order should be followed: surname and name of the author, date, full title of thesis in italics, thesis type, city where the university is located, and the name of the university:

Example:

Karakaya, Burcu (2012). *Garibi'nin Yûsuf u Züleyhâ'sı: İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin*. Master's Thesis. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi.

Handwritten manuscripts should be cited in the following way: Author. Title of Work. Library. Collection. Catalogue number. sheet.

Example:

Âsım. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. No. 1326. vr. 45a.

To cite a **study found on the Internet**, the following order should be followed: Author surname, Author name. "Title of message". Internet address. (Date of Access)

Example:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi. <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Accessed: 04.02.2009).

An article accepted for publication but not yet published can be cited in the following way:

Example:

Atılım, Murat ve Ekin Tokat (2008). "Forecasting Oil Price Movements with Crack Spread Futures". *Energy Economics*. In print (doi:10.1016/j.eneco.2008.07.008).

Address

Ahmet Yesevi Üniversitesi
bilig Dergisi Editörlüğü

Şehit H. Temel Kuşuoğlu Cad. No: 30
06430 Bahçelievler / ANKARA / TÜRKİYE
Phone: +90 312 216 06 00 • Fax: +90 312 216 06 09
bilig.yesevi.edu.tr
bilig@yesevi.edu.tr