



ISSN 1305-5992

# Türkîyat Araştırmaları

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ



Sayı 30 Bahar 2019

ISSN 1305-5992

# Türkiyat Araştırmaları

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ



Sayı 30 Bahar 2019

**Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları**  
**Kurucusu:** Prof.Dr. M. Cihat ÖZÖNDER

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü adına  
**Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:** Yunus KOÇ

**Editörler**

Yunus KOÇ, Evgenia KERMELE ÜNAL

**İngilizce Editör**

Tevfik Orçun ÖZGÜN

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

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* dergisi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü himayesinde yılda iki kez (Bahar ve Güz) yayımlanan **uluslararası, hakemli** ve **sürelî** bir dergidir.

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* dergisi, TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı, MLA tarafından taranmakta ve EBSCO tarafından dizinlenmektedir.

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* dergisinde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, iki alan uzmanının yayımlanabilir onayından sonra Yayın Kurulunun son kararı ile yayımlanır. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

**Kapak Tasarımı**

Serdar SAĞLAM, Şeref ULUOCAK

**Teknik Editör**

Çiğdem KARACAOĞLAN

**İdare Yeri**

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 06532 Beytepe / ANKARA

Tel: +90 (312) 297 71 82 - 297 67 71 / Belgeç: +90 (312) 297 71 71

E-posta: [hutad@hacettepe.edu.tr](mailto:hutad@hacettepe.edu.tr) / [hacettepehutad@gmail.com](mailto:hacettepehutad@gmail.com)

HÜTAD Genel Ağ Sayfası: <http://hutad.hacettepe.edu.tr>

**Basımcı**

Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi 06100, Sıhhiye / ANKARA

Tel: +90 (312) 310 97 90

**Yayın Tarihi**

## Yayın Kurulu

Prof.Dr. Âbide DOĞAN	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
Prof.Dr. Tufan GÜNDÜZ	Milli Savunma Üniversitesi.
Prof.Dr. Evgenia KERMELİ ÜNAL	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Prof.Dr. Yunus KOÇ	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Prof.Dr. Serdar SAĞLAM	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
Prof.Dr. Arif SARIÇOBAN	Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.
Doç.Dr. Suat ALP	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.
Doç.Dr. Sema ASLAN DEMİR	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.
Doç.Dr. Mustafa DURMUŞ	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Doç.Dr. Meltem EKTİ	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü.
Doç.Dr. Bülent GÜL	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Doç.Dr. Serhat KÜÇÜK	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
Doç.Dr. Nazmiye TOPÇU TECELLİ	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Dr.Öğr.Üyesi Mikail CENGİZ	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Dr.Öğr.Üyesi Fatih MÜDERRİSOĞLU	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.
Dr.Öğr.Üyesi Nagehan Ü. ÖZDEMİR	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Öğr.Gör.Dr. Fatma TÜRKYILMAZ	Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü.
Dr. Serdar ERKAN	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü.
Dr. Tevfik Orçun ÖZGÜN	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Dr. Gülhan YAMAN KAHVECİ	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Arş.Gör. Nilay ALTUNAY	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Arş.Gör. Buğra Yiğit BOZ	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Arş.Gör. Meral KOÇAK	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
Cihan DOĞAN	Hacettepe Üniversitesi Kütüphaneleri.
Çiğdem KARACAOĞLAN	Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

## Danışma Kurulu

AĞCA, Prof.Dr. Ferruh (Eskişehir Osmangazi Ü.)

AKSOY, Doç.Dr. Erdal (Ankara H.B.V. Ü.)

ALBAYRAK, Yrd.Doç.Dr. Fatma (Lefke Avrupa Ü.)

ALP, Doç.Dr. Alper (Ankara H.B.V. Ü.)

ASKER, Prof.Dr. Ramiz (Bakü Devlet Ü.)

ASLAN DEMİR, Doç.Dr. Sema (Hacettepe Ü.)

ATABEY, Dr.Öğr.Üyesi İbrahim (Ankara H.B.V. Ü.)

AVCI, Dr. İsmail (Balıkesir Ü.)

AY, Doç.Dr. Resul (Hacettepe Ü.)

BAŞTÜRK, Prof.Dr. Mehmet (Balıkesir Ü.)

BEŞİRLİ, Prof.Dr. Hayati (Azerbaycan Devlet İktisat Ü.)

BLÄSING, Prof.Dr. Uwe (Leiden Ü.)

BOSNALI, Doç.Dr. Sonel (Namık Kemal Ü.)

ÇAKMAK, Doç.Dr. Biray (Uşak Ü.)

ÇOBANOĞLU, Prof.Dr. Özkul (Hacettepe Ü.)

DEMİR, Dr.Öğr.Üyesi Ahmet (Başkent Ü.)

DEVELİ, Prof.Dr. Hayati (İstanbul Ü.)

DOĞAN, Prof.Dr. Âbide (Hacettepe Ü.)

DÜNDAR, Prof.Dr. Merthan (Ankara Ü.)

EFEĞİL, Prof.Dr. Ertan (Sakarya Ü.)

EKREM, Doç.Dr. Erkin (Hacettepe Ü.)

EMİROĞLU, Doç.Dr. Öztürk (Varşova Ü.)

ERDAĞI DOĞUER, Dr.Öğr.Üyesi Binnur (Hacettepe Ü.)

ERDAL, Prof.Dr. Marcel (Frankfurt Ü.)

ERKOÇ, Dr.Öğr.Üyesi H. İhsan (Çanakkale Onsekiz Mart Ü.)

EROL, Prof.Dr. Burçin (Hacettepe Ü.)

FİDAN, Prof.Dr. Giray (Ankara H.B.V. Ü.)

GELEKÇİ, Prof.Dr. Cahit (Hacettepe Ü.)

GELGEÇ BAKACAK, Doç.Dr. Ayça (Hacettepe Ü.)

GÖKÇE, Prof.Dr. Turan (İzmir Kâtip Çelebi Ü.)

GÖRGÜN BARAN, Prof.Dr. Aylin (Hacettepe Ü.)

GÜL, Doç.Dr. Bülent (Hacettepe Ü.)

GÜNDOĞDU, Prof.Dr. Abdullah (Ankara Ü.)

GÜNGÖR ERGAN, Prof.Dr. Nevin (Hacettepe Ü.)

GÜRGENDERELİ, Dr.Öğr.Üyesi Rıfat (Trakya Ü.)

HAFIZ, Prof.Dr. Nimetullah (Pristine Ü.)

HIRST, Doç.Dr. Samuel J. (Bilkent Ü.)

HORATA, Prof.Dr. Osman (Hacettepe Ü.)

İBRAYEV, Prof.Dr. Şakir (Kökşetav Ü.)

İŞÇİ, Dr.Öğr.Üyesi Onur (Bilkent Ü.)

KAÇALIN, Prof.Dr. Mustafa S. (Marmara Ü.)

KADERLİ, Dr. Zehra (Hacettepe Ü.)

KANAT, Prof.Dr. Cüneyt (Ege Ü.)

KAPICI, Dr.Öğr.Üyesi Özhan (Hacettepe Ü.)

KARASOY, Prof.Dr. Yakup (Ankara H.B.V. Ü.)

KARLUK, Prof.Dr. Abdurşit C. (Yıldırım Beyazıt Ü.)

KAYA, Prof.Dr. Önal (Ankara Ü.)

KERMELİ ÜNAL, Prof.Dr. Evgenia (Hacettepe Ü.)

KURIBAYASHI, Doç.Dr. Yuu (Okayama Ü.)

KUTLAR OĞUZ, Prof.Dr. Fatma S. (Hacettepe Ü.)

KÜÇÜK, Doç.Dr. Murat (Ankara Ü.)

KÜÇÜK, Doç.Dr. Serhat (Hacettepe Ü.)

MADEN, Dr. Tuğba Evrim (Türkiye Su Enst.)

MEDER, Prof.Dr. Mehmet Fatih (Pamukkale Ü.)

MİŞKİNİENE, Doç.Dr. Galina (Vilnius Ü.)

MÜDERRİSOĞLU, Dr.Öğr.Üyesi Fatih (Hacettepe Ü.)

ÖZ, Prof.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)

ÖZARSLAN, Prof.Dr. Ersin (Gazi Ü.)

ÖZARSLAN, Prof.Dr. Metin (Hacettepe Ü.)

ÖZDEMİR, Prof.Dr. M. Çağatay (Ankara H.B.V. Ü.)

ÖZKAN, Prof.Dr. Nevzat (Erciyes Ü.)

PROCHAZKA EISL, Prof.Dr. Gisela (Viyana Ü.)

PURTAŞ, Prof.Dr. Fırat (Ankara H.B.V. Ü.)

REICHL, Ord.Prof.Dr. Karl (Bonn Ü.)

SAĞLAM, Prof.Dr. Serdar (Ankara H.B.V. Ü.)

SAĞSEN, Dr. İlhan (Abant İzzet Baysal Ü.)

ŞAHİN, Dr.Öğr.Üyesi Mustafa Kemal (Adnan Menderes Ü.)

ŞAMAN DOĞAN, Prof.Dr. Nermin (Hacettepe Ü.)

ŞİRİN, Doç.Dr. İbrahim (Kocaeli Ü.)

TAŞKIRAN, Prof.Dr. Cemalettin (Ankara H.B.V. Ü.)

TUNA, Prof.Dr. Korkut (İstanbul Ü.)

UNAN, Prof.Dr. Fahri (Manas Ü.)

ÜZÜM, Dr.Öğr.Üyesi Melike (Başkent Ü.)

YAKUT, Doç.Dr. Esra (Anadolu Ü.)

YALÇIN ÇELİK, Prof.Dr. S. Dilek (Hacettepe Ü.)

YAMAN KAHVEÇİ, Dr. Gülhan (Hacettepe Ü.)

YAVAŞ, Doç.Dr. Alptekin (Çanakkale Onsekiz Mart Ü.)

YAZAR, Doç.Dr. Sadık (İstanbul Medeniyet Ü.)

YERELİ, Prof.Dr. Ahmet Burçin (Hacettepe Ü.)

YILDIZ, Prof.Dr. Musa (Gazi Ü.)

ZAJAC, Doç.Dr. Grazyna (Krakov Ü.)

ZEKİYEYEV, Prof.Dr. Mirfatih (Tataristan Bilimler Akademisi)

# Türkiyat Araştırmaları

Yıl: 16, Sayı: 30, Bahar 2019

## İÇİNDEKİLER

### Mehmet Emin Bars

Geçmişten Günümüze Meddahlık Geleneğindeki Değişim/Dönüşümler:

Meddahlıktan Stand-Up'a

Changes/Transformations in the Meddahship Tradition from the Past to the Present:

From Meddahship to Stand-up..... 7

### Selcen Küçüküstel

“Av Etini Hep Paylaşıyoruz”: Kuzey Moğolistan’da Yaşayan Göçer Duhalarda Paylaşım Kuralları

“We Always Share the Game Meat”: Rules of Sharing Among the Nomadic Dukha in

Northern Mongolia.....27

### Hasan Güzel

Telhab Halaçası Kiplik Yapıları Üzerine Notlar

Notes on the Modal Structures of Talkhabi Khalaj.....43

### Ebru Gençalp

Sovyet Başbakanı Kosygin’in Türkiye Ziyaretinin Basında Değerlendirilmesi

An Assessment of the Press Coverage of the Soviet Premier Kosygin’s Visit to Turkey.....55

### Pınar Üre

İmparatorluk Filistin Ortodoks Cemiyeti ve 1882-1914 Yıllarında Filistin ve Suriye’de Rus Şarkiyatçılar

Imperial Orthodox Palestine Society and Russian Orientalists in Syria and Palestine between 1882-1914.....79

### Gökay Yavrucuk

Heqin ile Gong Arasında: Hun ve Han İmparatorluklarının İkili İlişkileri

In-Between Heqin and Gong: Bilateral Relations of the Hun and Han Empires.....99

### Muhammet İnce

“Reddiye”nin Türk Şerh Edebiyatındaki Gelişimi ve İbnü’l-Kemâl’in Mollâ Câmî’ye Reddiyesi

The Development of “Reddiye” (Refutation) in Turkish Commentary Tradition and

İbnü’l-Kemâl’s Reddiye of Mollâ Câmî .....127

### Hatice Demir

Anadolu Selçuklu Dönemi Külliye Düzenlemesinde Cami ve Medrese’de Ortak Avlu Kullanımı

The Mosque and Madrasah’s Common Courtyard Use in the Anatolian Seljukid Complexes ..... 143

### Sultan Ebru Bulgurcuoğlu, Gülsüm Çamur Duyan

Hükümlü Çocuklar: İstanbul ve Ankara Çocuk Eğitimevi Örneği

Convicted Children: An Example of the İstanbul and Ankara Juvenile Reformatories ..... 167

### Enes Azbay

XVII. Yüzyıldan Bir Okçuluk Kitabı: *Hâzâ Kitâb-ı Kavsnâme* ve Okçuluk Terimleri

An Archery Book from the Seventeenth Century: *Hâzâ Kitâb-ı Kasvânâme* and Archery Terms .... 191

**Serpil Sönmez**

II. Mahmut Döneminde Sivas, Yozgat ve Çorum'un Hâne/Aile Yapısının Tespitine Yönelik Bir Deneme

A Study on Types of Households in Sivas, Yozgat and Çorum During Mahmut II's Reign.....213

**ÇEVİRİ VE TANITMALAR**

**Marcel Erdal, Gleb Kubarev**

**Rusçadan Çeviren: Rysbek Alimov**

Güneydoğu Altay'daki Sarı-Kobı Yazıtı

A Runic Inscription in Sarykoby (South-Eastern Altai).....227

Yayın İlkeleri .....241

Editorial Principles.....245

# GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE MEDDAHLIK GELENEĞİNDEKİ DEĞİŞİM/DÖNÜŞÜMLER: MEDDAHLIKTAN STAND-UP'A\*

*Mehmet Emin BARS\*\**

**Öz:** Meddahlık geleneksel Türk seyirlik oyunlarının en önemli kollarından biridir. Gelenek bir süreçtir, dinamik bir yapıya sahiptir, yaşanan zamana ve mekâna göre kendisini sürekli yeniler. Meddahlık geleneği de değişen sosyo-kültürel şartlara bağlı olarak çeşitli dönüşümler geçirmiştir. XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren basın-yayın kuruluşlarının etkinliğini artırması meddahların işlevinin azalmasına neden olmuştur. Bu çalışmada geleneksel seyirlik oyunlarımızdan meddahlık geleneğinin elektronik kültür ortamında meydana çıkan stand-up gösterileriyle ilişkisi ele alınmıştır. Meddahların toplumsal koşulların değişmesiyle beraber gündelik yaşamdaki konuları da değiştirmiştir. Bu değişim meddahların farklı şekillerde varlıklarını devam ettirmelerini sağlamıştır. Geleneksel gösteri sanatlarından meddahlık şekil ve içerik değiştirmiş, yerini anlık güldürü odaklı stand-up'a bırakmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Meddah, stand-up, gösteri, gelenek, taklit, bağlam.

## **Changes/Transformations in the Meddahship Tradition from the Past to the Present: From Meddahship to Stand-up**

**Abstract:** Meddahship is one of the most important branches of traditional Turkish theatrical plays. Tradition is a process with a dynamic structure that constantly renews itself in time and place. The Meddahship tradition has undergone various transformations depending on changing social-cultural conditions. From the second half of the 19<sup>th</sup> century, the increasing activities of media organizations led to a decrease in the function of the meddahs. This study, discusses the relationship between meddahship, one of our traditional theatrical plays, and stand-up presentations that are part of the electronic culture environment. The change of the societal conditions of the meddahs transformed their position in daily life. This change enabled the meddahs to continue their existence in different ways. The appearance and content of meddahship, a branch of traditional performing arts changed and was replaced by the stand-up shows that focuses on sketches.

**Keywords:** Meddah, stand-up, show, tradition, mimic, context.

## **Giriş**

Arapça “medh” kökünden gelen meddah, “metheden, çok öven” anlamına gelmektedir. Terim “mâdih, medîhagû, medâhâserâ, kıssahân, şehnâme-hân” (Nutku, 2003, s. 293) şekilleriyle de kullanılmıştır. Meddahlar kahvehanelerden saraylara kadar her sınıf ve seviyede insanlar için çeşitli hikâyeler anlatmış, ince

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 23.11.2018 - 05.07.2019

\*\* Doç.Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bingöl, Türkiye. mebars@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6972-6860.



ve zarif nükteleriyle halkı eğlendirmişlerdir. Meddah Arap ve Acemlerde de benzer işlevlerle bulunmaktaydı. Arapların “kussa”, Acemlerin “kissa-han” adını verdikleri meddahlar Türkler arasında uzun süre varlıklarını devam ettirmişlerdir. Meddahlar Türklerin İslamiyeti kabul etmelerinden önce halk arasında kahramanlık destanlarını anlatan ozanların bir devamı olarak İslamiyetin kabulü, sosyo-kültürel değişimlerin sonucunda özellikle kent merkezlerinde ortaya çıkan zümrelerinden biridir. Ozanların mahiyet ve rollerinin değişmesiyle eski kavmi ananeler İslami renge bürünmüş, halk dervişleri, âşıklar ve meddahlar bu değişimlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Halk dervişleri ve âşıklar eski göçebe ananelerini, halk masallarını, menkıbelerini, meddahlar ise daha çok günlük hayatın ilginç sahnelerini anlatmışlardır. Meddah “hem halk arasında hem saraylarda anlattıkları kahramanlık hikâyeleri, dini öyküler, güncel hayattan kesitlerle, tek kişilik anlatımını herkese dinletebilen bir oyuncu” (Ümit, 2014, s. 55) olmuştur.

Meddahlar ilk dönemlerde konularını dinden almış, dini toplantılarda, camilerde Allah’ı, peygamberleri, hükümdarları öven şiirler okumuşlardır. Zamanla dini konulardan din dışı konulara doğru kaymaya başlayan meddahlara “kissahan” adı verilmiştir. Kıssahanlar “dinleyicilerin ilgisini daha fazla çekebilmek için anlattıkları kıssalarda geçen çeşitli hayvanlarla canlıların ses ve hareketlerini taklit etmeye başlamışlar, konuları arasında açık saçık fıkralara ve hikâyelere de yer vermişlerdir” (Nutku, 2003, s. 294). Bunlar arasında Hz. Peygamber’i, ailesini ve din büyüklerini övenlere kıssahan denildiği gibi her türlü konuyu işleyenler için de aynı terim kullanılmıştır. Özellikle ilk dönemlerde meddahlığın dini kaynaklara dayanması onlara halk içerisinde farklı bir saygınlık kazandırmıştır. Bu kişiler konularının birçoğunu Şehname’den aldıkları için “şehnamehan” lakabı ile de anılmışlardır.

Daha sonraları, muhtelif birtakım içtimâî âmiller tesiriyle, günlük ve yerli hâdiselere ait –bazan çok açık, hatta hemen hemen müstehcen- hikâyelerde meddah-kıssa hanlar tarafından nakledilmeye başlandı ve bu realist sahneleri daha kuvvetle yaşatarak, dinleyenlerde daha fazla alâka uyandırmak için, taklitler de yapılmak, yâni vak’a şahıslar kendi şiveleri ile konuşturulmak zarûî görüldü (Köprülü, 2004, s. 322).

Meddah/kıssahan/şehnamehanların XIV. yüzyıldan itibaren Anadolu beylerinin saraylarında ozanlarla beraber yerlerini aldıkları görülür. Bu dönemden itibaren meddah/kıssahanlar yavaş yavaş ayrı bir zümre teşkil etmeye başlamışlardır. Bu kişiler daha çok epik konulu anlatılar naklettiklerinden XV. yüzyıldan itibaren meddah adıyla anılmışlardır.

Selçuklu sarayında kaside ve gazel yazan şairlerden tamamen farklı birtakım ozanların, nedim ve mukallidlerin bulunduğu biliniyor. Osmanlının ilk dönemlerinde de sarayda, yaptıkları işin ayrıntıları ile icra ettikleri sanatın nitelikleri ve meddahlık sanatı ile olan ilgileri tam olarak

anlaşılmamakla birlikte nedim, meddah, kıssahan, mukallit adlarıyla anılan birtakım sanatçılar vardı (Düzgün, 2000, s. 64).

Türk kültür ve edebiyatı ile ilgili çalışmalar daha çok geçmiş dönemlerde yaşamış zirve şahsiyetler ve günümüzde yerel yaratıcı/aktarıcılar, bu ürünlerin geleneksel bağlamları üzerine yapılmıştır.

Daha çok yazılı kültür ve daha sonra ortaya çıkan ikincil sözlü kültür ortamında, bir diğer deyişle elektronik kültür ortamında, çağdaşlaşma, batılılaşma, modernleşme, sanayileşme, kentleşme ve belki de son dönemlerde küreselleşme gibi kavram ve dinamiklerin biçimlendirdiği farklı sosyokültürel bağlamda yaşayan yeni Türk insanının estetik ihtiyaçlarını gidermeye yönelik yaratılar ortaya koyan bu tür sanatçılar olduğu uzun süre göz ardı edilmiştir (Özdemir, 2002, s. 40).

Bu bakımdan bu çalışmada geleneksel seyirlik oyunlarımızdan meddahlık geleneğinin elektronik kültür ortamında meydana çıkan stand-up gösterileriyle ilişkisi ele alınmıştır. Bu iki gösteri sanatının benzer ve farklı yönleri tespit edilip birbirinin devamı kabul edilip edilmeyeceği sorunu çeşitli açılardan değerlendirilmiştir.

Meddahlar XX. yüzyılın başlarında önce fonograf silindirleri sonra 78 devirli plaklara hikâyelerini okumuşlardır. Uzun hikâyelerini bunlara sığdıramadıklarından dolayı daha çok kısa fıkralar anlatıp taklitler yapmaya başlamışlardır. Aynı dönemlerde tiyatro ve sinemanın yayılmaya başlaması meddahlık sanatına ilgiyi azaltmıştır. Meddah hikâyeleri basılı hale getirilmiş, meddahlar da hikâye anlatmayı bırakıp taklitlerle para kazanmaya çalışmışlardır (Nutku, 1997a, s. 141). Meddahlığın elektronik kültür ortamındaki varlığı ile ilgili araştırmacılar tarafından farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin Oral, XX. yüzyılın sonlarında televizyon veya tiyatro sahnelerinde gösterilen stand-upçıların da içinde bulunduğu tek kişilik bazı oyunları pazarlamaya yönelik bilgiçlik taslamaları, bu özel sanatı yanlış tanıtmaları, İngilizce isimli ve batı özentili olmalarından yakınlıkla tek kişilik bu tür gösterilerin 'modern meddahlık' gibi sunulup tanıtılmasını meddahlığa yapılacak en büyük kötülük olarak değerlendirir. Stand-up gibi bu gösterilerin meddahlıkla ilgisi olmadığını, modern meddahlık olarak görülemeyeceğini iddia eder (2006, s. 136). Düzgün (2000, s. 69) ise meddahlık sanatının da içinde yer aldığı geleneksel Türk tiyatrosuna "Türk toplumunun batılı anlamdaki modern tiyatro ile tanışması, değişen yaşam koşulları ve ortaya çıkan teknolojik gelişmelere bağlı olarak" ilginin giderek azaldığı, hatta kaybolduğunu ifade eder. Bu durum değişen şartların doğal bir sonucudur. Bugün yapılması gereken ise geleneksel tiyatronun malzemelerinden yararlanarak çağdaş gösterimde kullanmaktır. Boratav (1999, s. 73), XX. yüzyılın başlarında yetişmiş olan Aşki ve Sururi'nin dönemin ünlü meddahlarından olduğunu belirterek büyük şehirlerin halk anlatı geleneği meddahlığın tamamen söndüğünü ve Meddah Sururi'nin bu

sanatın son temsilcisi olduğunu ifade eder. Aşki ve Sururi geleneği yaşatmak için büyük çaba göstermiş; ancak bunu başaramamışlardır. Nutku (1997a, s. 145) da meddahlık sanatının XX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam ettiğini belirtir.

Meddahlık geleneği değişen sosyo-kültürel şartlara bağlı olarak çeşitli dönüşümler geçirmiştir. Bu değişikliklerle meddahlık geleneği hem şekil hem de konu bakımından yeni biçimler kazanmıştır. Değişen sosyo-kültürel koşullara bağlı olarak eski konuların anlatımı öz-şekil konusunda uyumsuzluklar doğurmaktadır. Bu konuda Nutku genç kuşak arasında meddahlık yapmaya çalışanlara konu seçiminde şu eleştiride bulunur:

Bu sanatçılar, eski fıkraları ve taklitleri hiç değiştirmeden, yüzyıl öncesinin içeriği ile bugünün dinleyicisi karşısına çıkartmaktadırlar. Oysa bugünün meddahının yapmak zorunda olduğu şey, güncel sorunlara ışık tutacak, halka katkıda bulunacak konuları işlevsel bir durumda dinleyici ve seyirci karşısına çıkartmak olmalıdır (1997a, s. 147).

Bunun yanında Özdemir, stand-upı meddahlığın geçmiştekilerin günümüzdeki bağlama göre yeniden yorumlanması olarak değerlendirir (2001, s. 121). Özdemir, Türk tiyatrosu geleneğinin meddahlık adlı alt geleneğinin 2000'li yılların başından itibaren Cem Yılmaz, Beyazıt Öztürk, Yılmaz Erdoğan gibi stand-upçılar tarafından devam ettirildiğini, bu geleneğin son ustalarının XX. yüzyılın başlarında bu dünyadan göç etmeleriyle yok olduğu şeklindeki değerlendirmelerin geçersiz olduğunu ifade eder. Meddah Aşki, Yağcı İzzet, Meddah Sururi ile Erol Günaydın, Ferhan Şensoy, Cem Yılmaz, Beyazıt Öztürk, Mehmet Ali Erbil'i aynı geleneğin farklı bağlamlardaki temsilcileri olarak kabul etmenin ve araştırmanın gerekliliğini vurgular (2002, s. 40). Yeni ihtiyaç ve bağlamlar eski ürünlerin farklı ortamlarda hayatlarını sürdürmelerini sağlamıştır. Kültürel gelenek bir süreçtir, dinamik bir yapıya sahiptir, yaşanan zaman/mekâna göre kendisini sürekli yeniler. Sözlü kültür geleneğinden yazılı kültür geleneğine geçildiği XIX. yüzyıldan itibaren değişim/dönüşümler görüldüğü gibi XX. yüzyılda önce radyo, plak, kaset ve televizyon, sonrasında internet gibi ses ve kayıt cihazlarının kullanımı elektronik kültür ortamını doğurmuş, bu gelişmeler halk kültürü ürünlerinin yaratım/aktarım süreçlerinde de değişimler meydana getirmiştir. Halk kültürünün önemli kollarından meddahlık geleneği de bu değişimden etkilenmiştir. Sözlü kültür ortamında usta-çırak ilişkisinin ön planda olduğu, görerek/yaşayarak/tecrübe ederek öğrenilen meddahlık geleneği, yüz yüze iletişimin ortadan kalktığı yazılı ve elektronik kültür ortamlarında da varlığını farklı şekillerde devam ettirmektedir.

Elektronik kültür ortamında meddahlıkta meydana gelen değişimler yeni değildir. Kültür ortamlarının değişmesiyle geleneksel ürünlerde değişimin görülmesi kaçınılmazdır. Nitekim meddahlığın da içerisinde yer aldığı geleneksel oyunlar sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına geçilmesiyle de birtakım değişimler geçirmiştir. Özdemir, son dönem Osmanlı eğlence dünyası/sistemi ile

yazılı medya arasındaki ilişkiyi tartışırken Osmanlı yönetici, bürokrat ve aydın kesiminin eğlence anlayışlarındaki değişimin Osmanlı eğlence dünyasını dönüştüren etkenlerden biri olduğunu vurgular. Özdemir'e göre bu saf değiştirme, özellikle kent kökenli sözlü kültür eğlence geleneklerini zayıflatmıştır.

Düne kadar sarayında nedim ve mukallid bulunduranlar, Ortaoyunu kollarını sarayında ağırlayanlar, bu yeni dönemde opera ve operetleri, İtalyan tiyatro kumpanyalarının gösterilerini izlemeyi tercih etmişlerdir. 19. asrın ilk çeyreğinde temel koruyucuları olan, Yeniçeri ağalarını da kaybeden geleneksel eğlence aktörleri (meddah, âşık, Karagözcü vb.), Doğu ve İslam anlatılarından oluşan dağarcıklarını, realist İstanbul hikâyeleriyle güncellemeye çalışmışlardır. Batı tarzı tiyatronun baskısıyla, meddahlık ve diğer geleneksel tiyatro türleri, biçim ve içerik açısından farklılaşmaya ve çözülmeye başlamıştır. Meddahlar anlatıdan çok gündelik yaşam taklitlerine yönelmişler, bazı geleneksel tiyatro aktörleri (Ortaoyuncular, Karagözcüler) de, yaşayabilmek için, tuluat sahnesine çıkmak zorunda kalmışlardır (Özdemir, 2007, ss. 17-18).

### **Birincil Sözlü Kültür Ortamından İkincil Sözlü (Elektronik) Kültür Ortamına Geçişte Meddahlıktan Stand-Up'a Dönüşüm/Değişimler**

Kültür ortamlarının değişimi sanat ürünlerinin de değişimini sağlayan en önemli etkenlerden biridir. Her kültür ortamı kendisine uygun tür, anlatıcı, dinleyici kitlesini meydana getirir. Halk biliminin meydana geldiği kültür ortamlarının değişimi de kendisine ait tür, anlatıcı, seyirci kitlesini değiştirmiş/dönüştürmüştür. Bu değişim/dönüşümden etkilenen sanat dallarından biri de meddahlık geleneğidir. Geleneksel halk temaşa sanatlarından meddahlık birincil sözlü kültür ortamından, önce yazılı kültür ortamına sonrasında da ikincil sözlü (elektronik) kültür ortamına aktarılırken, hem şekil hem de konu bakımından yeni formlar kazanmış, yeni anlatıcı/dinleyici kitlesi ortaya çıkmıştır. Aşağıda meddahlık geleneğinin birincil sözlü kültür ortamından ikincil sözlü kültür ortamına aktarımında meydana gelen çeşitli değişim/dönüşümler özellikle geleneğin anlatıcı/göstericileri olan meddah ile stand-up sanatçıları arasındaki ilişki merkezinde ele alınmıştır. Meddahlık sanatının geleneksel anlatıcısı meddah, elektronik kültür ortamında stand-upçı olarak adlandırılan sanatçı tipiyle büyük benzerlikler göstermektedir.

Meddahlık “perdesi, sahnesi, dekoru, esvapları, şahısları velhâsıl her şeyi ve her şeyinin mükemmeliyeti, onları şahsında cem eden zekâsına, malûmatına ve söz söylemekte” (Gerçek, 2006, s. 18) göstereceği hünere bağlı olan meddahın etrafında şekillenen tek kişilik bir gösteri sanatıdır. İslam memleketlerinin ilk ve iptidai temaşa sanatlarından olan meddahlıkta perde, sahne, dekor yoktur, tüm bunları meddahın zekâsı, kabiliyeti, söz söylemek sanatı yaratır.

Meddah, anlattığı olayın nasıl bir yerde geçtiğini, yaşattığı şahısların şeklini ve şemailini tarif etmeğe mecbur olduğu gibi, yüzünü gözünü buruşturarak, birtakım tavırlar takınarak sözlerini canlandırmaya, sesi ile de temsil ettiği şahsın şivesini taklit ederek, sözlerine gerçek ifadeyi vermeğe mecburdu (Tuncor, 2006, s. 26).

Stand-up sanatında da özel perde, sahne, dekor bulunmamaktadır. Tüm gösteri onu icra eden sanatçının zekâ, söz ve hareketlerinde toplanmıştır. Gösterinin başarısı tek kişi olarak sahnede yer alan stand-upçuya bağlıdır. Stand-up sanatçısı birtakım olaylar anlatır, olayların geçtiği yeri ve kişileri söz ve hareketleriyle tarif eder.

Meddahlar en yaygın olarak kahvehane/kıraathanelerde gösterilerini sunmuşlardır. Ancak halkın toplandığı boş bir arsa, şenlikler, han avluları, sayfiye ve mesire yerleri gibi açık alanlarda da meddahlar gösterilerini icra etmişlerdir. Tüm bu mekânlar meddahın gösterisi için geçici veya kalıcı olarak inşa edilmemiş mekânlardır. Stand-upçuların da sanatlarını icra ederken çok farklı mekânları kullandıkları görülmektedir. Bir tiyatro sahnesi, açık havada kurulan bir stand, özel işletmelerin salonu, otel veya belediyelerin kültür salonları gibi açık veya kapalı belli bir seyirci kitlesinin toplanabileceği her türlü mekânda gösteri yapılabilmektedir. Bu bakımdan özel bir mekânı bulunmamaktadır. Meddahlar çoğu zaman kahvehanelerde, yüksekçe bir yerde, açık pencerenin kenarında gösterisini yapmıştır. Bu gösterilere çok sayıda dinleyici gelir, kahvehane dolduğundan dışarıda yarım ay düzeninde iskemleler dizilir, herkesin görebilmesi için de meddah geniş bir pencerenin önüne konulan sedirin üzerine çıkarak hikâyesini anlatırdı. Stand-up sanatçıların sahnesi de seyircilere göre yüksekçe bir yerde bulunmamaktadır. Seyirciler yarım ay şeklinde sahnenin üç tarafında dizili olan sandalyelerde veya bir tiyatro sahnesi ise amfi şeklinde kurulu koltuklarda gösteriyi izlemektedir. Çoğu zaman tüm salon karartılır, çeşitli renklerle ışıklandırılmış sahneye stand-upçı seyircilere göre sahnenin solundan çıkar.

Meddahların en önemli niteliklerinden biri hikâye anlatıcılıklarıdır. Meddahlar özellikle gerçekçi halk hikâyelerini anlatmışlardır. Bu hikâyelerde olağanüstü öğeler atılmış; dev, peri gibi tabiatüstü varlıklara, insanüstü gücü olan kahramanlara, menkıbelerdeki kerametlere yer verilmemiştir. Meddah hikâyesini düz yazıyla, konuşma diliyle anlatmıştır. Şiir dilini kullanmayan meddah, yerine göre taklitlerle gerçeklik duygusunu güçlendirmeye çalışmıştır (Boratav, 1999, s. 67). Meddah sözlü ve yazılı kaynakların yanında günlük olayları da anlatır. Hikâyelerinde abartıya kaçmamaya çalışır, ideal kahramanlar yerine her gün rastlanılan insanları konu edinir. Meddah izleyici/dinleyicilerini çeşitli fıkra ve şakalarla eğlendirmeye/oyalamaya çalışır. Meddah anlatsal göstericidir. Gösterisinde hikâyeler sahnede her defasında yeniden kurgulanır. O, bir anlatım ve mizah ustasıdır. “Zamanla güldürü, alay, ders ve taklit yönleriyle ön plana

çıkan meddahlık geleneğinin ortaya koyduğu hikâyelerin en belirgin özelliği ‘gerçekçi’ olmalarıdır” (Başer Çoban, 2011, s. 37). Stand-upçılar da gösterilerinde çeşitli hikâyeler anlatırlar. Ancak bu hikâyeler çeşitli sözlü veya yazılı kaynaklarda yer alan hikâyeler değildir. Hikâyeler çoğunlukla nesir halinde, abartıya kaçarak, her gün rastlanılan insanların başlarından geçen olaylardan oluşur. Stand-upçının anlattığı kişiler de ideal tipler değil, sıradan kişilerdir. Stand-upçı gerçekçi olayları çeşitli şakalarla, fıkralarla süsler, abartır; içine komik unsurlar yerleştirir, şive ve taklit yoluyla gösterisini sunar. Hiçbir stand-upçı aynı hikâyeyi olduğu gibi tekrarlamaz, her defasında yeniden kurgular/yaratır. Stand-upçının en büyük malzemesi kendi hayatı ve yaşadığı dönemdir. Dönemin her türlü siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik olayı gösteriye malzeme edilir. Olağanüstülüklerden arındırılmış bu hikâyelerde abartıya çok yer verilir. Bu abartı anlatım ve mizahla süslenince komedi ortaya çıkar. Stand-up sanatçılarının anlattıkları hikâyelerin meddah hikâyelerine nazaran daha kısa oldukları görülmektedir. Meddahın bir özelliği de hikâye anlatma esnasında olayın dışına çıkması, anlattığı hikâyeye yabancılaşarak araya bir fıkra, yemek tarifi, kısa bir hikâye sokmasıdır. Benzer teknik stand-upçılar tarafından da zaman zaman kullanılmaktadır. Örneğin Cem Yılmaz bir hikâye anlatırken araya başka bir olay ekler, sonrasında seyircilere nerede kaldıklarını sorar. Bu durum seyircilerin dikkatinin gösteri üzerinde toplanmasını da sağlar.

Meddahlarda aranan niteliklerden biri de hikâye repertuarlarının geniş olmasıdır. Reşat Ekrem Koçu (2006, s. 66), son dönemin ünlü meddahlarından Aşki Efendi'nin en az iki yüz hikâye, üç yüz monolog ve tekerleme bildiğini haber verir. Stand-up sanatçılarının da ortalama olarak bir buçuk saate varan gösterilerinde çok sayıda kısa hikâyeler anlattıkları görülmektedir. Her gün kendi başlarından geçen veya şahit oldukları olaylardan yeni hikâyeler yaratan stand-upçı böylece repertuarını da genişletmektedir. Repertuarın genişliği bir stand-upçının aynı seyirci kitlesi tarafından çok kere sıkılmadan izlenilmesini sağlayacak olan bir niteliğidir. Bundan dolayı bir stand-upçı ne kadar çok ve farklı hikâyeyi seyircisiyle buluşturursa o derece sevilme/takip edilmektedir.

Hem meddahlık hem de stand-up bir gösteri sanatıdır ve bu gösteri meddahın/stand-upçının kendi bedenine dayanır. Meddah/stand-upçı sade bir hikâye anlatıcısı değil, bir gösteri sanatçısıdır. Bu sanatçıların asıl başarısı da anlatım ile gösteriyi bir arada sunmasına bağlıdır. Meddahın da stand-upçının da gösterisinde müzik, şarkı, dans ve anlatıya bağlı olarak gelişen başka sahne becerileri bulunur. Stand-upçı da meddah gibi gösterisinde yer alan taklit, anlatı ve mizah öğeleriyle bir anlatıcıdan ziyade oyuncudur. Meddahın bir sahne sanatçısı olarak taşıdığı aşağıdaki nitelikler farklı düzeylerde de olsa usta bir stand-upçıda da bulunmaktadır: Konuşma ve ses becerileri, şarkı söyleme, nükteli konuşma, çeşitli varlıkları ses ve hareketlerle taklit etme/canlandırma, zengin bir hikâye repertuarına sahip olma, bağlama göre doğaçlama yapma, seyirci ile ilişki

halinde olup oyunu yeniden yaratma, eşyaları ve mekânı tiyatral nitelikli dönüşümlerle kullanabilme, güçlü bir gözlem yeteneği, belli düzeyde bir kültürel ve sanat birikimine sahip olma, gösteriyi tek başına gerçekleştirme (Sekmen, 2010, ss. 30-31). Tüm bu nitelikler stand-up sanatının meddahlığın elektronik kültür ortamında dönüştürülmüş bir formu olarak kabul edilebileceğini göstermektedir.

Nutku (2006, ss. 124-126), üç türlü meddahın varlığından söz eder: Yalnızca hikâye anlatanlar, yalnızca taklit yapanlar, hem hikâye anlatan hem taklit yapanlar. Meddahlar XVIII. yüzyıla kadar daha çok hikâye anlatmaya önem vermişler, bu yüzyıldan itibaren hikâyelerin arasına bol sayıda taklit girmiş, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren de taklit ögesi ağır basmaya başlamıştır. Stand-upçılara bakıldığında onların hem hikâyeler anlattıkları hem de taklit yaptıkları görülmektedir. “İyi biçimli bir kimsenin taklidini yapmayı başaracağı her biçimsizlik komik olabilir” (Bergson, 2013, s. 24). Meddah ve stand-upçılar çoğunlukla eksik/kusurlu varlıklar üzerinde taklitlerini şekillendirmişlerdir. Bu eksiklik/biçimsizlik fiziksel veya ruhsal olabilmektedir. Çeşitli tabiat olaylarının, insanların ve hayvanların taklitlerini yapmak seyirciler üzerinde hikâyenin etkisini de arttırmaktadır. Meddah toplum içindeki kesitleri gerçekçi biçimde dinleyicilerin gözü önünde canlandırır. Stand-upçının da hikâye anlatımında canlı konuşma, şive taklitleri ve dramatizasyona başvurması olaylara gerçekçi bir biçim vermektedir. Meddahın “mimus-taklitçi, minstrel, içinde bulunduğu ortamın terapistini ve bilgesini bağdaştıran “total” bir sanatçı” (Kaim, 2012, s. 111) vasfı stand-up sanatçısının da halk nazarında kabul görmesini sağlayan niteliklerindedir. Türk kültür geleneğinde ilk dönemlerden beri anlatı canlandırma ile beraber (şaman-ozan/baksı-hikâyeci âşıklar) var olmuştur. Stand-upçı da meddah gibi bir söz ve hareket ustasıdır. Meddahlarda XIX. asrın sonlarından itibaren ağırlık kazanmaya başlayan taklit stand-upçıda bulunan diğer bir özelliktir.

Meddahlık ile stand-upı yaklaştıran niteliklerden birisi her iki sanat dalının da söz ve hareket komikliği üzerine kurulu bir gösteri olmasıdır. Söz ve hareketin birlikte yer aldığı bu sanatlarda hareket sözü destekleme/açıklama niteliğindedir. Meddah da stand-upçı da iyi bir oyuncu olmak zorundadır. Ebuzziya Tevfik, Yağcı İzzet’in taklit yeteneğini şöyle anlatır:

Bu zat bir köprü taklidi icra ederdi. Siz istirâhat-gâhınızda oturduğunuz hâlde köprünün resm-i mürûr alan memurlarından sâillerine, gelip geçenlerine, satıcılarına, hem de sizce âvâz ü âhengi ma’rûf ü mazbût olanlarına kadar her şahıs pîş-i hayâlinizde tecessüm eder. Kendinizi köprüden mürûr ediyor sanırsınız... velhâsıl köprüden geçen her nevi insanın, eşyanın sesleri, tarrâkaları, patırtıları kulaklarınıza aks eder (Ebuzziya Tevfik, 2006, ss. 62-63).

Bu ifadeler meddahın olayları ve kişileri dramatize etmedeki başarısını ve etkisini göstermektedir. Günümüz stand-upçuların bu alanda meddahlar kadar başarılı oldukları söylenemez. Ancak stand-up sanatçılarının da ustalık derecelerine göre farklılıklar göstermekle beraber gösterilerinde taklide geniş biçimde yer ayırdıkları görülmektedir.

Stand-upçı hem ses hem de hareket taklidini birbirini destekleyecek biçimde ustaca kullanır. Hareket taklitleri esnasında ayağa kalkmakta, hikâyesini çeşitli hareketlerle canlandırmakta, taklit yapmaktadır. Meddahın kullandığı sopa ve mendil harekete dayanan mizahın temel araçları iken stand-up sanatçısında daktilo, telefon, piyano gibi birçok modern araç hareketleri desteklemektedir.

Türk halk tiyatrosunda hareket komiği; yinelenen hareketler, tipin fiziksel veya karakteristik özelliklerine bağlı olarak mekanikleşen hareketler, dalgınlık sonucu yapılmaması gereken davranışların yapılması ve orantısız, abartılı hareketlerden oluşmaktadır. Türk halk tiyatrosunda harekete bağlı mizah, temel olarak seyircide üstünlük duygusu yaratarak veya hareketlerin olması gerekenden veya seyircinin alıştığı olağan hareketlerden farklı veya abartılı bir şekilde gerçekleştirilmesiyle gülmeyi oluşturmaktadır. Bunun yanında, toplumsal kural ve baskılara eleştiri getiren hareketlere yer verilmesi de seyircinin rahatlamasına ve gülmesine neden olmaktadır (Türkmen ve Fedakar, 2009, s. 108).

Gerek meddahlıkta gerekse stand-upta anlatılan hikâyeler hareket komiğine dayandırılmıştır. Cem Yılmaz, Yılmaz Erdoğan, Ata Demirer, Uğur Yücel gibi stand-upçular Türk sinemasının ünlü karakterlerinden sıradan kişilere kadar birçok kişinin söz ve hareketlerini taklit ederek seyircileri güldürmüşlerdir. Bergson biçim ve hareketlerin komiğini anlatırken komiğin üç yerde aranması gerektiğinden söz eder: İlk nokta insani olan dışında hiçbir şeyin komik olmamasıdır. İkincisi gülücün etkili olması için sakın ve düzgün bir ruhun üzerine düşmesi gerekir. Son olarak da yalnızsanız komiği hissedemezsiniz. Gülmelerimiz daima bir grupta birlikte olur (2013, ss. 11-12). Gerek meddahlıkta gerekse stand-up gösterilerinde bu üç nitelik bir arada bulunduğu nisbette etkili bir gösteri ortaya çıkmaktadır.

Meddahın en önemli niteliği gösterisi esnasında seyircilerle somut bir ilişki kurma becerisidir. Seyircilerin tepkileri gösteriyi şekillendiren niteliklerdendir. Meddah bir âşık gibi anlatısını/gösterisini her sunumunda seyircisine göre yeniden yaratır/şekillendirir. Meddah seyircisiyle zaman zaman söyleşir. Bundan dolayı iyi bir meddah seyircilerin ilgi ve isteklerini iyi bilmeli, onları kıracak söz ve davranışlardan kaçınmalıdır. Meddahlıkta seyirci gösteriye doğrudan ya da dolaylı biçimde dahil edilir. Bu yönüyle seyirci bir izleyici olmanın yanı sıra katılımcıdır. Meddahın hitap ettiği seyirci kitlesi halk kahvehanelerinden saraylara kadar her sınıf ve seviyedeki insanlardır. Her izleyici kitlesi kendi seviyesine uygun bir meddah tipi yaratmıştır.



Meddahlıkta olduğu gibi stand-up sanatı da açık ve göstermeci tiyatro tekniğine sahiptir. Bu durum stand-up sanatçısı ile seyircinin doğrudan iletişim kurmasını sağlar. Gösterinin sunulduğu mekânın fiziksel yapısı seyircilerin oyuna/oyuncuya müdahalesini kolaylaştırır. Hem meddahın hem de stand-upçının gösterisini sunduğu mekânda seyirciler daire veya yarım daire formunda oturmaktadır. Bu form izleyicilerin beş duyusunun harekete geçtiği, herkesin birbirini açık ve net biçimde algıladığı, karşılıklı etkileşimin etkin biçimde sağlandığı bir yapıdadır. Bu yapı her zaman seyirci tepkisine açıktır, oyuncu da gösterisini buna göre biçimlendirir. “Oyuncu için seyircinin durumu önemlidir çünkü oyunların içeriği seyircinin fiziksel özellikleri, yaşı, cinsiyeti gibi konulara göre belirlenir” (Uysal, 2016, s. 73). Stand-upçı hem bir konuşma ustası/sanatçısı hem de iyi bir oyuncudur. İzleyici/dinleyicilerle yakından ilişki kurar, onların tepkilerine göre doğaçlamaya gider, yeni şeyler yaratır. İzleyici/dinleyicilerine göre anlatımında değişiklikler yapar. Aynı hikâyeyi eğitilmiş kişiler ile halk karşısında farklı üslupla anlatır.

Stand-upçının da meddahın da izleyici/dinleyici topluluğu halkın tüm sınıflarını kapsar. Zengin-fakir, efendi-hizmetçi herkes eşit durumda, beraber onları izler. Meddah/stand-upçı hikâyesini anlatırken dinleyicilerin yaş ortalaması, eğitim durumu, meslekleri gibi özelliklere göre hareket eder. Gösterinin sunulduğu bağlam gösteriyi şekillendirir, buna göre anlatımda değişiklikler yapılır. Stand-upçının daha sahneye çıkar çıkmaz ellerini kaldırarak, eğilerek izleyicileri selamlamasıyla seyircilerle etkileşimi başlar. Seyircilere zaman zaman sorular sorar, onları gösterinin içine katar. Seyircilerin verdikleri cevap ve tepkilerine göre oyununu biçimlendirir. Sanatçının gösteri esnasında neleri anlatacağı önceden temel yapısıyla belirlenmiştir. Ancak sanatçı dinleyicilerin tepkilerine göre doğaçlama olarak gösterisinde değişiklikler yapar, onu yeni unsurlarla zenginleştirir.

Meddahlıkla stand-up arasındaki ortak özelliklerden biri de sanatçıların doğaçlama becerisine sahip olmasıdır. Doğaçlama meddahın/stand-upçının gösterisinde becerisini ortaya koyan temel niteliklerinden biridir. Farklı mekânlarda, farklı izleyici topluluğuna, değişik hikâyeleri canlandırarak anlatan bu sanatçılar, bağlam değişikliklerine göre doğaçlama yapmaktadır. Seyircilerin tepkilerine göre onlarla beraber gösteri yeniden yapılandırılır. Hikâyeler her zaman ve yerde aynı şekilde anlatılmaz, çağın ve günlük olayların değişimine bağlı sürekli geliştirilerek her gösteride farklı biçimde canlandırılır.

Başlangıçta meddahların yanında bazı simgeler vardı. Bu kimselerin yanlarında bulunan süngü, tuğ (yaygı, lamba, şedde) ve teberzin (küçük balta) değişik biçimlerde son döneme kadar varlığını sürdürmüştür (Nutku, 1997a, ss. 48-50). Bunların yerine son zamanlarda meddahın simgeleri olarak makreme (mendil) ve değnek (sopa) kullanılmıştır. Makreme meddah hikâyesini anlatırken, taklit yaparken kullandığı mendildir. Meddah bununla terini siler, kadın rolünü

yaparken başını örter, yemek yerken önüne takar. Değnek ise meddahın ilk dönemlerde simgesel anlam taşıyan süngü ve tuğunun yerini almıştır. Meddah değnekle kapı çalar, sırık hamallığı yapar, tüfek veya saz olarak kullanır (And, 2006, s. 8). Ayrıca meddahlar herkesin onları görebilmeleri için iskemle üzerinde otururlar. Meddahların kullandığı her üç araç da insanların günlük yaşamlarında yanlarında bulunan, her mekânda günlük işlevleri bulunan eşyalardır. Bu nesnelere gösteri için günlük işlevlerinden farklı biçimde kullanılmakta, gösteri sonunda günlük işlevlerine geri dönmektedir. Bu aksesuarlar meddahın ustalığına göre birer tiyatral malzemeye dönüştürülmektedir. Stand-up sanatçılarının da sahneye bazı araçlarla çıktıkları görülmektedir. Bu araçların bir kısmı günümüzde teknolojik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan araçlardır. Yılmaz Erdoğan “Cebimde Kelimeler” adlı oyununda kocaman bir daktilonun önünde gösterisini yapar. Bu daktilonun tuşları iskemle olarak da kullanılır. Gösteri sanatçının oyunlarını nasıl yazdığını anlattığından daktilo bu yazma serüvenini sembolize etmektedir. Stand-upçuların büyük salonlarda seyircilere seslerini daha kolay duyurabilmeleri için çeşitli mikrofonlar kullandıkları görülür. Ata Demirel’in sahnede kullandığı araç-gereçlerin çokluğu dikkat çeker. Ata Demirel bir gösterisinde koltuk, iki küçük masa, askılık, süpürge, tabura, havlu, baston, şapka, takke, piyano, gözlük, şal gibi araç-gereçleri kullanır. Kadir İnanır’ı taklit ederken atkıyı, Harry Potter’da süpürgeyi, Trakyalı yaşlı bir adamda şapka ve bastonu, Arif Susam’da piyanoyu, minibüsteki yolcuları anlatırken koltuğu kullanır. Ferhan Şensoy “Ferhangi Şeyler”de sahnede masa, iskemle, telefon, daktilo benzeri araçları kullanır. Son dönem stand-up gösterilerinde sahnenin büyüklüğüne göre değişmekle beraber gösterinin sinevizyonla dev ekranlardan aynı anda izlettiği görülmektedir. Meddahlarla karşılaştırıldığında stand-up sanatçılarının gösterilerini daha etkili biçimde sunmak için dönemin teknolojik araçlarının da yer aldığı daha zengin araç-gereç kullandıklarını söylemek mümkündür. Genel itibarıyla hem meddahların hem de stand-upçuların sahneye özel bir kostümle çıkmadıkları görülmektedir. Ancak bu durumun bazı istisnaları vardır. Ferhan Şensoy şalvarlı, üzerinde bir yelek, çoraplarının her biri farklı bir renkte palyaçovari bir kıyafetle sahnede yer alırken, Uğur Yücel taklidini yaptığı kişilere benzemek için özel makyaj ve kostümlerle gösterisini yapar. Bunun yanında stand-upçular çoğunlukla günlük kıyafetleriyle gösterilerini sunmaktadır. Ulaşım ve teknolojideki gelişmeler stand-upçuların meddahlara göre daha çok sayıda izleyici kitlesine ulaşmalarını da sağlamaktadır.

Türk anlatı ve gösteri geleneği her zaman müzikle beraber var olmuştur. Şamanın gösterilerinde, ozan/baksıların epik anlatılarında, âşık fasıllarında müzik gösterinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur. Türk seyirlik oyunlarında da müzik, dans, söz ve taklit birlikte olmuştur. Bazı meddahlar hikâyelerindeki etkiyi arttırmak için yanlarında çalgıcılar bulundurmuşlardır. Stand-up gösterisinde de müziğin gücünden yararlanılmaktadır. Stand-upçı çoğu zaman bir

fon müziği eşliğinde sahneye çıkar, seyircileri selamlar. Ata Demirer bazı taklitlerde fon müziğinden yararlanır. Uğur Yücel sanatçı taklitlerini yaparken sahnede piyanosuyla ona bir müzisyen eşlik eder. Ferhan Şensoy haber bültenini sunarken, hikâyelerini anlatırken müzik gösterinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Ferhan Şensoy'un gösterisi esnasında söylediği şarkılar stand-up sanatçısının çok yönlü becerisini de ortaya koyar.

Nutku (1997a, s. 62)'nin XIX. yüzyıl meddahlarının hikâyelerine başlama şekilleri hakkında verdiği bilgiler tavırlarındaki farklılığı göstermektedir. Bu dönemin meddahlarının iskemle ya da taburenin üzerine oturup bir atasözü veya öğretici nitelikte bir manzum parça söyleme; başını üç kez eğerek izleyicileri selamlama; hikâyeye başlamadan üç kez ellerini çırpma; elindeki değneği yere attıktan sonra hikâyeye anlatmaya başlama gibi farklı şekillerde hikâyeye anlatmaya başladıkları bilinmektedir. Meddahlar hikâyelerini en ilginç yerlerinde kesip dinleyicilerden para toplardı. Meddah günümüzde televizyon reklamları için "haz noktası" olarak adlandırılan bu noktalarda oluşturulan gerilim ile izleyicilerin meraklarını arttırır. Bu heyecan, gerilim, merak izleyicinin dağılmasını önleyen, aldığı tada bağlı olarak ücret vermesini sağlayan etkili bir yöntemdir (Çevik, 2015, s. 40).

Meddahlar hikâyelerinin başlangıç ve bitiş bölümlerinde çeşitli söz kalıplarını kullanır. Meddahların söz kalıplarıyla hikâyesine yaptığı bu tür girişlere günümüzde rastlanmamaktadır. Meddah başlangıç bölümünde izleyici/dinleyicilerin dikkatini gösterisine çekmek için tekerleme okur, türkü söyler. Tekerleme izleyici/dinleyicileri havaya sokar, meddahın anlatacağı hikâyenin olağandışı olaylarına hazırlar. Tekerleme söyleme geleneği de stand-up sanatçılarındaki görülmemektedir. Başlangıç bölümü şaşırtma, güldürme bazen kışkırtma özelliklerini taşır. Meddahın açıklama bölümünde olay kahramanları hakkında bilgiler vermesi hikâyenin ana olaylarına hazırlık niteliği taşır. Bu açıklamalarla ileride meydana gelecek gülünç ya da acıklı durumların ölçüsü verilir. Meddah bu bölümde kimse üzerine alınmasın diye "İsim isme, kisip kisbe, semt semte benzer, geçmiş zaman söylenir yalan gerçek vakit geçer" şeklinde uyarıda bulunur. Stand-upçı da her hikâyeden önce yer ve kişilerle ilgili açıklama bilgilerini verir. Ancak meddahın kimse üzerine alınmasın diye yaptığı açıklama stand-upçıda görülmemektedir. Bunun nedeni stand-upçının bu kişilerin kimler olduğunu açık biçimde söylemesidir. Hikâyenin olaylarının anlatıldığı senaryo bölümü stand-upçının ustalığını, yeteneğini gösterdiği bölümdür. Stand-upçı bu bölümde meddaha benzer biçimde izleyici/dinleyicilerin, zaman/mekânın durumuna göre hikâyesini uzatır/kısaltır/şekillendirir. Stand-upçının bilinen bir hikâyeyi değişik biçimlerde, yeni olay ve kişileri ekleyerek anlatması onun ustalığını gösterir. O, bir bakıma bunu yapmak zorundadır; çünkü izleyici/dinleyici her seferinde farklı şeyler dinlemek ister.

Meddahlıkta hikâyeye başlamada olduğu gibi hikâyenin bitişi de klişe ifadelerle duyurulur. Meddah hikâyeyi aldığı kaynağı söyler, böylece sorumluluğu üzerinden atar: “Bu kıssadır bir mecmua kenarında kaydolunmuş, biz de gördük söyledik. Sakiye sohbet kalmazmış baki. Her ne kadar sürçülisân ettikse affola, inşallah gelecek hafta daha güzel bir hikâye söyleriz” (And, 2006, s. 10). Stand-upçılar ise her hikâye öncesinde olayın kurgulanma öyküsünü izleyicilere hissettirir. Hikâyenin sonunda meddahlıktaki gibi kalıp ifadeler görülmez. Ancak Ata Demirer tarafından gösterinin sonunda kullanılan “Seven de sevmeyen de sağolsun, sürç-i lisan ettikse affola!, Hoşgörünüze sığınyorum, saygılar, hürmetler” şeklindeki klişe ifadeler meddahlığı anımsatmaktadır. Yılmaz Erdoğan bazen gösterisini bir şiirle sonlandırırken, genel olarak stand-upçılar izleyicilere teşekkür ederek bitirmektedir. Birincil sözlü kültürlerde özenle incelenmiş bir düşünceyi koruyabilmenin yolu belleğe yardımcı olan hazır düşünce biçimlerini kullanmaktır. Kulaktan kulağa, dilden dile dolaşan hazır deyişler, söyleme bir taraftan ritm katarken diğer taraftan belleği destekler (Ong, 2012, ss. 48-52). Bu konuda meddahlık geleneğinin stand-upa göre daha başarılı olduğu görülmektedir. Bu durumun nedeni yazı ile beraber bilgiyi koruyan çok çeşitli teknolojik araçların ikincil sözlü gelenekte var olmasında aranmalıdır. Elektronik kültür her türlü bilginin sadece hafızalarda saklanarak korunduğu birincil sözlü kültür ortamından bağlam açısından büyük farklılıklar taşımaktadır.

Meddah hikâyelerinde kahramanlar daha çok İstanbul’un varlıklı çevrelerindeki kimselerdir. Bunların işleri eğlence ve mirasyediliktir. Halk hikâyelerinde geçmeyen oğlancılık, çapkınlık gibi olaylar anlatılır. Olumsuz niteliklere sahip zengin, mirasyedi, çapkın gençlerin yanında onlara doğru yolu göstermeye çalışan akli başında, görmüş geçirmiş olumlu yaşlı tipler vardır. Hikâyelerde çeşitli etnik gruplar çoğu kez komik ögesi olarak yer alır. Meddahlar çevrelerinde gördükleri gerçek kişi ve olayları, güncel konuları anlatmanın yanı sıra zaman zaman klasik masallarda geçen olağandışı olaylara da yer verir. Gerçekçi bir anlatıcı olan meddah bazen masal dünyasından anlatılarına renk katar. Stand-upçının hikâyeleri ise başta kendisi olmak üzere içinde yaşadığı toplum etrafında şekillenir. Stand-upçı “katılaştırılmış bütün toplumsal eylemlerden” (Bergson, 2013, s. 40) komiklik yaratır. Stand-upçı gerçek hayatta şahit olduğu veya başından geçen olayları yeniden kurgular, eğlenceli hale getirir, etkin biçimde sunar. Stand-upçı herkesin bildiği hikâyeleri mizah unsurlarıyla süsleyerek komedi malzemesi yapar. Her stand-upçı hikâyesini kendisi yaratır. Bu bakımdan her stand-upçının hikâye repertuarı diğerinden farklıdır. Örneğin askerlikle ilgili bir olay anlatılacaksa bu olay Cem Yılmaz’da farklı Yılmaz Erdoğan’da farklı biçimde yaratılmıştır. Her kişinin tecrübesi farklı olduğundan işlediği konu da farklıdır. Bir stand-upçının başka bir stand-upçının konusunu aynen tekrar etmesi ona bir başarı kazandırmaz. Dinleyici sanatçıya özgü, onun yaratıcılığının yer aldığı, başka bir sanatçıdan duymadığı bir olayı dinlemek ister. Hatta aynı stand-

upçı aynı hikâyeyi dahi farklı gösterilerde yeniden oluşturur. Stand-upçının hikâyelerinde masalımsı unsurlar yer almaz. O, gerçek ve çoğu zaman gündelik olayları mizahi açıdan yeniden kurgulayan kişidir. Bu bakımdan hayatta görülebilecek her türlü olay hikâyelerinin konusunu meydana getirir. Sıradan insanlar tarafından yaşanan her türlü olay stand-upçının yaratıcılığı, söz ve hareket yeteneği, mizahi zekâsı sayesinde etkin bir güldürü ögesine dönüşür. Siyaset ve eğlence dünyası stand-upçıların en önemli hikâye konularını oluşturur. Ferhan Şensoy, Yılmaz Erdoğan, Uğur Yücel gibi stand-up sanatçıları ülke yönetiminde etkin görevler üstlenmiş Turgut Özal, Süleyman Demirel, Erdal İnönü, Necmettin Erbakan, Bülent Ecevit gibi siyaset adamlarını mizahi açıdan ele alıp hikâye malzemesi haline getirir. Zaman zaman Uğur Yücel gibi bazı stand-upçıların halk içinde sıra dışı nitelikleriyle şöhret olmuş Köşk Emin, Havlucu Mehmet gibi kişilerin yaşadıkları olayları anlattığı görülmektedir.

Stand-up sanatçılarını meddahlara yaklaştıran diğer bir nitelik de hikâyelerinde diyaloglu anlatım tekniğini kullanmalarıdır. Bu teknik taklit ve temsilin de temelini oluşturur. Bir ses değiştirme, anlatım ve mizah ustası olan stand-upçı, bir meddah gibi olayları anlatırken hikâyesine gerçeklik katmak için diyaloglardan sıkça faydalanır. Stand-upçıların kendileriyle ve yaşadıkları anılarıyla eğlendikleri görülür. Bu bakımdan kendileriyle barışıklırlar. Ata Demirer, aşırı kilolu olmasını komedi malzemesi olarak kullanır.

Meddahlar eğitim görmüş, kültürlü kişilerdir. Sonraki devirlerde az eğitim görmüş meddahlar bulunmasına rağmen, tanınmış olanları eğitim almış olanlarının arasından çıkmıştır. Örneğin III. Murad devrinin meddahlarından Mustafa Cenani oldukça iyi eğitim görmüş, Farsça, Arapça ve Türkçe söz söyleme yeteneği olan bir kişidir. Seyyid Mustafa Baba biraz eğitim alıp şehnamecilikte ilerledikten sonra sufi şeyhlerden iyi bir eğitim alır. Şerif Çelebi *Şehname-i Firdevsi*'yi okuduğunda herkesi kendine hayran bırakır. Medhi lakaplı Seyyid Mustafa Çelebi kadılığı bıraktıktan sonra meddahlık yapmaya başlar. Kurbanî Alisi küçüklüğünden beri bir dervişten eğitim alır. Rum Fahri Çelebi iyi öğrenim görmüş bir istidat kutusudur. Derviş Kamili-i Mevlevî asrın ulemasından ahz-ı maarif etmiş, nedim-i hoş-sohbet bir kişidir (Nutku, 1997b, ss. 249-254). Mevcut örnekleri çoğaltmak mümkündür. Şüphe yok ki belli bir hikâye dağarcığına sahip olmak, iyi taklit yeteneği sergilemek, izleyici/dinleyicilerin tepkilerine göre onların heyecanlarını canlı tutmak gibi birçok işi aynı anda ustaca yapabilmek için doğuştan getirilecek yeteneğin yanı sıra iyi bir eğitim görmek de gerekmektedir. Benzer biçimde stand-up sanatçıları Ferhan Şensoy (Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yüksek Mimarlık Bölümü, Fransa Strasbourg Konservatuvarı Tiyatro Bölümü), Cem Yılmaz (Boğaziçi Üniversitesi Turizm ve Otel Yönetimi Bölümü), Yılmaz Erdoğan (İstanbul Teknik Üniversitesi İnşaat Fakültesi-yarıda bırakarak Ferhan Şensoy'un Nöbetçi Tiyatro kadrosuna katılır), Ata Demirer (İstanbul Teknik Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Türk Müziği Bölümü-

yarıda bırakarak stand-up gösterilerine başlar), Beyazıt Öztürk (Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi), Uğur Yücel (İstanbul Belediye Konservatuarı Tiyatro Bölümü) iyi bir eğitim görmüşlerdir.

Meddahların gösterilerini sunma süreleri izleyici/dinleyicilerin durumu, meddahın ruh haline göre uzar-kısalır. Nutku (1997a, ss. 139-140), yarım saatlik hikâye anlatanlar olduğu gibi sabaha kadar hikâye anlatan meddahların varlığından söz eder. Hatta Anadolu'da bazı meddahlar aralıklarla birkaç gece süren hikâyeler anlatmışlardır. Nutku'ya göre meddahlar hikâyelerini ortalama olarak iki ara verilerek yarım saat süren üç bölüm halinde -yani toplam bir buçuk saatte- anlatmışlardır. Sabahlara kadar sürdüğü ifade edilen hikâyeler de ramazan aylarında sahur zamanlarında anlatılmaya başlanıp verilen aralarla beraber sabaha kadar sürmüş olmalıdır. Bir stand-up gösterisi de ortalama olarak bir buçuk saat sürmektedir. Bazı özel gecelerde -örneğin Cem Yılmaz'ın 19 Mayıs 2007'deki özel gösterisi- yaklaşık olarak bir saat süren oyunların yanında iki saat devam eden -örneğin Ferhan Şensoy'un "Ferhangi Şeyler" adlı gösterisi- gösteriler de vardır. Ancak genel itibariyle stand-up gösterileri ortalama olarak bir buçuk saat sürmektedir.

Meddahlık daha çok şehir merkezlerinde zengin konaklarında, sarayda, esnaf ve memurlar arasında gelişmiştir. Şehir merkezlerinde sanatlarını icra etmeleri, konularını da şehrin günlük hayatından almalarını beraberinde getirir. Meddahlık özellikle uzun kış gecelerinde büyük konaklarda, kahvehanelerde insanların eğlence unsurlarından birini oluşturmuştur. Stand-up gösterisi de daha çok kent merkezlerinde zengin-fakir, eğitilmiş-eğitimsiz, kadın-erkek, köylü-şehirli, çocuk-yetişkin, işsiz-iş adamı, her yaş ve seviyede seyirci karşısında icra edilmiştir.

Meddahlık ile stand-upın toplumdaki en önemli işlevlerinden biri mizah yoluyla halkı güldürmesi, halkın eğlenme ihtiyacını karşılamasıdır. Bu gösterilerde "Günlük yaşamın hiyerarşik ve kurallarla belirlenmiş, sabitlenmiş yapısı mizah yoluyla parçalanırken kişinin ya da toplumun kendinde gördüğü ama bastırıldığı ya da ortaya çıkmasını istemediği kötü güçlerin başkasına gülme yoluyla dışarı atıldığını görebiliriz" (Ünlü, 2007, s. 29). Meddahların temel amacı seyircileri güldürmektir. Benzer biçimde Cem Yılmaz gösteri esnasında temel amaçlarının insanları güldürmek olduğunu, seyircilerin de gülmek için kendisini izlediklerini söyler. O, insanları güldürmek gibi bir mesleğe sahip olmaktan dolayı gurur duymakta, mesleğini severek yaptığını söylemektedir. Meddahlık bir meslek idi. Stand-up sanatçıları da yaptıklarını bir meslek olarak görmektedir. Cem Yılmaz stand-upı bir meslek olarak kabul eder. Ata Demirel sahnede kendisini meddah olarak tanıtır, mukallitlik yaptığını söyler.

Meddahlar toplumsal olayların değerlendirilmesinde dönemlerinin sosyal, politik, ekonomik aynasıdır. Nutku, Osmanlı İmparatorluğunda meddahların

eleştirilerini, protestolarını üstü kapalı biçimde dile getirdiklerinden söz eder. Toplumsal ve politik eleştiriler yöneticiler tarafından sevilmediğinden meddahlar da başlarına iş açmamak için eleştirilerini dikkatli biçimde yapmışlardır (1997a, s. 59). Meddahlar tarafından üstü kapalı olarak gerçekleştirildiği söylenen eleştiri stand-upçılar tarafından açıkça yapılmaktadır. Bu konuda stand-upçıların daha cesur oldukları görülmektedir ki bu durum toplumsal gelişmeye bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdur. Stand-upçılar özellikle siyaset adamlarını en sert biçimde eleştirmişlerdir. Stand-upçı her türlü toplumsal sorunu gösterilerinde mizahi açıdan ele almaktadır. Sorunlar mizahi açıdan ele alınırken stand-upçı düşüncesini de bu arada açıklamakta, dinleyicilere birtakım mesajlar vermektedir. Stand-upçı bir taraftan sorunu muhataplarını kırmadan güldürü ögesiyle verirken diğer taraftan kendince bir çözüm önermektedir. Şüphesiz toplumsal, siyasal veya sosyal bir sorunun tespiti, durumun mizahi açıdan dönüştürülerek sunumu, seyircilerin eğlenerek sorunun farkına varmalarını sağlamak ve soruna bu eğlenceli anda bir çözüm önerisi sunmak stand-upçının pratik bir zekâyâ sahip olmasını da zorunlu kılmaktadır. Bu tür hassas konuların ele alınması gösteri esnasında seyirciler tarafından gelebilecek umulmadık tepkilere karşı hazırlıklı olmayı da gerektirmektedir. Bu durumlara karşı ortamı rahatlatacak, gerilimi düşürecek, gösterisine devam etmesini sağlayacak yetenek ve beceriye sahip olunmalıdır. Toplumsal tabuların (cinsellikten geleneksel ritüellere kadar) çoğunun stand-upçı tarafından güldürüye malzeme olarak kullanıldığı görülmektedir. Sanatçı, dinleyicileri güldürerek/eğlendirerek bu sorunlar üzerinde düşünmesini sağlamaktadır. Farklı zamanlarda konuşulduğunda olumsuz şekillerde nitelendirilebilecek birçok konu, stand-up adı altında her türlü eleştiriye açık hale getirilmektedir.

## **Sonuç**

Yaşamın her alanında sınırsız seçeneklerin var olduğu günümüzde geleneksel gösteri sanatlarından meddahlık şekil ve içerik değiştirmiş, yerini anlık güldürü odaklı stand-upa bırakmıştır. Stand-up meddahlıkla benzer işlevlere sahip olmasına rağmen aynı sanat dalı değildir. Ozanlıktan âşıklığa geçişte görülen ilişki, benzer biçimde meddahlıktan stand-upa geçişte de görülmektedir. Âşık bir ozan/baksı olmadığı gibi bir stand-upçı da meddah değildir. Ancak bunlar birbirlerinden tamamen farklı halk sanatçıları da değildir. Toplumsal yapıdaki değişimler kültürü değiştirmiş, yeni anlatılar/anlatıcılar ortaya çıkmıştır. Bu farklılaşmalar toplumsal değişim/dönüşümün doğal bir sonucudur. Bu bakımdan ortaya çıkan tipler arasında bir üstünlük mücadelesinden söz etmek yerine ortaya çıktıkları/yaşadıkları zaman/mekân/topluma göre niteliklerinin belirlenmesi, tüm bu değişimlerin doğal bir olgu olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Meddahların toplumsal koşulların değişmesiyle beraber gündelik yaşamdaki konuları değiştirmiş, farklı tiplerle varlıklarını devam ettirmişlerdir. XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren basın-yayın kuruluşlarının etkinliğini arttırması

meddahların işlevinin azalmasına neden olmuştur. Gazete ve televizyonla beraber internet kullanımı halkı bilgilendirme, toplumsal aksaklıkları bildirme, eğlendirme gibi işlevleriyle toplumun büyük kesimine ulaşarak meddahların alanlarını daraltmıştır. Her devir kendi kültürünü oluşturur. Her yeni anlatı öncekilerden bir şeyler taşımakla beraber farklıdır.

Geleneksel Türk tiyatrosunun önemli kollarından meddahlık geleneğinin değişen kültür ortamlarına göre aynı kalması beklenmemelidir. Bağlamın değişmesi meddahlık geleneğinin de yeni formlar kazanmasını sağlamıştır. Bu özelliğiyle stand-up veya talk-show gibi ikincil sözlü (elektronik) kültür ortamı gösterilerini tüm özellikleriyle meddahlık geleneğinin değişmez bir şekli olarak kabul etmek mümkün değildir. Aralarında zaman/mekân/anlatıcı/dinleyici gibi birçok niteliğin değişmesine bağlı olarak farklılaşma meydana gelmiştir. Örneğin “Meddah, halk tiyatrosu ile epik destan geleneği arasında bir yerde dururken, stand upçı/komedyen anlık güldürü odaklı bir eğlencenin merkezinde yer alır” (Kartal, 2017, s. 16). Bu durum yaşanan dönem ve teknolojik koşulların doğal bir sonucudur. Meddahların yaşadığı dönemler teknolojik gelişmelerin bugünkü kadar hızlı ve geniş boyutlu yaşanmadığı, toplumun eğlence imkânlarının daha kısıtlı olduğu, ulaşımına bağlı olarak hayatın/zamanın daha ağır aktığı bir devirdir. İnsanlar dinlenme zamanlarında eğlenip gülebileceği kısıtlı imkânlara sahipti. Günümüzde ise tüm bu koşulların değiştiği, zamanın hızla akıp geçtiği, insanların çok çeşitli eğlence araçlarına sahip olduğu, bunlar arasında tercihte zorlandığı bir dünyada insanları uzun zaman bir mekânda tutmak zorlaşmıştır. Hızlı yaşam tarzlarına uygun hızlı ve kısa eğlence şekilleri meydana gelmiştir. Bu toplumsal değişimler modern dönemde stand-up benzeri sanat biçimlerini doğuracaktır. Bir sanat dalı çeşitli zorlamalarla yaşamını sürdürmeyeceği gibi, bağlama göre yeni sanat dallarının ortaya çıkışı da önlenemez bir hadisedir.

Sonuç olarak, meddahlık geleneği sosyo-kültürel bağlamın değişmesi sonucunda icracıları, icra mekânları ve işlevleri dönüşerek farklı biçimler altında varlığını devam ettirmektedir. Eski bir gelenek romantik yaklaşımlarla yaşamını sürdürmez. Geleneği oluşturan şartların değişmesi geleneğin dönüşümünü sağlayacaktır. Her zaman ve mekân kendi bağlamına uygun olarak önceki geleneği yok eder veya değiştirir. Kültürel unsurlar geçmiş ve geleceğiyle bir bütündür. Çeşitli zamanlarda ortaya çıkan kültürler arasında bir değerler üstünlüğünden bahsedilemez. Yaşam değişim ve yok olmalarla iç içedir. Bir kültürel unsurun yok olması hemen ardından yeni bir kültürel unsurun doğumunu sağlayacaktır. Bu durum geleneğin/kültürün dinamik yapısını göstermektedir. Her yeni doğum tazelenme/canlanmadır. İşlevini yitiren her gelenek değişecek/dönüşecek veya yok olacaktır. Sosyo-kültürel bağlamda işlevini devam ettiren bir geleneğin yok olması da mümkün değildir.



**Kaynakça**

- And, M. (2006). Meddah, Meddahlık, Meddahlar. Ü. Oral, (Yay. Haz.), *Meddah Kitabı* içinde (ss. 3-17). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Başer Çoban, S. (2011). Medya ve Halk Hikâyeleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Deneme. *Millî Folklor*, 92, 34-40.
- Bergson, H. (2013). *Gülme*. (T. Güner, çev.). İstanbul: Mitra Yayınları.
- Boratav, P. N. (1999). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çevik, M. (2015). Televizyon Dizileri Halk Hikâyelerinin Modern Şekli midir?. *Millî Folklor*, 106, 34-46.
- Düzgün, D. (2000). Osmanlı Döneminde Geleneksel Türk Tiyatrosunun Genel Görünümü. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14, 63-69.
- Ebuzziya Tevfik. (2006). Ricâl-i Mensiyye. Ü. Oral, (Yay. Haz.). *Meddah Kitabı* içinde (ss. 61-64). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Gerçek, S. N. (2006). Meddah. Ü. Oral, (Yay. Haz.). *Meddah Kitabı* içinde (ss. 18-21). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kaim, A. A. (2012). Meddah Geleneğinden Kültürlerarası Hikâyeciliğe Uzanan Bir Serüven. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 30, 111-121.
- Kartal, A. (2017). Meddahlık Geleneğinin Günümüz Sanatçılarındaki Yansıması Üzerine Bir Değerlendirme. *Turkish Academic Research Review*, 2, 11-20.
- Koçu, R. E. (2006). Meddah Aşkî Efendi. Ü. Oral, (Yay. Haz.). *Meddah Kitabı* içinde (ss. 65-66). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2004). Türklerde Halk Hikâyeciliğine Ait Bazı Maddeler-Meddah. *Edebiyat Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Nutku, Ö. (1997a). *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Nutku, Ö. (1997b). XIV. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Bursalı Kıssahanlar ve Meddahlar. *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Sektörleri Bildirileri* içinde (ss. 247-258). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nutku, Ö. (2003). Meddah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 28, ss. 193-194). İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Nutku, Ö. (2006). Gerçek Halk Tiyatrosu Olan Meddahlık Günümüzde de Önem Kazanmalıdır. Ü. Oral, (Yay. Haz.). *Meddah Kitabı* içinde (ss. 123-127). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ong, W. J. (2012). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözlü Teknolojileşmesi*. (S. Postacıoğlu Banon, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Oral, Ü. (2003) Meddahlık ve Biz, Meddah Kitabı. Ü. Oral, (Yay. Haz.). *Meddah Kitabı* içinde (ss. 134-139). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Özdemir, N. (2001). Bilim ve Teknolojik Gelişmelerin Köy Seyirlik Oyunlarına Etkisi. *Millî Folklor*, 51, 119-129.

- Özdemir, N. (2002). Türk Anlatım ve Gösterim Geleneği İçinde Özay Gönüm'ün Yeri. *Millî Folklor*, 53, 39-55.
- Özdemir, N. (2007). Osmanlı Tüketim Kültürü, Eğlence ve Yazılı Medya İlişkisi. *Millî Folklor*, 73, 12-22.
- Sekmen, M. (2010). Oyuncu Meddah ya da “Kendi ve Diğerleri” Mekanizması. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 30, 27-45.
- Tuncor, F. R. (2006). Meddah. Ü. Oral, (Yay. Haz.). *Meddah Kitabı* içinde (ss. 23-29). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Türkmen, F. ve Fedakar, P. (2009). Türk Halk Tiyatrosunda Hareket Komisine Bağlı Mizahi Unsurlar. *Millî Folklor*, 82, 98-109.
- Uysal, M. (2016). Seyirci Anlayışı Açısından Geleneksel Türk Tiyatrosu ile Bir Demet Tiyatro Dizisinin Karşılaştırılması. *Millî Folklor*, 109, 71-82.
- Ümit, N. M. (2014). Çadırlardan Saraylara Türk Tiyatrosunun Sahneleri. *Art-Sanat*, 1, 47-72.
- Ünlü, A. (2007). Şiddete Gülmek: Geleneksel Türk Tiyatrosunda Şiddet ve Mizah. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 24, 27-41.
- <https://www.youtube.com/watch?v=BxRzk8pClpQ> adresinden 02.11.2018 tarihinde erişildi.
- <https://www.youtube.com/watch?v=e9rkk1ohqUA&list=PLnCB0yUqb7QWEmiaIo2mDUhPVU6LbpsJ> adresinden 04.11.2018 tarihinde erişildi.
- <https://www.youtube.com/watch?v=FQWf8MN3a5I> adresinden 03.11.2018 tarihinde erişildi.
- <https://www.youtube.com/watch?v=oL9IN66DhoY> adresinden 04.11.2018 tarihinde erişildi.
- <https://www.youtube.com/watch?v=wNSoh6hS0us> adresinden 05.11.2018 tarihinde erişildi.
- <https://www.youtube.com/watch?v=XfOYW1sjJ-8> adresinden 02.11.2018 tarihinde erişildi.



# “AV ETİNİ HEP PAYLAŞIRIZ”: KUZEY MOĞOLİSTAN’DA YAŞAYAN GÖÇER DUHALARDA PAYLAŞIM KURALLARI\*

*Selcen KÜÇÜKÜSTEL\*\**

**Öz:** Moğolistan’ın kuzeyinde yaşayan ve Türk dil ailesinden bir dil konuşan Duhalar bugün geriye kalmış yaklaşık 200 birey ile halâ göçer yaşam tarzını devam ettirmek için mücadele veriyorlar. Rengeyikleri ile dört mevsim taygada(kuzey ormanları) yaşayan Duhalar, asıl geçim biçimi olarak avcılık ve toplayıcılık ile yaşamlarını sürdürüyorlar. Rengeyiklerini binek ve yük hayvanı olarak kullanıp, sütünü sağlıyorlar ancak zorunda kalmadıkça az sayıdaki kıymetli rengenyiklerini kesip yemiyorlar. Bu makalede asıl geçim biçimi olarak avcılık yapan Duhalarda av etinin nasıl paylaştırıldığı incelenecektir. Av etinin paylaşılması kuralı birçok avcı toplayıcı toplumda rastlanan bir kuraldır. Makalede Duhaların bu paylaşımı nasıl gerçekleştirdiği, avı vuran kişinin et üzerindeki hakkı, ava katılmayan ailelerin payına düşen hak ve tüm bu ilişkiler zincirinde avcının nasıl güç kazanıp diğerlerini ezmesi engellenirken, bir yandan da gelecek avlarda aynı başarıyı sürdürmesi için motive edildiği gibi konulara antropolojik açıdan değinilecektir. Avcı toplumlarda etin hayvanı vuran kişiye ait olup olmadığı ve paylaşım kurallarının sosyal ilişkilerde ne gibi bir işlevi olduğunu anlamak bu makalenin asıl amacıdır. Veriler Duhalar arasında Temmuz- Eylül 2012, Şubat 2013, Şubat- Haziran 2015 ve Ekim- Aralık 2016 yıllarında gerçekleştirdiğim alan araştırmasında on bir ay boyunca taygada yaşayarak yaptığım katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakat yöntemlerine dayalıdır.

**Anahtar kelimeler:** Duhalar, göçerler, avcılık, paylaşım, tayga, Moğolistan, Türk dilleri.

## “We Always Share the Game Meat”: Rules of Sharing Among the Nomadic Dukha in Northern Mongolia

**Abstract:** The Dukhas, who live in northern Mongolia and speak a Turkic language, struggle to maintain their nomadic way of life with approximately 200 people. They live in the taiga all year-round with their reindeer, but their main subsistence is based on hunting and gathering. They use the reindeer for riding, packing and milking; they do not slaughter the few valuable reindeer unless there is a real need for it. This article will discuss the sharing rules of game meat among the Dukha who practice subsistence hunting. Sharing of game meat is a common rule observed in many hunter-gatherer societies. The article will discuss from an anthropological perspective, how Dukha practice this rule, the right of the hunter on the meat, the portion of the families who have not participated in the hunt; how the hunter is abstained from gaining too much power and oppress others while he is motivated enough to continue hunting. The aim of the article is also to discuss whether the meat belongs to the person who shot the animal and the effects of the

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 06.09.2018 - 05.07.2019

\*\* Dr., Universidad Carlos III de Madrid, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Madrid, İspanya. selcenustel@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3375-1084.

sharing rules to the social relations in the community. The data is based on my observations and in-depth interviews with people, where I lived among the Dukhas in taiga for eleven months, in July-September 2012, February 2013, February-June 2015 and October-December 2016.

**Keywords:** Dukha, nomadic people, hunting, sharing, taiga, Mongolia, Turkic languages.

## Giriş

Yaşamını sürdürmek için avlanan toplumlar için avcılık bir karın doyurma biçiminin ötesinde insanlar ile doğayı yakınlaştıran bir eylemdir. Avladıkları hayvanların kendilerine doğadaki yer iyeleri<sup>1</sup> tarafından verilen bir armağan olduğunu düşünen Duhalar, bu armağanı hak etmek için birçok kurala sıkı sıkıya uyar. Bu kuralların başında ise öldürülen hayvana saygılı olmak ve avlanılan coğrafyadaki kutsal yerleri dikkate almak yatar. Ancak avcılık insan-doğa yaklaşımına vesile olmasının ötesinde aynı zamanda insanlar arasındaki sosyal ilişkileri de düzenler.

Avcılığın toplumdaki sosyal ilişkileri düzenlemesinin en temel biçimi av etinin paylaşılması yoluyla gerçekleşir. Av eti üretilen bir şey yerine doğadan “alınan” bir şey olduğu için kimseye ait değildir, dolayısıyla bir kişinin bir hayvanı vurması, onu etin sahibi yapmaz. Bu durum elbette hayvanı vuran kişinin hiç bir söz hakkı olmadığı anlamına gelmez. Ancak makalede göreceğimiz üzere av etinin dağıtılması Duhalar arasındaki en önemli sosyal ilişki ağlarından bir tanesidir ve bu konuda, avcının inisiyatifinin çok ötesinde birçok detaylı kural vardır. Bu kurallar sayesinde hem hiç bir aile aç kalmaz, hem de başarılı avcılarının öne çıkıp diğerlerinin üzerinde hâkimiyet kurması engellenmiş olur.

Avcı toplumların hemen hiç birinde övünmek hoş bir davranış olarak kabul edilmez ve insanlar avcının alçakgönüllü olmasını bekler. Örneğin Güney Afrika’daki !Kung Sanlar bir avcının başarıları konusunda mütavâzi olması beklenir (Lee, 1979). Tanzanya’daki Hadzalar da benzer bir şekilde davranır; avcı başarılı bir avdan sonra obadaki diğer erkeklerin yanında sessizce oturmalı ve başarısı hakkında konuşmamalıdır (Woodburn, 1982).

Duhalar arasında da bir avcının sahip olması gereken en önemli özelliklerden birisi alçakgönüllülüktür; bu davranışın en önemli nedeni ise Duhaların genel dünya görüşü ve doğa algısıyla doğrudan ilgilidir. Avcı aslında hayvanları “almaz”, hayvanlar yer iyeleri tarafından ona “verilir”. Bu en temel ilke zaten avcının gücünü azaltan, övünmesini engelleyen bir olgudur, vurduğu hayvan ona yer iyesi tarafından armağan olarak verilmiştir. Bu armağanın verilmesinde avcının iyi davranışların elbette katkısı vardır ancak yine de, nasıl ki bir insanın

<sup>1</sup> Duhalar tüm canlılar arasında adaleti sağlayan “cer eesi” yani yer sahibi (iyesi) olarak andlandırdıkları doğaüstü bir güce inanırlar. Avcıya hayvanları veren yer iyeleridir.

hediyeye aldığı için övünmesi tuhaf karşılanacak bir durumsa, avcının da avlandığı için övünmesi uygunsuz sayılır. Yani avcılığın temel mantığına göre avcının çok da övünecek bir şeyi yoktur.

Avcının alçakgönüllü olması gerekliliğinin ikinci nedeni ise toplumdaki sosyal ilişkilerle bağlantılıdır. Toplumun saygısını kazanmak isteyen bir avcı bunun ancak alçakgönüllü ve cömert davranarak olacağını bilir. Bugün avlanan kendisi olabilir ancak ilerleyen günlerde diğerlerinin avladığı hayvanlara ve dolayısıyla onların cömertliğine ihtiyaç duyabilir. Duha avcılar, benzer diğer toplumlar gibi tüm başarılı avlarda bu kurala sıkı sıkıya uyarlar. Avdan dönen kişiye diğerleri övgüler yağdırırsa da, avcı her zaman sessiz ve hatta mahcup bir şekilde bir köşede oturur. Özellikle ava birden fazla kişi gitmişlerse, sadece hayvanı vuran kişi değil tüm takım övülür çünkü başarı vuranın değil herkesindir. Avcılık bir takım işidir, birisi hayvanı görür, diğeri kovalar ve bir diğeri vurur.

Bu makalede Duhalalar arasında av etinin nasıl paylaştırıldığı, bu paylaşımında avcıların ne kadar söz sahibi olduğu, başarılı bir avcının öne çıkmasının nasıl engellendiği, bunu yaparken genç avcıların nasıl motive edildiği ve paylaşımın genel işlevleri detaylı bir şekilde incelenecektir. Av etinin ve diğer nesnelerin paylaşımının herkesin karnını doyurmasını sağlamanın ötesinde Duha toplumunda nasıl dengeleyici sosyal bir mekanizma olarak işlev gördüğü makale içinde tartışılacaktır. Bu çalışma Duhalalar arasında yaptığım alan araştırmasındaki gözlemlerime, av etinin paylaşılması esnasında eyleme birebir katılımıma ve insanlarla yaptığım derinlemesine mülakatlara dayalıdır.

### **Paylaşım Kuralları**

Sibirya’nın hiç bir yerinde bir avcı av etinin tamamını kendine saklamaz. Bu et çalmak gibidir. Av etini paylaşmak, bütün avcılar tarafından içselleştirilmiş kesin, olmazsa olmaz bir kuraldır! (Hamayon, 2012, s. 109).

Avcı toplayıcı (derleyici) toplumlar arasındaki paylaşım kuralları literatürde sıklıkla geçen bir kavramdır (Marshall, 1961; Ingold, 1980; Kelley, 1995; Woodburn, 1998). Bu toplumların birçoğunda paylaşım toplumsal ilişkiler dizgesinin önemli bir parçasıdır ve her birey, ne kadar katkıda bulunduğu bakılmaksızın “toplumsal üründen pay” alır (Gowdy, 1999, s. 396). Bazı araştırmacılara göre paylaşımın avcı toplayıcılar için gerekli olmasının sebebi, bunun bir nevi hayatta kalmak için garanti olarak işlev görmesidir. Bu şekilde açlık korkusu azalır, çünkü bugün avın paylaşımına katılan kişi ya da kişiler, yarın et bulduğunda onu paylaşacaktır (Marshall, 1961, s. 236). Yani paylaşım yiyeceksiz kalmamayı garantilemenin emin bir yolu, bir tür “ortak sigorta”dır (Ingold, 1980, s. 144).

Duhalalar arasında kaldığım süre boyunca her zaman herkes tarafından uygulandığına tanık olduğum en belirgin uygulamalardan birisi, paylaşım kuralıydı. İnsanlar ne olursa olsun av etini mutlaka paylaşıyorlardı. Hem görüşme

yaptığım herkes bunu defalarca söyledi hem de kendim farklı şekillerde av etinin paylaşıldığına birçok kez tanık oldum. Hatta 2015 yılında eşim beni kısa süreli ziyarete geldiğinde kendi çadırımızı kurduğumuz zaman, ayrı bir hane olduğumuz için, av etinden biz de kendimize düşen payı aldık.

Peki, av etinin paylaşılması avcı toplumlar arasında neden bu kadar yaygın ve değişmez bir kural? Yukarıda kısaca söz ettiğim gibi, av eti yere aittir; bu yüzden onu diğerleriyle paylaşmak zorunludur. Avcı etin sahibi değil, topluma eti getiren bir aracı gibi düşünülür. Dolayısıyla kimse av etini gerçek anlamda sahiplenemez. Bu durum elbette avcının rolünün tamamen yok sayıldığı anlamına gelmez. Avcı etin sahibi olmasa da onun dağıtımında söz sahibidir ve zaten bir avcıya itibar kazandıran da etin toplum içindeki dağıtımıdır. Farklı toplumlarda ise bu dağıtım hakkı farklı kişilere ait olabilir. Örneğin Kuzey Kanada'da yaşayan Inuitlerde avı ilk gören kişinin et üzerinde hakkı vardır. Kalahari'deki Kunglarda ise hayvanın öldürüldüğü silahın, yani okun ya da yayın sahibi vurulan hayvanın eti üzerinde söz sahibidir (Dowling, 1968). Duhalarda ise av hayvanını vuran kişi bu hakka sahiptir. Herkes etin nasıl dağıtılacağını bilse de, avcı dağıtımı yapan kişi olarak itibarlı bir konum kazanır.

Duhalarda et paylaşım kurallarını ayrıntılı bir şekilde anlatmak istiyorum, çünkü bu kurallar ava katılan kişi sayısına ya da vurulan hayvanın büyüklüğüne göre değişebilir. Örneğin ceylan gibi küçük bir hayvan vurulduğunda paylaşım kuralları oldukça basittir, çünkü et dağıtılmaz. Hayvanı vuran kişinin kulübesinde veya çadırında toplanılır ve et pişirilip hep birlikte yenir. Çoğu zaman taze et olduğunu duyanlar avcının evine zaten kendiliğinden toplanır. Kaynatılıp pişirilen et tencerenin içinde, bir bıçakla birlikte ortaya konulur ve oradaki herkes bizzat kendisi ortadaki etten bir parça kesip yer. Bu durum aynı zamanda toplumsallaşmak için de olanak yaratır. Bu şekilde etin paylaşılmasına defalarca tanık oldum ve bu paylaşım anları et yemenin ötesinde insanların bir araya gelerek şen şakrak sohbet etmelerine imkân sağlayan kutlamalar gibi geçer.

Eğer ava takım olarak gidildiyse ve büyük bir hayvan avlandıysa et paylaşımı kişi sayısına göre aşağıda anlatacağım belli kurallara göre yapılır. Burada öncelikli durumda olan kişi avcı değil, ekipteki yaşlı kişilerdir. Ava gidenler arasındaki en yaşlı kişi etin en iyi parçasını alır. Daha somut olarak anlatmak gerekirse, etin en iyi yeri kabul edilen arka sağ bacağı en yaşlı kişi, sol bacağı ise ikinci en yaşlı kişi alır. Geri kalan butlar diğerleri arasında yaş sıralamasına göre dağıtılır. Avı vuran kişi hayvanın kalbini, dilini ve sırtını alır. Vurulan hayvanın derisi ise yine en yaşlı kişiye verilir. Paylaşım kurallarını sorduğum obadaki yaşlı avcılardan Bataar<sup>2</sup> bu kuralları ayrıntılı bir şekilde şöyle açıklamıştı;

<sup>2</sup> Makalede kullanılan tüm isimler takma isimlerdir. Araştırmanın etik kuralları gereği katılımcıların gerçek isimleri saklı tutulmaktadır.

“Bir av hayvanının eti altı bölüme ayrılabilir; iki ön bacak, iki arka bacak, boyun ve sırt. Diyelim ki av gezisinde sekiz kişiye, yolculuğun uzunluğuna bağlı olarak, ilk altı kişi vurduğumuz ilk hayvanı paylaşır ve diğerleri payını almak için başka bir hayvan vurmamızı bekler. Eğer avlanmaya devam etmeyeceksek ya da başka bir hayvan vuramazsak ön ve arka bacaklar ikiye bölünüp o şekilde paylaşılır. Ancak paylaşım kuralları hiçbir şekilde değişmez. Takımın en yaşlısı en iyi kısmı alır ama bu hayvanı vuran kişi olamaz. Diyelim ki hayvanı vuran kişi tesadüfen takımdaki en yaşlı kişi, bu durumda bile avcının konumu değişmez, avcının yaşı önemli olmadığı için, her zaman kalbi ve sırtı alır” (Bataar, 08.12.2016, Doğu Tayga).

Burada ilginç olan kısımlardan biri avcının konumudur. Görüldüğü gibi avı vuran kişiye paylaşım kurallarında yaştan bağımsız olarak özellikle etin en iyi kısmı verilmez. Yaşlı kişilere ayrıcalık verilmesi bir hiyerarşi gibi görünse de aslında tam tersi hiyerarşiyi önlemenin bir yoludur. Çünkü avı hep aynı kişiler vurabilir, dolayısıyla onlara en iyi kısmın verilmesi hem bir haksızlık yaratacaktır hem de bu yetenekli kişilere fazla güç kazandıracaktır. Ancak yaşlı kişiye öncelik verilmesi bir haksızlık değil eşitlik yaratır çünkü bir gün herkes, yeteneklerine bakılmaksızın yaşlandığında aynı konuma gelecektir. Burada yaşlılara verilen ayrıcalığın bence başka bir işlevi de var. Duhalarda tüm çadırlar her zaman herkese açık olsa da, insanların yaşlıların evinde toplanma eğilimi olduğunu söyleyebiliriz. Burada bir araya gelen insanlar yaşlı kişinin çadırında yiyip içerler ve böylelikle toplumdaki ileri yaşta insanlar zaten ellerindekileri her zaman diğerleriyle paylaşmak durumunda kalırlar. Hatta insanlar etin en iyi parçasını alan yaşlı kişinin çoğu zaman bunu pişirip diğerlerini davet ettiğini, yani insanlarla paylaştığından bahseder. Dolayısıyla yaşlılara verilen fazlalıklar aslında çoğu zaman dolaylı olarak herkes tarafından paylaşılır. Avı vuran kişinin kazancı ise elle tutulur bir nesne ya da daha fazla et değil, ancak toplum içinde elde ettiği karizmatik konumdur.

Avı vuran kişiye hiyerarşik olarak çok güç vermemek başka toplumlarda da görülen bir uygulamadır. Örneğin Tanzanya’daki Hadzalarda da etin en iyi kısmı avcının kendisi yerine yaşlılara verilir (Woodburn, 1982). Araştırmacılara göre avı vuran kişiye avın iyi yerlerinden verilmemesi kuralı rastgele bir kural değildir. Bu aslında avcının daha çok zenginlik ve güç kazanarak diğerlerinden üstün bir statü isteyerek hiyerarşi elde etme ihtimalinin önüne geçmek için yapılan bir nevi sosyal bir mekanizmadır. Ünlü antropolog Woodburn bunu “eşitleme mekanizması” olarak adlandırır (Woodburn, 1982, s. 432). Duhalar arasında bu mekanizmanın gözle görülür bir şekilde işe yaradığını söyleyebilirim çünkü iyi avcılar toplumda saygı görmekle birlikte hiç bir zaman diğerlerine üstünlük taslayamazlar. Avcıya neden etin iyi yerinin verilmediğini konuştuğum avcılardan birisi durumu şu şekilde yorumlamıştı;



“Takım olarak avlanmaya gittiğimizde, hayvanı kimin gördüğü veya vurduğu önemli değildir. Av etini tüm katılımcılar arasında paylaşıyoruz. Çoğu zaman, hayvanı vuran kişi diğerlerinden daha az alır. Bu belki de bir hayvanı öldürdüğü için avcıyı cezalandırmanın bir yoludur, bilmiyorum.” (Batbayar, 07-09.12.2016, Doğu Tayga).

Avcının bu konumunun nedeni değişik şekillerde yorumlanabilir ancak bu kuralın toplumda avcıyı diğerlerinden üstün bir konuma getirebilecek bir statü farkının önüne geçtiği açıkça gözlenebilir. Bir diğer akla gelen soru ise, av etinin ava hiç bir bireyi katılmayan aileler arasında nasıl paylaştırıldığı sorusudur. Bir grup erkek avlanmaya gittiklerinde paylaşım kuralları sabittir, ancak taygada gözlemlediklerimden söyleyebilirim ki, etin avda bulunmayan diğer aileler arasında nasıl paylaştırıldığı konusunda her zaman sabit kurallar yoktur. Bu durum ava katılmayan ailelerin ne kadar ete sahip olduğuna bağlı olarak değişebilir. Burada öncelikle açıklamam gereken şu ki obada yaşayan ailelerin hepsi akrabalarının ya da komşularının ne kadar yiyeceği olup olmadığını her zaman bilir. Ava katılan erkekler kendi aralarında eti paylaştıktan sonra obaya döndüklerinde bu eti ava katılmayan akrabaları ve komşularıyla paylaşmak herkesin kendi sorumluluğudur. Burada karar av etini almış aile bireylerine aittir ancak diğerlerinin ne kadar eti olduğu bu karar üzerinde etkilidir. Eğer komşularının eti yoksa genellikle herkes mutlaka eti onlarla da paylaşır; varsa bile taze et her zaman sevilen bir şey olduğu için en azından eti pişirip diğer aileleri davet eder. Ingold’un dediği gibi paylaşım yoğunluğu genellikle yiyecek azken artar. Paylaşım iki durumda, et genel olarak az ya da çok fazlaysa en yoğun halindedir (Ingold, 1980). Yani sanılanın aksine obada et kıtlığı varsa paylaşım artar. Her halükarda kesin kurallardan birisi obada herkesin, ava katılsın ya da katılmasın, yeterince yiyeceğinin olması gerektiğidir. Bir avcı ne kadar çok paylaşırsa ona o kadar saygı duyulur. Avusturalya’da Aborjinlerle çalışan antropolog Lee’nin belirttiği gibi; “Diğerleriyle paylaşmaya her zaman hazır olmak bir insanın iyilik ölçüsüdür ve misafirperverlik kendine güveninin asıl kaynağıdır” (Lee, 2005, s. 21).

Bu durumun doğru olduğunu gözlemlerime dayanarak söyleyebilirim çünkü alan araştırmam esnasında en sıradışı durumlarda bile insanların av etini paylaştığına şahit oldum. Örneğin bir kez obadakiler yaşlı bir çiftle bir sorun yaşamışlardı ve bu çift bir süreliğine çadırlarını diğerlerinden biraz daha uzağa kurmuşlardı. Ancak bu sorunlara rağmen bir av sonrasında kendilerine etten düşen payı almışlardı. Yaşanan sorunlar ya da gerginlikler hiç bir zaman paylaşım kurallarını ihlal etmek için bir bahane sayılamaz; aksi çok büyük bir saygısızlık olarak algılanır.

Bir avcı tek başına gidip bir hayvan vurduğunda ise benzer bir şekilde ne kadar paylaşacağı ona kalmıştır. Ancak böyle bir durumda çok paylaşan avcı gerçekten itibar sahibi olabilir. Bu aslında avcı için ne kadar cömert olduğunu gösterip

toplumda saygı kazanmak için bir fırsattır. Ayrıca avcılarının hepsi bilir ki, yeterince paylaşmazlarsa pıntilikle suçlanabilirler; dolayısıyla paylaşırken bu her zaman akıllarının bir kenarındadır (Lee, 1979). Bu tip bir durumda, yani bir avcı tek başına bir hayvan vurduğunda gözlemediğim kadarıyla av eti her zaman tüm obaya paylaştırıldı. Avcı belki kendine etin daha fazlasını ayırmış olabilir ama diğerlerine de mutlaka verdi. Duhalar arasında av etinin paylaşımı kesin bir kuraldır. Bu kural durumdan duruma değişse de, obada yiyecek varken bir ailenin aç kalmasına asla ama asla göz yumulmaz.

Doğadan toplanan ürünlerin paylaşılması o kadar derine işlemiş bir uygulamadır ki paylaşılan sadece av eti değildir. Aynı av eti gibi doğadan toplanan başka şeyler de paylaşım kurallarına tabidir. İlkbahar aylarında insanlar sığın geyiğinin kendiliğinden düşen boynuzlarını toplamak için dolaşırlar ve topladıkları boynuzları köyde para karşılığı satarlar. Erkekler genellikle ilkbaharda gittikleri av yolculuklarında bu boynuzları ararlar çünkü bunları uzak yerlerde bulmak daha kolaydır. Ava birlikte giden erkekler avdan sonra gün içinde ayrılırlar ve herkes tek başına boynuz arar. Ayrılmadan önce kimin ne tarafa bakacağına karar verilir, yani bir nevi alan paylaşımı yapılır ve ayrı yönlere ayrılırlar. Herkes kendi bulunduğu boynuzu alır. Buraya kadar oldukça sıradan görünen bu eylemde eğer olur da iki kişi birlikte boynuz aramaya çıkarlarsa oldukça ilginç bir kural uygulanır; insanlar buldukları boynuzu yanındaki kişiye verirler. Örneğin iki kişi boynuz aramaya gittik ve tesadüfen boynuzları hep ben gördüm. Bu durumda bulduğum tüm boynuzları yanımdakine veririm ve eğer o hiç bulamazsa belki de eve boş ellerle dönebilirim. Bu kural Duhalar arasında o kadar sıkıdır ki, olası her türlü durum karşısında ne yapılacağı bellidir. Obada konuştuğum avcılardan biri olan Nergüi neden böyle bir kural olduğunu sorduğumda şöyle demişti;

“Bu uygulama saygı göstergesidir. Eğer ben bir boynuz bulursam sana veririm, sen bulursan bana verirsin. Eğer üç kişiyeşek boynuzu bulan kişi diğer ikisinden yaşlı olana verir. Başkalarıylaşken bulduğum boynuzu kendine saklamazsın, saygını göstermek için karşındakine verirsin” (Nergüi, 20.11.2016, Doğu Tayga).

Bu kurallar o kadar detaylı bir biçimde düşünülmüş ya da belki de deneyimlenmiştir ki türlü türlü durumlarda ne yapılacağını değişik avcılardan dinledim. Anlatılana göre ilkbaharda boynuzlara bakarken avcılar genellikle ağaçlarda sığın geyiğinin izine bakarlar çünkü boynuzları düşmeden önce hayvan boynuzlarını ağaçlara sürtmeye başlar. Dolayısıyla ağaçlardaki izlere bakarak avcılar yakınlarda bir boynuz olup olmadığını tahmin edebilir. Eğer ağaçta bir işaret görürlerse takip etmeye devam ederler çünkü yakınlarda bir boynuz olduğunu bilirler. Bu takip esnasında bazen iki kişi aynı yola çıkıp beraber yürümeye başlayabilir. Bu durumda yine o boynuz için izleri uzun zamandır takip ediyor olsanız bile bulduğunuz boynuzu yanınızdakine verirsiniz. Bana göre buradaki kuralın asıl işlevi rekabeti önlemek olmalıdır. Böylece birlikte boynuz

arayan kişiler ben önce bulacağım gibi bir hırsa kapılmaz ve olur da boynuzu diğerinden önce görürse o kişiyle arasındaki ilişkide kendi cömertliğini tekrar kanıtlama imkânı bulmuş olur. Çünkü herkes bilir ki, diğerleriyle paylaşan kişi toplumda saygı görür. Aslında aynı şey av etinde paylaşım kuralı için de geçerlidir. Bu şekilde kurallarla, avcılar birbirleriyle rekabet edip gerginlikler yaşamak yerine birbirini destekler. Paylaşım kuralları nazik ve eli açık olmayı teşvik eder. Daha çok paylaşan daha çok saygınlık kazanır.

### **Herşey Değişti Ama Paylaşım Kuralları Değişmedi**

Bahsedilen geleneksel paylaşım kuralları bugün gitgide değişen yaşam koşullarında hâlâ sıkı sıkıya uygulanıyor mu? Yukarıda anlattığım bu geleneksel paylaşım kuralları Duhalar arasında hâlâ uygulanıyor ancak avlanma koşullarında, kullanılan malzemelerde günümüzde çeşitli değişiklikler meydana gelmekte ve bu durum çeşitli adaletsizlikler yaratmakta. Burada dengesizlik yaratan şu ki geçmişte herkesin silahı vardı ve çoğu kişi zaman zaman hayvan vurabiliyordu, yani avcılar hep aynı kişiler değildi. Ancak ateşli tüfeklerin çıkması ve teknolojinin ilerlemesiyle durum değişti. Mermi satın almak oldukça pahalı olduğu için birçok kişi silahını sattı ve onun yerine silahı olanlarla birlikte ava gitmeyi tercih eder oldu. Mermi satın almak silah sahibinin sorumluluğu olduğundan ve üstüne üstlük hayvanı vuran kişi olarak etin az bir kısmını aldığından dolayı bu durum bir nevi haksızlık yaratmış oldu. Yani zaman içinde hep aynı kişiler avcılık yapmaya başladı ve diğerleri onlar üzerinden geçinmeyi alışkanlık hâline getirdi. Sibiry'a da araştırmalar yapan Paine, bu çeşit toplumlarda grup içinde bazı kişilerin diğerine bağımlı hâle gelebileceğinden söz eder. Onun sözleriyle aktarmak gerekirse "Bazı erkekler avlanmayı denemeye bile gerek kalmadan başkalarına asalak olarak yaşarlar" (Paine, 1971, s. 166). Gözlemlerime göre bugün Duhalarda durum benzer bir yönde ilerliyor. Doğu obasında bir sürü hane arasından sadece üç tane genç avcının daha ileri teknoloji silahları var ve diğerleri bunu bahane ederek hep onlara katılıyorlar. Ancak yine de mermi masrafı bölüşülmüyor. Bu silah sahiplerinden birisi konuştuğumuzda şöyle demişti;

"İnsanlar avı vuran kişi olmanın zor olduğunu ve daha fazla da et almadığını bildikleri için silahlarını satıp, bunun yerine silahı olan diğerlerinin peşine takılmaya başladılar. Benim silahım olursa elime hiçbir şey kalmayacak o yüzden en iyisi silahımı satayım diye düşünüyorlar." (Batbayar, 07-09.12.2016, Doğu Tayga).

Bu durumun geleneksel paylaşım kurallarını etkileyip etkilemediğini sorduğumda ise kuralların hâlâ aynı olduğunu ama sadece günümüzde deriyi en yaşlı kişiye vermek yerine satıp parasını paylaştıklarını söyledi. Avcı olmanın bu şekilde dolaylı olarak bir nevi "cezalandırılması" sadece daha az et alıp mermiye para harcamasıyla da sınırlı değil. Silah sahibinin ekipteki diğer kişilere göre çok daha fazla sorumluluğu var. Örneğin avcı sabah erkenden kalkıp dürbünüyle

otlanan hayvanlara bakmak için gider. Diğerleri uyurken sabah dörtte kalkan avcı kimi zaman tek başına hayvanlara bakmaya gittiğinde hayvanı tek başına bile vurabilir ancak ava birlikte gittikleri için geleneksel paylaşım kuralları uygulanır. Çoğu av gezisinde yaşlılar hayvanlara bakmaya bile gelmezler; ateş başında bekleyip bilgileriyle genç avcıları yönlendirirler ama fiziksel olarak aktif değillerdir. Ayrıca silah sahibi rengineyiği üzerinde giderken önlerine bir hayvan çıkma ihtimaline karşı hep en önde gitmelidir. Bu durum kışın karda iz açmak anlamına geldiği için oldukça yorucu olabilir. Kısacası avcı olmak özellikle de bir sürü kişi silahlarını sattığı için oldukça zorlu bir durum hâline dönüşmüş hâlde ve toplumdaki çok sayıda erkek bugün birkaç genç avcının üzerinden karınlarını doyuruyorlar.

### Paylaşmanın Keyfi

Peki, bu durumda avcılar neden paylaşır? Eğer avcı olmak bugün günümüzde yukarıda anlattığım nedenlerden dolayı bu kadar zorsa neden hâlâ genç erkekler avcı olmak istiyorlar? Diğerlerini takip etmek yerine hâlâ avda başarılı olmak isteyen erkeklerin motivasyon kaynağı nedir? Bu durumun bir sürü açıklaması yapılabilir, ancak tek bir cümleyle, basit olarak cevap verecek olursak şöyle diyebiliriz; toplumda saygınlık kazanmak. Avcı olmanın birçok zorluğu olsa da, vurulan hayvana ilk dokunan ve eti dağıtan avcıdır. Kime ne kadar ne verileceğine avcı karar verir ve dağıtım esnasında ona sorulur. Aslında bu bir tür sahne performansı gibidir; kurallar belli bile olsa her seferinde sanki bilinmiyormuş gibi yapılır ve avcıya tekrar sorularak onurlandırılır. Böylece denetimi elinde tutan avcı paylaşmanın saygınlığını, hazzını tatmış olur. Başka bir deyişle, avcıya etin sahipliği olmasa da saygınlığı verilir. Avcı toplumlarla çalışan Ingold bu durumu şu şekilde çok güzel açıklamıştır;

“... bir av toplumunun devam etmesi için erkeklerin saygınlık elde etmek amacıyla avlanmaya heveslendirilmesi gereklidir. Ancak sahiplik olmadan cömertlikten bahsedemeyiz; birinin vermesi için önce ona sahip olması ve diğerlerinin ondan yoksun olması gerekir. Bu yüzden sosyal olarak saf dışı edilen av mülkiyeti, ideolojik olarak varmış gibi davranılmalıdır.” (Ingold, 1980, s. 160).

Paylaşımı ve eşitlikçi davranışı, soyut ve kavramsal olarak tarif etmek gerekirse; kişinin eti vermesi için başlangıçta onu alması gerekir, ama et onunken bile aslında onun değildir. Toplum eti alır paylaşır, ama toplumun alma eylemi avcının verme eylemi ile birebir bağlantılıdır. Avcı da zaten vermek için almıştır; avcının alma eylemi verme düşüncesini gerçekleştirmek içindir.

Yukarıda alıntılıdığım Ingold’un söylemek istediğini ben de taygada yaşarken av eti konusunda olmasa da başka yiyeceklerin paylaşımı konusunda yaşadığım aile ile sosyal ilişkilerimizde benzer şeyler deneyimledim. Somut olarak örnek vermek gerekirse; yanımda getirdiğim yiyeceklerin tamamını beraber kaldığım

aile ile paylaşıyordum, yani hepimiz tüm yiyecekleri eşit bir şekilde paylaşıyorduk. Ancak bu “kaynaklara” olan ulaşımımız ve birbirimize duyduğumuz minnettarlığımız paylaşma yöntemimize göre değişiklik gösteriyordu. Örneğin köye gittiğimde eğer bir paket bisküvi alıp bunu direkt manevi anneme verirsem, ona sahip olan kişi o oluyordu ve bisküviyi alan kişi ben olsam bile canım çektiği zaman ondan isteyemiyor ya da çekinerek istiyordum. Ancak eğer bisküviyi ben kendi eşyalarım arasında tutar ve her açtığımda onlarla paylaşırsam, her seferinde bana minnettar olup teşekkür ediyorlardı. Aslında her iki durumda da, yani bisküvileri o da saklasa ben de saklasam her çıkardığımızda paylaşıyorduk, yani yediğimiz miktar değişmiyordu ancak kontrolün kimde olduğu hislerimizi ve bir nevi güç dengesini değiştiriyordu. İşte aynı bu şekilde av yolculuklarının sonunda, aynı bisküviyi çıkardığımız gibi, paylaşılan miktar belli de olsa, kaynağı paylaşırma hakkı avcıya saygın bir konum sağlar ve avcılar doğal olarak eti paylaşırken olumlu anlamda gururlu hissederler.

Avı vuran kişiye paylaştıran kişi olmanın gururunun yaşatılması oldukça önemli bir konudur. Eğer avcı bu küçük zevkten bile mahrum bırakılırsa bu tip paylaşım toplumlarında insanlar bütün gün hiçbir şey yapmadan oturup, işi başkalarının yapmasını bekleyebilir (Altman ve Peterson, 1988). Bu yüzden de paylaştırılan miktar aynı bile olsa hayvanı vuran kişi onu keser ve paylaşır. Küçük bir hayvan vurulup eti dağıtmak yerine hayvanı vuran kişinin çadırında toplanıp yendiğinde dahi bu gurur rahatlıkla gözlenebilir. Burada et herkesle eşit derecede paylaşılır ama avcı ve ailesi ev sahibi konumundadır. İnsanlar onlara güzel sözler söylerken onlar da diğerleriyle paylaşmanın zevkini tadarlar. Aynı şekilde, eti alanlar da armağanın, armağan almanın zevkini bu yolla hissederler. Karşılıklı minnet duygusu paylaşılmış olur. Ava gitmeden önce silah sahibi olan genç avcılardan biriyle bu durumu konuşmuştuk. Neden avcı olmayı tercih ettiğini sorduğumda şöyle demişti;

“Evet hayvanı vuran kişinin daha çok sorumluluğu olduğu doğru. Ama benim için bir şey vurduğumda insanların mutlu yüzlerini görmek en büyük ödül. Bunun için her şeye değer. Ancak bir hayvanı kaçırap vurmadığımda bunu insanlara söylemek de oldukça utanç verici.” (Batbayar, 07-09.12.2016, Doğu Tayga).

Koşulların böylesine zor olduğu bir coğrafyada insanların karınlarını doyurmasına yardım eden kişi olmanın tatmin edici bir his olduğunu tahmin etmek zor değil. Avcının toplumda, yaşı ne olursa olsun herkesten saygı gördüğüne alan araştırmam esnasında birçok kez şahit oldum. Konuştuğum diğer genç avcılardan birisi neden asla ava silahsız gitmeyeceğini şu şekilde açıklamıştı;

“Hazır et elde etmek için diğer avcılara asla silahsız katılmam çünkü avcılığı seviyorum. Avcı olmayı seviyorum. Küçüklüğümde beri her

zaman silahımız vardı. Babam bizi asla silahsız ava göndermezdi. Şimdi düşündüğümde anlıyorum ki babam bizim, çocuklarımızın diğerlerine hizmet etmesini istiyordu belki de. Çünkü babam da avcıydı ve benim de toplumun bir sonraki avcısı olmamı istiyordu. Bu yüzden küçüklüğümde beri hiç omzumda silahım olmadan bir yere gitmedim. Eğer avcı değilseniz saygı göremezsiniz.” (Altan, 14.12.2016, Doğu Tayga).

Bu örnekte görüldüğü gibi genç avcıların en büyük motivasyon kaynağı toplumda saygınlık kazanmaktır. Yaşlılar en önemli sermayeye yani “nadide bir kaynak olan av bilgisine” sahipken gençler bu saygınlığı avcı olarak kazanmaya çalışırlar (Paine, 1971). Ta ki yaşlanıp sadece bilgileri ve yaşlarından dolayı saygınlık görmeyi hak edene kadar.

### **Paylaşma Zorunluluğu**

Peki, Duhalar gibi toplumlarda insanlar gerçekten her zaman bu kadar cömert ve paylaşmaya hevesli mi? Bu sosyal mekanizma içinde elbette hassas dengeler var ve durum her zaman o kadar basit değil. Duhalar arasında kişisel eşyalar ve para paylaşılmaz, ancak ödünç alınabilir ama her türlü yiyecek ister gönüllü olsun ister gönülsüz sonunda paylaşılmak durumunda kalınır. Çadırlar her zaman ziyarete açık olduğu için ve obada sıklıkla insanlar birbirlerine gelip gittiğinden obada kimsenin kişisel alanı yok diyebiliriz. Dolayısıyla yiyecekleri insanlar evlerine gelen misafirlerle paylaşmak zorunda çünkü onlar paylaşmasa bile diğerleri istiyorlar. Peterson’un “talep üzerine paylaşma” diye adlandırdığı bu sisteme göre bu tip toplumlarda insanlar diğerlerinin mal varlıkları üzerinde talepte bulunabilirler ve tüketebileceğinden fazlasına sahip olan insanların bunu diğerleriyle karşılıksız olarak paylaşmaları beklenir (Peterson, 1993, s. 78). Buradaki temel kriter şudur; insanlar paylaşmak istemiyor bile olsa herkes birbirinden bir şey talep edebilir ve istedikleri şeyin verilmesini beklerler. Aynı zamanda onlardan bir şey istendiğinde de vermek zorunda hissederler (Bird David, 1990). Ancak et paylaşımı ile diğer nesne ya da yiyeceklerin paylaşımı arasındaki en büyük fark av etinin paylaşım kuralları belliyken, “talep üzerine paylaşma” sisteminde insanların farklı taktikler kullanarak alabildiklerini almaya çalışmasıdır. Bu sistemin devam etmesinin nedenlerinden biri de bir şey talep eden kişiyi reddetmenin çok ayıp karşılanmasıdır. Daha önce yazdığım gibi başarılı bir av sonrası insanlar avcının çadırına gidip oturur ve eti beklemeye başlar. Yani avcının cömertliğine bağlı kalmadan kendileri talep ederek avcılığı paylaşmak için zorlarlar.

Avcı toplumlarda paylaşım kurallarını çalışan Nadasdy, paylaşımın zorunluluk hâlinde olduğu bu toplumlar arasında değişik taktiklerden bahseder. Bunlardan bazıları; “direkt talep etme, fırsatçı ziyaretler veya dolaylı olarak karşındakini pintilikle suçlama” gibi taktiklerdir (Nadasdy, 2007, s. 28). Gerçekten de Duhalar arasındayken bu üç yöntemin de kullanılmasına şahit olmuş ve daha sonra Nadasdy’nin makalesini hayretle okumuştum. Örneğin, alan araştırmam

esnasında ziyaretime gelen eşim kaldığı süre içinde kendisine yetecek miktarda sigarayı yanında getirip, birinci haftanın sonunda herkesin talep etmesi üzerine sigaralarının bittiğini görünce bunu acı bir şekilde öğrenmişti. Neyse ki topluma kısa bir süre içinde uyum sağlamış olacak ki, kalan haftalarda kendisi de sigara içtiğini gördüğü kişilerden tütün talep ederek en temel paylaşım mekanizması olan “direkt talep etme” taktiğini uygulamıştı.

Bir diğer taktik olan insanları cimrilik ile suçlamak ise Duhalar arasındaki en yaygın dedikodu biçimidir. Paylaşımın böylesine norm olduğu bu toplumda en ufak bir kendine saklama ya da paylaşmadan kaçınma durumu kişinin cimrilikle suçlanmasına neden olabilir. Ancak bu dedikodular yine de herkesin her zaman elindekileri paylaşmasını sağlamaya yetmiyor tabii ki. Her toplumda olduğu gibi burada da diğerlerine göre eli sıkı kişiler var. Mesela taygada sıklıkla anlatılan bir hikâyeyi bir kaç kişiden duymuştum. Bir kış oğluluyla tek başına yaşayan yaşlı bir kadın rengineyiklerinden biri ölmek üzere olduğundan dolayı geyiğini kesmiş. Rengeyiği kişilere ait olduğu için av eti gibi paylaşılma zorunluluğu yok ama elbette insanlar diğerleriyle mutlaka az da olsa paylaşıyor ya da en azından pişirip çadırına davet ediyor. O kış insanların çok az eti olmasına rağmen bu yaşlı kadın kimseyi et yemek için çağırmamış. Hikâyenin devamını bunu bana anlatan genç kızlardan birinin, Gerel’in ağzından aktaracağım;

“Narangerel’in rengineyiği kestiğini duyduğumuzda birkaç kız toplanıp taze et yemek için onun çadırına gittik. Gittiğimizde büyük bir tencerede et ve kemikleri kaynatıyordu. Uzun süre oturup bekledik ama bir türlü etleri çıkarıp bize ikram etmedi. Beklemeye devam ettik, belki bir kaç saat orada oturduk ama sürekli daha hazır değil dedi. “Belki biraz daha odun atıp ateşi güçlendirmelisin” dedik ama bizi duymazdan geldi. Biraz daha bekledikten sonra vermeyeceğini anladık ve bir şey yiyemeden çadırdan ayrıldık.” (Gerel, 15.12.2016, Doğu Tayga).

Bu hikâye oldukça nadir bir örnek olsa da görüldüğü gibi tüm bu kuralları görmezden gelen insanlar olabiliyor. Ancak aynı yaşlı kadının tek başına kaldığı zamanlarda başkalarının evinde sıklıkla yemek yediğine birçok kez şahit oldum. Dolayısıyla kendisi oldukça eli sıkı olduğu ve bu durum konuşulduğu hâlde bir kin konusu yapıp insanlar da ona o şekilde davranmıyorlardı. Bu kadar bariz olmasa da taygada kaldığım süre içinde insanların cimrilikle suçlandığı bir sürü diğer duruma denk geldim.

Nadasdy’nin bahsettiği taktiklerden bir diğeri, fırsatçı ziyaretler de oldukça yaygın bir paylaşmaya zorlama yöntemi ve taygada kaldığım süre içinde açık olmak gerekirse ben de kendimi bu taktiği kullanırken buldum. Örneğin birisi özel bir yemek yaptığında, mesela çiğ böreğe benzeyen *huushuur*<sup>3</sup> ya da büyük

<sup>3</sup> Çiğ böreğe benzeyen bu yemek aslında Moğol yemeği olup bugün Duhalar tarafından da çok nadir özel durumlarda yapılmaktadır.

bir mantıya benzer *buuz*<sup>4</sup>, haberler çabuk yayılıyor ve bunu duyan kişiler tesadüfen uğramış gibi o ailenin çadırına gidebiliyorlar. Fırsatçı ziyaretler özellikle hava kararmaya yakın tam yemek saati artıyor çünkü bu saatte herhangi bir çadıra giden kişi kendisine yemek teklif edileceğini biliyor. Aslında bu ziyaretler bir nevi toplumdaki ekonomik dengesizlikleri azaltıyor diyebiliriz çünkü daha fazla yiyeceği olan insanların evinde her zaman daha çok “fırsatçı ziyaretçiler” oluyor. Dolayısıyla özellikle son zamanlarda meydana çıkan para ekonomisinin yarattığı eşitsizlikler bu şekilde dolaylı olarak, daha fazlasına sahip olanları paylaşmaya zorlayarak azaltılıyor ve herhangi birinin “zenginleşmesi” engelleniyor. Bu paylaşımların en ilginç yanlarından biri ise ister gönüllü paylaşılınsın, ister zorla hiç bir zaman karşılık beklenmiyor. Yani insanlar birbirlerinden “daha önceki paylaşımlarından bağımsız olarak” talep ediyor. Kimin kime ne kadar ne verdiği ya da karşılığında ne alacağı gibi hesaplar hiçbir zaman yapılmıyor. Bu yüzden de toplumda bazılarının diğerlerinin üstünden geçindiği oluyor çünkü aldıklarının karşılığını ödemeleri gerekmiyor ve insanların kendilerini asla reddetmeyeceğini biliyorlar. Örneğin bizim obada bu şekilde fırsatçı ziyaretleri çok sık gerçekleştiren bir kadın vardı. Bütün gün bir çadırdan diğerine gidip hep bir şeyler yerken rastlıyordum ona. İnsanlar bu konuda üstü kapalı olarak dedikodusunu yapsa da, kimse asla ona yemek vermemezlik etmiyor ya da karşılığını beklemiyordu. Yine benzer bir şekilde yukarıda anlattığım rengeyiğini kesip paylaşmayan kadının hikâyesini anlatırken kimse aynı yaşlı kadının kendilerine gelip sık sık yemek yediğinden bahsetmedi. Çünkü birisiyle paylaşmamak ayıp bir davranış olarak görülmeyle birlikte, bir karşılıklılık durumu hesaplanmıyordu.

## Sonuç

Sonuç olarak Duhalar arasında avcılık ve bunun sonucu av etinin paylaşılması rastgele uygulanan bir eylem değildir. Aksine insanlar arasındaki sosyal ilişkileri düzenleyen ve detaylı kurallarla yapıldığı için olası güç çatışmalarını engelleyen sosyal bir mekanizma olarak işlev görür.

Bu paylaşım kurallarının nedeniyle ilgili değişik fikirler vardır. Öncelikle avlanan hayvan kimsenin malı olarak kabul edilmediği için bu toplumlarda av etinin paylaşılması temel bir değerdir çünkü doğadan avlanan et iyelerden gelen bir hediye olarak algılanır. Avı kuran kişi av etinin sahibi değildir. Ayrıca paylaşım bir nevi gelecek için sigortadır çünkü bugün başkalarıyla paylaşan avcı, yarın diğerlerinin de kendisiyle paylaşacağını bilir (Marshall, 1961; Ingold, 1980; Gowdy, 1999).

---

<sup>4</sup> Benzer bir şekilde yine Moğol yemeği olan büyük mantıya benzer hamur işi bu yemek özel günlerde, özellikle Moğol yeni yılında ya da kutlamalarda yapılır.



Duhalar arasında bir grup erkek ava gittiğinde vurulan hayvanın etinin nasıl paylaşılacağı detaylı kurallara tabidir. Bu paylaşımında avı vuran kişi etin daha fazlasını ya da en iyisini almaz ancak hayvanı kesip, paylaşırma ayrıcalığı ona verilir. Avın en iyi kısımları ise ekipteki kişilere yaş sıralamasına göre dağıtılır. Bu şekilde detaylı kurallarla etin paylaşımını avcının inisiyatifine bırakmayan toplum dolaylı olarak oluşabilecek bir hiyerarşinin önüne geçmiş olur; iyi avcıların övünmesi ya da güçlenmesi engellenir. Ancak yine de avcıya saygın bir konum vererek onu gelecek avlar için teşvik etmekten geri kalmaz. Mütevazı ve cömert avcılar toplumunda saygı kazanır ve bu durum genç avcıları toplumun karnını doyuran kişi olmak için heveslendirir. Avcının asıl heyecan kaynağı ete sahip olmak değil, etin dağıtımına ve böylece beraberinde gelecek prestije sahip olmaktır. Ne kadar cömert davranırsa toplumdaki konumu o kadar artacaktır.

Paylaşmak toplumda o kadar yerleşmiş bir normdur ki, insanlar her zaman paylaşmaya gönüllü olmasa bile diğerlerinin talebi üzerine paylaşmak durumunda kalırlar. Yani paylaşmak da talep etmek de normal karşılanan bir davranış şeklidir. Av etinin dışında diğer yiyecekler, her zaman gönüllü olarak olmasa bile çoğu zaman paylaşılır. Böylece hem obada hiç kimse hiç bir zaman aç kalmaz, hem de diğerlerinden üstün bir konuma geçemez. Özetle değişik taktikler ve kurallarla birbirlerini paylaşmaya zorlayan toplumda “paylaşım” olası zenginleşmenin ya da hiyerarşinin önüne geçmek için kullanılan sosyal bir mekanizma işlevi görmektedir. Avcı toplumların çoğunda olduğu gibi Duhalar arasında da av etinin paylaşılması her zaman uygulanan önemli bir kuraldır.

### Kaynakça

- Altman, J. ve Petersen, N. (1988). Rights to Game and Rights to Cash Among Contemporary Australian Hunter-gatherers. T. Ingold, D. Riches, J. Woodburn (Ed.). *Hunters and Gatherers Property, Power and Ideology* içinde (C. 2, ss.75-94). New York: Berg.
- Bird David, N. (1990). The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters. *Current Anthropology*, 31(2), 189-196.
- Dowling, J. H. (1968). Individual Ownership and the Sharing of Game in Hunting Societies. *American Anthropologist*, 70, 502-507.
- Gowdy, J. (1999). Hunter-Gatherers and the Mythology of the Market. R. B. Lee, R. Daly (Ed.). *Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* içinde (ss. 391-398). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamayon, R. (2012). The Three Duties of Good Fortune. ‘Luck’ as a Relational Process Among Hunting Peoples of the Siberian Forest in Pre-Soviet Times. *Social Analysis*, 56, 25-32.
- Ingold, T. (1980). *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations*. New York: Cambridge University Press.
- Kelley, R. L. (1995). *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-gatherer Life-ways*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

- Lee, R. B. (1979). *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. New York: Cambridge University Press
- Lee, R. B. (2005). Power and Property in Twenty-First Century Foragers A Critical Examination. T. Widlok, W. G. Tadesse (Ed.). *Property and Equality, Encapsulation, Commercialisation and Discrimination Volume 2*, London: Berghahn Books.
- Marshall, L. (1961). Sharing, Talking, and Giving: relief of Social Tensions Among !Kung Bushmen. *Africa*, 31(3), 231-249.
- Nadasdy, P. (2007). The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality. *American Ethnologist*, 34(1), 25-43.
- Paine, R. (1971). Animals as Capital: Comparisons Among Northern Nomadic Herders and Hunters. *Anthropological Quarterly*, 44(3) [*Comparative Studies of Nomadism and Pastoralism (Special Issue)*], 157-172.
- Peterson, N. (1993). Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity Among Foragers. *American Anthropologist*, 95(4), 860-874.
- Woodburn, J. (1982). Egalitarian Societies. *Man, New Series*, 17(3), 431-451.

### **Kaynak Kişiler**

- Altan, 14.12.2016, Doğu Tayga.
- Bataar, 08.12.2016, Doğu Tayga.
- Batbayar, 07-09.12.2016, Doğu Tayga.
- Gerel, 15.12.2016, Doğu Tayga.
- Nergüi, 20.11.2016, Doğu Tayga.



## TELHAB HALAÇÇASI KİPLİK YAPILARI ÜZERİNE NOTLAR\*

*Hasan GÜZEL\*\**

**Öz:** Eskicil sesbilgisi, biçimbilgisi ve söz varlığı özellikleriyle Türk dilleri arasında özel bir yere sahip olan Halaçça, yüzyıllarca İran'da varlığını sürdürmüştür. Bu süreçte, Farsçanın yoğun etkisi nedeniyle birçok köyde yok olan Halaçça bazı köylerde varlığını devam ettirmiştir. Bu köylerin başında gelen Telhab'da Halaçlar, Oğuzlar ve Farslar yaşamaktadırlar. Köydeki çok dilli ortam dil ilişkilerinin sürekliliğini sağlamış, bunun sonucunda Farsça-Halaçça-Oğuzca arasında dil kopyalamalarına neden olmuştur. Özellikle prestijli dil olan Farsçadan birçok dil birimi Halaççaya kopyalanmıştır. Dil ilişkileri sonucunda, Telhab Halaççasında yeni kiplik işaretleyicileri kullanılmaya başlanmıştır. Bu çalışmada, kipliğin anlambilimsel çatı ulamlarından *gereklilik*, *olasılık* ve *istek* ifadelerinin dil ilişkileri sonucunda Telhab Halaççasında kullanım çeşitliliği üzerinde durulacaktır. Çalışmada verilen örnekler alan araştırması sonucu elde edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Halaçça, kod kopyalama, kiplik yapıları, istek, zorunluluk, olasılık.

### Notes on the Modal Structures of Talkhabi Khalaj

**Abstract:** The Khalaj language, significant among Turkic languages due to its archaic phonetical, morphological and vocabulary properties, existed in Iran for centuries. During this process, the Khalaj language continued its existence in some villages, while it became extinct in many villages as a result of the intense influence of Persian. One of these villages is Talkhab inhabited by Khalajs, Oghuzs and Persians. The multilingual environment of the village ensured the continuity of language contact that resulted to language copying between Persian-Khalaj-Oghuz. In particular, many linguistic units were copied to the Khalaj language especially from Persian, the prestige language. As a result of language contact, new modal markers developed in the Khalaj of Talkhab. This study will focus on the diverse expressions of necessity, probability and volitional modality that occurred as a result of language contact. The examples used in this study are the results of field research.

**Keywords:** Khalaj language, code copying, modal structures, volition, necessity, probability.

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 18.03.2019 - 06.07.2019

\*\* Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, Türkiye. hasan.guzel@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4201-8634.

## 1. Halaçlar ve Halaçça

Halaçlar günümüzde İran'da, Merkezî Eyalet'te, Aştîyân, Ferâhân, Tefreş şehirlerinde, Kum Eyaleti'nin güneybatısında toplamda 60 köyde yaşamaktadır. Bu köylerde, Halaçlar dışında Farslar ve Oğuz Türkleri de mevcuttur. İran'da yapılan nüfus sayımlarında etnik köken bilgisi işlenmediği için, Halaç nüfusu dâhil olmak üzere resmi olarak hiçbir etnik, dilsel ve dinsel grubun sayısı bilinmemektedir. Dolayısıyla Halaçların nüfusunu tahmin etmek için, farklı kaynaklara, görüşme ve gözlemlerde toplanan bilgilere başvurulur. Halaç dili ve kültürü üzerine önemli çalışmalar yapan Ali Asgar Cemrasi, Helecistan ve diğer yerleşim birimlerinde yaptığı alan araştırmalarından yola çıkarak Halaç nüfusunun yaklaşık 25,000 olduğunu ifade etmiştir (2017, s. 60).

Doerfer, Halaçlarda dil etkileşim sürecinin ileri bir aşamada olduğunu ve Halaççanın 2020 yılında ölü dil haline geleceğini ileri sürmüştür (1999, ss. 303-310). Halacistan'daki alan deneyimlerinden sonra Halaçça üzerine çalışmalar yapmış olan Kırıl (2000a, 2000b) ve Bosnalı (2010) da, Halaççanın büyük bir yapısal dönüşüm içerisinde olduğunu ve Halaççanın birçok köyde hızlı bir şekilde yok olduğunu ifade etmişlerdir.

Son elli yıl içerisinde, Halaçça birçok köyde yok olmuştur. Okullarda ve kitle iletişim araçlarında sadece Farsçanın kullanılması Halaççanın yok olmasının en önemli nedeni olmuştur. Günümüzde de bu süreç devam etmektedir. Halaç nüfusun az olduğu kozmopolit köylerde (Fezabad, Harrab gibi) Halaççanın yok olma süreci daha hızlı olurken nüfusun görece daha çok olduğu köylerde ise (Telhab) dilin yok olma hızı yavaştır. Sahip olduğu nüfus ve coğrafi özellikler Telhab köyünde Halaççanın daha iyi korunmasını sağlamıştır. Telhab, Farahan'a bağlı bir yerleşim alanıdır. Telhab'ın nüfusu yaklaşık dört bindir ve nüfusun %70'ini Halaçlar oluşturur. Köyde, Halaççanın sosyal işlevi olmasına rağmen, tüm İran'da olduğu gibi Telhab'da da en prestijli dil Farsçadır. Tarafımca Aralık 2017'de Telhab'da yapılan alan araştırmasında halkın Farsçaya karşı tutumunun pozitif olduğu görülmüştür. Günümüzde, Telhablılar, çocuklarına ilk olarak Farsçayı öğretmektedirler. Halaççaya karşı tutumun daha negatif olması Halaçça konuşur sayısının her geçen gün azalmasına neden olmaktadır.

İran, yüzyıllarca Oğuzların yaşam alanı ve göç güzergâhı olmuştur. Oğuzların İran'daki hâkimiyetleri Oğuzcanın varyantlarını konuşan toplulukların İran genelinde yayılmasını sağlamıştır. Alan araştırması sırasında yapılan gözlemlerde, bu köyde yaklaşık beş yüz Oğuz Türkünün yaşadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle, Telhab'da, Halaçlar ve Oğuzlar arasında dil etkileşiminin olduğu açıktır.

Telhab'da Halaççanın Oğuzca ve Farsçayla olan sürekli teması, kullanılan kiplik işaretleyicilerinin çeşitliliğini arttırmıştır. Bu çalışmada, ilişkiler sonucunda

çeşitlenen kiplik işaretleyicileri Johanson'un *kod kopyalama kuramına* göre değerlendirilecektir.

## 2. Kod Kopyalama

Diller farklı nedenlerle karşı karşıya gelirler. Lars Johanson, *Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten* adlı çalışmasında, Türk dillerinden yola çıkarak diller arasındaki ilişkilerin araştırılmasında kullanılabilecek bir model geliştirmiştir. Johanson'un kod kopyalama modeline göre, herhangi iki dilin etkileşiminde, öğeler sosyal olarak daha baskın olan bir dilden (B), sosyal olarak zayıf olan dile (A) kopyalanır. Kopyalanan unsurlar alıcı dil olan zayıf dilin sistemine uymak için belli süreçlerden geçerler. Bu süreçte, gereksiz sesbilimsel, biçimbilimsel, sözdizimsel özellikler bırakılır, alıcı dil için gerekli olan eklemeler yapılır. Johanson'a göre kopyalar, genel, seçilmiş ve karışık olmak üzere üçe ayrılır (2007, ss. 28-29).

Genel kopyada, B diline ait bir unsur, bütün yapısal özellikleriyle (ses, bitişme, anlam ve sıklık) birlikte A dilindeki çerçeveye kopyalanır. Bu yapılar bağımsız birimler olabileceği gibi bağımlı biçimbirimler de olabilir. Örneğin İngilizceden Türkçeye kopyalanan *market* biçimbirimi (Demir, 2003, s. 40). Yine Osmanlıcadaki *-āt* (*gidişat* sözcüğündeki) bağımlı biçimbirimi Arapçadan kopyalanmıştır (Johanson, 2007, s. 31).

B diline ait karmaşık yapıların kopyaları A dilinde daha basit algılanabilir. B dilinde ek almış yapılar A dilinde kök halinde kullanılabilirler ve B dilinde cümledeki hiyerarşik düzeni gösteren bu birim A dilinde gereksiz görülebilir. Örneğin Osmanlıcadaki *fukara* sözcüğü Arapçadan kopyalanmıştır. Arapçada *fukara* sözcüğü çokluk eki almış bir birim iken Osmanlıcada tekil isim kökü olarak kullanılmıştır (Johanson, 2007, s. 31).

Seçilmiş kopyalarda ise B bloklarının belirli özellikleri örnek alınır ve A birimlerine kopyalanır. Seçilmiş kopyalarda B bloklarının bütün özellikleri kopyalanmaz. Materyal, birleşme, anlam ve sıklık özelliklerinden biri veya birkaçı kopyalanır. İng. *star* > TTü. *yıldız* (eğlence yıldızı) anlamında kullanılması bu tür kopyalara örnek verilebilir (Johanson, 2007, ss. 33-34).

Karışık kopyalar, içlerinde seçilmiş kopyaların olduğu genel kopyalara verilen addır. Johanson, bu tür kopyalara, Özb. *yarimavtomat* "yarıotomatik" < Rus. *Poluavtomat* yapısını örnek gösterir (2007, s. 36). Artzamanlı açıdan karışık kopyalar, genellikle karmaşık bir genel kopya ile birleşme kopyası arasında basamak oluşturur. Karışık kopyalar orijinallerinden farklılık gösterirler (Johanson, 2007, s. 37).

## 3. Telhab Halaççasında Kiplik İşaretleyicileri

Dil ilişkileri sonucunda, Telhab Halaççasında yeni kiplik işaretleme biçimleri gelişmiştir. Bu makalede Telhab Halaççasının bu işaretleme biçimleri üzerinde

durulacaktır. Kiplik, konuşurun ifade ettiği olay ya da durum karşısındaki ruh hâlini yansıtan, tutumunu belirten bir dilbilgisi kategorisidir. Konuşurun ifade ettiği önermeye yansıyan ruh hâli olasılık, tahmin, çıkarım, varsayım, yeterlilik, şüphe, izin, yükümlülük, emir, istek, rica gibi çeşitlilik gösterir (Barbiers, Beukema ve van der Wurff, 2002, s. 1). Bu anlam alanlarını işaretleyen kiplik kategorisi; biçimbilimsel, sözlüksel, söz dizimsel vs. her türlü işaretleyiciyi kapsamaktadır (Üzüm, 2017, ss. 140-141). Kiplik, bu yazıda, konuşurun öznel tutum ve görüşlerini yansıtan anlambilimsel kategori (Bybee ve Fleischman, 1995, s. 2; Bussmann, 1996, s. 754) ele alınacaktır.

Türk dilleri kiplik (modality) bildirim konusunda dil ilişkilerinden kaynaklanan bir çeşitlilik göstermektedir. Bu durumla ilgili olarak Rentzsch, kiplik ifadelerin yüzey şekillerinin farklılık gösterse de aralarında ana hatlarıyla benzerlik gösterdiklerini vurgular (2013, s. 129). Dil ilişkileri sonucunda özellikle Farsçadan kiplik işaretleyicilerinin kopyalanması Türk dilinin tarihi dönemlerinden beri görülmektedir (Aslan-Demir, 2010, Üzüm, 2017). Bu çalışmada incelenen Telhab Halaççasında, kipliğin anlambilimsel çatı ulamları *gerekliklik*, *olasılık* ve *istek*, bildirimlerinde Farsçanın yoğun etkisi olduğu görülmüştür. Farsça yapılar, Halaççada genellikle seçilmiş kopya biçiminde görülür. Bazı kiplik ulamlarının ifadelerinde genel ve karışık kopyalar da tespit edilmiştir. Telhab Halaççasındaki kiplik işaretleyicileri İran'daki diğer Türk dillerinde de genel olarak görülebilir. Bu nedenle Telhab Halaççasından verilen örnek cümleler bölgedeki diğer Türk dilleriyle de zaman zaman karşılaştırılacaktır.

### 3.1. İsteme

Henüz gerçekleşmeyen, ancak çeşitli derecelerde gerçekleşme potansiyeli bulunan istekler, günlük hayatta toplumsal ilişkileri paylaşan insanların birbirlerinden bir şey isterken kullandıkları; birinci kişilerde niyet edilen, gerçekleşme potansiyeli olan dilekleri karşılayan, ikinci ve üçüncü kişilerde yönlendirici niteliği olduğu için tavsiye, öneri tembih vb. anlam nüveleriyle yakın duran bir anlam alanıdır (Aslan-Demir, 2008, s. 94). Bu anlam alanı dilde, biçimbilimsel, sözlüksel, sözdizimsel işaretleyiciler ve parçalar üstü sesbirimle gösterilebilir.

Alan araştırması sırasında Telhab'dan derlenen Halaçça kayıtlarda, istek ifadeleri için *hişâ-* "istemek" ile bu fiilden sonra gelen ve istek bağımlı biçimbirimiyle (optative) çekimlenmiş bir fiil birlikte kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu kullanım Farsçanın etkisiyle oluşmuştur. Farsçada isteme kipliği *xastan* "istemek" ve devamında gelen çekimli fiille ifade edilir. Örneğin *mixām beram bā šāhr* "şehre gitmek istiyorum." Bu kullanım, Telhab Halaççasında seçilmiş kopya şeklinde görülür. İstek anlamını içeren temel fiil Türkçe cümle tipolojisinden farklılaşarak tümlecın solunda kullanılmıştır.

- (1) THal. *hişōm filmkâ haz vaqam*  
“ben biraz filme bakmak istiyorum”
- (2) THal. *berāy Muhammād hişom yovayam mädräsäkâ kâ Muhammād uça dârs hōqur.*  
“Muhammet için, Muhammet’in ders gördüğü okula gitmek istiyorum.”
- (3) THal. *hişōriyz sizkâ xäläcläriy häli märäsimpläri hayyaq*  
“size, Halaçların ölü merasimleri anlatmak istiyoruz.”

Bu tür ifadelerin olumsuzluk yapıları da Farsçadaki isteme kipliğinin olumsuzluk ifadesi de dil ilişkileri sonucu şekillenmiştir. İsteme kipliğinin olumsuzluk ifadesi, yapıdaki *hişâ-* “istemek” ana eylemine olumsuzluk işaretleyicisinin eklenmesiyle oluşur.

- (4) THal. *çōnkâ äre, hişämōrum uniy yaniça yäza yäpīgām*  
“çünkü, evet, onun yanında yemek yemek istemiyorum.”

Halaççada isteme kipliği ifadelerinde, *hişâ-* eyleminden sonra gelen *ki* biçimbirimiyle yan cümle yapısı da oluşturulabilir. Bu yapı Halaççada çok işlektir. *hişärättim kâ...* “istiyordum ki...” gibi. Bu tür ifadelerde *kâ* biçimbiriminden önce gelen *hişâ-* eyleminin öznesi ile *kâ* biçimbiriminden sonra gelen ve *-GA* istek biçimbirimiyle çekimlenmiş eylemin öznesi aynı (bk. örnek 11) ya da farklı (bk. örnek 12) olabilir.

- (5) THal. *dädäm däq oçay hişärätti kâ moällim olyam*  
“o zamanlar babam da öğretmen olmamı istiyordu.”
- (6) THal. *män hişorum kâ kälgili yilça Anqaraqa kälgäm.*  
“gelecek yıl Ankara’ya gelmek istiyorum.”

Farsçanın istek yapısı, İran’daki diğer Türk dillerine de kopyalanmıştır. Örneğin, Tebriz Azerbaycan Türkçesindeki istek ifadeleri *istâ-* “istemek” eyleminden sonra gelen diğer eyleme *-A* istek kipinin eklenmesiyle oluşturulur.

- (7) TAz. *män istämiräm celä bura*  
“ben buraya gelmesini istemiyorum.” (Kıral, 2005, s. 287)

Telhab Halaççasında çok sık olmamakla birlikte *şâ-* “istemek” bağımsız biçimbirimi de isteği ifade etmek için kullanılabilir. Bu ifade Türkçenin tipolojisine uymaktadır. Farsçanın etkisiyle, Türkçenin tipolojine uygun olan bu tür yapıların kullanımı azalmıştır.

- (8) THal. *män pul şäyorom.*  
“ben para istiyorum.”

### 3.2. Gereklilik

Palmer’in (2001) sınıflandırmasında, eylem kipliği (event modality) altında yer alan gereklilik, Halaççada farklı şekillerde işaretlenir. Gereklilik ifadesi için Halaççada genellikle kişisiz (impersonal) *käräk* ve *istek/emir* ile çekimlenmiş



yüklem kullanılır. Burada kullanılan kiplik işaretleyicisi *kārāk*, Farsçadaki *bāyad* ile aynı işlevdedir (Kıral, 2004, s. 291). Söz dizimi açısından da cümlenin başında yer alır ve ifadenin tamamını etkiler (bk. Üzümlü, 2017, ss. 23, 137).

- (9) THal. *kārāk bānim tikānim vārigāy*  
“benim dikenimi vermesi gerek”
- (10) THal. *āz yaniçā häydi män kārāk bi hilā işgi vurğām*  
“kendi kendine benim bir hile yapmam gerek dedi”
- (11) THal. *nānāmiz kāldi burda haydi kārāk buda dāhatçā alyay*  
“annemiz geldi burada dedi: burada köyden kız almaman gerek...”
- (12) THal. *kārāk sān mână komāk ātikāy.*  
“sen bana yardım etmelisin.”
- (13) THal. *män kārāk uni yāpigām.*  
“ben onu yemeliyim.”

Yapısında *kārāk* biçim birimi bulunan kiplik ifadelerinin olumsuzluk yapıları, genellikle *kārāk* biçim biriminden sonra gelen ve istek/emir biçim birimiyle işaretlenmiş eyleme *-mA* olumsuzluk işaretleyicisinin eklenmesiyle oluşturulur (bk. 13, 14). Bununla birlikte *kārāk* biçim birimine *-māz* bağımlı biçim biriminin eklenmesiyle de olumsuzluk ifadelerinin kullanıldığı tespit edilmiştir (bk. 15).

- (14) THal. *kārāk hiçgār kālmägā.*  
“içeri gelmemeli.”
- (15) THal. *kārākmāz bizā pul vārgāy.*  
“bize para vermeniz gerekmez”

Gereklilik ifadelerinin olumsuz biçimleri *lāzem day* yapısıyla da ifade edilir. Bu biçim Farsçada işlek olarak kullanılan *lāzām nist* “lazım değil” yapısından kopyalanmıştır.

- (16) THal. *lāzām dāy ki bu sāzi yazğay*  
“bu sözü yazman gerekli değil”

Farsçada gereklilik ifadesi için kullanılan *bāyad* biçim birimi dil ilişkilerinin yoğunluğu nedeniyle Halaççada genel olarak da kopyalanmıştır. Diğer kiplik birimi *kārāk* gibi bunun kullanımında da istek/emir kipiyle çekimlenmiş bir fiil kullanılır.

- (17) THal. *elān män bāyād Fārmāhinkā varğam bā'd...*  
“şimdi Fermehin’e gitmeliyim sonra...”
- (18) THal. *āğār hişoriy u baluğlariy kārgāy, bāyād maşin alyay*  
“Eğer köyleri görmek istiyorsan araba almalısın.”

Gereklilik kipinin olumsuzluk biçimleri farklılık gösterir. Yukarıda görüldüğü gibi *kārāk* ile kurulan gereklilik yapılarında olumsuzluk işaretleyicisi istek/emir

biçimbirimini alan fiile gelirken, *bâyäd* ile kurulan gereklilik kipi yapılarında olumsuzluk işaretleyicisi *nâ-* (Farsçadan genel kopya) *bâyäd* yapısından önce gelir.

(19) THal. *nâbâyäd hämişä hanumiy dädäsiykä vaqsa...*  
“sürekli eşinin babasına bakmamalı”

Bu birim Farsçanın yoğun etkisi altındaki Tebriz Azerbaycan Türkçesinde de görülür:

(20) TAz. *o bâ:yad dârs oxıya*  
“o ders çalışmak zorunda” (Kıral, 2005, s. 292)

Telhab’da yapılan derlemelerde *-GUIUK* biçimbiriminin, bir örnekte gereklilik kiplik işaretleyicisi olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

(21) THal. *hätmän, Mohsän hayyuluqar*  
“kesinlikle, Mohsen söylemelidir.”

Halaççanın diğer ağızlarında genellikle gelecek zamanı işaretleyen *-GUIUK* (bk. Bosnalı 2008, s. 813) Telhab Halaççasında, sıfat yapan bir bağımlı biçimbirim olarak da işlev görür.

(22) THal. *uça içgülük suv varattu.*  
“orada, içecek su vardı”.

Telhab, Halaçlar ile Oğuz Türklerinin bir arada yaşadığı bir yerleşim birimidir. Bu nedenle bu köyde iki dil arasında dil ilişkileri yoğundur. Telhab’da konuşulan Oğuzcadan Halaççaya dilbilimsel birimler kopyalanmıştır. Kopyalanan bu birimler arasında kiplik işaretleyicileri de yer alır. Oğuzcada gereklilik ifade etmek için fiile eklenen *-mAIU* biçimbiriminin Telhab Halaççasında farklı işlevlerde kullanılır. Bu biçim birim yükleme gelip gereklilik kipliğinin işaretleyicisi işlevinde kullanılmasına rağmen (20) nadiren isimlerden önce eyleme eklenerek sıfat işlevli yan cümleler kurmaktadır (21).

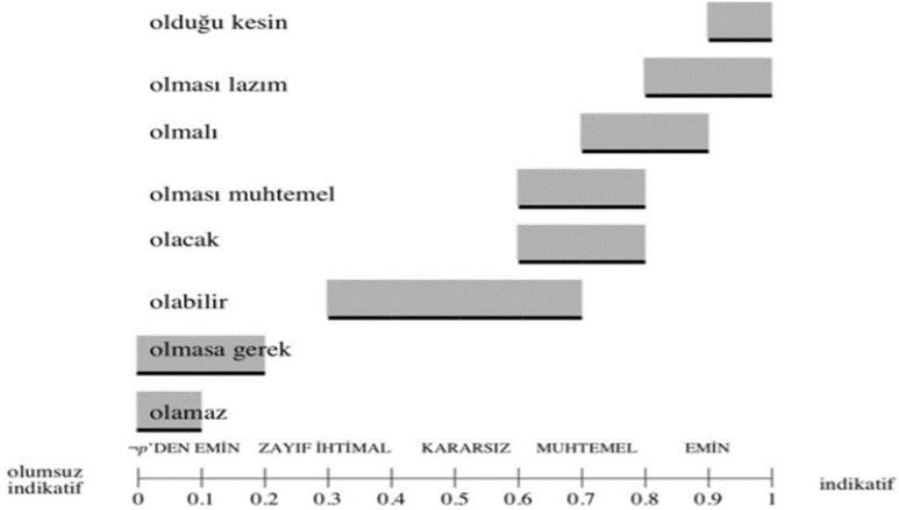
(23) THal. *bäle, nävrüzça baluqqa kälmaliri, çön fämilisi tälxäbça yürüyör*  
“evet, bahar bayramında köye gelmelidir, çünkü ailesi Telhab’da yaşıyor.”

(24) THal. *hoqumalu kätâb yazmuş*  
“okunması gereken kitap yazmış”

### 3.3. Olasılık Bildirimi

Anlambilimsel çatı ulamlarından *olasılık* kipliği, konuşurun aktardığı olay ve durumla ilgili belirsizliği, emin olamama durumunu, şüphesini, tahminini, çıkarımını kısacası olası durumlarını farklı düzeylerde işaretler. Olasılık, kiplik sınıflandırmalarında genellikle bilgi kipliğinin alt ulamı olarak ele alınır. Olasılık skalasında da gösterildiği gibi (bk. Renztsch, 2013, s.156; Renztsch, 2015, s. 244) konuşurun, aktardığı olay ve durum karşısında belirsizliğinin dereceleri vardır.

Renztsch, Türkiye Türkçesindeki benzer kullanımları kendi içinde derecelendirerek aşağıdaki skalayı oluşturur.



**Kaynak:** Renztsch, 2013, s. 156

Renztsch, olasılık bildiren bu değerlerin noktasal değil, çizgisel olduğunu, bu nedenle olasılık işaretleyicilerinin skaladaki noktalarının kimi durumlarda örtüşebildiğini ifade etmiştir. Örneğin biçimbilimsel işaretleyici *-mAll* ile sözlüksel işaretleyici *lazım*'ın skaladaki değerleri örtüşür: *olması lazım* = *olmalı* (Renztsch, 2013, s. 153).

Telhab Halaççasındaki olasılık ifadeleri de çeşitlilik göstermektedir. Epistemik skalanın yukarısında bulunan kesinlik ifadeleri, Telhab Halaççasında *xātmān*, *hālbāt* gibi bağımsız biçimbirimlerle işaretlenir. Farsçadan kopyalanan bu işaretleyicilerin epistemik skaladaki değerleri örtüşür.

(25) THal. *xātmān xālāci bilōr fāqat uça farisi danişōr*  
 “kesinlikle Halaçça bilir; fakat orada Farsça konuşur.”

(26) THal. *hālbāt tāhran varuda yikkā šāhrār.*  
 “Elbette, Tahran en büyük şehirdir.”

Konuşurun aktardığı olay ve durum ile ilgili belirsizliğin derecesi düşükse Telhab Halaççasında *kārāk olsa* “olsa gerek” yapısının kullanıldığı tespit edilmiştir.

(27) THal. *hām tābrizçā hām širāzça xālāçlār kārāk olsa ammā ālān mān bilmōrom*  
 “hem Tebriz’de hem de Şiraz’da Halaçların olması gerek ama ben bilmiyorum”

Olasılık skalasının aşağısında ise kesinlik bildirmeyen, konuşurun şüpheyle yaklaştığı tutumların ifadesi yer alır. Bu yapıların ifadesinde bağımlı yapılarla birlikte Farsçadan kopyalanan bağımsız yapılar da kullanılır. *Momkin*, *imkân* ve *bâlki*, Farsçadan Halaççaya geçmiş genel kopyalardır.

(28)THal. *hayōrlār kā bālkā ayūt kiniçā kälir.*  
“diyorlar ki belki bayram gününde gelir”

(29)THal. *elān momkinār kā komça häili xälâç kârsân.*  
“şimdi Kum’da çok fazla Halaç görmem mümkündür”

(30)THal. *bāle imkânluq vārar hadrusi kalgā*  
“evet, başkasının gelme ihtimali var”

Bosnalı (2010), Halaççadaki tasarlama kiplerini değerlendirdiği çalışmasında, *momkin* ~ *mümkün* biriminden sonra gelen fiilin mutlaka -GA istek kipiyle işaretlendiğini belirtmiştir. Bosnalı’nın araştırma sahasında yer almayan Telhab’dan elde edilen verilerde kiplik bildiren zarftan sonra gelen fiile -sA işaretinin de eklendiği tespit edilmiştir (bk. 23. örnek).

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Telhab Halaççasında olasılık bildiren analitik birimlerin genellikle Farsçadan kopyalandığı görülür. Analitik birimler yanında Telhab Halaççasında -*Abil*- kipinin de işlek olarak kullanıldığı görülür. Bu birim hem bilgi kipliğinin alt ulamı olarak *olasılık* (27. örnek), hem de eylem kipliğinin alt ulamı olarak *olanaklılık* (28. örnek) bildirir. -*Abil*-, -*Ibil*-kiplerinin Telhab Halaççasında sıklıkla kullanılmasında Telhab Oğuzcasının etkisi söz konusudur.

(31)THal. *fıkr ätōm kā mohammād qulaq hasabilmez.*  
“Muhammed’in dinlemeyebileceğini düşünüyorum”

(32)THal. *hişorum kalgām ammā zābān-ä istanbōli danişabilmōm kā.*  
“gelmek istiyorum ama İstanbul dilini konuşamıyorum ki..”

## Sonuç

Halaçça, tarihsel gelişim sürecinde oynadığı rol itibarıyla Türk dilleri arasında özel bir yere sahiptir. Farsçanın etkisiyle birçok köyde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan Halaçça, Telhab bölgesinde nispeten daha iyi korunmuştur. Telhab bölgesinde yapılan kayıtlarda, kipliğin anlambilimsel çatı ulamları gereklilik, olasılık ve istek bildirimlerinin işaretleme yolları açısından Halaççada çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir. Telhab Halaççası diğer Halaç varyantları gibi kiplik ulamlarının ifadelerinde Farsçadan kopyalamalar yapmıştır. Telhab Halaççası metinlerinde, istek ifadeleri için *hişā*- “istemek” ya da *şā*- “istemek” fiilleri ile bu fiillerden sonra gelen ve istek bağımlı biçimbirimiyle (optative) çekimlenmiş bir fiil birlikte kullanılır. Farsçada gereklilik ifadesi için kullanılan *bāyad* biçimbirimi dil ilişkilerinin yoğunluğu nedeniyle Halaççaya genel olarak da kopyalanmıştır. Diğer kiplik birimi *kārāk* gibi bunun kullanımında da istek/emir

kiyiyle çekimlenmiş bir fiil kullanılır. Telhab Halaççasındaki olasılık ifadeleri de çeşitlilik göstermektedir. Telhab Halaççasındaki *xātmān*, *hālbāt* kesinlik ifade eden işaretleyiciler ile *bālkā*, *momkin* olasılık ifade eden işaretleyiciler Farsçadan kopyalanmıştır. Telhab köyünde, Halaçlar ile Oğuz Türkleri bir arada yaşarlar. Bu nedenle bu köyde iki dil arasındaki dil ilişkileri yoğundur. Telhab'da konuşulan Oğuzca'dan da Halaççaya dilbilimsel birimler kopyalanmıştır. Oğuzcada gereklilik ifade etmek için fiile eklenen *-mAIU* biçimbiriminin Halaççada kullanıldığını gösteren örnekler tespit edilmiştir.

### Kısaltmalar

bk.	: bakınız
Far.	: Farsça
Hızl.	: Hazırlayan
İng.	: İngilizce
krş.	: karşılaştırınız
Özb.	: Özbekçe
s.	: sayfa
Rus.	: Rusça
TAz.	: Tebriz Azerbaycan Türkçesi
THal.	: Telhab Halaççası
TTü	: Türkiye Türkçesi
Yay.	: Yayınevi, Yayınları
vb.	: ve benzeri

### Kaynakça

- Aslan-Demir, S. (2008). *Türkçede İsteme Kipliği, Semantik-Pragmatik Bir İnceleme*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Barbiers, S., Beukema, F. ve van der Wurff, W. (Ed.). (2002). *Modality and its Interaction with the Verbal System*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Bosnalı, S. (2008). Halaç Türkçesinde Gelecek Zaman: Biçim, Değişke, Kullanım. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri* içinde (ss. 809-822). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bosnalı, S. (2010). Halaççanın Yitim ve Değişim Sürecine Tasarlama Kipleri Açısından Bir Bakış. *Bilig*, 53, 67-88.
- Bussmann, H. (1996). *Dictionary of Language and Linguistics*. London and New York: Routledge.
- Bybee, J., Fleischman, S. (1995). Modality in Grammar and Discourse: An Introductory Essay. B. Joan, S. Fleischman (Ed.). *Modality in Grammar and Discourse* içinde (ss. 1-14). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Cemrasi, A. A. (2017). Ali Asgar Cemrasi ile Halaç Türkleri ve Halaç Türkçesi Üzerine Bir Röportaj. Raportör ve Farsçadan çeviren: Umut Başar. *Türk Yurdu-İran Özel Sayısı*, 354, 60-62.

- Demir, N. (2003). Popüler Dil Tartışmalarına Dil İlişkileri Açısından Bakış. *Cumhuriyetimizin 80. Yılında Türkçemiz* içinde (ss. 37-44). Ankara: Ankara Ticaret Odası-Anadolu Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları.
- Demir, N., Aslan, S. (2010). Sıklık Kopyası Örneği Olarak İstek Eki –(y)A. *Turkish Studies*, 5/4, 276-290.
- Doerfer, G. (1999). İran'da Türk Dil ve Lehçeleri ve Bunların Hayatta Kalma Şansı. 3. *Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı 1996* içinde (ss. 303-310). Ankara: TDK Yayınları.
- Johanson, L. (2007). *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler*. N. Demir (Çev.). Ankara: TDK Yay.
- Kıral, F. (2000a). Copied Relative Constructions in Khalaj. A. Göksel, C. Kerslake (Ed.) *Studies on Turkish and Turkic Languages. Proceeding of the Ninth International Conference on Turkish Linguistics (Turcologica 46)* içinde (ss. 181-188). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Kıral, F. (2000b). Reflections on –miş in Khalaj. L. Johanson, B. Utas (Ed.). *Evidentials: Turkic, Iranian and Neighbouring Languages* içinde (ss. 89-101). Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- Kıral, F. (2004). Converging Codes in Iranian, Semitic and Turkic. E. A. Csató, B. Isaksson, C. Jahani (Ed.). *Linguistic Convergence and Areal Diffusion. Case Studies from Iranian, Semitic and Turkic* içinde (ss. 3-31). London, New York: Routledge Curzon.
- Kıral, F. (2005). Modal Constructions in Turkic of Iran. É.Á. Csató, B. Isaksson, C. Jahani (Ed.). *Linguistic Convergence and Areal Diffusion. Case Studies from Iranian, Semitic and Turkic* içinde (ss. 285-295). London and New York: Routledge.
- Palmer, F. R. (2001). *Mood and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rentzsch, J. (2013). Türk Dillerinde Kipsellik ve Kipselliğin Anlambilimsel Haritası. *Bilig*, 67, 129-168.
- Rentzsch, J. (2015). *Modality in the Turkic Languages: Form and Meaning from a Historical and Comparative Perspective*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Üzüm, M. (2017). *Eski Anadolu Türkçesinde Epistemik Kiplik: Kısas-ı Enbiya Örneği*. (Basılmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



# SOVYET BAŞBAKANI KOSIGIN'İN TÜRKİYE ZİYARETİNİN BASINDA DEĞERLENDİRİLMESİ\*

*Ebru GENÇALP\*\**

**Öz:** Sovyetler Birliği Başbakanı Aleksey Nikolayeviç Kosigin'in Türkiye ziyareti Soğuk Savaş döneminde iki ülke arasındaki ilişkileri canlandırması bakımından önem taşımaktadır. 20-27 Aralık 1966 tarihleri arasında gerçekleşen Başbakan Kosigin ve beraberindeki Sovyet heyetinin ziyareti, Türk basınında geniş yer bulmuştur. Görüşmelerin konusunu iki ülke arasındaki ilişkiler ve uluslararası gündemle bağlantılı sorunlar oluşturmuştur. Özellikle bir Sovyet müttefiki olarak Çekoslovakya'nın Kıbrıs Cumhurbaşkanı Rum lider Makarios'a silah satması ve Kıbrıs sorununun çözümü konuları görüşmelerde öne çıkan başlıklar arasındadır.

Bazı uluslararası nitelikli konularda görüş ayrılığına rağmen Soğuk Savaş koşullarında Sovyet Başbakanı'nın ziyareti ikili ilişkilerin canlandırılmasında rol oynamıştır. Kosigin'in ziyareti Türk basınında ilgiyle izlenmiştir. Bu çalışmada, Türk basınında dönemin önde gelen yüksek tirajlı gazeteleri arasında yer alan *Cumhuriyet*, *Ulus*, *Tercüman*, *Akşam*, *Dünya*, *Yeni Tanin* ve *Vatan* gazeteleri içerik analizi yöntemiyle incelenerek ziyaretin basındaki yansımaları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Türk-Sovyet ilişkileri, Kosigin'in Türkiye ziyareti, ikili ilişkiler, Türk basını.

## **An Assessment of the Press Coverage of the Soviet Premier Kosygin's Visit to Turkey**

**Abstract:** The official visit to Turkey of the Soviet Premier Aleksey Nikolayevich Kosygin was important in terms of reviving relations between the two countries during the Cold War period. The visit of the Premier Kosygin and of the accompanying Soviet delegation, held in 20-27 December 1966, found extensive coverage in the Turkish press. The focal point of the talks was the relations between the two countries and the problems related to the international agenda. In particular, Czechoslovakia's sale of weapons, a Soviet ally, to the Greek Cypriot leader Makarios, and the solution of the Cyprus problem were some of the main topics of the negotiations.

Despite certain disagreements on international issues, the visit of the Soviet Premier, in the Cold War conjuncture, played a role in the revitalization of bilateral relations. The Turkish Press followed with great interest the Premier Kosygin's visit to Turkey. Utilising the coverage of mainstream newspapers like

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 25.10.2018 - 05.07.2019

\*\* Dr.Öğr.Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın İktisat Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Aydın, Türkiye. ebru.gencalp@adu.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-5759-0492.



*Cumhuriyet, Ulus, Tercüman, Akşam, Dünya, Yeni Tanin* and *Vatan*, the paper used the content analysis method to evaluate the reflections of the visit.

**Keywords:** Turkish-Soviet relations, Kosygin's visit to Turkey, bilateral relations, Turkish press.

## Giriş

Cumhuriyet dönemi Türk-Sovyet ilişkileri Milli Mücadele yıllarından başlayarak gelişmiştir. İlişkilerin temelini Atatürk'ün Rus lider Lenin'e yazdığı mektuba dayandıran kaynaklara göre, Atatürk ve Lenin arasında gelişen dostluk, sonraki yıllarda Türk-Sovyet ilişkilerinin temel dayanağını oluşturmuştur. Bu çalışmanın konusunu oluşturan 1960'lı yıllarda dahi, iki ülke arasında karşılıklı ziyaretlerde verdikleri demeçlerde siyasetler, Atatürk-Lenin dostluğuna atıfta bulunmaktadır.

Milli Mücadele'ye ekonomik ve askeri alanlarda destek veren Sovyetler Birliği ile ilişkilerin ciddi biçimde gerginleştiği dönem, İkinci Dünya Savaşı yıllarına denk düşmektedir. Savaş yıllarında Rus lider Stalin'in Türkiye'den toprak ve Boğazlarla ilgili talepleri, Türkiye'de Sovyetler Birliği'ne karşı etkileri uzun yıllar devam eden bir antipatinin ve "büyük kuzey komşusundan kaynaklı tehdit algılayışının oluşmasına neden olmuştur. Türkiye 1946'da çok partili siyasal hayata geçiş yaptıktan sonra, 1950 seçimlerinde iktidara gelen Demokrat Parti (DP) iç politikada olduğu gibi dış politikada da yoğun bir Sovyet ve komünizm karşıtı politika yürütmüştür.

Askeri darbe ile 27 Mayıs 1960'ta DP iktidarına son verildikten sonra Türkiye'de siyasetin normalleşmesi biraz zaman almıştır. Devamında 1961'de kurulan Adalet Partisi (AP), 1965 yılında yapılan genel seçimleri kazanarak parlamentoda çoğunluğu elde etmiştir. Dolayısıyla 1960'lı yıllarda Sovyetler Birliği ile ilişkiler ağırlıklı olarak AP iktidarınca yürütülmüştür. Söz konusu yıllar, Soğuk Savaş koşullarıyla birlikte değerlendirildiğinde Türkiye'deki merkez sağ iktidara rağmen Türk-Sovyet ilişkilerinde normalleşmenin ve ardından canlanmanın yaşandığı bir dönemdir. İki ülke arasında karşılıklı ziyaretler boyutunda pek çok üst düzey temas gerçekleşmiştir.

Bu çalışmada, AP iktidarı döneminde, 1966 yılında Sovyetler Birliği Başbakanı A. N. Kosygin'in Türkiye'ye yaptığı ziyaret ve bu ziyaretin Türk basınından seçilen, dönemin yüksek tirajlı ve etkili gazetelerinden *Cumhuriyet, Ulus, Tercüman, Akşam, Dünya, Yeni Tanin* ve *Vatan*'da nasıl yorumlandığı konu edilmektedir. Ziyaretin Türk basınında nasıl değerlendirildiğini ortaya koymak amacıyla, çalışmada seçilen gazetelerin ziyaretin başladığı 20 Aralık 1966'dan 5 Ocak 1967 tarihine kadarki nüshaları incelenmiştir. Türk-Sovyet ilişkilerinin dönemselsel olarak tarihçesine yer verildikten sonra, ziyaretin Türk-Sovyet ilişkilerinde ifade ettiği anlam ve söz konusu gazetelerin ziyareti nasıl

yorumladıkları niteliksel içerik analizi yöntemiyle ortaya koyulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmada Başbakan Kosıgin'in Türkiye ziyaretinin ilişkilerin canlanmasında rol oynadığı, ziyaretin özellikle Sovyet Rusya'nın Türkiye'ye başbakan düzeyinde yaptığı ilk ziyaret olması ve Soğuk Savaş konjonktürü düşünüldüğünde sonraki temaslara bir kapı aralaması bakımından önemli olduğu tespit edilmiştir. Kosıgin başkanlığındaki Sovyet heyeti ile yapılan görüşmelerde, uluslararası gündemdeki konular ile ekonomik ilişkilere dair fikir alışverişinde bulunularak ortak bildiri yayınlanmıştır. Özellikle Çekler'in Kıbrıs Rum yönetimine silah satması olayı, görüşmelerde öne çıkan sorunlu başlıklardan bir tanesi olmuştur. Zira Türkiye'deki kimi anti-komünist basın ve çevreler bu silah satışının ardında Sovyetler Birliği'nin olduğunu iddia etmekteydi. Yine de Türkiye'de hükümette anti-komünist eğilimli Adalet Partisi bulunmasına rağmen Soğuk Savaş koşullarında iki ülke arasındaki ilişkiler Kosıgin'in ziyaretiyle canlanmıştır. Ekonomik ve ticari alanda gerçekleştirilen işbirliği sayesinde ziyareti takip eden aylarda Sovyetler Birliği'nden alınan kredilerle Türkiye'de çeşitli sanayi yatırımları hayata geçirilmeye başlanmış, tarafların temasları Sovyet Başbakanı'nın ziyaretinden sonra da devam etmiştir.

### **1. Milli Mücadeleden İkinci Dünya Savaşı'na Türk-Sovyet İlişkileri**

Türk-Sovyet ilişkilerinin dostluk ve iyi komşuluk esasına dayalı temeli, Mustafa Kemal'in 26 Nisan 1920'de Rus lider V. İ. Lenin'e yazdığı mektuba dayandırılmakla birlikte ilişkilerin Mustafa Kemal'in Mayıs 1919'da Anadolu'ya gelmesiyle başladığı yaygın kabul gören bir görüştür (Kolesnikov, 2010, s. 27). Milli Mücadele döneminde Sovyet Rusya'nın Türk Kurtuluş Savaşı için verdiği maddi yardımlar önemli olmuştur. Yardım konusu, Mustafa Kemal'in Lenin'e yazdığı 26 Nisan 1920 tarihli meşhur mektupta gündeme getirilmektedir. Burada bağımsızlık savaşı için yardım talep edilmekteydi ki, Sovyetler' in 1917-1953 yılları arasında blok içi ülkelere verdiği yardımlar dışındaki tüm yardımları ulusal kurtuluş hareketlerine yönelik olmuştur (Akalin, 1966, s. 50). Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) Ankara hükümetine verdiği yardımlar silah, teçhizat ve nakdi para şeklindedir. Altın ve para yardımları daha çok memurların ve subayların maaşlarının ödenmesinde kullanılmıştır (Perinçek, 2007, s. 59). Bu noktada anti-emperyalizm ilişkilerde önemli bir ortak payda oluşturmuştur.

Diğer taraftan Türk-Rus ilişkilerinin temelini oluşturan ilk antlaşma olarak bilinen ve 16 Mart 1921 tarihinde imzalanan Moskova Antlaşması'ndan sonra Sovyet yönetimi para ve silah yardımını arttırarak 10 milyon altın ruble yardım yapmayı taahhüt etmiştir (Aslan, 2002, s. 28). Kazım Karabekir'in belirttiğine göre antlaşma için Moskova'da bulunan Türk heyetinden Yusuf Kemal Bey 29 Nisan'da 4 milyon altın ruble ile Ankara'ya dönmüştür (Karabekir, 1969,

s. 953). Bu antlaşma ile emperyalist devletlere karşı mücadele verilen bir ortamda Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni (TBMM) tanıyan ilk hükümet Sovyet Hükümeti olmuştur.

Ekleme gerekir ki, Samuel J. Hirst, Milli Mücadele yıllarında başlayan Türk-Sovyet uzlaşmasının en önemli mimarlarından biri olarak Sovyet Dışişleri Komiseri Georgiy Çiçerin'i göstermekte ve Çiçerin'in ikili ilişkilerdeki yapıcı ve önemli rolünün Türk tarih literatüründe ıskaladığına dikkati çekmektedir (Hirst, 2018a, ss. 56-57). Türkiye'de kalkınmaya destek olmak amacıyla 1921'de Stalin'e Sovyet fabrikalarının sökülüp Anadolu'ya nakledilmesini öneren Çiçerin, Türkiye'nin sosyal yapısının komünizme uygun olmadığını kabul etmekle birlikte, devletlerarası işbirliğinin komünizmin önünde tutulması ve kimi bölgesel sorunların dizginlenmesi esasına dayalı Sovyet Rusya politikasının mimarı bir isimdir (Hirst, 2018a, ss. 58-59). Lenin'in tezinden hareketle Türkiye'yi yarı sömürge ülkeler kategorisinde değerlendiren Çiçerin, bu tip ülkelerin emperyalizmin bağımlılık ağlarından uzak kalabildikleri sürece Sovyet Rusya'ya yardımcı olabileceklerini öne sürmüştür. Bu bağlamda Çiçerin'e göre emperyalist Batı'ya karşı sömürge ve yarı sömürge ülkelerle işbirliği yapmak ve bu devletlerin bağımsızlıklarını korumalarına yardımcı olmak Sovyetler Birliği'nin bir görevidir (Hirst, 2018b, ss. 24-25).

Yine söz konusu dönemde Bütün Kırım ve Ukrayna Silahlı Kuvvetleri Başkomutanı Mihail Vasilyeviç Frunze'nin olağanüstü yetkilerle donatılarak Ağustos 1921'de Ankara'ya gönderilmesi, Türk-Rus ilişkileri üzerinde önemli etkiye sahiptir. Mustafa Kemal ile iki kez görüşen Frunze, yaptığı görüşmeleri ve gözlemlerini Sovyet Dışişleri Komiseri Çiçerin'e rapor halinde göndererek, Moskova Konferansı sırasında taahhüt edilen ancak henüz gönderilmeyen 3,5 milyon altın rublenin hemen Türkiye'ye verilmesini ve yardımın sürdürülmesinin gerekli olduğunu vurgulamıştır (Yerasimos, 1979, ss. 438-439).

21 Ocak 1924'te V. İ. Lenin'in ölümü SSCB'de iktidar değişikliğini zorunlu kılmıştır. Türkiye ise aynı yıl Lozan'da çözüme ulaştırılamayan Musul, Suriye sınırı, mübadele sorunu gibi konularla uğraşmak zorundadır. Bu nedenle Sovyet Rusya'dan destek sağlanamayacaksa da ilişkilerin dostane zemine oturtulması Türkiye için önemli olmuştur. Bu zemini oluşturacak adım, 17 Aralık 1925 tarihinde Saldırmazlık ve Tarafsızlık Antlaşması'nın imzalanması ile atılmıştır. Söz konusu antlaşma hem Türkiye'nin hem de Sovyet Rusya'nın imzaladığı ilk saldırmazlık ve tarafsızlık antlaşmasıdır (Gürün, 2010, s. 117). Kamuran Gürün Türk-Sovyet ilişkilerinde 1925 Antlaşması'nın imzalanmasından 1933'e kadar uzanan dönemi "yakınlığın, samimiyetin ve işbirliğinin doruk noktaya ulaştığı yıllar" olarak nitelendirmektedir (Gürün, 2010, s. 118).

Bu süreçte iki ülke arasında karşılıklı heyetlerin ziyaretleri yoğun şekilde devam etmiştir. Örneğin 17 Aralık 1929 tarihinde sona erecek olan 1925 Antlaşması'nın süresi, Sovyet Dışişleri Komiser Yardımcısı Karahan'ın Türkiye'yi ziyareti sırasında uzatılmıştır (Yüceer, 2011, s. 88). Karahan'ın ziyaretini Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras'ın Eylül 1930'daki Moskova gezisi izlemiştir. 1925'ten 1938'e kadar on üç yıl Dışişleri Bakanlığı yapmış olan Tevfik Rüştü Aras, Atatürk döneminin en önemli politika yapımcılarından birisidir. Aras "büyük komşumuz ve dostumuz" diye tabir ettiği Sovyet Rusya ile kurulan dostane ilişkileri şöyle vurgulamaktadır: "Cumhuriyetimizin temelini kuran Büyük Millet Meclisi hükümetine ilk dost elçi Sovyet Rusya'sından geldi. Sovyet Rusya'sına sadece normal münasebetlerle değil, en samimi bir dostlukla bağlanan ilk devlet yeni Türkiye oldu" (Aras, 2010, s. 33).

Yine bu dönemde 1932 yılında Başbakan İsmet İnönü'nün gerçekleştirdiği Moskova ziyareti, ikili ilişkilerin gelişmesi yönünde önemli addedilmektedir. Bilge, gezinin amaçlarını ekonomik işbirliği olanaklarını yerinde araştırmak, Türkiye'nin Milletler Cemiyeti'ne girmesi ve Balkan Paktı'nı örgütlemesi fikrine Sovyetler Birliği'ni alıştırmak, güveni tazelemek ve Sovyet yöneticileri yakından tanıyarak gelecekteki niyetlerine teşhis koymak olarak izah etmektedir (Bilge, 1992, s. 106). Gürün ise özellikle Milletler Cemiyeti üyeliği ve Balkan Paktı konularının görüşmelerin esasını oluşturduğunu vurgulamaktadır (Gürün, 2010, s. 128). Öte yandan İnönü'nün Moskova ziyaretinde ekonomik işbirliğine yönelik adımlar da atılmıştır. Türkiye'ye 20 yıl vadeli, faizsiz, 8 milyon altın dolar tutarında kredi sağlanmıştır (Gürün, 2010, s. 129; Bilge, 1992, s. 107).

Türk-Sovyet ilişkilerinde canlanmanın doruğa çıktığı 1933 yılı, aynı zamanda Cumhuriyetin ilanının Onuncu yıldönümüdür. Kutlama merasimine Sovyetler Birliği'ni temsilen Harbiye ve Bahriye Komiseri Mareşal Vorosilov başkanlığında bir heyet de katılmıştır. Sovyet heyeti 27 Ekim-10 Kasım tarihleri arasında Türkiye'de bulunmuştur. Atatürk, 1 Kasım 1933'te TBMM'yi açış konuşmasında Onuncu yıl kutlamalarında hazır bulunan Sovyet heyetinin ziyaretine değinerek, ziyaretin kutlamalara denk getirilmesinin iki memleket arasındaki ilişkilerde derin samimiyeti gösterdiğini ifade etmiştir. Atatürk iki ülke arasındaki dostluğun yüksek öneme sahip olduğunu, bu dostluğun uluslararası barışın sağlanması adına da değerli ve önemli olduğunu ifade etmiştir (*Atatürk'ün Milli Dış Politikası*, 1981, s. 57).

1930'lu yıllar Türk ekonomisinin Sovyet yardımlarından faydalandığı bir dönem olmuştur. Yapılan görüşmeler sonucu Sovyet yatırımlarının özellikle tekstil sektörüne yöneltildiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Nazilli ve Kayseri'de kurulan tekstil fabrikaları Sovyetler Birliği'nin maddi desteğiyle hayata geçirilmiştir. 1934'ten itibaren ise Türk-Sovyet ilişkilerinde olumsuzluğa dönük bir değişim yaşandığı söylenebilir. Gürün, söz konusu dönemi ilişkilerin soğumaya başladığı bir dönem olarak nitelendirmektedir (Gürün, 2010, s. 141).

Bu dönemin siyasi ilişkiler bakımından en önemli gündemini Boğazlar ile ilgili Montrö Konferansı oluşturmuştur. Montrö'de Rusya, Boğazların sadece Karadeniz'e kıyısı olan devletlerin savaş gemilerine koşulsuz açık, diğer devletlere ise kapalı olması ilkesini savunarak Boğazlarda Türkiye'nin tek söz sahibi olması fikrinden uzaklaşmıştır (Soyak, 2005, ss. 518-519). Türkiye için SSCB'nin bu tutumu Stalin'in emperyalist politikalarının bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.

## 2. İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Türk-Sovyet İlişkileri

Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı yıllarında izlediği dış politika bir tarafsızlık politikasıdır ve bunun yegâne mimarı Türkiye Cumhuriyeti'nin İkinci Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'dür. Türkiye'yi savaş dışında tutabilmesi, İnönü'nün siyasal yaşamındaki en büyük başarılarından biri olarak kabul edilmektedir (Tuncer, 2012, s. 37). İsmet İnönü, Atatürk'ün dış politikasının temel amaçlarından tam bağımsızlık ve toprak bütünlüğünün korunması esaslarına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Savaş boyunca izlediği politika “ne başkasının bir karış toprağına göz koymak ne de başkasına bir karış toprak vermek” olmuştur (Weisband, 2000, ss. 26-27; Tuncer, 2012, s. 38). Diğer yandan İnönü'nün SSCB ile ilgili temel argümanı, Sovyetlerin batı sınırını güvenceye aldığı ölçüde Türkiye ile dostluğun öneminin azalacağı yönündedir. Bu sebeple İnönü, Sovyetlerin kendisini Batı karşısında tam anlamıyla güvende görmesini istememiştir (Weisband, 2000, s. 29).

İnönü döneminin ikili ilişkilerde en iz bırakan olayı Yalta Konferansı'nda Stalin'in Türkiye'den bazı doğu vilayetlerini ve Boğazlardan üs verilmesini talep etmesidir (Saray, 2011, s. 253). 19 Mart 1945'te Sovyet Rusya, süresi 7 Kasım 1945'te dolacak olan 1925 Antlaşması'nın uzatılmayacağını bildirmiştir. Buna karşılık Türkiye'nin “büyük kuzey komşusu” ile anlaşma yolu aradığı anlaşılıyor. Türk Hükümeti 4 Nisan 1945 tarihinde Sovyet Rusya'ya verdiği cevabi notada Sovyetler Birliği'nce yapılacak tekliflerin Türk hükümeti tarafından iyi niyetle değerlendirileceğini bildirmiştir (*Aydın Tarihi*, 1945, s. 63).

Sovyet Hükümeti ise 7 Haziran 1945 tarihinde Türkiye'ye bir nota vererek Kars, Ardahan ve Artvin'in Sovyet Rusya'ya bırakılmasını, Boğazlar'da üs verilmesini ve Boğazların ortak savunulmasını, Montrö Antlaşması'nın tadilini veya ilgili devletlerin katılacağı yeni bir konferans düzenlenmesini talep etmiştir (Erkin, 1968, ss. 257-264). Türkiye'nin Moskova Büyükelçisi Selim Sarper, Ankara'ya danışmaksızın Sovyet taleplerini reddetmiştir (McGhee, 1954, s. 621).

Bir yıl sonrasında da Sovyetlerin Türkiye üzerindeki taleplerini sürdürdüğü görülmektedir. 24 Eylül 1946'da Türkiye'ye yeni bir nota veren Sovyet Rusya, Türkiye'nin Boğazları tek başına savunamadığını ileri sürerek buna gerekçe olarak İkinci Dünya Savaşı'nda Alman gemilerinin Montrö Boğazlar

Sözleşmesi'ni ihlal etmelerini göstermiştir (Sotniçenko, 2011, ss. 331-332). Sonuç olarak, İkinci Dünya Savaşı yıllarında Stalin'in izlediği emperyalist politikaya bağlı olarak Sovyetlerin toprak ve Boğazlarla ilgili talepleri, iki ülke ilişkilerini son derece olumsuz etkilemiş, söz konusu politika Türkiye'yi dış ilişkilerinde Batı'yla yakınlaşmaya itmiştir.

### **3. Demokrat Parti Yıllarında Türk-Sovyet İlişkileri**

İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye'ye yönelik Sovyet talepleri, bundan sonraki süreçte Türkiye'yi Batı ile yakın ilişkiler kurmaya iten önemli bir neden olmuştur. Türkiye büyük kuzey komşusundan kaynaklı hissettiği tehdit nedeniyle, 1952'de Batı bloğunun kolektif güvenlik örgütü olan NATO'ya üye olmuştur. Ancak eklemek gerekir ki, Türkiye'nin NATO üyeliğini güvenlik ihtiyacına değil, ekonomik yardım alma ve Batı ile yakınlaşma isteğine dayandıran görüşler de mevcuttur (Oran, 1970, s. 73). Bu bağlamda Türkiye'yi Batı'ya yaklaştıran ikinci neden ekonomi ile ilintilidir. Türkiye, kalkınmasını gerçekleştirebilmek için dış yardıma ihtiyaç duymaktaydı.

Batı ile yakınlaşmanın üçüncü bir nedeni olarak Atatürk devrimleriyle başlayan Batılılaşma sürecinin sürdürülmesi gösterilebilir. Atatürk'ten sonra göreve gelen Türk yöneticiler Batılılaşmayı genel olarak "Batı ile sıkı ilişkiler kurmak" olarak algılamışlardır (Gönlübol ve Ülman, 1966, s. 147). Dolayısıyla Türkiye'nin Batı ile ilişkilerinin yakınlaşmasında güvenlik endişesi, ekonomik kaygılar ve yıllardır sürdürüle gelen dış politika stratejisini devam ettirme çabası öncelikli etkenler olmuştur.

SSCB'de Stalin'in 1953'te ölümünün ardından, Kruşçev döneminde sosyalist ve kapitalist sistemler arasındaki ilişkilerin savaşa yol açmadan sürdürülebileceği esasına dayanan "barış içinde bir arada yaşama" ilkesi hayata geçirilmiştir. SSCB, Stalin sonrası değişen dış politikası gereğince Türkiye'ye 30 Mayıs 1953 tarihinde bir nota vermiştir. Türkiye ile ilişkilerini geliştirmek istediğini, Türkiye'den hiçbir toprak talebi bulunmadığını belirten Sovyetler, Boğazların güvenliğinin Türkiye ve Sovyetler Birliği'nce kabul edilecek koşullar altında hükme bağlanması talebinde bulunmuştur (Tellal, 2000, ss. 66-67). 30 Mayıs 1953 tarihli nota, iki devletin ilişkilerinin normalleşmesi yolunda atılan önemli bir adımdır. Ne var ki Stalin sonrasında Türkiye'ye yönelik Rus politikasındaki bu olumlu değişikliğin DP hükümetinin dış politikasına etkisi çok az olmuştur. Adnan Menderes liderliğinde DP hükümeti, Rus politikasının samimi olduğuna inanmayı reddetmiştir (Tuncer, 2013, s. 67). Bu noktada şöyle bir yorum yapmak mümkündür; 1953 notasının ardından SSCB'nin Türkiye'den toprak talebi ortadan kalkınca, hükümette Türkiye'ye Batı'dan gelen yardımlarda azalma olabilir endişesi vuku bulmuştur. Türkiye, söz konusu notayı 18 Temmuz 1953 tarihinde yanıtlayarak, toprak talebinde bulunulmamasından

duyulan memnuniyeti belirtmiş ve Boğazlar konusunun Montrö Sözleşmesi kurallarına bağlı bulunduğunu vurgulamıştır (Bilge, 1992, ss. 337-338).

1950-1960 yılları arasındaki Demokrat Parti iktidarında Türkiye, SSCB ile siyasal ilişkilerin yakınlaşmasına mesafeli durmuştur. Ancak ekonomik ilişkilerde siyasal ilişkilere göre daha fazla ilerleme kaydedilmiştir. Örneğin 1957'de Türkiye'de cam fabrikası kurulması kararlaştırılarak %2,5 faizle üç yıllığına 3.4 milyon ruble kredi açılmıştır (Tellal, 2000, s. 145). 1950'lerin sonlarına doğru Batı ve Doğu bloğu ilişkilerinde oluşan yumuşama havası, Türk-Sovyet ilişkilerini de etkilemiştir. İki blok arasındaki yumuşama Türkiye'nin arzuladığı bir durum değildir çünkü stratejik önemini ileri sürerek sağladığı yardımlar artık azaltılabilecektir (Tellal, 2002, s. 519).

Son kertede Adnan Menderes, iç politikadaki anti-komünist söylemlerine rağmen Temmuz 1960'ta Moskova'ya bir ziyaret planlamış ancak hükümet askeri darbe ile 27 Mayıs'ta devrilince seyahat gerçekleştirilememiştir. Menderes'i Moskova ziyaretine yönlendiren unsur, ABD ile ekonomik ve siyasal ilişkilerde yaşanan soğukluktur. Menderes, ekonomideki duraklamayı tersine çevirmek için farklı bir dış kaynak arayışına girmiştir. Anlaşılmaktadır ki Türkiye, bloklar arası ilişkilerde yumuşamanın etkilerini de göz önüne alarak ekonomik yardım sağlayabileceği kaynakları çeşitlendirmeye çalışmıştır.

#### **4. 27 Mayıs 1960 Sonrasında Türk-Sovyet İlişkileri ve Başbakan Kosigin'in Türkiye'yi Ziyaretinin Basında Değerlendirilmesi**

1960'lı yıllarda Türk-Sovyet ilişkileri değerlendirildiğinde, ikili ilişkileri etkileyen bazı temel konular öne çıkmaktadır. Bunlar arasında Johnson mektubu olarak anılan olay ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Mektubun yarattığı etkiyle Türkiye'nin ABD ile ilişkilerini ciddi biçimde sorguladığı bir sürece girilmiştir. 5 Haziran 1964'te ABD Başkanı Johnson tarafından Başbakan İnönü'ye gönderilen mektupta, Türkiye'nin Kıbrıs'ta tırmanan şiddet olayları nedeniyle adaya olası bir müdahalesinin doğuracağı sonuçlar değerlendirilmektedir. Böyle bir durumda SSCB'nin olaya müdahil olması ihtimalinin belireceğini vurgulayan Başkan Johnson, NATO müttefiklerinin Sovyetlere karşı Türkiye'yi savunmak konusunda yükümlülük altına girmeyebileceklerini ve bu olası müdahalede Türkiye'nin Amerika tarafından sağlanan askeri malzemeleri kullanamayacağını yazmıştır (Erhan, 2002, ss. 686-687). Johnson mektubu Türk-Amerikan ilişkilerini temelinden etkilemekle kalmamış, Türk dış politikasında da kırılmaya neden olmuştur. Devlet kademelerinden kamuoyuna Türkiye'de anti-Amerikanizmin tetiklenmesine yol açan bu olaydan sonra Türkiye, çok yönlü dış politika düsturunu benimseyerek başta Sovyetler Birliği ve Üçüncü Dünya ülkeleri ile ilişkilerini geliştirmeye başlamış, Sovyetler Birliği ile karşılıklı ziyaretler artış göstermiştir.

Öte yandan ekonomik sorunlar da dönemin başbakanı Demirel'i Sovyetler Birliği ile yakınlaşmaya ve ekonomik ilişkileri geliştirmeye itmiştir. Aslında Demirel'in Sovyet Rusya ile ilgili görüş ve politikasını en iyi açıklayan ifadeyi kendi demecinde bulmak mümkündür: "Türkiye, çok yönlü bir dış politika izleyecektir. Biz, Komünizm'e karşı olsak da Komünist ülkelerle devletlerarası münasebetleri devam ettireceğiz" (Koritskiy, 2015, ss. 62-63). Demirel iki ülke arasında gelişecek ilişkilerin aynı zamanda bölgesel ve küresel güvenlik ve istikrar açısından da çok önemli olduğunu ifade ederek, ilişkilerin çok yönlü gelişmesi gerektiği tezini savunmuştur (Koritskiy, 2015, s. 67).

Diğer taraftan Sovyetler Birliği'nin Kıbrıs sorunu ile ilgili tutumu, 1960'lı yıllarda Türk-Sovyet ilişkilerinin seyrine etki eden önemli bir konu olmuştur. Sovyetler Birliği sorunun ortaya çıktığı 1963 ve geliştiği 1964 yılları itibariyle Rum yönetimine destek vermiştir (Aziz, 1969, s. 201). Sovyet Rusya'nın Ada'da iki toplumun varlığını kabul etmesi temeline dayalı tezi, SSCB Yüksek Sovyet Prezidyumu Başkanlığı görevinde bulunmuş olan Nikolay Podgorni'nin 4-15 Ocak 1965 tarihleri arasında gerçekleştirdiği Türkiye ziyaretinde dile getirilmiştir. Podgorni, TBMM'de yaptığı konuşmasında Kıbrıs konusunda Türk tezi olan "federasyon" kavramını resmi olarak telaffuz etmezken, Dışişleri Bakanı A. Gromiko federasyonu telaffuz ederek Rus hükümetinin Kıbrıs sorununa yönelik tutumunu sergilemiştir (Aziz, 1969, ss. 206-207). Ocak 1965'te Gromiko'nun yaptığı açıklama, Sovyet Rusya'nın Türk tezi olan federasyona en yakın durduğu açıklamadır. Dışişleri Bakanı Gromiko'nun açıklaması aynı zamanda Sovyetlerin ENOSİS'e karşı olduklarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Yine Sovyet Dışişleri Bakanı'nun beyanatında self-determinasyona yer vermemesi de Türk Dışişleri Bakanlığı tarafından olumlu karşılanmıştır (*Yeni Tanin*, 23 Ocak 1965). Kıbrıs sorunu, SSCB Başbakanı Kosigin'in 1966 yılında Türkiye'yi ziyareti sırasında da gündemin üst sıralarında olmuştur.

A. N. Kosigin'in 20-27 Aralık 1966 tarihleri arasında gerçekleşen ziyareti, Sovyetlerin Türkiye'ye başbakan düzeyinde gerçekleştirdiği ilk resmi ziyarettir. Kosigin'in ziyaretinin 24 Kasım günü başlaması planlanmış olmasına rağmen Türk yetkililerin talebi üzerine Aralık ayına ertelenmiştir. Bunun gerekçesi, Türk kamuoyunun Sovyetler Birliği ile gerçekleştirilecek bu üst düzey temasa hazırlanmasına yönelik zaman kazanmak olarak yorumlanabilir (Qasımlı, 2013, s. 240). SSCB Başbakanı Kosigin'e Türkiye ziyaretinde üst düzey devlet yetkilileri eşlik etmiştir. Ukrayna ve Kazakistan'ın Başbakanları, SSCB Dışişleri Bakanı Birinci Yardımcısı, SSCB Dış Ekonomik İlişkiler Devlet Komitesi Başkan Yardımcısı ve SSCB'nin Türkiye Büyükelçisi gezi heyetindeki önemli devlet temsilcileridir (Qasımlı, 2013, s. 240). Kosigin'i Esenboğa Havaalanı'nda mevkidaşı Başbakan Süleyman Demirel, Dışişleri Bakanı İhsan Sabri



Çağlayangil, Amerika Büyükelçisi dışındaki yabancı misyon şefleri ve diğer resmi görevliler karşılamıştır.

Atatürk'ün 1920'de kurduğu Hakimiyet-i Milliye gazetesinin 1934'te isim değiştirmesiyle yayın hayatına devam eden *Ulus* gazetesi, Sovyet Başbakanı'nın ziyaretini "Kosigin bugün Ankara'da" manşeti ile duyururken (*Ulus*, 20 Aralık 1966), Adalet Partisi ve Süleyman Demirel'in sözcüsü konumundaki *Tercüman*, "Kosigin Türkiye'ye geldi" manşeti altında "Rus Başbakanı aleyhinde nümayiş yapmak istediler" başlığı ile havaalanı dışında gösteri yapmak üzere toplanan on iki Azerbaycanlı'nın nezaret altında tutulduklarını nakletmiştir (*Tercüman*, 21 Aralık 1966). Diğer gazeteler Kosigin'in gelişini şöyle aktarmıştır: *Akşam* "Kosigin geldi", *Dünya* "S. Rusya Başbakanı Kosigin Ankara'da", *Yeni Tanin* "Kosigin 'Dostluk için geldik' dedi", *Vatan* "A. Kosigin Ankara'da", *Cumhuriyet* "Kosigin'e lehte ve aleyhte gösteriler yapıldı" (21 Aralık 1966). İncelenen gazetelerden sadece *Tercüman* ve *Cumhuriyet*'in Kosigin aleyhinde düzenlenen gösteriyi haber verdikleri görülmektedir.



**Fotoğraf 1.** 21 Aralık 1966 tarihli *Ulus* Gazetesi

Akşam'da yer verilen haberde Kosigin'in ziyareti Ramazan ayına denk geldiği için konuk başbakan şerefine verilecek öğle yemeğinin bazı AP milletvekillerinde hoşnutsuzluğa yol açtığı belirtilmiştir (22 Aralık 1966). Görüşmelerde Vietnam, Kıbrıs, Doğu Almanya ve Filistin gibi uluslararası meseleler ele alınmıştır. Akşam'da verilen bilgiye göre Başbakan Demirel Türk-Sovyet ilişkilerinin Atatürk ve Lenin zamanında sağlam temellere

oturtulduğunu belirtirken; Kosigin taraflar arasında fikir ayrılığının bulunmadığını, bir toprak meselesinin de söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Sovyetler Birliği Başbakanı, Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ı Rusya'ya davet etmiştir. Ayrıca Kosigin Türkiye'de üçüncü demir-çelik fabrikasının kurulması için yardım teklif etmiştir (22 Aralık 1966, s. 7). Bu noktada eklemek gerekir ki, Türkiye ve Sovyetler Birliği arasında esaslı bir ekonomik işbirliği, Moskova'da 25 Mart 1967'de "Türkiye Cumhuriyeti ile Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği arasında bazı sınaî tesisler kurulması için Sovyetler Birliği tarafından Türkiye'ye teslim edilecek teçhizat ve malzeme ile sağlanacak teknik hizmetlere ve bunlarla ilgili ödeme şartlarına dair anlaşma"nın imzalanması ile sağlanmıştır (Polatoğlu, 2018, s. 633). Kosigin'in ziyaretinden sadece üç ay sonra gerçekleşen bu anlaşma ile İskenderun Demir-Çelik Fabrikası'nın kuruluş esasları, yatırım planı ve Sovyetler Birliği'nden alınacak kredi tutarı gibi hususlar belirlenmiştir. Fabrikanın resmi açılış töreni ise Kosigin'in 1975'teki ikinci Türkiye ziyaretinde gerçekleştirilecektir. Diğer yandan *Vatan* gazetesi "Kosigin: 'İhtilafımız yok' dedi" manşetini kullanarak ilişkilerdeki müspet ilerlemeye dikkati çekmiştir (22 Aralık 1966).



**Fotoğraf 2.** 22 Aralık 1966 tarihli *Vatan Gazetesi*

Kıbrıs sorununun görüşüldüğü temaslarda özellikle Çek silahları meselesi üzerinde durulmuştur. Rus heyeti, Çekler'in Kıbrıs Rum yönetimine silah satması olayından üzüntü duyduklarını ifade etmiştir. *Ulus* gazetesi bunu "Sovyet Rus heyeti Çekler'in Kıbrıs Rum yönetimine silah satmış olmasından dolayı duydukları üzüntüyü belirttiler" alt başlığı ile haberleştirmiştir (22 Aralık 1966). *Tercüman* gazetesinde ise aynı konu Ahmet Kabaklı'nın köşe yazısında daha detaylı irdelenmekte ve Sovyet Rusya sert bir üslupla eleştirilerek "düşman" ilan edilmektedir. Kabaklı'nın yazısında öne çıkan ifadeleri şöyledir:

Çekoslovakya'nın Makarios'a sattığı ağır hafif silahların hepsi aslında Rus silahlarıdır. Çek fabrikaları imalatı olsa da yine Rus silahlarıdır. Çünkü Varşova Paktı vardır.

(...) Çekler Yunanlılara silah verebilir mi? İstese de verebilir mi, taş çatlasa verebilir mi?

Hayır, çünkü Çekoslovakya bağımsız olmayan bir peyktir. Silah satımında değil, hatta dış ticaretinde, hatta içişlerinde dahi Moskova'dan icazet almaya mecburdur.

(...) Görülüyor ki Rusya, Kıbrıs işinde bize -tarafsız- bile değil düpedüz bize düşmandır. Sırf Kıbrıs'ta mı? Tabii her alanda düşmandır ama dış geçiremez (*Tercüman*, 21 Aralık 1966).

Aynı gazeteden Kadircan Kafı da Kabaklı'nın yorumuyla benzer şekilde, "Rusya ile Dostluk Mümkün mü?" başlıklı köşe yazısında Rusya ile Türkiye arasında dostluğun imkânı olmadığını ifade ederek bunun nedeni olarak, Rusya'nın hiçbir zaman Türk milletinin iyiliğini istemediğini hatta Türk milletini yok etmeyi amaç edindiğini ileri sürmektedir (*Tercüman*, 21 Aralık 1966).

Çek silahlarıyla ilgili meseleye yer veren gazetelerden Akşam, Kosıgin'in açıklamasını öne çıkarmıştır. Kosıgin Çek silahları konusunda üzüntü duyduklarını ifade etmiş, konunun kendilerini doğrudan doğruya ilgilendirmediğini belirtmiştir (22 Aralık 1966). *Cumhuriyet* ve *Dünya* da Kosıgin'in "Çekoslovakya'nın Kıbrıs'a silah sevk etmesinden üzüntü duydukları" şeklindeki açıklamasına yer vermiştir (22 Aralık 1966).

Sovyetler Birliği Başbakanı'nın ziyareti oldukça yoğun bir programa sahiptir. Anıtkabir'i ziyaret eden Başbakan Kosıgin, Dışişleri Bakanı İhsan Sabri Çağlayangil'in kendisi şerefine verdiği yemeğe katıldıktan sonra Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay tarafından Çankaya Köşkü'nde kabul edilmiştir. Ayrıca Sovyetler Birliği Ankara Büyükelçisi Smirnov da Kosıgin adına resepsiyon vermiştir. Sovyet Başbakanı ve beraberindeki heyetin ziyareti sadece Ankara ile sınırlı kalmamıştır. İzmir ve İstanbul'a da giden Kosıgin, Esenboğa Havaalanı'ndan Başbakan Süleyman Demirel ve beraberindeki yetkililerce askeri törenle uğurlanmıştır. Kosıgin'e İzmir ve İstanbul ziyaretlerinde Dışişleri Bakanı İhsan Sabri Çağlayangil eşlik etmiştir. İstanbul'da Osmanlı döneminde devlet konuk evi olarak kullanılan Yıldız Şale Köşkü'nde konaklayan Başbakan Kosıgin, ziyareti kapsamında Ezcacıbaşı Seramik Fabrikası ile Çayırova Cam Fabrikası'nı da gezmiştir. A. N. Kosıgin ve Sovyet heyeti 28 Aralık günü İstanbul Yeşilköy Havaalanı'ndan askeri törenle uğurlanmıştır. Heyetin gerek karşılanması gerekse uğurlanışı sırasında tören alanı Türk ve Rus bayraklarıyla süslenmiştir. Kosıgin'in karşılanması ve uğurlanışı esnasındaki askeri tören ve protokol, iktidardaki AP'nin ziyarete verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Ne var ki Başbakan Süleyman Demirel ve AP'nin Kosıgin'in ziyaretine verdiği ehemmiyet, AP'yi destekleyen *Tercüman* gazetesinde aynı karşılığı bulmamıştır. *Tercüman*'ın Sovyet karşıtlığını birkaç köşe yazısından örnek vererek ortaya koymak mümkündür. Ahmet Kabaklı “Dostluk Tiyatrosu” başlıklı yazısında Türk-Sovyet dostluğunun namümkün olduğunu şu cümlelerle açıklamaktadır:

(...) Ama bir yandan Çeklere göz kırpmış, Kıbrıs'ta Türk soyunu kurutacak olan silahları Makarios'a sattırmıştır. (...) Komünist yazar ve çizerleri Rusya'ya çağırıp Türkiye'yi karıştırma yollarını öğretmektedir.

Bütün Demirperde radyolarında gece gündüz Türkiye'ye sövdürmektedir.

Konukseverliğe aykırı düşme insan soracak:

- Bay Kosıgin şu dostluk lafları için Ankara'ya kadar neden zahmet ettiniz! Yukarıda bir kısmı sayılan kötülükleri durdurursanız, büyük dostluğunuza hemen inanacağız. En iyi komşunuz olacağız vallahi billahi (*Tercüman*, 22 Aralık 1966).

*Tercüman*'ın bir diğer kalemi Kadircan Kaflı, “Aşırı Dostluk Gösterileri” başlıklı yazısında Sovyetler Birliği'ni sert üslupla eleştirerek, Kosıgin'in karşılanması esnasında bir “Mehmetçiğe” Rus bayrağının taşıtılması olayına yönelik şu yorumu yapmaktadır:

Bizdeki solcu avanakların patronu bugün Türkiye'yi ziyaret programını bitirmiş, İstanbul'dan Moskova'ya gitmiş olacak.

(...) Pek üzülerken gördüm ki Türk bayrağını taşıyan bir Mehmetçiğin solunda bir başka Mehmetçik de Rus bayrağını taşıyordu. Yazıklar olsun!

(...) Türkiye'ye yakın geçmişte birçok devlet başkanları geldiler, hangisine böyle davranıldı? Kaldı ki Kosıgin bir devlet başkanı da değildi (*Tercüman*, 27 Aralık 1966).

Kadircan Kaflı, yazısını Türk bayrağı ile beraber Pakistan, İran, İngiliz veya Amerikan bayrağı taşınmış olsa bunun yadırganmayacağı çünkü bu ülkelerin Türkiye'nin müttefikleri olduğu görüşüyle sonlandırmıştır.

İktisadi konuların da ele alındığı görüşmelerde Kosıgin Türkiye'ye yardım teklif etmiştir. *Dünya* gazetesi görüşmelerde Rusya tarafından Türkiye'ye yapılacak yedi tesisin konu edildiğini bildirmektedir. Akşam gazetesi haberi “Kosıgin yardım teklif etti” manşetiyle, *Ulus* ise “Türk-Rus iktisadi ilişkileri ele alındı” manşetiyle vermiştir (22 Aralık 1966).

SSCB Başbakanı A. N. Kosıgin'in Türkiye'deki temaslarının tamamlanmasının ardından Ankara ve Moskova'da aynı anda Türk-Sovyet ortak bildirisi yayınlanmıştır. *Ulus* gazetesi haberi “Türk-Sovyet ortak bildirisi yayınlandı” manşetiyle vermiştir. Ortak bildiri ve Kosıgin'in ziyaretinin son bulmasını diğer gazeteler şöyle aktarmıştır: *Akşam* “Türkiye ile Sovyet ilişkileri geliştirilecek”, *Cumhuriyet* “Türk-Sovyet temasları devam edecek”, *Dünya*

“Kıbrıs konusunda Rusların görüşleri değişmedi”, *Yeni Tanın* “Sovyetler Vietnam için Türkiye’nin desteğini aldı”, *Vatan* “Ticari projeler için anlaşmaya varıldı”, *Tercüman* “Türk-Rus ortak bildirisinde yeni bir şey yok” (28 Aralık 1966).



**Fotoğraf 3.** 28 Aralık 1966 tarihli *Tercüman* Gazetesi

*Ulus* gazetesi ortak bildiriye Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay ve Başbakan Süleyman Demirel'in Rusya'yı ziyareti kabul ettikleri bilgisine yer vermiştir. Bildiriye uluslararası gündemin önemli konularından Vietnam ve Kıbrıs'a değinilmiştir. Vietnam sorunuyla ilgili olarak taraflar, 1954 Cenevre Antlaşması'nın uygulanmasında görüş birliğinde olduklarını açıklamışlardır<sup>1</sup>. Kıbrıs konusunda ise tarafların birbirlerine konuyla ilgili izahat verdikleri, Başbakan Demirel'in Türkiye'nin Kıbrıs sorunundaki tutumuyla ilgili geniş açıklamada bulunduğu ve BM üyelerinin adada durumu kötüye götürecek hareketlerden sakınmaları gerektiğinin altını çizdikleri belirtilmektedir. Türk-Sovyet görüşmelerinin dostça geçtiğini belirten *Ulus*, bildiriye iki ülke arasında Lenin ve Atatürk zamanında kurulan dostane ilişkilerin geliştirilmesine çaba gösterileceğinin belirtildiğini bildirmektedir. *Ulus*, Türkiye'deki Amerikan üsleri konusunda tarafların görüşlerinin taban tabana zıt olması sebebiyle bu konunun ortak bildiriye dâhil edilmediğini belirtmektedir (*Ulus*, 28 Aralık 1966). *Tercüman* gazetesi, ortak bildirinın Kıbrıs ile ilgili bölümünde “Türk

<sup>1</sup> Cenevre Antlaşması, 1954 Temmuzunda Vietnam sorununa bir çözüm bulmak amacıyla düzenlenen Cenevre Konferansı'nda 17. enlemin kuzeyinin ve güneyinin iki ayrı yönetime bırakılmasını ve en geç iki yıl içinde bütün Vietnam'ı kapsayan seçimlerle ülkenin birleştirilmesini kabul etmektedir (*Ulus*, 24 Aralık 1966).

Hükümetinin tüm ısrarlarına rağmen Sovyet tutumunun değişmediğini" ifade etmekte ve bildiride ekonomik işbirliği ve Sovyet yardımına çok az yer verildiğini, yedi sanayi projesi dışında işbirliğine gidileceği hususunda bir işarete rastlanmadığını belirtmektedir (*Tercüman*, 28 Aralık 1966).

Akşam gazetesi Atatürk ve Lenin zamanından sonra ilk defa bir ortak bildiride "Dostane münasebetlerin geliştirilmesi" ibaresinin yer aldığını yazmıştır. Kıbrıs konusuyla ilgili tarafların ve BM üyesi devletlerin Ada'da durumu kötüye götürecek hareketlerden sakınmaları gerektiği üzerinde görüş birliğine vardıkları belirtilmektedir ki, aynı bilgiye *Vatan* gazetesinde de yer verilmiştir (*Vatan*, 28 Aralık 1966). Akşam gazetesi bildiride ilk defa bir Sovyet Başbakanının Türkiye'yi ziyaretinin iki ülke arasında önemli bir gelişme olduğunun vurgulandığını bildirmektedir (Akşam, 28 Aralık 1966). *Ulus* ve Akşam'ın aksine *Cumhuriyet* gazetesinde bildiride Kıbrıs konusuna değinilmediği bilgisine yer verilmekte ve "tarafların iki memleket arasındaki ilişkilerde son zamanlarda müşahade edilen olumlu gelişmeleri memnuniyetle karşıladıkları" ifade edilmektedir (*Cumhuriyet*, 28 Aralık 1966). *Dünya* gazetesi ortak bildirin kabul edilmesiyle ilgili haberi "Kıbrıs konusunda Rusların görüşleri değişmedi" manşetiyle vermiştir. Sovyetler Birliği'nin Kıbrıs meselesinde önceki tavrını sürdürdüğü ve BM üyelerinin Ada'da durumu kötüye götürecek hareketlerden sakınmaları gerektiğini ifade ettikleri bildirilmiştir (*Dünya*, 28 Aralık 1966).



Fotoğraf 4. 28 Aralık 1966 tarihli *Dünya Gazetesi*

Sovyetler Birliği'nin ortak bildiride Kıbrıs ile ilgili yeni bir şey söylemediği ve federasyon konusuna değinmediği dikkati çekmektedir. Kıbrıs sorunu bağlamında önemli bir kazanım, Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın 1969 yılının Kasım ayında Kosığın'in davetine icabet ettiği Sovyetler Birliği ziyaretinde sağlanmıştır. Görüşmelerin en önemli sonuçlarından biri Sovyetlerin Türkiye'ye Kıbrıs sorununda destek veren bir görüntü sergilemesidir (Benhür, 2018, s. 155).

Kosığın'in Türkiye ziyareti Kıbrıs Rum Hükümeti'nce tepkiyle karşılanmıştır. Dışişleri Bakanı Kipriyanu, Sovyetler Birliği'nin Kıbrıs Büyükelçisi Pavel Ermosin'i davet ederek, Kosığın'in Türkiye ziyareti sırasında Kıbrıs ile ilgili verdiği demeçlerin hükümeti tarafından kabul edilemeyeceğini bildirmiştir (Aziz, 1969, ss. 226-227). *Dünya* gazetesi "Kıbrıs Rumları Kosığın'in sözlerini protesto ettiler" başlığıyla verdiği haberde Kosığın'in Türkiye'yi ziyareti sırasında Kıbrıs'la ilgili verdiği demeçlerin Kıbrıs Hükümetince kabule şayan görülmediğini bildirmektedir (*Dünya*, 28 Aralık 1966).

Öte yandan Sovyetler Birliği Başbakanı Kosığın'in ayrılmadan önce gazetecilere verdiği demeçten Türkiye ziyaretinden memnun kaldığı anlaşılmaktadır. Ziyaretin sonuçlarından çok memnun olduğunu belirten Kosığın, görüşmelerin iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişmesine yardım edeceğini söylemiştir (*Tercüman*, 28 Aralık 1966).

*Tercüman* dışındaki gazeteler genel itibarıyla ziyareti olumlu bir üslupla değerlendirmektedir. Örneğin *Ulus*'ta görüşmelerin ardından yayınlanacak ortak bildirinin en önemli konusunun Sovyetlerin Türkiye'ye yapacağı iktisadi ve teknik yardımlar olduğu belirtilmektedir. İki devlet başbakanları arasında bu konuda tam bir anlaşmaya varıldığı ifade edilmektedir (*Ulus*, 24 Aralık 1966). Gazetenin başyazarı Cihat Baban da Türk-Sovyet ilişkilerindeki "yaklaşma"nın önemine vurgu yaptığı yazısında "(...) bütün bu yaklaşımlarda bugün için barış fikri her türlü mülahazanın üzerinde yer almakta ve Sovyet Rusya'nın bugünkü idarecilerinde barışa bağlılık samimi olarak görünmektedir" demektedir (*Ulus*, 25 Aralık 1966). *Ulus* gazetesinin Türkiye-Sovyetler Birliği ilişkilerindeki gelişmeyi destekleyen ve Sovyet Başbakanın ziyaretini olumlayan tutumu, gerek birinci sayfadan verilen manşetlerde gerekse köşe yazılarında açıkça ortaya konmaktadır.

Yine *Ulus* gazetesinde Nurbaki imzalı "Kosığın'in Türkiye Gezisi" başlıklı köşe yazısında ise Kruşçev sonrasında Sovyet politikasında ılımlı gelişmeler olduğuna vurgu yapılmıştır: "(...) Bu arada Türkiye ile Sovyet devlet adamlarının karşılıklı gezileri iki ülke arasındaki buzları büsbütün çözmüştür. Çok değerli bir devlet adamı olan Kosığın'in memleketimizde yapacağı gezinin iyi ilişkilerin kuruluşu bakımından dönüm noktası olacağı muhakkaktır." Nurbaki yazısında Ruslarla ilişkilerin Türkiye'ye komünizmi getireceği inancını

“boş endişeler” olarak nitelemekte ve görüşlerini “bu devirde her ülke rejim tartışmalarını, fikir mücadelelerini kendi insanları arasında vermektedir” ifadeleriyle ortaya koymaktadır (*Ulus*, 26 Aralık 1966).

*Cumhuriyet* gazetesinin başyazarı Nadir Nadi “Türk-Sovyet İlişkileri” başlığıyla kaleme aldığı yazısında Kosigin'in ziyaretinin ilişkilerin gelişmesi yönünde katkıda bulunacağı görüşüne yer vermektedir. Nadi, “İyi niyet çizgisinden uzaklaşmadığı takdirde iki millet arasındaki siyasal, ekonomik ve kültürel ilişkiler açısından başarılı gelişmeler kaydedileceğine şüphelenmek için bir neden göremiyoruz” şeklinde görüşlerini ifade etmiştir (*Cumhuriyet*, 20 Aralık 1966).

Bu noktada *Akşam* gazetesinin temkinli bir tutum içinde olduğu yorumu yapılabilir. Görüşmelerde varılan karara göre Sovyetlerin Türkiye'ye ekonomik yardımda bulunacağını haber veren gazete, “Ne var ki, Sovyetlerin bu borcu Türkiye'nin karakaşısı ve gözü için vermedikleri de bilinmelidir. Bu yardımların asıl hedefi, Türkiye ile Sovyetler Birliği arasındaki ilişkileri iyileştirmek ve belki de Türkiye'deki Amerikan füze üslerinin Rusya'yı tehdit edici havasına bir son vermek olduğu gözden kaçırılmamalıdır” şeklindeki temkinli yorumuyla dikkati çekmektedir (26 Aralık 1966).

Köşe yazarlarının ortak bildiri ve Kosigin'in ziyareti ile ilgili yorumlarına bakıldığında *Tercüman* dışındaki gazetelerde konunun daha nesnel değerlendirildiği, *Tercüman*'da ise değerlendirmelerin anti-komünizm ve Sovyet karşıtlığına, hatta düşmanlığına dayandığı anlaşılmaktadır. *Ulus*'tan Cihat Baban, ortak bildiriye değerlendirdiği yazısında ekonomik ilişkiler konusunda dönemin başbakanı Suat Hayri Ürgüplü'nün Moskova ziyaretinden bu yana yeni bir ilerlemeden bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. Kıbrıs konusunda Sovyet Rusya'nın yeni bir şey söylemediğini ifade eden Baban, Türkiye'yi memnun edecek tek gelişmenin Kosigin'in Çekoslovakya'nın Kıbrıs'a silah göndermesini tasvip etmediğini açıklaması olarak yorumlamaktadır. Kosigin'in gelişi ve gidişi arasında hükümetin Sovyetler lehine tutum değiştirdiğini belirten yazar, Demirel'in sağ kanat AP'lilerin Sovyet karşıtı tutumlarının etkisinden kurtularak Kosigin'e yönelik tutumunu süratle değiştirdiğini vurgulamaktadır (*Ulus*, 29 Aralık 1966).

*Dünya* gazetesindeki köşesinde Falih Rıfkı Atay “Sovyetler Birliği ve Türkiye” başlıklı yazısında ikili ilişkileri değerlendirmiş ve “ne ideoloji kölesi sol, ne de akılsız sağ gibi düşünürüz. Bu yakınlığı ve dostluğu hiçbir taviz karşılığı sağlamak istemeyiz” şeklindeki görüşlerine yer vermiştir. Atatürk'ün politikasının Rusya ile Türkiye'yi karşı karşıya getirmemek olduğunu vurgulayan Atay, “Bu ahengi bozan biz değiliz. Sütten ağzımız yanmıştır. Yoğurdu üflemecliğimize dostlarımızın da hak vereceklerine şüphe etmeyiz.



Türkiye’de Sovyetler Birliği’ne karşı her türlü kışkırtmacılık sadece Türkiye zararına olur” açıklamasında bulunmuştur (*Dünya*, 22 Aralık 1966).

*Akşam* gazetesinde “Türk-Sovyet Bildirisi” başlıklı yazıda, bildiride ilişkilerin geliştirileceği açıklanmasına yer verildiği, “bununla beraber bu hararetli dostluk sözlerinin somut sonuçlara ulaştığını gösteren ifadeler bildiride yer almamaktadır” yönündeki görüş dile getirilmiştir. Kıbrıs meselesinde “Sovyetlere yeni bir adım attırmak mümkün olmamıştır” ifadesine yer veren *Akşam*, Sovyet Dışişleri Bakanı Gromiko’nun daha önce konuyla ilgili “Federasyonun da düşünülebileceği” yönündeki ifadesinin bildiride yer almayışına dikkati çekmektedir. *Akşam* gazetesi bildirinin “çok ihtiyatlı” ifadesine rağmen “ticari ve iktisadi ilişkilerin bir ölçüde gelişeceği muhakkaktır” görüşüne yer vermiştir (28 Aralık 1966).

Diğer taraftan *Tercüman*’daki “Sözde dostluk” başlıklı yazısında Kadircan Kaflı, Kosıgin’in Çekoslovak silahlarının Kıbrıs’a gönderilmesine ilişkin beyanatını samimi bulmayarak “Kıbrıs’a Rumların Türkleri öldürmeleri için Çekoslovak silahları göndermesine üzölmüşmüş! Kendileri bundan doğrudan doğruya sorumlu değillermiş! Rusya göz kırpmasa, fısıldamasa Çekoslovakya serçe parmağını kimıldatamaz. Bahsettiği samimiyet bu mudur?” şeklinde eleştirmektedir. Türkiye’deki Amerikan üsleriyle ilgili ise “Türkiye’de Amerikan üsleri değil Türk-Amerikan üsleri vardır, bunlar savaş için kurulmadı, barış için kuruldu; Rusya’nın tehditleri üzerine lüzum görülerek kuruldu” yorumunda bulunarak Sovyet Rusya’yı “kışkırtgan” ve “karıştırgan” olarak nitelemektedir (*Tercüman*, 28 Aralık 1966).

Ahmet Kabaklı ise “Gitti Kosıgin” başlıklı yazısında Kosıgin’i suratsız olarak nitelendirerek bunun diktatörlerin şanından olduğunu, bu Rus yöneticilerinin burnu Kaf dağında elleri kanda olduklarını yazmaktadır (*Tercüman*, 29 Aralık 1966).

Öte yandan *Tercüman*’daki Sovyet ve özellikle komünizm karşıtlığının iktidardaki AP’nin bazı milletvekillerince de benimsenen bir tutum olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin AP Hatay milletvekili Talat Köseoğlu, Kosıgin’in ziyaretinden sonra Millet Meclisi’nde gündem dışı söz alarak Türk-Rus ilişkilerini istismara kalkan ve komünizm propagandası yapan kişilere, “kızılılara” karşı hükümetten gerekli tedbirlerin alınmasını istemiştir (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 30.12.1966, s. 269). Öte yandan Millet Meclisi’nde CHP grubu adına konuşma yapan Nihat Erım ise açıklamalarında Sovyetler Birliği ile ilişkilere olumlu şekilde değinmiştir. Erım, Başbakan Demirel’in Kosıgin ile karşılıklı güven havası içinde görüşebilmesinin memleket için faydalı ve tebrige değer bir başarı olduğunu ifade etmiştir ki bu aynı zamanda CHP’nin de görüşünü yansıtmaktadır. Nihat Erım, Kosıgin’in ziyaretini 1964’te İnönü hükümeti döneminde başlayan normalleşme ve güveni yeniden

canlandırma sürecinin devamı olarak değerlendirmiştir (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 17.02.1967, s. 330).

Temelde Adalet Partisi'nin Sovyetler Birliği ile ilgili politikası değerlendirildiğinde, bunun 1965 yılı sonunda TBMM'de açıklanan hükümet programına göre şekillendirildiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar iç politikada Sovyetler Birliği'ne yönelik anti-komünizm temelli tepkiler verilse de, söz konusu hükümet programına göre Sovyetler Birliği ile ilişkilerin iyi komşuluk temelinde devam ettirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda hükümet, Sovyetler Birliği ile iyi komşuluk ilişkilerinin devamına ve gelişmesine önem atfetmektedir. Kosigin'in ziyareti, ilk defa olarak bir Sovyet Başbakanının ziyareti olduğundan ayrı bir öneme sahip olduğu değerlendirilmesi yapılmaktadır (*Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi*, 16.12.1966).

## Sonuç

Sovyetler Birliği Başbakanı A. N. Kosigin'in 20 Aralık 1966 tarihinde başlayan Türkiye ziyareti, 28 Aralık günü sona ermiştir. Ziyaretin Türk basınında nasıl değerlendirildiğini ortaya koymak amacıyla, çalışmada seçilen gazetelerin ziyaretin başladığı 20 Aralık 1966'dan 5 Ocak 1967 tarihine kadarki nüshaları incelenmiştir. Gazeteler Kosigin'in ziyaretiyle ilgili haberleri birinci sayfadan ve ağırlıklı olarak manşetten vermiştir. Manşetlerde en çok tekrar edilen kelimeler ortaktır; "Sovyetler Birliği Başbakanı", "Kosigin", "Türk-Sovyet görüşmesi" ve "Türk-Sovyet ortak bildirisi". Öte yandan, gazetelerdeki köşe yazıları karşılaştırıldığında konunun en çok, ziyarete karşı eleştirel tutuma sahip *Tercüman*'da gündeme getirildiği görülmektedir. *Tercüman* gazetesi Sovyet heyetinin ziyaretini ideolojik bir karşı duruşla yorumlamaktadır. *Tercüman*'ı ziyarete yönelik olumlu tutumu olan *Ulus* takip etmektedir. Yine Kosigin'in ziyaretine en çok ilgi gösterip gün bazında en çok haber yapan gazeteler *Ulus* ve ardından *Tercüman*'dır.

Gazetelerin Kosigin'in ziyareti haberine yönelik tutumları ve kullanılan anahtar kavramlar incelendiğinde, *Ulus* Sovyet Başbakanı'nın ziyaretini olumlayan ve tarafsız yorumlarıyla dikkati çekmektedir. *Tercüman*, manşetlerinde ağırlıklı olarak eleştiren ve nadiren tarafsız bir dil kullanırken, köşe yazılarında tamamen eleştiren bir tutum içerisindedir. *Tercüman*'daki bazı köşe yazılarının başlıkları bu eleştirel tutumu açıkça göstermektedir: "Rus silahları", "Rusya ile dostluk mümkün mü?", "Uşağın Uşakları", "Aşırı dostluk gösterileri", "Sözde dostluk", "Kosigin mazurdur" gibi. Kaldı ki, *Tercüman* yazarlarının köşe yazılarında Kosigin için "suratsız", "diktatör", "kışkırtıcı" ve "kariştirmacı" gibi olumsuz sıfatlar kullandıkları yukarıda ifade edilmişti. *Tercüman*, Kosigin'in ziyaretine hükümet tarafından gösterilen ilgiyi de eleştirmektedir. Ziyarete Türk hükümetince aşırı alaka gösterildiği, Kosigin'in devlet başkanı olmadığına göre

karşılımda Rus bayraklarının asılmasının ve Türk askerine taşıtılmasının yersiz bir davranış olduğu ifade edilmiştir.

İncelenen diğer gazeteler *Akşam*, *Cumhuriyet*, *Dünya*, *Vatan* ve *Yeni Tanin* arasında sadece *Akşam* gazetesi görüşmelerin sona ermesi ve ortak bildirinin yayınlanmasından sonra “Sovyetlerle yeni bir anlaşma yapılmadı” manşetini kullanarak ziyaretin beklentileri karşılamadığını ima etmektedir. Diğer gazeteler ilişkilerin sürdürüleceği ve Sovyetlerin Türkiye’ye yardım yapacağı hususlarını öne çıkarmaktadır.

Genel bir değerlendirmeye, Sovyetler Birliği Başbakanı A. N. Kosigin’in Türkiye ziyareti iki ülke ilişkilerinin canlandırılmasında rol oynamıştır. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Stalin’in toprak ve Boğazlarla ilgili talepleri, Türkiye’de büyük kuzey komşusuna yönelik yoğun tedirginlik yaratarak ilişkilerde gerilemeye yol açmıştı. Sovyet yönetimi, Stalin’in ölümünden sonra Türk hükümetini artık Türkiye’den talepleri olmadığına uzunca bir süre ikna edememiştir. Savaşın sona ermesinin ardından ise, 1950’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle 1960’a kadar Amerika eksenli bir dış politika yürütülmüştür. Soğuk Savaş’ta yumuşama sürecine girilmesiyle birlikte, Johnson mektubu başta olmak üzere yaşanan bir dizi gelişme Türkiye’de Amerika ile ilişkilerin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu süreç, Türkiye’nin Amerika merkezli tek yönlü dış politikadan çıkarak çok yönlü dış politikaya yönelmesinde etkili olmuştur. Böylece Türkiye’nin başta Sovyetler Birliği olmak üzere Üçüncü Dünya ülkeleriyle de ilişkileri gelişme göstermiştir.

Bu bağlamda 1960’larda Türkiye ve Sovyet Rusya arasında pek çok ikili ziyaret gerçekleştirilmiştir. Sovyet Başbakanı Kosigin’in Türkiye ziyareti, Sovyetlerin Türkiye’ye başbakan düzeyinde gerçekleştirdiği ilk ziyaret olması ve sonraki temaslara bir kapı açması bakımından önemlidir. Kosigin’in ziyareti, Sovyet Rusya’nın ikili ilişkileri geliştirme eğiliminde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira Kosigin görüşmeler sırasında Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay ve Başbakan Süleyman Demirel’i Rusya’ya davet etmiştir. Buna karşılık Sovyetler Birliği Yüksek Şurası Prezidyum Başkanı Podgorni, Başbakan Kosigin (ikinci defa) ve Sovyet ticaret heyeti de Türkiye’ye gelerek temaslarda bulunmuştur. 1980’lere gelinirken Türkiye’nin son üst düzey teması 1978’de Başbakan Bülent Ecevit’in Moskova ziyaretinde gerçekleştirilmiştir.

Kosigin’in ziyareti sonunda yayınlanan ortak bildiride, ikili ilişkilerde zikredilmesi bir gelenek halini alan “Atatürk ve Lenin döneminde temelleri atılan” dostluğa işaret edilmiştir. Bu durum ideolojik kutuplaşmanın olduğu Soğuk Savaş ortamında dahi tarafların iyi ilişkileri tesis ve devam ettirme çabası olarak okunabilir. Diğer taraftan bildiride Vietnam ve Kıbrıs sorunlarına ve iktisadi ilişkilere değinilmiştir. Kıbrıs konusunda Türkiye’nin tezi olan “federasyon” Kosigin tarafından zikredilmese de Sovyetler adada iki toplumun

varlığını kabul eden görüşünü sürdürmüştür. Bu bağlamda Sovyetlerin Kıbrıs tutumlarında ilerleme olmamakla birlikte gerileme de yoktur. Ancak bu konuda varılan nokta özellikle iktidarın sesi niteliğindeki *Tercüman* gazetesinde eleştirilmektedir.

Öte yandan, iktisadi yardım konusunda iktidardaki Adalet Partisi Kosigin'in ziyaretinde SSCB'den umulan katkıyı sağlayamamıştır. Yine de görüşmelerin iki ülke arasındaki temasların devam etmesi bağlamında yapıcı katkıda bulunduğu ve gelecek temaslara kapı araladığı söylenebilir. Türkiye ve Sovyetler Birliği arasında esaslı bir ekonomik işbirliği, Moskova'da 25 Mart 1967'de İskenderun Demir-Çelik Fabrikası'nın kurulmasını öngören anlaşmanın imzalanması ile sağlanmıştır. Kosigin'in ziyaretinden sadece üç ay sonra gerçekleşen bu anlaşma neticesinde inşa edilen fabrikanın resmi açılış töreni ise Kosigin'in 1975'teki ikinci Türkiye ziyaretinde gerçekleştirilecektir. Bu bağlamda 1970'lerde Türkiye ile Sovyetler Birliği arasında geliştirilen ekonomik ve ticari ilişkiler bakımından Kosigin'in Aralık 1966'da gerçekleşen ziyareti bir ön hazırlık niteliğindedir.

Temelde Türkiye'nin 1960'lı yıllardaki Sovyet politikası, uluslararası sistemde yumuşamanın etkisiyle stratejik öneminin Batı ve özelde Amerika nezdinde azalacağı endişesine ve ABD ile yaşanan bir dizi olumsuz olaya bağlı olarak, dış politikada seçeneklerini artırma çabası bağlamında şekillendirilmiştir. Bu dönemin iktidardaki adı olan Adalet Partisi, iç politikada anti-komünizmi canlı tutarak büyük kuzey komşusuna temkinli yaklaşıp da Sovyetler Birliği ile özellikle iktisadi ilişkileri geliştirmek yönünde çaba harcamıştır.

### Kaynakça

- Akalın, G. (1966). A.B.D. ve S.S.C.B. Ekonomik Yardımlarının Karşılaştırmalı Özellikleri. *A.Ü. SBF Dergisi*, 21/1, 47-87.
- Aras, T. R. (2010). *Atatürk'ün Dış Politikası*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Aslan, Y. (2002). *Mustafa Kemal-M. Frunze Görüşmeleri*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Atatürk'ün Bütün Eserleri*. (2002). (Cilt 8). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Atatürk'ün Milli Dış Politikası*. (1981). (Cilt 2). Ankara: Dışişleri Bakanlığı Yayınları.
- Atay, F. R. (22 Aralık 1966). Sovyetler Birliği ve Türkiye. *Dünya*.
- Ayın Tarihi*. (1945). No. 137. Ankara.
- Aziz, A. İ. (1969). Sovyetlerin Kıbrıs Tutumları 1965-1970. *SBF Dergisi*. 24/4, 201-244.
- Baban, C. (25 Aralık 1966). Ziyaretin Muhasebesi. *Ulus*.
- Baban, C. (29 Aralık 1966). Tebliğin Düşündürdükleri. *Ulus*.
- Benhür, Ç. (2018). *Soğuk Savaşta Sıcak Temas Cevdet Sunay'ın Sovyetler Birliği Ziyareti 12-21 Kasım 1969*. Konya: Palet Yayınları.
- Bilge, A. S. (1992). *Güç Komşuluk*. Ankara: Türkiye İş Bankası.

- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi*. (16 Aralık 1966). Belge No. 030 01-64 398 12. Ankara.
- Erhan, Ç. (2002). ABD ve NATO'yla İlişkiler. B. Oran (Ed.), *Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler Yorumlar* içinde (C. 1, ss. 681-715). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erkin, F. C. (1968). *Türk-Sovyet İlişkileri ve Boğazlar Meselesi*. Ankara: Başnur Matbaası.
- Gönlübol, M. ve Ülman, H. (1966). Türk Dış Politikasının Yirmi Yılı. *SBF Dergisi*, 21/1, 143-182.
- Gürün, K. (2010). *Türk-Sovyet İlişkileri (1920-1953)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hirst, S. J. (2018a). Başında Bir Kalpak Olsa: Georgiy Çiçerin, Sovyet Dış Politikası ve Türk İhtilali. *Toplumsal Tarih*, 298, 56-62.
- Hirst, S. J. (2018b). Emperyalizm, Antiemperyalizm ve Sovyet-Türk İlişkilerinde Georgiy Çiçerin'in Rolü. *Toplumsal Tarih*, 299, 22-28.
- Kabaklı, A. (21 Aralık 1966). Rus Silahları. *Tercüman*.
- Kabaklı, A. (22 Aralık 1966). Dostluk Tiyatrosu. *Tercüman*.
- Kabaklı, A. (29 Aralık 1966). Gitti Kosigin. *Tercüman*.
- Kafı, K. (21 Aralık 1966). Rusya ile Dostluk Mümkün mü?. *Tercüman*.
- Kafı, K. (27 Aralık 1966). Aşırı Dostluk Gösterileri. *Tercüman*.
- Kafı, K. (28 Aralık 1966). Sözde Dostluk. *Tercüman*.
- Karabekir, K. (1969). *İstiklal Harbimiz*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Kolesnikov, A. (2010). *Atatürk Dönemi Türk-Rus İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Koritskiy, S. (2015). Süleyman Demirel Döneminde Türk-Rus Münasebetlerinin Gelişimindeki Temel Eğilimler. *Soğuk Savaşın Günümüze Türk-Rus İlişkileri II. Çalıştayı*, içinde (ss. 57-67). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- McGhee, G. C. (1954). Turkey Joins the West. *Foreign Affairs*, 32/4, 617-630.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Cilt 10, (30.12.1966). Birleşim: 27. 265-307.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Cilt 13, (17.02.1967). Birleşim: 56. 261-382.
- Nurbaki. (26 Aralık 1966). Kosigin'in Türkiye Gezisi. *Ulus*.
- Oran, B. (1970). Türkiye'nin Kuzeydeki Büyük Komşu Sorunu Nedir? (Türk-Sovyet İlişkileri 1939-1970). *SBF Dergisi*, 25/1, 40-93.
- Perinçek, M. (2007). *Atatürk'ün Sovyetler'le Görüşmeleri*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Polatoğlu, M. G. (2018). Türkiye Sanayisinin Öncü Kuruluşlarından İskenderun Demir-Çelik Fabrikası. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, 629-647.
- Qasımlı, M. (2013). *Türkiye-Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği İlişkileri 1960-1980*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

- Saray, M. (2011). II. Dünya Savaşı Döneminde Türk-Sovyet İlişkileri. *Atatürk'ten Soğuk Savaş Dönemine Türk-Rus İlişkileri I. Çalıştayı*, içinde (ss. 245-256). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Sotniçenko, A. (2011). 1945-1956 Yıllarında Türk-Sovyet Diplomatik Mücadelesi ve Sonuçları. *Atatürk'ten Soğuk Savaş Dönemine Türk-Rus İlişkileri I. Çalıştayı*, içinde (ss. 321-337). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi:
- Soyak, H. R. (2005). *Atatürk'ten Hatıralar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tellal, E. (2000). *SSCB-Türkiye İlişkileri (1953-1964)*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Tellal, E. (2002). SSCB'yle İlişkiler. B. Oran (Ed.), *Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler Yorumlar* içinde (C. 1, ss. 499-521). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuncer, H. (2012). *İsmet İnönü'nün Dış Politikası (1938-1950)*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Tuncer, H. (2013). *Menderes'in Dış Politikası*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Weisband, E. (2000). *İkinci Dünya Savaşı'nda İnönü'nün Dış Politikası I*. İstanbul: Cumhuriyet.
- Yerasimos, S. (1979). *Türk-Sovyet İlişkileri*. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Yüceer, S. (2011). Atatürk Dönemi (1919-1938) Türk-Rus İlişkilerinin Siyasi Boyutu. *Atatürk'ten Soğuk Savaş Dönemine Türk-Rus İlişkileri I. Çalıştayı* içinde (ss. 61-106). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

### **Gazeteler**

- Akşam*, 21-22-26-28 Aralık 1966.
- Cumhuriyet*, 20-21-22-28 Aralık 1966.
- Dünya*, 21-22-28 Aralık 1966.
- Tercüman*, 21-22-28-29 Aralık 1966.
- Ulus*, 20-21-22-24-25-26-28-29 Aralık 1966.
- Vatan*, 21-22-28 Aralık 1966.
- Yeni Tanin*, 23 Ocak 1965, 21-28 Aralık 1966.



# İMPARATORLUK FİLİSTİN ORTODOKS CEMİYETİ VE 1882-1914 YILLARINDA FİLİSTİN VE SURİYE'DE RUS ŞARKİYATÇILAR\*

*Pınar ÜRE\*\**

**Öz:** Bu makalede, Rusya İmparatorluğu tarafından 1882 yılında Kudüs'te kurulan İmparatorluk Filistin Ortodoks Cemiyeti'nin kuruluşundan Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan bilim ve eğitim faaliyetleri, cemiyetin iki süreli yayını olan *Palestinskiy Sbornik* ve *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva* üzerinden değerlendirilecektir. Bir yandan bilim, kültür ve eğitim faaliyetlerinin Rusya'nın bu bölgedeki politikasıyla ilişkisi irdelenecek, diğer yandan Birinci Dünya Savaşı öncesinde Rusya'nın Suriye ve Filistin'deki etkisinin sınırları tartışılacaktır. Ayrıca, Rusya'nın Filistin ve Suriye'deki kültürel varlığının bölgedeki yerel siyasete ve etnik gruplar arası rekabete etkisi ele alınacaktır. Sonuç olarak, söz konusu cemiyetin yürüttüğü bilimsel ve kültürel çalışmaların ve bu çalışmaların politik etkilerinin günümüzde Şarkiyatçılık üzerine yapılan tartışmalara ne katabileceği üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Şarkiyatçılık, Filistin, Suriye, Rusya İmparatorluğu, Kudüs, Arap milliyetçiliği.

## **Imperial Orthodox Palestine Society and Russian Orientalists in Syria and Palestine between 1882-1914**

**Abstract:** This article examines the scientific and educational activities of the Imperial Orthodox Palestine Society. established by the Russian Empire in Jerusalem, in 1882. It follows these activities from its foundation up to the outbreak of the First World War by looking at its two periodicals, *Palestinskii Sbornik* and *Soobshcheniia Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva*. On the one hand, the article addresses the relationship between scientific, cultural, and educational activities and Russian policy in this region. On the other hand, it discusses the limits of Russian influence in Syria and Palestine on the eve of the First World War. It also deals with the impact of the Russian cultural presence in Syria and Palestine on local politics and ethnic rivalries in this region. In conclusion, the article elaborates what contribution the Society's scientific and cultural activities and their political outcomes can make on modern-day discussions about Orientalism.

**Keywords:** Orientalism, Palestine, Syria, Russian Empire, Jerusalem, Arab nationalism.

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 24.04.2018 - 05.07.2019

\*\* Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye. pure@etu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2520-3838.



## Giriş

Filistin, 19. yüzyılın ortalarından itibaren hem yerel cemaatlerin, hem de o cemaatlerin hamisi konumundaki devletlerin rekabetine ve güç mücadelesine sahne oldu. Bu rekabet, sadece siyasi ve diplomatik kanallar üzerinden yürütülmedi, aynı zamanda ekonomik, kültürel ve bilimsel faaliyetlere de yansdı. 19. yüzyılda Filistin’de varlık göstermeye başlayan güçlerden biri de Rusya İmparatorluğu’ydu. Yakın Doğu’daki Ortodoksların kaderiyle yakından ilgilenen Rusyalı diplomatlar, bu bölgedeki eğitim ve bilim faaliyetlerini de aktif şekilde destekledi. Bu bağlamda 1882 yılında kurulan İmparatorluk Filistin Ortodoks Cemiyeti’nin faaliyetleri, Rusya İmparatorluğu’nun Yakın Doğu’daki politikasına ve Rusya’nın nüfuzunun sınırlarına ışık tutmaktadır.

İmparatorluk Filistin Ortodoks Cemiyeti,<sup>1</sup> Rusya’dan kutsal topraklara giden hacılara koruma sağlamak, yerli Hristiyan nüfusun dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak, bu bölgenin tarihi ve kültürel mirası üzerine yapılan bilimsel çalışmaları desteklemek amacıyla kurulmuştu. Cemiyet, çıkardığı süreli bilimsel dergilerle Filistin ve çevresi üzerine yapılan akademik çalışmalara da katkıda bulunuyordu.

Bu makalede, Cemiyet bünyesinde faaliyet gösteren Şarkiyatçıların akademik çalışmaları üzerinden IPPO’nun yerel halkla, özellikle Ortodoks Arap ve Rum cemaatleriyle olan ilişkisi ve yerel kültürlerle karşı yaklaşımı irdelenecektir. Buradan hareketle, 19. yüzyılda Filistin’i konu alan Şarkiyat çalışmaları içerisinde Rusya Şarkiyatçıların faaliyetlerinin nereye oturduğu tartışılacaktır.

Rusya Şarkiyatçılığının kendine özgü koşulları üzerine hâlihazırda çok sayıda çalışma yapıldığını söyleyebiliriz. 2000 yılında Nathaniel Knight ve Adeb Khalid, Edward Said’in ortaya attığı sorular bağlamında Rusya’daki Şarkiyatçılık geleneğini birbirlerine cevaben kaleme aldıkları makalelerde tartışmaya açtığınan beri konu üzerine çok sayıda ampirik ve teorik çalışma yapılmıştır. (Khalid, 2000; Knight, 2000a; Knight 2000b). Knight ve Khalid’in tartışmasının ana eksenini, bilgi üretimi ve imparatorluk inşasının paralel süreçler olup olmadığı sorunsalı oluşturuyordu. Knight ve Khalid arasındaki tartışma, daha sonra David Schimmelpenninck ve Alexander Etkind’in katılımı ile devam etmiş, bu araştırmacılar Rusya özelinde doğu ile batının sınırlarını belirlemenin zorluklarına dikkat çekmişler ve Rusya’nın bir nevi “kendi kendisinin doğusu” olduğunu belirtmişlerdir (Schimmelpenninck, 2002; Etkind, 2002; Knight, 2002). Daha yakın zamanda meseleyi kapsamlı bir monografya ele alan Vera Tolz, geç imparatorluk dönemi ve erken Sovyet dönemi arasındaki akademik sürekliliğe dikkat çekmiştir (Tolz, 2011).

<sup>1</sup> Yazının geri kalanında Rusça orijinalinden esinlenilerek IPPO (*İmperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obşçestvo*) olarak kısaltılacaktır.

Görüldüğü üzere, Rusya Şarkiyatçılığı üzerine sürdürülen teorik tartışmalar, genellikle imparatorluğun ve daha sonra Sovyetler Birliği'nin çok uluslu nüfusu hakkında yapılan Şarkiyat araştırmalarına odaklanmıştır. Araştırmacılar, Şarkiyat çalışmalarının Rusya'nın etnik ve dini azınlıklarının kategorizasyonu, yönetimi ve merkezle olan ilişkilerine olası etkilerini sorgulamışlardır. IPPO'nun faaliyetleri, bu tartışmalara farklı bir boyut katmaktadır, zira IPPO yukarıda tartışılan örneklerden farklı olarak imparatorluğun sınırlarının ötesinde faaliyet göstermiş ve Rusya İmparatorluğu yönetimine tabi olmayan halkların tarihi ve kültürünü mercek altına almıştır.

### **Kırım Savaşı Sonrasında Rusya İmparatorluğu'nun Filistin Politikası**

19. yüzyıl ortalarından itibaren yerli Katolik ve Ortodoks cemaatler arasındaki rekabete büyük güçlerin de müdahil olmasıyla Filistin ve çevresi, uluslararası siyasetin gündeminde daha çok yer almaya başladı. Bu mezhep çatışması, Kırım Savaşı'nın (1853-1856) en önemli sebeplerinden biriydi ve ilerleyen yıllarda kutsal topraklarda Fransa-Rusya rekabetinin şiddetlenmesine sebep oldu. Kırım Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu ile ittifak yapan İngiltere ve Fransa'nın Rusya'yı ağır bir yenilgiye uğratması, imparatorluk bürokrasisini Rusya'nın geri kalmışlığı üzerine düşünmeye itmiş, savaşın yarattığı sarsıntı hem iç hem de dış politikada bazı değişikliklere yol açmıştı. Savaşın sonlanmasına yakın bir tarihte, 1855 yılında tahta çıkan II. Aleksandr (1818-1881), Rusya'nın toplumsal, hukuki ve ekonomik yapısını derinden etkileyen reformlarla Rusya'nın geri kalmışlığına çözümler üretmeye çalıştı. 1860'lardan itibaren ülke içindeki reformlara odaklanan Rusya bürokrasisi, serfliğin kaldırılması ve mahkemelerin halka açık hale getirilmesinin de dâhil olduğu çok kapsamlı yenilikleri hayata geçirdi.

Aynı dönemde Rusya'nın dış politika eğilimlerinde de bazı değişimler gözlemlenmektedir. 1860'lardan sonra Rusya İmparatorluğu, Kırım Savaşı'nda yaşanan prestij kaybını telafi etmek ve Avrupa imparatorluklarının koloniyel rekabetinin uzağına düşmemek gibi kaygılarla Asya içlerine yönelerek Türkistan'ı fethetti ve Çin üzerinde nüfuz alanı yaratmaya girişti (Lieven, 2000, s. 267). İmparatorluğun Asya'nın doğusundaki genişlemesi, 1904-1905 Rusya-Japonya Savaşı'na kadar devam edecekti.

Her ne kadar Kırım Savaşı imparatorluğun yönetici sınıflarında bir travma yaratmış ve Avrupa güçleriyle karşı karşıya gelmekten kaçınma eğilimi doğurmuşsa da, savaşın Rusya'nın Filistin ve çevresine olan ilgisini sonlandırdığını söylemek mümkün değildir. Hatta tam tersine, Rusya İmparatorluğu'nun Filistin'deki faaliyetlerini koordine etmek amacıyla bir heyet kurulması da Kırım Savaşı sonrasına denk düşmüştür (Astafieva, 2017, ss. 7-18; Vovchenko, 2013, ss. 904). İmparator II. Aleksandr'ın İmparatorluk donanmasında amiral olan kardeşi Grandük Konstantin Nikolayeviç (1827-1892), Kırım Savaşı sonrasının önemli dış politika figürlerinden biriydi

(Saunders, 1992, s. 169; Arslan, 2014, s. 54). Hem Rusya ve Filistin arasında Ortodoks hacıların taşınması, hem de Akdeniz’de Rusya’nın ticari varlığını pekiştirmek amacıyla 1856 yılında Rus Buharlı Gemi ve Ticaret Şirketi’ni kuran Grandük, Yakın Doğu’da, özellikle de Filistin ve Suriye’de Rusya’nın kültürel, ekonomik ve askeri nüfuzunun artmasına önem veriyordu.

Grandük Konstantin Nikolayeviç 1857 yılında Devlet Konseyi üyesi Boris Pavloviç Mansurov’u (1828-1910) gözlem yapmak üzere Filistin’e gönderdi. Mansurov, hem Rusya’nın siyasi çıkarlarını temsil etmekle, hem de bu bölgede kültürel ve insani faaliyetler yürütecek bir heyet kurma olanağını araştırmakla yükümlüydü (Dixon, 2012, s. 148). Kırım Savaşı sonrasında Rusya İmparatorluğu’nun diplomasi çevrelerinde tanınmış bir isim olan Mansurov, askeri güce ek olarak, insani, kültürel ve ekonomik faaliyetler yoluyla Rusya’nın Yakın Doğu’daki nüfuzunu artırmayı hedefleyen dış politika yaklaşımının mimarlarından (Vah, 2012, s. 16).

Filistin’e yaptığı ziyaret üzerine kaleme aldığı raporda Mansurov, yerli Ortodoks halkın sefaletine ve Ortodoksların maruz kaldığı Katolik propagandasına dikkat çekiyordu (Dmitrievskiy, 1907, ss. 18-24). Kutsal topraklardaki Rus hacıların korunup kollanmasının gerekliliğinden söz eden Mansurov, hem yerli Ortodoksları hem de Rus hacıların korumanın Rusya’nın görevi olduğunu belirtiyordu. Buna ek olarak yazdığı gizli bir raporda, hacıların ve yerli Hristiyanları koruyacak bu heyetin sadece hayır işleri için kurulmuş apolitik bir cemiyet gibi görünmesi gerektiğini, ancak Rusya’nın çıkarlarını temsil eden bir araç olarak da kullanılabileceğini ifade ediyordu.

Mansurov’un raporu ve Konstantin Nikolayeviç’in girişimi üzerine, 1859 yılında Dış İşleri Bakanlığı Asya Bölümü’nün himayesinde bir Filistin Heyeti kuruldu. Ne var ki Heyet, hamisi Grandük Konstantin Nikolayeviç’in 1862’de Polonya’ya vali olarak atanmasından sonra işlevini büyük ölçüde yitirdi (Dixon, 2012, s. 148). Bununla beraber, Filistin Heyeti, 1882’de temelleri atılan uzun soluklu bir kuruma, yani bu makalenin esas konusunu teşkil eden İmparatorluk Filistin Ortodoks Cemiyeti’ne zemin oluşturdu.

### **Rusya İmparatorluğu Filistin Ortodoks Cemiyetinin Kuruluşu**

IPPO, Çar III. Aleksandr’ın (1845-1894) tahta çıkmasından sadece bir yıl sonra açılmıştı. III. Aleksandr’ın hükümdarlığı, hem iç hem de dış politikada Ortodoksluğun Rusya’nın yapı taşı olarak vurgulandığı, muhafazakâr eğilimlerin devlet yönetimine hâkim olduğu bir dönem olarak hatırlanır. Dolayısıyla, yeni imparatorun kutsal topraklardaki Ortodoksları koruyucu bir tavır benimsemesi şaşırtıcı değildi. IPPO’nun kuruluşunda en aktif rol oynayan kişi, Vasiliy Nikolayeviç Hitrovo’ydu (1834-1903). St. Petersburg’un varlıklı aristokrat ailelerinden birine mensup olan, uzun yıllar Maliye Bakanlığı’nda ve Donanma Bakanlığı’nda görev yapan Hitrovo, bu görevi vesilesiyle Grandük Konstantin

Nikolayeviç’le tanışıyordu. Hitrovo, 1871 yılında Kudüs’e gerçekleştirdiği hac ziyareti sonrasında bu bölgenin kaderiyle daha yakından ilgilenmeye başladı. Aynı zamanda, bu seyahat esnasında Filistin’deki Rus hacılar, Ortodoks Araplar ve Ortodoks din adamlarının durumunu gözlemleme şansı buldu (Stavrou, 1963, ss. 57-58; Lisovoy, 2007, s. 6). Hitrovo, Filistin’den döndükten sonra, yirmi yıl önce Mansurov’un yazdığına benzer bir rapor kaleme aldı. Mansurov gibi Hitrovo da yerli Ortodoksların sefaletine, Protestan ve Katolik misyoner faaliyetlerinin Ortodoks Araplar üzerindeki etkisine dikkat çekiyordu (Hitrovo, 1881, s. 71). Hitrovo, tam da Kırım Savaşı sonrasında, kutsal topraklarda Katolik ve Protestan propagandası yayılıyorken Rusya’nın Kudüs’te aktif diplomatik varlığının önemine değiniyordu (Hitrovo, 1884, ss. 58-59).

Hitrovo’nun kişisel olarak gösterdiği yoğun çaba sonucu, IPPO 21 Mayıs 1882’de açıldı. IPPO’nun kuruluş günü, 21 Mayıs, Ortodoks takviminde Bizans İmparatoriçesi Helena (Azize Eleni) ve ilk Hristiyan Roma İmparatoru olan oğlu Konstantin’in (Aziz Konstantinos) anımsanma günü oldupu için özellikle seçilmişti (Çumakova, Şahnoviç ve Terukova, 2016, s. 319). Hitrovo, IPPO’yu Filistin’de bulunan İngiliz ve Alman misyonerlerin faaliyetlerini inceleyerek, onlarla boy ölçüşecek bir kurum olarak tasarlamıştı. Cemiyet, Kutsal Sinod’un başı Konstantin Pobedonostsev’in (1827-1907) de desteğini almıştı. Kuruluşundan yedi yıl sonra, yani 1889’da III. Aleksandr cemiyeti şahsi koruması altına almak suretiyle, Filistin meselesinden sorumlu başlıca imparatorluk kurumu olarak tanıdı.

Cemiyetin ilk başkanı III. Aleksandr’ın kardeşi Grandük Sergey Aleksandroviç (1857-1905) idi. Hitrovo da başkan sekreterliği görevini üstlenmişti. Cemiyetin ikinci başkanı, ya da başkan yardımcısı Tertiy Ivanoviç Filippov’du (1826-1899). Filippov, saray maliyesinden sorumlu bir bürokrat olarak görev yaptığı dönemde, Rusya’nın Ortodoks mirasını vurgulayan kamu projelerine verdiği destek ve Rusya’nın Ortodoks kimliğine yaptığı vurgu ile öne çıkan bir isimdi (Dmitrievskiy, 1907, s. 196). Cemiyetin kırk üç kurucu üyesi arasında daha önce kurulmuş ve atıl kalmış Filistin Heyeti’nden sadece bir ismin olması, yeni ve aynı hataları tekrarlamayan bir cemiyet kurma isteğine işaret ediyordu (Lisovoy, 2007, s. 7). IPPO’nun kurucu üyeleri arasında aristokrasi, akademi ve bürokrasiden çok sayıda isim vardı. Onursal üyeler ise Filistin üzerine çalışma yapan akademisyenler ya da 5.000 rublenin üzerinde bağışta bulunanlar arasından seçilmişti (Lisovoy, 2007, s. 8).

Cemiyetin onursal üyeleri arasında imparator III. Aleksandr ve ailesi ile Kudüs Rum Ortodoks Patriği Nikodimos (1828-1910) başta olmak üzere, hem Kudüs Rum Ortodoks Kilisesi’nden, hem de Rus Ortodoks kilisesinden çok sayıda ruhani önder, diplomat ve Bizans tarihi konusunda uzmanlaşmış pek çok akademisyen yer alıyordu (“Spisok Çlenov,” 1895, ss. 65-70). Üyelerden bir

kısmı şunlardı: Rusya'da yayımlanan ilk süreli Bizans dergisi olan *Vizantiiskiy Vremennik*'in editörü Vasiliy Grigoryeviç Vasilyevskiy (1838-1899), her ikisi de Yakın Doğu'daki Hristiyan mirası üzerine çalışmalar yapan arkeolog Mihail Alekseyeviç Venevitinov (1844-1901) ve tarihçi Akim Alekseyeviç Olesnitskiy (1842-1907), IPPO açıldığı esnada İstanbul'da büyükelçilik görevini sürdüren Aleksandr İvanoviç Nelidov (1838-1910), uzun yıllar Eğitim Bakanı olarak görev yapan Kont İvan Davidoviç Delyanov (1818-1898), Moskova Arkeoloji Cemiyeti'nin başkanlığını yapan ve kendisi de amatör bir arkeolog olan Kontes Praskovya Uvarova (1840-1924). Üyeler arasında hem kilise hiyerarşisinden, hem de yerel eşraftan çok sayıda Ortodoks Arap da yer almaktaydı. İleride daha ayrıntılı açıklanacağı üzere, cemiyetin bilimsel faaliyetlerine Ortodoks Arapların hatırı sayılır şekilde katkıda bulunduğunu görüyoruz. Kısacası, cemiyet, Rus bilim insanlarıyla Ortodoks Arap toplumunun, kimisi daha sonraki yıllarda Suriye ve Filistin siyasetinde yer edinecek ileri gelenleri arasında bir köprü vazifesi görüyordu.

Nizamnamesine göre, cemiyetin başlıca görevleri, Filistin ve çevresinde bilimsel ve kültürel faaliyetleri desteklemek, ihtiyaç sahiplerine hizmet sunmak, okullar ve hastaneler açmak ve Ortodoks hacılara konaklama imkânı sağlamaktı ("Ustav," 1895, ss. 1-2). IPPO, daha önce Dışişleri Bakanlığı Asya Bölümü bünyesinde faaliyet gösteren Filistin Heyeti'nin maddi ve kurumsal mirasını devraldığını da açıklıyordu. Ayrıca, Kudüs'teki Rusya konsoloslğunun tavsiyeleri ve yönlendirmeleri sayesinde faaliyetlerini Rusya diplomasisini temsil eden kurumlarla uyumlu hale getirmek de cemiyetin amaçları arasında gösteriliyordu. Cemiyetin bir görevi de Rusya'daki kamuoyunu Yakın Doğu hakkında bilgilendirmek amacıyla yayınlar yapmaktı. IPPO, coğrafi anlamda sınırlı bir bölgeyle ilgilenmekle beraber, Rusya'nın yetiştirdiği Bizans uzmanlarını ortak bir çatı altında bir araya getiren ilk kurumdu (Spasskiy, 1894, s. 49). Din, eğitim, hayırseverlik alanındaki faaliyetlerine ek olarak kendine bilimsel bir amaç edinen bir cemiyetin faaliyetlerini diplomasiyle uyumlu hale getirmeyi bir amaç olarak belirtmesi önemlidir. Zira bu durum, bilim, siyaset ve dinin iç içe geçmesine açık bir örnek teşkil eder.

Nizamnamenin sonunda cemiyetin arması ve sloganı da ayrıntılı olarak açıklanıyordu. Cemiyetin arması, Yunanca'da Hazret-i İsa'yı temsil eden "X" ve "P" harflerinden oluşuyordu. Cemiyetin sloganı olarak da Eski Ahit'in içinde yer alan Yeşaya'nın Kitabı'nın 62'inci bölümünün giriş kısmı seçilmişti: "Siyon uğruna susmayacak, / Yeruşalim uğruna sessiz kalmayacağım."<sup>2</sup> ("Ustav," 1895, s. 15).

<sup>2</sup> Çeviri için <https://incil.info/kitap/Yesaya/62sitesindeki%20metin%20temel%20alınmıştır>.

## **İmparatorluk Filistin Ortodoks Cemiyetinin Akademik Çalışmaları**

Her ne kadar bir arkeoloji cemiyeti olarak tasarlanmasa da, IPPO'nun ilk bilimsel faaliyeti, Kudüs'teki arkeolojik bir kazıydı. Kudüs'teki Rus Ruhani Misyonu'nun başı olan Arhimandrit Antonin Kapustin tarafından yürütülen ve 1883 yılında başlayan kazılar, kilise ve bilimin kesişimini gözler önüne sermesi açısından özellikle önemlidir (Kapustin, 1884, ss. 1-30; Pervuşin, 2011, ss. 505-506). Kazılar, 1858 yılında Filistin Heyeti tarafından konsolosluk inşası amacıyla satın alınan bir arazide başlamıştı ve inşaat sırasında bulunan tarihi eserler nedeniyle konsolosluk inşaatından vazgeçilmişti (Hitrovo, 1884, ss. V-VI). 1881 yılında hac niyetiyle Kudüs'ü ziyaret eden Grandük Sergey Aleksandroviç arazinin bakımsız halini görmüş, bir sene sonra IPPO'nun kurulmasıyla cemiyetin başkanlığını üstlenince, kazıların yapılması için bizzat maddi destek sağlamıştı. Bu kazılar sonucunda gün yüzüne çıkarılan en önemli buluntular, şehrin dış surlarının parçası olan bir kapı ve Büyük Konstantinos dönemine, yani 4. yüzyıla tarihlenen bir kilisenin kalıntılarıdır (Volokolamskiy, 1901, ss. 586-587). 1880'lerin sonunda kazılar sonlanmış, 1896 yılında da araziye Aleksandr Nevskiy Kilisesi inşa edilmişti. Konstantinos döneminde inşa edildiği düşünülen kilisenin kalıntıları, bugün Aleksandr Nevskiy Kilisesinin içinde ziyaret edilebilir.

Kapustin'in kazıları, bilim, din, siyaset ve mülkiyet haklarının karmaşık ilişkisine örnek teşkil eder. Arhimandrit Kapustin, Ortodoks Kilisesi tarihi ve arkeolojisi konusunda kendisini geliştirmiş olmakla beraber, modern anlamda bir arkeolog ya da akademisyen değildi. Kazıların yapıldığı alan, Hristiyanlık için çok önemli olan—ve aynı zamanda Ortodokslar tarafından Yeniden Doğu Kilisesi olarak da adlandırılan—Kutsal Kabir Kilisesi'ne oldukça yakındı. Erken dönem Hristiyanlık tarihi açısından önemli olan bu mekâna kazıların tamamlanmasından sonra bir Rus kilisesi inşa edilmişti.<sup>3</sup> Yani bu çalışma, evrensel bilime yapılan bir katkıdan daha fazlasıydı. Bu kazılar, hem sembolik, hem de pratik olarak Rusya'yı Hristiyanlığın kutsal mekânlarının sahibi ve koruyucusu konumuna yükseltmişti. Arkeolojik çalışmalar, Yakın Doğu'da faaliyet gösteren Avrupa bilimsel cemiyetleri arasındaki rekabeti de yansıtmaktadır. Hristiyanlığın en erken dönemlerinden kalan eserleri gün yüzüne çıkarmak ve korumak, Rusya'ya sembolik bir üstünlük sağlıyordu ve Bizans İmparatorluğu'nun mirasçısı olma söylemini destekliyordu (Astafieva, 2017, ss. 9-11).

1894'te İstanbul'da Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün kurulmasından sonra IPPO arkeolojik faaliyetlerini durdurdu ve bunun yerine söz konusu Arkeoloji Enstitüsü'ne maddi destek sağlamaya başladı (Yerşov, Y. A. Piyatnitskiy ve K. N. Yuzbaşyan, 1987, s. 9). Cemiyet sonraki yıllarda Enstitü'nün Filistin ve

<sup>3</sup> Bu alan, bugün hâlâ bir Rus kilisesi olarak hizmet vermektedir.

Suriye’de gerçekleştirdiği arkeolojik kazıları destekledi. Bu arkeolojik çalışmalar, genellikle bölgenin Bizans mirasına ışık tutmayı amaçlıyordu. 1894’ten sonra IPPO’nun bilimsel faaliyetleri, kutsal topraklarda araştırma yapan Rusyalı bilim insanlarına kurumsal bir çatı sunmak, süreli yayınlarda akademik makale ve birincil kaynak yayımlamak şeklinde devam etti (Stavrou, 1963, s. 137).

1917’ye kadar IPPO himayesinde yürütülen bütün bilimsel çalışmalar, *Pravoslavnyy Palestinskiy Sbornik*, yani ‘Ortodoks Filistin Koleksiyonu’ isimli bir dergi ve cemiyetin yıllık olarak yayımlanan bülteni *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva* sayesinde okurlarla buluşturuldu. Bülten, bilimsel makalelere ek olarak cemiyetin idari meselelerini (üyelerini, mali durumunu vs.) de ele alıyordu. *Palestinskiy Sbornik*, 1917’ye kadar altmış üç sayı halinde yayımlandı. Bu dergi, 1881’den bugüne yayımlanmaya devam etmektedir.

Yayınlarda öne çıkan bir konu, Katolik ve Protestan misyonerler ve bu misyonerlerin Ortodokslar için teşkil ettikleri tehditti. Bültenin çeşitli sayılarında Filistin’deki Fransız Katolik misyonerlerin ve Amerikalı, İngiliz ya da Alman Protestan misyonerlerin faaliyetleri ile ilgili ayrıntılı raporlar görüyoruz. Bu raporlar, misyonerlerin kurdukları okullar, hastaneler, manastırlar ve faaliyet gösteren misyoner sayısı ile ilgili oldukça ayrıntılı sayısal bilgiler sunmaktadır (Anıçkov, 1906a, ss. 183-202). Raporlardan birinde yazar, çok büyük maddi imkânlarla kutsal topraklarda pek çok kurumun temellerini atan “siyah ordunun” yerli nüfusu Latinleştirmek konusunda hiç bir çabadan kaçınmadığı konusunda uyarıda bulunuyordu. Yazara göre Ortodoksların bu “zorlu düşmanın,” yani Katoliklerin propaganda faaliyetlerine karşı yürütecekleri mücadele de aynı şekilde çok büyük bir çaba gerektiriyordu (Anıçkov, 1906b, s. 362). Yine aynı yazar tarafından kaleme alınan başka bir raporda şöyle deniyordu: “Umarız bizim misyonerlerimiz de Ortodoksluğun çıkarı için aynı derecede verimli bir mücadele verirler ve doğu halkları arasında Rusya adına (sarf ettikleri) çabalar her zaman iyilik ve doğrulukla birlikte anılır.” (Anıçkov, 1906c, s. 587).

IPPO’nun kurucusu Hitrovo’nun fikirlerini de cemiyetin bilimsel yayın organları sayesinde ayrıntılı olarak öğreniyoruz. Hitrovo, Bizans İmparatorluğu’nun varisi olması sebebiyle Rusya’nın Filistin’de çok önemli siyasi çıkarları olduğu görüşündeydi. Sahip olduğu Bizans mirası, Rusya’nın koruyucu kanatlarını sadece Ortodoks Slavlara değil, aynı zamanda Suriye ve Filistin’deki Ortodoks Araplara da uzatmasını gerekli kılıyordu (Hitrovo, 1881, ss. 71-72). Hitrovo’ya göre Fellah ve Rumen, Sırp ve Kıpti’yi bir araya getirecek güç ancak Ortodoks kilisesinde mevcuttu ve bu kilisenin en güçlü koruyucusu da Rusya’ydı (Hitrovo, 1881, s. 66). Eğer Katolikler için Fransa, Protestanlar için İngiltere ve Almanya varsa, Ortodokslar için de Rusya hazır bulunmalıydı (Hitrovo, 1881, s. 97).

Hitrovo, her dini grubun kendi çıkarlarının peşine düştüğü bir siyasi ortamda, Katolik ve Protestan propagandası, Avrupa Helenizmi ve İstanbul Fanaryotizmi<sup>4</sup> arasında kalan Filistinli ve Suriyeli Ortodoksların sayısının günden güne azaldığını not ediyordu. Hitrovo’nun, kaynak belirtmeden verdiği istatistiki bilgiye göre, 1840’larda Ortodokslar Filistin’deki Hristiyanların %90’ını oluştururken, 1880’lerde bu oran %67’ye inmişti. Ayrıca, 1880’lerde 13.000 Katolik ve Protestan için seksen iki okul varken, 26.000 Ortodoks için Patrikhanenin sadece iki okulu olduğunu üzülenek belirtiyordu (Hitrovo, 1881, s. 71). Hitrovo, makalesinin sonunda, Kudüs Latin Patriği Giovanni Vincenzo Bracco’nun (1835-1889) *Das heilige Land* dergisinin 1881 yılında yayımlanan bir sayısı için kaleme aldığı makalenin Rusça tercümesini sunarak, Katolik propagandasının boyutu hakkında fikir vermeyi amaçlamıştı (Frazee, 1983, s. 307). Bu makalede Patrik Vincenzo Bracco, Ortodokslar arasında Katolik kilisesine yoğun ilgi olduğunu, pek çok Ortodoks’un kendilerinden misyonerlik faaliyeti beklediğini, ancak maddi imkânsızlıklar nedeniyle bu talepleri yeterince karşılayamadıklarını belirtiyordu (Bracco, 1881, ss. 131-132).

Hitrovo, Rusya’nın Filistin’deki eğitim ve kültür faaliyetlerinin siyasetle olan ilişkisini cemiyetin yayın organı *Palestinskiy Sbornik*’te açıkça ifade ediyordu (Hitrovo, 1881, ss. 96-97). Ancak, Rusya’nın Ortodoks Araplar üzerinde nüfuz inşa etmesi ve dolayısıyla Filistin ve Suriye’de dini olarak varlık gösterebilmesi için öncelikle Rum ruhani liderlerinin gücünü kırması gerekiyordu. Bu nedenle IPPO’nun faaliyetleri, uluslararası siyaset ve yerel çekişmelerle yakından bağlantılıydı. Özellikle Rum ve Arap ya da Rum ve Rus ruhani liderler arasındaki rekabet IPPO’nun faaliyetlerine yansıyor (Gerd, 2014, s. 54).

1906 yılında bültende yayımlanan “Doğu Hristiyanlarından Haberler” başlıklı yazıdaki Antakya Patrikliği tartışması, bu rekabeti yansıtan bir örnek teşkil etmektedir. Yazının da gösterdiği gibi, Arap kökenli Antakya Patriği Meletios’un (1839-1906) ani ölümünden sonra yerine gelecek kişinin belirlenmesi, kilise içindeki etnik gerilimlerin su yüzüne çıkmasına neden olmuştu. Yazarın iddiasına göre “tutkulu bir vatansever” ve Yunan milliyetçisi olan İskenderiye Patriği Fotios’un (1853-1925) İstanbul’daki Patrikhane’ye bir mektup yazarak aksi yönde çaba sarf etmesine rağmen, Meletios’un ölümünden sonra dış müdahale olmadan yerine yine bir Arap olan Grigorios’un (1859-1928) seçilmesi, halkın ve kilisenin gerçek iradesini yansıtıyordu (Svetovostokov, 1906, ss. 503-510).

Yukarıda sözü edilen yazının da işaret ettiği üzere, cemiyetin bilimsel yayımlarında kilisedeki Rum nüfuzunu kırmaya çalışırken Arap kimliğine vurgu yapan bir yaklaşımın izlerini görüyoruz. Bu vurgu, sadece cemiyetin Rusya’dan

---

<sup>4</sup> Hitrovo bu ifadeyle Fenerli Rumlara ve onların Ortodoks dünyası üzerindeki dini ve kültürel hâkimiyetlerine gönderme yapıyor.



gelen yöneticilerinin ve üyelerinin yazılarında görülmüyordu, aynı zamanda cemiyetin yayın organları sayesinde fikirlerini beyan eden Arap entelektüellerin yazılarında da yeni ortaya çıkmaya başlayan bir Arap milliyetçiliğinin izlerini görmek mümkün. Burada Arap milliyetçiliği derken kastedilen, Tanzimat sonrasında Osmanlı toplumunun yaşadığı dönüşüm sonucu Arap elitlerinin bir kısmı arasında filizlenmeye başlayan kültürel farkındalaktır. Entelektüel düzlemde ve farklı bir Arap kimliği vurgusuyla ortaya çıkan bu kültürel milliyetçilik, 1908'den sonra kitle siyasetinin ortaya çıkmasıyla kısmen daha politik bir görünüm kazandı. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar bölgesel, dini, mezhepsel ve sınıfsal kimlikleri aşan ortak ve seküler bir Arap milliyetçiliğinden söz etmek zordur (Kayalı, 1997; Gelvin, 1998).

IPPO'nun bülteninde 'Panteleimon Juze' imzası ile karşımıza çıkan ve Kudüs doğumlu bir Ortodoks olan Bandali Jawzi (1871-1942),<sup>5</sup> IPPO'nun Arap kültürel uyanışı ile ilişkisini anlamamız açısından ilginç bir örnek teşkil etmektedir (Sonn, 1996, ss. 3-4). Jawzi, "Suriye ve Filistin'in Ortodoks Ahalisinin Kökenleri" başlıklı yazısında, Suriye ve Filistin'deki Ortodoks Hristiyanların menşeiini incelerken, Rumcanın bu bölgedeki en kadim kilise dili olmadığını birincil kaynaklara gönderme yaparak vurguluyordu (Juze, 1906, ss. 178-182). Jawzi'ye göre 18. yüzyıl sonlarına kadar Suriye ve Filistin'de Ortodokslar Aramice-Süryanice ibadet ederken, 19. yüzyıla doğru Araplaşma süreci başlamış ve yavaş yavaş kadim kilise dili, yerini Arapçaya bırakmıştı. Bir diğer deyişle yazar, bu bölgede Rumcanın hiç bir zaman kilise dili olarak benimsenmediğini, bazıların (yani Yunan milliyetçilerinin) iddia ettiği gibi Arapçanın Yunanca'yı kiliseden kovmadığını belirtiyordu. Yazara göre Hristiyanlığın kadim metinleri Rumcadan değil, Aramice-Süryaniceden Arapçaya çevrilmişti. Bunun bir kanıtı, bu bölgede kullanılan kilise terminolojisinin Rumca değil, Aramice-Süryanice kökenli olmasıydı. Rumcadan Arapçaya geçen kimi sözcükler de Jawzi'ye göre doğrudan değil, Aramice-Süryanice aracılığıyla geçmişti, zira bu sözcükler Arapçada Aramice-Süryanice telaffuza göre söyleniyordu. Bu etimolojik tartışma sayesinde Jawzi, Rum kilise hiyerarşisine karşı Arap nüfusun kültürel özgünlüğünü savunuyor ve Ortodoksluk ortak paydasının ötesinde bir Arap kimliğinin varlığını tarihi ve dilbilimsel göndermelerle ortaya koymaya çalışıyordu.

Bültenin bir başka sayısında 1905 yılında suikaste kurban giden cemiyet başkanı Grandük Sergey Aleksandroviç için bir yazı kaleme alan Jawzi, Sergey Aleksandroviç'in sadece Suriye ve Filistin'de yaşayanlar için değil, dünyanın dört bir tarafına dağılan Suriyeli Araplar için "yeni bir Musa" olduğunu ifade

<sup>5</sup> Jawzi, Rusça makalelerini Panteleimon Juze olarak imzalarsa da, isminin Arapça söylenişine sadık kalınarak metin içinde kendisinden Bandali Jawzi diye söz edilmiştir. Ancak, bir karışıklık olmaması adına, kaynakça ve metin içi referanslarda ismi Rusça metinlerde geçtiği haliyle, yani Juze olarak bırakılmıştır.

ederek, IPPO’nun faaliyetlerine duyduğu minneti açıkça vurguluyordu (Juze, 1905, s. 185).

Jawzi’nin sıradışı hayatı bu çalışmanın kapsamını aşıyor, ancak IPPO’nun süreli yayınlarında adını sık sık gördüğümüz ve cemiyetin Filistin’in yerel ahaliyle kurduğu ilişkilere örnek teşkil eden bu Arap entelektüelinin ilerleyen yıllardaki maceralarına kısaca değinmekte yarar var. Kudüs’teki dini eğitimi sırasında IPPO ile tanışan Jawzi, daha sonra eğitimine Rusya’da devam etti. 1899’da Kazan Üniversitesinden yüksek lisans ve daha sonra yine aynı üniversiteden doktora derecesi alan, İslam tarihi, felsefesi ve Arap edebiyatı alanında çalışmalar yapan Jawzi, 1920 yılında Bakü Üniversitesinde Şarkiyat Bölümünde çalışmaya başladı ve 1942 yılındaki ölümüne kadar bu şehirde kaldı. Bakü’de yaşadığı süre boyunca Filistin ve Suriye ile bağlarını sürdüren Jawzi’nin ailesinin Kudüs’teki evi, Filistinli entelektüellerin uğrak yeri idi. Jawzi’nin 1928 yılında Arapça olarak kaleme aldığı ve Bakü’de yayımlanan “İslam’da Düşünce Hareketlerinin Tarihi” adlı çalışması, İslam tarihini Marksist bir bakış açısıyla ele almıştır ve bu çalışmanın Birinci Dünya Savaşı sonrasında Arap coğrafyasında ortaya çıkan sosyalist çevreleri belli ölçüde etkilediği söylenebilir (Sonn, 1996, ss. 3-7).

Belirtmek gerekir ki, 1880’lerden sonra Ortodoks Araplar arasında, sayıları az da olsa, eğitim ya da çalışma gibi amaçlarla Rusya’ya yerleşen ve bu ülke ile sıkı bir ilişki kuran bir grup ortaya çıkmıştı. Rumların kiliseyi yozlaştırdığını iddia ederek destek arayan bu öncü milliyetçiler, 1870’lerde kilise bağımsızlığı için Rusya’nın desteğini kazanan Bulgarları örnek alıyorlardı (Vovchenko, 2013, s. 909). Ancak Jawzi örneğinin de gösterdiği gibi, imparatorluğun eğitim ve kültür kurumlarının sunduğu imkânlar sayesinde Arap entelektüelleri ve Rusya arasında kurulan ilişkiler, şaşırtıcı bir biçimde devrim sonrasında da devam etmiş, böylece Ortodoksluk üzerinden nüfuz alanı yaratmayı hedefleyen IPPO yöneticilerinin tahmin edemeyeceği sonuçlar doğmuştu.

### **İmparatorluk Kimliğinin Bir İfadesi Olarak Rusya Şarkiyatçılığı**

Cemiyetin yayınlarında göze çarpan bir başka önemli mesele, aynı dönemin Batı Avrupa literatüründen farklı bir doğu – batı anlayışı ortaya koymasıydı. IPPO’nun yayınlarında doğu ve batı kavramları, sıklıkla doğu ve batı kiliseleri arasındaki ayrımı vurgulamak için kullanılıyordu ve bu sınıflandırma Rusya’yı kesin bir şekilde doğuda konumlandırıyordu. Her ne kadar bazı noktalarda Batı Avrupa metinlerini hatırlatan, değişmeyen, pitoresk, mistik doğu imgesinden söz eden gözlemlerle karşılaşsak da, IPPO’nun düşünsel zemini aynı dönemde Filistin ve Suriye’de varlık gösteren Batı Avrupa kurumlarından oldukça farklıydı (Scoville, 2012, ss. 65-70).

Esasında IPPO’nun süreli yayınlarında temsil edilen, Rusya Şarkiyatçılığı ile Batı Avrupa’daki Şarkiyatçılık geleneği arasındaki farkları vurgulayan yaklaşım,

imparatorluğun son yıllarında Rusya akademisinin genel eğilimi içinde değerlendirilebilir. İmparatorluğun son yıllarından Sovyetler Birliği dönemine Rusya'daki Şarkiyatçılık geleneğini incelediği çalışmasında Vera Tolz, geç imparatorluk ve Sovyet dönemi Şarkiyatçılarının kendilerini Batı Avrupalı meslektaşlarından farklı konumlandıklarını ifade etmektedir. Bu farklılık ve hatta ahlaki üstünlük iddiasının nedenleri, Rusya'nın kültürel ve coğrafi özgünlüğünden ötürü 'doğulu' olarak tanımlanan toplumlara kültürel ve tarihi yakınlığında aranabilir. Ek olarak Tolz, 20. yüzyıl itibariyle Rusya İmparatorluğu'nun ve daha sonra Sovyetler Birliği'nin azınlık halkları arasında pek çok Şarkiyatçının yetişmiş olduğunu, dolayısıyla Rus olmayan halkların da bilgi üretim sürecine aktif olarak katıldıklarını belirtmektedir (Tolz, 2011, s. 86). Rusya sınırlarının ötesinde faaliyet gösteren IPPO'nun çalışmaları, Rusya ve Sovyet sınırları içindeki 'Şark'a yönelik akademik çalışmalara odaklanan Tolz'un araştırmasının kapsamının dışında kalsa da, tespitlerini IPPO'ya da uyarlamak mümkün.

Rusya Şarkiyatçılık geleneğinin bir yansıması olarak, IPPO'nun yayınlarında da Batı Avrupa literatürünün doğuya bakışını eleştiren ifadelere rastlıyoruz. Örneğin cemiyet sekreteri Hitrovo, *Palestinskiy Sbornik*'te kaleme aldığı bir makalede, Müslümanların "fanatizminin" Batı Avrupalılar tarafından haksız şekilde abartıldığını iddia ediyordu. Hitrovo'ya göre bazı şahısların ya da belirli siyasi sebeplerin tetiklediği tekil şiddet olayları, Avrupalılar tarafından bütün Müslüman dünyasına atfediliyordu. Ancak Hitrovo Suriye ve Filistin'in Müslümanlar tarafından fethinin Avrupalıların yargılarının tam tersine işaret ettiğini belirtiyor, Müslüman fetihleri sonrasında bu bölgedeki Ortodoksların kendi inançlarını yaşama şansı bulduklarını ve kendi iç işlerinde neredeyse tamamen bağımsız olduklarını ifade ediyordu. Ne var ki Osmanlıların İstanbul'u fethi sonrasında İstanbul Patrikhanesi Ortodokslar üzerindeki hâkimiyetini artırmıştı ve diğer patrikhaneler ancak İstanbul'un yerel temsilcileri durumuna düşmüştü (Hitrovo, 1881, ss. 49-50). Yani Hitrovo'ya göre Ortodoks Araplar üzerinde hâkimiyet kuran iki yabancı iktidar vardı: Dünyevi iktidar kuran Osmanlılar ve ruhani iktidar kuran Rumlar.

IPPO'nun yayınlarında çok belirgin bir şekilde karşımıza çıkan Rumlara karşı sergilenen bu şüpheli tavrın arkasında, yüzyıl sonlarının Rusya dış politikasına damga vuran bir çatışma vardı. 19. yüzyıl sonlarında Pan-Ortodoksluk ve Pan-Slavizm Rusya dış politikasında zaman zaman çatışan iki eğilim olarak öne çıkmaya başlamıştı. Balkanların Slav halkları ve bağımsız Yunanistan arasındaki çatışmalar arttıkça, Rusya'nın bu çatışmada bir taraf tutmak zorunda kalması ve Yunanistan'ın Rusya'yı Pan-Slav bir politika izlemekle suçlaması, kilise içerisinde Rus ve Rum ruhani liderler arasında anlaşmazlıklara sebep oldu (Papasthatis ve Kark, 2014, s. 123; Vovchenko, 2013, ss. 911-915). Esasında, Rusya diplomasisinin bu dönemde dışarıdan görüldüğü kadar kesin bir şekilde

Yunan karşıtı olduğunu söylemek zordur. Gerçekte, IPPO üyeleri de Rumlara yaklaşım konusunda iki gruba bölünmüş vaziyetteydi ve politika belirleme konusunda kimi zaman bu grupların biri, kimi zaman diğeri öne çıkıyordu. Nitekim bültendeki bir yazı, Rumlar ve Ruslar, hatta Ortodokslar ve Katolikler arasındaki çekişmenin ancak gerçek inançsızlara, örneğin Protestanlara yaradığını, sonuçta zarar görenin Hristiyanlık olduğunu söylüyordu (Ioannis, 1906, ss. 404-408). Ancak cemiyetin kuruluşunda ve idaresinde en anahtar konumdaki kişi olan cemiyet sekreteri Hitrovo Rum ruhban sınıfına karşı oldukça mesafeliydi (Dmitrievskiy, 1907, s. 190).

IPPO’nun yayın organlarında öne çıkan ve yukarıda genel hatlarıyla tartışılan temalar 19. yüzyıl Şarkiyatçılık çalışmaları hakkındaki güncel tartışmalara ne katabilir ve günümüz okuruna ne gösterebilir? IPPO’nun Filistin ve Suriye’nin yerli halklarına bakışı, her şeyden önce 19. yüzyıl sonu Rusya imparatorluk kimliğinin etkisiyle şekillenmişti. Ortodoksluğun imparatorluk kimliğinin yapı taşı olduğu bir dönemde, amacı Ortodoksları yabancı boyunduruğundan kurtarmak olan bu kurum, çağdaşı olan başka Şarkiyat merkezlerinden birçok yönüyle ayrılıyordu. IPPO’nun amacı, Katolik veya Protestan misyonerlerin yaptığı gibi Hristiyanlığı ve / veya Avrupa kültürünü yaymak değil, Filistin’de ve Suriye’de hâlihazırda var olan ve Ortodoks Araplar tarafından sürdürülen Ortodoks kültürü, yerel gelenekleriyle muhafaza etmektir.

Yani IPPO, basit bir şekilde dışarıdan gelen Batılı bir süper gücün, kendi kültürel kodlarını yerel nüfusa dayattığı bir kurum değildi. IPPO’nun faaliyetleri üzerinden, gözlemleyen Batılı, gözlemlenen Doğulu ikiliği kurmak, kesin bir doğu – batı sınırı çizmek ve cemiyetin Rusya’dan gelen temsilcilerinin yerli halkla ilişkisini tek yönlü düşünmek bizi yanıltacaktır. Zira IPPO’nun yayınları sayesinde yerli nüfus da bilgi üretme sürecine aktif olarak katılmış ve ulusal kimlik inşası için bu kurumun kültürel imkânlarını kullanmıştı. Bu ilişkiler ağı içerisinde, Filistinli ve Suriyeli Ortodoks Arap cemaati mağdur ve pasif bir toplum değil, yabancılar tarafından kurulan kurulan bilim ve eğitim kurumlarını ulusal kimliklerini güçlendirmek amacıyla değerlendiren aktif bir topluluk olarak karşımıza çıkıyor.

Bütün bu tartışmaların da gösterdiği gibi IPPO, sadece Katolik ve Protestan misyonerlerine karşı değil, Rumların ruhani önderliğine de alternatif sağlayacak bir eğitim ve kültür modeli oluşturmak amacıyla kurulmuştu (Stavrou, 1963, ss. 205-206). Bu amaç doğrultusunda bilimsel çalışmalarına ek olarak IPPO’nun en önemli faaliyet alanlarından biri eğitim oldu. Böylece IPPO, Rum ruhani liderlerin nüfuzundan çıkmak isteyen Ortodoks Araplarla Rusya’yı bir araya getiren bir platform oldu. 1890’larda Kudüs Ortodoks Patrikhanesi ve Rusya arasındaki ilişkilerin gerginleşmesi sebebiyle IPPO eğitim ve kültür faaliyetlerini kendilerine destek sözü veren Antakya Patriği’nin yönlendirmesiyle Suriye’ye

kaydırdı (Lisovoy, 2007, s. 11). Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar cemiyet, Suriye, Lübnan ve Filistin'de yüze yakın okulun açılmasına önyak oldu ("Spisok Doljnostnih Lits," C. 5, 1895, ss. 150-153; Pervuşin, 2011, s. 508). IPPO'nun açtığı okullar, 1914'ten sonra Osmanlı idaresi tarafından kapatıldı (Lisovoy, 2007, s. 12).

IPPO'nun kurduğu, "Rus okulları" olarak da bilinen kız ve erkek okullarına dair raporları da cemiyetin bülteninde bulmak mümkün. Bu raporlar, IPPO'nun okullarındaki öğretmenlerin neredeyse tamamının Filistinli ve Suriyeli Araplardan oluştuğunu gösteriyor ("Spisok Doljnostnih Lits," C. 6, 1895, ss. 185-189). Yani Rus okullarında Rus öğretmenler Arap öğrencilere ders vermiyordu ve bu nedenle bu okullar, dışarıdan bir kültürün yerli öğrencilere benimsetildiği yabancı misyoner okullarından farklıydı. Pozitif bilimler ve sanat derslerine ek olarak kız öğrencilere el işi ve dikiş, erkek öğrencilere de tarım dersleri verilen Rus okullarında, Arapça eğitime özel bir önem verildiği görülüyor. Bültende yer alan bir rapor, Arapça kaynakların, eğitim malzemesinin azlığı ve bu konuda yönlendirici malzeme tedarikinin önemine değiniyordu ("Sostoyanie Severo-Siriyskih Uçebnih Zavedeniy," 1905, ss. 66-67). Rapor, Arap öğretmenlerin adeta "karanlık bir ormanda" ("Sostoyanie...", 1905, s. 66) dolaşır gibi yollarını bulduklarını ifade ediyordu. Her ne kadar bu okullarda kısmen Rusça eğitimi verilse de, hem öğretmenlerin Rusçalarının, hem de ders malzemesinin yetersizliği nedeniyle öğrencilerin Rusça derslerine ilgi göstermedikleri belirtiliyordu ("Sostoyanie...", 1905, s. 61).

Rus okullarını Osmanlı topraklarındaki Katolik ve Protestan misyoner okullarıyla karşılaştırdığımız zaman belirgin farklılıklar göze çarpıyor. Protestan ve Katolik misyonerler de eğitime çok önem veriyorlar ve eğitim, bilim, kültür ve din faaliyetlerini aynı potada eritmeye çalışıyorlardı (Marten, 2006, ss. 164-169; Trimbur, 1998, ss. 127-128). Katolik-Protestan rekabeti gölgesinde özellikle Osmanlı gayrimüslimleri arasında din yayma arzusu, misyonerlerin eğitime verdiği önemin en önemli sebeplerinden biriydi (Ümit, 2014, ss. 27-44). Ancak dinin ötesinde geldikleri ülkenin kültürünü yerli halka benimsetmek de Katolik ve Protestan misyonerlerin amaçları arasındaydı. Bu nedenle bu okullar zamanla Müslüman öğrencilere de yabancı dilde eğitim sunmaya başladılar. Örneğin, Katolik-Fransız misyoner okullarında Fransızca eğitim veriliyor ve Fransız kültürüne bağlı öğrenciler yetiştirmek hedefleniyordu (Gül, 2015, ss. 133-136). Gerekli mercilerden izin almak koşuluyla yabancı misyonerler aynı zamanda öğretmen olarak da görev yapıyorlardı.

Yerli öğretmenlerin eğitim sisteminin önemli bir parçası olması ve Arap dili ve kültürüne ağırlık veren bir müfredat, Rus okullarını bu nedenlerle diğer yabancı okullarından ayırıyordu. IPPO, yerli halkla Batılı misyonerlerin kurduğundan çok farklı bir ilişki kurmuş, çünkü farklı bir düşünsel zemin temelinde kurulmuştu. IPPO'nun amacı, Rus kültürünü Filistin ve Suriye'ye ithal etmek değil, bu

bölgede var olan Ortodoks geleneği olduğu haliyle muhafaza etmek ve canlandırmaktı (Scoville, 2012, ss. 77-82). Böylece Rusya’nın Ortodoks kilisesinin ve en kadim geleneklerin koruyucusu olduğu vurgulanmış olacaktı.

Moskova Ruhani Akademisi tarafından yayımlanan *Bogoslovskiy Vestnik* dergisinde 1914 yılında isimsiz bir yazar ya da yazarlar tarafından yayımlanan bir makale, Rusya’nın Beyaz Çar’ının<sup>6</sup> kutsal topraklardaki Ortodoksların koruyucusu olduğunu müjdeliyordu. Filistin ve Suriye’de yaşayan Ortodokslar, Türkler tarafından haksızlığa uğramış ve Yunanlar tarafından görmezden gelinmişlerdi. Şimdi de kültürleri Katolik ve Protestanlar misyonerler tarafından tehdit ediliyordu. Makaleye göre, ancak IPPO’nun eğitim faaliyetleri sayesinde Filistin’in Ortodoks cemiyeti varlığına yöneltilen bu tehditlere karşı koyabilmişti (“O Svyatoy Zemle,” 1914, ss. 620-626).

1914’te yayımlanan bu anonim yazının, genellikle Rusya’nın Asya’nın doğusuna ilerleyişini açıklarken kullanılan “Beyaz Çar” ifadesine Filistin bağlamında yaptığı gönderme, bu makalede vurgulanmak istenen bir noktaya temas ediyor. Rusya İmparatorluğu, Batı Avrupa imparatorlukları ile aynı düzlemde bir kolonyal imparatorluk değil, Ortodoks kimliği merkeze alan, ancak farklı dini cemaatlere de kısmi özerklik sunan geleneksel ve kozmopolit bir kara imparatorluğuydu (Barkey, 2008, s. 36). İmparatorluk idaresinin temelinde, ırk ya da etnik kökene dayanan bir hiyerarşiden ziyade bölgesel, ekonomik, kültürel ve dini farklılıkları gözetilen bir rejim vardı. Bu farklılıklar rejimi, imparatorluğun çok çeşitli halklarıyla farklı kurallar çerçevesinde ilişki kurması sonucunu doğuruyordu. IPPO’nun faaliyetlerinin temelindeki düşünsel zemin, bu imparatorluk kimliğinden ve Rusya’nın özgün imparatorluk tecrübesinden besleniyordu. Bir diğer deyişle, Budist tebaanın Beyaz Tara’sı, Rusya Müslümanlarının padişahı, Ortodoks kilisesinin bekçisi olan Rusya imparatoru, Filistin ve Suriye’de de Ortodoks Arapların hamisi rolünü benimsemişti.

---

<sup>6</sup> “Beyaz Çar” ifadesi, muhtemelen Altın Orda döneminde ortaya çıkan ve 16. yüzyıla kadar diplomatik yazışmalarda Moskova prenslerini tanımlamak ve Altın Orda’nın, bir diğer deyişle Ak-Orda’nın ve Akhan’ın mirasçısı olduklarını vurgulamak için kullanılan bir ifadeydi. 19. yüzyılda Rusya’nın Asya içlerine ilerlemesiyle birlikte özellikle Budistlere yönelik çalışmalar yapan Şarkiyatçılar bu ifadeyi canlandırdılar. Budist mitolojisinde, mesihvari bir kurtarıcı olarak görülen ve Tibet’i özgürleştireceği düşünülen Beyaz Tara’nın aslında Rusya İmparatoru olduğu düşüncesi bu dönemde Rus yayılmacılığını savunan çevrelerde yayıldı (bk. Laruelle, 2008, s.113).

## Sonuç

Suriye ve Filistin’de IPPO sayesinde ete kemiğe bürünen Rus varlığının önemli somut sonuçları oldu. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, IPPO’nun yoğun bilimsel ve kültürel çalışmalarına rağmen, bu bölgede faaliyet gösteren büyük güçlerden yalnızca biri olan Rusya’nın Yakın Doğu’daki nüfuzunun sınırları vardı. IPPO’nun yerel bağlantıları ya da cemiyetin siyasi yaklaşımı, Rusya’nın uluslararası ittifaklarını da doğrudan etkilemedi. Rusya İmparatorluğu diplomasisinin topyekûn bir şekilde Yakın Doğu’da nüfuz inşa etmeye çalıştıkları ya da bu nüfuzun nasıl inşa edileceği konusunda fikir birliği içerisinde hareket ettikleri düşüncesi yanıltıcı olacaktır. Bir tarafta Rusya’nın Ortodoks kimliğine ve Ortodoks dünyasındaki liderliğine büyük bir önem atfeden diplomatlar, düşünce adamları ve kilise temsilcileri, diğer yanda *realpolitik* kavramları çerçevesinde ve daha pragmatik düşünen diplomasi çevrelerini incelediğimiz zaman fikir birliğinden ziyade uyumsuzluk gözümüze çarpar (Bodger, 2005, ss. 78-79). 1914’e kadar, Rusya’yı Avrupa devletleriyle karşı karşıya getirme ihtimali olan aşırı istekler devletin sınırlı kaynaklarının farkında olan devlet adamları tarafından çoğunlukla engellenmişti, zira bu durum 20. yüzyıl başlarında Rusya’nın askeri ve finansal olarak hâlâ göze alamadığı bir riskti. Her ne kadar IPPO’nun yayınları Fransız misyoner faaliyetlerinin oluşturduğu tehlikeden söz etseler de, bu kaygılar 1894 yılında kurulan ve Birinci Dünya Savaşı’nda aynı safta savaşa girmekle sonuçlanacak olan Rusya-Fransa ittifakına engel olmamıştı (Stavrou, 1963, s. 213). Rusya’nın Suriye ve Filistin’de aktif bir varlık göstermesi, bu uğurda gerekirse Batı Avrupa devletleriyle rekabeti göze alması gerektiğini savunan ve IPPO’nun da temsil ettiği siyasi çizgi, Rusya diplomasisi içerisindeki eğilimlerden yalnızca biriydi.

Cemiyetin siyasi tavrı, devletin genel çizgisini yansıtmaktan ziyade, kuruluşu aşamasında rol oynayan belirli şahısların kişisel etkileri altında şekillenmişti. 1903’te cemiyetin sekreteri Hitrovo’nun hayatını kaybetmesi, 1905’te tam da Rusya’da siyasi karışıklık devam ederken cemiyet başkanı Grandük Sergey Aleksandroviç’in de suikasta kurban gitmesi, cemiyetin faaliyetlerini sekteye uğratmıştır. Sergey Aleksandroviç’ten sonra eşi Yelizaveta Fyodorovna (1864-1918) cemiyetin başkanlığını üstlenirken (“Novıy Predsedatel,” 1905, s. 15), Hitrovo’nun ölümünün ardından sekreterlik görevini 1903-1906 yılları arasında Arap dili uzmanı A. P. Belyayev, 1906-1918 yılları arasında da kilise tarihi uzmanı A. A. Dmitriyevskiy yürüttü (Lisovoy, 2007, s. 10). Hitrovo kadar belirgin bir politik ajandası olmayan bu isimlerin yönetimi altında IPPO, diplomatik çevrelerle daha sınırlı bir ilişki sürdürdü.

IPPO’nun eğitim ve bilim alanındaki faaliyetlerinin en önemli sonuçları, yerel seviyede görülmüştü. Rusya’nın doğrudan ya da dolaylı etkisi, Balkanlarda Bulgar ve Sırp ulusal kimliğinin güçlenmesinde nasıl rol oynadıysa, aynı durumu Yakın Doğu’da da Arap milliyetçiliği açısından gözlemek mümkündür

(Stavrou, 1963, s. 211). IPPO'nun okulları bir yandan Katolik ve Protestan eğitim kurumlarına, bir yandan Osmanlı okullarına bir alternatif sağladı. Bunun ötesinde, IPPO'nun Rum ruhban sınıfına karşı Ortodoks Araplara verdiği desteğin Arap milliyetçiliğinin gelişimi açısından önemli bir yapı taşı olduğu söylenebilir (Stavrou, 1963, s. 209). Bir başka deyişle, cemiyetin faaliyetlerinin uzun vadedeki en önemli sonucu, cemiyeti kuranların amaçladığı gibi Rusya'nın Filistin'de nüfuz kurmasını sağlamak olmamıştı. Bunun yerine IPPO'nun bilim ve eğitim faaliyetleri, cemiyetin kurulmasını destekleyen muhafazakâr Rusya bürokrasiyle paradoks oluşturacak şekilde, Filistin ve Suriye'de modernist bir Arap milliyetçiliğinin gelişmesinde rol oynadı. IPPO'nun hikâyesi, gözlemleyen, sınıflandıran, tanımlayan, kendi kültürü ve yerli kültür arasında hiyerarşi kurarak kültürünü yerli halka benimseten Avrupalı ve onun karşısında pasif bir şekilde gözlemlenen ve tanımlanan Doğulu ikiliğinden çok farklı bir tablo sunmaktadır.

Özetle, IPPO'nun süreli yayını olan iki dergi, *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva* ve *Palestinskiy Sbornik*, Rusya'nın Filistin ve Suriye'deki temsilcisi olan IPPO'nun hem Katolik ve Protestan misyonerleri, hem de Yunan ve Araplardan oluşan yerli Ortodoksları nasıl algıladığını ortaya koymaktadır. Bu gözlemler, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Filistin ve Suriye'deki siyasi dengeleri anlamak açısından önem taşımaktadır. Bu yayınlar aynı zamanda bölgedeki Ortodoks Arapların IPPO aracılığıyla ulusal kültürlerini nasıl yeniden tanımladıklarını ve yerel siyasetteki konumlarını sağlamlaştırdıklarını da gözler önüne sermektedir.

### **Kaynakça**

- (1905). Noviy Predsedatel IPPO Eya İmperatorskoe Vısoçestvo Velikaya Knyaginya Yelisaveta Feodorovna. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva, Cilt 16, No. 1, 15-16.*
- (1914). O Svyatoy Zemle i İmperatorskom Pravoslavnom Palestinskom Obşçestve. *Bogoslovskiy Vestnik, Cilt 1, No. 3, 618-628.*
- (1905). Sostoyanie Severo-Siriyskih Uçebnih Zavedeniy IPPO v 1903-1904 Uçebnom Godu. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva, Cilt 16, No. 1, 58-67.*
- (1895). Spisok Çlenov Obşçestva po 1 Dekabrya 1894 goda. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva, Cilt 5, Ek, 65-135.*
- (1895). Spisok Doljnostnih Lits Obşçestva. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva, Cilt 5, Ek, 137-154.*
- (1895). Spisok Doljnostnih Lits Obşçestva. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva, Cilt 6, Ek, 169-189.*
- (1895). Ustav Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva, Cilt 5, Ek, 1-15.*



- Aniçkov, V. N. (1906a). Frantsuzskaya Katoliçeskaya Missiya na Vostoke. I. Siriya. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva*, 17, No. 2, 183-202.
- Aniçkov, V. N. (1906b) Frantsuzskaya Katoliçeskaya Missiya na Vostoke. II. Palestina. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva*, 17, No. 3, 352-362.
- Aniçkov, V. N. (1906c) Frantsuzskaya Katoliçeskaya Missii na Vostoke. III. Egipt. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva*, 17, No. 4, 575-587.
- Arslan, M. (2014). *Emperyal Rusya ve Kutsal Topraklara Hac: Rus Ortodoks Köylü Hacılarla Kudüs'e Seyahat (1912)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Astafieva, E. (2017). How to Transfer 'Holy Russia' into the Holy Land? Russian Policy in Palestine in the Late Imperial Period. *Jerusalem Quarterly*, No. 71, 7-18.
- Barkey, K. (2008). *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Bodger, A. (2005). Russia and the End of the Ottoman Empire. *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire* içinde (ss. 76-110). Londra: Frank Cass.
- Bracco, V. (1881). Otçyot Patriarha İyerusalimskogo. *Palestinskiy Sbornik*, 1, No. 1, 123-131.
- Çumakova, T. V., Şahnoviç, M. ve Terukova Y. (2016). Collections of the Imperial Orthodox Palestine Society in the State Museum of the History of Religion (Saint-Petersburg, Russia). *European Researcher, Series A*, 107, 318-323.
- Dixon, S. (2012). Nationalism versus Internationalism: Russian Orthodoxy in Nineteenth-Century Palestine. *Religious International in the Modern World: Globalization and Faith Communities since 1750* içinde (ss. 139-162). Londra: Palgrave Macmillan.
- Dmitrievskiy, A. A. (1907). *İmperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obşçestvo i Ego Deyatelnost za İstekşuyu Çervert Veka, 1882-1907*. St. Petersburg.
- Etkind, A. (2002). Bremia britogo cheloveka, ili Vnutrenniaia kolonizatsia Rossii. *Ab Imperio*, No. 1, 265-297.
- Frazer, C. A. (1983). *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*. Londra: Cambridge University Press.
- Gelvin, J. L. (1998). *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*. Berkeley: University of California Press.
- Gerd, L. (2014). *Russian Policy in the Orthodox East: The Patriarchate of Constantinople (1878-1914)*. Varşova: De Gruyter Open.
- Gül, S. (2015). *The French Catholic Missionaries in Lebanon between 1860 and 1914* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Hitrovo, V. (1881). Pravoslavie v Svyatoy Zemle. *Palestinskiy Sbornik*, 1, No. 1, 3-122.
- Hitrovo, V. (1884). Raskopki na Ruskom Meste Bliz Hrama Voskreseniya. *Palestinskiy Sbornik*, 3, No. 1, I-XII, 57-80.

- Ioannis, A. (1906). Buduŝnost Latinskih Missii na Vostoke. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva*, 17, No. 3, 384-408.
- Juze, P. K. (1905). İz Sirii. Korrespondentsiya. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva*, 16, No. 2, 179-185.
- Juze, P. K. (1906). Proishojdenie Pravoslavnih Jiteley Sirii i Palestiniy. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva*, 17, No. 2, 161-182.
- Kapustin, A. (Arhimandrit). (1884). Soobşçeniya Otsa Arhimandrita Antonina. *Palestinskiy Sbornik*, 3, No. 1, 1-30.
- Kayalı, H. (1997). *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley: University of California Press.
- Khalid, A. (2000). Russian History and the Debate over Orientalism. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 1, No. 4, 691-699.
- Knight, N. (2000a). Grigor’ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? *Slavic Review*, 59, No. 1, 74-100.
- Knight, N. (2000b). On Russian Orientalism: A Response to Adeb Khalid. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 1, No. 4, 701-715.
- Knight, N. (2002). Was Russia Its Own Orient? Reflections on the Contributions of Etkind and Schimmelpenninck to the Debate on Orientalism. *Ab Imperio*, No. 1, 299-310.
- Laruelle, M. (2008). ‘The White Tsar’: Romantic Imperialism in Russia’s Legitimizing of Conquering the Far East. *Acta Slavica Iaponica*, 25, 113-134.
- Lieven, D. (2000). *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*. New Haven: Yale University Press.
- Lisovoy, N. N. (2007). İmperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obşçestvo: XIX-XX-XXI vv. *Oteçestvennaya İstoriya*, No. 1, 3-22.
- Marten, M. (Kasım 2006). Imperialism and Evangelisation: Scottish Missionary Methods in Late 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Century Palestine. *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal*, 5, No. 2, 155-186.
- Papasthatis, K. ve Kark, R. (2014). Orthodox Communal Politics in Palestine after the Young Turk Revolution (1908-1910). *Jerusalem Quarterly*, No. 56/57, 118-139.
- Pervuşin, M. V. (2011). Palomniçestvo na Svyatuyu Zemlyu v XIX Veke. *Hristiyanstvo: Vek za Vekom* içinde (ss. 507-510). Moskova: Dar.
- Saunders, D. (1992). *Russia in the Age of Reaction and Reform, 1801-1881*. Londra: Longman.
- Schimmelpenninck van der Oye, D. (2002). Orientalizm – delo tonkoe. *Ab Imperio*, No. 1, 249-264.
- Scoville, S. D. (2012). *The Agency of the Translator: Khalil Baydas’ Literary Translations*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). University of Michigan, ABD.
- Sonn, T. (1996). *Interpreting Islam: Bandali Jawzi’s Islamic Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press.

- Spasskiy, A. A. (1894). Noveyşiy Vizantinizm i Ego Znaçenie. *Bogoslovskii Vestnik*, 2, No. 4, 34-62.
- Stavrou, T. G. (1963). *Russian Interests in Palestine, 1882-1914: A Study of Religious and Educational Enterprise*. Selanik: Institute for Balkan Studies.
- Svetovostokov, I. (1906). Vesti iz Pravoslavnogo Vostoka. *Soobşçeniya İmperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obşçestva*, 17, No. 3, 479-510.
- Tolz, V. (2011). *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. London: Oxford University Press.
- Trimbur, D. (1998). A French Presence in Palestine: Notre-Dame de France. *Bulletin du Centre de Recherche Français à Jérusalem [Online]*, No. 3, 117-140.
- Ümit, D. (Nisan 2014). The American Protestant Missionary Network in Ottoman Turkey, 1876-1914. *International Journal of Humanities and Social Science*, 4, No. 6 (1), 16-51.
- Vah, K. A. (2012). İyerasalimskiy Proyeckt Rossii: B. P. Mansurov i Russkie Postroiki. *Velikiy Knyaz Konstantin Nikolayeviç i Russkiy İyerasalim: K 150-Letiyyu Osnovaniya* içinde (ss. 16-25). Moskova: Indrik.
- Volokolamskiy, A. (1901). V Strane Svyaşçennih Vospominaniy. *Bogoslovskiy Vestnik*, 2, No. 7/8, 542-592.
- Vovchenko, D. (2013). Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840-1909). *Middle Eastern Studies*, 49, No. 6, 901-918.
- Yerşov, S. A., Piyatnitskiy, Y. A. ve Yuzbaşyan, K. N. (1987). Russkiy Arheologičeskiy Institut v Konstantinopole. *Palestinskiy Sbornik*, 29 (92), 3-12.

# HEQİN İLE GONG ARASINDA: HUN VE HAN İMPARATORLUKLARININ İKİLİ İLİŞKİLERİ\*

*Gökay YAVRUCUK\*\**

**Öz:** Hemen hemen aynı anda kurulan ve yıkılan Hun ve Han imparatorlukları 4 asır boyunca birbirinin rakibi ve pek çok açıdan tamamlayıcısı olarak var oldu. Her iki imparatorluğun ideolojisi de tanrısal cihan hâkimiyeti fikri üzerine kurgulanmıştı. Geniş ortak sınırları, ideolojik kurguları ve dış politika hedefleri iki imparatorluğu rekabet etmeye zorluyordu. İkili ilişkileri kendi çıkarlarına göre şekillendiren sistemler yaratmaya ve bu sistemleri karşı tarafa dayatmaya çalıştılar. Hunlar, Han'ın haraç ödediği Heqin'i; Han ise Hunların vassal olarak haraç ödediği gong sistemini hayata geçirmeye gayret etti. Fakat geliştirdikleri hiçbir sistem sorunları kalıcı olarak çözmeye yetmedi ve rekabet her koşulda canlı kaldı. Bu iki imparatorluk rakibini yıpratarak ona çıkarlarını dayatmayı hedefliyordu. Ancak bu stratejinin başarısı karşı tarafın yıpranmayı kaldıramasına bağlıydı. Onların rekabetinin etkisiyle iki kutuplu bir siyasal atmosfer oluştu ve üçüncü taraflar varlıklarını korumak için iş birliğini kabullenmek zorunda kaldılar.

**Anahtar kelimeler:** Hun, Xiongnu, Han Hanedanı, Diploması.

## **In-Between Heqin and Gong: Bilateral Relations of the Hun and Han Empires**

**Abstract:** The Xiongnu and Han empires, founded almost at the same time, survived for four centuries as rivals and counterparts. Both empires' ideological framework was centred on the idea of heavenly mandate/world dominance. Their extensive common frontier lines, their ideological foundations and foreign policy ambitions forced them into rivalry. They endeavoured to shape bilateral relations, creating systems that served their own interests and to force them to the adversary. The Xiongnu tried to impose upon the Han, the Heqin a tributary system, whereas the Han strived to enforce the Gong, a system making Xiongnu a tribute-owning vassal. Notwithstanding their efforts, none of these systems offered permanent solution to problems, thus competition continued under all circumstances. Both these empires aimed to wear out their rivals and enact their own interests. However, the success of this strategy depends on the other side's strength and resistance against pressure. As a result of their rivalry, a bipolar system emerged where third parties were forced to cooperate, in order to survive.

**Keywords:** Hun, Xiongnu, Han Dynasty, Diplomacy.

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 28.06.2018 - 05.07.2019

\*\* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi, Ankara, Türkiye. gokayyavrucuk@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1787-6282.

## Giriş

Hun hükümdarı Modu Chanyü(冒頓單于)doğuda Dong Hu(東胡), batıda Yuezhi(月氏) ile savaşıp bozkırın doğu tarafını ele geçirirken, Çin’de M.Ö. 210’da ölen Qin Shi Huangdi(秦始皇帝)’nin ardından başlayan iç savaş sürüyordu. Modu’nun tahta çıkışından 7 yıl sonra, M.Ö. 202’de, eski bir Qin memuru olan Liu Bang(劉邦)kendini imparator ilân ederek ve Gaodi(高帝)adını alarak Han Hanedanı’nı kurdu (Loewe, 2008, s. 119). Bu suretle Qin Hanedanı’nın tüm mirasını almaya aday oluyordu. Bunun için bilhassa Güney Çin’deki krallıklarla mücadele etmesi gerekiyordu. Bunun yanında vassal kralların(wang 王) isyanlarını bastırmaya çalışıyordu (Loewe, 2008, s. 128). Modu ise ilk zaferlerinin ardından karizmatik liderliğine, ölümcül disiplinine dayanan güçlü bir merkezî otorite kurmuştu. M.Ö. 201’de Kuzey Çin’deki Mayi’ye(馬邑)saldırdı. Şehrin valisi Han Xin(韓信) Hunlara teslim oldu. Bunun üzerine Gaodi ordusunun başına geçerek Hunlarla karşılaştı. Fakat chanyünün tuzağına düşerek Baideng’de(白登) kuşattı. Hunların tarafına geçen Çinli generaller gecikince şüphelenen chanyü kuşatmayı kaldırdı. Bundan sonra Gaodi Hunlarla savaşmak için şartların müsait olmadığını anlayarak onlarla anlaşma yoluna gitti (HS: 94:2894). M.Ö. 198’de Heqin(和親) Anlaşması yapıldı. Anlaşmaya göre Han, Hunlara her yıl belirli miktarda haraç gönderecekti (Yu, 2008b, s. 386). Chanyü’ye bir Han prensesi eş olarak verilerek “kardeşlik bağı” kurulacak, chanyü Han’a saldırmayacaktı. Bu anlaşma her iki devlette yapılan her taht değişiminde tekrarlanarak ve Hunlara gönderilen haracın miktarı arttırılarak M.Ö. 133’e kadar devam etti.

Pek çok tarihçi nezdinde Heqin, küçük nüfuslu göçebelerin kalabalık Çin’i yöneten güçlü Han Hanedanı’na baskın geldiği hayret verici bir vaka olup, böylece göçebe-yerleşik ilişkilerinin bir problemi haline gelmiştir. İlk çözüm önerisi, bugün hala belirli ölçüde geçerliliğini koruyan, bağımlılık modelidir. Buna göre ekonomisi kendine yeter olmayan göçebeler bir birlik teşkil ederek Kuzey Çin’in güven ve huzurunu bozmuş, bu yolla Han’ı haraç ödemeye ve sınır pazarlarını açmaya zorlamıştır. Han ise göçebelere askerî operasyonlarla karşılık vermenin yüksek maliyeti ve etkisizliği karşısında onları yatıştırarak barışı satın alma yoluna gitmiştir. Bu açıklamanın Hun ekonomisi hakkındaki öngörüsünün yanlışlığı bir tarafa, Heqin sorununun yalnız bir parçasını ele alması bakımından yetersizliği müşahede edilmektedir. Heqin’in ekonomik boyutunun yanında, hanedanlar arasında kurulan evlilik bağından her iki tarafın beklentilerini, birbirlerinin egemenlik haklarını ne ölçüde tanıdıklarını, çatışmaların süreç içinde oynadığı rolü de hesaba katmaya ihtiyaç vardır.

Gaodi, başkenti ele geçirmesine yardım eden silah arkadaşlarını eyaletlerin başına atayarak ödüllendirmişti. Kendini imparator ilân ederken onların da kral unvanı kullanmasına rıza göstermeye mecbur kalmıştı (Rossabi, 2014, s. 71). Bu suretle Han devleti âdemi merkezîyetçi bir yapıyla kurulmuş oldu. Bunun yol

açtığı sorunlar hemen kendini göstermiş, Gaodi'nin saltanatı bu isyanlarla Wendi(文帝) ve Jingdi(景帝) saltanatlarında merkezi otorite krallar aleyhine gittikçe güçlendi. Çıkarılan kanunlarla devlet düzeni oturtuldu. İstikrarın artmasıyla birlikte dış ticaret hacmi de arttı. Çin nüfusu yükseldi ve zenginleşti. Wudi(武帝) devrine gelindiğinde Han Hanedanı kendinde artık etkin dış politika yürütecek ve Hun baskısına karşı koyacak gücü hissediyordu. Wudi, Hunların eski düşmanı Yuezhilerle ittifak kurabilmek için Zhang Qian'ı(張騫) elçi olarak göndermiş, Hunların eline iki kez düşen elçi, 10 yılı aşkın süre sonra diplomatik misyonu başarısız olmakla beraber, Hunları mağlup etmelerini sağlayacağına inandığı bir plan ve Batı Bölgeleri hakkında birinci el bilgiyle dönmüştü (HS: 61: 2687-2688).

Zhang Qian, Batı Bölgeleri'ne yaptığı seyahatten sonra imparatora eğer cömert hediyeler göndermek ve evlilik bağı kurmak yoluyla Wusunlarla(烏孫) ittifak yapılırsa "Hunların sağ kolunun kesileceğini" bildirmişti (HS: 61: 2692). Üstelik bu bölgedeki devletlerle ticaret ve siyaset bağları güçlendirilirse Han devletinin güçlenmesi de mümkündü. Bu öneri, Hun-Han ilişkilerinde mücadele alanını coğrafi olarak genişletti. Kısa zamanda Çin ve Orta Asya iki imparatorluğun çekişmesine göre konumlanan bir siyasal rekabet ortamına dönüştü. Wudi, Batı Bölgeleri'ndeki devletlere göz alıcı hediyelerle birçok elçi göndermekle onlara Han'ın gücünü göstereceğini, böylelikle hepsini vassal devletler yapabileceğini düşünüyordu. Yalnızca diplomatik misyonlarla bu işin kotarılamayacağı anlaşıldıktan sonra askerî yollara başvuruldu. Han'ın Batı Bölgeleri'ndeki ilk zaferinden sonra Hunlarla Han arasında hiç bitmeyecek bir mücadele de başlamış oldu. Han, Batı Bölgeleri'ne saldırmakla ikinci bir cephe açmıştı. Hunlar savaşı bölgeden uzak tutmayı denedilerse de Han kararlıydı. Wudi'nin saltanatı biterken, Hunlara karşı savaş politikası iflas etmiş, Batı Bölgeleri'nin ele geçirilmesi beklentileri karşılamamıştı (Yu, 2008a, s. 130; Di Cosmo, 2002, s. 232). Buna karşın Hun-Han ilişkileri yeni bir döneme girmişti.

Heqin'in bitirilmesi Han'ın yeni bir sistemi yürürlüğe koyma iradesiyle eş zamanlı gerçekleşmiştir. Wudi artık cihanşümul bir hükümdar olarak çevre devletlere boyun eğdirmeyi düşlüyordu. Elbette bunun önündeki en büyük engel Hunlardı. Hunlara Han dünya düzeninin dayatılması, chanyünün Han'a bağlanmayı kabul etmesi, haraç ödemesi, veliahtını Han sarayına esir göndermesi, çağrı geldiğinde Han'ın askerî operasyonlarına katılması gerekiyordu. Bu yeni sistem Gong Sistemi olarak bilinmektedir. Aslında bu sistem Muharip Devletler Çağında yaygın bir uygulamaydı. Fakat Han döneminde imparatorluk ideolojisine uygun biçimde sistemli hale getirilmiştir.

Hunlarla ilişkilerde Heqin'den Gong'a geçilmesi pek kolay gözüküyordu. Wudi, Zhang Qian'ın planına güvenerek bir taraftan Batı Bölgeleri'ni Hunlardan koparmaya ve kendi haraçgüzarına dönüştürmeye çalışıyor, bir yandan da yetenekli generallerinin baskınlarıyla Hunları zayıflatmaya çalışıyordu. Hunlarla

yaklaşık 50 yıl süren savaş, Batı Bölgeleri'ne yapılan operasyonlar, gönderilen hediyeler, Wudi saltanatının sonlarında pek meyve vermiş gibi görünmüyordu. Askerî seferlerin maliyetleri arttırılan vergilerle karşılanmaya çalışılmış, köylünün üzerindeki vergi yükü geçimi imkânsız hale getirmişti. Batı Bölgeleriyle kurulan ilişkilerin devleti zenginleştirdiğinden şüphe ediliyordu. Dahası, ticaretin hızlanmasıyla birlikte Çin ipeğinin yurt dışına çıkışı da hızlanmıştı ki bu endişe yaratan başka bir durumdu. Üstelik seferlerde kaybedilen at sayısı öyle fazlaydı ki artık Han'ın sefer yapacak durumu da kalmamıştı. Aksine, Hunların karşı saldırıya geçmesi endişesi hâkim olmaya başlamıştı.

Wudi'nin saltanatı sona ererken Hunlarda da işler pek yolunda değildi. Batı Bölgeleri'ndeki kayıplar, Han'a sığınanlar, yalnızca insan kaynağını ve ekonomiyi etkilememişti. Artık chanyüer eskisi kadar kudretli değillerdi. Yerel yöneticiler güç kazanmışlardı. Zaten Hun siyasal örgütlenmesi yerel yöneticilere geniş özerklik tanımıştı. Şimdi kurultaya katılmayı reddediyor, chanyü ile iş birliği yapmak için, itaat etmekten çok işbirliği yapmak denilmeli, daha fazla karşılık bekliyorlardı. M.Ö. 60'ta Hunlar Batı Bölgeleri'nden çekilirken siyasal birliklerini de kaybettiler. Verasetteki belirsizlik, bir anda beş chanyülü bir siyasî keşmekeş yarattı. Bu parçalanma, chanyülerden Huhanye'nin(呼韓邪) tarihî bir karar alarak gong(貢) sistemine geçmeyi kabul etmesine yol açtı. Hunlar Huhanye'nin teslimiyetini bir felaket gibi görmüşlerdi. Ancak beklenenin aksine, Huhanye'nin Han'a bağlanmasını takip eden süreç, Hunlar için bir restorasyon çağı niteliğine ulaştı. Çin'de Wang Mang(王莽) Devrimi, Han'ın geri dönüşü gibi hadiseler Hunlarla ilişkileri bir süreliğine tersine çevirdi. Hunlar barış için yeniden Heqin'i şart koşmuşlardı. Han'ın kendini toparlamaya başladığı esnada Hunların bölgesel ayrılıkları bir kez daha durumu değiştirdi. Hunlar yeniden ikiye bölündüler ve Güney Hunlarının chanyüsü Bi(比), tıpkı Huhanye gibi, gong sistemine girdi.

Hun ve Han imparatorlukları biri yerleşik diğeri göçebe kültürü temsil eden, birlikte ve birbirinin karşıtı olarak varlığını sürdürmüş iki denk devletti. Diplomatik ilişkilerinde birbirlerine üstünlük sağlamak üzere çeşitli araçlar kullandılar, farklı sistemler denediler. Son kertede ikisi de istikrarlı bir sistem getirmeyi başaramadı. Çoğunlukla biri diğerrinin iç sorunlarından kaynaklanan zaafından/edilgenliğinden faydalanarak geçici üstünlükler kurdu. Wudi dönemindeki, Huo Qubing(霍去病) ve Wei Qing(衛青) gibi Han generallerinin başrolü oynadığı, iki kuvveti doğrudan karşı karşıya getiren türden bir savaş politikasının etkisizliği, her iki tarafın devlet adamlarınca anlaşılmıştı. Wudi'nin Hun politikasının tek mirası Hunlarla doğrudan çarpışmak yerine onları müttefikler aracılığıyla sıkıştırmaktı. Batı Bölgeleri'nin ele geçirilmesiyle başlangıçta Hun politikasının bir parçasıyken gittikçe bağımsız bir dış politika hedefine dönüştü.

## 1. Hun Lehine Denge (Heqin M.Ö. 198-133)

Tarih yazınına göçebe-yerleşik ilişkileri, altyapısını ekonomik ilişkilerin teşkil ettiği modeller hâlinde yansımıştır. Heqin de çoğu zaman Hun-Han ekonomik ilişkileri merkeze alınarak çalışılmış, anlaşmanın diğer yönleri biraz gölgede kalmıştır. İhtimal ki bunda Han bürokratlarının Heqin'in etkinliğini, Hunlara yapılan ödemelerin Hun saldırılarını kesip kesmemesi açısından değerlendirmeye meyyal olması da etkili olmaktadır. Heqin'in bu yönüyle değerlendirilmesi, anlaşmayı “barışı satın alma anlaşması” konumuna yerleştirir (Selbitschka, 2015, s. 64). Oysa böyle bir algılama Heqin'in tek yönlü, tek işlevli olduğunu zannetmek gibi bir hataya yol açabilir. Buna ek olarak, “barışı satın almak” anlaşmaya yalnız Han cephesinden bakmak, anlaşmanın diğer tarafı olan Hunlar açısından ayrıca incelemeksizin, onları da Han'ın duruşuna göre konumlandırmak demektir. Böylelikle Heqin'in taraflar açısından amaçları, fayda-maliyet analizleri ve etkinliği sorunu sığ bir temele indirgenmiş olmaktadır.

Hun ve Han devletleri birer imparatorluk olarak emperyal politika izlemiş ve kendi “dünya düzenlerini” nüfuz alanlarındaki devletlere dayatmıştır. Komşu iki imparatorluğun tarihi, birbirine kendi dünya düzenini dayatmaya çalışan iki emperyal gücün tarihi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu veçhile Heqin, Hun imparatorunun üstünlüğünü Han'a kabul ettirdiği bir diplomatik durumu ifade eder. Daha açık bir ifadeyle Heqin, Hunların Han'ı haraç ödemeye zorladığı bir süreç değil, politik üstünlüğünü dayattığı bir süreçtir. Çin kaynaklarında Heqin'in maddeleri arasında iki devletin “kardeş devletler” olduğu yazılıdır (HS: 94: 3754). Çin diplomatik geleneğinde “kardeş”, “baba-oğul”, “abi-kardeş” metaforları ilişki kurulan devletin statüsünü belirler. İmparator, vassal devletin hükümdarının “babası” yahut “abisi” sayılır. Heqin ise iki hükümdarı “kardeş” ilan etmiştir. Belki bunu Çin tarihçiliğinin Han'ın gururunu koruma gayesiyle ilişkilendirmek doğru olacaktır. Çünkü ilişkiler eşitlik esasında yürütülmemiştir.

Heqin döneminde Hun ve Han ilişkilerinin eşitsizliği, anlaşmanın etkisizliğinden anlaşılmaktadır. Modu Chanyü, kendi payına Han sınırlarına saygılı olmayı kabul etmişti. Kendisi ordunun başına geçerek büyük bir sefer düzenlemediyse de sınırdaki beylerin ufak akınlarına göz yummuştu. Wendi elçi ve mektup marifetiyle Hunların sağ bilge kralının tacizlerinden şikâyetçi olduğunda, Modu, verdiği yanıtla onu sınır ihlallerini sineye çekmeye zorladı:

Han memurları sağ bilge kralına saldırıp hakaret edince sağ bilge kralı izin almadan houyilu kralı Nanzhi'nin ve diğerlerinin aklına uyup Han memurlarıyla sürtüşmüş, iki taraf arasındaki kardeşlik anlaşmasını bozmuştur. İmparatorun sitemkâr mektubunu alınca cevabî mektubumu bir elçiyle gönderdim, geri gelmedi. Bu yüzden Han elçisi de geri dönmedi. Bu elim hadiseye sebep Handır. Komşu ülke itaat etmeyecektir. Şimdi, küçük memurlar anlaşmayı bozduğu için sağ bilge kralı ceza olarak batıya, Yuezhileri mağlup etmeye gönderdim. Gök'ün yardımı, yetenekli



askerlerimiz, güçlü atlarımız sayesinde Yuezhileri öldürdük ve kendimize bağlayarak sorunu çözdük. Loulan, Wusun, Hujie ve çevresindeki 26 ülke Hun oldu. Yay çeken halkların hepsi bir aile olarak kuzeye huzur geldi. Artık askerleri dinlendirip atları besiye çekmek, geçmiş olayları kenara bırakıp anlaşmayı yenilemek, sınırdaki halkın güvenliğini sağlamak, eskisi gibi çocukların büyümesini, ihtiyarların yurtlarında huzurlu olmasını sağlamak ve bu barış ve mutluluğu nesillerce sürdürmek istiyorum (HS: 94: 3756-57).

Bu mektuptan Modu'nun sınır ihlallerinden dolayı sorumluluk almaya yanaşmadığı anlaşılıyor. Fakat bundan önemlisi, batıdaki zaferlerini gündeme getirerek askerlerini dinlendirmek istemesi çok dikkat çekicidir. Hunlar batıda hedeflerine ulaşarak cepheyi kapatmıştır. Üstelik bu cepheden çekilen ordu, muzaffer bir ordudur. Muzaffer ordu artık meşgul olmadığına göre Han'la yaşanan sorunun çözümünde etkin rol oynayabilir durumdadır. Bereket, chanyü ordusunu dinlendirmek, halkına barış ve huzur vermek niyetindeydi. Mektuptaki tehditleri gören Wendi, sorunu diplomatik yolla, sınır ihlallerini hazmetmek şartıyla, çözmeyi yeğledi. Bu hadise, tehdidin ötesinde, Hunların batı politikasının Han politikasına yansımaları göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. İki devletin ilişkilerinde, iç sorunlarını çözen ve üçüncü ülkelerle ilişkilerini kendi çıkarlarına uygun kurgulayabilen taraf avantaj kazanıyordu. Avantajın doğru kullanılması ve devamlılığı üstünlük getiriyordu. Söz konusu hadisede Modu, Batı Bölgeleri'ni ele geçirmenin ve bağlı bodunlar üzerinde güçlü bir denetim kurabilmiş olmanın avantajını kullanmıştı.

İki imparatorluğun kuruluşu çok farklı şartlarda cereyan etmişti. Modu, karizmatik liderliğiyle katı disipline dayanan merkezî bir yönetim kurmuştu (Yu, 2008a, s. 120). Modu'dan sonra da chanyüer savaş önderliğiyle beslenen güçlü otoritenin keyfini sürdürdüler. Han Hanedanı için durum en azından Wudi devrine kadar bu kadar parlak değildi. Modu iktidarını kutsanmış liderliğine borçlu olduğu hâlde Liu Bang müttefiklerine ve generallerine borçluydu ve iktidarını da onlarla paylaşmak zorundaydı. Kendisi imparator (Huangdi/ 皇帝) unvanını alırken onları da eyaletlerin başına getirmek ve kral(wang) unvanını kullanmalarına rıza göstermek zorundaydı. Gerçekte imparatorla vassalları arasındaki ilişki tarafların birbirinin iktidarını belirli ölçüde kabullendiği bir anlaşmaydı ve kesinlikle imparatoru zayıf gösteriyordu. Eyaletler eski krallıklardı. Kendini kral ilan eden vassallar, eski krallıkların mirasını sahiplenerek bağımsız davranmaya başladılar. Kimi generaller dahi bu rüzgâra kapılarak soyluluk iddiasında bulundular. İmparatorun otoritesi, imparatorluk sınırlarının ancak üçte birinde geçerli hâle gelmişti. Krallıklar imparatorluğun büyük kısmını oluşturuyordu (Loewe, 2008, s. 124). İçerideki bu sıkıntılara güneyde Zhao Tuo'nun(趙佗) kendini Nanyü kralı(南越王) ilân etmesi de eklendi. Gaodi'nin bu harekete tepki gösterecek gücü kalmamıştı. Gaodi'den sonra Wendi ve Jingdi saltanatlarında dahi Zhao Tuo ile barışçıl ilişkileri

korumak için azamî gayret gösterildi. Jingdi saltanatında Han'ın güçlendiğini gören Zhao Tuo, Han'a bağlanmayı kabul etti.

Baideng'de yüzleşilen yenilgi Han'ın aczini berraklaştırmıştı. Dört yanda ve içte düşmanlarla çevrili olan Han, sorunlarını öncelik sırasına koymak ve zamanla çözmek zorundaydı. En başta merkeziyetin güçlendirilmesi gerekiyordu. Han devlet adamları, kralların varlığını başta doğal görseler de merkezî otoritenin zayıflığının hayra alâmet olmadığını kısa zamanda anlayarak bu konuya yoğunlaştılar. İlk iş olarak, krallıklara imparatorun sadık akrabalarının yerleştirilmesine başlandı ki bu, bugünden yarına ve kolaylıkla olacak bir iş değildi. Listenin en sonundaki Hunlar için sabırlı olmaları gerekiyordu. Bu yüzden “yatıştırma politikası” devreye sokularak Heqin dönemine girildi. Heqin'in Hunları Han'a saldırmaktan ve isyancı Han generalleriyle krallarını desteklemekten alıkoymasını bekleniyordu. Bu esnada Han da isyanları bastırarak, merkezî otoriteyi hâkim kılabilecek hamleler yapacaktı. Eğer şansları yaver giderse Hunların refaha bağlı olarak yozlaşmaları, Çinliler gibi yaşama hevesiyle chanyüye yüz çevirip Han tebaası olmaları bile mümkündü.<sup>1</sup>

Gaodi ile Modu arasındaki anlaşmanın ismi, anlaşmanın Hunlara getirdiği yükümlülükleri tek kelimeyle özetler gibidir: “Akrabalık yoluyla uyum”<sup>2</sup>. Han devlet adamları “uyum”a çok geniş bir anlam yüklemişlerdi. Her şeyden önce Modu'nun ikinci bir saldırıda bulunmaması gerekiyordu. Hunların saldırmaya devam etmeleri durumunda Han'ın kuzey eyaletlerindeki ahali güvenlik endişesiyle yurtlarını terk edebilirdi. Neticede Hunların hedeflerini daha güneyden seçmesi, başkenti tehdit etmesi mümkün olabilirdi. Hunlar saldırmaktan vazgeçerlerse kuzey eyaletlerindeki tebaanın huzuru, güvenliği sağlanabileceği gibi, Han ordusu da isyanların bastırılmasında ve isyan heveslilerinin caydırılmasında etkili biçimde kullanılabilirdi.

Modu'nun ilk saldırısından itibaren Hunların düşmanca politikasının savaşıla sınırlı kalmayacağı sezilmişti (Yu, 2008a, s. 122). Çünkü Mayi valisi Han Xin,

---

<sup>1</sup> Heqin'in ekonomik boyutunda Hunlara yapılan ödemelerin Hun soylularının iştahını kabartarak Han'a sempati duyacakları öngörülmüştü. Diğer taraftan sınır pazarlarının açılmasıyla sıradan Hunların da Çin'in refahına özenerek efendilerini terk edeceklerine, Han tebaası olacaklarına inanılmıştı. Bu beklentiler tümüyle boşuna değildi. Ne var ki Hun asillerinin Han'a duydukları sempatiyi politikaya etkin şekilde yansıtılmaları Heqin'den sonra vuku buldu. Han'ın savaş politikasını yürürlüğe sokmasından ve savaşın yüksek maliyetine karşın umduğunu bulamamasının ardından, M.Ö. I. Yüzyılın ortalarından sonra, geç gelen bir ödül gibi bazı Hun asilleri Han'ın dümen suyuna gitme yanlısı bir klik teşkil ettiler.

<sup>2</sup> Han Shu'nun Hun monografisinin Türkçe çevirisinde “heqin” yerine “evlilik yoluyla uyum” ifadesi kullanılmıştır. Axel Schuessler ise kelimenin ilk karakteri olan he'nin (和) anlamını “uyumlu olmak”, qin'in (親) anlamını ise “akrabalık” olarak vermiştir (bk. Onat vd., 2004, s. 110 not 146; Schuessler, 2007, ss. 273, 429).

şehri Hunlara teslim etmekle kalmayıp, kendisi de Hunların hizmetine girmişti. Olası taraf değiştirmeler Kuzey Çin’de güç dengesini, dolayısıyla Han hâkimiyetini tehdit ediyordu (Loewe, 2008, s. 127). Heqin, her ne kadar daha önce Hunlara iltica edenlerin iadesini sağlamasa da Hunların anlaşmanın yürürlüğe girmesiyle birlikte yeni siyasî sığınmacı kabul etmemesini öngörmüştü. Anlaşmanın bu yönü iki devletin birbirinin hâkimiyet alanlarını kabul ettiği, siyasî sınırları resmîleştiren bir unsurdur.

Han devlet adamlarının Heqin’de ortaya koydukları hedefler devletin temel çıkarlarını temsil ediyordu. Han devleti bu noktada kesinlikle Hun devletiyle denk güçte değildi. Kabul ettirmeye çalıştığı şartlarla Han, varlığını korumaya çalışan konumuna yerleşmişti. Hunlar ise politik üstünlüğü ifade eden çıkarlarını dayatıyorlardı. Bu açıdan anlaşma her iki tarafın da kazandığı bir anlaşma değildi. Anlaşmanın kazananı Hunlardı. Han, bu anlaşmayla bir şey kazanmıyor, siyasî ve askerî kayıplara uğrama riskinden kurtulmaya çalışıyordu. İki gücün eşitsizliği doğrultusunda siyasî ve askerî kayıplardan kurtulmak, başka türlü kayıpları kabullenmek demektir. İlk anlaşmada Hunlara belirli miktarda gıda malzemesi, gümüş ve ipek gönderilmesinde uzlaşıldı. Wendi saltanatında sınır boyunca büyük sınır pazarları açıldı.

Buraya kadar tartışılan maddeler, Heqin’in “uyum” tarafını teşkil ediyor. Bunun yanında uyumu taçlandırarak bir evlilik bağı kuruldu. Chanyüye evlenmesi için bir prenses gönderildi. Böylece iki hanedan akraba, iki hükümdar “kardeş” olacaktı. Perde arkasında chanyüyle evlenecek prensesin chanyünün kararlarını etkilemesi, Hun devletinin ileri gelenleri arasında Han yanlısı bir parti oluşturması gibi hesaplar vardı. Belki bundan da önemli olan, bu prensesten doğacak çocuğun ileride chanyünün yerini alma ihtimaliydi. Eğer bu ihtimal gerçekleşirse dedesinin, yani Han imparatorunun, sözünü dinleyerek Han’a itaat edecekti.

### **1.1. Politik Hedefler**

Gaodi’nin pür hevesle oturduğu taht hiç de rahat değildi. Doğu Çin krallıklarına bölünmüştü. Kâğıt üzerinde her kral, imparator adına, vergi toplamakla, düzeni sağlamakla ve asker yetiştirmekle mükellefti. Fakat askerlerini merkezin emri dışında kullanamazdı. Bu hâlleriyle krallar imparatorun iradesinin imparatorluğun eyaletlerinde tecellisinin aracılığı gibiydi. Eylemde ise durum farklıydı. İmparatorun nüfuzu bütün kralları itaate iknâ edecek güçte değildi. Krallıklar merkezî bürokrasinin birer küçük kopyası gibiydi. Kralların kendi başbakanları, danışmanları, bakanları, memurları vardı (Loewe, 2008, s. 126; Chang, 2010, s. 69).

Daha Gaodi zamanında üretim ve ticaret üzerinde sıkı denetim kurulmaya çalışıldı. Burada sadece bir maliye politikası değil, üretim şartlarının ve miktarının tespiti, ticaretin devlete ait dükkânlarda ve memurların denetimi altında yapılması, bazı malların üretiminin ve ticaretinin devlet tekeline alınması

gibi çok yönlü bir politika söz konusuydu (Fairbank ve Goldman, 2006, s. 60). Devlet gelirlerinin artması daha fazla memurun istihdam edilerek merkezî otoritenin imparatorluğun her köşesine hâkim kılınması, daha büyük orduların donatılması gibi kritik sonuçları vardı.

Heqin'den sonra Modu Çin'e hiç saldırmadı. Bu anlaşmayla doğuda istediğini elde etmiş oluyordu. Artık niyeti batıya yürüyerek Yuezhileri etkisiz hâle getirmektir. İki hamlede batıya itilen Yuezhiler ikiye bölünmüş, Küçük Yuezhiler güneye, Büyük Yuezhiler Tanrı Dağlarının kuzeyine yerleşmişti. Hunların onları daha batıya itmesi Modu'nun oğlu Laoshang (老上) zamanında (M.Ö. 174-165) oldu. Yuezhilerin liderini öldürüp kafatasından şarap içen Laoshang, Yuezhi sorununu halletmişti (SJ: 123: 3162; HS: 94: 3801; Gumilëv, 2013, s. 101). Artık batı sınırları tamamen güvendediydi. Fakat Hunların batıya doğru genişlemeleri 35 yılı aşkın bir zaman almıştı. Denilebilir ki Han, Heqin'i iç sorunlarını çözmek için zaman kazanmak üzere kullanırken Hunlar da batı seferlerini rahat yürütmek için kullanmıştır.

Gaodi, Baideng'de kuşatma altındayken Modu'ya bir elçi göndererek "Çin'i işgal etse bile yönetemeyeceğini" bildirmişti (SJ: 110: 2894). Modu'nun o an için böyle bir planı olduğunu söylemek güçtür. Harekât müstahkem bir şehir olmayan Mayi ile sınırlı olduğu gibi, Hun ordusu da işgali mümkün kılacak büyüklükte değildi. Ama Modu'nun Çin'i ele geçirmeye hiç heveslenmediğini söylemek de mümkün olmuyor. Gaodi öldükten sonra imparatoriçe Lü'ye evlenme teklif ederken Çin'i kolay yoldan ele geçirmeyi düşlemişti (HS: 94: 3754-3755). Öyle ya da böyle Çin'i ele geçirmek mümkün olmadığına göre Han'ı zayıflatmak ve politik üstünlüğünü dayatmakla yetinmek gerekecekti.

Han devletinin merkezîyet sorunu Hunlara politik hedeflerini gerçekleştirmeleri için birçok imkân sunuyordu. Han hükümetiyle arası bozuk olan krallarla, bürokratlarla ve askerlerle kurulan temaslar, Hunların her açıdan elini güçlendiriyordu. Han ile çatışma hâlindeki kralların dış desteğe ihtiyacı vardı. Hunlar belki askerî destek vermiyorlardı ama isyanları teşvik ediyorlardı. Hunlar onlara hiç yoktan işler umdukları gibi gitmezse sığınmaları için bir güvenceydiler. Krallar ve bir kısım bürokrat kendisiyle âşık atmaya cesaret ettikçe Han hükümeti, Hunlara karşı özgüvenini toparlayamıyordu. Baideng'den hemen sonra Han Xin, Zhao Li, Wang Huang gibi Han generalleri Hunların hizmetine girerek Han topraklarını yağmalamıştı. Kısa süre sonra Chen Xi ve Yang Kralı Lu Wan da Hunlara katıldılar (HS 94: 3754). Hun safına geçen eski Han generallerinin ve krallarının yaptıkları saldırılarla Kuzey Çin'in düzeni bozuldu.

## **1.2. Sınır Çatışmaları**

Heqin süreci boyunca Kuzey Çin'de sükûnet sağlanamamış, Hun saldırıları kesilmemişti. Sıklıkla tekrar eden akınlar Hunların sınır bölgelerindeki idarecilerinin yaptıkları kısa ve küçük çaplı akınlardı. Bunlarla Kuzey Çin'deki

huzursuzluk canlı tutuluyor, sınır boylarındaki Hun tebaası da ulcaların keyfini çıkarıyordu. Ayrıca Heqin sürecinde her chanyü en az bir büyük akın düzenlemişti. M.Ö. 174'te tahta çıkan Laoshang M.Ö. 166'da büyük bir saldırıda bulunmuştu (SJ: 110: 2901). M.Ö. 160'ta tahta çıkan Junchen (軍臣) ise ertesi yıl hücum etmişti (HS 94: 3761, 3764; Yu, 2008a, s. 124). Bu akınlarla chanyüler bir anlamda rüştünü ispat ediyorlardı Kuzey Çin'e yapılan büyük bir sefer, chanyünün askerî önderliğinin kalitesini gösteriyor, ulcalarsa bir çeşit kutlama oluyordu. Hun orduları dayanıklı atlar ve usta süvariler tarafından teşkil edildiğinden son derece hızlı hareket ediyordu. Çoğunluğu piyade olan Han ordusunun hazırlığı ve yürüyüşü öyle çok zaman alıyordu ki onlar geldiğinde Hunlar çoktan dönmüş oluyorlardı. Çinliler çoktan gitmiş bir ordunun ayak izlerini takip ederek sınıra ulaşıyor ve hemen geri dönüyorlardı Gerilimi arttırmamak adına Hunların ihlallerine razı oluyor, karşı saldırıyı henüz düşünmüyorlardı.

Han devleti barış için her şeyi yaptığı hâlde Hunların saldırıları kesmemesinden fevkalade rahatsızdı. İki devletteki her taht değişikliğinde anlaşma yenilenmiş, üstelik Hunlara ödenen haraç miktarı da her seferinde artırılmıştı. Ama Hunlar anlaşmayı her seferinde bozmuşlardı. Bu yüzden tarih yazımında "açgözlülük" söylemi gelişmişti. Onlara göre Hunlar sözüne güvenilmez, doymak bilmez insanlardı. Onlarla hiçbir şekilde anlaşma ve uyum yolu yoktu. Ban Gu, Han'ın cömertliğine karşın chanyülerin gittikçe küstahlaşmalarından şikâyet ederek sonunda Han'ın savaş yolunu seçmeye mecbur kaldığını vurgulamıştır. Beri yandan, Hunların ne zaman saldırgan ne zaman barışçıl politika izleyeceklerinin güçlü veya zayıf olmalarına bağlı olduğunu da belirtmiştir (HS 94: 3831-3832). Yalnız, Han'ın da tıpkı Hunlar gibi, güçlü olduğu zaman saldırdığını, zayıf olduğu zaman geri çekildiğini söylemeye hacet görmemiştir. Belki bu eksikliği tamamlamakla, Hun-Han ilişkilerinin askerî yönünü en kısa ve kusursuz şekilde özetlemek mümkün olabilirdi.

### 1.3. Heqin ve Hun Refahı

Heqin, İç Asya'nın göçebe imparatorluklarıyla Çin'in yerleşik imparatorlukları arasındaki ekonomik ilişkilerin mahiyetini açıklığa kavuşturan bir belge gibi düşünülmüştür. Bir tarafıyla böyle düşünülmesi doğaldır. Çünkü Hunlardan ve Hanlardan sonraki devletlerarasındaki ilişkilerde bu anlaşmayı örnek alan uygulamalar görülür. Neredeyse kaçınılmaz olarak, Heqin'le başlayan paragraflar, bozkır-Çin ilişkilerinin tarihî seyrini betimlemeye yol alır. Nihayet tarihçinin, Heqin'in özgün nitelikleri üzerindeki görüşlerini ayırt etmek zorlaşır.

Hun imparatorluğunun ideolojik kurgusu, chanyüyü tam bir karizmatik lider konumunda görüyordu. Chanyü, dünyaya ilahî düzeni getirmek üzere tanrı

tarafından seçilmiş üstün insandı<sup>3</sup>. Fakat hiçbir chanyü iktidarını yalnız bu ideolojik kurguyla besleyemezdi. Pratikte iki yönlü bir zımnî anlaşma vardı. Chanyü bir yandan itaatsizliği cezalandırabileceğini hissettirmeli, bir yandan da tebaasının memnuniyetini sağlamalıydı. Yani, tehdit ve vaat bir arada olmalıydı. Daha önce yapılan araştırmalarda chanyünün dış ilişki tekeli olduğu isabetle tespit edilmiştir (Barfield, 2001a, s. 13; Barfield, 1981, s. 48). Çünkü imparatorluk önemli ölçüde otonom siyasî birimlerden oluşuyordu. Chanyünün atadığı yöneticilerden başka, boyların idarecileri de böyleydiler. Üstelik onlar idare yetkisini doğrudan kendi boylarının siyasal geleneklerinden alıyorlardı. Nihayet chanyü siyasî birimler arasında koordinasyonu sağlayan, onları ortak hedefler ve çıkarlar etrafında birleştiren bir örgütleyici rolü oynuyordu. Tüm siyasî birimler yıllık toplantılarda hazırlanan ve tartışılan planlara uygun olarak ordularını chanyünün başkomutanlığında birleştiriyor, Kuzey Çin'e yapılan akınlarla ulcalar paylaşıyordu. Daha sonra chanyü, askerî gücüne ve Kuzey Çin'deki istikrarsızlığa dayanarak pazarlık masasına oturuyor, Han'ı haraç ödemeye veya haraç miktarını arttırmaya icbar ediyordu. Han'dan alınan haraç, ideolojik bakımdan, fakat pratikte de müthiş etkiliydi, chanyünün seçilmişlik iddiasının tasdik aracı oluyordu (Barfield, 1981, s. 52). Chanyü, tebaasına, kendisine boş yere boyun eğmediklerini gösteriyordu. Monarşik rejimlerin doğası gereği, onun zenginliği ve gösterişi saygı uyandırıyor, taraftarlarına güven veriyordu. Alınan haraç sadece chanyünün servetine katılmıyordu. Aslan payı onun olmak kaydıyla hiyerarşik düzen içinde haracı seçkin idarecilere bölüştürüyordu.

Han'ın verdiği haraç tarım ürünlerinden, alkollü içeceklerden, ipek kumaşlardan ve kıyafetlerden oluşuyordu. Tabii olarak bu mallar otantik nitelikteydi ve aristokrat kesimin ayrıcalıklılığını vurguluyordu<sup>4</sup>. Her yılın 1. Ayında, 5. Ayında ve sonbaharda yapılan büyük toplantılar, iç siyasî aktörlerin chanyünün otoritesini tanıdığı, bazen reddettiği, karşılığında ödülünü aldığı önemli bir siyasî gelenektir. Aynı zamanda merkezî politikanın belirlendiği bu toplantılar, seçkinlerin çıkarlarına uygun politikalar izlemesi için chanyü üzerinde baskı aracıydı. Hiç şüphesiz chanyüye iletilen bu talep, daha fazla refah sağlamasıydı. Billhassa tahta yeni çıkan chanyüler çıtayı yukarı taşımaya mecburdular. Her

---

<sup>3</sup> Modu'nun unvanı “Chengli Gutu Chanyü/撐梨孤塗單于” idi ve bu Tanrı'dan aldığı kutu, seçilmişliğini gösteriyordu. Ayrıca Zhonghang Yue(中行說), Laoshang Chanyü'ye, Han'a göndereceği mektupta “Hunların Göğün ve Yerin oğlu, Güneş ve Ay tarafından tahta çıkarılmış büyük chanyüsü/天地所生日月所置大單于” unvanı kullanmasını önermişti (HS 94: 3751 ve 3760).

<sup>4</sup> Laoshang Chanyü'ye eş olarak verilen bir Han prensesine eşlik etmeye zorlanan Zhonghang Yue(中行說), chanyüyü Çin mallarına olan düşkünlüğü konusunda uyarırken, bunların bozkırdaki yaşama uymadığını belirterek, bozkırdaki otantik niteliklerini vurgulamış oluyordu (bk. HS 94: 3759; Di Cosmo, 2013 s. 38).

chanyü Çin sınırlarını ihlâl ederek Han üzerindeki baskıyı tazeliyor, Heqin'in her yenilenişinde Han'ın ödediği haraç miktarı artıyordu.

Han'ın ödediği haracın sürekli yükselmesi, bir taraftan yatıştırma politikasını sürdürmekteki kararlılıklarını gösterir, bir yandan da Hunların haraç miktarını arttırmaya neden çok istekli oldukları sorusunu gündeme getirir. Aslında Han'ın 3. İmparatoru Wendi'nin bir mektubunda belirttiği gibi, "Han ve Xiongnu komşu ve rakip devletlerdir." (HS 94:3762). Bu açıdan Hunların daha fazla haraç istemesi doğaldır. Yine de haracın chanyü üzerinde bir baskı yarattığını belirtmek gerekir. Aristokrasinin tipik davranışı, refaha ve lükse meylettir. Haracın paylaşılması refahlarını arttırıyor, onları daha fazla tüketmeye teşvik ediyordu. Nitekim sonraları Han haracı kesince, Çin'den mal akışının yeniden başlaması için her tavizi vermeye hazır bir kitle doğmuştu. Böylece Çin'in sömürülmesi chanyünün üstünlüğünün göstergesi olmaktan çıkıp görevi hâline gelmişti.

Wendi'nin sınır pazarlarını açması Çin'in sömürülmesine ikinci boyutu kazandırdı. Pazarları açmak Han açısından ikircikli bir durumdu. Ticaret Hunları yatıştırmak için iyi bir yol gibi gözükse de stratejik malların ticarete konu olması istenmiyor, sıkı bir kontrol politikası yürütülüyordu. Buna rağmen kaçak yollardan bilhassa demir satılıyordu. Sınır pazarları farklı sınıfların ve grupların faydalanabildiği bir gelişmeydi. Göçebeler mallarını getirip ihtiyaç duydukları mallarla değiştirebiliyorlardı. Ayrıca soğdu tüccarlar yeni ve büyük pazarlara kavuşuyorlardı. Batıdan gelen malları Çin mallarıyla değiştirebiliyorlardı. Ayrıca İç Asyalılarla ticaretleri de yeni formlar kazanıyordu. Çin sınırındaki pazarlar, Hunların kurdukları ticaret kasabaları ve Batı Bölgeleri arasında daimî mal akışı, herkesin refahını arttırıyordu. Buna Han bürokratları bile dâhildi (Fairbank ve Goldman, 2006, s. 59). Hatta Hunların ticaret yolunu kesmesinden çekiniyorlardı.

## **2. Han Lehine Denge: Gong**

### **2.1. İç Düzen**

Gaodi, henüz Modu'nun gazabına uğramamışken, taze iktidarının iki temel sorununa çözüm arıyordu: idarî sistemin tanzimi ve ekonominin istikrara kavuşturulması. Baideng hadisesinden sonra buna güvenlik ve dış politika sorunu da eklendi. Üç büyük sorunun her biri başlı başına bir saha gibi görülebilir, fakat son derece önemli kesişme alanları vardı. Güvenlik sorununun çözülmesi için nüfusun ve ekonominin askerî faaliyetleri destekleyebilmesi ve merkezî otoritenin güçlü olması gerekiyordu. Güvenlik tehdidinin ortadan kaldırılmaması ise özellikle sınır bölgelerinde merkezî otoriteyi, ekonomik gelişmeyi ve nüfus hareketlerini riske sokuyordu.

M.Ö. 210'da başlayan iç savaş nüfusu azalttığı gibi üretimi de düşürmüştü. 60 yıl boyunca tarımın ve ticaretin geliştirilmesi ve nüfusun artırılması için çalışıldı. Vergi politikası nüfus artışını teşvik edecek şekilde yürütüldü. Tarım faaliyetleri

baştan örgütlendi. Wendi ve Jingdi saltanatlarında ekonominin iyileştirilmesi yönünde istenen sonuçlar alındı. Bazı malların üretimi ve dağıtımını devlet tekeline alınarak ticaretin yoğunlaştığı merkezlerde dağıtım ofisleri kuruldu. Ekonominin iyileşmesine paralel olarak nüfus da arttı. Böylece nüfus ve ekonomik güç bakımından Hunlarla aktif mücadele yürütmenin altyapısı oluştu.

Krallıkların kapladıkları sahanın genişliği ve güçleri sebebiyle, merkezî politikayı taşraya ulaştırmakta güçlü çekişiyordu. Gaodi ilk aşamada krallıklara kendi oğullarını, veliaht hariç, atayarak krallıkları hiç olmazsa sâdik hale getirmeyi denedi (Bielenstein, 2008, s. 105). Heqin süreci boyunca krallıkların sayısını ve kapladıkları alanı azaltma çabası devam etti. Diğer taraftan krallıklara göre daha küçük, sayıca çok kumandanlık kuruldu ve tamamen bürokratik usullere göre yetiştirilmiş memurlar atandı.

Krallıkların küçülüp kumandanlıkların kapladığı sahanın genişlemesi, bürokrasinin aristokrasiye galip gelmesi demektir. Fakat Han imparatorları bürokrasinin güçlenmesinde de riskler seziyorlardı. Bu yüzden devletin hiçbir kolunda iktidar sahibi bürokratlar oluşmasına izin vermediler. Bu da görev tanımlarının belirli ölçüde muğlaklık içermesi, uzmanlaşmanın önünün kesilmesi demektir. Bürokratların kendi alanlarında tekelleşerek imparatora tehdit oluşturmasının önüne ancak bu yolla geçilebilirdi (Rossabi, 2014, s. 71). Öte yandan imparatorun eşlerinin ailelerinin güçlenmesi de engellenmeliydi. Daha ilk imparator Gaodi'nin ölümünden sonra imparatoriçe Lü (呂), imparatorun ailesi olan Liu ailesini iktidardan uzaklaştırarak yüksek makamlara kendi akrabalarını yerleştirdi. Lü'nün iktidar hırsı, rakiplerini ortadan kaldırdığı ürpertici bir zulme dönüştü. Bu menfi gelişmeler Han devlet adamlarının güçlü aileler arasındaki rekabetin yaratabileceği istikrarsızlığı anlamalarını sağladı (Fairbank ve Goldman, 2006, s. 59). Wendi ve Jingdi saltanatlarında merkezin ve hanedanın güçlendirilmesi için çalışıldı. Krallıkların ortadan kaldırılması Wudi saltanatının ilk yıllarında dahi sürdü (Chang, 2010, ss. 70-71).

## **2.2. Çin Dünya Düzeni**

Çin'de imparatorluğun ideolojisinin kökleri Shang ve Zhou dönemlerine kadar uzanmaktadır<sup>5</sup>. İdeolojinin en önemli dayanağı “kültürel üstünlük” fikridir. Efsanevî anlatılar, geçmişte bilge imparatorların icatlarıyla Çin halkına medeniyeti hediye ettiğini anlatır. Çin; ahlakın, refahın, bilgeliğin ve medeniyetin merkezidir. Oysa Çin'i erdemsiz, fakir, kültürsüz yabancılar çevrelemişti (Yang,

---

<sup>5</sup> Bu konuda Yü'nün uyarısını dikkate almakta fayda vardır. Yu, her ne kadar Çin'de imparatorluk ideolojisinin köklerinin Shang ve Zhou dönemlerine uzandığı görüşüne karşı değilse de Han'ın diplomatik sorunlarıyla Shang ve Zhou zamanındakilerin aynı olmadığına, dolayısıyla söz konusu dönemlerin imparatorluk ideolojileri arasında fark olduğuna işaret eder (bk. Yu, 2008b, s. 381).



1968, s. 20; Lewis, 2007, s. 128). “Çin” için kullanılan Zhongguo(中國 Merkezî Ülke) ifadesi, “kültürel üstünlük” fikrinin neticesidir. Barbarlarla dolu bir dünya tasavvur ederek “medeniyetin yegâne sahibi” sıfatıyla Çin, merkeze yerleştirilmiştir.

Han inanışında Tian/Gök(天) tüm kutsal varlıkların ve tanrıların üzerinde bulunuyordu. Gök ile imparator arasındaki bağlantı iki kanaldan sağlanıyordu. Gök(天) ile Göğün Altı(Tianxia 天下) arasında bir ilişkiden bahseden Dao(道), göğün altıyla gök arasında uyum sağlanmasını salık veriyordu ki bu Konfüçyüs tarafından açıklığa kavuşturulmuş olan ritlerle sağlanıyordu. Bunun tamamlayıcısı imparatorun göğün oğlu(天子) olduğu inancıydı. Bu sayede imparator, Gök’ten aldığı yetkiyle tüm insanlığın tek meşru hükümdarı oluyordu (Fairbank, 1968, s. 2; Fairbank ve Goldman, 2006, s. 69).

Dong Zhongshu(董仲舒) imparatorluk ideolojisini şöyle betimlemiştir:

-Gök en büyük tanrıdır. Göğün oğlu onun verdiği yetkiyle göğün altını yönetmeye ve korumaya memurdur.

-İmparator Dao’ya uygun olarak, erdemle hükmetmelidir.

-Göğün oğlunun hükmü evrenseldir (Chang, 2010, ss. 127-128).

Dong Zhongshu’nun erdeme yaptığı vurgu, dış politikada Heqin sürecinde denenmişti. Kendi bakış açısına uygun ifade tarzıyla “Çetin iklim şartlarında yaşayan Hunlar açlık çekmesin diye” hediyeler gönderilmişti. Dahası, “doğruyu görerek” Han’a biat eden Hunlara karşı da cömert davranılmıştı. Böylelikle barbarların Çin ahlakını anlaması, “ehlileşmesi” beklenmişti (Suzuki, 1968, s. 180). Hunlar, aksine, daha da “yırtıcı” hale gelmişlerdi. Heqin politikası imparatorluğun ideolojisinde derin bir yarık oluşturunuyordu. “Göğün altının mutlak hâkiminin” ülkesini korumak için haraç veriyor olması yaman bir çelişki yaratıyordu (Yang, 1968, s. 21). Üstelik çelişki Heqin’den sonra dahi ortadan kaldırılamamıştı. Hun chanyüleri Han’a bağlanmayı kabul ettiklerinde bile Heqin’deki “Seddin güneyi Han, Kuzeyi Hun” maddesi değişmemişti. Hunların bozkırda kurduğu düzenin gücü, Çin ideolojik düzenine gerçekliği dayatmıştı. Dile getirmekten hoşlanmasalar da Çin devlet adamları bozkırın sandıkları kadar edilgen olmadığını, aslında pek çok açıdan etken hatta ettirgen olduğunu anlamışlardı. Erdem politikası, bozkırdaki rakip güçlü olduğu zaman işe yaramıyordu. Çünkü rakip, alınan haracı üstünlüğün ödülü olarak görüyordu (Suzuki, 1968, s. 183).

### 2.3. Yeni Denge

Saltanatının başında Heqin'i yenilemeyi kabul eden Wudi, aslında kararını değiştirmeye teşneydi. Ülkenin durumunun bir dizi savaşı kaldırabileceğine kani olmuştu. Chanyüü Mayi'ye çekerek tuzağa düşürme ve Daxia'daki(大夏) Büyük Yüezhilerle(大月氏) ittifak yapma planları sonuç vermeyince Hunlarla açıktan ve tek başına savaşmaya mecbur kaldı. M.Ö. 129-119 arasında Hunlar Sarı Nehrin güneyinden, Gansu koridorundan ve Gobi'nin güneyinden sökülüp atıldılar. Bu savaşın ilk aşamasıydı ve Huo Qubing ve Wei Qing gibi yetenekli kumandanların, süvari birliklerinin eseri. M.Ö. 119'da Yizhixie Chanyü(伊稚邪) Gobi'nin güneyini boşaltıp savunma pozisyonu aldıktan sonra Wudi'nin ısrarla ve aceleci bir şekilde Hunları gong sistemine çekmek istediği görülmüştür (HS 94: 3771-3772). Huo Qubing'in ölümü, güneydeki savaşlar, savaşın ilk aşamasında kaybedilen at sayısının fazlalığı gibi sebeplerden bu talebini askerî güçle dayatma yoluna gitmemişti. Oysa Hunlar ciddi nüfus kaybetmiş, iç düzenleri de tehlikeye girmişti.

Savaşın 2. aşaması M.Ö. 105'te başladı. Gansu koridorunun açılması cepheyi genişletmiş ve Han'a müttefik bulma imkânı vermişti. Han orduları bir taraftan Batı Bölgeleri'ni Hunlardan koparmaya çalışırken bir yandan da Tanrı Dağları'nın doğusundaki Hun merkezlerine saldırıyordu (Ma ve Sun, 2001, s. 228). Artık Han tarihinde bir kırılma yaşanmıştı. Askerî başarısını kanıtlayan, Han'ı haraç vermeye zorlayan karizmatik chanyüler devri kapanmıştı. Yeni makbul chanyü tipi Han saldırılarını durdurabilen ve bağlı boyların kopmasını engelleyebilen koruyucu nitelikteydi ve tabii bir chanyünün bu makama ulaşması hiç de kolay değildi. Batı Bölgeleri'ndeki Han ilerleyişine etkili bir tepki verilemedi. M.Ö. 97'de Hunlar çok büyük kayıplar vermek kaydıyla iki önemli savunma başarısı gösterdiği gibi Li Ling'i de ele geçirdiler (SJ: 110: 2918, Otkan, 2018, s. 92). M.Ö. 90'da büyük savaşlar dizisinin sonuncusunda Ershi Generali Li Guangli'yi de ele geçirdiler (SJ: 110: 2918; Otkan, 2018, ss. 92-93).

40 yıllık savaşlardan sonra iki tarafın da toparlanmaya ihtiyacı olduğu kesindi. Hunlar kendi hesaplarına bu imkândan mahrumdular. Bağlı boylar ayrılarak Hunların düşmanı oldular. Wusunların, Dinglinglerin(丁零), Wuhuanların(烏桓) saldırılarına sert kışların ve açlığın açtığı yaralar eklendi<sup>6</sup>. Chanyü olgusunun büyümesi bozulduktan sonra aristokratik klikler oluşmuş, siyasete kişisel çıkarlar yön verir olmuştu. M.Ö. 58'de büyük kriz başladı: Woyanqudi(握衍胸

---

<sup>6</sup> Wuhuanlar Hunların ata mezarlarını soydukları için Hunların saldırısına uğramışlardı (HS: 94: 3784). Hunlar, arkasından Wusunlara saldırdılar (HS: 94: 3785). M.Ö. 72'de Wusunlar, Batı Bölgeleri'ndeki Han müttefikleri ve nihayet Han ordusu Hunlara saldırdı (HS: 94: 3785-3786). Bu yenilgiden sonra Hunlar Dinglinglerin saldırılarına da hedef oldular (HS: 94: 3787-3788). Savaşlarda ölen insanların fazlalığının ve kaybedilen hayvanların etkisiyle Hunlarda açlık baş gösterdi (Onat vd., 2004, ss. 44-49).

鞬)Chanyü'nün geleneğe aykırı atamaları tahtına ve canına mâl oldu<sup>7</sup>. Bunu takiben art arda yeni chanyüler türedi. 5 chanyünün arasındaki savaşlar Hunları büsbütün tüketti (Yu, 2008a, s. 138). Bu tükeniş iki kardeşin, Zhizhi(鄧支) ve Huhanye'nin rakip chanyülüklerinde kendini göstermiştir. Rakibine yenilerek güneydoğuya çekilen Huhanye Chanyü, Han'ın gong sistemine girmeyi kabul etmeye mecbur kaldı (HS: 94: 3796-3797; HS: 94: 3797-3798). Onu yenen Zhizhi Chanyü dahi Hun merkezinde kalamayarak batıya, Kangjü ile Wusun sınırına gitti (HS: 94: 3800). Bunu herhalde öngörülebilir siyasi ortamın eksikliğine bağlamak gerekir. Gerçi Zhizhi Chanyü Dinglingleri yeniden itaat altına almıştı ama Kangjü ile ittifaken Wusunlara saldırmak üzere yola çıkıp, ordusunun büyük kısmını açıktan ve soğuktan kaybederek Kangjü'ye ulaşmış olması (HS: 94: 3802) durumunun istikrar vaat etmediğini düşündürmektedir.

Huhanye Chanyü'nün Han'a haraç ödemeyi, oğlunu rehin göndermeyi ve sarayı bizzat ziyaret ederek bağlılığını bildirmeyi kabul etmesiyle yeni bir düzen oluştu. Chanyü, imparatorun hizmetine girmişti. Ancak geçmişin muktedir düşmanı Hunların öylece durup itaat etmeleri beklenmiyordu. Chanyünün itaati belirli şartlardan ve karşılıklı sorumluluklardan oluşan bir dillendirilmemiş anlaşmaya bağlıydı. M.Ö. 43'te anlaşma açıkça ifade edildi ve beyaz bir atın kurban edildiği törenle tanrının garantörlüğü alındı. Anlaşmanın şartları Huhanye'nin oğlunu Han sarayına rehin gönderdiği M.Ö. 53'ten beri var olan fiilî durumu meşru zemine oturtmaktan fazlasını yapmıyordu:

- Karşılıklı olarak saldırı ve yağma yapılmayacağı taahhüt ediliyor
- Yağma yapan olursa cezalandırılacağı ve mağdur tarafın zararının karşılanacağı kabul ediliyor
- Taraflardan biri saldırı alırsa diğeri askerî yardım göndermeyi vaat ediyor.

Bu anlaşmayı yapanlar, Han Chang(韓昌) ve Zhang Meng(張猛), uzun zamandır Han sınırları içinde bulunan ve Han desteğiyle zenginleşen Hunların

<sup>7</sup> İlk olarak Wei Lü, Li Guang'ın gördüğü ilgiden rahatsız olarak onun öldürülmesini sağladı ve bu sayede yeniden adeta chanyünün baş danışmanı konumuna geldi. Daha sonra Hulugu(狐鹿故) Chanyü öldüğü zaman (M.Ö. 85) Zhuanqu Yanzhi(顛渠闕氏) ile birlikte chanyünün vasiyetini değiştirdi. Aynı yıl iki üst düzey Hun yönetici, Sol bilge beyi ve sağ luli beyi Wusunlara sığınarak Hunlara saldırmayı planladılar (HS: 94: 3787). Planları açığa çıkınca kurultaya katılmayı reddettiler. Yine Zhuanqu Yanzhi, m.ö. 60'ta Xulüquanqu(虛閭權渠) Chanyü öldüğü zaman bu kez sağ bilge beyiyle ittifak ederek onu Woyanqudi Chanyü ilan etti (HS: 94: 3789). Woyanqudi Chanyü başa geçince eski chanyünün akrabalarını görevlerinden uzaklaştırarak kendi çocuklarını ve yakınlarını atadı. Nihayet sol Aojian beyi (奧鞬王) ölünce yerine kendi oğlunu ataması birbirini takip eden isyanlar başlattı (HS: 94: 3790). Çünkü boy yöneticileri bu hamlede kendi geleceklere dair bir tehdit görmüştü (Onat vd., 2004, ss. 41, 42, 50, 51).

çoğaldıklarını, danışmanların chanyüü kuzeye dönmeye teşvik ettiğini görmüşlerdi. Eğer bozkıra dönerse chanyünün kendini güçlü hissedeceğinden ve Hunların, eskiden olduğu gibi, Han'a düşman olacağından endişeleniyorlardı (HS: 94: 3801; Onat, Orsoy ve Ercilasun, 2004, s. 58).

Gong sistemi imparatorun iç düzendeki kutsal-üstün konumunu dış ilişkilere taşıyan pratiklerden oluşuyordu. Bazı pratikler Muharip Devletler Çağı'nda krallıklar arasındaki ilişkilerde bulunuyordu. Güçlü olan krallık diplomatik ortağından veliahtını "hizmet etmek üzere" göndermesini ve haraç ödemesini bekliyordu. Wudi'nin saltanatında sınırların dört tarafta genişletilmesi, gong sisteminin uygulanışında farklılıklar geliştirdi. Sonuçta gelenekten beslenen veya geleneği değiştiren ama yeni şartlarla uyumlu kılan yeni bir pratik oluştu.

Geleneksel olarak vassallar iki sınıfa ayrılıyorlardı: sınırların içinde oturan, imparatorun doğrudan alınmış bir görev olarak sınırları koruyan iç vassallar ve Han'a boyun eğmiş yabancı devletlerin oluşturduğu dış vassallar (Yu, 2008b, s. 382). Bürokrasi imparatora hizmet ediyor, yerel yöneticiler imparatorun iradesini taşraya ulaştırıyorlardı (Fairbank, 1968, s. 8). Aynı sadakat gerek iç gerekse dış vassallardan da bekleniyordu. Vassallardan veliahtlarını Han başkentine göndermelerinin istenmesi, onlardan beklenen sadakati garanti altına almak içindi. Eğer vassal kralın sadakatinden şüphe edilirse Han ordusunun harekete geçerek kralı öldürüp esir oğlunu tahta geçirmesi veya öldürmesi mümkündü. Han sarayında esir bulunan veliahtların Han'a bağlılık duyması ve Çin kültürünü benimsemesi için gayret sarf ediliyordu. Bu yolla esir oğul kendi ülkesinde tahta çıktığında Han'a bağlılık duyacaktı.

Dış vassalın haraç ödemesi vassallığının sembolik bir pratiğiydi. Çin diplomasi geleneği eşitsiz bir ilişki anlayışıyla gelişmişti. Haraç yalnız vassalın bağlılığının göstergesi olmayıp, Han'la ilişki başlatmanın ön koşuluydu (Selbitschka, 2015, s. 18). Zayıf devletler açısından bu durum hiç de can sıkıcı değildi. Diplomatik, ticarî veya askerî ilişki başlatmak için haraç ödemeyi bir yatırım olarak görmeleri son derece olasıydı. Hatta Han'ın bundan rahatsız olduğu zamanlar dahi olmuştu. Chengdi(成帝) zamanında (M.Ö. 32-6) Jibin(罽賓) kralı Han'a elçi göndererek ilişkileri tekrar başlatmak istediğinde Du Qin(杜欽) gelen elçilerin soylu olmayıp, tek amacı mallarını satmak olan tacirlerden seçilmiş olduğundan yakınmıştı (Onat vd., 2004, ss. 31-32).

Konu Hunlar olduğunda haraç bambaşka bir anlam kazanıyordu (Yu, 2008b, s. 396). Hunlarla ilişkilerde daha eşitlikçi bir hava vardı. Çünkü Hunların bağlılığı üstünlük değil güvenlik meselesiydi. M.Ö. 28'de Hun elçisi ülkesine dönmek istemediği zaman Du Qin, chanyünün Han'la arasını bozmak için bahane yaratmak üzere elçisini önceden tembihlemiş olabileceğini öne sürerek ülkesine gönderilmesini tavsiye etti (HS: 94: 3808; Onat vd., 2004, ss. 67-68). Hunlarla yürütülen gong ilişkisi standart uygulamalardan ciddi bir sapmaydı. Esasen

ilişkiden kârlı çıkan Hunlardı. Çünkü Han'ın barışı korumaya, Hunları kontrol altında tutmaya şiddetle ihtiyacı vardı. Bu yüzden chanyülerin Han sarayını her ziyaret edişinde çok cömert davranılarak büyük hediyeler veriliyordu<sup>8</sup>. Chanyü ne zaman yiyeceğe ihtiyacı olduğunu bildirirse kervanlar düzülüyordu. Han'ın verdiği destekle Huhanye'ye bağlı Hunların nüfusu artmıştı. Nüfus artışı iki kaynaktan besleniyordu. Han'la kurulan ilişkiler, Huhanye'ye bağlı Hunların barış ve refah ortamında yaşamalarını sağlamıştı. Diğer taraftan, bilhassa Zhizhi Chanyü'nün ölümünden sonra savaştan ve sefaletten yılmış Hunlar Huhanye'ye itaat etmeye başlamışlardı. Böylelikle gong sistemi, Huhanye'ye bozkırda görece birlik ortamı oluşturma fırsatı vermişti. Her iki taraf da istediğini alıyor, Hunlar toparlanma sürecine girerken Han da sınırlarında huzuru sağlıyordu. Bu durum Wang Mang devrine kadar devam etti (Yu, 2008a, s. 141).

### 3. “Oyun Kurucu” Sorunu

Hemen hemen aynı anda kurulan ve yıkılan Hun ve Han imparatorluklarının ilişkileri her daim inişli çıkışlı ve karmaşık oldu. İki taraf da her koşulda kendi çıkarlarını dayatmak için fırsatlar buldu ve kullandı. Hiçbir zaman bir tarafın mutlak üstünlüğü olmayan bu ilişkilerde oluşturulan hiçbir status quo kalıcı olmadı ve tam verimlilikle çalışmadı. İki devlet gerek siyasî gerek ideolojik yapıları gerekse ekonomik ilişkilerden kaynaklanan karşılıklı bağımlılıklar geliştirmişti. Bağımlılığın şekli iki devletin birbirini yıpratmasını gerekli kılıyordu. Yani ilişkilerin devamı devletlerin yıpranmaya dayanıklılığın bağıydı. Devletlerin askerî gücündeki, iç siyasetindeki, ekonomik durumundaki ve üçüncü taraflarla ilişkilerindeki dalgalanmalara göre ikili ilişkileri de farklı formlar alıyordu. İkili ilişkileri şekillendiren sistemler (Heqin ve gong) birer “oyun” olarak düşünülürse oyunu kimin kuracağı, oyun içinde nasıl pozisyon alınacağı ve oyunun kendisi birer problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 3.1. İç Politika-Dış Politika Bağlantısı

İkili ilişkilerde taraflardan biri etki eden diğeri tepki veren durumda olmuştu. Etki eden, oyun kurucu, ilk hamleyi yaparak karşı tarafa çıkarlarını dayatma konusunda avantaja sahip oluyordu. Her iki taraf için de geçerli olmak üzere oyun kurucu olabilmek için gerçekleşmesi gerekli koşullar karmaşık olup bir açmaz görünümündeydi. Açmazın üç boyutu vardı: dış politikada etkin olabilmek için iç düzeni sağlamak gerekliydi. Beri yandan iç düzenin sağlanmasında dış

<sup>8</sup> Huhanye Chanyü Han sarayına ikinci ziyaretini gerçekleştirdiğinde verilen hediyeler, ilk ziyaretindekinden fazlaydı. M.Ö. 33'teki üçüncü ziyaretinde de ilk ziyaretindekine ek hediyeler almıştı. Ayrıca bir Han prensesiyle evlenme isteği de olumlu karşılandı. M.Ö. 26'da Huhanye'nin halefi Fuzhulei Ruodi(復株叅若鞮) ziyaret ettiği zaman yine hediye miktarı artmıştı. Barfield Hunlara bu dönemde verilen desteğin Han gelirin'in 3'te 1'ini bulduğunu yazmıştır (bk. HS: 94: 3798-3799, 3803, 3808; Onat vd, 2004, ss. 58, 61, 69; Barfield, 2001b, s. 237; Yüing-shih, 2008b, s. 397).

politikada başarılı olmak da gerekliydi. Son olarak, taraflardan biri iç düzenini sağlamış olsa dahi muhatabıyla mukayese edilince üstün olmalıydı.

Siyasî iktidarın güçlü ve istikrarlı olması kilit rol oynuyordu. İç politikadaki sorunları çözüp bünyesindeki zaafı ortadan kaldırmadan etkili bir dış politika izlemek söz konusu olamazdı. Fakat bu örgütlenme veya restorasyon sürecinde kabuğuna çekilmek mümkün olmuyordu. Han'ın iç sorunlarını çözdüğü M.Ö. 201-140 arasında Hunlar tehdidi daim kılarak çıkarlarını Han'a dayatmışlardı. Hunların iç düzeninin tamamen ortadan kalktığı M.Ö. 60 sonrasında ise bu kez Han çıkarlarını dayatma fırsatı bulmuştu. Wang Mang'ın darbesi, darbeyi takip eden iç savaş ve Sonraki Han Hanedanı'nın kuruluş aşamasında Hunlar avantajı tekrar ele geçirirlerken, M.S. 70'lerdeki Han hücumlarından sonra durum yeniden M.Ö. 60 sonrasındakine dönmüştü.

Devletlerin iç sorunlarını iktidar ilişkileriyle sınırlı tutmamak gerekir. Ekonomik-mali istikrar da bir o kadar önem arz ediyordu. Wudi'nin saldırı politikasının nihaî başarısızlığında başat rolü savaşın mali yükü oynamıştı. Köylünün vergi yükü altında ezildiği, maliyenin savaşı daha fazla kaldıramayacağı anlaşılınca barış değilse de ateşkes mecburî olmuştu. Mali sorunların getirdiği ekonomik buhran, siyasal krizle birleşerek Han'ı pasif bir dış politika izlemeye itti. Hun "malıyesi"<sup>9</sup> biraz daha farklı işliyordu. Chanyü bir bölüşüm odağıydı. Siyasal örgütlenmenin aristokratik niteliği gereği aristokratların refah düzeyini arttıracak yeni kaynak oluşturmak konumunun gereği ve teminatıydı. İktidarı refah yaratabildiği düzeyde onaylanıyordu. İki devletin "mali" sorunlarının birbirinden farklı olduğu derhal göze çarpmaktadır. Merkezî bürokratik devletin(Han) mali sorunları hükümet harcamalarının finanse edilmesinde karşılaşılan sorunları; kabilelerüstü devlette(Hun) aristokratların sadakatının satın alınmasında karşılaşılan sorunları ifade ediyordu. İki devletin yapısındaki farklılıklar sebebiyle mali sorunların muhtemel sonuçları da farklıydı. Han için askerî masrafların kısılması, ekonominin yeniden örgütlenmesi gibi politikalarla atlatılabilirdi. Hunlar ise parçalanma riskiyle karşılaşıyorlardı. Bu sorunların dış politikaya yansması her iki taraf için de pasifize olmak şeklindeydi. Taraflardan biri pasifize olurken diğeri hala aktif durumdaysa çıkarlarını dayatarak oyun kurabiliyordu.

İç politikayla dış politika arasında bir döngüden söz edilmesi mümkün olabilir. İktidarın iç politikadaki başarısı, dış politikadaki başarısını destekleyici nitelik taşıyordu. Dış politikadaki başarı da iç politikayı destekliyordu. Daha önce belirttiği gibi, Chanyü aristokratların refah düzeyini arttırmak için kaynak

---

<sup>9</sup> Hunların siyasi örgütlenmeleri açısından bakıldığında Hun devletinde bir "malıye"den söz etmek pek doğru gözükmemektedir. Buna karşılık iki devletin gelir-gider dengelerini karşılaştırmayı kolaylaştıracak bir kavram olarak "malıye" sözcüğü kullanılmış olup, kavramın Hun imparatorluğu için kullanılmasının sakıncalı oluşu dikkate alınarak tırnak içinde yazılması ihtiyacı hâsıl olmuştur.

oluşturmak zorundaydı. Üretim düzeyinin arttırılması, mutlaka chanyünün bu ihtiyacını bir ölçüde karşılıyordu. Fakat daha önemli bir kaynağın Çin'in sömürülmesinden sağlandığı düşünülebilir. Modern tarih yazınında Hun dış politikası ve ekonomisi Çin'in sömürülmesi çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu konudaki tartışma iki temaya yoğunlaşmıştır: Hun ekonomisinin kendine yeter olup olmadığı ve Hun-Han ticaretinde hangi tarafın daha kârlı olduğu. Owen Lattimore, Hunların tam göçebe olduklarını varsayarak yalnızca hayvancılık ve avcılık yaptıkları sonucuna ulaştı (Di Cosmo, 2010, ss. 10-11). Barfield'e göre Hun imparatorluğu doğrudan doğruya Çin'i sömürebilmek için kurulmuştu. Aksi takdirde bozkır ekonomisi kendine yetersizliğiyle yüzleşmek zorunda kalacaktı (Barfield, 2001b, ss. 235, 240; Barfield, 2001a, ss. 10, 12, 14, 15; Barfield, 1981, ss. 46-47). Anatoly M. Khazanov Hun ekonomisinin daimî olarak kendine yetersiz olduğu fikrini reddederek bozkır ikliminin istikrarsızlığının ekonomiye yansıdığını, bunun da istikrarsızlık zamanlarında göçebeleri yerleşiklere bağımlı hâle getirdiğini öne sürdü (Khazanov, 1994, ss. 19-20). Di Cosmo ise bağımlılık ilişkisini tümünden reddetti. Arkeolojik verilerin Hunların tarım yaptığını gösterdiğini, ticaret ve zanaat kasabalarının kurulduğunu, ne tarım ne de zanaat ürünleri bakımından Çin'e bağımlı olduklarını savundu (Di Cosmo, 2010, ss. 14-15). Mark Edward Lewis ise Çin'in sömürülmesinin chanyünün hazinesini zenginleştirdiğini, fakat Çin'in tek zenginlik kaynağı olmadığı gibi Çin'den gelen malların Hun ekonomisi için hayatî öneme sahip olduğunu öne sürmenin abartılı olduğuna işaret etti (Lewis, 2007, s. 132). Lattimore'nin ve Barfield'in fikirleriyle Di Cosmo'nun fikirleri, aralarındaki zıtlığa rağmen, uzlaştırılabilir. Birinci görüş göçebelerin neredeyse Çin'i sömürmeksizin hayatta kalamayacağını düşündürecek kadar abartılı görünmekle birlikte ikincisi de göçebelerin Çin'i sömürmekteki ısrarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Gerçi Di Cosmo, "Çin'in sömürüldüğü" düşüncesinin Çinli devlet adamlarının Kuzeyli barbarları "açgözlü, riyakâr" görmelerinden kaynaklandığını savunur, ama Hunların her zaman talepkâr oldukları da vakiadır. Şu hâlde iki görüşü şu şekilde uzlaştırmak makul olabilir: Hunların Çin'i sömürme ihtiyacı belki ekonomilerinin kendine yetersizliğinden değil fakat chanyünün aristokratların refahını sürekli arttırma ihtiyacına bağlıdır. Bu bağlamda Barfield Hun imparatorluğunun kuruluşunu Çin'in sömürülmesi hedefine bağlarken pek haksız değildir. Fakat ortada bir ekonomik bağımlılıktan çok Hun imparatorluğunun politik yapısından kaynaklanan bir zorunluluk vardır. Bu zorunluluğun bir boyutunun ekonomik olduğu kesin olmakla birlikte, Hunlar hayatlarını idame ettirmek için değil daha da zenginleşmek için Çin'i sömürmeye ihtiyaç duymuşlardır. Üçüncü bir görüş olarak Khazanov'un savını yalnız iklimle bağlı olarak değil, siyasal ve askerî krizlerin iç içe geçtiği daha karmaşık şartlar altında ortaya çıkabilen geçici bağımlılıkları açıklamak için kullanmak uygun olabilir.

John King Fairbank Çin'in, sadece Han'ın değil, dış düzeniyle iç düzeni arasında yakın bir ilişkiden bahsetmiştir. Fairbank'ın bu tespitinin iki boyutu vardır: Barbarları uysallaştırmayı başaramadıklarında içeride isyanla karşılaşma olasılıklarının artması ve barbarlara hâkim olamayan hanedanın Çin'i idare etme iddiasının zayıf kalması (Fairbank, 1968, s. 3). Kuzey sınırının güvenliği bu açıdan çift yönlü düşünülebilir. Hunların saldırıları Han ordusunun zaafını görünür kılıyordu. Han bünyesindeki krallar bundan cesaretleterek isyan ediyorlar, bazıları Hunlarla işbirliği yapıyorlardı. Diğer yandan asi generaller ve mağlup krallar Hunlara sığınıyorlardı, Han karşıtı faaliyetlerini Hun desteğiyle veya Hun bünyesinde sürdürüyorlardı. Bu açıdan bakıldığında Heqin politikası iç sorunlar çözülene kadar dış sorunları dondurarak zaman kazanmaktan çok iç sorunlarla dış sorunlar arasına duvar örerek ilişkilerini kesme çabası olarak görülebilir.

Kuzey sınırındaki askerî hareketlilik ve savaş politikası saray çevresindeki kliklerin manevra alanına dönüşmeye oldukça müsaitti. Hunlarla askerî mücadele önem kazandıkça bu mücadelenin başarısına katkı yapanların değeri artıyordu. Klikler destekledikleri generallerin savaşlarda aktif rol alarak öne çıkmasını sağlamaya çalışıyorlardı. Bunu tersten düşününce savaşlarda öne çıkan generallerin kendi kliklerine güç kazandırdıkları sonucuna da varılabilir. Huo Qubing, Wei Qing, Li Guang, Batı Bölgeleri'ne ikinci yayılma hamlesinin kahramanı Ban Chao(班超) gibi generallerin kazandıkları başarılar kliklerinin nüfuzunu arttırmıştı.

Hunlarla ilişkiler askerî alanın dışına çıkıp diplomasi etrafında şekillenmeye başladığında ve özellikle Hunların etkinliklerini yitirdikleri dönemlerde siyaset daha olağan bir şekilde geliyordu. Bu süreçte diplomatik başarılar takdir edilmiyor değildi. Bununla birlikte başarılı diplomatların kazandıkları nüfuz, savaş zamanı başarılı generallerin kazandıklarıyla karşılaştırılabilir değildi. Hunların uysallaşmaları, işlerin yoluna girmesi anlamına geliyor, bürokrasinin olağan işleyişinde imparator üzerindeki klik baskıları da gevşiyordu.

### **3.2. “Oyun Kurucu” ve “Oyunbozan” Pozisyonları**

Çin ekonomisi tarım-zanaat-ticaret temelleri üzerine bina edilmişti. Gelişmiş işbölümü ve uzmanlaşma vardı. Bu sayede üretim miktarı ve ürün çeşitliliği yüksekti. Doğrudan tarımla bağlantılı olarak daha büyük nüfus beslenebiliyordu. Tüm bunlar Han'ın elini güçlendiriyordu. Ekonomi Hunları yatıştırma politikası çerçevesinde yapılan ödemeleri destekleyebiliyordu. Hem nüfus hem de üretim savaş politikasını da kaldırabilir düzeydeydi. Yeter ki Wudi saltanatında olduğu gibi onlarca yıl sürmesin... Sahip olduğu refah, tarih boyunca olduğu gibi, göçebelerin hedefi haline getirmişti. Ancak göçebelerle mücadelenin en önemli kaynağı da yine refahı ve nüfusu olmuştur. Baskın geldikleri dönemlerde dahi Hunların talepleri ekonomikti. Han ekonomisi 60 yıl boyunca sürekli artan



talepleri karşılarken kalkınma hedeflerini de gerçekleştirebilmişti. Ban Gu'nun Wudi'nin acımasız savaş politikasını eleştirirken yatıştırma politikasını daha "hesaplı" bulması bu açıdan dikkat çekicidir (HS 94: 3830-3831). Hunların baskısı yalnızca ekonomiyle ilgili değildi. Siyasal düzeni tehdit ediyordu ve kesinlikle yıpratıcıydı. Buna karşın Han imparatorlarının kararlılıkla sürdürdükleri kalkınma ve merkezileşme politikası sayesinde Çin'in insan kaynağı ve ekonomisi bu yıpranmayı karşılayabiliyordu. Yatıştırma politikası terk edildiğinde iki devletin savaş stratejileri arasındaki en önemli fark da ortaya çıktı. Savaşlarda yaşanan kayıplar Hunların üzerinde Han'ın üzerinde yarattığından daha fazla nüfus baskısı yaratıyordu. Han'ın silahlı gücüne alabileceği milyonlarca köylü vardı. Nüfusu itibarıyla Hunlar kayıpları en düşük sayıda tutmak zorundaydılar. Oyunun kuralı değişip askerleri feda etmek kaçınılmaz olduğunda Han'ın eli güçlenmişti. Gerçi 40 yıl süren savaşların ardından M.Ö. 90'dan sonra Han yeniden savunmaya çekilmek zorunda kalmıştı. Ama Hulugu Chanyü saldırıya geçmek yerine Heqin düzenine geri dönmeyi teklif etmişti. Kuzey Çin'i yakıp yıkarak Han'a çaresizliğini hissettiremeyeceğini büyük ihtimalle o da biliyordu. Sonra bu Çin kaynaklarındaki Hun betimlemesine hiç uymuyordu. "Saldırgan, yağmacı Hunlar"ın barışmak istemesinin arkasında Hun nüfusunun savaşı daha fazla kaldıramayacağı fikri yatıyor olmalıdır. Batı Bölgeleri'ndeki gerileme, ayrılan boylar, Han'dan alınan haracın kesilmesi gibi sorunlar da eklenince Hunların toparlanmak üzere barışa gerçekten ihtiyaç duydukları anlaşılıyor. Nitekim sonraki yıllarda düştükleri karışıklık da bunu gösteriyor. İki imparatorluğun kaynakları karşılaştırılınca Han'ın avantajlarının onu oyun kurucu pozisyonuna daha yakın tuttuğu sonucuna ulaşılabilir. Zaten kaynaklarını harekete geçirdikten sonra Han, bir daha Heqin'e geri dönmeye hiç mecbur kalmamıştır.

Han'ın oyun kurucu pozisyonuna daha yakın olması akla uygun gelse de doğrudan doğruya gong sistemi bu fikri kusurlu duruma getirmektedir. Chanyü Han'a boyun eğip onun dayattığı oyunu kabul ettiğinde bile Heqin'dekinden daha fazla ödeme yapılıyordu. Avantajlı olanın karşı tarafın ekonomik taleplerini kabul ederek muhabatını yatıştırdığı bir düzen söz konusuysen gerçekten avantajdan bahsedilebilir mi? Bu sorunun cevabı Han'ın dış politika motivasyonunun sınır güvenliği ekseninde şekillenmesi, Hunların ise ekonomik çıkarlarına göre hareket etmelerinde aranmalıdır. İster gong ister Heqin sistemi yürürlükte olsun bozkırdan gelecek tehditleri ortadan kaldırmak için Hunlarla anlaşma/uyum yoluna gidildi. Bunun anlamı da yine barışı satın almaktır. Yani Han iki devletin ilişkileri aracılığıyla bozkırı Çin'e entegre eden bir sistem kurmakla ilgileniyordu. Hunlar bu sistemin kurulmasına direndikleri ölçüde kazanç sağlıyorlardı. Bir başka deyişle Han'ın oyun kurucu olmaya yakın olduğu gibi Hunlar da oyunbozan olmaya yakındı. Hunlar ikiye bölündüklerinde Han taraflardan biriyle anlaşarak sınırları korumaları karşılığında ekonomik ve hatta askerî taleplerini karşılıyordu.

### 3.3. Hakemsiz Oyun

“İki kutuplu dünya düzeni” 2. Dünya Savaşı sonrasında iki farklı iktisadî ve siyasî rejimi temsil eden ABD ve SSCB’nin nüfuz mücadelesi içinde şekillenen siyasal atmosferi tanımlayan, sınırları belirgin bir terim olarak siyaset ve tarih literatürüne girdi. Bu terimi yeniden tasarlamak şartıyla ödünç olarak Hun-Han ilişkilerini tanımlamakta kullanmak pekâlâ mümkün olabilir. Önce bu terimi coğrafi olarak Çin ve Orta Asya ile sınırlandırmak gerekir. Ancak bundan sonra, söz konusu coğrafyada bir iki kutuplu siyasal atmosferden bahsetmek uygun olacaktır. Bu terimin ısrarla kullanılmak istenmesinin sebebi, Çin’in ve Orta Asya’nın tarihinin 4 asırlık bir kesitinin göçebe-savaşçı kabilelerüstü Hun imparatorluğuyla yerleşik, merkezî-bürokratik Han imparatorluğu arasındaki mücadeleyle geçmiş olmasıdır. Üçüncü taraflar, tıpkı 20. Yüzyılın iki kutuplu dünyasında olduğu gibi, çıkarlarını iki büyük gücün teşkil ettiği blokların çıkarlarıyla özdeşleştirerek var olmaya çalışmışlardır. Ortada üçüncü bir büyük gücün olmadığı, tarafları tehdit ederek yahut diyaloga davet ederek uzlaştıran bir üçüncü tarafın olmadığı hakemsiz bir oyun vardır.

Hun-Han ilişkilerini incelerken üçüncü tarafları üç sınıfa ayırmak mümkündür: vassallar, isyancılar ve çeper devletler. Sosyal, siyasal ve ekonomik yapısıyla Batı Bölgeleri’ndeki şehir devletleri vassallar sınıfını teşkil eder<sup>10</sup>. Hunlar Modu Chanyü zamanında Batı Bölgeleri’ni ele geçirmişler ve bu bölgeyi yönetmek için özel bir valilik oluşturmuşlardı. Bölgenin siyasî karakterini şehir devletleri oluşturuyordu. En büyükleri dahi en fazla birkaç bin askere sahip olan bu devletlerin ne Hunlarla mücadele etmeleri mümkündü ne de Han Hanedanıyla. Bu yüzden iki imparatorluğun rekabet ettiği ortamda taraflardan biriyle ittifak ederek tehditleri bertaraf etmeye çalışıyorlardı. M.Ö. 90’da Han’ın Hunlara yaptığı büyük saldırıda Batı Bölgeleri’ndeki devletler de savaşta yer almış, Hunların müttefiki olan Cheshi devleti işgal edilmişti (HS: 94: 3779). İki imparatorluğun restorasyon sürecine girdiği ve Batı Bölgeleri üzerindeki baskısını zayıflattığı dönemlerde bazı şehir devletleri yayılma girişiminde bulunmuşsa da hiçbir zaman Batı Bölgeleri’nden Hun ve Han’a denk olacak bir üçüncü güç çıkmadı. İmparatorlukların varlığını sürdürdüğü 4 asırlık zaman aralığında güç dengesindeki değişmelere bağlı olarak pek çok defa taraf değiştirmeler ve kopmalar oldu. Çin’de istikrarsızlığın yaşandığı dönemlerde Han valileri ve generalleri Hunların safına geçtiler. Hunların zayıfladığı dönemlerdeyse hoşnutsuz kabileler ve boylar Han safına geçtiler. Bu taraf değiştirmeler oyunun seyrini değiştirmekten çok bir tarafın diğerini sıkıştırmakta kullandığı araçlar oldu. Çünkü yeni bir siyasal güç olarak güçlenmekten çok baskıdan kurtulmak için bir hami arayışı içinde oldular. Birkaç defa Hunlarla

---

<sup>10</sup> Hunlara bağlı olan göçebe ve yarı göçebe boyları bu sınıfın dışında tutmak gerekir. Çünkü onlar sosyal, ekonomik ve siyasî yapılarıyla Hun sistemine içkindir.

bağını koparan Wuhuanlar Han'ın dış vassalı olarak Hunları doğudan baskı altına almakta kullanıldılar. İsyancı Han generalleri ise Hunlar tarafından Kuzey Çin'in istikrarsızlaştırılmasında kullanıldılar.

Üçüncü tarafları oluşturan sınıflar içinde hiç şüphesiz en etkili olanlar çeper devletlerdi. Bunlar zaman zaman taraflardan birinin boyunduruğu altına girseler de “efendisinin” siyasal sistemine tam olarak entegre olmayan, daha ziyade vassal sıfatı taşıyan bir müttefik pozisyonunda oldular. Hunların sadık müttefiki olan Kangjü, Han'ın Batı Bölgeleri'ne yayıldığı süreçte taraf seçmekte zorlansa da sonradan Hunların amansız düşmanı olan Wusunlar, zaman zaman Han'a boyun eğseler de bağımsızlıklarını koruma arayışını hiç bırakmayan Qianglar ve nihayet eski Hun tebaalarından müteşekkil olarak sonradan ortaya çıkan Xianbei bu cümleden sayılırlar. Sayılan bu aktörler vassal ve isyancı sınıflarındaki devletlerle benzeşen taraflarına rağmen önemli bir fark arz ederler. Bunların seçimleri bölgelerindeki güç dengesini mutlak şekilde değiştirecek önemdedir. Kendi içlerinde kabile çatışmalarından kaynaklı kronik istikrarsızlıkları olan Qianglar, Tibet'te Han'ın Batı Bölgeleriyle bağlantısını tehdit ediyorlardı. Hunlarla ittifak etmeleri durumunda Gansu Koridoru'nun kapanması riskiyle karşı karşıya olan Han yönetimi, Qiangları kontrol altında tutmaya ihtimam gösterdi. Başarılı olduğu zaman Kuzeyli barbarlara uyguladığı politikayı uygulayarak onları Çin'e yerleştirip daha kolay kontrol etmeye çalıştı (Lewis, 2007, s. 147). Eski Hun vassalı olan Wusunlar ve Hunların sadık müttefiki Kangjü, Batı Bölgeleri'ndeki güç dengesini değiştirebilecek büyük yerel güçlerdi (Zadneprovskiy, 1996, ss. 458, 463). Aralarında bölgesel rekabet olan bu iki güç sırtını güçlü bir imparatorluğa yaslamaya ihtiyaç duyuyordu. M.Ö. 48'de Kangjü kralı, Zhizhi Chanyü'yle Wusunlara karşı ittifak yapmıştı. M.S. 1. Yüzyılda Wusunlar Han ordusuyla ittifak hâlinde Hunlara ağır darbeler indirmişlerdi.

Üçüncü taraflar arasında Hunlara ve Han'a denk olacak bir üçüncü gücün çıkamayışı, büyük oranda üçüncü tarafların siyasal örgütlenmelerinin yerelliği aşan bir yapıya evrilemeyişinin sonucudur. Her biri küçük yahut orta büyüklükte devletler olarak kalırken, iki imparatorluğun çekişmesinin içinde, onların politikalarına adapte olarak varlıklarını sürdürmeye çalıştılar. Sonuçta iki imparatorluk arasındaki rekabet alanını daraltan, ilişkileri yumuşatan bir üçüncü aktör ortaya çıkmadı ve söz konusu coğrafyalarda siyaset Hun ve Han tarafından şekillendirildi.

## Sonuç

Shiji’de anlatılana göre Qin generali Meng Tian’ın hücumlarından sonra zayıf düşen Hunların, Baideng’de Gaodi’nin ordusunu kuşatarak çaresiz bırakacak kadar güçlenmesi son derece anı olmuştur. Modu’nun getirdiği hareketliliği hiçbir rakibi öngörememiş, Donghular, Yuezhiler, Han; onun elinden yenilgiyi tatmıştı. Rakiplerince hafife alınmanın verdiği fırsatları doğru kullanan Modu, hızla bozkırı ele geçiren ve gücüne güç katan bir devlet kurarken; henüz imparator titrini kullanmanın Çin siyaset geleneğince gerekliliği olan “Çin” hâkimiyetini kuramamış olan Gaodi, kendini hem iç çalkantılarla hem de kuzeydeki beklenmedik tehlikeyle boğuşurken buldu. Böylelikle iki devlet arasındaki ilişkiler daha en baştan iç sorunlarını çözmeye ve tüm dikkatini ve kuvvetini dış politikaya vermeye muvaffak olan tarafın diğerine çıkarlarını dayatma fırsatı yakaladığı bir minvalde cereyan etti.

İki devlet hem ideolojik kurguları hem de iç dinamikleri neticesinde muhabatını edilgen vaziyette tutmaya ihtiyaç duyuyordu. Hun devleti bir boylar ve aristokratlar hiyerarşisinden müteşekkil olup, merkezin kudreti bunlara refah sunabildiği sürece sürdürülebiliyordu. Söz konusu refah, üretim miktarını arttırmakla sağlanamayacağına ve özellikle aristokrasinin varlığı sebebiyle prestij malları önem kazandığına göre, Han devletinin haraç ödemesi ve sınır pazarlarını açık tutması Hun devleti için varoluşla ilgili bir sorundu. Öte yandan haraç, chanyünün tanrıdan aldığı ve kut ile ifade edilen onayın dünyevî karşılığı yahut kanıtıydı. Hunların varlığının Han bünyesinde yarattığı etkiyse büsbütün başkaydı. Kuzeyde kuvvetli bir chanyünün olması, Han devletinin muhaliflerine isyan cesareti ve işler yolunda gitmezse sığınma umudu veriyordu. Hunların sınırdaki yarattığı huzursuzluk, sınır bölgelerinin sekencesinde güneye kaçma eğilimi yaratıyordu. Bu da hem sınırın boş kalması ihtimaliyle iç bölgeleri tehdit altına sokacak hem de sosyal ve ekonomik karışıklığa yol açacak bir sorundu.

Han devleti Çin’i dünyanın merkezi ve kültürün biricik yuvası olarak görüyordu. Ayrıca imparatorun tanrı iradesiyle yeryüzünün tek meşru hükümdarı sayılıyordu. Dış politika -çoğu zaman romantik beklentilerle- bu ideolojik şablona göre şekillendiriliyordu. Tıpkı chanyünün tanrıdan aldığı onayın dünyevî karşılığının Han’dan alınan haraç olduğu gibi, Han imparatorunun tanrıdan aldığı onayın dünyevî karşılığı da chanyünün Han üstünlüğünü kabul etmesiydi. Çünkü açıkça birbirine denk iki güç söz konusuydu.

4 asır ayakta kalan iki devlet, birbirinin dış politika gündeminde hep birinci madde olarak kaldı. Üçüncü taraflar bu 4 asır boyunca kendi politikalarını Hun-Han rekabetine göre şekillendirerek taraf seçme mecburiyeti altında belirledi. Bunun doğal sonucu iki devletin ilişkilerinin birinin diğerine sağladığı geçici üstünlük halleri (Heqin ve gong) ile diyalogun minimize olduğu savaş halleri

dışında, geçici ittifakların yahut ateşkeslerin olmaması; tüm ilişkilerin sıfırdan yeniden inşasının asla gündeme gelmemesi oldu.

### Kısaltmalar

HS: Hanshu (漢書)

SJ: Shiji (史記)

### Kaynakça

- Ban Gu. (1988). *Han Shu (Han Hanedanı Tarihi)*. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Barfield, T.J. (1981). The Hsiung-nu Imperial Confederacy: Organization and Foreign Policy. *Journal of Asian Studies*, 41(1), 45-61.
- Barfield, T.J. (2001a). The Shadow Empires: Imperial State Formation Along the Chinese-Nomad Frontier. S.E. Alcock, T.N. D'altroy, K.D. Morrison, C.M. Sinopoli (Ed.). *Empires: Perspectives from Archaeology and History* içinde (ss. 10-42). Cambridge: Cambridge University Press.
- Barfield, T.J. (2001b). Steppe Empires, China and the Silk Route: Nomads as a Force in International Trade and Politics. A.M. Khazanov, A. Wink (Ed.). *Nomads in the Sedentary World* içinde (ss. 234-250). Routledge.
- Bielenstein, H. (2008). *Bureaucracy of Han Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chang, C. (2010). *The Rise of the Chinese Empire: Nation, State & Imperialism in Early China ca. 1600- B.C.-A.D. 8* (Volum 1). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Di Cosmo, N. (2002). *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Cosmo, N. (2010). Ancient Inner Asian Nomads-Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History. D. Sneath, C. Kaplonski (Ed.). *History of Mongolia The Pre-Chinggisid Era Chinggis Khan and the Mongol Empire* içinde (C. I, ss. 10-43). Folkestone: Global Oriental.
- Di Cosmo, N. (2013). Aristocratic Elites in the Xiongnu Empire as Seen from Historical and Archaeological Evidence. V. J. Paul (Ed.). *Nomad Aristocrats in a World of Empires* içinde (ss. 23-55). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Fairbank, J.K. (1968). A Preliminary Framework. J.K. Fairbank (Ed.). *The Chinese World Order-Traditional Foreign Relations* içinde (ss. 1-20). Harvard: Harvard University Press.
- Fairbank, J.K. ve Goldman, M. (2006). *China a New History*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gumilëv, L. N. (2013). *Hunlar*. (A. Batur Çev.). Selenge Yayınları.
- Khazanov, A. (1994). *Nomads and the Outside World*. (J. Crookenden Çev.). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Lewis, M. E. (2007). *The Early Chinese Empires Qin and Han*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Loewe, M. (2008). The Former Han Dynasty. D. Twitchett, M. Loewe (Ed.). *The Cambridge History of China The Ch'in and Han Empires 221 B.C. to A.D. 220*. içinde (C. I, ss. 103-223). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ma, Y. ve Sun, Y. (2001). The Western Regions under the Hsiung-nu and the Han. A. M. Khazanov, A. Wink (Ed.). *Nomads in the Sedentary World* içinde (ss. 227-247). Richmond: Curzon.
- Mau-tsai, L. (2011). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. (E. Kayaoğlu ve D. Banoğlu Çev.). Selenge Yayınları.
- Onat, A., Orsoy, S. ve Ercilasun, K. (2004). *Çin Kaynaklarında Türkler/Han Hanedanlığı Tarihi Hsiung-nu(Hun) Monografisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Otkan, P. (2018). *Tarihçinin Kayıtları'na (Shi ji) Göre Hunlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rossabi, M. (2014). *A History of China*. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.
- Schuessler, A. (2007). *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Selbitschka, A. (2015). Early Chinese Diplomacy: Realpolitik Versus the So-called Tributary System. *Asia Major*, 28(1), 61-114.
- Sima Qian (1963). *Shiji*. Shanghai: Zhonghua Shuju.
- Suzuki, C. (1968). China's Relations With Inner Asia: The Hsiung-nu, Tibet. J. K. Fairbank (Ed.). *The Chinese World Order-Traditional China's Foreign Relations* içinde (ss. 180-198). Cambridge: Harvard University Press.
- Yang, L.S. (1968). Historical Notes on the Chinese World Order. J.K. Fairbank (Ed.). *The Chinese World Order-Traditional China's Foreign Relations* içinde (ss. 20-34). Cambridge: Harvard University Press.
- Yu, Ying-shih, (2008a). The Hsiung-nu. D. Sinor (Ed.). *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde (ss. 118-151). Cambridge: Cambridge University Press.
- Yu, Ying-shih, (2008b). Han Foreign Relations. D. Twitchett, M. Loewe (Ed.) *The Cambridge History of China - The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. to A.D. 220*, içinde (C. I ss. 377-463). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zadneprovskiy, Y. A. (1996). The Nomads of Northern Central Asia. J. Harmatta (Ed.). *History of Civilizations of Central Asia: The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*, içinde (C. II, ss. 457-473). UNESCO Publishing.



# “REDDİYE”NİN TÜRK ŞERH EDEBİYATINDAKİ GELİŞİMİ VE İBNÜ’L-KEMÂL’İN MOLLÂ CÂMÎ’YE REDDİYESİ\*

*Muhammet İNCE\*\**

**Öz:** Karşı çıkılan bir düşünce veya inancın, delil ve dayanakları çürütülmek suretiyle kaleme alınan eserlere, genel manasıyla, “reddiye” adı verilmiştir. İslam dünyasında ortaya çıkan inanç ve fikir planındaki ayrılıklar sonucu meydana gelen reddiye yazma geleneği, ilmi konuların gelişmesiyle birlikte, dil ve edebiyat gibi çeşitli bilim dallarında da sürdürülmüştür. Bu manada yazılan eserlerden bir tanesi İbnü’l-Kemâl’in *Şerhu’l-Kasîdeti’l-Hamriyye* adlı Arapça eseridir. Bilindiği üzere, mutasavvıf Arap şairi İbnü’l-Fârız’ın Dîvân’ında yer alan meşhur Hamriyye kasidesine, bugüne dek, başta Dâvûdu’l-Kayserî olmak üzere, İbnü’l-Kemâl, Bedreddîn-i Bûrînî, Abdulganî-yi Nâblusî, Abdurrahmân-ı Câmî, İdrîs-i Bitlisî, Abdüsselâm b. Numân, İsmâil-i Ankaravî ve Abdullâh-ı Salâhî gibi çok sayıda önemli şahsiyet tarafından Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere yirmi kadar şerh ve tercüme yazılmıştır. Şüphesiz bu çalışmaların her biri ayrı bir öneme sahiptir. Ancak İbnü’l-Kemâl’in şerhini farklı kılan, eserin şerh olmaktan öte, reddiye niteliğinde olmasıdır. Nitekim İbnü’l-Kemâl yazdığı bu şerhle, bir taraftan söz konusu kasidenin açıklamasını yaparken diğer taraftan, daha önce aynı kasideyi Farsça şerh eden Câmî’yi, isim vermeden, bazı noktalarda tenkit etmiştir. İlk bakışta pek fark edilmeyen üstü kapalı bu tenkitler, aslında eserin yazılmasını sağlayan en önemli amildir. İbnü’l-Kemâl’in reddiye niteliğindeki bu itiraz noktalarının tespit ve değerlendirmesi çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Reddiye, tenkit, şerh, İbnü’l-Kemâl, Abdurrahmân-ı Câmî, hamriyye, kaside.

## The Development of “Reddiye” (Refutation) in Turkish Commentary Tradition and İbnü’l-Kemâl’s Reddiye of Mollâ Câmî

**Abstract:** “Reddiye” is the name given to works refuting a belief or idea by nullifying their evidence and references. The tradition of writing a “Reddiye” that emerged due to differences of beliefs and opinions in the Islamic World, with the development of scholarship, continued to other branches of science like language and literature. İbnü’l-Kemâl’s *Şerhu’l-kasîdeti’l-Khamriyye* was an Arabic work following the “reddiye” tradition. As it is well known, there are almost twenty Arabic, Persian and Turkish glosses and translations written about the Khamriyye ode that is part of the famous Arab Sufi poet İbnü’l-Fârız’s Divan by many important figures such as Dâvûdu’l-Kayserî, İbnü’l-Kemâl, Bedreddîn-i Bûrînî, Abdulganî-yi Nâblusî, Abdurrahman-i Câmî, İdrîs-i Bitlisî, Abdüsselam b. Numân, İsmâil-i Ankaravî and Abdullâh-ı Salâhî. Undoubtedly all these works

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 06.06.2018 - 05.07.2019

\*\* Dr., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye. mince@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2391-4273.



are important. However, what makes the gloss of İbnü'l-Kemâl different is the fact that the work transcends that of a commentary, to become almost a refutation. In fact, İbnü'l-Kemâl, while, on the one hand, explained the ode, he then criticized Mollâ Câmî, who had previously commented on the same ode in Persian, without giving a name. In fact, this criticism, hardly noticeable at first glance, is the most important reason for writing the book. The detection and evaluation of İbnü'l-Kemâl's points of objections, which we can call "Reddiye", is the subject of our study.

**Keywords:** Reddiye, criticism, analysis, İbnü'l-Kemâl, Abdurrahmân Câmî, khamriyya, kasida.

## Giriş

İslam öncesi Arapların günlük ve sosyal hayatları ile ekonomilerinde önemli bir yere sahip olan içki (hamr), şiirlerinde de sıklıkla yer almıştır. Ancak ilk başlarda bir kasidenin bir veya birkaç beytinde içkinin rengi, tadı, içkiye ait araç ve gereçlerin sade ve basit tasvirleri anlatılırken zamanla konular genişleyerek; içinin farklı renkleri, kapları, meclisleri, mekânları, sakileri, sevgilileri ve meclistekilerin kıyafetlerine kadar geniş tasvirlerle yer verilmiştir. İçerikle birlikte söz ve ifade bakımında zengin ve parlak hâle gelerek bu konuda müstakil kasideler yazılacak boyuta ulaşılmıştır. Artık içkinin vasıflarını, etkilerini, onu içenin üzerindeki tesirlerini anlatan şiirler genel manasıyla "hamriyye" adıyla anılmış ve bu tür şiirler divanlarda ayrı bir başlık altında toplanmıştır. Hamriyelerde içki, hakiki manasıyla işlendiği gibi toplumdaki sosyal ve siyasal yozlaşmalar, bozulmuş örf ve ananeler ile kaybolan insani ve ahlaki değerler karşısında duyulan acı ve ıstıraplar dillendirilmiş ve dolayısıyla bu tür şiirlerde içki, hakikat ve marifeti anlatmada bir sembol olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle hamriyeler, içkinin sembolik olarak kullanıldığı tasavvufi şiirlerin de kaynağı olmuştur. Nitekim içkiye sembolik anlam yükleyen irfan şairlerinin kullandığı sıfat ve tabirler; içkiyi, maddi ve hakiki manasıyla kullanan şairlerin kullandıkları sıfat, ifade ve tabirlerin aynısıdır. Kasidelerinde İlahî aşkı haykıran Ömer bin el-Fârız'ın (ö. 632/1234) *Divân*'ında yer alan 41 beyitlik Hamriyye adıyla bilinen kasidesi bu manada yazılmış en meşhur kasidedir. "Mim" redifli olduğu için "Mîmiyye" adıyla da bilinen bu kasidenin, yazıldığı günden bugüne, başta mutasavvıf çevrelerde olmak üzere birçok kesim tarafından defalarca şerh ve tercümesi yapılmıştır. Yedisi Arapça, üçü Farsça, sekizi Türkçe olmak üzere yirmiye yakın eser günümüze ulaşmıştır<sup>1</sup>. Bunların içinden Câmî'nin (ö. 898/1492) *Levâmi-i Şerh-i Kasîde-i Hamriyye* adlı Farsça şerhi ile İbnü'l-Kemâl'in (ö. 940/1534) *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye* adlı Arapça şerhi bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

<sup>1</sup> Bu eserler hakkında geniş bilgi için bk. (İnce, 2018, ss. 17-115).

Bir metin etrafında yapılan bütün açma, açıklama, problemleri giderme, tamamlama, derinleştirme, tashih ve tenkit etmeye yönelik çalışmaların yanı sıra metni kısaltma, fazlalıklardan kurtarma, özetleme, ezberlenebilir hale getirmeye dönük gayretler, şerh çalışmalarının kapsamına girmiştir. Aynı konuda yapılan daha önceki şerh çalışmaları da zaman zaman değerlendirmeye tabi tutulmuş, bunların eksik veya yanlış görülen tarafları tashih ya da reddedilmiştir<sup>2</sup>. İslam dünyasında Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan inanç ve fikir planındaki ayrılıklar sonucu meydana gelen “reddiye” yazma geleneği, ilmi konuların gelişmesiyle birlikte, dil ve edebiyat gibi çeşitli bilim dallarında da sürdürülmüştür. Reddiye yazma geleneğinin rastlandığı alanlardan biri de şerh metinleridir. Bu manada yazılan eserlerden bir tanesi de İbnü'l-Kemâl'in adı geçen *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye*'sidir. Câmî'den sonra gelen İbnü'l-Kemâl, kasideyi şerh ederken Câmî'nin şerhini de incelemiş, orada yanlış bulduğu bazı noktaları üstü kapalı bir dille reddetmiştir.

İbnü'l-Kemâl'in bu eseri klasik şerh geleneğindeki tenkit ve reddiye yazma anlayışının ürünüdür. İslam dünyasında Kur'an ayetlerini anlamaya yönelik yapılan tefsir çalışmaları Türk-İslam edebiyatındaki şerh çalışmalarının da temelini oluşturmuştur. İslamiyet'ten sonra İran ve Arap klasiklerinin yanı sıra özellikle tasavvufi muhtevalı Arapça ve Farsça çok sayıda eser şerh edilmiştir. Arapça eserlerden, Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?]) ile Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) *Kasîdetü'l-Bürdeleri*, İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye ve Hamriyye* kasideleri; Farsça'dan Attar (ö. 618/1221), Mevlânâ (ö. 672/1273), Sa'dî (ö. 691/1292), Hâfız (ö. 792/1390 [?]), Câmî ve Örfî (ö. 999/1591) gibi ediplerin eserleri birçok defa şerh edilmiştir<sup>3</sup>.

Türk Edebiyatında XV. yüzyılda başlayan şerh yazma çalışmaları XVI. yüzyılda yoğunluk kazanmış, XVII. ve XVIII. yüzyılda daha geniş sahadaki metinler etrafında gelişimini sürdürmüştür. XVI. yüzyılda Sürûrî'nin (ö.969/1562) kaleme aldığı *Şerh-i Gülistân*, *Şerh-i Bostân*, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, *Şerh-i Mesnevî'si* ve Şem'î'nin (ö.1011/1602 [?]) *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, *Şerh-i Gülistân*, *Şerh-i Baharistan*, *Şerh-i Bostân*, *Şerh-i Mesnevî*, *Şerh-i Mantuku't-Tayr*'ı ve yine Sûdî'nin (ö.1006/1598 [?]) *Şerh-i Mesnevî*, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, *Şerh-i Gülistân* ve *Şerh-i Bostân*'ı Türkçe şerh literatürünün önemli bir kısmını oluşturmuştur.

Dönemin şerh örneklerine bakıldığında şârihlerin, şerh ettikleri metnin şekil ve muhteva özellikleri hakkında bilgi verdikleri gibi zaman zaman diğer şerhlerdeki bilgileri değerlendirip, yanlış buldukları görüşleri çoğu zaman sert bir üslupla reddettikleri olmuştur. Mesela eserlerini Şem'î ve Sürûrî'den sonra kaleme alan Sûdî'nin, şerhlerinde yaptığı göndermelerle kendisinden önce aynı

<sup>2</sup> Şerh ve haşiye geleneği hakkında geniş bilgi için bk. (Kara, 2016, ss. 21-66).

<sup>3</sup> Türk edebiyatında şerhler hakkında bk. (Ceylan, 2007, ss. 6-15).

metni şerh eden Şem'î ve Sürûrî'yi tenkit ettiği görülmektedir. Şerh ve buna bağlı olarak reddiye, bu yüzyılla sınırlı kalmamış, sonraki yüzyıllarda gelişimini sürdürmeye devam etmiştir<sup>4</sup>. İbnü'l-Kemâl'in bu şerhi münasebetiyle yaptığı reddiyeleri ise, XVI. yüzyılın başlarında yazılan reddiye örnekleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışma, Hamriyye kasidesinin şerhiyle sınırlı tutulduğundan İbnü'l-Kemâl'in diğer reddiyeleri ele alınmamıştır. Nitekim Şeyhülislâmlık yapan İbnü'l-Kemâl'in, kaleme aldığı fetvalar dolayısıyla yaptığı tenkit ve reddiyelerin yanında dil ve edebiyat alanında yazdığı başka reddiyeleri de vardır<sup>5</sup>. Mesela yazmış olduğu *Kafiye Risalesi*'nde, Câmî'nin *Risâle-i Kafiye*'sini esas almakla birlikte birçok hususta ona muhalefet etmiş, onun görüşlerini reddetmiştir<sup>6</sup>.

İbnü'l-Kemâl'in reddiyelerine geçmeden önce Câmî ve İbnü'l-Kemâl'in şerhleri hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

### 1. Câmî'nin Şerhi

Hamriyye kasidesi üzerine yazılan en önemli şerhlerden biri, Câmî'nin kaleme aldığı *Levâmi-i Şerh-i Kasîde-i Hamriyye* adlı Farsça eseridir. 875 /1470 yılında tamamlanan Şerh, ilk olarak *Mecmûa-i Monlâ Câmî* adlı mecmuanın içinde 1309/1891 yılında İstanbul'da basılmıştır. Daha sonra 1341/1922 ve 1360/1941 yıllarında Tahran'da basılmıştır. 1345/1926 Tâhirü'l-Mevlevî tarafından *Levâmi Tercemesi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

Kasidenin şerhine, mutasavvıfların muhabbete dair görüşlerini anlattığı bir mukaddimeyle başlayan Câmî, mukaddimesinde; cilâ ve isticlâ, kemâl-i cilâ, kemâl-i isticlâ, muhabbetin hakikati, cem' ve tafsil makamları hakkında bilgi verir. Muhabbetin zatî, esmâî, sıfatî, efalî ve asarî olmak üzere beş mertebesi ve bunların dereceleri üzerinde durur. Muhabbetin sebeplerini beş başlık altında inceler. Aşk ve muhabbetin zahirî şaraba benzerliğini on başlıkta açıklar, ardından aşk ile şarap arasındaki benzerlikten hareketle manevi bir hakikat olan aşk ve muhabbetin manasını, zahirî şarap örtüsü altında sunulması gereğini, dört nükteyle açıklar. Ardından İbnü'l-Fârız'ın, İlahî aşk ve muhabbetin hakikatini, şarap örtüsü altında anlatmayı tercih edişini, şaraba ait kelimelerden "müdâme"yi tercih etme sebebini açıkladıktan sonra kasidenin şerhine geçer.

<sup>4</sup> Klasik Türk Edebiyatında şerh geleneği ve Sûdî'nin yaptığı tenkitler için bk. (Kaya, 2012, ss. 21-44; 2008, ss. 176-266; Yılmaz, 2011, ss. 116-152; Yazar, 2011, ss. 41-56).

<sup>5</sup> İbnü'l-Kemâl'in verdiği bir fetvadaki tenkit örneği için bk. (Atay, 1988, ss. 263-277).

<sup>6</sup> Saraç ve Çiçekler (1998) tarafından yayınlanan bu risalesinde İbnü'l-Kemâl yaklaşık 20 yerde Câmî'yi reddetmiştir.

Her beyitten sonra ihtiyaca binaen kelimelerin okunuş şekillerini, anlamlarını ve gramerle alakalı bilgilerini verdikten sonra beytin anlamını açıklar. Beyitlerin işaret ettiği manaya bağlı olarak tasavvufi meseleleri ele alır. Tecellinin kısımları, İnsan-ı Kâmil'in manası, varlığın mertebeleri, Allah'ın vasıl ve kâmil kullarının hususiyetleri, hakiki aşk ile mecazi aşk arasındaki münasebet, Allah'ın “Zâhir” ve “Bâtın” gibi mütakabile (zıt) isimlerinin hikmeti, Hay isminin bütün varlıklara sirayeti, hayatın çeşitleri, varlığın hicap ehli ile keşif ehlinin nazarı arasındaki farkı, ahlakın güzelleşmesi ve tevhit ahlakı, idrak ve marifet, Zat'a muhabbet etmenin neticeleri, fenafillah ve bekabillah makamındaki muhabbet şarabının verdiği sarhoşluk sayesinde salikin benliğinden kurtulması gibi çok sayıda tasavvufi meseleye değinir.

## 2. İbnü'l-Kemâl'in Şerhi

İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye kasidesi üzerine yazılan şerhlerden bir tanesi de İbnü'l-Kemâl'in yazdığı *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye* adlı Arapça eserdir.

Daha önce kasidenin felsefi, tasavvufi ve irfani manası üzerinde duran Dâvûd-i Kayserî, Muhammed-i Hemedânî, İdrîs-i Bitlîsî ve Abdurrahman-ı Câmî'nin aksine sadece zahîrî manası üzerinde duran İbnü'l-Kemâl, beyitlerde geçen kelimelerin sözlük manaları ile irapları üzerinde durmuştur. Alanında meşhur dil ve belagat kitaplarını kaynak göstermek suretiyle kelimelerin tahlil ve tenkidini yapmıştır. Râgîbü'l-İsfehânî'nin *Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, *Mukaddimetü'l-Câmîi't-Tefâsir* ve *ez-Zerî'a ilâ-Mekârimi's-Şerî'a'sı*; Zemahşerî'nin *Keşşâf*, *Esâsü'l-Belâga* ve *el-Fâik fi-Garîbi'l-Hadîs'i*; Mutarrizî'nin *el-Mugrib'i*, İbnü'l-Hişâm'ın *Şüzûrû'z-Zehab'i*, Serahsî'nin *Siyeru'l-Kebîr'i* ve özellikle Cevherî'nin *Sihâh* adlı sözlüğü İbnü'l-Kemâl'in başvurduğu en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Burada dikkat çeken husus, İbnü'l-Kemâl'in, yeri geldiğinde, yararlandığı kaynakları da tenkide tabi tutmasıdır. Sıkça başvurduğu Cevherî'nin görüşlerini birçok yerde reddettiğini görüyoruz. Onun bu eleştirel tutumu, şerhine bir reddiye niteliğini kazandırmıştır. Bunun en iyi örneğini isim vermeden Câmî'ye yaptığı reddiyelerde görüyoruz.

## 3. İbnü'l-Kemâl'in Reddiyeleri

Dikkatle incelendiğinde İbnü'l-Kemâl'in “Hamriyye” kasidesine yazdığı şerh, aslında bir noktadan sonra Câmî'nin aynı kasideye yazdığı şerhin reddiyesidir. Eserini Câmî'den yaklaşık 40-50 yıl sonra kaleme alan İbnü'l-Kemâl, şerh boyunca isim vermeden genelde, “ve men, ve men kâle” (kim ki, kim böyle dediyse) ifadesiyle başlayan cümlelerle Câmî'nin ileri sürdüğü görüşe işaret etmiş, devamında da sunduğu delillerle Câmî'nin görüşlerini reddetmiştir. Yaptığı reddiyelerin havada kalmaması için de bu alanda otorite kabul edilen eserlerden alıntılar yaparak kendi görüşlerine destek aramıştır.

Şerhlerin mukayesesi sonucunda İbnü'l-Kemâl'in 22 reddiyesi tespit edilmiştir. Aşağıda da görüleceği üzere İbnü'l-Kemâl'in itirazları daha çok kelimelerin gramer özellikleri ile sözlük manaları noktasında olmuştur. Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki İbnü'l-Kemâl'in itiraz ettiği bazı noktaların zorlama veya gereksiz itirazlar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

## 1. Reddiye

شَرِينَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً  
سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ

*Üzüm çubuğu yaratılmadan önce biz sevgiliyi anarak şarap içtik ve onunla sarhoş olduk.*

İbnü'l-Kemâl'in ilk reddiyesi, Câmî'nin "Hamriyye" kasidesinin bu birinci beytinde geçen مُدَامَةً (müdâme) kelimesine getirdiği açıklamayla alakalıdır. Câmî ilk olarak bu kelimenin içki (hamr) manasına geldiğini ve Araplar tarafından sürekli içildiği için de "devamlı" anlamına gelen "müdâme" ismini aldığını belirtir. Daha sonra beytin tasavvufi manasını açıklarken "müdâme"den muradın "muhabbet-i zâtiyye" (محببت ذاتيه) olabileceğini söyler. İşte İbnü'l-Kemâl'in asıl itiraz ettiği nokta burasıdır.

İbnü'l-Kemâl öncelikle "müdâme" kelimesinin ne anlama geldiğini ve müdâmedeki "te"nin, lafzın tenisi<sup>8</sup> için olduğunu belirten bazı açıklamalar

<sup>7</sup> Nitekim Kâtip Çelebi (2014, s. 1338), 1050/1640 tarihinden sonra vefat eden Kadı Sun'ullâh b. İbrâhîm'in Hamriyye üzerine yazdığı şerhte İbnü'l-Kemâl'in Câmî'ye yönelttiği itirazlara kırk cevap verdiği bir eserinden söz etmektedir. Ancak böyle bir şerhe henüz ulaşılmamıştır.

<sup>8</sup> Arapçada kelimeler cinsiyet bakımından müzekker (erkek) ve müennes (kadın) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir kelimenin müzekker olması için herhangi bir harf ve işaret ihtiyaç yokken müennes olan kelimelerde müenneslik işareti olarak kabul edilen bazı harfler vardır. Bunlar, kelimenin sonuna gelen "te" Ayşe, Fatma (فاطمة، عائشة) elif-i maksure Büşrâ, Selmâ (سلمى، بشرى) ve elif-i memdüde Zehrâ', Azrâ' (عذراء، زهراء) gibi. Bu işaretler kelimenin cinsiyetini belirlemede en önemli alamet olmakla birlikte kelimenin cinsiyetini belirleyen başka unsurlar da vardır. Yani müenneslik alameti bulunan her kelime müennes olmadığı gibi bundan yoksun olan her kelime de müzekker olarak kabul edilmez. Bu yüzden Arapça'da dişilik "hakiki" ve "mecazi" olmak üzere iki ana kısma ayrılmıştır: 1- Hakiki müennes, gerçek manada karşılığında aynı cinsten bir müzekkeri (erkek) olan kelimelerdir: Zeynep ve koyun gibi. 2- Mecazi müennes ise, gerçek manada karşılığında bir müzekkeri olmayan; ancak Araplar tarafından müennes olarak kabul edilen kelimelerdir: Ateş (نار) ve güneş (شمس) kelimeleri gibi. Kelimeler; müenneslik alameti olup olmamasına göre "manevî", "lafzî" ve "lafzî ve manevî" olmak üzere üç kısma ayrılır: 1- Manevî müennes: Gerçek manada bir müennesle delalet ettiği hâlde kelimede "te", "elif-i maksure ve memdüde" gibi müenneslik alametleri bulunmayan kelimelerdir. Kadınlara özel isimler, Anne (ام) gibi. Şehir ve kabile isimleri, vücutta bulunan göz, kulak, el gibi çift organlar buna

yaptıktan sonra Câmî'yi kast ederek; kim “müdâme” kelimesinden muradın “muhabbet-i zatiyyeye” olduğunu düşünür ve bunu da “ذات” ve “مدامه” kelimelerinin müennes oluşuna bağlıyorsa yanılmıştır, çünkü “zât” kelimesindeki “te”, müennesliğe delaleti çıkarılmış, asli konuma getirilerek nefis ve hakikat manasına ıtlak edilmiştir. Dolayısıyla “zât” kelimesindeki “te” müenneslik manasına olmadığına göre “müdâme” burada müzekker bir kelime yerine kullanılmıştır. Bu durumda müdâme kelimesindeki “te” müzekker bir kelime olan müdâmeye geldiği için hakiki münennes olmayıp lafzi müennestir.

## 2. Reddiye

لَهَا الْبَدْرُ كَأَسُّ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا  
هَلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُرَجَّتْ نَجْمٌ

*Dolunay onun kadehi, kendisi ise hilâlin çevrelediği güneştir. Karıştırıldığında nice yıldızlar görünür.*

İbnü'l-Kemâl'in ikinci reddiyesi, Câmî'nin beyitte geçen “ke's” (kadeh) kelimesine getirdiği açıklamayla alakalıdır. Câmî'nin bu kelimeyi الكاس لاتسمى (kâs la tismî) şeklinde tanımasına İbnü'l-Kemâl, Zemahşerî'nin İnsan Suresi'nin beşinci ayetinde geçen الكاس الزجاجية إذا كانت فيها خمر وتسمى الخمر نفسها كاساً (İçinde içki/hamr olan şişeye kadeh denir. İçkinin kendisine de kadeh denilir.) açıklamasından hareketle Câmî'nin yukarıdaki görüşünün yanlış olduğuna işaret eder. İbnü'l-Kemâl'e göre beyitteki manayı içki yerine içecek, kadeh yerine kap olduğunu kabul eden kişi aslında “kadeh, içinde içecek olan kaptır. İçinde içecek olmadığı zaman kadeh olmaz” demiş olur ki bu durumda özel bir manaya delaleti olan bir kelimeyi genel manasıyla kullanmış olur.

## 3. Reddiye

Üçüncü reddiye ise yine bu beyitte geçen “şems” (güneş) kelimesinin manasıyla alakalıdır. Câmî (ss. 135-136), güneşten maksat hem güneşin cismi (cismi) hem de ışığı olduğunu söyler.

İbnü'l-Kemâl ise, burada şemsten maksat sadece güneşin cismi olduğunu söyler. Şemsten maksat güneşin ışığı olduğunu söyleyenler yanılmıştır (vehmetmiştir) diyerek Câmî'nin görüşünü reddeder. Ancak bu itirazına bir açıklama getirmediği gibi kaynak da göstermez.

---

örnek olan kelimelerdir. 2- Lafzî müennes: Kelime müzekker (erkek) olduğu hâlde kendisinde müenneslik alameti bulunan kelimelerdir. Hamza (حمزة), Talha (طلحة), Zekeriyâ (زكرياء) gibi. 3- Lafzî ve manevî müennes: Gerçek manada müennes olup ayrıca müenneslik alametlerinden birini taşıyan kelimelerdir. Fatıma (فاطمة), Selmâ (سلمى), Azrâ' (عذراء).

#### 4. Reddiye

İbnü'l-Kemâl'in dördüncü reddiyesi yukarıdaki beyitte geçen وَهَيَّ شَمْسٌ cümlesinin başındaki “vâv”ın göreviyle alakalıdır. Câmî (1309, s. 136), bu “vâv”ın hem “atıf” hem de “hâl” ifade edebileceğini söylerken İbnü'l-Kemâl, buradaki “vâv”ın sadece “atıf vavı” olabileceğini söyler. Çünkü bunun hâl kabul edilmesi ke'sin bedre benzetilmesi kaydına götürür ki bu, sâkinin onu döndürmesi hâlinde olur. Beyitte zikredilen teşbih için böyle bir özel durum bulunmadığından bu görüşün yanlış olduğunu belirtir.

#### 5. Reddiye

İbnü'l-Kemâl'in beşinci reddiyesi, bu beyitte geçen كم يبدو ifadesindeki “kem-i haberiyye”nin mümeyyizi hakkındadır. Câmî, mahzuf (düşmüş) olan mümeyyiz مرة (defa/zaman) kelimesidir. Ona göre cümlenin takdiri “Kem *merretin* yebdu izâ müzicet, necmu” (Şarap su ile karıştırılınca nice *defalzaman* yıldız/kabarcık belirir.) şeklinde olur.

İbnü'l-Kemâl ise burada mahzuf olan mümeyyizin موضع (yer) kelimesi olduğunu söyler. Bu durumda cümlenin takdiri, “Kem *mevziin* yebdu” (Şarap su ile karıştırılınca nice *yerde* yıldız/kabarcık belirir.) şeklinde olmasını doğru bulur. Çünkü ona göre burada maksat, yıldızları ortaya çıkaran zamanların çokluğunu haber vermektir. Bunun için de “nice defa” yerine “nice yerde” demenin daha doğru olacağını söyler.

#### 6. Reddiye

İbnü'l-Kemâl'in itiraz ettiği diğer bir nokta yine bu beyitte geçen “mezc” kelimesinin manasıyla alakalıdır. Câmî, “mezc” kelimesini “herhangi iki şeyi birbirine karıştırmak” şeklinde açıklar.

İbnü'l-Kemâl ise Câmî'nin aksine burada “mezc” kelimesini mutlak manada iki şeyin karıştırılması olmayıp, bir şeyin su/sıvı ile karıştırılması manasına geldiğini söyler. Ardından Râgıb İsfahânî'den (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) hareketle, “mezc” kelimesinin yakın anlamlısı olan “halt” kelimesinden maksadın sıvı ya da katı fark etmeksizin iki veya daha çok şeyin mutlak manada karıştırılması manasına geldiğini ve “halt” kelimesinin mana bakımından “mezc” kelimesine göre daha genel bir mana ifade ettiğini belirtir<sup>9</sup>. Dolayısıyla İbnü'l-Kemâl, Câmî'nin “mezc” kelimesini “halt” kelimesi gibi genel bir manada kullanmasını doğru bulmaz.

<sup>9</sup> İsfahânî'nin bu konudaki görüşleri için bk. (İsfahânî, 2009, s. 293).

## 7. Reddiye

Beyitteki “necm” ve “hilal” kelimelerindeki açık istiare hakkındadır. İbnü'l-Kemâl, sakinin parmaklarını, inceliği, yay gibi kavraması ve parlaklığı dolayısıyla hilale benzetildiğini; su karıştırılmış şarapta meydana gelen kabarcıkların ise küçüklüğü, yuvarlaklığı ve parlaklığı dolayısıyla yıldızlara benzetildiğini söyler. Böylece her birinde vech-i şebeh olarak üç benzerlik gösterir. Câmî ise sakinin parmaklarını sadece incelik ve yay gibi kavramadan dolayı hilale benzetir. Parlaklığı, benzerlik unsurları arasında saymaz. İbnü'l-Kemâl, Câmî'nin bu tutumunu, meseleyi kısa tutma isteği olarak değerlendirir.

## 8. Reddiye

وَلَوْلَا سَدَّاهَا مَا اهْتَدَيْتُ لِجَانِهَا  
وَلَوْلَا سَنَاها مَا تَصَوَّرَها الْوَهُمُ

*(Şarabın) kokusu olmasaydı meyhanesine yol bulamazdım. Parlaklığı olmasaydı zihin onu tasavvur edemezdi.*

Câmî, beyitte geçen “şezâ” kelimesinin manasını “güzel koku” olarak açıklar. İbnü'l-Kemâl, Cevherî'yi kaynak göstermek suretiyle “şezâ”nın manasını “kokunun fazla keskin oluşu” diye açıklar, ardından Câmî'yi işaret ederek, bu kelimeyi “güzel koku” şeklinde açıklayan kimse, keskin oluşu kaydından soyutlamak ve güzel koku ile sınırlamak suretiyle iki hususta isabetsizlik yaptığını belirtir.

## 9. Reddiye

İbnü'l-Kemâl'in itiraz ettiği yerlerden biri de beyitteki “hân” (حان) kelimesinin yapısı ve anlamıyla alakalıdır. Câmî, “حان جمع حانه است” yani “hân” kelimesi “hâne”nin çoğulu ve “حانه خانه می فروش” Yani, hâne şarap satan meyhanecinin evidir der.

İbnü'l-Kemâl ise “hân”, içkinin satıldığı dükkân veya herhangi bir yer anlamına gelirken “hâne”nin sadece içkinin satıldığı dükkân anlamına geldiğini söyler. Ardından Câmî'nin “hân” kelimesini “hâne”nin çoğulu olarak açıklamasını doğru bulmaz. Çünkü “hâne” şarapçı dükkânı olup özel bir manaya gelirken; “hân” kelimesi hem şarapçı dükkânı hem de herhangi bir dükkân manasına gelecek şekilde genel bir anlamı ifade eder. Dolayısıyla ona göre, farklı anlama gelen bu iki kelimedenden birinin diğerinin çoğulu olması mümkün değildir.

Câmî'nin “hâne”yi şarapçının evi olarak tefsir etmesi İbnü'l-Kemâl'in itiraz ettiği diğer bir husustur. İbnü'l-Kemâl, Cevherî'nin *Sihâh* sözlüğünden hareketle “hâne”den maksat şarapçının evi değil dükkânı olduğunu ispatlamaya çalışır. Burada şunu belirtmek gerekir ki Câmî her ne kadar “şarapçının evi” gibi bir ifade kullanmışsa da beyti yorumlarken kullandığı “humhâne”



ifadesiyle “hâne” kelimesinden aslında meyhaneyi kast ettiği, ancak İbnü'l-Kemâl'in bunu görmezden geldiğini söyleyebiliriz.

### 10. Reddiye

وَلَمْ يَبْقُ مِنْهَا الدَّهْرُ غَيْرَ حُسْنَانَةٍ  
كَأَنَّ حَفَاهَا فِي صُدُورِ النَّهَى كَثْمٌ

*Zaman o şaraptan geriye son bir damladan başka bir şey bırakmadı. O dahi akıl sahiplerinin sinesinde gizlenmiş gibidir.*

Câmî (1309, s. 142), “hafâhâ” kelimesindeki “hâ” zamiri “huşâşe” kelimesine raci olup “ke’enne hafâhâ” cümlesinin “huşâşe”nin sıfatı olduğunu söyler.

İbnü'l-Kemâl ise “hafâhâ” kelimesindeki zamirin “müdâme”ye raci olduğunu söyler ve “ke’enne hafâhâ” cümlesinin de birinci mazmunu tekid edicidir der. Câmî'nin yukarıda ifade ettiği şekilde zamirin “huşâşe” kelimesine raci olmasını ve cümlenin de “huşâşe”ye sıfat olmasını doğru bulmaz. Çünkü bu durumda “sudûr” kelimesinin “nühâ” kelimesine izafesi gerekir ki bu da aklı başında olan birinin göremeyeceği bir hata olmadığını belirtir.

### 11. Reddiye

فَإِنْ ذُكِرَتْ فِي الْحَيِّ أَصْبَحَ أَهْلُهُ  
نَشَاوَى وَلَا عَارٌ عَلَيْهِمْ وَلَا إِثْمٌ

*Eğer o şarabın mahallede adı anılsa, mahalle halkı sarhoş olur ancak; bu onlara ne ayıp ne de günahdır.*

İbnü'l-Kemâl'in itiraz ettiği diğer bir nokta beyitte geçen “hayy” kelimesinin manası ile alakalıdır. Câmî (1309, s. 144) bu kelimeyi açıklarken “hayy”ın kabile manasına geldiğini söyler. Buna karşılık İbnü'l-Kemâl, bir topluluğa kabile denilmesi için bütün fertlerin aynı babanın soyundan gelmiş olması gerektiğini; “hayy” kelimesinde ise böyle bir zorunluluğun olmadığını söyler. Daha sonra Câmî'yi kast ederek, “hayy” kelimesinin “kabile” demek olduğunu söyleyip bu iki kelimenin aslında müteradif (eşanlamlı) olduklarını sanan kişi yanılmıştır, der<sup>10</sup>.

### 12. Reddiye

وَمِنْ بَيْنِ أَحْشَاءِ الدِّبْتَانِ تَصَاعَدَتْ  
وَلَمْ يَبْقُ مِنْهَا فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا اسْمٌ

*O şarap küplerin içinden yükseldi. Hakîkatte ise ondan adından başka bir şey kalmadı.*

<sup>10</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, bu kelimelerin manası için *Sihâh* sözlüğüne müracaat eden İbnü'l-Kemâl, kelime manalarındaki bu ince farklardan dolayı Câmî'ye itiraz etmiştir.

Bir diğer reddiye ise beyitte geçen “dinân” kelimesinin manasıyla alakalıdır. Câmî, “denn”in şarap küpü, “dinân”ın da onun çoğulu olduğunu söyler. Ancak İbnü'l-Kemâl, “dinân” kelimesinin “denn” kelimesinin çoğulu olup büyük kap (küp, fıçı) manasına geldiğini ve dolayısıyla zannedildiği gibi şaraba has bir kap manasına gelmediğini belirtir.

Burada şunu ifade etmek gerekir ki konusu baştan sona içki ve onun özelliklerinin anlatıldığı bir kasidede Câmî'nin, “dinân” kelimesini mutlak bir küp yerine şarap küpü şeklinde açıklamasından daha tabii bir şey olamaz. Ancak İbnü'l-Kemâl'in kelimenin kullanıldığı zemini göz ardı etmek suretiyle sadece lügat manasıyla yetinmesinin ve bununla da Câmî'ye itiraz etmesinin haklı gösterilecek bir tarafı yoktur.

### 13. Reddiye

وَإِنْ خَطَرْتُ يَوْمًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ  
أَقَامْتُ بِهِ الْأَفْرَاحَ وَارْتَحَلْتُ الْهَمُّ

*Bir gün o şarap birisinin hatırına düşse, onun gam ve hüznü gider yerini sevinç kaplar.*

Câmî, بِه أَقَامْتُ cümlesindeki “bihi” zamiri “hatarat” kelimesinden anlaşılan “hutûr”a racidir. “bihi”deki “be” ise sebebiyet manasına gelmesi mümkündür, der.

İbnü'l-Kemâl “bihi”deki “be”nin geçişlilik anlamını verdiğini, zannedildiği gibi sebebiyet anlamına gelerek “hutûr”a raci olduğunu söyleyenin yanıldığını belirtir.

### 14. Reddiye

وَلَوْ نَظَرَ النَّدْمَانُ خَنْمَ إِنَائِهَا  
لَأَسْكَرَهُمْ مِنْ دُونِهَا ذَلِكَ الْخَنْمُ

*Meclisteki nedimler onun mührünü görse, bu mühür onları şarap olmaksızın sarhoş eder.*

Câmî, metinde geçen نظر kelimesinin açıklamasında بازنگریست نظر الى الشيء şeklinde bir ifade kullanır. Câmî, yaptığı bu açıklamayla, “nazar” kelimesinin gerek “ilâ” edatıyla gerekse herhangi bir edat olmadan “bakmak” manasına geleceğini söylemiş oluyor.

İbnü'l-Kemâl ise önce “nazar” kelimesinin farklı manaları için *Mevâkif* (t.y, s. 305) sahibinden yaptığı alıntıyla nazar kelimesinin “fi” edatıyla kullanıldığında tefekkür, “lâm” edatıyla kullanıldığında merhamet ve acıma, “ilâ” edatıyla kullanıldığında rüyet (görmek, bakmak), edat kullanılmadığında ise intizar (bekleme) manasına geldiğini belirttikten sonra Câmî'nin yukarıdaki açıklamasını kastederek, nazar kelimesinin hem “ilâ” edatıyla hem de herhangi

bir edat olmadan “bakmak” manasına geldiğini söyleyen kişinin yanlış olduğunu belirtir.

### 15. Reddiye

İbnü'l-Kemâl'in itiraz ettiği noktalardan biri de beyitte geçen “nedmân” kelimesinin yapı ve anlamıyla ilgilidir. Câmî, bununla ilgili iki ihtimal ileri sürer:<sup>11</sup> Birinci ihtimal, “rugfân” ve “ragîf” örneklerinde olduğu gibi “nedmân” kelimesinin “nüdmân” şeklinde okunup “nedîm”in çoğulu olabilmesidir. İkinci ihtimal ise “nedmân” şeklinde tekil olup nedîm manasına gelmesidir.

İbnü'l-Kemâl, lügatte kıyas yapılmaz gerekçesiyle, Câmî'nin ileri sürdüğü birinci ihtimali, yani “rugfân” ve “ragîf” kelimelerine kıyasla “nüdmân” kelimesinin “nedîm” kelimesinin çoğulu olabileceğini kabul etmez.

Câmî'nin yukarıdaki sözleri *Sihâh*’tan alıntı olduğuna göre İbnü'l-Kemâl'in bu itirazını aynı zamanda Cevherî'ye de yönelttiğini söylemek mümkündür.

### 16. Reddiye

وَلَوْ رَسَمَ الرَّاقِي حُرُوفَ اسْمِهَا عَلَى  
جَبِينِ مُصَابِ جُنِّ أَبْرَأَهُ الرَّسْمُ

*Efsuncu, onun adının harflerini cinnet geçiren birinin şakağına yazıp resmetse, bu yazı onu iyileştirir.*

Dikkat edilirse İbnü'l-Kemâl, kelime anlamındaki ayrıntıları üzerinden Câmî'ye yüklenir. Bunlardan biri de beyitte geçen “cebîn” kelimesinin manasıyla alakalıdır. Câmî, beytin tercümesini yaparken cebin kelimesini پیشانی yani “alın” olarak tercüme etmiştir. İbnü'l-Kemâl ise; “cebîn” şakağın üst tarafıdır. Alının sağ ve sol tarafında iki tane cebîn vardır. Onu sadece alın olarak düşünenlerin düşüncesi yanlıştır, der.

### 17. Reddiye

وَفَوْقَ لِوَاءِ الْجَيْشِ لَوْ رَقِمَ اسْمُهَا  
لَأَسْكُرَ مَنْ تَحْتَ اللَّوَا ذَلِكَ الرَّقْمُ

*Şayet onun ismi ordunun sancağı üzerine işlense, bu nakış sancak altındakileri sarhoş ederdi.*

İtiraz, beyite geçen “men tahte'l-livâ” ifadesinin manasıyla alakalıdır. İbnü'l-Kemâl, bu ifadenin “sancağa tabi olanlar” şeklinde umumi bir manaya geldiğini söyler çünkü bir şeyin altında olmak, ona tabi olmaktan kinayedir, dedikten sonra, Câmî'yi kast ederek; bazılarının anladığı gibi bu ifade “sancağın altında

<sup>11</sup> Tespit edildiği kadarıyla Câmî'nin bu konudaki kaynağı Cevherî'nin *Sihâh* adlı sözlüğüdür.

olanlar” gibi hususi bir manaya gelse de iyi düşünülduğünde doğrusu birinci manadır, der.

### 18. Reddiye

يَقُولُونَ لِي صِفَهَا فَأَنْتَ بِوَصْفِهَا  
خَيْرٌ أَجَلٌ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمٌ

*Bana, “onun vasıflarını anlat çünkü sen onun vasıflarından haberdarsın” diyorlar. Evet ben onun vasıfları hakkında bilgi sahibiyim.*

İbnü'l-Kemâl'in dikkat çektiği ince ayrıntılardan biri de beyitteki “vasıf” kelimesinin manasıyla alakalıdır. Camî bu beyti “önceki beyitlerde vasıflarını anlattığın şarabın bazı özelliklerini tekrar açıkla” şeklinde tercüme eder.

İbnü'l-Kemâl'e göre burada anlatılması istenen vasıflar önceki beyitlerden anlatılanlardan farklıdır çünkü İbnü'l-Fârız'ın “Benden içkinin vasıflarını anlatmamı istiyorlar.” sözünde geçen vasıftan murat, içkinin sahip olduğu güzelliklerdir. Bundan önce anlatılanlar ise içkinin tesiri ve özellikleriydi. Dolayısıyla İbnü'l-Fârız'ın bu sözü “Sen şimdiye kadar içkinin tesirlerinden ve özelliklerinden bahsettin şimdi de bize vasıfları (güzelliklerini) anlat” şeklinde anlamlandırılmalıdır. Aksi takdirde bazılarının (Câmî'nin) dediği gibi; “sen daha önce bazı vasıflarını anlatmıştın şimdi bazı vasıflarını daha anlat” şeklinde şerh edilir ki böyle bir mananın doğru olamayacağı apaçık ortadadır.

### 19. Reddiye

صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَأَلْفٌ وَلَا هَمٌّ  
وَنُورٌ وَلَا نَارٌ وَرُوحٌ وَلَا جِسْمٌ

*O içki saftır ama su değil, latiftir ama hava değil, nurdur ama ateş değil, ruhtur ama cisim değildir.*

İbnü'l-Kemâl'e göre beytin anlamı; o içki su gibi saftır ama içinde su yoktur. Hava gibi latiftir ancak içinde hava yoktur. Nurdur, ama ateş yoktur. Ruhtur ama cismi yoktur. Yani o şekillenmiş bir saflık, cisimleşmiş bir latiflik, suretleşmiş bir ruhtur.

Câmî, o şarabın sıfatı budur: o, duruluktan ibarettir fakat suyun duruluğu gibi bir duruluk değildir. Letafetten ibarettir fakat havanın letafeti gibi (dumanla kesafet bağlayacak) bir letafet değil, nurdan ibarettir fakat ateş aydınlığı gibi (karanlıkla karışık) bir nur değildir. Ruhtan ibarettir ancak bedene bağlı ruh gibi cisme bağlanmış bir can değildir.

İbnü'l-Kemâl, Câmî'yi kast ederek bu şekilde mana veren kişinin kelamın hakkını vermemiş olduğunu söyler. İbnü'l-Kemâl'e göre, “o şarap durudur ancak suyun duruluğu gibi değildir” demek o şarabın sudan mücerret olduğu anlamını veremeyeceği için doğru değildir. Yani bir şeyin bir şeye benzememesi tamamen ondan arınmış manasını vermez. Dolayısıyla Câmî'nin ifadesinde şarabın duruluğu suyun duruluğuna benzemese de içinde su olmadığı

anlamı çıkarılmaz. Ya da letafeti, havanın letafetine benzemediği için içinde hava olmadığı anlamına gelmez.

## 20. Reddiye

هَنِيئاً لِأَهْلِ الدَّيْرِ كَمْ سَكِرُوا بِهَا  
وَمَا شَرَبُوا مِنْهَا وَلَكِنَّهُمْ هَمُّوا

*Manastır ehline afiyetler olsun. İçmeyip sadece içmeye niyetlendikleri halde ne kadar da sarhoş olmuşlar.*

Câmî, beyitte geçen “hemm” kelimesini “irade” etmekle açıklar. İbnü’l-Kemâl, “hemm” kelimesinde “irade”yi aşan fakat “azm”i de aşmayan bir kast ve istek olduğundan bu iki kelime arasında mana ayrımı yapmayan Câmî’yi isabetsizlikle eleştirir.

## 21. Reddiye

عَلَيْكَ بِهَا صِرْفاً وَإِنْ شِئْتَ مَرْجَهَا  
فَعَدْلُكَ عَنِ ظَلَمِ الْحَبِيبِ هُوَ الظُّلْمُ

*Şarabın su katılmamışını iç. Ona bir şey karıştırmak istersen sevgilinin dışlarının suyundan yüz çevirmen zulmün ta kendisidir.*

Beyitte geçen “Aleyke biha” (o müdâmeyi al) ifadesini açıklarken Câmî’yi işaret ederek, “Bunu Farsça şerhinde ‘ber-to bâd’ şeklinde tercüme eden, sanki bihâ sözündeki geçişliliği düşünmemiştir.” demek suretiyle bir kere daha eleştirir.

Risalenin başından itibaren Câmî’ye göndermede bulunurken “ve men” (kim ki) şeklinde belirsiz ifadeleri kullanan İbnü’l-Kemâl, burada ilk defa “Farsça şerhinde” sözüyle gönderme yaptığı eserin dili hakkında bilgi vermiş oluyor.

## 22. Reddiye

فَمَا سَكَنَتْ وَالْهَمُّ يَوْمًا بِمَوْضِعِ  
كَذَلِكَ لَمْ يَسْكُنْ مَعَ النَّعْمِ الْغَمُّ

*Gam ile nağme bir arada durmadığı gibi o şarap ile gam bir arada durmaz.*

Beyitte geçen “femâ-sekenet” ifadesindeki “sekenet” kelimesi, durup dinlemek, hareketsiz kalmak manasına gelen “sükûn” kelimesinden türetileceği gibi, bir yerde oturmak, bir yeri mesken tutmak anlamına gelen “sekn” kelimesinden de türetilir. Bu kelime her ne kadar iki manaya gelse de İbnü’l-Kemâl, bu beyitte dil ve anlam açısından sadece birinci mananın doğru olabileceğini belirtir. Câmî ise şerhinde her iki manayı zikretmekle beraber hangi mananın daha uygun olacağına dair bir şey söylemez. Onun bu tutumunun, ikinci mananın da mümkün olabileceğini akla getireceği gerekçesiyle İbnü’l-Kemâl tarafından eleştirildiğini görüyoruz.

## **Sonuç ve Değerlendirme**

Şerhler, içinden geldikleri dönemin ilim ve anlayışıyla alakalı barındırdıkları zengin kültürel malzemeleri sayesinde incelemeye açık bir alandır. Reddiye ise, karşı görüş ve düşüncüyü delilleriyle tenkit ve iptal edip, doğru ve isabetli olanı ortaya koymaktır. Bu konuda müstakil risale ve kitaplar telif edildiği gibi zaman zaman şerh metinleri de bu tür münakaşalara ev sahipliği yapmıştır. Şerh metinleri, doğası gereği önceki bilgileri doğru ve ileri bir noktaya taşımayı amaçladığı gibi,<sup>12</sup> bazen de yeni bir iddia ortaya atarak, öncekileri tenkit edip çürütebilir. Kaldı ki şarih, yaptığı bazı iktibas ve göndermelerde, birilerini doğrudan tenkidin hedef noktası da yapabilir. Bu açıdan bakıldığında şerh, aynı zamanda bir “reddiye” niteliğini taşır. İbnü’l-Kemâl’in şerhi de bu manada değerlendirilecek bir eserdir.

Anadolu sahasında edebi metinler üzerine yapılan şerhler, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik denilebilecek bir şerh anlayışına kavuşmuştur. Şerh metinlerindeki reddiye örnekleri de bu dönemde çoğalmıştır. Sûdî’nin şerhlerindeki reddiyeler bu dönemin en bilinen örnekleri arasında yer alırken İbnü’l-Kemâl’in şerhindeki reddiyeleri ise, ilk örnekler arasında sayılabilir.

Bir eserin yazılma amacı o eserin dil, üslup ve içeriğinin şekillenmesinde belirleyici olmaktadır. Aynı konuyu ele alan ancak bakış açıları farklı olan yazarların konuya yaklaşımı da farklı olabilmektedir. Eserde işlenen konular da bir yazara göre önemli görülüp üzerinde durulması gerekirken bir diğeri için önemli olmayabilir.

Hamriyye kasidesini şerh eden müelliflerden Abdurrahman-ı Câmî ile İbnü’l-Kemâl’in şerh anlayışlarında bu farklılık açık bir şekilde görülmektedir. Asıl hedefi kasidenin tasavvufi yönlerini açıklamak olan Câmî, kelimelerin lügat ve gramer özellikleri üzerinde fazla durmamıştır. Ya da ayrıntılara fazla dikkat etmemiştir. İbnü’l-Kemâl ise, tasavvufi konulara girmeyerek, kelimelerin yapı ve mana özelliklerine ağırlık vermiştir. Kelimelerdeki anlam inceliklerine dikkat çekmek suretiyle beyitlerdeki söz ve mana kudretine vurgu yapmıştır.

Mesela, Câmî’nin “şezâ” kelimesini “güzel koku” ile açıklamasını eksik bulan İbnü’l-Kemâl, aynı zamanda kokunun fazla keskin oluşuna da dikkat çeker.

---

<sup>12</sup> Bu amaca hizmet etmeyerek daha öncekilerin tekrarı mahiyetinde olanlar da yok değildir. Mesela İsmâil-i Ankaravî’nin Hamriyye şerhi incelendiğinde, Câmî ile İbnü’l-Kemâl’in şerhlerinin Türkçe tercümesi gibidir. Yine bu kaside üzerine şerh yazan Salâhî Abdullah Efendi’nin eseri, Câmî’nin şerhinden çok istifade etmiştir. Salâhî’nin şerh sırasında yaptığı bazı tasarruflar dışında, Câmî’nin kısaltılmış bir tercümesi olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Kemâl'in yaptığı itirazlarda haklılık payı olmakla beraber zaman zaman Câmi'nin yaptığı açıklamalardan ziyade bu açıklamalardaki mefhumu muhalifinden yola çıkarak yaptığı itirazlar da görülmektedir.

Netice itibariyle Câmi, beyitlerin tasavvufî ve irfani yönüne baktığı için mana derinliğini ön planda tutarken; İbnü'l-Kemâl, her bir kelimeyi bir kuyumcu titizliğiyle ele alıp mana inceliğini ön planda tutmuştur. Dolayısıyla Câmi'nin göz ardı ettiği her bir ayrıntıyı bir eksiklik olarak addeden İbnü'l-Kemâl, bu konuda Câmi'ye itiraz etmekten geri durmamıştır.

İbnü'l-Kemâl'in, Câmi gibi nahiv ilminin önemli metinlerinden İbni Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'sine yazdığı şerhi Osmanlı medreselerinde yıllarca kaynak kitap olarak okutulmuş birisine, özellikle dil ve gramer üzerinden her fırsatta eleştiriler yönelmesi, daha XVI. yüzyılın başlarında bile Osmanlı alim ve şairlerin ne denli bir özgüvene kavuştuklarının ve aynı zamanda İran alim ve şairleriyle rekabet edecek ve hatta eleştirecek düzeye geldiklerinin tezahürüdür.

### Kaynakça

- Atay, H. (1986). İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşanın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası. S. H. Bolay vd. (Yay. Haz.). *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* içinde (ss. 263-277).
- Câmi, N. A. (1309). *Mecmû'a-ı Monlâ Câmi (Levâmi'-i Şerh-i Hamriyye-i İbnü'l-Fârız)*. İstanbul: Artin Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası.
- Ceylan, Ö. (2007). *Tasavvufî Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- el-Îcî, A. (t.y). *el-Mevâkıf-i İlmi'l-Kelâm*. Beyrût: Âlemül-Kütüb.
- İnce, M. (2018). *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İsfehânî, R. (2009). *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kalem.
- Kaya, İ. (2008). *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız (Sûdî): Kelimeler-remizler-kavramlar*. (Doktora tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya.
- Kaya, İ. (2012). Sûdî'nin Şerh-i Gülistan'da Şem'ye Yönelttiği Dilbilgisi, Üslup Yanlışı ve Nazım Şekilleriyle İlgili Eleştiriler. *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 21-44.
- Kara, İ. (2016). *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz. Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Saraç, Y. ve Çiçekler, M. (1998). Kemalpaşazâde'nin Kâfiye Risâlesi. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 445-477.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Yılmaz, O. (2011). "Bir Münekkit Var Şarihten İçeri" Türk Şerh Edebiyatı'nda "Reddiye" Geleneği ve Sudî-i Bosnevî Örneği. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 108-154.

# ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ KÜLLİYE DÜZENLEMESİNDE CAMİ VE MEDRESE'DE ORTAK AVLU KULLANIMI\*

*Hatice DEMİR\*\**

**Öz:** Anadolu'da külliye mimarisi, Anadolu Selçukluları ile birlikte 13. yüzyılda görülmeye başlar. İmaret olarak da bilinen bu yapı toplulukları genelde cami ve medreseden oluşur. Külliyelerin en önemli iki yapısı cami ve medrese ile avlunun plan şeması, birçok kültür çevresinden etkilenmiştir. Orta Asya Türk, Büyük Selçuklu ve Zengi mimarisi en önemlileridir.

Anadolu Selçuklu külliyelerinde avlu, cami ve medrese plan şeması içerisinde bir kamusal alan oluşturacak şekilde düzenlenmiştir. Böylece tarihi süreç içerisinde, hem cami hem de medreseye ait ortak avlu düzenlemesi, külliye plan şemasında yerini almıştır. Cami ve medrese için ortak avlu kullanımının erken ve öncül örnekleri Zengi mimarisinden etkilenen Artuklu bölgesinde görülür. Mardin Şehidiye Mardin/Harzem Taceddin Mes'ud örnekleri, açık avlulu medrese plan düzenlemesi içerisinde "cami-yarım medrese kaynaşmaları" olarak ortaya çıkar. 13. yüzyıl ile birlikte, Kayseri Hacı Kılıç Cami ve Medresesi örneğinde olduğu gibi mescid, medrese içerisinde planlanan küçük bir olmaktan çıkmış ve serbest tasarımlı bir birim olarak yerini almıştır. Avlu ise artık hem cami, hem medrese arasında ortak avlu olarak tasarlanmaya başlamıştır.

Daha sonra İlhanlı, Beylikler ve Erken Dönem Osmanlı külliye kuruluşlarında, cami-medrese odaklı külliyelerde ortak avlu düzenlemesi farklı yorumlar ile gelişimini sürdürmüştür.

**Anahtar kelimeler:** Anadolu Selçuklu, külliye, cami, medrese, ortak avlu.

## The Mosque and Madrasah's Common Courtyard Use in the Anatolian Seljukid Complexes

**Abstract:** Complex construction was first encountered in Anatolia during the 13<sup>th</sup> century under the influence of the Anatolian Seljuks. These complex constructions also known as imaret generally composed of a mosque and a madrasah. Many cultural environments influenced the courtyard plan that forms a public space for a mosque and madrasah in a complex, most importantly, the architecture of Central Asian Turks, of the Great Seljuk and of the Zengi.

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 04.11.2018 - 05.07.2019

Bu çalışma; Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı'nda Prof.Dr. Nermin ŞAMAN DOĞAN danışmanlığında yürütülen ve 2011 tarihinde tamamlanan *Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğr.Gör.Dr. Kastamonu Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, Kastamonu, Türkiye. hdemir@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5801-5841.



The courtyard, in the Anatolian Seljukid complexes was organized in such a way as to create a public space within the plan scheme of the mosque and the madrasah. Thus, as part of the historical process, the common courtyard organization of both mosques and madrasahs was incorporated into the plan scheme of the complex. The earliest examples of common courtyard use of mosques and madrasahs were found in the Artuklu region that was affected by Zengi architecture. The Mardin Şehidiye, Mardin/Harzem Taceddin Mes'ud examples appear as “half-mosque madrasah cohesion” in the madrasah with open courtyard plan scheme organization. In the 13<sup>th</sup> century, the masjid ceased to be a small architectural unit in the madrasah plan scheme and became a mosque, which was a detached designed unit, as in the example of the Kayseri Hacı Kılıç Complex. The courtyard then became a common courtyard between mosque and madrasah.

In the later periods, the common courtyard organization in the complexes of the Ilkhanid, the Turkish Emirates and the early Ottoman Empire, continued its development with different interpretations.

**Keywords:** Anatolian Seljuk, complex, mosque, madrasah, common courtyard.

## 1. Külliyelerin Ortaya Çıkışı

Bir “*yapı topluluğu*” olarak da kabul edilen külliye, Anadolu Türk mimari gelişim süreci içerisinde; “*imaret*”, “*manzume*” olarak da tanımlanmıştır. Bu noktada, külliye tanımını için farklı görüşler vardır. Örneğin külliye; Sözen ve Tanyeli (1992, s. 144); “...işlevleri birbirini tamamlar nitelikte ve üslup özellikleri aynı olan birden fazla yapıdan oluşan topluluk...” şeklinde tanımlarken; Barkan (1963, ss. 239-296); “...bir amaç doğrultusunda çevre duvarlarıyla sınırlandırılan ve birbirine yakın konumlanmış yapı topluluğu...” şeklinde ifade eder. Müderrisoğlu (1993, ss. 138-140) ise külliye; “...halkın gereksinimlerini karşılayan birer hizmet ve sosyal tesis...” olarak tanımlamaktadır.

Bu bağlamda öncelikle külliye mimarisinin<sup>1</sup> gelişim sürecine bakmak yerinde olacaktır. Külliyelerin Anadolu’daki en olgun örnekleri, 14. ve 15. yüzyıllardan sonra görülmeye başlar. Ancak ilk külliye örnekleri; Anadolu Selçukluları devrinde, 13. yüzyıl başından itibaren karşımıza çıkar. Genellikle kent merkezlerinde kurulan ve “*imaret*” olarak da nitelenen bu yapı toplulukları, özellikle bir cami ve medreseden ibarettir ve çeşitli hizmetlerin bir arada yürütülmesinin, mimari kompozisyonlardan daha önemli olduğu yapı gruplarından oluşmuştur (Ögel, 1963, s. 37; Katoğlu, 1967, s. 335; Akozan, 1969, s. 306; Müderrisoğlu, 1993, ss. 142-143).

<sup>1</sup> Bu çalışmada; Anadolu Selçuklu dönemi külliye kuruluşları ele alınmış ve Türk coğrafyası kapsamındaki yapılar ile sınırlandırılmıştır.

Diğer taraftan Türk mimarlık tarihinde ilk külliyeler; 10. yüzyılda, Buhara, Semerkand ve Tirmiz şehirlerinde karşımıza çıkar. Şehir içinde ya da dışında “saray külliyesi” olarak da adlandırılan ilk külliye örnekleri, saray etrafında yer alan; cami, idari yapılar, çarşı ve ahırlar gibi farklı işlevli yapılardan meydana gelmiştir (Cantay, 2002, ss. 7-8; Asatekin ve Dağtekin, 2008, s. 256). Külliye kuruluşu bağlamında diğer Türk Orta Asya yapı toplulukları arasında, Gaznelilerin 11. yüzyıla tarihlenen Leşker-i Bazar Sarayı önemlidir. Saray; bekleme salonları, bürolar gibi kamusal birimlerin yanı sıra, bir avlu etrafında şekillenen farklı birimlerden meydana gelmesi bakımından çalışma konusu adına önemlidir (Yetkin, 1959, ss. 133-137; Cezar, 1977, ss. 234-240; Akın, 1990, ss. 53-64). Orta Asya kökenli diğer yapı topluluklarına; Büyük Selçuklular zamanında Nişapur ve Rey’de Tuğrul Bey’in inşa ettirdiği saray yapıları ve Karahanlılar’a ait Hakim Tirmizî Külliyesi (11. yüzyıl) örnek verilebilir (Cezar, 1977, ss. 159-160; Müderrisoğlu, 1993, s. 142; Cantay, 2002, ss. 7-8).

Türk mimarlık tarihinde külliye kuruluşları; Büyük Selçuklu devletinin yıkılması sonucu farklı coğrafyalarda, farklı kültür etkileşimleri sonucunda gelişen plan uygulamaları ile devam etmiştir. Türkler, Anadolu’ya 1071 Malazgirt Zaferi ile birlikte yerleşmeye başlamıştır ancak Anadolu’da, gerek sanatta ve gerek mimaride 11. ve 12. yüzyılın sonlarına kadar olgunlaşmış bir Türk üslubundan bahsetmek için erkendir. Doğu Anadolu’nun bazı bölgeleri Büyük Selçuklu Devleti, Güneydoğu Anadolu ise Kuzey Suriye, Eyyubî ve Musul sanatı<sup>2</sup> etkisi altında kalmıştır (Kuban, 1965, ss. 80-102; Bayburtluoğlu, 1977, s. 67; Arseven, 1984, ss. 54-57; Kuban, 2006, s. 85).

11. ve 12. yüzyıllar Anadolu’da mimari alanda kimlik arayışları dönemidir. Anadolu’ya yeni yerleşmeye başlayan Türkler, gerek ekonomik ve gerekse siyasi nedenlerden dolayı Anadolu’da kısıtlı sayıda imar faaliyetinde bulunabilmiş ve mimari yapılanmada komşu kültür çevreleri ile paylaşımcı ve uzlaşmacı bir tutum sergilemişlerdir. Dolayısıyla; ilk beylikler döneminde, olgunlaşmış bir Türk külliye mimari kuruluş tasarımından bahsetmek için erkendir. Bu bağlamda, Anadolu Selçuklu külliyelerinde kurgu; külliye meydana getiren yapıların sayısına, büyüklüğüne, konumuna, işlevine göre ya serbest ya da birleşik olarak tasarlanmıştır demek yerinde bir tespit olacaktır.

Diğer taraftan, çalışma kapsamında ele alınan Anadolu Selçuklu dönemi külliyelerini, Osmanlı dönemi külliye ile kıyasladığımızda, yapı sayısındaki azlık dikkat çekmektedir. Sadece iki yapıdan (cami ve medrese) meydana gelen külliye kuruluşları, Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi için Anadolu’nun her yerinde sıklıkla karşılaşılan bir külliye kuruluşu özelliği sergilemektedir.

<sup>2</sup> Suriye ve Mısır mimarisi ile ilgili geniş bilgi için bk. (Kühnel, 1966, ss. 31-64, 113-125; Meinecke, 1987, ss. 222-229; Warren, 1987, ss. 230-236).

Bunun nedenleri arasında, Anadolu’da yeni bir yapılanma içerisinde bulunan ve Anadolu’yu İslamlaştırma ve Türkleştirme çabasında olan Selçuklu yönetiminin, ekonomik ve siyasi etkenlerden kaynaklanan nedenlerden dolayı, imâr faaliyetlerine kısıtlı bütçe ayırması gösterilebilir.

Çalışma kapsamında ele alınan Selçuklu külliye kuruluşlarını oluşturan; cami, medrese ve avlunun tarihi gelişim süreci, birbirleri ile hem bağımsız hem de ortak özellikler göstererek devam etmiştir. Külliye kuruluşu için vazgeçilmez birer mimari yapı olan cami, medrese ve avlunun, bir mimari öge olarak kökenlerini, biraz da Orta Asya Türk mimarlık tarihinde aramak gerekmektedir. Asya merkezi mekân geleneği<sup>3</sup> bu bağlamda önemli bir yere sahiptir. Asya’da yapılan kazılar sonucunda elde edilen veriler göstermiştir ki, Orta Asya kökenli mimari kuruluşların çeşitliliği, avlu-medrese gibi mimari ögeler üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Örneğin, Türklerde Anadolu öncesi şehir ve mimarlık üzerine araştırma yapan önemli isimlerden Mustafa Cezar (1977, ss. 33-35); Orta Asya Ak Beşim’de yürütülen kazılar sonrası ortaya çıkartılan Budist tapınaklarının, gerek Orta Asya ve gerek Anadolu Türk mimarisinde önemli bir yere sahip olduğuna vurgu yapar. Bu yapılardan Birinci Buda Tapınağı’nın<sup>4</sup> açık avlulu olması çalışma konusu adına da önemlidir. İkinci Buda Tapınağı olarak bilinen yapıda ise giriş koridorunun bulunması, çalışma konusu kapsamında ele alınan avlu düzenlemesinin ayrılmaz bir mimari ögesi olan revak düzenlemesi adına da bize ipuçları sunar.

Bir başka Asya kökenli yapı Budist viharalarının avlularında payelerin arkasında yer alan ve yapıyı çepeçevre dolaşan beşik tonozlu koridorun varlığı ile Anadolu Selçuklu dönemi külliye kuruluşlarında avlu için vazgeçilmez bir yeri mimari öge olan revak düzenlemesi ile yine benzer bir tarihi geçmişten bahsedilebilir.

M. Ö. 2. yüzyıla kadar uzanan Kuzey Afganistan Dilbercin’deki Kuşan tapınaklarında yer alan ve kutsal alanı çepeçevre saran çevre koridoru, yapıda Buda heykeline doğru yönelmeyi sağlayan ve bir çeşit tavaf etme aracı olarak kullanılan bu koridor, araştırmacı Akın’a göre (1990, ss. 30-31); ruhani olgunlaşmak için düzenlenmiştir.

Budist tapınaklarında görülen ve Buda heykelini içine alan bu birim, bize cami-medrese düzenlemelerinde görülen ortak avlu geleneği için de sembolik

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Akın, G. (1990). *Asya Merkezi Mekan Geleneği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

<sup>4</sup> Araştırmacı Şimşek (2015, s. 458); Ak Beşim’deki birinci Buda Tapınağı’nın Anadolu’da en erken tarihli mimari yapılarından Altunaba Han planına benzediğine dikkat çekmektedir.

önergeler sunar. Cami-medrese kuruluşlu külliyelerde görülen ortak avlu geleneğinin, Anadolu'daki önemli örneklerinden Kayseri Hacı Kılıç Cami ve Medresesi ortak avlu uygulamasında da olduğu gibi diğer birçok açık avlulu külliye uygulamalarında avluyu revak düzenlemesi kuşatmaktadır. Özellikle Hacı Kılıç örneğinde; cami-medreseyi birleştiren ortak avluda, medresenin güneyinde kalan kanatta revak düzenlemesinin yerini camiye açılan üçlü kemer düzenlemesi alır. Buradaki üçlü kemer düzenlemesi ile cami kible yönüne de bir vurgu söz konusudur. Yukarıda da belirtildiği gibi, Budist tapınaklarında Buda heykeline yönelen ve heykelin tavafını kolaylaştıran bu koridor ile Anadolu külliyelerinde görülen revak düzenlemesi arasında, bu noktada sembolik bir bağlantı kurmak mümkündür. Hacı Kılıç örneğindeki revak düzenlemesi, mihraba yönelmeyi sağlarken, Budist tapınakları da bir koridor aracılığıyla Buda heykeline tavafı kolaylaştırarak, kişiyi bir ruhsal yolculuğa hazırlamakta ve sevk etmektedir.

Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi ile Kayseri Kölük<sup>5</sup> Camii ve Medresesi'nde görülen bu "üçlü kemer sistemi" Suriye kökenlidir. Suriye'de özellikle medrese kuruluşlarında görülen bu üçlü kemer sistemi örnekleri arasında; 1136 tarihli Bosra Gümüştekin, 1193 tarihli Bahtiye Medreseleri yer alır. 1172'de inşa edilen Nuriye Medresesi'nde mihraplı eyvan üçlü kemer sistemi ile avluya açılır. Aynı şekilde, 1285 tarihli Kalavun Külliyesi'nde, medresenin güney eyvanı üçlü kemer sistemiyle avluya açılarak yapı genişletilmiş ve bir cami haline getirilmiştir.

Bu bağlamda; medreseyi caminin mihrabına yönlendiren bu üçlü kemer sistemi tek tanrılı dinlerdeki üç rakamının kutsiyetine de göndermede bulunmaktadır. Bu noktada, Suriye medrese geleneğinin Anadolu'da, Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nde de görülmesi dikkate değerdir.

Külliyelerde görülen ortak avlu geleneği gelişimini etkileyen başka bir örnek ise; 16\*16 m. gibi oldukça büyük ölçekli bir avluya sahip olan Merv'deki Selçuklu Sarayı'na aittir. Doğu kökenli bu avlu geleneğinin; Anadolu'daki Diyarbakır Artuklu Sarayı ve Kuzey Afrika'daki Fustat Fâtimî evlerinde görülen avlu kuruluşu ile benzerlik göstermesi, çalışma konusu adına önemlidir (Akın, 1990, s. 31).

Yukarıda bahsi geçen Fustat evlerindeki avlularda görülen selsebilin varlığı çalışma konusu adına dikkate değerdir. Artuklu dönemi medrese avlularında sıklıkla görülen selsebilleri havuzlar birçok sembolik gönderme ile yine, Orta Asya merkezi plan geleneği ile bağlantılı olma özelliği gösterir. Bu yönüyle avluda yer alan selsebilin, hem cennet bahçesi düzenlemesi ve hem de dört ana yönü hatırlatan Türk Damgası ile sembolik benzerliği vardır.

---

<sup>5</sup> Üçlü kemer sistemi geniş bilgi için bk. (Aslanapa, 2010, ss. 91-92, 98).

Avlu mimarisi ile bağlantılı olarak, 12. yüzyılda Büyük Selçuklu devleti dönemi camilerinde görülen dört eyvanlı avlulu cami mimarisi de farklı sembolik göndermelerde bulunması da önemlidir. Avlu etrafında konumlandırılan dört eyvan ile hükümdarın dört ana yöndeki hâkimiyetine vurgu yapılmaktadır (Akın, 1990, s. 32).

Bu bağlamda avlu, evrenin küçük bir modeli olarak mikro kozmosu ifade etmektedir. Bilindiği üzere; Eski Türk devlet geleneğinde hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Bir ibadet yapısı olan cami avlusu bu bağlamda, hükümdarın Tanrı tarafından temsil edilmekle görevlendirildiği mikro kozmosa gönderme yapması adına, dikkate değerdir.

Eski Türk devlet geleneğinden gelen bu anlayış, Büyük Selçuklu dönemi mescid-i cumalarının neden büyük ölçekli avluya sahip oldukları konusunda açıklama getirir. Örneğin Büyük Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Nişapur ve Rey'de inşa ettirdiği saray yapılarının yanına cami yaptırdığında söylediği (Turan, 2010, s. 142) "...Kendime saray yapıp yanında Allah'ın evi/cami inşa etmezsem utanırım..." sözü, caminin bir hükümdar sembolü yapısı olmasını göstermesi adına önemlidir. Diğer taraftan, Büyük Selçuklu dönemi camilerinin, yapı topluluğu olarak nitelendirilen külliye kuruluşlarındaki merkezi yapı olması ve büyük ölçekli tutulması adına da bize fikir sunar.

Külliyelerdeki, cami-medrese düzenlemelerinde ortak avlu geleneği bağlamında diğer önemli bir mimari yapı olan medrese, Anadolu Selçuklu dönemi külliyelerinde, en az cami kadar büyük ölçekli bir yapı olması adına önemlidir. Dolayısıyla, Anadolu Selçuklu dönemi külliyelerinde merkezi yapı, sadece cami değildir. Medrese de, en az cami kadar büyük ölçekli tutularak önemsenmiştir. Bu nedenle; medreselerin bir mimari yapı çeşidi olarak, nasıl ve ne amaçla ortaya çıktığı da irdelenmelidir.

En yaygın tanımı ile Arapça "derase" kökünden gelen ve "ders okunacak yer" ya da "talebenin içinde oturup ders okuduğu bina" anlamına gelen medresenin, bir terim bağlamında, hem terminolojik hem de strüktürel yapı ögesi olarak ortaya çıkışı konusunda farklı görüşler vardır. Medrese; bir eğitim yapısı olarak bazı zorunluluklardan ortaya çıkmış ve en çok da Nizamiye medreseleri ile tanınmıştır (Talas, 2000, ss. 29-30; Baltacı, 2005, s. 25; Özkan, 2007, ss. 15-16). Medresenin bir mimari yapı türü olarak, Asya kökenli Horasan Evi planından etkilenip ortaya çıkmış olabileceğini savunanlar kadar, Budist viharalarından geliştirilmiş bir plan tipolojisine de sahip olduğunu savunan araştırmacılar mevcuttur. Dolayısıyla, medrese mimari plan tipolojisini; ribattan, zaviyeye kadar birçok mimari yapı plan tipi etkilemiştir (Taşdemirci, 1988, ss. 269-272).

Medreselerin plan kökenleri, daha çok Orta Asya kaynaklı olarak ele alınsa da, bir İslam eğitim merkezi olması ihtiyacı nedeniyle ortaya çıkmıştır. Örneğin, Hz.

Muhammed'in Mescid-i Nebevi'de açtığı Suffe ile birlikte ilk dini merkezli eğitim kurumunun da temelini atıldığını kaynaklardan öğreniyoruz (Baltacı, 2005, s. 62). İslam coğrafyasında yetişkinlere verilen eğitim bağlamında ilk İslam eğitim yapılarının, Abbasi döneminde başlayan Beytül Hikme'den, Kahire'de açılan Beytül-İlm'e kadar uzanan geniş bir tarihi serüveni vardır (Talas, 2000, ss. 26-29).

Diğer taraftan medreselerin bir eğitim kurumu olarak önem kazanmasının en yoğun yaşandığı dönem Büyük Selçuklu dönemine denk gelir. Türkler; bu dönemde bir taraftan bilime katkıda bulunmak, diğer taraftan Fâtimîlerin; Şîlik ve diğer Râfîzî hareketlere karşı, Sünnîliği yaymak amacıyla çok sayıda medrese inşasında bulunmuşlardır. Bu nedenle, sultan Melikşah ve Alp Arslan'a vezirlik yapan Nizâmü'l-Mülk (1018-1092) zamanında bizzat kendi adıyla bilinen Nizamiye Medreseleri kurulmuştur (Baltacı, 2005, ss. 60-64).

Nizâmü'l-Mülk ile birlikte medrese yapılarının da önem kazanmasıyla birlikte avlu geleneği; Büyük Selçuklular zamanında cami ve medrese yapısı içerisinde bağımsız olarak gelişmiş ve daha sonra cami-medrese bitişik tasarımlı külliye örneklerinde görülen ortak avlu geleneğine kadar tarihi bir süreç geçirmiştir.

Aşağıda cami-medrese kuruluşunda gözlemlenen ortak avlu geleneğinin mimari etkileşim süreci, Anadolu dışı ve Anadolu örnekleri olmak üzere tartışılmaya çalışılmıştır.

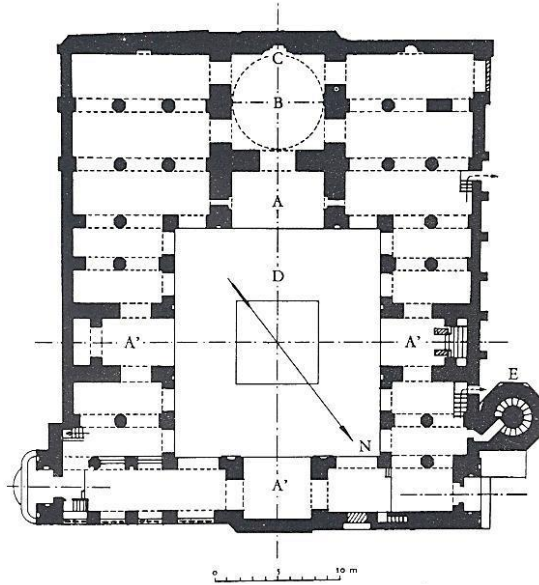
## **2. Anadolu Dışı Cami-Medrese Kuruluşlu Külliye Örneklerinde Görülen Avlu Gelişim Süreci**

Yukarıda, avlu gelişimini etkileyen faktörler üzerinden genel bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışma konusunu oluşturan külliyelerdeki cami-medrese düzenlemelerinde görülen ortak avlu tarihi süreci farklı yorumlar ile gelişmiştir. Anadolu'da görülen ortak avlu gelişimini etkileyen plan şemalarının, Anadolu dışı ilk örnekleri hiç kuşkusuz ki yine Orta Asya mimari geleneği ile yakından ilgilidir. Gaznelilerin Sultan Mahmud zamanına ait 998-1030 tarihli, Leşker-i Bazar Ulu Camii; bu bağlamda önemli bir yere sahiptir. Bir cami plan tipi olarak, Leşker-i Bazar Ulu Camii plan şeması, Artuklular ile Anadolu'ya ve Türk Memlukleri ile Kahire'ye kadar taşınmıştır (Altun, 1988, s. 14; Aslanapa, 2010, ss. 44-46). Selçuklular bu plan tipini, Sultan Melik-şâh zamanında 1072-92 yılları arasında inşa edilen dört eyvanlı mihrap önü kubbeli İsfahan Mescid-i Cuma plan tipi ile geliştirmiştir. 1135 tarihli Zevvare Mescid-i Cuması'yla ise plan şeması en olgun örneğini vermiştir (Aslanapa ve Diez, 1955, s. 41; Yetkin, 1959, ss. 143-148; Cezar, 1977, ss. 236-327, 346-368; Altun ve Aslanapa, 2006, s. 77).

Bu bağlamda; özellikle Zevvare Mescid-i Cuması (Resim 1), mimari kurgu olarak ortak avlu geleneği bağlamında Anadolu Türk dönemi mimarisi için

oldukça önemli bir yere sahiptir. Ortak avlu geleneği; Büyük Selçuklu devletinin İran'da inşa ettiği avlulu camilerden sonra, Kuzey Suriye'nin medrese geleneğiyle kaynaşarak yeniden yorumlanmıştır.

Ancak medreselerin bir eğitim müessesesi olarak önem kazanmasıyla birlikte, Büyük Selçuklu devleti topraklarından başlayarak, güneyde Zengi ve Anadolu topraklarına doğru medrese inşanın öncelendiği ya da külliye içerisindeki merkezi yapının medrese olarak kurgulandığı külliye örnekleri ile karşılaşılır. Bu bağlamda, Türklerin İran topraklarında bıraktıkları camilerde görülen avlu geleneği, güneyde Zengi topraklarında medrese mimarisi ile devam etmiştir. Anadolu dışındaki komşu kültür çevrelerine baktığımızda, özellikle Suriye'de; Zengi, Eyyubî ve Memlûk dönemlerinde de medrese mimarisinin öncelendiği, bitişik tasarımlı külliyeler ile karşılaşılmaktadır. Bu nedenle, Büyük Selçuklu devletinin yıkılması sonucu ortaya çıkan devletlerden, Suriye'de kurulan Atabek devletlerinden, Zengiler ve mimarisi çalışma konusu için önemli bir yere sahiptir<sup>6</sup>.



**Resim 1.** Zevvare Mescid-i Cuması, plan (Cezar, 1977).

Medrese mimarisi Atabekler ile birlikte ve özellikle Nureddin Zengi döneminde önem kazanmış ve klasik dört eyvanlı Büyük Selçuklu medrese plan tipinde

<sup>6</sup> Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Selçuklu-Suriye ilişkileri; Kutalmışoğlu Süleyman Şah dönemine kadar uzanır. Özellikle Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve II. Gıyaseddin Keyhüsrev dönemleri (1201-1247) etkileşimin en yoğun olduğu dönemdir (Eser, 2006, s. 73).

bazı değişikliklere gidilerek, gelişimini sürdürmeye devam etmiştir. Medrese kurgusu içerisinde dört eyvan konum itibariyle kısmen korunmakla birlikte, özellikle kible yönündeki mekân daha büyük tutularak mescid işlevli olarak değerlendirilirken, medrese içerisinde diğer bir mekâna ise türbe işlevi verilerek külliyeler, medrese merkezli olarak yeniden tanımlanmıştır (Öney, 1966, s. 387; Cantay, 2002, ss. 10-11; Aslanapa, 2010, s. 91). Şam'da Nureddin Darül Hadisi (1164-1174), al Nuriya al Kubra Medresesi (1172) (Resim 2), Reyhaniye Medresesi (1180), Adraviya Medresesi (12. yüzyılın ikinci yarısı), Adiliye Medresesi (1223) (Resim 3), bu tip kuruluşlara örnektir (Öney, 1966, s. 386; Altun, 1973, ss. 229-233). Açık avlulu medrese planı içerisindeki kible yönü geniş tutularak mescid olarak işlevlendirilmiş ve böylece, cami-medrese düzenlemelerinde görülen ortak avlu geleneğinin ilk örnekleri de verilmeye başlamıştır.

### **3. Anadolu Selçuklu Külliyelerinde Avlu ve Ortak Avlu Gelişim Süreci**

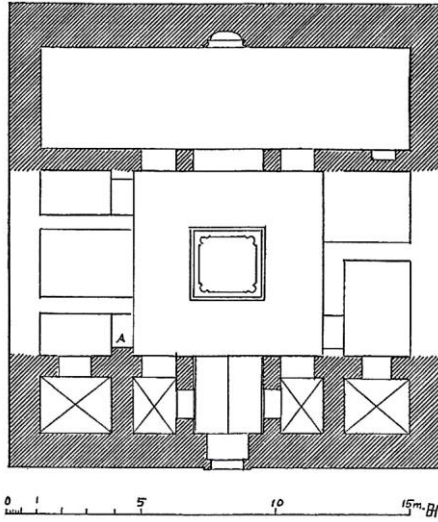
Anadolu topraklarında cami-medrese düzenlemelerinde görülen ortak avlu<sup>7</sup> geleneğinin henüz olgunlaşmamış öncül örnekleri ilk olarak; 12. ve 13. yüzyılda, Artuklu çevresinde görülmeye başlamıştır (Öney, 1966, ss. 385-386; İltter, 1969, s. 207; Altun, 1973, ss. 229-233; Durukan, 1995, s. 54).

Artuklu bölgesinde; külliye kuruluşlarında gözlemlenen “cami-medrese” birleşmesinin öncüleri sayılabilecek ilk yapılar, Zengi ve Eyyubî medreselerinde olduğu gibi “cami-yarım medrese kaynaşmaları” şeklinde gelişimini sürdürmüştür. Artuklu mimarisinde görülen ilk örnekler arasında; Zinciriye/Sincariye, (1198) Mardin/Harzem Taceddin Mes'ud (1211) (Resim 6), Mardin Şehidiye (1239-1260) (Resim 8), yer alır (Öney, 1966, s. 387; İltter, 1969, ss. 197-208; Kuran, 1969, ss. 28-36; Sözen, 1970, ss. 104-108; Altun, 1973, ss. 230-232; Altun, 1978, ss. 122-142, 152-166).

---

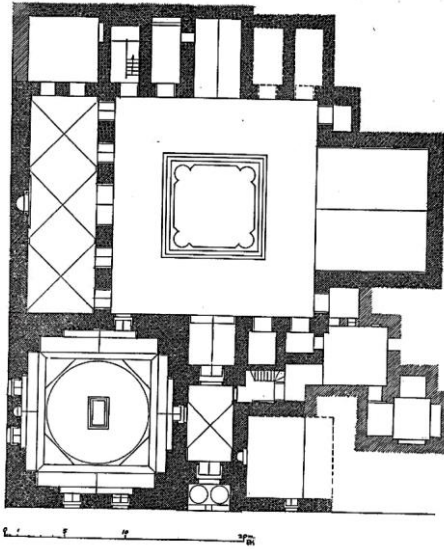
<sup>7</sup> Anadolu Selçuklu dönemi mimarisinde avlunun gelişimi geniş bilgi için bk. (Dilaver, 1976).





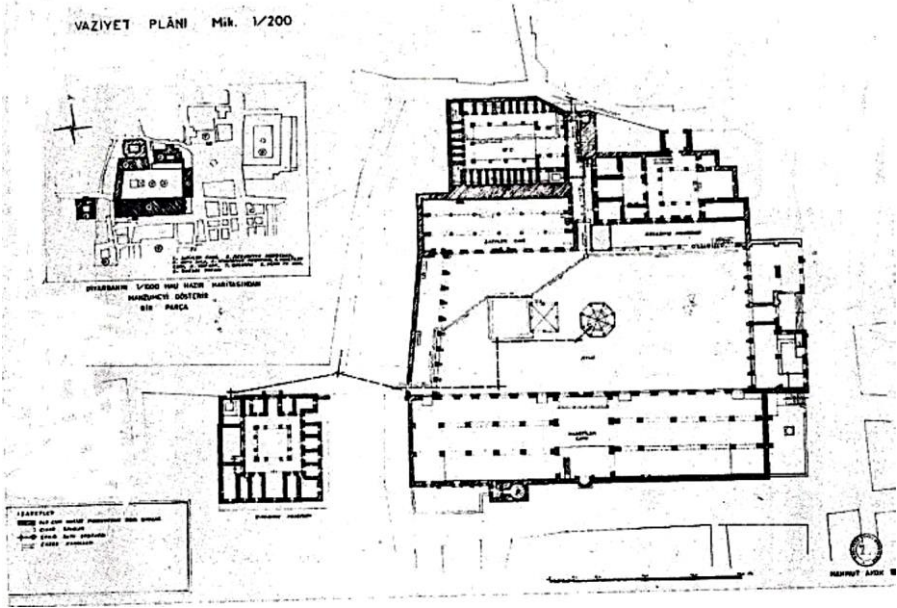
**Resim 2.** Şam al Nuriya al Kubra Medresesi, plan (Herzfeld, 1942).

Kitabesine göre, Büyük Selçuklular döneminde 1091-92 tarihinde inşa edilen Diyarbakır Ulu Camii Manzumesi/Yapı Topluluğu, revaklı bir avlu etrafında doğu ve batıdaki diğer mekânlarıyla, Hanefî ve Şafî olmak üzere iki ayrı ibadet mekânı ile Artuklu döneminde eklenen iki medresesiyle, ortak avlu geleneğine kısmen bir hazırlık evresi oluşturur (Zinciriye/Sincariye ve Mesudiye) (Akok, 1969, s. 113; Aslanapa, 2010, ss. 102-103).



**Resim 3.** Şam Adiliye Medresesi, plan (Herzfeld, 1946).

Diyarbakır Ulu Camii; Hanefi ve Şafi olmak üzere iki ayrı ibadet mekânından oluşması, bölgenin farklı cemaatlerin bir arada yaşıyor olduğuna dair önemli bir ipucu da sunmaktadır. Özellikle farklı cemaatlerin toplanma, bir araya gelmesi noktasında avlu, bir kamusal alan olarak işlevsel bir mimari öge olması bakımından da önemlidir. Diyarbakır Ulu Camii yapı topluluğu bünyesinde yer alan iki medrese ve bu iki medresede yer alan mihrab/mescid bize, bu yapıların kamusal bir alan yaratma çabasının göstergesi olarak açıklama sunar. Avlu ise bu yapı topluluğunu oluşturan mimari yapıların vazgeçilmez bir parçası olarak külliye yerini alır (Resim 4, 5).

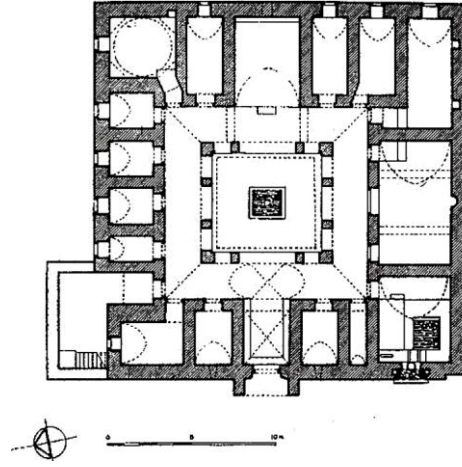


**Resim 4.** Diyarbakır Ulu Camii Külliyesi, vaziyet planı (Akok, 1969).

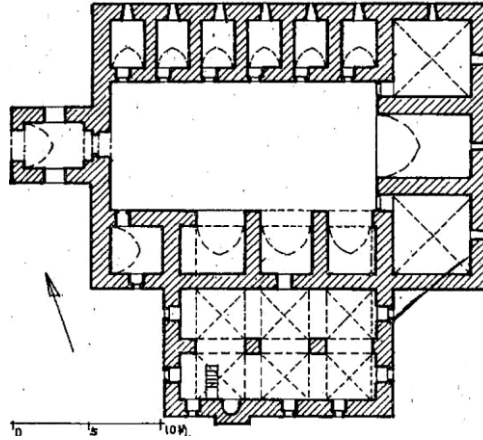
12. yüzyılın ilk yarısında, Artuklu kültür çevresinde, Mardin'de büyük bir avlu çevresinde cami-medrese-hamam-darüşşifa-namazgâh ve çeşmelerden meydana gelen, Eminateddin Külliyesi (1108/9-1122/23) (Resim 7) Anadolu'daki külliyelerin öncüsü olması bakımından önemlidir (Durukan, 1995, s. 55). Eminateddin Külliyesi; büyük ölçekli kuruluşu ile bir avlu etrafında yer alması ile Anadolu külliye kuruluşları adına da önemlidir. Bir avlu etrafında konumlandırılan yapılarda, ortak avlu geleneğinden bahsetmek için temkinli yaklaşmak gerekir. Ancak merkezi bir avluya doğru yönelişin de başladığı gözlemlenir.

Yukarıda medreselerin ortaya çıkması ve külliye kuruluşları içerisinde önem kazanmasındaki gerekçeler üzerinde durulmuştur. Artuklu kültür çevresinde

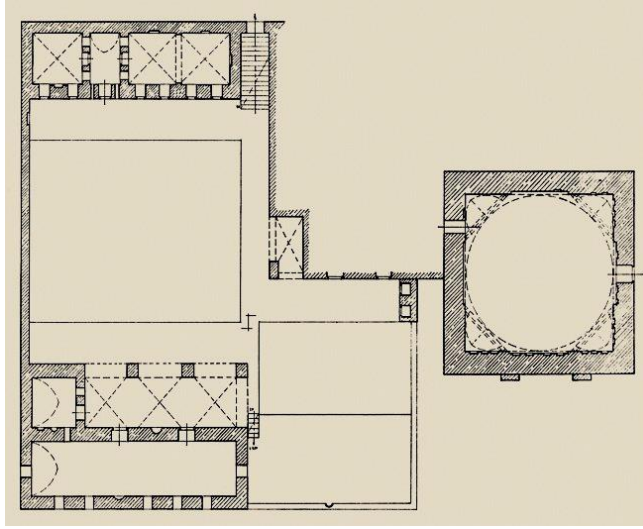
mesjid-medreseden oluşan külliyelerin, bu bölgeden Anadolu topraklarına giriş yapması tesadüf değildir. Çünkü bu coğrafya, Şii ve Hanefi mezhebi arasında cereyan eden çekişme sonrası Nizamiye medreselerinin de ortaya çıktığı coğrafyayı kapsamaktadır. Bu bölgede medreselerin neden önemli olduğu ve neden bir cami-medrese kuruluşu bir külliye kuruluşu değil de, medrese-mesjid kuruluşu külliye kuruluşlarının öncelendiği konusunda bize açıklama getirir. Yaşanan siyasi nedenler artık camiyi külliye kuruluşunun merkez yapısı olmaktan çıkarmış, Hanefi mezhebi öğretilerinin okutulduğu medreselerin öncelendiği bir mimari yapı haline getirmiştir.



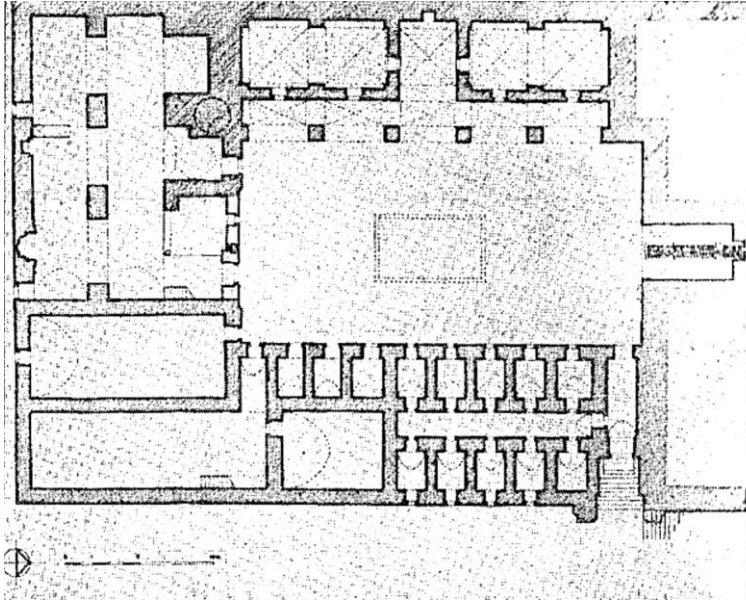
**Resim 5.** Diyarbakır Zinciriye/Sincariye Medresesi, plan (Altun, 1978).



**Resim 6.** Mardin/Harzem Taceddin Mesud Medresesi, plan (Kuran, 1969).



**Resim 7.** Mardin Emineddin Külliyesi, vaziyet planı (Altun, 1971).



**Resim 8.** Mardin Şehidiye Medresesi, plan (Altun, 1978).

Artuklu medreseleri içerisinde, mescidin küçük tutulmasıyla elde edilen bu plan şeması, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Anadolu'da genişlemeye başladığı dönemlerde, Anadolu Selçuklu mimarisi içerisinde yeniden yorumlanmış ve Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nde olduğu gibi mescid, medrese içerisindeki küçük bir birim olmaktan çıkmıştır. Cami; artık serbest tasarımlı,

farklı bir işlevi olan ve avlunun bir kanadını oluşturan büyük ölçekli bir yapıya dönüşmüştür. Bu bağlamda, cami-medrese kuruluşlu külliye kuruluşları için ortak avlu geleneğinin en olgunlaşmış örneği, Kayseri Hacı Kılıç cami ve medresesinde görülür. İki yapıdan oluşan külliye; Anadolu mimarlık tarihi kapsamında, farklı tasarıma sahip bir külliye olarak ele alınır. Külliyenin banîsinin Tus'lu Ebû'l Kasım olduğunu göz önünde bulundurursak, yapının kurgusunun, banîsinin geldiği kültür çevresi/İran etkisinde kalması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Hacı Kılıç Camii plan özelliklerinin kaynağını/kökeninin Büyük Selçuklu Camii geleneğinden beslendiğini söylemek yerinde olacaktır (Demir, 2011, ss. 120-121).

Yapı toplulukları üzerine araştırma yapan Başak İpekoğlu (2001, ss. 407-691); Kayseri Hacı Kılıç Külliyesi<sup>8</sup> örneğini “cami-medrese” birleşmesine örnek verirken, özellikle “cami-darüşşifa”, “darüşşifa-medrese”, “medrese-mescid” şeklindeki kuruluşların da aynı kategori altında çeşitli varyasyonları ile Anadolu mimarlık tarihi içerisinde değerlendirilmesi gerekliliğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda Anadolu Selçuklu külliyeleeri içerisinde bu varyasyonlarında da ortak avlu geleneğine katkılarının neler olduğu noktasında bakmak yerinde olacaktır.

Bu kuruluşlarda “cami-medrese” birleşmesine verilebilecek ilk örneklerden bir diğeri, Dânişmendli yapısı Kayseri Ulu Camii<sup>9</sup> (1134-1143) ile özgününde güneyine bitişik Melik Gazî Medresesi'dir. Bu örneği, 1202 tarihli bir Anadolu Selçuklu yapısı Konya İplikçi Camii ile caminin güneyine bitişik ve yalnızca tek mekânı günümüze ulaşan Altun-Aba Medresesi birleşimi takip eder. Her iki örnekte; iki yapıdan (cami-medrese) oluşan bu plan şemasının ilk örnekleridir. Ancak kısmen günümüze gelebilen yapılarda “ortak avlu” özelliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Kayseri'de inşa edilen Kölük Camii ve Medresesi<sup>10</sup> (1210-11/Dânişmendli), bazı farklılıklara rağmen mimari kurgu bakımından cami-medrese düzenlemesi için önemli diğeri bir örnektir. Külliye; yapılar (cami-medrese) kendi işlevlerini yerine getiren plan şemasına sahiptir ancak bir ortak avlu etrafında organik bir düzenlemeyle ilişkilendirilmeleri farklı bir uygulama ile karşımıza çıkmaktadır. Kölük Medresesi; medrese tipolojisi içerisinde kapalı avlulu ve iki katlı plan tipi içerisinde değerlendirilir. Bu nedenle genelde, açık avlulu mimari yapılarda görülen ortak avlu kuruluşu farklı bir yorum ile Kölük Camii ve

<sup>8</sup> Külliye; bulunduğu mahalleye adını vermesi adına da önemli bir yere sahiptir. Geniş bilgi için bk. (Bolak, 2012, ss. 9-11).

<sup>9</sup> Araştırmacı Şahin; Kayseri Ulu (1134-1143) ve Kayseri Mahperi Huand Hatun Camii (1237-1238) planlarında görülen orta açıklık için avlu ifadesini kullanmıştır. Geniş bilgi için bk. (Şahin, 2014, ss. 121-130; 206-216).

<sup>10</sup> Kayseri Kölük Camii ve Medresesi geniş bilgi için bk. (Yurdakul, 1974, ss. 167-194; Özbideciler, 1996, ss. 30-59; Yurdakul, 1996, ss. 1-65).

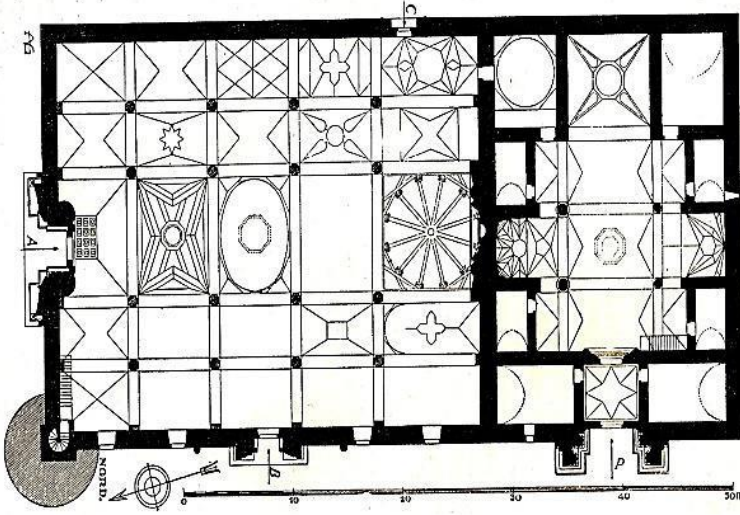
Medresesi'nde karşımıza çıkar. Açık avlulu medrese ve cami kuruluşlu külliyelerde, kareye yakın bir plana sahip olan ortak avlu, kapalı avlulu Kölük Medresesi'nde, cami ile organik bir biçimde bitişik tasarımlı olarak düzenlenen ancak boyuna gelişen, dikdörtgen planlı bir koridordan oluşmaktadır. Bu bağlamda Hacı Kılıç örneğinde görülen ortak avlu geleneğinin erken denemesi<sup>11</sup>, Kölük Camii ve Medresesi'nde de görülür.

Mengüceklî Beyliği'nin Divriği'de inşa ettirmiş olduğu 1228 tarihli Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası örneğinde; caminin güneyine bitişik tasarlanmış darüşşifa/medrese külliye kuruluşu da, cami-medrese düzenlemesi için önemli bir örnektir (Resim 9). Ancak, cami-darüşşifa kuruluşlu külliyyede, darüşşifanın kapalı avlulu medrese plan geleneğinde inşa edilmiş olması ve topografik nedenlerden kaynaklanan sorunlar, külliyyede ortak bir avlu uygulamasının mümkün olmamasına açıklama getirir. Fakat diğer taraftan darüşşifa plan geleneği de, medrese plan tipolojisi kökenlerinde olduğu gibi Orta Asya etkileri taşır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, medrese plan geleneğinin Orta Asya Budist viharalarından geldiğini savunan araştırmacıların sayısı oldukça fazladır. Bu bağlamda, vihara sadece bir mimari yapı olarak değil, aynı zamanda kelimenin etimolojik kökeninin de şifahane ile bağlantılı olması noktasında bize açıklamalarda bulunur. Sanskritçe'de *Vihara*; *Nova Vihare* olarak geçmektedir. Sanskritçe'de *vihara* kelimesi aynı zamanda *hastane* olarak da kullanılmaktadır (Taşdemirci, 1988, s. 273). Bir avlu etrafında öğrenci hücrelerinden oluşan Budist viharaları bu noktada Anadolu medrese ve şifahanelerinin aynı tipoloji içerisinde değerlendirilmesi noktasında bize ipuçları sunar.

---

<sup>11</sup> Anadolu Selçuklu camilerinde boyuna düzenlemeli cami plan tipi sayısı oldukça azdır. Bu nedenle, avlu gelişiminin plan içerisinde çok yer verilmediği gözlemlenir. Avlunun ortak kullanımı adına, Osmanlı külliyelerinde (İstanbul Süleymaniye) gözlemlenen avlu düzenlemesi adına da Hacı Kılıç Külliye örneği önemli bir yere sahiptir.



**Resim 9.** Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası, plan (Yetkin, 1959).

1270-1308 tarihleri arasında özellikle Konya, Kayseri, Sivas gibi şehirlerde olmak üzere Anadolu’da mimari faaliyetler, İlhanlı hâkimiyeti etkisi altında devam etmiştir (Bayburtluoğlu, 1977, ss. 69-70; Ögel, 1986, s. 33; Altun, 1988, s. 2; Aslanapa, 2001, s. 48; Doğan, 2003, s. 152). Bu döneme ait külliyelerdeki cami-medrese düzenlemelerinden bahsederken temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü bu dönemde yok denecek kadar az sayıda cami inşasında bulunulmuştur. Anadolu’nun İlhanlı dönemi imar faaliyetleri arasında cami inşasında bulunulmamasının nedenleri arasında, Moğolların Şamanizm kökenli inanç farklılıklarından kaynaklanan siyasi bir neden aranmalıdır. Yukarıda da belirtildiği üzere, medrese plan tipolojisinin Asya kökenli olduğuna dair güçlü savlar vardır. Bu nedenle; İlhanlı dönemi Anadolu mimarisinde, özellikle medrese yapısının öncelenmesinde yine Moğolların, Asya kökenli olmaları gibi bir sebep aranmalıdır. İlhanlı döneminde inşa edilen külliye kuruluşlarındaki, yapı sayısının çok sayıda olmamasının nedenleri arasında hiç kuşkusuz ki siyasi nedenlerden kadar ekonomik nedenler de vardır. Bu dönemde, Anadolu Selçuklu devletinin en önemli külliyelerinden biri kabul edilen Huand Hatun Külliye’si (1237) gibi bir imar faaliyeti yerine, sadece medreseden oluşan tek yapı mimarisi öncelenmiştir.

Külliye kuruluşlarının nicel manada yok denecek kadar az olması nedeniyle de, bir ibadet mekânı olarak cami mimarisi açığı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, medrese içerisinde bir birimin mescid olarak işlevlendirilmesi ile bir ibadet mekânı oluşturulmaya çalışılmış ve böylece medrese yapısı içerisinde bir çözümlenmeye gidilmiştir. Bu bağlamda, ilk kez Suriye’de görülmeye başlayan medrese-mescid kaynaşması örneklerine kısmen de olsa geri dönülmüştür. Bu örneklerden özellikle açık avlulu medrese örnekleri önemlidir. İlhanlı

döneminde inşa edilen açık avlulu medreselerde yer alan medrese-mescid uygulamaları kısmen de olsa çalışma konusu, cami-medrese düzenlemeleri ile bağlantılıdır. Ancak medrese odaklı külliyelerde, ortak avludan bahsetmek imkânsızdır. Çünkü mescid; medrese içerisinde işlevsel bir birim olmaktan öteye geçememiştir. Dolayısıyla, avlu da medrese ile tanımlanmıştır.

İlhanlı dönemi<sup>12</sup> “mescid-medrese” birleşmesinin en önemli iki örneği Akşehir Taş (1250) ve Konya İnce Minareli Medrese'dir (1260). Her iki örnekte de; yapılar, aynı cephede toplanmış ve plan kurguları korunarak yapılar vurgulanmıştır (Sözen, 1970, s. 23; Tuncer, 1986, s. 10; İpekoğlu, 2001, s. 417). Medrese içerisinde mescid olarak işlevlendirilen örnekler arasında ise; Konya Sırçalı (1242-43), Antalya Karatay (1250), Kırşehir Cacabey (1272-73), Çay Yusuf bin Yakup (1278-79) Tokat Gök (1270), Sivas Gök (1271), Sivas Buruciye (1271-72) ve Erzurum Çifte Minareli (13. yüzyıl sonu) Medrese yer alır. Bu medreselerde; ya giriş eyvanının yanındaki birimlerden biri ya da Erzurum Yakutiye (1310) Medresesi örneğinde olduğu gibi, yan eyvanlardan biri mescid olarak işlevlendirilmiştir.

İlhanlı dönemi ile birlikte Anadolu Selçuklu devletinin 1308 tarihinde yıkılması sonucu Anadolu topraklarında yirmiden fazla beylik ortaya çıkmıştır. 14. yüzyılda, II. Beylikler Dönemi olarak da adlandırılan bu dönemde, mimaride Selçuklu üslubu etkisini halen devam ettirmiş, ancak farklı bölgelerde farklı geleneklere sahip beyliklerin kurulmasıyla birlikte bölgesel üsluplar ortaya çıkmış ve sonuç olarak mimari alanda çeşitlilik gözlemlenmiştir. Ortaya çıkan yeni üslup, yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı mimarisinin hazırlık sürecini oluşturmuştur<sup>13</sup> (Bayburtluoğlu, 1977, ss. 72-75; Arseven, 1984, s. 57; Aslanapa, 2001, s. 48; Kuban, 2006, s. 106).

Beylikler döneminde inşa edilen külliyelerde, yapıların sayısında artış ve çeşitlilik gözlemlenir. Diğer taraftan, Beylikler dönemi külliye, Selçuklu dönemi külliyelerinden cami merkezli olmaması bakımından ayrılır. Bu dönemdeki yeni arayışlarla birlikte külliyelerin merkezini oluşturan cami küçülmüş ve bir mescid haline dönüşmüştür.

Beylikler dönemi külliye yapıları, farklı yorumlara açık olan bir dönem olarak da kabul edilebilir. Neredeyse bir yüzyıl külliye mimarisinin görülmediği Anadolu'da zaten irili ufaklı beylikler ile farklı kültür çevrelerine bölünen coğrafi yapıda, her beyliğin kendine özgü mimari yorumları ile de

<sup>12</sup> Cami güneyine bitişik türbe ile karşısındaki çifte hamamdan oluşan Konya Sâhip Atâ külliyesini de (1258) bu örnekler arasına dahil edilebilir (Arseven, 1984, ss. 61-62; Önge, 1984, s. 281; Cantay, 2002, s. 20).

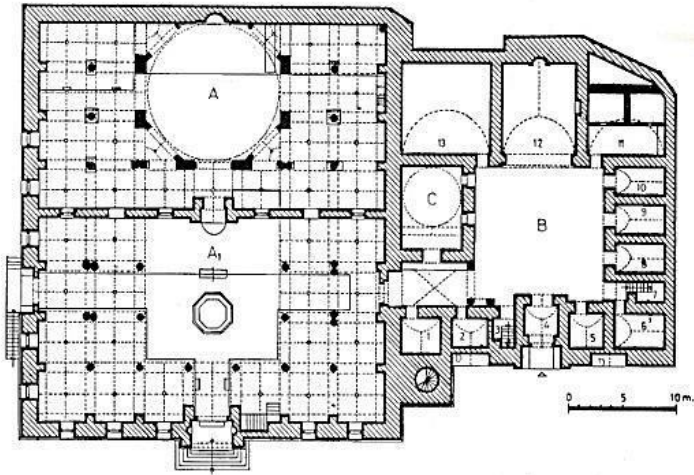
<sup>13</sup> Özellikle tek kubbeli, önünde son cemaat yeri bulunan, kare mekânlı, küçük camilerin kaynağının, Selçuklu mescid geleneğine bağlı olduğu söylenebilir (Aslanapa, 2001, s. 48).



karşılaşmaya başlanmıştır. Yapı sayısındaki artış ile Selçuklular döneminde sıklıkla görülen küçük ölçekli cami-medrese kuruluşu külliye inşası artık yok denecek kadar azalmaya başlamıştır. Bu bağlamda, cami-medrese kuruluşu külliyelerde görülen ortak avlu düzenlemesi de değişime uğrayarak gelişimini sürdürmüştür.

Serbest ve bitişik tasarımlı Beylikler dönemi külliye örnekleri<sup>14</sup>, 15. yüzyıldan itibaren giderek yerini serbest tasarımlı külliye kuruluşlarına bırakmıştır.

Külliye kuruluşu için en önemli örneklerden birisi; 1366 tarihinde Saruhanoğulları döneminde, cami-medrese-türbe-hamam-çeşmeleriyle bitişik tasarımlı bir planda inşa edilen Manisa Ulu Camii/İshak Çelebi Külliyesi'dir<sup>15</sup> (Resim 10). Külliye, cami ve medrese birbirleriyle bir ortak avlu etrafında değil, her bir yapının ayrı bir avlusu olacak şekilde tasarlanmıştır. Topografik nedenlerden ötürü biraz daha küçük tutulan medrese ile caminin girişleri, Anadolu Selçuklu Kayseri külliyelerinde olduğu gibi aynı cephede ele alınmıştır. Osmanlı dönemi külliyesi için bir geçiş niteliği taşıyan beylikler dönemi külliyesi, bu bağlamda Anadolu Türk mimarlık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Konu kapsamında ele alınan avlu ise, Beylikler dönemi mimarisi ile birlikte, artık bir ortak avlu olmaktan çıkmaya başlamış ve daha merkezi bir hale gelmeye başlamıştır.



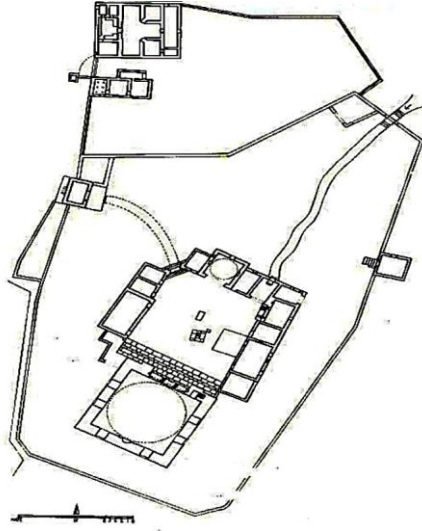
**Resim 10.** Manisa Ulu Camii/İshak Çelebi Külliyesi, plan (Acun, 1985).

<sup>14</sup> Yapı toplulukları düzenlemesi için bk. (Eser, 2000, ss. 92-96).

<sup>15</sup> Manisa Ulu Camii/İshak Çelebi Külliyesi, Selçuklu sonrası Anadolu Mimarisi gelişimi içerisinde; Artuklu camilerinde görülen mihrap önu kubbeli, enine gelişen plan şemasını devam ettirmesi ve merkezi kubbe ile son cemaat yerini içerisine alan revaklı avlu bölümüyle de Osmanlı Mimarisi'ne örnek teşkil etmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Geniş bilgi için bk. (Acun, 1985, ss. 127-146; Acun, 1999, ss. 32-66).

Beylikler dönemi külliyelerinden, Mentешеoğullarına ait Balat İlyas Bey Camii'nde (1404) (Resim 11) bu geçiş etkisi artık en olgun örneğini verir. Medrese plan tipinin değişimi ile birlikte, ortak avlu kavramı da değişmiş ve daha serbest tasarımlı bir hale gelerek Osmanlı külliye örneklerinin, ilk denemelerini de vermeye başlamıştır.

Bağımsız avlu etrafına kare planlı, tek kubbeli cami ile kuzeyindeki avluyu üç yönden kuşatan medrese odalar ve türbe yerleştirilmiştir (Goodwin, 1971, ss. 31-32; Durukan, 1988, ss. 9,18-19; Aslanapa, 2010, ss. 215-217). Balat İlyas Bey Camii'nde; avlunun büyük, caminin küçük ölçekli tasarlanmasıyla, yapıların organik olarak bağlanması sağlanmış ve bu özelliği ile ilk Osmanlı külliye kuruluşlarına örnek olmuştur.



**Resim 11.** Balat İlyas Bey Camii, vaziyet planı (Durukan, 1988).

## Sonuç

Bu çalışmada, Anadolu Türk külliyelerinde yer alan cami-medrese düzenlemelerinde ortak avlu tasarımının tarihi gelişim süreci üzerine görüşler öne sürülmüştür. Cami ve medrese iki ayrı mimari yapı tipi olarak, Türk İslam mimarisinde külliye kuruluşlarının en önemli iki yapısını teşkil etmiştir. Avlu ise bu bağlamda, hem strüktürel hem de çeşitli sosyolojik amaçlar doğrultusunda, külliye kuruluşları için çok önemli bir yeri olan bir kamusal alan oluşturmuşlardır. Anadolu Selçuklu dönemi mimarisinde, en olgun örneğini Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nde gördüğümüz ortak avlunun gelişim sürecini etkileyen birçok etken vardır.

Medrese planının Orta Asya kökenli olduğu yönündeki görüşler, medreseleri; Budizm kökenli vihara tapınak mimarisi ile daha eski bir tarihi geçmişe

götmektedir. Nizamiye Medreseleri ile birlikte siyasi nedenlerden dolayı özellikle Türk coğrafyasında önem kazanan Nizamiye Medreseleri'nin plan tipi olarak yine Orta Asya plan kökenli viharalara kadar uzanması bu noktada tesadüf olmamalıdır.

Diğer taraftan külliye kuruluşu için vazgeçilmez bir mimari yapı olan cami için yine Türk coğrafyasına yönelmek yerinde olacaktır. Büyük Selçuklu topraklarında inşa edilen mescid-i cuma yapılarının dört eyvanlı avlu düzenlemeleri, bu bağlamda çalışma konusunu oluşturan cami-medrese düzenlemelerinde görülen ortak avlu geleneği için önemlidir. Büyük Selçuklu topraklarında inşa edilen camiler, Anadolu örnekleri ile kıyaslandığında, büyük ölçekli ve eyvanlı bir avluya sahip olması bakımından ayrılır. Bu farklılığın temelinde; strüktürel nedenlerden daha çok, siyasi nedenler aranmalıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, eski Türk devlet geleneğinde hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Avlu bu bağlamda mikro kozmosa göndermede bulunmaktadır. Avluda yer alan dört eyvan ise, Türklerin İslamiyet öncesi inanç sistemlerinde yer alan ve dört ana yöne referansta bulunan Türk Damgası ile bağlantılıdır.

Cami ve medresenin, Türk külliye mimarisinde neden bu kadar önemli ve vazgeçilmez iki yapı olduğu sorusunun en doğru cevabı, bu iki yapının Türklerin Orta Asya geçmişi ile bağlantılı olması ile ilintilidir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, cami ve medrese bir külliye kuruluşunun vazgeçilmez iki mimari yapısıdır. Bu iki yapıyı organik bir şekilde birleştiren ve aynı zamanda kamusal bir alan oluşturan avlu da külliye kuruluşları için oldukça önemlidir. Bu bağlamda, çalışma konusunu oluşturan cami-medrese odaklı külliyelerde görülen ortak avlu geleneğinin geçmişi ağır-kademeli bir şekilde gelişmiştir.

Avlu başlangıçta; Büyük Selçuklu devleti dönemi dört eyvanlı avlulu camileri ve Nizamiye medreselerinde yapının içerisinde ayrı ayrı çözümlenerek ele alınmıştır. Daha geç dönemde Nizamiye medreseleri sonrası, özellikle Suriye Zengi dönemi medreselerinde, yapının bir kanadı mescid olarak işlevlendirilmiştir. Bu plan tipinin Anadolu'ya ilk girişi, Zengiler ile yakın ilişkileri bulunan Artuklu topraklarında görülmüştür.

Orta Anadolu'ya doğru gelindiğinde ise, Anadolu Selçuklu dönemi mimarisi kapsamında; cami-medrese, cami-darüşşifa, cami-mescid şeklinde iki yapının kaynaşması ile elde edilen külliye kuruluşları ile karşılaşılır. Ancak bu örneklerin hepsinde ortak avlu düzenlemesi görülmez. Bunun nedenleri arasında, topografik etkenler kadar, örneklerin kapalı avlulu medrese kuruluşlarına sahip olması aranmalıdır. Bu örnekler içerisinde, Kayseri Hacı Kılıç Cami ve Medresesi örneği, ortak avlu düzenlemesinin Anadolu Selçuklu dönemi mimarisinde görülen en olgun örneğidir.

Anadolu Selçuklu devleti sonrasında takip eden dönemde; gerek İlhanlı ve gerekse onu izleyen II. Beylikler döneminde medrese inşasına önem verilirken, büyük ölçekli camilerin sayısında bilinçli bir azalma görülür. Tarihsel sürecin devingenliği, var olan ibadet yapılarının kullanımı, ekonomik durumun belirsizliği ve farklı inançların/Şaman inancının devam eden varlığı, bu azalmada oldukça etkilidir. Dolayısıyla İlhanlı dönemi ve onu takip eden Beylikler dönemi mimarisinde, Anadolu Selçuklu mimarisi içerisinde görülen camilerin yerini ya Akşehir Taş ve Konya İnce Minareli Medrese 'de olduğu gibi bağımsız ama küçük ya da diğer örneklerde olduğu gibi medrese içerisinde bir biriminin mescide dönüştürüldüğü örnekler almaya başlamıştır. Balat İlyas Bey camii örneği ile birlikte ise artık ortak avlu geleneği farklı bir yorumla açılmış ve Osmanlı dönemi külliye kuruluşlarına geçiş başlamıştır.

Osmanlı döneminde külliyelerin ileri aşamalarında ise; İnegöl İshak Paşa Külliyesi'nde ise serbest avlu düzeninde; cami ile medrese karşılıklı konumlanmış iken, Beşiktaş Sinan Paşa, Topkapı Kara Ahmet Paşa, Kadırga Sokullu, Lüleburgaz Sokullu Külliye örneklerinde, cami ve medreseyi duvarla çeviren bir avlu karşılıklı yerleştirilerek, avlu kuruluşu zenginleştirilmiştir.

### Kaynakça

- Acun, H. (1985). Manisa İshak Çelebi Külliyesi. *Vakıflar Dergisi*, XIX, 127-146.
- Acun, H. (1999). *Manisa'da Türk Devri Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akın, G. (1990). *Asya Merkezi Mekan Geleneği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akok, M. (1969). Diyarbakır Ulucami Mimari Manzumesi. *Vakıflar Dergisi*, VIII, 113-140.
- Akozan, F. (1969). Türk Külliyeleri. *Vakıflar Dergisi*, VIII, 303-308.
- Altun, A. (1971). *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*. İstanbul: Gün Matbaası.
- Altun, A. (1973). Anadolu'da Artuklu Devri Medreselerinin Plan Şemaları Üzerine Notlar. *Vakıflar Dergisi*, X, 229-233.
- Altun, A. (1978). *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Altun, A. (1988). *Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahtarları İçin Bir Özet*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Altun, A. ve Aslanapa, O. (2006). Anadolu Dışı Kökenler. K. Bilici, A. U. Peker (Ed.) *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygarlığı 2* içinde (ss. 75-82). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Arseven, C. E. (1984). *Türk Sanatı*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Asatekin, G. ve Dağtekin, E. (2008). Anadolu'da Bir Belge: Mardin Eminnedin Külliyesi. İ. Özçoşar (Yay. Haz.). *I. Uluslararası Artuklu Tarihi Sempozyumu: 25-27 Ekim 2007- Mardin, Bildiriler* içinde (ss. 253-266). Mardin: Mardin Valiliği Yayınları.

- Aslanapa, O. (2001). Anadolu Selçuklu Sanatı. O. Eravşar (Yay. Haz.). *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi I: Bildiriler* içinde (ss. 43-48). Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuk Araştırma Merkezi Yayını.
- Aslanapa, O. (2010). *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aslanapa, O. ve Diez, E. (1955). *Türk Sanatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Baltacı, C. (2005). *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (Cilt 1). İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Barkan, Ö. L. (1963). Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XXIII, 239-296.
- Bayburtluoğlu, Z. (1977). Anadolu Selçuklu Dönemi Büyük Programlı Yapılarda Önyüz Düzeni. *Vakıflar Dergisi*, XI, 67-108.
- Bolak, H. S. (2012). *Hacılık Mahallesi (Bebeliğimin Hacığlışı)*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Cantay, G. (2002). *Osmanlı Külliyelerinin Kuruluşu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Cezar, M. (1977). *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Demir, H. (2011). *Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Dilaver, S. (1976). *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Avlu Gelişimi* (Basılmamış doktora tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi. Trabzon.
- Doğan, Ş. N. (2003). Bezemeye Bakış: Anadolu'da İlhanlı İzleri. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20(1), 150-166.
- Durukan, A. (1988). *Balat, İlyas Bey Camii*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Durukan, A. (1995). Artuklu Mimarisinin Düşündürdükleri. *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi: 23-27 Eylül 1991-İstanbul, Bildiriler* içinde (ss. 51-62). Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eser, E. (2000). *11.-14. Yüzyıllar Anadolu-Suriye Sanat İlişkileri (Cephe Mimarisinde Suriye Etkileri)* (Basılmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Eser, E. (2006). Anadolu Suriye Sanat İlişkileri. K. Bilici, A. U. Peker (Ed.). *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygarlığı* içinde (C. 2, ss. 67-73). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları,
- Goodwin, G. (1971). *A History of Ottoman Architecture*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Herzfeld, E. (1942). Damascus: Studies in Architecture- I. (Şam: Mimaride Çalışmalar-I). A. Arbor (Ed.). *Ars Islamica*, IX, içinde (ss. 1-53).
- Herzfeld, E. (1946). Damascus: Studies in Architecture- III. (Şam: Mimaride Çalışmalar-III). A. Arbor (Ed.) *Ars Islamica*, XI içinde (ss. 1-71).

- İlter, F. (1969). Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde 12. ve 13. Yüzyıl Artukoğulları Medreselerinin Yeri. *Vakıflar Dergisi*, (VIII), 197-208.
- İpekoğlu, B. (2001). Anadolu Selçuklu Dönemi Birleşik İşlevli Yapıları İçin Bir Değerlendirme Yöntemi. O. Eravşar (Yay. Haz.) *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi, Konya, Bildiriler* içinde (ss. 407-690). Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- Katoğlu, M. (1967). XIII. Yüzyıl Türk Mimarisinde "Külliye". *Belleten*, XXXI(123), 335-344.
- Kuban, D. (1965). *Anadolu Türk Mimarisi'nin Kaynak ve Sorunları*. İstanbul: İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Kuban, D. (2006). Mimarî Tasarım. K. Bilici, A. U. Peker (Ed.) *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygarlığı* (Cilt 2), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 83-110.
- Kuran, A. (1969). *Anadolu Medreseleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kühnel, E. (1966). *Islamic Art and Architecture*. New-York: Cornell University Press.
- Meinecke, V. (1987). Egypt. G. Michell (Ed.). *Architecture of the Islamic World. Its History and Social Meaning* içinde (ss. 222-229). London: Thames and Hudson Ltd.
- Müderrişoğlu, F. (1993). *16. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İnşa Edilen Menzil Külliyyeleri*. (Doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Ögel, S. (1963). Osmanlı Devrinde Türk Külliyesi. *Türk Kültürü*, XI, 37-41.
- Ögel, S. (1986). *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*. İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi.
- Öney, G. (1966). Kayseri Hacı Kılıç Cami ve Medresesi. *Belleten*, XXX(119), 377-390.
- Önge, Y. (1984). Konya Sahip Ata Hankahı. *Suut Kemal Yetkin'e Armağan*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Armağan Dizisi.
- Özbideciler, A. (1996). *Kayseri Kölük Camii ve Medresesi* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Özkan, Ş. (2007). *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı, Selçuklular Zamanında Medreselerin Kuruluş Sebepleri ve Medrese Eğitimi* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Sözen, M. (1970). *Anadolu Medreseleri Selçuklu ve Beylikler Devri*. İstanbul: İ.T.Ü. Matbaası.
- Sözen, M. ve Tanyeli, U. (1992). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Şahin, M. K. (2014). *Anadolu'da Selçuklu Dönemi Camileri-I Boyuna(Derinlemesine/Dikine) Düzenlemeli Camiler (Anadolu Selçuklu Devleti'nin Yıkılışına Kadar)*. Ankara: Merdiven Yayınları.
- Şimşek, O. (2015). Büyük Selçuklu Mimarisinde Avlu Kimliği. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5, 455-479.

- Talas, M. E. (2000). *Nizamiyye Medresesi ve İslam'da Eğitim Öğretim*. (S. Cihan, Çev.). Samsun: Etüt Yayınları.
- Taşdemirci, E. (1988). Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 269-278.
- Tuncer, O. C. (1986). *Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar*. Ankara.
- Turan, O. (2010). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A. Ş.
- Yetkin, S. K. (1959). *İslam Mimarisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk ve İslam Sanatları Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Yurdakul, E. (1974). Kayseri Külük Camii ve Medresesinde Yapılan Hafriyat ve Araştırma Sonuçları ile İlgili Yeni Görüşler. *Röleve ve Restorasyon Dergisi*, 1(1), 167-194.
- Yurdakul, E. (1996). *Kayseri-Külük Camii ve Medresesi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Warren, J. (1987). Syria, Jordon, Israel, Lebanon. M. Bourne, G. Michell (Ed.). *Architecture of the Islamic World. Its History and Social Meaning* içinde (ss. 230-236). London: Thames and Hudson Ltd.

# HÜKÜMLÜ ÇOCUKLAR: İSTANBUL VE ANKARA ÇOCUK EĞİTİMEVİ ÖRNEĞİ\*

*Sultan Ebru BULGURCUOĞLU, Gülsüm ÇAMUR DUYAN\*\**

**Öz:** Çocuk suçluluğu ekolojik bir perspektifle incelenmesi gereken toplumsal bir sorundur. Türkiye’de çocuklar için ceza sorumluluk yaşı 12-18 yaş arası olup, hükümlü çocukların hükümlülük süreçlerini tamamlayacağı kurumlar çocuk eğitimevi olarak adlandırılmaktadır. Genel amacı çocuk eğitimevlerinde kalan hükümlü çocukların genel özellikleri ile onları suça sürükleyen risk faktörlerinin belirlenmesi olan bu çalışma T.C. Adalet Bakanlığı’na bağlı Ankara (82) ve İstanbul Çocuk Eğitimevleri’nde (42) bulunan toplam 124 erkek hükümlü çocukla yürütülmüştür. Nicel araştırma deseninde olan bu çalışmada veriler SPSS 21.0 programı kullanılarak analiz edilmiştir.

Yapılan frekans analizleri sonucuna göre çocukların ailelerinin ekonomik durumu ile anne-babalarının eğitim düzeyi oldukça düşüktür. Mala yönelik suçların ağırlıklı olduğu çalışmada hükümlü çocukların aile ve akran çevrelerinde de suç öyküsü bulunmaktadır. Çocuklar en çok akran çevresinin suça sürüklenmede etkisi olduğunu düşünmektedir. Birçoğunun suça sürüklenmeden önce sokakta yaşama ve hizmet ile sanayi sektörü ağırlıklı olmak üzere çalışma deneyimi olmuştur. Hükümlü çocuklar kurumda kaldıkları sürece en çok ailelerinin eksikliğini hissettiklerini belirtmişlerdir. Çocukların akran çevrelerinde oldukça fazla suç öyküsünün bulunması ve kurumdan çıktıktan sonra tekrar aynı çevreye dönme riskine karşı hükümlülük sonrası denetleme hizmetleri artırılarak mükerrer suçlu olmalarının önüne geçilmelidir. Ayrıca çocukları suça sürükleyen risk faktörlerini anlayarak, sistemlerle ilişkilerini belirleyecek multidisipliner araştırma projelerine gereksinim duyulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Çocuk Eğitimevi, Ankara Çocuk Eğitimevi, İstanbul Çocuk Eğitimevi, çocuk suçluluğu, hükümlü çocuklar, risk faktörleri, sosyal hizmet.

## **Convicted Children: An Example of the Istanbul and Ankara Juvenile Reformatories**

**Abstract:** Juvenile delinquency is a social problem that should be examined from an ecological perspective. In Turkey, the age of criminal responsibility for juveniles is 12 to 18 and the institutions where they complete their sentence are called çocuk eğitimevi (juvenile reformatory). The main purpose of this research

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 09.10.2018 - 05.07.2019

Bu çalışma “Hükümlü Çocukların Gelecek Beklentileri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı yüksek lisans tezinden geliştirilmiştir.

\*\* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. bulgurcuoglu@br@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9771-5165.

Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul, Türkiye. gcduyan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5116-2462.



is to determine the general characteristics of convicted children and the risk factors that drove them into crime. The study was carried out with a sample of 124 children, (82) residing in the Ankara and (42) in Istanbul juvenile reformatories operating under the Republic of Turkey Ministry of Justice. This study was conducted according to the quantitative research design and, the data were analysed by using the SPSS 21.0 program.

According to the results of frequency analysis, the economic status and the education level of their parents is very low. In the study that prioritizes crimes against property, the family and peer circles of convicted children also have a criminal entanglement. Most of the children participating in the survey believe that their peer environment pushed them into crime. Many convicted children had experience living on the street and working mainly in the service and industrial sectors. Convicted children stated that they mostly miss their families during their stay in the institution. Due to the high rate of criminality of the convicted children's peer circles and against the risk of returning to the same environment after their release, it is imperative to increase post-conviction supervision services to avoid reoffending. Moreover, to understand the risk factors that pushed children to crime and to determine their relation with systems, multidisciplinary research projects are necessary.

**Keywords:** Juvenile Reformatory, Ankara Juvenile Reformatory, Istanbul Juvenile Reformatory, juvenile delinquency, convicted children, risk factors, social work.

## **Giriş**

Toplumlar her zaman bir değişim ve gelişim içerisindedir. İnsanlar, onların değerleri, kültürleri ve inançları zamana göre değişiklik göstermekte, bununla birlikte toplumdaki hayat standartları da değişmekte, yeni sorunlar ortaya çıkmakta ve bu da beraberinde suçları meydana getirmektedir. Çünkü suç sosyal bir olgudur. İnsanın olduğu her yerde vardır. Fakat topluma, kültüre, yaşanan çağa göre niteliği ve niceliği değişmektedir. Türkiye de değişimin ve gelişimin sancılarını yaşayan bir ülke olduğu için suç işleme oranları artmakta, bu da toplumdaki sosyal işlevselliği olumsuz yönde etkilemektedir.

Ülkemizdeki istatistiklere bakıldığında suça sürüklenen çocukların sayısının arttığı ve bu çocukların oldukça büyük bir kısmını erkek çocukların oluşturduğu görülmektedir. 2016 yılında ceza infaz kurumlarına giren hükümlü çocukların oranı 2015 yılına göre %13 oranında artış göstermiştir (TÜİK, 2016). 2017 yılında güvenlik birimlerine gelen veya getirilen çocukların oranında da bir önceki yıla göre bir artış meydana gelmiştir (TÜİK, 2017). Çok boyutlu bir bakış açısıyla ele alınması gereken çocuk suçluğunun aile, akran çevresi, madde kullanımı, ekonomik durum ve yoksulluk başta olmak üzere çeşitli risk faktörleri açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu risk faktörlerinin iyi belirlenmesi çocuğun suça sürüklenmesini veya mükerrer suçlu olmasını

engelleyerek koruyucu ve önleyici sosyal refah hizmetlerine katkıda bulunacaktır.

5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu'nda çocuk kavramı on sekiz yaşını doldurmamış kişi olarak ifade edilmektedir (Çocuk Koruma Kanunu, 2005). 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'na göre de fiili işlediği sırada on iki yaşını doldurmamış olan çocukların ceza sorumluluğu yoktur (Türk Ceza Kanunu, 2004). Türkiye'de çocuklar için ceza ehliyeti on iki yaşın doldurmuş olmakla birlikte on sekiz yaş altı olarak ifade edilmektedir. T.C. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı Çocuk Eğitimevleri bu yaş aralığındaki suçta sürüklenen ve hüküm giymiş çocukların cezalarını infaz ettikleri kurumlardır.

Aynı zamanda 5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu'nda suçlu çocuk yerine "suça sürüklenen çocuk" kavramı kullanılmaktadır. Bu kavram sorumluluğu tek başına çocuğa yüklemek yerine suça sürüklenen çocuğu çevresi içerisinde değerlendirmenin gerekliliğini göstermektedir. Sosyal hizmet disiplini de çocuk suçluluğunu ele alırken bu olguya ekolojik bir perspektifle bakmakta; çocuğun içerisinde bulunduğu durumun nedenlerini ve risk faktörlerini anlamada onu aile, arkadaş, okul ve diğer sistemler içerisinde değerlendirmektedir. Cezası kesinleşmiş ve cezalarını infaz etmekte olan erkek hükümlü çocuklarla yürütülen bu çalışmada sosyal hizmet disiplininin temel yaklaşımlarından biri olan ekolojik bir perspektifle çocuk suçluluğu ele alınacaktır.

## 1. Ekolojik Perspektif Çerçevesinde Çocuk Suçluluğu

Çocuk suçluluğu mikro, mezzo ve makro düzeylerde incelenmesi ve müdahale edilmesi gereken çok boyutlu bir sosyal sorundur. Ekolojik yaklaşım da birey ve çevresi arasındaki uyuma yoğunlaşan, bireyi çevresi içerisinde değerlendiren (*person in environment*), sorunları çözerken bireyle birlikte yaşadığı çevreyi de göz önünde bulunduran bir yaklaşımdır (Duyan, 2012, s. 163). Çevresi içinde birey yaklaşımında çevre olgusu bireyi sarmalayan fiziksel ve sosyal yapı yığını, bireyi ve yaşam biçimini etkileyen süreçleri, güç ve etkileri içermektedir. Literatürde bireyin hâlihazırda içinde bulunduğu çevresini oluşturan unsurlar; bireyin ailesi, yakın arkadaşları, komşuları, çalışma ortamı ve yararlandığı hizmet ve programlar olarak ele alınmaktadır (İl, 2003, s. 142). Anti-sosyal davranışlarda bulunan çocukların da, aile, akran grubu, okul, toplum gibi içinde yer aldıkları sistemdeki özelliklerinin karşılıklı etkileşimleri yoluyla çok boyutlu tespit edilmesi gerekmektedir (Cankurtaran Öntaş, 2011, s. 50).

Sosyal adalet, insan hakları, kolektif sorumluluk ve farklılıklara saygı ilkelerini temel alan sosyal hizmet, birçok sosyal sorunun temeli olan yoksullukla mücadele eden bir meslek ve disiplin olarak çocuk suçluluğu alanında da

oldukça etkilidir. Konuya ekolojik bir çerçevede yaklaşan sosyal hizmet disiplini suça sürüklenen çocuğu; bireysel özellikleri, ailesi, akran çevresi, okul ortamı, kültür ve toplumsal cinsiyetin etkisi, içinde yaşanılan toplumun özellikleri ve uygulanan sosyal politikalara kadar geniş bir çerçevede ele alır. Sosyal hizmet koruyucu-önleyici, değiştirici ve tedavi edici işlevleriyle çocuk adalet sistemi içerisinde çalışarak da sosyal refaha katkıda bulunmaktadır.

Çocuk adalet sistemi içerisinde çalışan sosyal hizmet uzmanları birincil önleme ile çocuklar için koruyucu bir çevre yaratılmasını; ikincil önleme kapsamında risk altındaki çocukların hedef alınmasını sağlar ve üçüncül önleme ile de tekrar suç işlenmesini engeller (UNICEF, 2013, s. 4). Adalet sistemi içerisinde çalışan sosyal hizmet uzmanları suça sürüklenen çocukların risk haritalarını çıkararak risk altında bulunan çocuklara yönelik projeler geliştirir ve kanunla ihtilaf halinde olan çocukların sosyalizasyon süreçlerinde uygulamalarda bulunur.

## **2. Çocuk Suçluluğundaki Risk Faktörleri**

Çok boyutlu bir sosyal sorun olan çocuk suçluluğu birçok risk faktörü açısından değerlendirilmesi gereken bir olgudur. ABD Adalet Bakanlığı'na bağlı Adalet Programları Ofisi'nin bir parçası olan OJJDP (Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention) tarafından gruplandırılan, çocukları suça sürükleyen risk faktörlerine bakıldığında;

1.Bireysel risk faktörleri: anti-sosyal davranış ve yabancılaşma, silah bulundurma, genç ebeveynlik ve cinsel davranış, madde kullanımına yönelik olumlu tutumlar, şiddet, alkol ve madde kullanımına erken yaşta başlama, bilişsel ve nörolojik eksiklikler,

2.Ailesel risk faktörleri: problemlili davranışın ailesel geçmişi, aile yönetiminde sorunlar, çocuğun mağduriyeti ve kötü muamele, aile çatışmaları, kardeşlerde anti-sosyal davranış,

3.Akranla ilgili risk faktörleri: çeteye katılma, akran çevresinde alkol, madde kullanımı ve suçluluk,

4.Okulla ilgili risk faktörleri: akademik başarısızlık, okulla ilgili olumsuz tutumlar, elverişsiz okul ortamı, okulu terk,

5.Toplumsal risk faktörleri: alkol ve maddeye ulaşılabilirlik, ateşli silahlara ulaşılabilirlik, toplumda yüksek suç oranları, sosyal ve fiziksel bozukluk, toplumsal istikrarsızlık, düşük toplumsal katılım, ekonomik yoksunluk olarak sınıflandırılmıştır (OJJDP, 2015, ss. 4-9).

OJJDP tarafından yapılan bu sınıflandırma temel alınarak genişletilecek ve eklemeler yapılarak çocuk suçluluğuna ilişkin daha geniş bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. Oluşturulan bu çerçevede uygulanan sosyal politikaların ve içinde yaşanılan kültürün önemi göz ardı edilmemelidir.

Nitekim Türkiye, liberal ve muhafazakâr bir anlayışın hâkim olduğu bir ülkedir. Serbest piyasa ekonomisi ve devletin kontrolünde olması gereken kurumlarda bile uygulanan özelleştirmelerin yanı sıra muhafazakâr yapısının gereği aile kurumuna önem verir. Şimdiki durumu dikkate alındığında bir refah devleti olmayan ve aynı zamanda sosyal devlet olmanın gerekliliklerini yerine getiremeyen Türkiye’de giderek artan sosyal sorunlar bu durumun bir göstergesidir. Etkili ve hak temelli sosyal politikalar uygulanmadığı sürece işsizlik, yoksulluk ve suçluluk gibi sosyal sorunlar artmaya devam edecektir. Sosyal politikaların etkili bir şekilde uygulanması için de çocukların suçta sürüklenmesine sebep olan risk faktörleri iyi bir şekilde değerlendirilmelidir.

**Bireysel Risk Faktörleri:** Dürtülerle hareket etme, erken yaşta anti-sosyal davranışlara yönelme ve istismar öyküsü çocukluk döneminde suçta sürüklenmede bireysel risk faktörleri olarak ele alınabilir (Farrington vd., 2006, s. 59; Lee vd., 2018, ss. 116-118). Hükümlü çocuklarla yapılan bir çalışmada çocuklarda alkol ve madde kullanımının yüksek oranda olduğu, erken yaşlarda sigaraya başlandığı, silah bulundurulduğu, çocukların erken yaşlarda cinsel ilişkiye başladıkları ve madde etkisi altında cinsel ilişkinin olduğu bilgileri edinilmiştir. Aynı çalışmada çocukluk döneminde yaşanan duygusal istismarın da suçta sebebiyet veren bir risk faktörü olduğu görülmüştür (Pinto vd., 2015, ss. 600-614).

Eyüboğlu ve Eyüboğlu (2018, s. 7) suçta sürüklenme sebebiyle adli değerlendirme amacıyla çocuk psikiyatristine getirilen çocuklarla yürüttükleri çalışmada çocukların yaklaşık yarısının en az bir psikiyatrik bozukluğu olduğu ve Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu ile Davranım Bozukluğunun en sık karşılaşılan bireysel sorunlar olduğu görülmüştür. Çocuklarda sigara kullanım oranı da oldukça yüksek çıkmıştır. Şentürk (2018, s. 47) tarafından yapılan çalışmada da suçta sürüklenen çocuklarda sigara kullanımının yaygın olduğu fakat alkol kullanımının yok denecek kadar az olduğu görülmektedir.

Çocuk ihmal ve istismarı da suçta sürüklenme de oldukça önemli bir risk faktörüdür. Atilola vd. (2014, s. 95) tarafından yapılan bir çalışmada suçta sürüklenen çocuklar yaşamları boyunca en az bir kere travmatik olaylara maruz kaldığını belirtmiştir. En yaygın olarak bildirilen travmatik olay da fiziksel istismardır. İstismar öyküsü olan ergenlerin suçta sürüklenme düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. İstismara maruz kalan çocuklar ve ergenler sosyal hizmet uzmanları, okul personeli, insani hizmet profesyonelleri ve politika yapıcılar tarafından risk altında ve korunması gereken bir nüfus grubudur (Lee vd., 2018, s. 118).

**Ailesel Risk Faktörleri:** Çocukları suça sürükleyen ailesel risk faktörlerine bakıldığında; yetersiz ebeveyn katılımı, ailede düşük eğitim düzeyi ve gelir, zayıf aile fonksiyonları, anne-babanın çocuk üzerindeki yetersiz kontrolü, çocuğun eğitimine karşı ilgisiz olmaları, kalabalık aile yapısı ve ailenin göç etmiş olması sayılabilir (Williams vd., 2007, ss. 195-206; İpek, 2010, ss. 129-150).

Yapılan araştırmalarda suça sürüklenen çocukların ebeveynlerinin eğitim düzeylerinin ve gelirlerinin oldukça düşük olduğu görülmüştür (Wubishet ve Leuween, 2016, ss. 210-211; Singh ve Jahanara, 2016, s. 875). Ayrıca kalabalık aile ortamı da düşük gelir düşünüldüğünde oldukça etkili bir risk faktörüdür. Baykara Acar'ın (2011, s. 99) cinsel suçtan hükümlü çocuklarla yaptığı çalışmada da ailedeki çocuk sayısının ortalamasının 4,7 olduğu görülmektedir. 4 ya da daha fazla çocuklu ailelerde yaşama çocuklarda suça yönelme ihtimalini arttırmaktadır (Farrington vd., 2006, s. 4). Bu risk faktörlerinin yanı sıra aile içerisinde suç öyküsünün bulunması da çocukların suça sürüklenmesinde etkilidir. Yapılan çalışmalarda suça sürüklenen çocukların ailelerinde de suç öyküsü bulunmaktadır (Seyhan ve Zincir, 2009, s. 18; Çoban, 2015, s. 108; Mueller-Fabian vd., 2018, ss. 70-75).

Çocuk suçluluğuna ilişkin ailesel risk faktörlerinde parçalanmış ailelerin bir risk faktörü olduğunu belirten araştırmalar vardır. Fakat önemli olan ebeveynlerin boşanmış ya da ayrı yaşıyor olmalarından ziyade ebeveynliğin niteliğidir. Wubishet ve Leuween'ın (2016, s. 215) yaptıkları çalışmada cezaevinde kalan çocuklar, kontrol grubundaki çocuklara göre aile içerisinde anlamlı derecede daha yetersiz bir ebeveynlik, denetim, kurallar, ödüllendirme ve özerklik olduğunu ve daha ağır bir şekilde cezalandırıldıklarını belirtmişlerdir. Ebeveynliğin niteliği, problemleri davranışları engelleyen belirgin bir koruyucu faktördür. İyi bir ebeveynlik yakın bir ebeveyn denetimi, önemli ve günlük konular üzerine düzenli bir iletişimin kurulmasını içerir. Böylelikle de ergenler ve ebeveynleri arasındaki bu pozitif etkileşim güçlü bir koruyucu faktör olabilir (Wubishet ve Leuween, 2016, s. 218). Aile ilişkileri daha fazla olan gözaltındaki gençlerin, aile ilişkisi daha az ya da hiç olmayan gençlerle karşılaştırıldığında eğitim ya da istihdam amaçlı olarak toplumla bütünleşmelerinin daha olası olduğu görülmektedir (Ruch ve Yoder, 2018, ss. 620-622).

**Okul Ortamına Dair Risk Faktörleri:** Okul ve eğitim içerisinde bulunma anti-sosyal davranışları engelleyen koruyucu bir faktördür. Olumlu okul deneyimleri iyilik halinin önemli bir yordayıcısıdır. Okul çalışanlarıyla iyi ilişkiler geliştirilmesi ve olumlu akademik beklentiler başarı için temel olmanın yanı sıra sorunlu çocukları daha olumlu bir tarafa yönlendirmek için güçlü bir koruyucu faktördür (Johnson, 2018, s. 240). Suça sürüklenen çocukların akademik başarılarının oldukça düşük olduğu yapılan çalışmalarda görülmektedir

(Mueller-Fabian vd., 2018, ss. 70-75). Özellikle istismar deneyimi olan ergenlerde okul oldukça önemli bir faktör olduğu için bu çocukların suça sürüklenmelerini ya da mükerrer (reoffending) suçlu olmalarını engellemek adına eğitimsel faaliyetlerini ve akademik başarılarını geliştirmelerinin yanı sıra güçlü bir destek sistemi sağlayan okul bağlarını güçlendirerek okula katılıma odaklanılmalıdır (Lee vd., 2018, s. 117). Okulu terk eden çocuklarda uyuşturucu ve alkol kullanım oranlarının daha yüksek olduğu görülmektedir (Fernandez-Suarez vd., 2016, s. 5). Bu çocuklar aynı zamanda daha çok ihmal ve istismar mağduru olabilmektedirler.

Baykara Acar (2011, s. 100) suça sürüklenmiş çocukların birçoğunun okul yaşamları sırasında çalışmaya başladığını belirtmektedir. Erbay'ın (2008, s. 110) çalışmasında da çocukken çalışanların %50,3'ü çalışırken fiziksel şiddete uğradıklarını belirtmiştir. Çoğu zaman eğitimlerini yarıda bırakıp, düşük ekonomik şartlardan dolayı erken yaşlarda çalışmaya başlayan çocuklar ihmal ve istismara daha çok maruz kalmaktadırlar. Çocukların, çocukluklarını yaşayamadan çalışmaya başlamaları onların hakları olan birçok fırsattan yoksun kalmasına sebep olmaktadır.

Okulla ilgili diğer risk faktörlerine bakıldığında akran zorbalığı, öğretmenlerin öğrencilere karşı eşit olmayan davranışları, okuldaki denetim eksikliği sayılabilir. Özellikle okullarda meydana gelen akran zorbalığı, öğretmenler ve okul yönetimi tarafından tespit edilmesi ve çözümlenmesinde yardımcı olunması gereken bir sorundur. Bu yüzden okul sosyal hizmeti bu risk faktörlerini değerlendirmek ve anti-sosyal davranışları engellemek adına önemlidir.

**Akranla İlgili Risk Faktörleri:** Akran grupları çocukların suça sürüklenmesinde en önemli nedenlerden biridir (Şentürk, 2018, s. 44). Gençleri suça iten önemli risk faktörlerinden biri de suça yönelmiş akran çevresiyle ilişki içerisinde olmalarıdır (Williams vd., 2007, s. 199). Özellikle ergenlik döneminin etkisi düşünüldüğünde akran çevresi çoğu zaman aileden önce gelir. Bu durum ergenlik dönemindeki çocuğun kendini daha güçlü hissetmesini, grup içerisinde olduğu için cesaretlenmesini sağlar. Çocuk, akran çevresiyle ilişki içerisinde olurken kendini daha güvende hissedebilir. Suça sürüklenmiş çocukların çoğunluğu da hakkında iddia edilen suçu arkadaş/arkadaşları ile işlediğini belirtmektedir (Gezgin, 2010, s. 108).

Gökler'in (2009, s. 511) sınıflandırdığı gibi fiziksel, sözel, dışlama-yalnızlaştırma, söylenti çıkarıp yayma, bireyin mal ve eşyalarına zarar vermeye ek olarak cinsel ve siber zorbalık şeklinde de olabilen akran zorbalığı da çocukları suça sürükleyen hem okulla hem de akranla ilişkili önemli bir risk faktörü olarak kabul edilebilir. Hem zorbalığı uygulayan hem de bu zorbalığın

mağduru olan çocuklar çeşitli riskli davranışlara yönelebilmektedirler. Kelly vd. (2015, ss. 100-104) yaptıkları çalışmada akran zorbalığı kurbanı olan çocuklarda yüksek intihar düşüncesinin, depresyonun, anksiyetenin, sigara ve esrar kullanımının ve hiperaktivitenin fazla olduğunu belirtmektedir. Özdemir (2018, s. 232) tarafından yapılan çalışmada da akran zorbalığı mağduriyetinin ergenlerde riskli davranışlara yönelmede bir etkisi olduğu görülmüştür. Ayrıca akran zorbalığını uygulayan çocukların empatik eğilim düzeyleri arasında negatif yönlü bir ilişki bulunmuştur (Köksal Akyol ve Bilbay, 2018, s. 671). Bu bağlamda disiplinler arası bir çalışmayla ele alınması gereken bir sorun olarak akran zorbalığı Gökler'in de (2009, s. 533) ifade ettiği gibi çocuğun, ailenin, okulun ve çevrenin işbirliğini gerektirmektedir.

**Toplumsal Risk Faktörleri:** Sosyal düzensizlik, toplumsal katılımın düşük olması, yoksulluk, silah, alkol ve maddeye kolay erişilebilirlik, hak temelli sosyal politikaların yetersizliği, boş zamanların verimli bir şekilde değerlendirilememesi, sosyal refah hizmetlerinin yetersizliği, düzensiz kentleşme, göçle birlikte gelen uyum sorunları çocukları suça sürükleyen toplumsal risk faktörleri olarak ele alınabilir.

Yoksulluk, çocuk suçluluğu da dâhil olmak üzere birçok sosyal sorunun ya sebebi ya da sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuk ya yoksul olduğu için ya da yoksulluğuna çare olarak suça yönelmektedir. Suç mağduru bir çocuk için yaşam eğer ki tersine döndürülemiyorsa ve çocuk için bakım ve koruma programları sağlanamıyorsa artık yoksulluğun pençesine düşmüş olur. Dönem itibariyle daha gelişme çağı içerisinde olan çocukların yoksul bir ailede dünyaya gelmeleri birçok fırsattan yoksun kalmasına neden olur. Dolayısıyla pek çok sosyal sorunun temel nedeni olarak görülen yoksulluk, çocuk ve suç ilişkisinde de temel faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan çalışmalarda da suça sürüklenmiş çocukların ailelerinin ekonomik durumunun düşük olduğu görülmektedir (Gezgin, 2010, s. 99; Mueller-Fabian vd., 2018, ss. 70-75). Ailenin yoksulluğunun bir göstergesi olarak sokakta çalışan çocuklar da önemli bir sorundur.

Sokakta çalışan çocuklar risk grubunu oluşturmaktadır. Risk altındaki çocukların değerlendirilmesinde en önemli etken, çocukluk dönemlerinde yaşlarına uygun olmayan, tehlike ve riskleri içeren bir yaşam içerisinde olmalarıdır. Her çocuğun doğal hakkı olan yaşına uygun bir yaşam ortamının bu çocuklarda gerçekleşmediği gözlenmektedir. Günümüzde sokak çocukları ya da sokakta çalışan çocuklar suçun potansiyel grubunu oluşturmada, taciz ve şiddet gibi birçok suçun mağduru olabilmekte, ayrıca çeşitli suçları işlemeye yönlendirilebilmektedirler (Erkan ve Erdoğan, 2006, s. 82; Erbay, 2008, s. 110). Aile içindeki ekonomik yoksunluklardan dolayı vaktinden önce çalışma hayatına giren çocuklar suça sürüklenme açısından büyük bir risk altında kalmaktadırlar. Sokakta çalışan çocuklar; zaten çocuk oldukları için bir risk

altında olmalarına rağmen aynı zamanda sokakta çalıştıkları için de ihmal ve istismara daha çok maruz kalabilmektedir. Sokakta çalışma daha çok yoksullukla ilgili bir durumken, sokakta yaşamının ailesel problemlerle daha fazla ilgili olduğu düşünülmektedir. Sokakta yaşayan veya çalışan çocuğun tehlikelere açık olduğu, korunmasız ve savunmasız olduğu gerçektir. Çocuk pek çok olumsuz yaşantıya maruz kalabilir veya tanıklık edebilir. Hal böyleyken bir çocuk için her türlü tehlike barındıran sokak çocuk için ciddi bir risktir.

Çocuk suçluluğu alanında yapılan bazı çalışmalarda ailenin göç etmiş olmasının çocuğun suça sürüklenmesinde etkili olan risk faktörlerinden biri olduğu belirtilmektedir (Özen vd., 2005, s. 437; Erkan ve Erdoğan, 2006, s. 85). Fakat bu durum iki olgu arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermez. Göçün sebep olduğu sorunların (başta yoksulluk ve uyum problemleri olmak üzere) suç için önemli bir risk faktörü olduğu görülmektedir. Özellikle zorunlu göçler, isteğe bağlı göçlere göre gidilen yere entegrasyonu zorlaştırması açısından dikkate alınması gereken bir durumdur.

Çocukların şiddete yönelmelerinde medyanın kötüye kullanımı da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca çocuklara verilen cinsel eğitimlerin yetersizliği ve Türkiye’de kimi yerlerde konunun hala bir tabu olması da çocukların özellikle cinsel suça yönelmeleri açısından ilgili toplumsal faktörler olarak ele alınabilir. Çocuk suçluluğuna ilişkin riskleri azaltan koruyucu faktörler tutuklu veya hükümlü gençlerin toplumla yeniden bütünleşmelerini destekler ve gelecekte yeniden suç işlemelerinin önüne geçebilir (Ruch ve Yoder, 2018, s. 609).

### **3. Hükümlü Çocuklara Yönelik Ceza İnfaz Kurumları: Çocuk Eğitimevi**

Türkiye’de Çocuk Haklarına Dair Sözleşme’nin yürürlüğe girmesinden (1995) on yıl sonra, Çocuk Koruma Kanunu yürürlüğe girmiş ve çocukların haklarına dair birçok reform yapılmıştır. Ancak 2005 yılından beri süregelen yanlış uygulamalar çocukların haklarını korumada başarısızlığa yol açmıştır. Türkiye’de çocuk adalet sisteminin oluşumu dünya genelinde 1990’lı yıllardan beri onarıcı adaletin gelişimiyle tutarlılık göstermektedir. Çocuk adalet sisteminin amacı hükümlü çocukları topluma yeniden kazandırmanın yanı sıra çocuk suçluluğuna yönelik risk faktörlerinin belirlenerek suçluluğa yönelik koruyucu politikaların geliştirilmesini sağlamaktır (Çoban, 2015, s. 116).

Suça sürüklenmiş çocukların rehabilite süreci incelendiğinde önleyicilik, yeniden eğitim ve izleme çalışmaları olmak üzere üç farklı yöntemden söz edilebilir. Buradaki yeniden eğitimin amacı, bireyi sadece anti-sosyal dürtülerden arındırmak değil, aynı zamanda onu anti-sosyal davranışa iten kötü çevresel koşulları ortadan kaldırmak yoluyla çocuğun topluma uyumunu sağlamaktır. Bunu amaç edinen kurumlar olan hükümlü çocuklar için ilk ıslahevi (günümüz adıyla eğitimevi) ilk olarak 1938 yılında Edirne’de kurulmuş



ve 1940 yılında Ankara Kalaba'ya taşınmıştır. Sonrasında İzmir ve Elazığ şehirlerinde de birer ıslahevi açılmıştır. Buralarda çocukların eğitimi, öğretimi, iş ve sanat sahibi olmaları, toplumsal nitelik kazanmaları için çaba harcanmaktadır (Yavuzer, 2013, ss. 243-256).

Günümüzde artık ıslahevi yerine eğitimevi kavramı kullanılmakta ve yargılama sonunda cezası kesinleşen on iki ile on sekiz yaşları arasındaki (hükümlü) çocuklar, çocuk eğitimevlerine gönderilmektedir. 5275 sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanuna göre, çocuk eğitimevleri; çocuk hükümlüler hakkında verilen cezaların, hükümlülerin eğitilmeleri, meslek edinmeleri ve yeniden toplumla bütünleşme amaçları ile yerine getirildiği tesislerdir. Kurumlarda firara karşı engel bulundurulmamakta ve kurumun güvenliği iç güvenlik görevlilerinin gözetim ve sorumluluğunda sağlanmaktadır. Türkiye'de hâlihazırda Ankara, Elazığ, İstanbul, İzmir ve Urla olmak üzere beş adet çocuk eğitimevi bulunmaktadır. Çocuklar kuruma girdikten sonra onsekiz yaşını doldurmuş olsa bile eğer ki bir eğitim kurumuna devam ediyorlarsa cezaevi idaresinin de uygun görmesi şartıyla devam ettikleri eğitim programlarını tamamlayabilmeleri için yirmi bir yaşına kadar kurumda kalmalarına izin verilir (T.C. Adalet Bakanlığı, 2018).

Çocuk Eğitimevleri'nde sosyal hizmet uzmanları ve psikologların bulunduğu psiko-sosyal yardım servisi faaliyetlerini; hükümlü tanıma ve tanıma faaliyetleri, bireysel görüşmeler, grup çalışmaları, aile eğitimleri, gözlem ve sınıflandırma formu, sosyal, kültürel ve sportif faaliyetler şeklinde yürütmektedir. Mikro, mezzo ve makro düzeylerde uygulamalarda bulunan sosyal hizmet, çocuk eğitimevlerinde de etkin bir şekilde çalışan meslek ve disiplinlerden biridir. Bir yandan hükümlü olan çocukların risk haritasını çıkarıp suça sürüklenme sebeplerini belirlerken bir yandan da yaptığı tespitler ile risk altında bulunan çocukları koruyucu bir yaklaşım benimser. Çocukların aileleriyle de çalışan sosyal hizmet uzmanları hem çocuğun hem de ailesinin sosyal işlevsellikleri ve farkındalık düzeylerinin artmasına katkıda bulunarak sosyal refahın yükselmesine yardımcı olur. Fakat ceza infaz kurumlarından serbest bırakılan çocuklar için bir izleme mekanizmasının olmaması, özellikle çocuk adalet sisteminin yenilenmesi üzerinde çalışan uzmanlar için bir sorundur (Çoban, 2015, s. 114).

#### **4. Araştırmanın Yöntemi**

Bu araştırmanın genel amacı Çocuk Eğitimevleri'nde kalan hükümlü çocukların genel özellikleri ile çocukları suça sürükleyen risk faktörlerinin belirlenmesidir. Araştırma pozitivist bir paradigmanın ürünü olan nicel araştırma deseninde tasarlanmıştır. Tanımlayıcı bir araştırma modelinde olan bu çalışmada amaç çocuk suçluluğunun detaylarına inerek suça sürüklenen çocukların bir resmini

sunmaktır. Nicel yöntemlerle verilerin toplandığı bu çalışmada veriler istatistiksel analizlere tabi tutulmuştur (Böke, 2017, s. 13).

Araştırmanın çalışma grubunu T.C. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı Ankara ve İstanbul Çocuk Eğitimevi'nde kalan erkek hükümlü çocuklar oluşturmaktadır. Türkiye'de araştırmanın yapıldığı tarihte toplam iki Çocuk Eğitimevi bulunması sebebiyle iki kurum da araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Araştırmanın yapıldığı tarihte Ankara Çocuk Eğitimevi'nde 94; İstanbul Çocuk Eğitimevi'nde ise toplam 44 hükümlü çocuk bulunmakta olup çocukların bir kısmının ailelerinin yanında izinde olmaları ve kimi çocuğun da mesleki eğitim kapsamında kurum dışında bir iş yerinde çalışmasından dolayı; Ankara Çocuk Eğitimevi'nden 82, İstanbul Çocuk Eğitimevi'nden de 42 çocuğa ulaşılabilmektedir. Toplamda 124 çocuğa erişilmiştir. Araştırmanın yapıldığı dönem içerisinde eğitimevlerinde kalan kız hükümlü çocuk bulunmamaktadır.

Araştırmanın verileri T.C. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü'nün yazılı izni doğrultusunda 03.08.2015-10.08.2015 tarihleri arasında bizzat araştırmacı tarafından toplanmıştır. Verilerin toplanmasında araştırmacı tarafından oluşturulan "Hükümlü Çocuk Görüşme Formu (HÇGF)" kullanılmıştır. Verileri toplarken şu yol izlenmiş olup; çocuklar kurumlardaki sınıflara ve grup çalışma odalarına ortalama 10'ar kişilik gruplar halinde ayrılmıştır. Çocuklara HÇGF dağıtılmadan önce araştırmacı tarafından ilk olarak ön bilgi verilmiş; bu ön bilgide onlardan alınacak bilgilerin hiçbir şekilde aleyhlerine kullanılmayacağı ve mahremiyetlerine özen gösterileceği özellikle ifade edilmiştir. Toplanan tüm veriler bilgisayar ortamına aktarılıp, SPSS 21.0 (Statistical Package for the Social Sciences) ile yorumlanmış ve tablolar halinde sunulmuştur. Hükümlü Çocuk Görüşme Formu'nda yer alan veriler frekans değerleriyle analiz edilip; yüzde (%) ve sıklık (N) dağılımları esas alınmıştır.

## **5. Bulgular**

### **5.1. Hükümlü Çocukların Sosyo-Demografik Özellikleri**

Araştırmanın sonuçlarına göre eğitimevinde kalan hükümlü çocukların tamamına yakını (%91,2) 15-17 yaş grubu arasındadır. Bunu sırasıyla 18-20 yaş arası altı genç (%4,8) ve 12-14 yaş grubunda olan beş çocuk (%4,0) takip etmektedir. Çocuk kavramı 18 yaşını doldurmamış kişi olarak ele alınsa da 18 ve üstü yaş grubunda olan gençler, çocuk yaşta suça sürüklendikleri için araştırmaya dâhil edilmiştir. Eğitimevi'nde kalmakta olan hükümlü çocuk/çocuklar eğer ki eğitimevine devam ediyorsa yirmibir yaşına kadar kurumda kalma imkânına sahiptir. 18-20 yaş gurubu arasında olan gençler de eğitimlerine devam eden gençlerdir.

Hükümlü çocukların aslen nereli olduklarının bölgelere göre dağılımlarında elde edilen sonuçlara göre ilk sırada Güney Doğu Anadolu Bölgesi (%27,4) gelmektedir. Çocukların ailelerinin ikamet ettikleri yerin bölgelere göre dağılımı incelendiğinde ise ilk sırada Marmara Bölgesi (%20,2) gelmektedir. Aslen nereli olduklarının bölgelere göre dağılımında Marmara Bölgesi en son sırada yer almakta iken, ikamet edilen şehirlerin bölgelere göre dağılımında Marmara Bölgesi ilk sıradadır. Bu durumun meydana gelmesinde ailelerin yaşadığı göç deneyiminin etkisi olduğu düşünülmektedir.

Çocukların ailelerinin ikamet ettiği konut tipine ait bulgulara bakıldığında 53 çocuk (%42,7) apartmanda yaşadığını, 45 çocuk (%36,3) müstakil evde ve 26 çocuk da (%21,0) gecekonduda yaşadığını belirtmiştir. Araştırmanın yapıldığı sırada çocuklardan birinin “*Müstakil ne demek?*” sorusundan dolayı bazı çocukların müstakil-gecekondu ayrımını tam olarak yapamadığı düşünülmektedir.

Hükümlü çocukların neredeyse tamamına yakınının (%94,4) öz annesi hayatta, %5,6’sının ise öz annesi vefat etmiştir. Çocukların %87,9’unun öz babası hayatta iken %12,1’inin babası vefat etmiştir. Öz babası hayatta olan çocuk sayısının öz anneye göre daha az olduğu görülmüştür. Çocukların %64,5’inin anne-babası evlidir.

Çocukların toplam kaç kardeş olduğuna ilişkin yapılan frekans dağılımında 46 çocuk (%37,1) 4-5 kardeş; 39 çocuk (%31,5) 6 ve daha fazla kardeş; 35 çocuk (%28,2) 2-3 kardeş ve 4 çocuk da (%3,2) ailede tek çocuk olduğunu belirtmiştir. Toplam kardeş sayısı 13’e kadar çıkmaktadır. Kardeş sayısı ortalaması 4,79 olarak hesaplanmıştır. Hükümlü çocukların yarısından fazlası (%52,4) aile içerisinde ortanca çocuktur.

Hükümlü çocukların annelerinin eğitim durumu incelendiğinde ilk sırada %34,7’lik oranla okuma yazması olmayan anneler gelmektedir. Babalarının eğitim durumuna bakıldığında ise %37,1’i ilkokul mezunu olarak ilk sırada yer almaktadır. Çocuklardan hiçbirinin annesi üniversite mezunu değildir. Sadece iki çocuk ise babalarının üniversite mezunu olduğunu belirtmiştir. Bu verilerden yola çıkarak çocukların ebeveynlerinin eğitim durumlarının oldukça düşük olduğu görülmekte ve bu durumun suça sürüklenme de önemli bir risk faktörü olduğu düşünülmektedir.

Çocukların %73,4’ünün annesi herhangi bir işte çalışmamaktadır. Çalışan annelerin tamamına yakını da işçi olarak çalışmaktadır. Babalarının çalışma durumuna bakıldığında ise yarısından fazlası (%55,6) işçi olarak çalışmakta ve %18,6’sı gelir getiren bir işte çalışmamaktadır.

Çocukların ailelerinin aylık ortalama gelirlerine bakıldığında ilk sırada %39,5 ile 500-1000 TL arası gelire sahip olanlar gelmektedir. Çocukların ailelerinin

ortalama aylık gelirlerinin düşük olmasının nedeninin anne-babanın eğitim düzeyinin düşük ve büyük bir kısmının çalışmamasının, çalışan kısmın da daha az gelir getiren niteliksiz işlerde çalışıyor olmasının etkili olduğu düşünülmektedir.

Hükümlü çocukların tamamına yakını (%82,3) suça sürüklenmeden önce herhangi bir işte çalıştığını ifade etmiştir. Çocukların daha önce çalıştıkları işlerin sektörlere göre dağılımına bakıldığında ise sırasıyla 38 çocuk (%37,3) eğitimevine gelmeden önce hizmet sektöründe çalıştığını; 35 çocuk (%34,3) sanayi sektöründe; 14'ü (%13,7) inşaat sektöründe çalıştığını belirtmiştir. Tekstil sektörü, hamallık, serbest çalışma diğer cevaplar arasındadır. Çocukların çalışmaya başlama yaşının 6 yaşa kadar düştüğü görülmüş ve çalışmaya başladıkları yaş ortalaması 10,60 olarak hesaplanmıştır.

## 5.2. Hükümlü Çocukların Suça Sürüklenme Süreci

**Tablo 1.** Çocukların Kanunla Muhalefete Düşükleri Suç Türleri (N=124)

	N	%
Mala yönelik	55	44,4
Cinsel suç	19	15,3
Şahsa yönelik	36	29,0
Diğer	14	11,3

Tablo 1'de eğitimevinde kalan suça sürüklenmiş çocukların hükümlü oldukları suç türlerinin dağılımları görülmektedir. Dağılımlara bakıldığında çocukların yarıya yakınının (%44,4) mala yönelik suçtan (hırsızlık, yağma vb.) hükümlü olduğu görülmekte ve bu suç türünü sırasıyla %29,0 ile şahsa yönelik suçlar (cinayet, adam yaralama vb.), %15,3 ile cinsel suçlar (ırza geçme, kızlık bozma, fiili livata vb.) ve %11,3 ile diğer suçlar (uyuşturucu madde kullanma veya bulundurma vb.) takip etmektedir.

**Tablo 2.** Hükümlü Çocuğun Çevresindeki Suç Öyküsü (N=124)

	Var		Yok	
	N	%	N	%
Akran çevresinde suç öyküsü	82	66,1	42	33,9
Ailede suç öyküsü	53	42,7	71	57,3
Ailede suç öyküsü olanlar*	N		%	
Anne	3		5,7	
Baba	18		34,0	
Kardeş/Kardeşler	25		47,2	
Baba ve Kardeş/Kardeşler	5		9,4	
Hepsi	2		3,7	

\* 71 çocuğun ailesinde suç öyküsü bulunmadığı için bu hesaplama dâhil edilmemiştir.

Tablo 2’de görüldüğü gibi hükümlü çocukların yarısından fazlasının (%66,1) arkadaş çevresinde ve yarıya yakınının ailesinde (%42,7) suç öyküsü (kanunla muhalefete düşmüş olmak) vardır. Aile içerisinde suç öyküsü bulunan kardeş/kardeşler ilk sırada (%47,2) gelmektedir. 2 çocukta aile üyelerinin hepsinde suç öyküsü olduğunu belirtmiştir.

**Tablo 3.** Suça Sürüklenmede Etkili Olduğu Düşünülen Risk Faktörleri ( $N=124$ )

	Var		Yok	
	N	%	N	%
Hükümlü çocukların ailelerinin göç deneyimi	49	39,5	75	60,5
Hükümlü çocuğun sokakta yaşama deneyimi	60	48,4	64	51,6
Hükümlü çocukların sigara kullanımı*	98	79,0	26	21,0
Hükümlü çocukların aile üyeleri tarafından şiddete maruz kalmaları	9	7,3	115	92,7

\* Çocukların sigaraya başlama yaş ortalaması 11,36 olarak hesaplanmıştır.

Tablo 3’de görülen bulgulara göre hükümlü çocukların %39,5’i ailelerinin göç deneyimi olduğunu belirtmiştir. Çocukların sosyo-demografik özelliklerine bakıldığında da aslen nereli olduklarının bölgelere göre dağılımı ile ikamet edilen şehirlerin bölgelere göre dağılımı farklılık göstermektedir. Hükümlü çocukların %48,4’ünün sokakta yaşama deneyimi olmuştur. Sokak deneyimi bir çocuk ve ergen için risktir. Sokak pek çok tehlikeye açık, korunmasız bir alan olup, kendince kuralları vardır. Çocuk bu kurallara uymaya çalışırken kendisini suçun bir öznesi bazen de nesnesi şeklinde görebilir. Ayrıca çocukların oldukça büyük bir bölümü (%79,0) eğitimevine gelmeden önce sigara kullandığını belirtmiştir. Tütün kullanımının madde kullanımına bir geçiş özelliğinde olduğu bilinmektedir. Sigara kullanan bu çocukların da çoğunluğunun eğitimevine gelmeden önce madde kullanmakta olduğu kurumlardan alınan bilgiler doğrultusunda söylenebilir. Sigaraya başlama yaşının 6 yaşına kadar düştüğü görülmüştür. Hükümlü çocukların tamamına yakını ise (%92,7) aile üyeleri tarafından şiddet görmediğini; sadece %7,3’ü şiddete maruz kaldığını belirtmiştir. Ailede şiddet uygulayan kişinin ise çoğunlukla “baba” olduğu öğrenilmiştir.

**Tablo 4.** Hükümlü Çocuğun Bakış Açısıyla Aile ve Akran Çevresinin Suça Sürüklenmeye Etkisi ( $N=124$ )

	Var		Yok		Düşünmek istemiyorum	
	N	%	N	%	N	%
Ailenin suça sürüklenmeye etkisi	10	8,1	91	73,4	23	18,5
Akran çevresinin suça sürüklenmeye etkisi	61	49,2	45	36,3	18	14,5

Çocukların %8,1'i ailesinin suça sürüklenmede etkisi olduğunu düşünürken; %18,5'i bunları düşünmek istemediğini ifade etmiştir. Yarısı ise (%49,2) akran çevresinin suça sürüklenmesinde etkisi olduğunu düşünmektedir.

Çalışmada çocuğun suça yönelmesinde en önemli etken olarak kimi gördüğüne ilişkin sorulan açık uçlu soruda verilen cevaplara göre %39,5'i suça yönelmesinde arkadaş/arkadaşların en önemli etken olduğunu düşünmektedir. Bunu sırasıyla en önemli etken olarak kimseyi görmeyenler (%25,0); kendilerini düşünenler (%15,3); içinde buldukları çevre olduğunu düşünenler (%8,9) gelmektedir. En önemli etkenin ailesi ve uyuşturucu olduğunu düşünenler de verilen cevaplar arasındadır.

### **5.3. Hükümlü Çocukların Çocuk Eğitimevindeki Günlük Yaşam Pratikleri**

Hükümlü çocukların %77,4'ü eğitime devam etmekte yani okula gitmekte iken, %22,6'sı eğitime devam etmemektedir. Eğitim-öğretimlerine devam eden çocukların okul türlerine göre dağılımlarına bakıldığında çocukların %41,7'si halen açık liseye; %25,0'ı açık ilköğretime; %14,6'sı liseye; %11,5'i ilköğretime; %4,2'si meslek lisesine ve %3,1'i üniversiteye devam etmektedir.

Çocuk eğitimevlerinde hükümlü çocukların rehabilitasyonuna yönelik olarak bilgisayar, resim, seramik, Kur'an kursu gibi çeşitli kurslar verilmektedir. Çocukların %57,3'ü kurumda herhangi bir kursa devam etmekte; %42,7'si ise bir kursa devam etmemektedir. Hükümlü çocukların %35,5'i kurumda en çok verilen kurslardan keyif aldıklarını belirtmiştir. Hükümlü çocuklara keyif veren diğer aktivitelere bakıldığında ise sırasıyla; %25,8'i sportif etkinliklerden, %6,5'i kurum dışındaki aktivitelerden (geziler gibi), eşit dağılımlara sahip olmak üzere %4,0'ü sinemadan ve çalışmaktan (mesleki eğitim kapsamında kurum dışında bir iş yerinde çalışma), %3,2'si kitap okumaktan ve %0,8'i şiir yazmaktan keyif aldığını belirtmiştir. Bunların yanı sıra çocukların %17,7'si de kurumda hiçbir aktiviteden keyif almamaktadır.

Hükümlü çocukların %82,3'ü kurumda görev yapan meslek elemanları ile (sosyal hizmet uzmanları, psikologlar) aralarındaki ilişkiyi "iyi" olarak nitelerken, %14,5'i meslek elemanları ile "bir ilişkileri olmadığını" belirtmiş, %3,2'si de ilişkilerini "kötü" olarak ifade etmiştir. Gözlem notlarından çıkan sonuca göre de ilişkilerini kötü olarak ifade eden 4 çocuk aynı zamanda eğitimevinde en çok keyif veren aktivite nedir sorusuna "hiçbir şey" cevabını veren çocuklardır.

#### 5.4. Hükümlü Çocukların Sistemlerle İlişkisi

**Tablo 5.** Çocuğun Eğitimevinde En Çok Neyin/Kimin Eksikliği Hissettiği (N=124)

En çok eksikliği hissedilen*	N	%
Ailenin eksikliği	83	66,9
Hiçbir şey/kimse	25	20,2
Arkadaşın eksikliği	6	4,8
Diğer	12	9,7

\*2 çocuk hem ailenin hem de diğer şeylerin eksikliğini hissettiğini belirtmiştir.

Tablo 5’de hükümlü çocukların kurumda en çok neyin/kimin eksikliği hissettiği görülmektedir. Çocuklardan oldukça farklı cevapların alındığı bu açık uçlu soruda yarısından fazlası (%66,9) ailelerinin eksikliğini hissettiklerini ifade ederken; bunu sırasıyla %20,2 ile hiçbir şeyin/kimsenin eksikliğini hissetmediğini belirtenler; %4,8 ile de arkadaşlarının eksikliğini hissettiklerini belirtenler izlemektedir. Çocukların %9,7’si de “*dışarının, özgürlüğün, sigaranın, eşyalarım...*” gibi çeşitli cevaplar vermişlerdir.

Çalışmada çocuklara kuruma gelmeden önce sorunlarını daha çok kiminle paylaştıkları sorulmuştur. Bulgular incelendiğinde hükümlü çocukların %40,3’ü kuruma gelmeden önce sorunlarını ailesiyle paylaştığı; sorununu bir arkadaşıyla ve kimseyle paylaşmayanların ise ikinci sırada geldiği (%24,2) görülmüştür. Kız arkadaş, akrabalar, diğerleri (psikolog, koğuştakiler) verilen cevaplar arasındadır.

**Tablo 6.** Eğitimevinde Kalan Çocuğun Ailesi ile İlişkisi (N=124)

	Evet		Hayır	
	N	%	N	%
Aileyle görüşme	121	97,6	3	2,4
Ailenin ziyarete gelmesi	76	61,3	48	38,7
Ailenin düzenli harçlık yollaması	85	68,5	39	31,5

Hükümlü çocukların kurumda kaldıkları sürece ailesiyle ilişkilerine bakıldığında çocukların neredeyse tamamı (97,6) ailesiyle görüştüğünü, %2,4’ü ise görüşmediğini ifade etmiştir. Meslek elemanlarından alınan bilgiler doğrultusunda çocuklar yılda dört kere olmak üzere (üç ayda bir) ailelerinin yanına izne çıkabilmektedir. Hükümlü çocukların kurumda en çok ailelerinin eksikliğini hissettikleri düşünüldüğünde onların belirli zamanlarda aileleriyle kendi evinde vakit geçirmesi bu eksikliğin biraz olsun giderilmesi için bir fırsat olup, bunun yanı sıra çocukların ailelerinin yanından, geri dönmek zorunda oldukları kuruma dönerken kendilerini nasıl hissettikleri de incelenmesi gereken bir konudur. Çocukların %38,7’si ise ailesinin ziyarete gelmediği ya da

gelemediğini; %31,5'i de ailelerinin düzenli olarak harçlık yollamadıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 7.** Hükümlü Çocukların Eğitimevinde Kendini Yalnız Hissettiği Zamanlar ve Keşke Dediği Anlar (N=124)

	Var		Yok	
	N	%	N	%
Eğitimevinde yalnız hissedilen zaman	104	83,9	20	16,1
Keşke denilen anlar	110	88,7	14	11,3

Suçta sürüklenmiş çocukların oldukça büyük bir çoğunluğu (%83,9) kurumdayken kendini yalnız hissettiği zamanların olduğunu; %88,7'si keşke dediği anların olduğunu belirtmiştir. Çocukların *keşkelerinin* daha çok neyle ilgili olduğunun sorulduğu açık uçlu soruda çoğunluğu; “*işlediğim suçla; yapmış olduğum hatalarla; hayatımla; burada (eğitimevinde) olmakla; özgürlükle; ailemin sözünü dinlememiş olmakla*” cevaplarını vermişlerdir.

**Tablo 8.** Çocukların Eğitimevinden Çıktıktan Sonra Yapmak İstedikleri En Önemli Şeyin Kategorilere Göre Dağılımı (N=124)

	N	%
İş ve eğitim*	81	65,3
Evlilik ve aile	16	13,0
Yaşam	19	15,3
Ölmek	1	0,8
Hiçbir şey/planım yok	7	5,6

\* Bu gruptaki 19 çocuk (%23,5) iş ve eğitimle ilgili yapmak istediklerinin yanı sıra evlilik ve aile ya da yaşam üzerine yapmak istedikleri şeyler olduklarını da belirtmiştir.

Tablo 8’de hükümlü çocuklara eğitimevinden çıktıktan sonra yapmak istedikleri en önemli şeyin ne olduğunu öğrenmek amaçlı sorulan açık uçlu soruda verilen cevapların araştırmacı tarafından kategorilere göre gruplandırılması görülmektedir. Elde edilen sonuçlara göre hükümlü çocukların %65,3’ü kurumdan çıktıktan sonra *iş ve eğitim* ile ilgili alanlarda yapmak istedikleri şeyler olduğunu belirtmiştir. Bu alanda verilen cevaplara bakıldığında; “*çalışmak, okulumu bitirmek, eğitime devam etmek*” en fazla verilen cevaplardır. Bu grupta yer alan 81 çocuktan 19’u (%23,5) iş ve eğitimle ilgili yapmak istediklerinin yanı sıra *evlilik ve aile* ya da *yaşam* üzerine yapmak istedikleri şeylerinde olduğunu ifade etmişlerdir. “*Çalışıp, ailemlle birlikte olmak, çalışıp yeni bir hayat kurmak*” bu kategorilerde verilen cevaplardır.

Hükümlü çocukların %15,3’ü genel olarak *yaşam*’a dair yapmak istedikleri şeyler olduğunu belirtirken; “*düzenli, yeni bir hayat kurmak; hayatı ciddiye almak; hayatın tadını çıkarmak; hayatıma yakalayabildiğim yerden devam*



*etmek*” yaşam’a dair verilen cevaplardır. Çocukların %13,0’ü *evlilik ve aile* ile ilgili yapmak istedikleri şeyler olduğunu belirtmiş ve “*ailemin yanında olmak, aileme bakmak, aileme sarılmak, evlenmek*” bu grupta en fazla yapılmak istenilen şeylerdir. Son olarak çocukların %5,6’sı eğitimevinden çıktıktan sonra *hiçbir şey* yapmak istemediğini ya da bir *planı olmadığını* ifade ederken, bir çocuk da ölmek istediğini belirtmiştir. Araştırmacının merakı üzerine ölmek isteyen çocuğun hükümlü olduğu suç türünün cinsel suç olduğu görülmüştür.

### **Sonuç ve Tartışma**

Araştırmanın bulgularına göre hükümlü çocukların ebeveynlerinin aylık ortalama gelirleri ve eğitim düzeyleri oldukça düşüktür. Fakat babaların eğitim durumu annelerin eğitim durumuna göre kısmen daha iyidir. Ebeveynleri nitelikli işlerde çalışmamakta ve çocuklar kalabalık ailelerde yaşamaktadır. Yarısından fazlası aile içinde ortanca çocuktur. Çocukların tamamına yakınının öz annesi hayatta olup, öz babası hayatta olmayan çocukların sayısı annelere göre daha fazladır. Ebeveynlerinin ise büyük bir oranı evlidir.

Çocukların çoğunluğunun suça sürüklenmeden önce sokakta yaşama deneyimi ve hizmet ile sanayi sektörü ağırlıklı olmak üzere çalışma deneyimi olmuştur. Çocukluk döneminde çalışmaya başlama onların hakları olan birçok fırsattan yoksun kalmasına ve istismara daha çok maruz kalmalarına sebep olmaktadır.

Ailelerin büyük çoğunluğunun göç deneyimi olmuştur. Göç, bireyi ve aileyi içinde yaşadığı topluma yabancılaştıran; uyum ve bütünleşme sorunlarını doğuran bir süreçtir. Göç ile farklı bir yere gelen aile, ekonomik anlamda tutunmaya çalışırken bir yandan da sosyal yaşamı açısından bir uyum sağlamaya ve alışmaya çalışmaktadır. Bu durumda göç ve sürecinin aile ve özellikle ergenler üzerinde olumsuz sonuçları olduğu ifade edilebilir.

Çocukların tamamına yakını sigara kullandığını belirtmiştir. Tütün kullanımının madde kullanımına bir geçiş özelliğinde olduğu bilinmektedir. Sigara kullanan bu çocuklarında çoğunluğunun eğitimevine gelmeden önce madde kullanmakta olduğu kurumlardan alınan bilgiler doğrultusunda söylenebilir.

Hükümlü çocukların oldukça az bir kısmı aileleri tarafından şiddete maruz kalmıştır. Yapılan çalışmalarda ise suça sürüklenmiş çocukların çoğunlukla ailelerinden fiziksel şiddet gören çocuklar olduğu görülmektedir (Baykara Acar, 2011, s. 99; Çoban, 2015, s. 108). Çocuklara sorulan bu soruda uygulanan şiddetin türünün sorulmamasına karşın “şiddet” kelimesinin çocuklar tarafından sadece fiziksel şiddet olarak algılandığı düşünülmektedir. Yine de bulgular şaşırtıcı olup literatürle tam olarak örtüşmemektedir. Bu sonuca rağmen çocukluk döneminde yaşanan ihmal ve istismarın önemli bir risk faktörü olduğu düşünülmektedir.

Hükümlü olunan suç türleri arasında mala yönelik suçlar ilk sırada yer almaktadır. Yapılan çalışmalarda da mala yönelik suçların ağırlıklı olduğu görülmektedir (Çakıcı vd., 2012, s. 183; Mueller-Fabian vd., 2018, ss. 70-75). Çocukların düşük sosyo-ekonomik düzeydeki ailelerden geldiği düşünüldüğünde mala yönelik suçların ağırlıkta olması şaşırtıcı değildir. Çünkü mala yönelik suçlar yoksullukla ilişkili olan suç türleridir.

Çocukların ailelerinde ve akran çevresinde kanunla muhalefete düşmüş kişi vardır. Ailesinde suç öyküsü olan bireylere bakıldığında kardeşler ilk sırada gelmektedir. Farrington vd. (2006, s. 59) suçluluğun gelişimi ile ilgili yaptığı boylamsal çalışmasında suçlu kardeşin varlığının çocuklar arasındaki şiddet davranışı için belirleyici bir faktör olduğunu bulmuştur. Kişiyi çevresi içinde ele aldığımızda özellikle çocukluk döneminde etrafında bulunan en yakınındaki kişileri model alması ve ahlaksal gelişimini daha tamamlamamış olması suça yönelmesinde etken olmaktadır. Çocukların çoğunluğu suça sürüklenmede en büyük etken olarak arkadaşlarını görmektedir.

Hükümlü çocukların çoğunluğu eğitimevinde hâlen okuluna devam etmektedir. Açık lise en fazla devam edilen okul olmakla birlikte ayrıca kurumlarda üniversiteye giden genç de bulunmaktadır. Çoban (2015, s. 108) eğitimevindeki hükümlü çocuklarla yaptığı çalışmada çocukların tamamına yakını tutuklanmadan önce okulu bıraktığını belirtmiştir. Hükümlü çocukların da tekrar suça yönelmelerini engellemek, mükerrer suçlu olmalarının önüne geçmek için hükümlü oldukları süre boyunca eğitimlerine devam etmeleri yönünde teşvik edilmeleri sağlanmalıdır. Ayrıca eğitimevindeki çeşitli kurslar çocuklar için bir keyif kaynağıdır. Çoğunluğu kurumdaki meslek elemanları ile aralarının iyi olduğunu ifade etmiştir.

Çocuklar kurumda en çok ailelerinin eksikliğini hissetmektedir. Aile kapsamı içerisinde *anne* en çok eksikliği hissedilen kişidir. Hükümlü çocuklar eğitimevine gelmeden önce sorunlarını en çok ailesiyle paylaştıklarını belirtmişlerdir. Yapılan bir çalışma da çocukların bir derdi olduğunda bunu en çok ailesiyle konuştuğu görülmüştür (Günşen İçli, 2009, s. 77). Çocukların tamamına yakını kurumdayken aileleri ile görüşmekte; fakat ailelerinin bir kısmı eğitimevine ziyarete gelmemekte/gelememekte ve düzenli olarak harçlık yollamamakta/yollayamamaktadır. Çocukların ailelerinin ikamet ettikleri yer ile kurumların bulunduğu şehir arasında mesafenin fazla olmasının ve bu durumun maddi olarak aileleri oldukça etkilemesinin ziyaret üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Ailelerinin ekonomik durumunun oldukça düşük olduğu düşünüldüğünde düzenli olarak harçlık yollayamamaları beklenen bir durumdur.

Hükümlü çocuklar eğitimevinde kendini yalnız hissettiği zamanlar ve *keşke* dediği anlar olduğunu ifade etmiştir. *Keşkeler* daha çok çocukların işledikleri suçla ilgilidir. Cezaevinde kalan suça sürüklenmiş erkek çocuklarla yapılan bir çalışmada çocukların kontrol grubundaki çocuklara göre anlamlı ölçüde daha duygusal olduğu görülmüştür (Wubishet ve Leuween, 2016, s. 215). Eğitimevinde kalan hükümlü çocukların da hem yaşadıkları süreç hem de içinde buldukları gelişim dönemi itibariyle daha duygusal oldukları düşünülmektedir. Çocukların eğitimevinden çıktıktan sonra yapmak istedikleri en önemli şey “*çalışmak, okula devam etmek*” gibi iş ve eğitime yönelik planlardır. Clinkinbeard ve Zohra (2012, s. 246) da çalışmasında hükümlü çocukların gelecekle ilgili yaşam tarzı (lifestyle) ile eğitim ve iş kategorilerinde beklentilerinin yüksek düzeyde olduğunu görmüştür.

Araştırma sonuçlarına göre çocukların suç işlemede aile ve akran çevresi başta olmak üzere pek çok sistemin etkili olduğu, ancak suça sürüklenmekten dolayı keşkelerinin olduğu ve suç işlemiş olmaktan pişman oldukları söylenebilir. Çalışmada hükümlü çocukların hayatlarında ailelerinin öncelikli olduğu ve aile içerisinde özellikle anneleriyle olan bağının daha çok ön plana çıktığı görülmüştür. Aile içerisindeki yoksulluk suça sürüklenme de temel risk faktörlerindedir. Akran çevresinin anti-sosyal davranışlara yönelmesinin de oldukça belirleyici olduğu görülmüştür. Suç davranışını anlamak, ileride meydana gelebilecek suçları önlemek için suç davranışını çok nedenli modeller açısından düşünmek gerekmektedir.

Çalışmanın kuramsal kısmında da belirtildiği gibi OJJDP (2015, ss. 4-9) tarafından sınıflandırılan risk faktörleri bu çalışma kapsamında sosyal hizmet disiplininin temel müdahale düzeyleri olan mikro, mezzo ve makro olarak gruplandırılmıştır. OJJDP (2015, ss. 4-9) tarafından yapılan sınıflandırma temel alınarak ve genişletilerek gruplandırılan risk faktörlerine bakıldığında;

*Mikro Faktörler:* Sigara/madde/alkol kötüye kullanımı, psikiyatrik sorunlar, çocuğun erken yaşta çalışma hayatına girmesi, erken yaşta anti-sosyal davranışlara yönelme, ihmal ve istismar, akademik anlamda yetersizlik, sokakta yaşama, ortanca çocuk olmak,

*Mezzo Faktörler:* Ebeveynlerin düşük eğitim düzeyi, ebeveynlerin düzenli gelir getiren bir işte çalışmaması, aile içerisinde çok sayıda çocuk olması, kalabalık aile yapısı, ailede suç öyküsü, arkadaş çevresinde suç öyküsü, olumsuz akran ilişkileri, okulu terk, akran zorbalığı,

*Makro Faktörler:* Sigara, alkol, ve maddeye kolay ulaşılabilirlik, yüksek suç oranları, yoksulluk, yoksulluğa sebep olan neo-liberal politikalar, göçle birlikte gelen uyum problemleri, boş zaman aktivitelerinin ve hak temelli sosyal politikaların yetersizliği olarak sınıflandırılabilir.

OJJDP (2015, ss. 4-9) tarafından yapılan sınıflandırmaya ek olarak çocukların erken yaşta çalışma hayatına girmesi, kalabalık aile yapısı, ortanca çocuk olmak, göç olgusu ve neo-liberal politikalar çocukları suça sürükleyen risk faktörleri arasında sayılabilir. Fakat içinde bulunulan kültürel yapı ve uygulanan sosyal politikalar göz ardı edilmemeli, bütüncül çerçevede bir değerlendirme yapılmalıdır. Nitekim gelişmekte olan bir ülke olarak Türkiye’de toplumsal sorunlar devam etmekte, gelişme sürecinin tüm sancıları yaşanmaktadır.

Sonuç olarak çocuk suçluluğu çok boyutlu ve disiplinler arası bir çalışmayla incelenmesi gereken toplumsal bir sorundur. Çocukları suça sürükleyen risk faktörlerini anlayacak ve sistemlerle ilişkilerini belirleyecek multidisipliner araştırma projelerine gereksinim duyulmaktadır. Soruşturma aşamasından kurumdan çıktığı süreye kadar nasıl bir süreç geçirdiği bilgisine sahip olunarak çocuğa bütüncül bir bakışla yaklaşılmalı, sosyal hizmet gereksinimleri bu ilke ile ele alınmalıdır. Suça sürüklenmiş çocuklara yönelik etkin hizmet ve sosyal hizmet uygulamaları geliştirmek amacıyla; çocuğu tanımaya, anlamaya yönelik uygun testler, bireysel görüşmeler yapılmalı ve konuyla ilgili uygulamaların eğitimevlerinde ekip çalışması anlayışıyla yapılması önerilmektedir. Hükümlü çocukların akran çevrelerinde oldukça fazla suç öyküsü bulunması ve kurumdan çıktıktan sonra tekrar aynı çevreye dönme riskine karşı hükümlülük sonrası denetleme hizmetleri artırılarak çocukların mükerrer suçlu olmalarının önüne geçilmelidir. Araştırmanın sadece erkek hükümlü çocuklarla yürütülmesinden dolayı gelecek araştırmacılar tarafından kız hükümlü çocuklarla da yürütülmesinin gerekliliği önerilmektedir.

### Kaynakça

- Atilola, O., Omigbodun, O. ve Bella-Awusah, T. (2014). Lifetime Exposure to Traumatic Events Among Adolescents in Contact with the Nigerian Juvenile Justice Systems Compared with a Comparison Group of Secondary School Students. *Paediatrics and International Child Health*, 34(2), 92-100.
- Baykara Acar, Y. (2011). *İstisnai Öyküler Cinsel Suçtan Hükümlü Olan Çocukların Yaşam Öyküleri*. Ankara: Maya Akademi.
- Böke, K. (2017). Sosyal Bilimlerde Araştırma. K. Böke (Ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* içinde (ss. 2-31). İstanbul: Alfa.
- Cankurtaran Öntaş, Ö. (2011). Cinsel Suça Yönelen Çocukların Karakteristikleri ve Tedavi Programları. *Aile ve Toplum Dergisi*, 6(22), 47-56.
- Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun, (2004). *Resmi Gazete*: 29.12.2004, Kanun Numarası: 5275.
- Clinkinbeard, S.S. ve Zohra, T. (2012). Expectations, Fears, and Atrategies: Juvenile Offender Thoughts on a Future Outside of Incarceration. *Youth & Society*, 44(2), 236-257.

- Çakıcı, M., Paşa, E. ve Görkem, A. (2012). The Prevalence and Risk Factors of Juvenile Delinquency in Turkish Republic of Northern Cyprus. *Eurasian Journal of Educational Research*, 12(49 A), 183-198.
- Çoban, S. (2015). Juvenile Justice System in Turkey and Children in Reformatory Centers. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 22, 99-119.
- Çocuk Koruma Kanunu, (2005). *Resmi Gazete*: 15.7.2005, Kanun Numarası: 5395.
- Duyan, V. (2012). *Sosyal Hizmet Temelleri, Yaklaşımları, Müdahale Yöntemleri*. Ankara: Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği.
- Erbay, E. (2008). *Çocuk İşçi Olmak: Çocuk İşçiliğine Resrospektif Bir Bakış*. Ankara: Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği.
- Erkan, R. ve Erdoğan, M.Y. (2006). Göç ve Çocuk Suçluluğu. *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi*, 3(9), 79-90.
- Eyüboğlu, M. ve Eyüboğlu, D. (2018). Suça Sürüklenen Çocuklarda Psikiyatrik Bozukluklar, Sosyodemografik Özellikler ve Risk Faktörleri. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 21(1).
- Farrington, D.P., Coid, J.W., Harnett, L.M., Jolliffe, D., Soteriou, N., Turner, R.E. ve West, D.J. (2006). *Criminal Careers up to Age 50 and Life Success up to Age 48: New Findings from the Cambridge Study in Delinquent Development*. Home Office Research Study, 299.
- Fernandez-Suarez, A., Herrero, J., Perez, B., Juarros-Basterretxea, J. ve Rodriguez-Diaz, F. J. (2016). Risk Factors for School Dropout in a Sample of Juvenile Offenders. *Frontiers in Psychology*, 7.
- Gezgin, M. (2010). *Suçta Sürüklenen Ergenlerde Denetim Odağı: İzmir Örneğinde Bir Çalışma* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Gökler, R. (2009). Okullarda Akran Zorbalığı. *Uluslararası İnsani Bilimler Dergisi*, 6(2), 511-537.
- Günşen İçli, T. (2009). *Çocuk Suç ve Sokak: Sokakta Yaşayan Suç İşleyen ve Suça Maruz Kalan Çocuklar*. Ankara: TC Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü.
- İl, S. (2003). Adli Sosyal Hizmet. *Türkiye Klinikleri Psikiyatri Dergisi*, 4(2), 141-146.
- İpek, A. (2010). *Suçta Sürüklenen Çocukların Okul Dönemlerinin İncelenmesi ve Bu Dönemde Barındırdıkları Risk Faktörlerinin Belirlenmesi: Ankara, İstanbul ve İzmir Jandarma Çocuk Merkezleri Örneği* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Kara Harp Okulu, Ankara.
- Johnson, M.E. (2018). The Effects of Traumatic Experiences on Academic Relationships and Expectations in Justice-Involved Children. *Psychology in the Schools*, 55(3), 240-249.
- Kelly, E.V., Newton, N.C., Stapinski, L.A., Slade, T., Barrett, E.L., Conrod, P.J. ve Teesson, M. (2015). Suicidality, Internalizing Problems and Externalizing Problems Among Adolescent Bullies, Victims and Bully-Victims. *Preventive medicine*, 73, 100-105.

- Köksal Akyol, A. ve Bilbay, A. (2018). Ergenlerin Akran Zorbalığı Yapmaları, Zorbalığa Maruz Kalmaları ve Empatik Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(2), 667-675.
- Lee, S.Y., Rhee, S. ve Villagrana, M. (2018). Change in Delinquency Over Time Between Adolescents with and without Maltreatment Experiences: Attachment and The School's Role. *Children and Youth Services Review*, 86, 110-119.
- Mueller-Fabian, A., Siserman, C., Anitan, S.M. ve Delcea, C. (2018). Juvenile Delinquency in Light of Data Recorded at The Institute of Forensic Medicine. *Romanian Journal of Legal Medicine*, 26(1), 70-75.
- Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention. (2015). Risk Factors for Delinquency. Washington, D.C. 2 Eylül 2018 tarihinde <https://www.ojjdp.gov/mpg/litreviews/Risk%20Factors.pdf> adresinden erişilmiştir.
- Özdemir, S. (2018). Ergen Riskli Davranışlarının Akran Zorbalığı, Örselenme Yaşantıları ve Psikolojik Sağlamlık ile İlişkisinde Sapkın Arkadaşların Aracı Etkisinin İncelenmesi. *Eğitim ve Bilim*, 43(195), 223-239.
- Özen, S., Ece, A., Oto, R., Tirasci, Y. ve Goren, S. (2005). Juvenile Delinquency in a Developing Country: A Province Example in Turkey. *International Journal of Law and Psychiatry*, 28(4), 430-441.
- Pinto, R. J., Fernandes, A. I., Mesquita, C. ve Maia, Â. C. (2015). Childhood Adversity Among Institutionalized Male Juvenile Offenders and Other High-Risk Groups Without Offense Records in Portugal. *Violence and Victims*, 30(4), 600-614.
- Ruch, D.A. ve Yoder, J.R. (2018). The Effects of Family Contact on Community Reentry Plans Among Incarcerated Youths. *Victims & Offenders*, 13(5), 609-627.
- Seyhan, D. ve Zincir, H. (2009). Tutuklu/Hükümlü Gençlerin Benlik Saygısı Düzeyleri ile Aile Özelliklerinin İncelenmesi ve Aralarındaki Korelasyonun Belirlenmesi. *Aile ve Toplum Dergisi*, 5(19), 7-24.
- Singh, R.P. ve Jahanara. (2016). A Study on Juvenile Delinquents: Impact of Socio-Economic Factors of Family in The State of Uttar Pradesh, India. *SocioInt16: 3<sup>rd</sup> International Conference on Social Sciences and Humanities*, 875-884.
- Şentürk, Ş. (2018). Suça Sürüklenmiş Çocukların Sosyo-Demografik Özellikleri Ana-Baba Tutumları ve Suçun Nedenleri (Amasya Örneği). *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 38-48.
- TÜİK. Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri, 2016. 20 Ağustos 2018 tarihinde <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24676> adresinden erişildi.
- TÜİK. Güvenlik Birimine Gelen veya Getirilen Çocuklar, 2017. 1 Eylül 2018 tarihinde <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27609> adresinden erişildi.
- Türk Ceza Kanunu, (2004). *Resmi Gazete*: 12.10.2004, Kanun Numarası: 5237.
- T.C. Adalet Bakanlığı, 17 Ağustos 2018 tarihinde <http://www.cte.adalet.gov.tr/> adresinden erişildi.
- UNICEF. (2013). *Çocuk Adalet Sisteminde Sosyal Çalışmanın Rolü*.

- Williams, K., Rivera, L., Neighbours, R. ve Reznik, V. (2007). Youth Violence Prevention Comes of Age: Research, Training and Future Directions. *Annu. Rev. Public Health*, 28, 195-211.
- Wubishet, H.L. ve Leuween, K.V. (2016). Perceived Parental Behaviour of Juvenile Delinquent Boys in Prison: A Case in Ethiopia. *Psychology and Developing Societies*, 28(2), 203-225.
- Yavuzer, H. (2013). *Çocuk ve Suç*. İstanbul: Remzi.

## XVII. YÜZYILDAN BİR OKÇULUK KİTABI: *HÂZÂ KİTÂB-I KAVSNÂME VE OKÇULUK TERİMLERİ\**

*Enes AZBAY\*\**

**Öz:** Bu çalışma, *Muhammed bin Yûnus ed-Dervâzî* tarafından Arapçadan Türkçeye tercüme edilen, XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde *Mustafa bin Hüseyin* tarafından da istinsah edilen *Hâzâ Kitâb-ı Kavsnâme* adlı okçuluk kitabının incelemesidir. Literatürde kitabın bazı nüshaları üzerine yapılan tanıtıcı çalışmalar vardır. Bunlarda kitabın kime ait olduğunun bilinmediği dile getirilmiştir. Araştırmalarımız sonucunda elde ettiğimiz Atıf Efendi nüshası sayesinde kitabın *Dervâzî*'nin olduğunu tespit ettik. Nüshalar üzerine yapılmış tanıtıcı çalışmalardaki eksiklikleri ve hataları düzeltmeye çalıştık. Çalışmamızı, “Ana hatlarıyla okçuluk kitaplarının tasnifi nasıldır? *Dervâzî*'nin kitabının içeriği nedir? Eserin kaç nüshası vardır? Literatürde nüshalar hakkında verilen bilgiler nelerdir? Eserdeki okçuluk terimleri nelerdir?” gibi sorular çerçevesinde oluşturduk.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı okçuluğu, okçuluk terimleri, okçuluk kitabı, ok, yay.

### **An Archery Book from the Seventeenth Century: *Hâzâ Kitâb-ı Kavsnâme* and Archery Terms**

**Abstract:** This study examines an archery manuscript, titled “*Hâzâ Kitâb-ı Kavsnâme*” that *Muhammed Yûnus ed-Dervâzî* translated from Arabic to Turkish and *Mustafa bin Hüseyin* copied in the first quarter of 17th century. Some studies introducing copies of the book, mentioned that the author of the book was unknown. However, thanks to the copy of Atıf Efendi and as a result of our research, we determined that the writer of the book was *Dervâzî*. We endeavoured to correct common mistakes and supplement information lacking in these introductory studies. We also tried to establish a conceptual framework by answering questions like: “What is the general classification of archery books? “What is the content of the *Dervâzî*'s book?” How many copies of the manuscript exist? What is information given about the copies in literature? What are the archery terms in the manuscript?”

**Keywords:** Ottoman archery, archery terms, archery book, arrow, bow.

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 18.01.2019 - 05.07.2019

Bu çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan “Hâzâ Kitâb-ı Kavsnâme: İnceleme-Metin-Dizin” (2016) adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

\*\* Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, Ankara, Türkiye. e.azbaytr@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0372-0276.



## Giriş

Bozkır dünyasının çetin yaşam koşulları gereği, Türklerin Orta Asya bozkırlarındaki yaşamlarında savaşa, vuruşmaya olan yatkınlıklarıyla ön planda oldukları aşikârdır. Dolayısıyla Türkler gerek büyük çaplı savaşlarda gerek ise vurkaç taktiğiyle giriştikleri, bozkır göçebe kültürünün yansımaları olan talan ve ganimet elde etme amaçlı, küçük çaplı vuruşmalarda, ata olan hâkimiyetleri ve çeşitli silahları kullanmaktaki ustalıklarıyla çevrelerindeki halklara karşı, belirgin bir üstünlük sağlamışlardır. Bazen kendilerini savunmak bazen de saldırmak için ustalıkla kullandıkları kılıç, yay ve ok gibi bu silahları, üretmekte de mahirdirler.

Türklerin tarihsel süreçteki bu silah üretme ve kullanma üstünlükleri, Anadolu coğrafyasını yurt edindikleri zaman da devam etmiştir. Burada önceleri küçük bir uç beyliği olarak kurulan ama kısa süre içinde büyük bir imparatorluk şeklini alan Osmanlı Devleti döneminde de, askerlerin en mükemmel teçhizatları arasında ok ve yay uzun zaman yerini korumuştur. Orduda, uzun yıllar savaş silahı olarak kullanılan bu ikili, teknolojik gelişmeler doğrultusunda, yerini ateşli silahlara bırakmıştır. Ancak sportif aktivite olarak düzenlenen uzun mesafeye ve hedefe ok atışı yarışmalarıyla ok-yay kullanımı, devam etmiştir (Bir, Acar ve Kaçar vd, 2006, ss. 40-42).

Bunların yanı sıra, İslamiyetin de ok-yay kullanımını teşvik edici olması Osmanlı döneminde, bu ikilinin dinsel kimliğe bürünmesine sebep olmuştur. Bu kimliğin etkisiyle de, ok-yay yapımı, kullanımı, ok atma yarışlarıyla okçu ustaları hakkında 15. yüzyıldan itibaren kitaplar yazılıp tercüme edilmeye başlanmıştır.

Osmanlı döneminde okçuluğu/kemankeşliği ele alan kitaplar, muhtelif adlarla kaleme alınsalar da, literatürde *kavsname* genel başlığı altında değerlendirilmektedirler. Aksoy'a göre bu dönemde yazılan kitapları iki ana grupta toplayabiliriz: Birinci gruptaki eserler, dinî yönü ağır basan, Hz. Âdem'in oku ilk defa Cebraile vasıtasıyla tanıyıp kullandığının, Peygamberimizin hadisleriyle desteklenerek ok atma ve yay tutma adabının, devrin usta okçularının ok atma şekillerinin ve kullandıkları okçuluk aksesuarlarının anlatıldığı eserlerdir. İkinci gruptaki eserler ise, okçuluk müsabakalarına katılan kişilerin isimlerinin, atış mesafelerinin, ulaştıkları menzillerle birlikte diktirdikleri menzil taşlarının ve ok atışlarının yapıldığı yerlerin anlatıldığı eserlerdir (2000, s. 70). Zamanında yüksek lisans tezi olarak üzerinde çalıştığımız ve bu yazımızda da ele aldığımız *kavsname*, birinci gruptaki eserlerdendir.

## Hâzâ Kitâb-ı Kavsnâme

*Muhammed bin Yûnus ed-Dervâzî* tarafından Arapçadan Türkçeye tercüme edilen bir kitaptır. Araştırmalarımız neticesinde, kitabın 6 nüshası tespit edilebilmiştir. Bu yazımızda, tespit edilen nüshalardan hem muhtevası en geniş hem de net tarih kaydı bulunan ve bu tarih kaydı sayesinde eldeki nüshalar içinde en eskisi olduğunu düşündüğümüz Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, Nr. 34 Atf 2229 künye kaydındaki nüsha üzerinden ana hatlarıyla bir inceleme yapılmıştır:

Yazmanın girişinde, mütercim “*Muhammed bin Yûnus ed-Dervâziyyü’l-meşhûrû’l-müllākab* (vr. 1b.5)/*Dervâzî lakabıyla ünlü Yûnus oğlu Muhammed*” diye tanıtılmış, müstensih kaydıyla istinsah tarihi ise yazmanın son sayfasında “*Muştafâ bin Hüseyin, fî-evâhîr-i zî’l-ka’de 1011/ Hüseyin oğlu Mustafa Nisan-Mayıs 1603*<sup>1</sup>” (vr. 67b.8, 12, 13) olarak belirtilmiştir.

Mütercim kitabını yazma gerekçesi olarak “...*bir nice dostlar ve yârânlar dilediler kim tîr-endâzlık ‘ilminde hem anuñ şevâbında ve fazîletinde nesne eşideler* (vr. 1b. 4-6)/*birçok dost ve arkadaş, okçuluk ilminde hem onun sevabında ve erdeminde bir şeyler duymak, öğrenmek istediler; ... kaşd eyledüm ki kitâb-ı ibtidâ’i’l-kavsı cem’ eyleyüp Türk dilince yazup bunların hükmi yerinde ola* (vr. 2a. 8-10)/*okçuluğa giriş kitabımda bunları toplayıp Türkçe yazıp dostlarımin isteği yersine gelsin istedim*” açıklamalarını yapmıştır.

Kitabın yazımında izlediği yol içinse “...*diledüm ki Kur’an âyetlerini ve Resûl şalla’llâhu te’âlâ aleyhi ve sellem hadîşlerini ve ol mes’eleler kim bu ‘ilme ta’alluķı var kitâb evvelinde yazam andan şonra bâkî hünerlere ve şan’atlara şürû’ edem inşâ’allâhu te’âlâ...*” (vr. 2b. 2-6)/*Kur’an ayetlerini ve Resul (sav) hadislerini ve o konularda bu ilme kimin ilgisi varsa kitabın girişinde yazıp ondan sonra da ölümsüz hünerlere ve sanatlara geçeyim istedim, Allah’ın izniyle*” açıklamalarını yapmıştır.

Bu eserin Arapçadan tercüme olduğunu söylemiştik. Mütercim bunu “...*ilm-i kavsdan bir kitâb Türkî dilince tercüme kılınup kaleme gele...*” (vr. 2a. 2-3)/*Yay ilminden bir kitap, Türkçeye çevrilip yazılsın*” sözleriyle belirtmektedir. Bu cümleden açıkça Arapça yazılmış bir kaynaktan tercüme edileceği anlaşılmasa da, Arapçadan tercüme olduğu yönündeki deliller için şunlar öne sürebilir: Kitabın 6. bâbından sonra kırmızı mürekkeple yazılan “*Kitâbü’r-Remî Mürhîf ibnü ‘Abdü’l-kerîm eydür...*” (vr. 24b. 3-4)/ *Atıcılık Kitabı Abdülkerim oğlu Mürhîf söyler*” ibaresinde, bahsi geçen *Kitâbü’r-Remî* kitabının Arapçadan

<sup>1</sup> Hicri yıl bilgilerini, Miladi yıla çevirmek için Türk Tarih Kurumunun çevrimiçi sitesindeki tarih çevirme kılavuzu esas alınmıştır: <http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/> (Erişim Tarihi: 07.03.2019).

yapılan tercümede ana başvuru kaynağı olması ve kitaptaki bölümlerden birinin okun Arapça sıfatlarına, birinin de yayın Arapça sıfatlarına ayrılmış olması bu eserin Arapçadan tercüme edildiğini gösterir nitelikte deliller olduğu görüşündeyiz. Özetle bu eser için “*Mürhif ibnü ‘Abdü’l-kerîm*” tarafından yazılan “*Kitâbü’r-Remî*” adlı kitap ekseninde Arapçadan Türkçeye yapılmış bir tercümedir denilebilir. Eserde hadis aktaran 50 kişinin adı geçer:

“*‘Abdu’llâhi Hâris, ‘Alî Hemedanî, ‘Amir oğlu ‘Ubeyne, Sa’îd, Sa’d bin Ebî Vakkas, Ebû Sâme, Ebû Hüreyre, Muḥammed bin Ayâs İbnü Seleme ibn’l-Ekva’, Ḥâtem ibni ‘Abdu’llâh, İbn ‘Ubeyd, Câbir bin ‘Abdu’llâh, İbni ‘Abbâs, Hâlid bin Yezîd, ‘Ukbetü ibnü ‘Amir, ‘Ömer ibnü’l-Hâris, Temâme, Ebû Dâfi’, ‘Ömer bin Şu’ayb, Mücâhid, ‘Abdu’llâh ibnü’l-Erzâk, ‘Atâ’ bin Ribâh, ‘Avf bini’l-Hasan, ‘Abdu’llâh ibnü Şedâd, (Hz.) ‘Alî, Muḥammed bin Nevâr, Yezîd bin Meryem, ‘Ömer bin ‘Abese, ‘Abdu’l-ḥamîd, Esved, Mevlânâ Süleymân, ‘Ömer ibnü ‘Abdü’l-azîz, Ebî Yaḥîḥ, ‘Ömer bin ‘Abese, ‘Alî bin Erṭât, Leys bin el-Hâris, Ya’kûb, ‘Abdu’r-raḥmân et-Taberî, ‘Abdu’r-raḥmân, Ḳays bin Sehl, Aḥmed bin ‘Ömer, Ebû Usâme, Ebî Burde, Ebû Mûsa, Şâbit bin Esed, Leys bin Meb’ad, (Hz.) ‘Ömer, Nâfi’, ‘Âşim bin Ḳata, Ebû Bekir bin Yûnus bin Bekir.*”

Ayrıca, okçuluğun çeşitli alanlarında mahir olan şu kişilere de atıflarda bulunulur:

“*Ebu’l-Hasan Kâğıdı, Zâhir-i Belhî, İshâkü’r-Refâ, Ebû Hâşim, Edhem, Seyfü’l-Mücâhidîn, Behrâm, Sa’îd bin Ḥafîfü’s-Semerkandî, Ḥakîm Ebû ‘Abdu’llâh, Behrâm Çüb, Ardeşir, Üstâd Muḥliş, Muḥammed bin Hâlid, Ebû ‘Ubeyd ve Mürhif ibnü Abdü’l-kerîm*” (Azbay, 2016, ss. 2-3).

### Eserin Nüshaları

Eserin toplam 6 nüshası tespit edilmiştir:

Birinci nüsha, *Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 34 Atf 2229* numarada kayıtlıdır. Bu nüsha bilgisine herhangi bir yazılı kaynakta rastlanmamıştır. *Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumuna* ait olan internet sitesindeki şu bağlantıdan ulaşılmıştır: <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kavsname/162173> (Erişim tarihi: 07.03.2019). *Mustafa bin Hüseyin* tarafından H.1011/M.1603 tarihinde istinsah edilen nüsha, bulunabilen nüshalar içinde, müstensihi belli olan tek nüsha olmasının yanı sıra muhteva açısından da en hacimli nüshadır. Diyanet’in *İslam Ansiklopedisindeki* “*Kavsnâme*” maddesinde yer alan künye kayıtları içinde *Dervâzî* ve kavsnamesi yer alsa da, bu nüsha bilgisine yer verilmemiştir (Aksoy, 2002, s. 70). Harekeli nesih yazıyla yazılmış olan bu nüsha, 67 varaktan oluşur ve her sayfasında da, 10 satır mevcuttur. 38 bâb, 3 fasıl üzerine tanzim edilmiştir (Azbay, 2016, s. 4).

İkinci nüsha, *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Emîr Hoca Bölümü, 495* numarada kayıtlıdır. Bu nüshanın yazılış tarihi için Aksoy, H.1070/M.1659-60

yılını vermiştir (2002, s. 70). Ancak, nüshadaki damgalar silindiği için ve ayrıca yazıyla nüshanın herhangi bir yerinde tarih kaydı bulunmadığı için istinsah tarihi nüshada yazmamaktadır. Bu nüshada da Arapça ibareler, kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın ilk sayfasında “*Vakf-ı Emîr Hâce Câmî ‘-i Vâlide ‘-i Atîk der-Üsküdâr*” kaydı vardır. Ardından gelen 9 varakta çeşitli surelerle ayetler ve “*Tevârîhü ‘l-‘Osmân*” başıyla Osman Gazi’den başlayıp Genç Osman’a kadar padişahların iktidardaki sürelerinin bulunduğu bir fihrist vardır. Nüshanın tarihlendirmesi için belki fihristte yer alan son padişahın hüküm sürdüğü tarihten yola çıkarak muhtemel bir tarih aralığı önerilebilir görüşüdeyiz: Son padişah olarak Genç Osman kaydedildiğine göre bu nüshanın H.1070/M.1659-60 yılında değil de, Genç Osman’ın 1618-1622 yılları arasındaki iktidarı süresi içinde yazıldığı düşünülebilir. 60 varaktan oluşan nüshanın her sayfasında 11 satır mevcuttur. Harekeli nesihle yazılmıştır. 34 bâb, 4 fasıldan oluşur (Azbay, 2016, s. 4).

Üçüncü nüsha da, *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Emîr Hoca Bölümü*, 496 numarada kayıtlıdır. Aksoy, bu nüsha için de H.1070/M.1659-60 yılını vermiştir (2002, s. 70). Ancak, bu nüsha da incelendiğinde herhangi bir yerinde yazıyla bir tarih bulunmadığı gibi nüshadaki damgada da H.1135/M.1722-23 yılı vardır. Tabii bu damga, yazma esere sonradan da vurulmuş olabilir. Sonuçta, kaynakta verilen tarih kaydıyla nüshada yer alan kayıt uyuşmamaktadır. 25 varaktan oluşan nüshanın her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Harekesiz talik yazıyla yazılmıştır. 28 bâb, 3 fasıldan oluşur (Azbay, 2016, s. 5).

Dördüncü nüsha, *İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi*, 1582 numarada kayıtlıdır (Şeşen, 1978, s. 389). Aksoy, hazırladığı maddeye bu künye kaydını da almıştır ancak buradaki eseri Mehmed Efendi’nin 1732 yılında telif ettiğini bildirdiği eserinin ikinci nüshası olarak göstermektedir: “*Mehmed Efendi ‘nin 1145 ‘te (1732) telif ettiği Kavsnâme (Fezâil-i Remy, Süleymaniye Ktp., Mehmed Hafîd Efendi, nr. 255; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1582)*” (2002, s. 70). Ancak Ramazan Şeşen, literatüre geçmemiş Türkçe yazmaları tasnif ettiği çalışmasında bu künye kaydını “*Muhammed b. Yunus ed-Dervâzî, Kavsnâme, İstanbul Arkeoloji Müzesi, Nr. 1582*” şeklinde aktararak eserin *Dervâzî*’ye ait olduğunu dile getirir (1978, s. 389). Biz de nüshayı temin edip inceleyince Şeşen’in haklı olduğunu gördük. Bu nüshada da yazılış tarihi problemi gözükmektedir. Şeşen ilgili makalesinde nüshanın yazılış tarihi olarak H.1070/M.1659-60 yılını vermiştir. Nüshanın kendisi incelendiğindeyse H.1083/M.1672-73 tarih kaydı vardır. Gayet tabii bu tarih kaydı da sonradan yazılmış olabilir. 31 varaktan oluşan nüshanın her sayfasında 9 satır bulunmaktadır. Kısmen harekeli olmak üzere nesih yazıyla yazılmıştır. 10 bâb, 1 fasıldan oluşan bu nüsha eldeki en kısa nüshadır (Azbay, 2016, ss. 5-6).

Beşinci nüsha, *Edirne Selimiye Kütüphanesi, El Yazmaları Bölümü 533/7* numarada kayıtlı olan *Mecmua-i Resâ'il* adlı bir mecmuanın 105a-141b varak numaraları arasında yer almaktadır. Gürgendereli, bu nüshadan kime ait olduğu belli olmayan bir eser diye bahsedip üzerinde tanıtıcı bir çalışma yayımlamıştır (2015, s. 1318). Bu tanıtıcı çalışma sayesinde haberdar olduğumuz eseri temin edip elimizdeki nüshalarla kıyaslayınca *Dervâzi*'nin eserinin nüshalarından biri olduğunu tespit ettik. Nüsha, hacimli bir mecmuanın içinde bulunduğundan bu tarz mecmualarda sıklıkla karşılaşıldığı gibi, yazılış tarihi kaydıyla müellif/mütercim ve müstensih kayıtları bulunmamaktadır. 36 varaktan oluşan bu nüshanın her sayfasında 11 satır bulunmaktadır. Harekeli nesih yazıyla yazılmıştır. 32 bâb, 4 fasıldan oluşur (Azbay, 2016, s. 6).

Altıncı nüsha ise, *Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü 1457* numaralı kayıta yer alan bir mecmuanın 43a-91b varakları arasında yer almaktadır. Atıf Efendi nüshasını esas alarak yaptığımız yüksek lisans çalışmamız sırasında bu nüshayı gözden kaçırmıştık (Azbay, 2016, ss. 4-6)<sup>2</sup>. Bu nüsha için Avcı, 95 varaklık bir mecmuanın 43a-91b varakları arasında yer aldığını “Hâzâ'r-risâletü fi-Beyâni Nu'ûti'l-kavs” başlığını taşıdığını belirtip okçuluk konusunda, 33 fasıldan oluşan eserin kim tarafından yazıldığının, kime ait olduğunun bilinmediğini bildirmiş ve devamında nüshadan örnek metinler verdiği tanıtıcı bir çalışma yayımlamıştır (2013, ss. 23-24). Bu nüshayı da diğer nüshalarla karşılaştırınca *Dervâzi*'nin eserinin nüshalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Harekesiz nesih yazıyla yazılmış olan nüshanın her sayfasında 9 satır mevcuttur. Metinde geçen Arapça kelimeler, ibareler özellikle okçuluk terimleri ya kırmızı mürekkeple yazılmış ya da sonradan üzerleri kırmızıyla çizilip belli edilmiştir. Elimizdeki en hacimli nüsha olan Atıf Efendi nüshasındaki 6. bölümle başlar ve bölümler kısa tutulmuştur.

### Nüshaların Değerlendirilmesi

*Hâzâ Kitâb-ı Kavsnâme*'nin bilinen altı nüshasından üçü tamamen, biri kısmen harekeli nesihle yazılmıştır. Harekesiz iki nüshadan biri talik biri de nesih yazıyla yazılmıştır. Atıf Efendi nüshası hariç, diğer nüshaların bazılarının yazılış tarihlerinin hiç bilinmediği -bir mecmuanın içerisinde yer aldıkları için-, diğer bazı nüshaların tarihlendirilmelerindeyse, nüshalarda yer alan tarih kayıtlarıyla kaynaklarda, nüshaların yazılış tarihi olarak gösterilen kayıtlar arasında çelişkilerin olduğunu bildirdik. Bu çelişkileri gidermek için, nüshalarda

<sup>2</sup> Bu çalışmayı hazırlarken sosyal medya vasıtasıyla benimle görüşüp bu nüshanın varlığından beni haberdar eden hem Avcı'nın çalışmasını hem de nüshanın tıpkıbasım PDF'sini tarafıma gönderen Balıkesir Üniversitesi Eski Türk Edebiyatı bilim dalı yüksek lisans öğrencisi Merve Yapıcı'ya teşekkür ediyorum. (Görüşme tarihi: 28.12.2018).

yazan tarih kayıtlarıyla kaynaklardakileri karşılaştırıp muhtemel tarihlendirme önerilerimizi sunduk. Bu konudaki yorumlarımıza da, yukarıda nüshalar hakkında verdiğimiz temel bilgiler kısmında değindik. Öte yandan muhtemel tarih kayıtları haricinde, nüshaların dil özelliklerinden yola çıkarak kendi aralarındaki öncelik sonralık sırası içinse net bir değerlendirme yapabilmenin güç olduğunu düşünüyoruz. Çünkü tamamen ya da kısmen harekeli olan bu nüshaların tamamının söz varlığı, Eski Anadolu Türkçesi (EAT) fonetik ve morfolojik özelliklerini barındıracak vaziyettedir. Harekesiz nüshaları değerlendirmek daha güç olsa da, temel özelliklerinin farklı olmadığını düşünüyoruz. Çünkü EAT döneminde dudak uyumuna girmeyen eklerin doğru telaffuzunu sağlamak için bazen hareketler kullanılmıştır.

Elimizdeki nüshalar içinde müstensih kaydıyla birlikte istinsah tarihi olan tek nüsha Atıf Efendi nüshasıdır: *Mustafa bin Hüseyin, H. 1011/M. 1603*. Ayrıca bu nüsha, kaynaklarda çelişkili de olsa tarih bilgisi verilen diğer nüshalarla kıyaslandığında elimizde güvenilir, net ve en eski kaydı olan nüshadır. Bunun haricinde, bu nüsha gayet okunaklı, özenli bir şekilde yazılmıştır. Muhtevası yönünden de, en kapsamlısı olmasından dolayı telif nüshasından ya da telif nüshasına en yakın şu an elimizde olmayan başka bir nüshadan, kopya edildiği düşünülebilir. Bizce elimizdeki mevcut nüshaların öncelik sonralık sıralamasında, hem net tarih kaydına sahip tek nüsha olmasından hem de en hacimli nüsha olmasından ötürü, ilk sırada değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğümüz nüsha, Atıf Efendi nüshasıdır. Diğerlerinin sıralaması çeşitli varsayımlara dayandırılarak değişik şekillerde oluşturulabilir.

Kaldı ki, nüshalar arasındaki değişkeler, her bir nüshayı farklı filolojik dönemlerde değerlendirmemize sebep olacak boyutta değildir. Hepsinin temel söz varlıkları ve gramer özellikleri EAT dönemi eserlerine özgüdür. Nüshalar arasındaki değişkeleri değerlendirebilmek için öncelikle bir tablo halinde nüshaların bölüm başlıklarını vererek içeriklerini gösterdik. Devamında da, örnek parçalara yer verdik.

<b>Atıf Efendi Nüshası</b>	<b>Emîr Hoca Nr. 495</b>	<b>Emîr Hoca Nr. 496</b>	<b>Arkeoloji Müzesi Nr. 1582</b>	<b>Selimiye Nr. 533/7 vr. 105a-141b</b>	<b>Süleymaniye Nr. 1457 vr. 43a-91b</b>
Peygamber'in Ok Atmayı Öğrenip ve Öğretmeyi Emretmesi	+	+	+	+	-
Ok Atmanın Faziletleri	+	+	+	+	-
Ok Atmayı Bırakmanın Günahları	+	+	+	+	-
Pazar İçinde Okun Nasıl Tanışacağı	+	+	+	-	-
Yayın Başlangıcı	+	+	+	+	-
Bölüm	+	+	+	+	-
Ok Atış Kitabı	+	+	+	+	-
Ok Yarıştırmanın Şartları	+	+	+	+	-
Ok Atışındaki Öncelik Üzerine	+	+	+	+	-
Fasl	+	+	+	+	-
Arapçada Yayın Adları	+	+	-	+	+
Arapçada Okun Adları	+	+	-	+	+
Fasl	+	+	-	+	+
Yayı Kirişlemek	+	+	-	+	+
Oturarak Atma	+	+	-	+	+
Ok Tutuşu Üzerine	+	+	-	+	+

Okun Bağlanması	+	+	-	+	+
Okun Çözülmesi	+	+	-	+	+
Ok Atışı	+	+	-	+	+
Hedef Alma	+	+	-	+	+
Hatasız Atma	+	+	-	+	+
Kiriş Ötmesi	+	+	-	+	+
Yayın ve Okun Ağırlıkları	+	+	-	+	+
Fasl	+	-	-	+	+
Atıcı Okunun Ağırlığı Ne Kadar Olmalı?	+	-	-	+	+
Atıcıya Gerekli Olan Şeyler	+	-	-	+	+
Uzağa Atma	+	-	-	+	+
Kirişin Bileğe Zarar Vermesi	+	-	-	+	+
Kirişin İşaret Parmağına Zararı	+	-	-	+	+
İşaret Parmağın Zedelenmesi	+	-	-	+	+
Tırnak Kırılması	+	-	-	+	+
Kirişin Kulağa Vurması	+	-	-	+	+
Kirişin Sol Elin Baş Parmağını Sıyırması	+	-	-	+	+



Kabza Gevşekliği	+	-	-	-	+
Sağ Elin Baş Parmağının Ağırması	+	-	-	+	+
Kirişin Sakala Vurması	+	-	-	+	+
Oklar	+	+	-	+	+
Sarıma	+	-	-	+	+
Birleştirme	+	-	-	+	+
Üstatların Anlaşmaları	+	-	+	-	+
İşaret Parmağını Baş Parmak Üzerine Getirme	+	-	+	-	+

Nüşhaların içeriklerinden oluşan yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi eldeki nüşhaların tamamında yer alan bir başlık yoktur. Altı nüşhanın beşinde yer alan bir bölümü örnek teşkil etmesi için tablodaki nüsha sırasına göre buraya alıyoruz.

#### Oturarak Ok Atmayı Anlatan Bölüm

##### *Atıf Efendi Nüşhası*

[43a] (2) Bâb eger oturup atsa râst otura (3) azacuk dönerek şol kadar ki nişân (4) şol omuza karşı ola sağ ayağını (5) döşeyüp üzerine otura şol dizini şol (6) bögrine tayaya bu resme oturmağın fâ'idesi (7) kararlı olur ve hem dizi karnına direk olur (8) ve hem kalkın dutmağa kolay olur ve hem (9) dört endâm râst olur ol iki diz iki (10) omuzdur bu dörtten dört işler hâşıl [43b] (1) olur nêtekim dört tabî'yyet kim od şu yel (2) toprakdur ki âdem andan yaradıldı idi muvâfık (3) olsa mizâc dürüst olup eyü 'ameller hâşıl (4) olur muhâlif olsa mizâc harâb olur iki (5) taraf şihhatde berâber ola sağ dirsek (6) ve şol elün baş barmağı ve üç endâm mu'tedil (7) ve şihhatde ola sağ buğ ve eņek ve çifde (8) ve altı yumşak endâm dürüst ola iki (9) dudak boyun eņek iki göz şol (10) elin baş barmağı sağ elün baş barmağı [44a] (1) ve hem katı endâmlar dürüst ola dirsek (2) ve bilek şol elin kabzası üç barmağ (3) sağ elden her vaqt ki bunu böyle işlese (4) küllî endâm cem' olup tenile cân gibi (5) olur biri birinsiz şalâhiyyet yokdur (6) ve eger bundan ayruksı oturmağ dilerseñ (7) şol ayağın üzerine otur

sağ ayağını (8) dik şol omuzun döşüne at Ebû'l-Hasan (9) Kâğıdı bu resme oturdu lâkin yegrek evvelki (10) oturmağdur cengde ve ğayrında.

*Hacı Emîr Hoca Nr. 495*

[38a] (2) Faşl eger oturup atsa rāst otura azacuk (3) dönerek şol kadar ki nişān şol omuzā karşı (4) ola sağ ayağını döşeyüp üzerine otura ve şol (5) dizini şol bögrine tayaya bu resme oturmağun (6) fā'idesi oldur ki kararlu olur ve hem diz karına (7) dönük olur ve hem kalkān dutmağa kolay olur (8) ve hem dört endām rāst olur ki ol iki diz iki (9) omuzdur bu dörtten dört işler hāşıl olur (10) nitekim dört tabi'at ki od şu yel toprak (11) dur ki ādem andan yaradıldı muvāfiķ olsa mizāc [38b] (1) dürüst olup eyü 'ameller hāşıl olur muhālif olsa (2) mizāc harāb olur iki taraf şihhatde ve berāber ola sağ (3) dirsek ve şol elün baş barmağı ve üç endām mu'tedil (4) ve şihhatde ola sağ but ve egegi ve çifde ve altı (5) yumuşak endām dürüst ola iki dudak boyun egegi (6) iki göz şol elün baş barmağı sağ elün baş barmağı (7) ve hem katı endāmlar dürüst ola dirsek ve belek şol (8) elün kabzası dağı üç barmaq sağ elden her vaķt ki (9) bunı böyle işleseñ küllī endām cem' olup tenile (10) cān gibi olur biri birinsiz şalāhiyyet yokdur ve eger (11) bundan ayruķsı oturmaķ dilerseñ şol ayağun [39a] (1) üzerine otur sağ ayağunı dik şol omuzun taşına (2) at Ebû'l-Hasan Kâğıdı bu resme atardı lâkin yegrek evvelki oturmağdur cengde ve ğayrında.

*Hacı Emîr Hoca Nr. 496*

[17a] (7) Faşl eger oturup atsa rāst otura (8) azacuk dönerek şol mikdār kim nişān şol omuzuna (9) karşı ola sağ ayağını döşeyüp şol bögrine tayasın (10) oturmağun fā'idesi oldur ki kararlu olur ve hem dizi (11) karına direk olur ve hem kalkān tutmaķlığı kolay olur (12) ve hem dört endām rāst olur ol iki omuzdur (13) bu dörtten dört dürlü işler hāşıl olur nitekim dört (14) tabi'at kim od ve şu yel ve toprakdur ādem andan yaradıldı (15) muvāfiķ olsa mizāc dürüst olup bu 'ameller hāşıl olur [17b] (1) ve eger muhālif olsa mizāc harāb olur iki tarafı şihhatde berāber (2) olur sağ dirsek ve şol elün baş barmağı ve üç (3) endām mu'tedil ve şihhatde ola sağ but egek ve çifde altı (4) yumuşak endām dürüst ola iki tudaķ egek boyun ve egek (5) iki göz ve şol elün baş barmağı ve hem endāmlar dürüst ola (6) ve dağı bilgil kim şol elün kabzası ve dağı üç barmağı (7) sağ elün her vaķtin kim bunı böyle işleseñ küllī endām (8) cem' olup tenile cān gibi olur birbirinsüz şalāhiyyeti (9) yokdur ve eger bundan ayruķsı otursañ şol ayağun (10) üzerine otur sağ ayağun dik şol omuzun döşüne (11) Ebû'l-Hasan Kâğıdı eydür bu resme otururdu velikin (12) yegregi cengde ve ğayrıda.

*Selimiye Nüşası*

[22b] (7) Faşl eger oturup atsa rāst otura azacuk dönerek (8) şol kadar ki nişān şol omuzuna karşı ola sağ ayağını döşeyüp (9) üzerine otura ve şol dizini şol

bögrine tayaya bu resme oturmağın (10) fâ'idesi oldur ki kararlı olur hem diz karına direk olur ve hem kalkın (11) dutmağın kolay olur ve hem dört endâm râst olur ki ol ikidür [23a] (1) iki omuzdur bu dörtten bu dört işler hâşıl olur (2) nitekim dört tabi'yet ki od ve su ve yel ve toprakdur ki (3) âdem andan yaradıldı muvâfık olsa mizâc dürüst olup eyü (4) 'ameller hâşıl olur muhâlefet olsa mizâc harap olur iki (5) taraf şihhatde beraber ola sağ dirsek ve şol elün baş (6) barmağı ve üç endâm mu'tedil ve şihhatde ola sağ yüz ve eñek (7) ve çufde ve altı yumşak endâm dürüst ola iki tudağ boyun (8) eñek iki göz şol elün baş barmağı sağ elün baş barmağı (9) ve hem katı endâmlar dürüst ola ve bilek şol elün kabzası (10) dağı üç barmağ sağ elden her vakt ki bunı böyle işleseñ (11) küllî endâm cem' olup tenile cân gibi olur birbirinsüz şalâhiyyet yokdur [23b] (1) ve eger bundan ayruksı oturmağ dilerseñ şol ayağın üzerine (2) otur sağ ayağın dik şol omuzın döşine at (3) Ebü'l-Hasan Kâgıdı bu resme ataradı lakin yegregi evvelki (4) oturmağdur cengde ve gayrda.

### Süleymaniye Nüşası

[25] (4) Faşl eger oturup atsa râst (5) otura azacuk dönerek şol kadar kim (6) nişân şol omuza karşı ola (7) sağ ayağın döşeyüp üzerine (8) otura şol dizini şol bögrine (9) tayaya bu resme oturmağın fâ'idesi [26] (1) oldur ki karar olur hem diz karına (2) direk olur ve hem kalkın tutmağ (3) kolay olur ve hem dört endâm (4) râst olur ki ol iki diz iki (5) omuzdur bu dörtten dört işler (6) dört işler hâşıl olur nitekim (7) dört tabi'yet kim od ve su ve yel (8) ve toprakdur ki âdem 'aleyî's-selâm (9) yaradıldı muvâfık mirâc dürüst [27] (1) olur eyü 'ameller hâşıl olur muhâlif (2) olsa mizâc harap olur iki (3) taraf şihhatde ve beraber ola sağ ve şol (4) elün baş barmağı ve üç endâm mu'tedil (5) ve şihhatde ola sağ buğ ve eñek (6) ve çufde ve altı yumşak endâm dürüst (7) ola iki dudağ boyun eñek iki (8) göz şol elün baş barmağı sağ (9) elün baş barmağı ve hem katı endâmlar [28] (1) dürüst ola dirsek bilek şol (2) elün kabzası dağı üç barmağ (3) sağ elden her vakt ki bunı böyle (4) işleseñ küllî endâm cem' olup (5) ten ile cân gibi olur biri birinsüz (6) şalâhiyyet yokdur ve eger bunda ayruksı (7) oturmağ dilerseñ şol ayağın (8) üzerine otur sağ ayağın dik (9) şol omuzın döşine at [29] (1) Ebü'l-Hasan Kâgıdı bu resme atardı lakin (2) yegrek evvelki oturmağdur eger cengde eger gayrda.

### Eserin Dil Özellikleri

Harekeli nüshalar sayesinde eserde kapalı e "ë" vokalinin kullanımı tespit edilebilmektedir. Bunun için en açık şu üç örnek verilebilir: *yel* يَلْ 43b/1, *yelim* يِيلِمْ 20b/8, *gëğ* كَيْكْ 52a/4.

Sözcük başında ötümsüzlük-ötümlülük konusunda özellikle t/d ünsüzlerinde metin boyunca bir tutarlılık yoktur. Bazı kelimler her iki biçimde de yazılmışlardır:

*tudağın* طُوْدَاغُنْ 46a/7, *dudağ* دُوْدَاقْ 43a/1.

*temren* تَمْرَنْ 18a/4, *demren* دَمْرَنْ 33b/2.

Türkiye Türkçesinde sözcük başında t- ötümsüz ünsüzüne sahip olan kimi sözcükler metin boyunca ötümlü biçimde yazılmıştır: *dırnağ* 66b/7, *dürlü* 28a/2, *dükense* 53a/10.

Metin boyunca “+dA bulunma durumu eki, +dAn ayrılma durumu eki, -dI görülen geçmiş zaman eki, +dUK ortaç eki, -dU-m / -dU-η görülen geçmiş zaman ekleri, -dUr III. tekil şahıs bildirme eki, -dUr- ettirgen çatı eki” bu ekleri, ötümsüz bir tabana geldikleri halde ötümlülüklerini korumuşlardır.

Birer örnekte metatez ve iyelik eki yığılması ses olayları tespit edilmiştir: *bigi* 29b/6, *birisi* 7b/9.

Türkiye Türkçesinde uyuma girmeyen aidiyet eki “+ki”nin metinde geçen dört yerden üçünde uyuma girdiği saptanmıştır. Bu ek için uyuma girme eğilimindedir, denilebilir: *burnundağı* 42a/9, *yanındağı* 45a/6, *ucundağı* 46a/8. *atarkenki* 8b/4.

EAT döneminin karakteristik özelliklerinden düzlük-yuvarlaklık uyumunun olmayışı tespit edilebilmektedir: *eyü* 43b/3, *yaluğuz* 19b/8, *karşu* 40a/2.

Türkiye Türkçesinde kullanılmayan -*IAK* ulaç eki metinde işlevselliğini sürdürmektedir: *deprenicek* 31b/6, *gelicek* 58a/10, *çıkıcağ* 53a/5, *koycıcağ* 21b/1, *olıcağ* 62b/6.

Gelecek zaman için EAT döneminin bir diğer karakteristik eklerinden olan -*IsAr* ekinin yanı sıra, -*AcAk* eki de kullanılmıştır: *olısar* 19a/2, *olacağdur* 50b/7.

Belirtme durumu eki için Türkiye Türkçesinde de kullanımda olan +I ve zamir n’si + belirtme durumu ekinin haricinde III. tekil şahıs iyelik eki üzerine gelen +n belirtme durumu eki de yaygın olarak kullanılmıştır: *birin* 24a/1, *kirişin* 29a/9, *demrenin* 29a/10, *yayın* 28a/4, *anasın* 24b/2. Bazı zamirlere belirtme durumu eki +nI olarak gelmiştir: *anı* 12a/2, *bunı* 44a/3.

Türkiye Türkçesinde kullanımda olup EAT döneminde nadir olarak görülen “de” bağlacının metinde kullanıldığı tespit edilmiştir: bir *de* atanı bir *de* demrenci 5b/8-9.

İncelediğimiz metinde, gereklilik ifadesi için bir ek yoktur. Gereklilik ifadesi taşıyan yapılar vardır. Bunlar: “*gerek*, -*MAK gerek*, -*MAk gerekdür*, -*A gerek*, -*dAn gerek*” yapılarıdır.

## Söz Varlığı

Yaklaşık 1080 madde başı sözcükten oluşan eserin %48'i Türkçedir. Metnin geri kalanının %45'i Arapça, %7'siyse Farsça sözcüklerden oluşmaktadır. Metindeki yabancı kökenli sözcüklerin terim olanları bir kenara bırakılacak olursa birçoğu halk arasında kullanılan kelimelerdir, denilebilir. Eser, okçuluk terimleri açısından zengindir. İlgili bölümde bu terimler değerlendirilecektir.

## Okçuluk Terimleri

Terimlerin tasnifinde de diğer bölümlerde olduğu gibi Atıf Efendi nüshasını esas aldık. Çok az da olsa, bu nüshada olmayıp diğer nüshalarda bulunan terimleri de listeye ekleyip yanlarına hangi nüshalardan aldığımızı bildirdik.

Ayrıca terimlerin Arapça-Farsça asıllarıyla anlamlarına da yer vermeye gayret ettik. Daha ayrıntılı bilgilere ulaşamadıklarımız için, ya eserde verilen tanım ve yazım şekilleriyle yetindik ya da kendi yorumumuzu ekleyip bunu da soru işareti (?) ile belirttik.

## Yay ve Yayın Bölümleriyle İlgili Terimler

**kavs** 32a/9: Yay < Ar. *kaḥs* “Ma'lûmdur ki yaya denir.” (Kâmûs)<sup>3</sup>; “Yay, kemân ma'ânasına” (Vankulu); “Yay ki onunla ok atarlar.” (Ahterî, s. 794); “a bow” (Steingass, s. 994).

**kişî** 32a/9: Yaylar < Ar. *kişiy* “Cem'i *kişiy* gelir” (Kâmûs); “Cem'i ... *kişiy* gelir” (Ahterî, s. 794); “Cem'i kafin sîn-i mühmelenin kesreleriyle ahirde yâ-i tahtâniyyenin teşdîdiyle *kişiy* .. gelir” (Lehçe, s. 728).

**kiyâs** 32a/9: Yaylar < Ar. *kiyâs* “Cem'i ... *kiyâs* gelir” (Kâmûs); “Cem'i ... *kiyâs* gelir” (Ahterî, s. 794); “Kafin kesri yâ-i tahtaniyyenin feth ve meddi ahirde sîn-i mühmele ile *kiyâs* gelir” (Lehçe, s. 728).

**akvâs** Süleymaniye1/3: Yaylar < Ar. *akvâs* “Cem'i ... *akvâs* gelir” (Kâmûs); “Cem'i *akvâs* ... gelir” (Ahterî, s. 794); “Hemzenin fethi kafin sükûnu vavın feth ve meddi ahirde sîn-i mühmele ile *akvâs* ... gelir” (Lehçe, s. 728).

**siye'** 32a/10: Yayın köşeleri < Ar. *si'et* “Siyet lafzından lugattir ki yayın köşesine denir” (Kâmûs); “Yay başı. *Siyet*... yayın bükülmüş iki yan tarafıdır. Cem'i *siyât* gelir” (Ahterî, s. 494).

**vetir** 33a/2: Yayın kirişi < Ar. *veter* “Kirişe denir, cem'i *evtâr*'dır” (Kâmûs); “Kiriş. Cem'i *evtâr* gelir.” (Ahterî, s. 1056); “string of bow” (Steingass, s. 1455).

<sup>3</sup> Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi ve Vankulu Lügati için şu çevrimiçi site kullanılmıştır: <http://www.kamus.yek.gov.tr/> (Erişim tarihi: 11.03.2019).

**şir'a** 33a/2: Yayın kirişi < Ar. şir'at “Kiriş ma'nāsına dahi gelir, veter gibi” (Vankulu); “Târik-ı vâzih ve kiriş. Cem'i şira' ve şirâ' gelir” (Ahterî, s. 508); “...şin-i mu'cemenin kesri râ-i mühmelenin sükûnu ayn-ı mühmelenin fethi ahirde hâ-i vakfla şir'a veter gibidir. Cem'i ... şira' gelir.” (Lehçe, s. 432).

**haşab** 33a/1: Yayın sesi, ok atışı sonrasında kirişten çıkan ses < Ar. haşab “Kirişin yaydan dönmesine denir” (Kâmûs) / < Ar. hısb “Yay avazı” (Ahterî, s. 291).

**kezer** 32b/1: Yayın kirişinin durduğu yer < Ar. kuzur “Yayın iki başında kiriş halkaları geçirecek kertiğe denir” (Kâmûs); “Yay vasfında zıkr olursa yayın kulağı murâd olur, küşe-i kemân ma'nāsına” (Vankulu) / < Ar. kazr “Yayın başlarına kiriş geçecek kertik eylemek ma'nāsınadır” (Kâmûs); “Yay gezi” (Ahterî, s. 820); “Notching the horn of bow to receive the string” (Steingass, s. 1036).

**zafer** 32b/2: Yayın kirişinin bağlandığı yerin uç çıkıntısı < Ar. zurf “Yayın kiriş düğümlendiği yerden ucuna varınca, 'alâ-kavlin yayın ucuna itlâk olunur” (Kâmûs); “Ve yay başının kiriş düğümlendiği yerden ucuna varınca varınca zurf derler” (Vankulu); “Ve dahi yay başında kiriş taktıkları yerden ucuna varınca derler” (Ahterî, s. 600); “the extremity of a bow” (Steingass, s. 825).

**uğâr** 32b/3: Yayın köşelerinin arka tarafı < Ar. 'uğâr “Küpe mülâzemet olduğu içindir” (Vankulu) - Belki yayın köşelerinin kıvrımı küpeye benzetildiği için?-

**barancağ** Süleymaniye 2/2 - : “Yayın kabzasında boynuz eklenen yere konan kemik parçası” < ?

**beytü'l-ağşar** 32b/7: “Yayın aşağı salı, kısmı” < Ar. beyt “mesken, ev” (Devellioğlu, s. 96), Ar. ağşar “en kısa” (Devellioğlu, s. 24).

**beyt-i esfel** 32b/8: “Yayın aşağı salı, kısmı” < Ar. beyt “mesken, ev” (Devellioğlu, s. 96), Ar. esfel “aşağı” (Devellioğlu, s. 232).

**beyti'l-eskât** 32b/8: “Yayın aşağı salı, kısmı” < Ar. beyt “mesken, ev” (Devellioğlu, s. 96), Ar. ıskât “düşürme, düşürülme” (Devellioğlu, s. 397).

**beyt-i a'lâ** 32b/6: “Yayın yukarı salı, kısmı” < Ar. beyt “mesken, ev” (Devellioğlu, s. 96), Ar. a'lâ “yüksek” (Devellioğlu, s. 25).

**beyt-i ekmel** 32b/6: “Yayın yukarı salı, kısmı” < Ar. beyt “mesken, ev” (Devellioğlu, s. 96), Ar. ekmel “daha kâmil, en eksiksiz” (Devellioğlu, s. 212).

**beytü'r-remî** 32b/7: “Yayın yukarı salı, kısmı” < Ar. beyt “mesken, ev” (Devellioğlu, s. 96), Ar. remy “atma” (Devellioğlu, s. 885).

**beytü'l-kavs** 32b/4: “-Atıcının- dizinden kabzaya kadar olan kısım” < Ar. beyt “mesken, ev” (Devellioğlu, s. 96), Ar. kavs “yay, keman” (Devellioğlu, s. 497).

**‘ucsü’l-ķavs** 38b/8: “Yayın kabzası” < Ar. ‘ucs “...yay kabzasıdır” (Kâmûs), Ar. ķavs “yay, keman” (Devellioğlu, s. 497).

**ünsiyyü’l-ķavs** 32b/9: Yayın atıcıya dönük tarafı < Ar. insiyyu’l-ķavs “Yayın ok atan kimseye teveccüh eden tarafına itlāk olunur” (Kâmûs); “İnsiyy’i onu - yayı- çeken kimseye teveccüh eden cānibidir.” (Vankulu).

**vaḥşiyü’l-ķavs** 32b/10: Yayın düşmana karşı olan tarafı < Ar. vaḥşiyu’l-ķavs “Yayın arka tarafıdır” (Kâmûs); “Yayın *vaḥşiy* olan cānibi arkasıdır.” (Vankulu).

### Ok ve Okun Bölümleriyle İlgili Terimler

**sehm** 33a/4: Ok < Ar. sehm “(sīn’in fethi ve hā’nın sükūnuyla) Ok.” (Vankulu); “Ve kumar okuna denir ki onunla mukāra’a olunur, yeleksiz ve temrensiz sāde olur... ‘Arabī oka denir, Fārsīde tīr denir.” (Kâmûs); “Ok” (Ahterî, s. 493); “...ve sīn-i mühmelenin fethi hanın sükūnu ahirde mimle *sehm* oktur.” (Lehçe, s. 501); “Arabīde oh ma’nāsına gelür ... ve ava çekilen oķ ma’nāsına...” (Halīmî, s. 239); “An arrow either for shooting or drawing lots” (Steingass, s. 712).

**ķadh** 33a/4: Ok < Ar. ķidh “Henüz yelek ve temren geçirilmemiş oka denir... İntehā. Kumar okuna *ķidh* dedikleri bu cihetledir” (Kâmûs); “Şol oktur ki henüz yeleklenmemiş ola ve temrenlenmemiş ola. Ve kumar okuna dahi *ķidh* derler. (Vankulu); “An arrow before being feathered and provided with a head; an arrow employed in drawing lots or gambling” (Steingass, s. 957); < Ar. kīdah “Yeleksiz ve temrensiz ok” (Ahterî, s. 748); “Yelek ve temren konulmamış ok” (Lehçe, s. 501).

**nuşşāb** 33a/5 Ok < Ar. nuşşāb “‘Arabların kullandığı oka denir, nebl ma’ānasına. Müfredi *nuşşābet*’ti hā’yla.” (Kâmûs); “An arrow (especially a Persian arrow, made of wood, the Arabian reed-arrow being called sehm), arrows” (Steingass, s. 1402). “*Nuşābet*, uzağa attıkları ok. Cem’i zamm-ı nun ve tedid-i şin işe *nuşşāb* gelir.” (Ahterî, s. 1017); “*nuşāb* temrenli oklar; *nuşābe* temrenli ok” (Devellioğlu, s. 848).

**rīşāk** Selimiye 18a/4: Ok < Ar. rīşāk “Atılan ok” (Ahterî, s. 411); “rīşāk, isimdir atılan oka denir. Ve ok atılan semt ve cihete denir. (Kâmûs); “Shooting with an arrow... Rapidly shooting a bow” (Steingass, s. 578).

**neble** 33a/5: Ok < Ar. nebl ‘Arabların kullandıkları oka mahsūsdur” (Kâmûs); “‘Arab tā’ifesinin okları, sihām-ı ‘Arabiyye ma’nāsına.” (Vankulu); “Arapların kullandığı ok(lar). Kelime müennestir ve lafzından tekili yoktur. Nibāl ve enbāl şeklinde de çoğullandırmışlardır.” (Ahterî, s. 998); “Arapların kullandığı oktur. Cem’i ... *nibāl* ve ... *enbāl* gelir” (Lehçe, s. 501); “an Arabian arrow” (Steingass, s. 1385).

**mürmât** 33a/5: Ok < Ar. mirmât “Küçük za’if oka ‘alâ-kavlin ta’lîm okuna denir.” (Kâmûs); “Nişan oku. Ve inde’l ba’z temreni müdevver küçürek ok ki onunla ok atmak öğrenirler. Cem’i *merâmî* gelir.” (Ahterî, s. 911); “Şol ok temrenidir ki müdevver ola” (Vankulu); “A small or weak arrow; also one with a broad point for learning to shoot” (Steingass, s. 1219).

**a‘ille** أَعْلَى 33a/5: Ok < ?

**fevķ** 33a/6: Gez < Ar. fûķ “Ve okun gezine denir ki kiriş bindirecek kertiktir.” (Kâmûs); “Okta kiriş koyacak yer, gez ma’nâsına.” (Vankulu); “Ok gezi” (Ahterî, s. 735); “Okun başıdır ki kiriş geçirirler” (Lehçe, s. 293); “Breaking an arrow in the notch; the notch of an arrow” (Steingass, s. 942).

**şarhâ** 33a/7: Gezin iki yanı < Ar. şerh “Ve kesmek ... ve açmak ma’nâsınadır” (Kâmûs) - Gez gediği için okun arkasının yarılması, kesik atılmasından dolayı belki *şerh*’ten bozma?-.

**ķuzze** 33a/7: Okun yeleği < Ar. ķuzzet “Okun yeleğine denir” (Kâmûs); “Okun bir yeleği ma’nâsına” (Vankulu); “Ok yeleği; rişü’s-sehm mansına” (Ahterî, s. 751).

**‘ıķba** 33a/8: Yeleğin gezden taraftaki ucu < Ar. ‘ıķba? “Her nesnesin ahiri ve sonu” (Ahterî, s. 649); < Ar. ‘akb? “Masdar olur, yaya ‘akab ya’nî sinir sarmak ma’nâsına” (Kâmûs), “Şol kiriş işledikleri siniri meselâ oka yâhūd yaya sarmağa derler” (Vankulu), “putting a string to a bow, winding a bow or an arrow about with a bruised gut” (Steingass, s. 857).

**haķm** حَقْم 33a/9: Yeleğin bulunduğu yer < ?

**zefre** 33a/10: Okun yelekten gerisi -temrenine doğru tarafı- < Ar. zefret “Bir şey’in ortasına denir” (Kâmûs).

**lûvâm** 33b/10 Yelekteki tüylerin üst üste gelip ayıp sayılması < Ar. lûvâm “Melâmetlik ve rûsvaylık (Ahterî, s. 861).

**meten** 33b/1: Okun ortası < Ar. metn “Okun yeleğinden vasatına varınca kadar yerinden ‘ibârettir.” (Kâmûs); “Okun yeleğinden aşığısıdır, ortasına varınca.” (Vankulu); “Ve her nesnenin vechi ve âlâsı ve arka ortası; vasat-ı zahr manasına.” (Ahterî, s. 879); “the middle of road” (Steingass, s. 1168).

**midre** مِذْرَه 33b/2: Okun ince yeri < ?

**ra‘z** 33b/2: Temrenin girdiği, yerleştirildiği yer < Ar. ru‘z “Okun temren girecek yerine denir ki onun üstüne sinir sarılır. Cem’i *er‘âz*’dır.” (Kâmûs); “Okun temren girecek deliği ki üzerine sinir sararlar” (Vankulu); “Okun demirden sokacak yeri; medhalü’n-nasl manasına. Cem’i *er‘âz* gelir.” (Ahterî, s. 415).



**raşfa** 33b/3: Temren yerinin üstüne sarılan sinir < Ar. resafet “Risâf lafzından müfred olur, okun temren geçecek yerinden yukarıcaya sarılan sinire denir.” (Kâmûs); “Kezâlik şol sinirlere derler ki ok temrenin üstüne sararlar” (Vankulu); “Şu sinir ki ok temreni üstüne sararlar. Cem’i kesr-i ra ile risâf gelir” (Ahterî, s. 412).

**rişâf** 33b/4: Temren yerinin üstüne sarılan sinir < Ar. “Atın sinirine denir” (Kâmûs); “Şu sinir ki ok temreni üstüne sararlar. Cem’i kesr-i ra ile risâf gelir” (Ahterî, s. 412).

**katre** 33b/5: Temren < Ar. kıtr “Nişân oku dedikleri okun temrenine denir ki hurde olur, ‘alâ-kavlin sâzlıktan ve kamıştan düzölmüş hurde oklara denir ki nişâna atılır.” (Kâmûs); “Bir nev’ temrendir ki mirmât kısmındadır. Ve mîmin kesriyle nişân okuna denir” (Vankulu); “Bu, nişân oku anlamındaki *kıtrın* farklı bir kullanımıdır da denmiştir.” (Ahterî, s. 746).

**kıţba** 33b/5: Temren < Ar. kıtbet “Ve nişâna atılan ok temrenine denir.” (Kâmûs); “Şol ok temrenidir ki onunla nişân atarlar” (Vankulu); “Nişân okunun temreni; naslü’l-ehdâf manasına” (Ahterî, s. 776); “*katbe*, ok temrenidir” (Lehçe, s. 646).

**naşl** 33b/4: Temren < Ar. naşl “Ok ve mızrak temrenine denir.” (Kâmûs); “Namlu, gerek kılıç namlusu gerek bıçak namlu gerek *ok temreni* gerek gönder demiri olsun.” (Vankulu); “*Ok temreni* ve kılıç ve bıçak süngü demiri.” (Ahterî, s. 1021); “-Ok’un- Arabîsi nunun fethi sâd-ı mühmelenin sükûnu ahirde lâmla *nasldır*” (Lehçe, s. 646).

**muşakaşa** 33b/6: Enli uzun temren < Ar. mişkaş “Yassı temrene, ‘alâ kavlin yasslı temrenli oka denir; Ve uzun temrene denir yâhüd temrenli oka denir ki vuhûş kısmına remy olunur” (Kâmûs); “Şol temrene derler ki uzun olup yassı ola” (Vankulu); “Uzun temren ki ensiz ola.” (Ahterî, s. 929).

**sirve** 33b/6: Uzun temren < Ar. servet “Temreni yassı ve uzun olanına denir” (Kâmûs); “Sihâm-ı sagîre ma’nâsına” (Vankulu); “Küçürek ok; sehim-i sağır gibi” (Ahterî, s. 470).

**şîl** شيل 33b/7 Ortası yüksekçe temren < ?

### Ok Atışıyla İlgili Terimler

**intişâb** 36a/3: -Ok atarken- ayakta durmak, yalım durmak < Ar. intisab “Dikilmek ve ayaküstüne durmak” (Ahterî, s. 105); “Dikilip durma. Yüksekçe kaldırma” (Devellioğlu, s. 443).

**tefvîk** 36a/4: Gezlemek < Ar. tefvîk “Oka gez yapmak ma’nâsınadır” (Kâmûs); “Oka gez etmek” (Vankulu).

**kufl** 36a/4: Kilitlemek -oku kirişe yerleştirdikten sonra oku orada sabitlemek- < Ar. kufl “Ve demir kilide denir” (Kâmûs); “Kiliddir ki mar‘rûftur” (Vankulu); “Kilit ki kapıya ve gayra vururlar” (Ahterî, s. 782).

**kaḥẓa** 36a/4: -Oku- tutmak < Ar. kaḥẓ “Pençe ile bir nesne tutup zabt eylemek ma‘nâsınadır.” (Kâmûs); “Almak, ahz ma‘nâsına” (Vankulu); “Tutacak, tutmak yeri, sap” (Devellioğlu, s. 477); “Grasp, seized, clutched” (Steingass, s. 952).

**i‘timād** 36a/5: Direnmek, -oku yaya dayamak, sabitlemek- < Ar. i‘timād “Dayanmak; isnat gibi” (Ahterî, s. 80); “Dayanma, güvenme. Emniyet, güven” (Devellioğlu, s. 469); “a support, prop” (Steingass, s. 73).

**iflât** 36a/5: Şeşmek, çözmek -gerili oku bırakmak- < Ar. iflât “Halas olmak ve halas etmek” (Ahterî, s. 88).

**fetha bi‘ş-şimâl** 36a/6: Sol elle açmak < Ar. fetha “Kapalı nesneyi açmak ma‘nâsınadır” (Kâmûs); “Açmak” (Vankulu); “Yani açmak ve yardım ve hüküm” / Ar. şimâl “Sola denir ki sağ mukâbilidir, sol ele ve sol yana ve sol cihete şâmilidir.” (Kâmûs); “Sol el ki sağ elin mukâbilidir.” (Vankulu); “Sol ki hilaf-ı yemîndir; yesâr gibi.” (Ahterî, s. 521).

**sür‘at-i bi‘s-sedâd** 36a/7: Tezlik, çabukluk < Ar. sur‘at “Çabukluğa denir” (Kâmûs); “Bir nesne tîz etmek” (Vankulu); “Evmek; acele gibi ki zıddı bütû‘dur” (Ahterî, s. 469) / < Ar. sedâd “Râst ve savâb olan şey’e denir” (Kâmûs); “Savâb ma‘nâsınadır. Ve istikâmet ma‘nâsına dahi gelir” (Vankulu); “Sevap (doğru) ve istikamet ve kasıt.” (Ahterî, s. 465).

**istifâ bi‘l-istiva** 36a/8: Doğrulukla uygunca sonuna kadar -oku- çekmek < Ar. istifâ “Tamamiyle alma” (Devellioğlu, s. 455); “Hakkın almak” (Ahterî, s. 66) / < Ar. istiva “... doğruluk ve kassetmek” (Ahterî, s. 66).

**naẓar kılmak** 36a/10: Doğru, uygun düşünceyle ferasetle bakıp nişan almak < Ar. naẓar “Bir nesneyi bakıp fikir etmektir” (Vankulu); “Görmek ve muntazır olmak ve fikre dahi derler” (Ahterî, s. 1026) / < Tr. kılmak “yapmak, etmek, eylemek” (TS, s. 149).

**kuşād kılmak** 48a/2: Ok atmak < Far. kuşād “Kuşuden açmak, ayırmak ve fetih manasıdır... yaydan oku salıvermek manasıdır ki kuşad vermek tabir olunur” (Kati, s. 474) / < Tr. kılmak “yapmak, etmek, eylemek” (TS, s. 149).

**münâzala** 25a/3: Ok yarıştırmak < Ar. münazâlat “Atmak: remy gibi. Ok vb müsabakası, yarışması yapmak” (Ahterî, s. 971).

**niẓâl** 25a/3: Ok yarıştırmak < Ar. niẓâl “Tîr-endâzlar ok yarışmak ma‘nâsınadır.” (Kâmûs).

**sebağ** 25a/4 Ok atışı ve at yarışmalarında konulan ödül < Ar. sebağ “Ödül denir ki yarış ve koşu edenler miyâneye korlar” (Kâmûs); “Ehl-i sebâğ arasında vaz’ olunan ölç” (Ahterî, s. 456).

**cu‘l** 25a/5: Ok atışı ve at yarışmalarında konulan ödül < Ar. cu‘l “Bir iş mukâbelesinde şart olunan ‘ivaz ve ücrete denir, ayak teri ve el kirâsı gibi” (Kâmûs); “Bir kimse bir iş mukâbelesinde ta‘yîn olunca ‘ivaz.” (Vankulu); “Ayak kirası ve padişah reâyâdan aldığı mal” (Ahterî, s. 253).

### **Okçuluk Aksesuarlarıyla İlgili Terimler**

**mızrebe** 30a/2: Atıcıların ok atarken sol el baş parmaklarına taktıkları kemikten yüzük < Ar. mazreb “İlikli kemiğe denir” (Kâmûs); “Şol kemiğe derler ki onda ilik olur” (Vankulu); “Ve dahi şu kemik ki içinde ilik ola” (Ahterî, s. 934).

**kustabân** كُسْتَابَانُ 30a/5: Atıcıların ok atarken sol el başparmaklarına taktıkları kemikten yüzük < ?

**asâbi** أصَابِغُ 30a/5: Atıcıların kirişi çekmek için sağ ellerine giydikleri eldiven < ?

**küstebân** كُسْتَبَانُ 30a/7: Atıcıların kirişi çekmek için sağ ellerine giydikleri eldiven < ?

**engüştüvâne** 58a/5: Okçu yüzüğü < Far. engüştüvâne “Vizegir ki kirişi anuñla taqub yâş çekerler” (Hâlimî, s. 53).

**buta** 26b/3: Ok atışında kullanılan deriden yapılmış içi pamuk çekirdeği ve talaşla dolu hedef < Far. bûte “Ok nişanesine denir. Türkîde tabla ve bûte muharrefi pota derler” (Kati, s. 104); “Nişan tahtası” (Devellioğlu, s. 869); “a butt for shooting at” (Steingass, s. 205).

### **Sonuç**

Muhtemelen 16. belki de 15. yüzyılda ilk tercümesi yapılmış, ulaşılabilen en eski nüshası 17. yüzyılın ilk çeyreğine, miladi 1603 yılına ait, Osmanlı dönemi okçuluğu üzerine bol miktarda terim içeren bir el yazması kitap, literatüre kazandırılmış oldu. Eserin nüshaları hakkında bilgiler vererek Aksoy tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisinde* “Kavsname” maddesindeki bazı yanlış yönlendirmeleri, Avcı’nın ve Gürgendereli’nin tanıtıcı çalışmalarındaki eserin kime ait olduğunun bilinmediği yönündeki eksiklikleri elimizdeki yeni veriler ışığında düzeltmeye çalıştık. Şimdiye kadar araştırmacıların dikkatinden kaçan eldeki en kaliteli nüshayı, Atif Efendi nüshasını ayrıntılı olarak inceleyip çeşitli okçuluk terimlerini de tasnif ettik. Bu terimlerin tasnifiyle, işlenmemiş okçuluk kitapları üzerine yapılacak çalışmalar için küçük bir başvuru kaynağı oluşturduğumuz görüşündeyiz. Bilindiği üzere son yıllarda, Osmanlı dönemi okçuluğu ya da diğer adıyla klasik okçuluk üzerine gerek akademik çevrelerce gerekse halk arasında yoğun bir ilgi vardır. Bu çalışmamızla bu alanda yapılan araştırmalara katkı sağlayabilmeyi umuyoruz.

### Kısaltmalar

Ar.: Arapça	Katı: Burhân-ı Katı
Ahterî: Ahterî-yi Kebir	Lehçe: Lehçetü'l-Lügat
Devellioğlu: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat	Steingass: A Comprehensive Persian- English Dictionary
Far.: Farsça	Tr.: Türkçe
Halîmî: Lûgat-i Halîmî	TS: Yeni Tarama Sözlüğü
Kâmûs: Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi	Vankulu: Vankulu Lügati

### Kaynakça

- Ahterî Mustafâ Muslihuddin el-Karahisarî. (2017). *Ahterî-yi Kebir* [1826] (2. bs.). A. Kırkkılıç ve Y. Sancak (Yay. Haz.). Ankara: TDK.
- Aksoy, H. (2002). Kavsnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, içinde (C. 25, ss. 70-71).
- Avcı, İ. (2013). Derleyeni Meçhul Mensur Bir Mecmua Örneği, *Akademik Kaynak (AKAD)*, *Güz/2*, 19-26.
- Azbay, E. (2016). *Hazâ Kitâb-ı Kavsnâme: İnceleme-Metin-Dizin* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Bir, A., Acar, Ş. ve Kaçar, M. (2006). Türk Menzil Okçuluğu, Yay ve Okları. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, VIII/1, 39-67.
- Devellioğlu, F. (2009). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (29. bs.). Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (2013). *Yeni Tarama Sözlüğü* (3. bs.). Ankara: TDK.
- Gürgendereli, R. (2015). Bir Okçuluk Risâlesi: Kavsnâme. *Turkish Studies*, 10/8, 1313-1324.
- Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi ve Vankulu Lügati*. Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 11.03.2019 tarihinde <http://www.kamus.yek.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Lutfullah b. Ebu Yusuf el-Halîmî. (2013). *Lûgat-i Halîmî* [1477-78]. A. Uzun (Yay. Haz.). Ankara: TDK.
- Mütercim Âsım Efendi. (2009). *Burhân-ı Katı* [1799]. M. Öztürk ve D. Örs (Yay. Haz.). (2. bs.). Ankara: TDK.
- Steingass, F. (1963). *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (5. bs.). London: Routledge&Kegan Paul Limited.
- Şeşen, R. (1978). Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Nâdir Türkçe Yazmalar. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9, 352-383. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi. (1999). *Lehçetü'l-Lügat* [1810]. A. Kırkkılıç (Yay. Haz.). Ankara: TDK.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2009). *Osmanlı Tarihi* (Cilt III., Kısım 1., 7. bs.). Ankara: TTK.



## II. MAHMUT DÖNEMİNDE SİVAS, YOZGAT VE ÇORUM'UN HÂNE/AİLE YAPISININ TESPİTİNE YÖNELİK BİR DENEME\*

*Serpil SÖNMEZ\*\**

**Öz:** Bu çalışmada II. Mahmut dönemine ait Sivas, Yozgat ve Çorum nüfus defterleri hâne tipi açısından incelenmiştir. Sonuç olarak bu defterlerde geniş ve parçalanmış hâne tiplerinin kısmen tespit edilebileceği, ancak toplumun yapı taşı olarak kabul edilen çekirdek ailenin tespitinin mümkün olamayacağı anlaşılmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında rol oynayan en önemli etken, II. Mahmut döneminde yapılmış olan nüfus sayımlarında kadın ve kız çocuklarının kaydedilmemiş olmasıdır. Bu yüzden sadece erkek nüfusa dayalı olarak elde edilen sonuçlara göre kısmen tespit edilebilen geniş aile oranı Sivas'ta yaklaşık %29; Yozgat'ta ise yaklaşık %23'tür.

Parçalanmış aile oranı Sivas'ta %3,22, Yozgat'ta %3,72'dir. Parçalanmış aile oranını etkileyen en önemli faktör yine kadın nüfusun kaydedilmemiş olmasıdır. Buna ek olarak her iki şehirde de parçalanmış aile oranlarını, toplumda bulunan dulları yeniden evlendirme eğilimi de etkilemiştir.

Sivas ve Yozgat defterlerinde nüfus kaydı mahalle ve hâne ayırımına göre yapılmışken, Çorum defterinde sadece mahalle ayırımı yapılmıştır. Bu nedenle Çorum'da baba ve evli oğlun/oğulların aynı hânedeymiş yaşıyor yaşımadığını tespit etmek mümkün değildir. Bu da herhangi bir aile tipini tespit etmeyi olanaksız kılmaktadır.

Sadece erkek nüfusun kaydedildiği defterlerden elde edilen bu sonuçlar gerçeği tam olarak yansıtmamakla birlikte bir fikir vermesi bakımından önemlidir.

**Anahtar kelimeler:** Hâne/aile, aile yapısı, Sivas, Yozgat, Çorum, şehir, Osmanlı.

### **A Study on Types of Households in Sivas, Yozgat and Çorum During Mahmut II's Reign**

**Abstract:** This study examines the types of households based on the census notebooks of Sivas, Yozgat and Çorum during Mahmut II's reign. As a result while large and fragmented household types can be partially identified, it is not possible to identify the core family that is widely accepted as the building block of society. The most important reason for this difficulty is the fact that women and girls were not registered in the censuses conducted during Mahmut II's

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 06.05.2019 - 05.07.2019

Bu çalışma 2017 yılında İstanbul'da düzenlenen *Altay Toplulukları Sempozyumu*'nda sunulmuş olan "II. Mahmut Döneminde Bazı Şehirlerin Hâne/Aile Yapısının Tespitine Yönelik Bir Deneme (Sivas, Çorum, Yozgat Örneği)" isimli bildirinin genişletilmiş halidir.

\*\* Dr.Öğr.Üyesi, Iğdır Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Iğdır, Türkiye. serpil.sonmez@igdir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0560-9507.

reign. Thus, according to the results thereof, which are based only on the male population; the large family ratio can be partially determined at ca. 29% in Sivas and 23% in Yozgat.

The ratio of fragmented families is 3.22% in Sivas and 3.72% in Yozgat. Yet again the most important factor affecting the ratio of fragmented family is that the female population was not registered. Moreover, the tendency to re-marry widowed women in both communities also effected the ratios of fragmented families.

In the Sivas and Yozgat notebooks, registration is based on both the neighbourhood and the household breakdown, whereas, in the Çorum notebook it is only based on the neighbourhood breakdown. Thus, in Çorum, it impossible to identify any family types, since we cannot determine whether a father and his married son/sons are part of the same household.

Although results, obtained from registers with no female population, do not reflect accurately the reality, still they provide us with a general framework.

**Keywords:** Household, family structure, Sivas, Yozgat, Çorum, city, Ottoman.

## Giriş

Bu çalışmanın amacı II. Mahmut döneminde yapılmış olan nüfus sayımlarını hâne tipi açısından incelemektir.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nde ilk modern nüfus sayımı 1885 yılında yapılmıştır. Bu sayım, sadece erkekler değil, kadın ve kız çocukları da sayıldığı ve bunun yanı sıra nüfusa dair bazı standart bilgiler de kaydedildiği için ilk modern nüfus sayımıdır. Bu sebeplerle 1885 nüfus sayımı ilk defa olarak evlilik, aile ve doğurganlık gibi konularda kesin sonuçlara ulaşmayı mümkün kılacak verileri kapsamaktadır (Duben ve Behar, 2014, s. 28).

II. Mahmut dönemi nüfus sayımlarını daha önce çeşitli amaçlarla yapılmış olan sayımlardan ayıran en temel özellik, bu sayımlarda her yaştan erkek nüfusun kaydedilmiş olmasıdır<sup>1</sup>. Nitekim bu nüfus defterleri incelendiğinde, 4 günlük bebekten, 110 yaşındaki kişiye kadar en gencinden en yaşlısına erkek nüfusun kaydedildiği görülecektir<sup>2</sup>. Sayımdaki bu yeniliğe rağmen II. Mahmut dönemi nüfus sayımları, kadınlar ve kız çocukları kaydedilmediğinden, Osmanlı toplumunda yaygın olan hâne tipini tespit etmek bakımından problemlidir.

<sup>1</sup> Örneğin Tahrir defterlerinde sadece vergi mükellefi olan yetişkin erkekler kaydedilmiştir.

<sup>2</sup> Burada bütün erkek nüfus derken yaş gözetmeksizin sayıma katılan her bir erkeğin kaydedilmesi kastedilmektedir. Diğer yandan nüfus sayımından kaçan veya gizlenenlerin olduğu da bir gerçektir. Örneğin Divriği hakkında yapılmış bir çalışmada sayımdan kaçanların sayısının hiç de az olmadığı görülmektedir. Bk. (Yüksel, 2006-2007, ss. 28-29).

Bununla birlikte bu defterlerin hâne tipi analizinde ne ölçüde kullanılabileceği üzerinde durulması gereken bir konudur. Çünkü Tanzimat öncesinde kadınların ve kız çocuklarının da kaydedildiği bir nüfus sayımı olmadığından, bu defterlerden elde edilecek sonuçlar, Osmanlı toplumunda yaygın olan hâne tipi hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir<sup>3</sup>.

Bu çalışmada birbiriyle coğrafi ve idarî olarak ilişkili olan şehirler seçilmiştir: Sivas, Yozgat ve Çorum. Bu şehirlerin tercih edilmesi iki nedenle anlamlıdır. Birincisi coğrafi olarak komşu olan bu şehirler vasıtasıyla belli bir bölgede yaygın olan hâne tipi ve ikinci olarak da aynı idarî birimin parçası olan bu şehirlerin incelenmesi ile -ve daha sonra yapılacak tamamlayıcı çalışmalarla birlikte- Tanzimat öncesinde Sivas Eyaleti'nde yaygın olan hâne tipi hakkında bir fikir edinmek mümkün olacaktır. Böylece Tanzimat öncesinde Osmanlı taşra toplumunda hangi hâne tipinin yaygın olduğu konusunda da bir ipucu ortaya konulabilecektir.

Bu çalışmanın temel kaynakları Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan 2399 ve 2400 numaralı Sivas, 1911 numaralı Çorum ve 2111 numaralı Yozgat nüfus defterleridir. Bu defterlerin hâne tipi açısından incelenebilmesi için öncelikle kavramsal bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Ancak bu konudaki sosyolojik çalışmalar incelendiğinde böyle bir kavramsal çerçeve çizmenin zorluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hâne/aileyi konu alan sosyolojik çalışmalarda hânehalkı ve aile tipleri konusunda birden fazla yaklaşımın olduğu ve buna bağlı olarak pek çok alt sınıflandırmanın yapıldığı görülmektedir<sup>4</sup>. Buna ek olarak II. Mahmut dönemi nüfus defterlerinin içerdiği bilgilerin sınırlılığının yarattığı problem de göz önüne alındığında modern öncesi nüfus sayımlarının hâne tipi bakımından incelenebilmesi için daha basit veya farklı bazı tanımların ve sınıflandırmaların yapılması gereği ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle nüfus defterlerinde de karşımıza çıkan bir terim olan hânenin ne anlama geldiği sorusunu yanıtlamakla işe başlamak faydalı olacaktır. Tarihsel olarak ele alındığında Osmanlı Devleti'nde hâne bir iktisadi terim olarak kullanıldığı gibi aile ve ev (bina) anlamında da kullanılmıştır (Göyünç, 1997, s. 552). Hânehalkı ve aile terimlerini karşılaştıran sosyolojik bir çalışmada ise hâne (veya hânehalkı), akrabalık ilişkisinin, kan bağının ve iktisadi birliğin zorunlu olmadığı, aynı evde yaşayan bireylerden veya tek bir bireyden oluşan bir birim olarak tanımlanmaktadır (Yavuz ve Yüceşahin, 2012, s. 81).

İkinci olarak hâne/aile tiplerinin tanımı ve Tanzimat öncesi nüfus sayımlarının hangi aile tiplerine göre analiz edileceğinin tespit edilmesi önemlidir. Yukarıda

---

<sup>3</sup> II. Mahmut dönemi nüfus defterlerini temel kaynak olarak kullanan bir çalışma için bk. (Kütükoğlu, 2003).

<sup>4</sup> Bk. (Timur, 1972, ss. 3-27; Gökçe, 1976).



bahsi geçen Sivas, Çorum ve Yozgat nüfus defterleri üzerinde yaptığımız inceleme sonucunda iki hâne/aile tipinin şüpheye yer bırakmadan tespit edilebileceği kanaati oluşmuştur. Bunlar geniş ve parçalanmış aile tipleridir.

Sosyolojik literatürde geniş aile, çeşitli kuşakları (yatay, dikey veya aynı kuşakları) barındıran veya birden fazla evli çiftin yaşadığı (Timur, 1972, s. 5; Yavuz ve Yüceşahin, 2012, s. 82); parçalanmış aile ise ebeveynlerden birinin bulunmadığı aile olarak (Timur, 1972, s. 27) tanımlanmaktadır<sup>5</sup>.

Bu çalışma kapsamında incelenen nüfus defterlerinde tespiti en güç aile tipi çekirdek ailedir. Çekirdek aile karı-koca ve varsa evlenmemiş çocuklardan oluşan ailedir (Timur, 1972, s. 27). Bu aile tipinin tespitinde karşılaşılan zorluklara yeri geldikçe değinilecektir.

### 1. Sivas, Yozgat ve Çorum Nüfus Defterleri

Bu çalışmada Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde bulunan 2399 ve 2400 numaralı iki adet Sivas nüfus defteri kullanılmıştır. Bu defterlerden 2399 numaralı olanı Sivas'ın Müslüman nüfus kayıtlarına, 2400 numaralı olanı da gayrimüslim nüfus kayıtlarına aittir. Her iki defterin tarihi de 5 Zilkade 1249'dur (22 Temmuz 1833). 2111 numarada kayıtlı Yozgat nüfus defterinin tahmini tarihi H.1250'dir (M. 1834/1835). 1911 numarada kayıtlı Çorum nüfus defterinin tarihi ise H. Muharrem 1246'dır (Haziran-Temmuz 1830). Bu defterlerin seçilmesinin iki ana sebebi defterlerin eksik olmaması ve sayım tarihlerinin birbirine yakın olmasıdır.

II. Mahmut döneminde yapılan nüfus sayımlarında her yaştan erkek nüfusun kaydedildiği daha önce belirtilmişti. Fakat bu sayımlar öncesinde nüfus memurlarına yaş dışında erkek nüfusa ait hangi bilgilerin kaydedileceği konusunda bir talimat verilmemiştir<sup>6</sup>. Bu nedenle bu defterlerin içerdiği bilgilerde bir standardizasyon sorunu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sivas, Yozgat ve Çorum nüfus defterleri incelendiğinde, kaydedilen bilgilerde benzerliklerin yanı sıra farklılıklar da olduğu görülmektedir. Örneğin sayımın amacına uygun olarak yaş, isim, baba ismi, yaşanan mahalle gibi bilgiler hepsinde kaydedilmiştir. Keza Gayrimüslimlerin cizye seviyesi bu defterlerin hepsinde istisnasız belirtilmiştir (âlâ, evsat ve ednâ olarak). Bununla birlikte

<sup>5</sup> Hâne tiplerini sınıflandırmanın zorluğu bakımından parçalanmış aile ile geniş aile tipleri iyi birer örnektir. Örneğin sadece anne ve çocuklardan veya sadece baba ve çocuklardan oluşan bir aile, parçalanmış aile sınıflandırması içinde yer alırken, bu ailede anneanne/dede/teyze/amca vb. bir akrabanın da yaşaması durumunda geniş aile sınıflandırması içinde yer alabilmekte ya da geniş-parçalanmış aile gibi bir alt kategori oluşturmak da mümkün olabilmektedir.

<sup>6</sup> II. Mahmut döneminde yapılan nüfus sayımlarının usulü hakkında bk. (Karal, 1943, ss. 17-20; Aydın, 1990, ss. 81-106).

örneğin meslek bilgilerinin kaydedilmesinde aynı özenin gösterildiği söylenemez.

Konumuz açısından bizi en fazla ilgilendiren farklılık ise Sivas ve Yozgat defterlerinde nüfus kaydı mahalle ve hâne ayırımına göre yapılmışken, Çorum defterinde sadece mahalle ayırımı yapılmış olmasıdır. Çorum defterinde hâne ayırımı gözetilmediğinden ailelerin aynı hânedeki mi farklı hânedeki mi yaşadığı sorusu cevaplanamamaktadır.

## 2. Sivas, Yozgat ve Çorum Nüfus Defterlerinin Yaygın Hâne Tipini Belirlemek Bakımından Sorunları

Tanzimat öncesinde Sivas ve Yozgat nüfus verilerinin hâne tipi tespitinde problemleri olan yanlarını örnekler üzerinden inceleyelim.

1. Sivas ve Yozgat şehirlerinde yaygın hâne tipini belirlemek bakımından nüfus defterlerinin en temel problemi kadınların ve kız çocuklarının kaydedilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden II. Mahmut döneminde Sivas ve Yozgat şehirlerinde çekirdek ailenin oranını sağlıklı bir şekilde tespit etmek mümkün değildir.

Aşağıdaki kayıt, çekirdek ailenin tespitinde karşılaşılan güçlükler konusunda bir örnek teşkil etmektedir.

*Şah Hüseyin Mahallesi - Müste'cer Mülk Deli Hafız Hânesi*

Ahıska Muhacirlerinden Yusuf bin Osman, yaş 35, Tüccar

Büyük oğlu Mustafa, orduda, yaş 15

Diğer oğlu sabi Muhammed, yaş 6 (COA, Nfs.d. 2399, s. 2).

15 ve 6 yaşında iki oğlu ile aynı hânedeki yaşayan Yusuf'un ailesi ilk bakışta çekirdek aile olarak düşünülebilir. Ancak nüfus sayımında kadınlar ve kız çocuklarının kaydedilmediği göz önüne alındığında bu ailede aile reisi olan Yusuf'un annesi, kayınvalidesi veya kız yeğeni gibi bir kadın akrabasının yaşayıp yaşamadığı ve Yusuf'un eşinin hayatta olup olmadığı bilinmemektedir. Yusuf'un eşi hayatta değil ise bu aile parçalanmış aile statüsünde değerlendirilebilecekken, büyükanne, kayınvalide veya bir kız yeğenin bu ailede yaşaması halinde ailenin geniş aile olarak değerlendirilmesi gerekir. Her iki durumun birlikte olması halinde ise bu aile parçalanmış geniş aile statüsünde olacaktır. Bu sebeplerden ilk bakışta çekirdek aile gibi görünen bu hânenin pekâlâ geniş, parçalanmış veya parçalanmış geniş aile olması da mümkündür.

Nüfus defterlerinde kadın akrabaların varlığına dair kayıtlar son derece az sayıdadır. Örneğin Sivas Gayrimüslim defterinde Ağca Bölge Mahallesi 71 numaralı hânedeki aile reisi ile baldızının 11 yaşındaki oğlu, yani karısının yeğeni kaydedilmiştir. Ancak baldızın, yani çocuğun annesinin de bu hânedeki yaşayıp yaşamadığını söylemek mümkün değildir.

2. Baba ve yetişkin oğul/oğulların kaydedildiği hânelerde yetişkin oğul/oğulların -erkek çocukları kaydedilmemiş ise- medeni durumları bilinemediği gibi buna ek olarak bu tür hânelerde herhangi bir kadın akrabanın yaşayıp yaşamadığı da bilinmemektedir. Bu duruma örnek olarak aşağıdaki kaydı inceleyelim.

*Kayırcık Mahallesi- Diğer Müezzın Oğlu Hânesi*

Muhammed Emin bin Recep, yaş 60, debbağdır

Büyük oğlu Recep, yaş 22, Meydan Cami Kayyumu

Diğer oğlu Abdullah, yaş 15, (Mansureye ilhak olunmuştur).

Diğer oğlu Abdulkadir, yaş 8 (COA, Nfs.d. 2399, s. 29).

Babasıyla aynı hânede kaydedilmiş olan 22 yaşındaki büyük oğlu Recep'in medeni durumu belirsizdir. Çünkü,

- Recep bekâr olabilir.
- Recep evli ama sadece kız çocuk sahibi olabilir.
- Recep evli ama çocuksuz olabilir.

Babasıyla aynı evde yaşayan Recep ve 15 yaşındaki kardeşi Abdullah bekâr ise (a şıkkı) bu aile çekirdek aile olabilir veya ailede herhangi bir kadın akraba yaşıyorsa (anneanne/babaanne, teyze vs.) geniş aile olabilir. Diğer iki seçenekten birinin doğru olması halinde ise bu aile başka herhangi bir koşula bakılmaksızın geniş aile olarak değerlendirilmelidir.

3. Tek bir yetişkin erkeğin kayıtlı olduğu hânelerde bu kişinin medeni durumu hakkında bir veri olmadığı gibi bu hânede herhangi bir kadın akrabanın yaşayıp yaşamadığı da bilinmemektedir. Aşağıdaki kayıt buna bir örnek teşkil etmektedir.

*Şah Hüseyin Mahallesi- Müste'cer Mülk Bostancı Hacı Hânesi*

Kısa kumral bıyıklı, Mardiros veled-i Bağdasar, yaş 37, dellak (COA,

Nfs.d. 2400, s. 5).

Bu örnekte Mardiros'un medeni durumuna dair olasılıklar ve bu olasılıkların her birine göre hangi aile tipi içinde sınıflandırılabileceği aşağıdaki şıklarda gösterilmiştir:

- Bekâr ve tek başına yaşıyor (Çekirdek veya tamamlanmamış aile).
- Bekâr ve dul annesi ile yaşıyor (Parçalanmış aile).
- Bekâr ve bekâr/dul ya da sadece kız çocuğu olan bir kadın akrabası ile (dul ve sadece kız çocuğu olan kız kardeş, teyze, hala, yenge vb.) yaşıyor (Geniş aile).
- Bekâr ve bekâr kız kardeşi/kardeşleri ile yaşıyor (Parçalanmış aile).

e) Evli ama çocuksuz (Çekirdek aile).

f) Evli ama sadece kız çocuğu var (Çekirdek aile).

Görüldüğü gibi olasılıklar çok çeşitlidir. Ancak eldeki bilgiler Mardiros'un dâhil edileceği aile tipini belirlemek için yetersizdir.

4. İki veya daha fazla yetişkin erkek kardeşin veya bir veya birkaç yetişkin erkek kardeş ile küçük erkek kardeş/kardeşlerin kaydedildiği hânelerde yetişkin erkek kardeşin/kardeşlerin medeni durumu tespit edilemediği gibi bu tür hânelerde annenin olup olmadığı veya herhangi bir kadın akrabanın yaşayıp yaşamadığı da belli değildir. Aşağıdaki iki kayıt bu durumun örnekleridir.

*Tekye Mahallesi*

Uzun boylu, kumral bıyıklı külhancı oğlu derzi Mıgırdiç, yaş 30

Uzun boylu, kumral bıyıklı Agob, Mıgırdiç'in kardeşi, yaş 23

Manek, Mıgırdiç'in diğer kardeşi, yaş 9 (COA, Nfs.d. 2111, s. 30).

*Küçük Minare Mahallesi- Müste'cer Mülk Sandıkçı Ömer Hânesi*

Uzun kara bıyıklı, Mıgırdiç'in oğlu Mardiros, yaş 25, neccar

Kardeşi, orta kara bıyıklı, Mıgırdiç'in oğlu Ohannes, yaş 22, demirci  
(COA, Nfs.d. 2400, s. 9).

5. Çorum nüfus defterinde daha önce de değinildiği gibi baba ve evli oğlun aynı hânedeki yaşayıp yaşamadığını tespit etmek mümkün değildir. Örneğin Çorum defterinin ilk sayfasında kaydedilmiş olan Eski Müftü el-Hac Hasan Efendi ile ondan sonra kaydedilen evli 3 oğlunun ve bunların oğullarının tek bir hânedeki mi yoksa ayrı ayrı hanelerde mi yaşadığını tespit etmek mümkün değildir (COA, Nfs.d. 1911, s. 3). Benzer örnekler bu defterde bol miktarda mevcuttur. Bu sebeple Çorum defterinde sadece çekirdek aile değil, geniş aile tipi de tespit edilememektedir.

6. Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinin bir başka problemliliği kayıt biçimini de ev sahibi ile aynı hânedeki kaydedilen kiracıların durumu oluşturmaktadır. Bu kiracılar ile ev sahibi arasında nasıl bir ilişki olduğunu tanımlamak zordur. Bunlar evin bir bölümünü ya da bir odasını mı kiralamışlardı yoksa aynı bahçe içinde ev sahibinden ayrı bir binada/odada mı yaşıyorlardı vb. sorular cevaplanmaya muhtaçtır. Şer'iyeye sicillerinde bazı evlerde veya evin bahçesinde kiralık odalar olduğuna dair kayıtlar bilinmekle birlikte, nüfus defterlerinde bu şekilde karşımıza çıkan kiracıların ne kadarının bu türden kiralık odalarda ve ne kadarının ev sahibinin yaşadığı evde oturduğunu tespit etmek mümkün değildir. Kiracının aynı bahçede farklı bir binada oturması veya ev sahibi ile aynı binayı paylaşması durumları hâne tipini etkilemektedir.

Yozgat nüfus defterinde kiracı kayıtları incelendiğinde kiracıları 4 farklı grupta sınıflandırabiliriz.

a) Ev sahibi ile aynı hânedeki kaydedilen kiracılar: Bu tür kayıtlarda kiracılar hânenin kaydedilen son erkek üyesinden sonra, “Merkum Ebubekir’in hânesinde kiracı” örneğinde görüldüğü gibi, hâne reisinin adı zikredilerek kaydedilmiştir (COA. Nfs.d. 2111, s. 1). Hâne reisi olarak bir erkeğin bulunmadığı durumlarda ise hânedeki dul kadın zikredilerek, onun kiracısı olarak kaydedilmiştir. Yozgat’ta kiracıların büyük bir kısmı (%70’i) bu şekilde ev sahibi ile aynı hânedeki kaydedilmiştir. Bu tür kiracıların bir kısmının ev sahibi ile akraba olması da rastlanılan bir durumdur. Bu tür kiracılar kayınpederi, kayınvalidesi, babası, eniştesi vb. ile aynı hânedeki kiracı olarak yaşamaktadır.

b) Müstakil bir evde (ev sahibinin oturduğu ev haricinde) kiracı olanlar: Bu tür kiracıların sayısı azdır.

c) Vakıf mülkü olan evde kiracı olanlar. Şehirde bu şekilde vakıf mülkünü kiralayan sadece 2 kiracı bulunmaktadır.

d) Ev sahibinin bahçesinde bulunan odada/evde (Bahçe damında) kiracı olanlar. Bu grupta da sadece 2 kiracı tespit edilmiştir.

Sivas’ta durum biraz daha farklıdır. Gerek Müslim gerekse gayrimüslim nüfus kayıtları incelendiğinde, Sivas Şehri’ndeki kiracıların ezici çoğunluğunun müstakil bir evde kiracı olduğu ortaya çıkarılmıştır. Sivas’ta ev sahibi ile aynı hânedeki kaydedilen sadece 16 kiracı bulunmaktadır. Sivas’ta bulunan her 4 hânedeki birinin kiracı olduğu (Sönmez, 2017, s. 270) göz önüne alındığında, ev sahibi ile aynı hânedeki yaşayan kiracıların oranının son derece düşük olduğu görülmektedir.

Yukarıda kısaca değinilen bu problemlere rağmen Sivas ve Yozgat için geçerli olmak koşuluyla geniş ve parçalanmış aile tiplerinin tespiti kısmen mümkündür.

### 3. Hâne Tipi Tespiti

Yukarıda belirtilen problemler göz önüne alındığında ortaya çıkan tablo şu şekildedir: Daha önce de belirtildiği gibi Çorum nüfus defterinde herhangi bir hâne tipinin varlığını tespit etmek mümkün değildir. Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinde geniş ve parçalanmış aile tiplerinin varlığını kısmen de olsa tespit etmek mümkündür.

A. *Geniş Aile*: Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinde aile bireylerinin ilişkisine göre 3 tip geniş aile tespit edilmiştir:

1. Aralarında kan bağı veya (evlilik yoluyla) akrabalık bağı bulunan bireyleri barındıran geniş aileler: Bu geniş aile tipi baba, oğul ve torun/torunlardan veya aile reisi ile onun kayınpiraderi, yeğeni gibi akrabalarından oluşmaktadır.

2. İçinde kan bağı veya akrabalık bağı bulunmayan geniş aileler: Bu geniş aile tipi, aile reisi ile onun kölesi veya yanında çalışan kişilerden (tâbisi, hizmetkârı, hademesi vb.) oluşmaktadır.

3. İçinde hem kan/akrabalık bağı bulunan bireylerin hem de kan/akrabalık bağı bulunmayan bireylerin yaşadığı geniş aileler: Bu aile tipinde kan veya akrabalık bağı bulunan aile üyeleriyle köle, hizmetli veya niteliği belirtilmemiş diğer bireyler yaşamaktadır.

B. Parçalanmış aile: Bu aile tipi, küçük yaşta olup babası olmayan çocuklar (ki bunların *yetim* olduğu kaydedilmiştir) ve dul veya erkeksiz olarak kaydedilen hâneler göz önüne alınarak tespit edilmiştir<sup>7</sup>.

Bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar değerlendirilirken şu noktaların göz önünde bulundurulması önemlidir:

1. Sivas ve Yozgat'ta tespit edilen geniş aile oranı sadece erkeklere göre tespit edilen orandır. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi kadınlar kaydedilmediğinden içinde sadece kadın akrabaları barındıran geniş aileleri tespit etmek mümkün değildir. Örneğin aile reisi ve erkek çocukların kayıtlı olduğu bir ailede eğer teyze, hala, kız kardeş, kayınvalide, baldız gibi bir kadın akraba yaşıyorsa bu aile geniş ailedir. Ancak bu tür geniş ailelerin varlığını Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinde tespit etmek mümkün değildir.

2. Sivas ve Yozgat'ta tespit edilen parçalanmış aile oranı sadece erkeklerin durumuna göre tespit edilen orandır. Hatırlatmak gerekirse bu defterlerde babası ölmüş çocuklar *yetim* olarak kaydedilmektedir. Ancak annesi ölen çocuklar *öksüz* olarak belirtilmediğinden parçalanmış aileye dair tespitler eksiktir.

3. Sivas ve Yozgat'ta kiracı kayıtlarının tek tek incelenmesi sonucunda, hânenin son üyesinden sonra hane reisinin adı belirtilerek, hâne reisinin evinde kiracı olduğu belirtilenlerin ev sahibi ile aynı hânedeki yaşadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu sebeple Yozgat ve Sivas'taki bu tür hânelerin tamamı geniş aile olarak sınıflandırılmıştır.

### 3.1. Sivas Şehri'nin Hâne Kompozisyonu

- Nüfus defterlerinde kayıtlı olan hânelerin en az %28,1'inin geniş aile olduğunu söylemek mümkündür. Müslüman hâne kayıtlarına göre geniş aile oranı %26,10; Gayrimüslim hâne kayıtlarına göre geniş aile oranı %32,96'dır.
- Tespit edilen geniş ailelerin %36'sında 3 veya 4 kuşak bulunmaktadır<sup>8</sup>. Müslüman geniş ailelerinin %33,48'inde 3 veya 4 kuşak yaşarken;

<sup>7</sup> Üvey babaların bulunduğu aileler bu kategoriye dâhil edilmemiştir.

<sup>8</sup> Sivas genelinde 4 kuşağın bir arada yaşadığı aile sayısı toplam 4'tür. Bu sebeple bu %36'lık oranın çok büyük bir kısmını 3 kuşağın yaşadığı geniş aileler oluşturmaktadır.

Gayrimüslim geniş ailelerinin %40,87'sinde 3 veya 4 kuşak bir arada yaşamaktadır.

- Tespit edilen geniş ailelerin %11,36'sını köle veya hizmetli bulunan hâneler oluşturmaktadır. Bu oran Müslüman geniş ailelerinde %16,35; Gayrimüslim geniş ailelerinde %3,66'dır. Geniş ailelerin %1,23'ünde ise kiracı veya "hânesinde fukara" gibi kaydedilmiş kişiler yaşamaktadır.
- Kan veya akrabalık bağı olmayan<sup>9</sup> kişilerin yaşadığı hânelerin oranı bütün haneler içinde %3,54'tür.
- 13 yaş altı babasız erkek çocukların hane reisi olarak kaydedildiği aileler ile dul ve erkeksiz olarak kaydedilen ailelerin tamamı parçalanmış aile olarak kabul edilmiştir. Bunların bütün hâneler içindeki oranı %3,22'dir<sup>10</sup>. Müslüman hâneleri içinde parçalanmış hâne oranı %4,21; gayrimüslim hânelerinde yaklaşık %0,89'dur.

### 3.2. Yozgat Şehri'nin Hâne Kompozisyonu

- Nüfus defterinde kayıtlı hânelerin %22,61'ini geniş aileler oluşturmaktadır. Müslüman hâneleri içinde geniş ailelerin oranı %19; Gayrimüslim hâneleri içinde geniş ailelerin oranı %32,44'tür.
- Tespit edilen geniş ailelerin yaklaşık %30,7'sinde 3 veya 4 kuşak bir arada yaşamaktadır<sup>11</sup>. Dini ayırım gözetildiğinde Müslüman geniş ailelerinin %31,87'sinde 3 veya 4 kuşak yaşarken; Gayrimüslim geniş ailelerinin %28,82'sinde 3 kuşak bir arada yaşamaktadır, gayrimüslim nüfusta 4 kuşak yaşayan geniş aile bulunmamaktadır.
- Tespit edilen geniş ailelerin %9,93'ünde çırak, gulam, tâbi, harem kethüdası gibi kan veya akrabalık bağı olmayan kişiler yaşamaktadır. Dini ayırım gözetildiğinde Müslüman geniş ailelerin %15'inde, Gayrimüslim geniş ailelerin %1,76'sında kan/akrabalık bağı olmayan kişiler yaşamaktadır.
- Bütün hâneler içinde kan veya akrabalık bağı olmayan kişilerle (gulam, tâbi, çırak, kiracı) birlikte yaşayan ailelerin oranı yaklaşık %9,3'tür<sup>12</sup>.
- Bütün hâneler içinde parçalanmış ailelerin oranı %3,72'dir. Müslüman hâneler içinde parçalanmış aile oranı %4,44 iken Gayrimüslim hânelerinde parçalanmış aile oranı %1,71'dir.

<sup>9</sup> Köleler, ev içi hizmetliler, kiracılar vs.

<sup>10</sup> Ancak bu orana babası olmayan fakat bir erkek akrabası (amca, dayı, enişte gibi) ile yaşayan yetimler dâhil değildir. Bu tip hâneler geniş aile olarak sınıflandırılmıştır.

<sup>11</sup> 4 kuşağın bir arada yaşadığı geniş aile sayısı sadece bir adettir. Bu aile Müslümandır.

<sup>12</sup> Evini, oğlu, damadı, eniştesi ve kayınbiraderine kiralayan 4 hâne hariç tutularak hesaplandı.

## Sonuç

Sonuç olarak II. Mahmut dönemine ait nüfus defterlerinden elde edilen verilerle şehirlerin veya kırsal yerleşimlerin hâne tipleri açısından kompozisyonlarını tam olarak çıkarmak mümkün değildir. Ancak bu defterlerden elde edilen veriler dikkatli bir şekilde kullanıldığında en azından bir fikir vermesi bakımından değerlidir.

- Kadın nüfusun erkek nüfustan küçük bir miktar da olsa fazla olduğu göz önüne alınarak bir projeksiyon yapıldığında, şehir genelinde geniş aile oranının yükseleceği açıktır. Bu durumda bu çalışmada tespit ettiğimiz geniş ve parçalanmış hâne oranlarının sadece baba/erkek soyuna göre tespit edilebilen geniş ve parçalanmış hânelerin oranlarını gösterdiği hatırd tutulması gereken önemli bir noktadır. Bu oranlar her bir şehir için en düşük değerleri yansıtmaktadır.
- Parçalanmış hâne oranına, erkek bulunmayan babasız kız çocuklarının yaşadığı hânelerin dâhil olmadığı hatırlanmalıdır. Ayrıca parçalanmış hâne oranının düşük olmasında rol oynayan faktörlerden biri, toplumda dulların yeniden evlenmesine/evlendirilmesine yönelik bir eğilimin olmasıdır.
- Hem Sivas'ta hem de Yozgat'ta dinî/etnik ayrıma göre bakıldığında gayrimüslimlerde geniş aile oranının daha yüksek olduğu görülmektedir: Sivas'ta yaklaşık %33, Yozgat'ta yaklaşık %32,5.
- Kan veya akrabalık bağı bulunmayan bireylerin yaşadığı geniş aile oranının hem Sivas hem de Yozgat gayrimüslimlerinde düşük çıkması - gayrimüslimlerin köle sahibi olamadığı göz önüne alındığında-gayrimüslimlerin Müslümanlara göre daha az sayıda hizmetkâr çalıştırdığına işaret etmektedir.
- Ankara, Kayseri, Konya, Sivas, Amasya, Adana, Ayıntab, Diyarbakır, Edirne, Manisa ve Trabzon şehirlerine ait 1350 adet tereke kaydını inceleyen bir çalışmada Osmanlı ailesinin geniş aile olmadığı, yani Osmanlı toplumunda geniş ailenin yaygın olmadığı sonucuna varılmıştır<sup>13</sup>. 1880-1940 yılları arasında yapılmış olan İstanbul nüfus sayımlarını inceleyen Duben ve Behar'ın çalışmasında da İstanbul'da çekirdek ailenin daha yaygın olduğu sonucuna ulaşılmıştır<sup>14</sup>. Ancak sadece erkek nüfusun kaydedildiği II. Mahmut dönemine ait Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinden elde ettiğimiz sonuçlar, Tanzimat öncesinde Orta Anadolu'da geniş aile tipinin daha yaygın olabileceği olasılığı üzerinde durulması gerektiğine işaret etmektedir.

<sup>13</sup> Bk. (Demirel, Gürbüz ve Tuş, 1992, ss. 96-161).

<sup>14</sup> Bk. (Duben ve Behar, 2014).



**Kaynakça****Belgeler**

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi): Nüfus Defterleri (Nfs.d.): 1911, 2111, 2399, 2400.

**Yayınlanmış Kaynaklar**

- Aydın, M. (1990). Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri. *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri (28-30 Haziran 1989) Bildirileri'nden Ayrı Basım* içinde (ss. 81-106). İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Aydın, M.A. (1989). Aile. *DİA* içinde (C. 2, ss. 196-200). Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirel, Ö. (2008). Osmanlı Dönemi Çorum'da Ailenin Demografik Yapısı. *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Çorum Sempozyumu (23-25 Kasım 2007) Bildiri Kitabı*. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları.
- Demirel, Ö., Gürbüz, A. ve Tuş, M. (1992). Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde (C. 1, ss. 96-161). Ankara: Ülke Yay.
- Duben, A. ve Behar, C. (2014). *İstanbul Haneleri, Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Gökçe, B. (1976). Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme. *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 8(1-2), 46-67.
- Göyünç, N. (1997). Hâne. *DİA*, içinde (C. 15, ss. 552-553). Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karal, E.Z. (1943). *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Karpat, K.H. (2010). *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kütükoğlu, M. (2003). 1830 Nüfus Sayımına Göre Menteşe Sancağında Hane Nüfusu. *Osmanlı Araştırmaları*, (XXIII), İstanbul.
- Özbay, F. (2015). *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sönmez, S. (2017). *Tanzimat'a Giden Yolda Bir Osmanlı Şehri Sivas (1777-1839)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Şahin, H.H. (2012). *Çorum Nüfus Defterleri (1837)- (1844)*. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Şahin, S. (2013). *Mekan ve İnsaniyle Sivas*. Sivas: Buruciye Yayınları.
- Tabakoğlu, A. (1992). Osmanlı Toplumunda Aile. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde (C. 1, ss. 92-96). Ankara: Ülke Yay.
- Timur, S. (1972). *Türkiye'de Aile Yapısı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Yavuz, S. ve Yüceşahin, M. M. (2012). Türkiye'de Hanehalkı Kompozisyonlarında Değişimler ve Bölgesel Farklılaşmalar. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15(1), 75-118.
- Yüksel, H. (2006-2007). Osmanlı'da Modern Anlamda Yapılan İlk Nüfus Sayımına Göre Divriği'nin Demografik Yapısı. *Nüfusbilim Dergisi (Turkish Journal of Population Studies)*, (28-29), 73-89.

## Ekler

**Tablo 1.** Sivas ve Yozgat'ta Geniş Aile Oranları

	Şehir Genelinde Geniş Aile Oranı	Müslüman Nüfusta Geniş Aile Oranı	Gayrimüslim Nüfusta Geniş Aile Oranı
<b>Sivas</b>	28,10 %	26,10 %	32,96 %
<b>Yozgat</b>	22,61 %	19 %	32,44 %

**Tablo 2.** Sivas ve Yozgat'ta Nüfus

	Erkek Sayısı	Tahmini Nüfus	Müslüman Oranı	Gayrimüslim Oranı
<b>Sivas</b>	13.470	27.500	66,30%	33,70%
<b>Yozgat</b>	5.318	10.900	68,50%	31,50%
<b>Çorum</b>	4.804	9.800	100%	-

**Tablo 3.** Sivas ve Yozgat'ta Hâne Sayıları

	Toplam Hâne	Müslim Hâne	Gayrimüslim Hâne
<b>Sivas</b>	4904	3442 (%70,2)	1462 (%29,8)
<b>Yozgat</b>	1959	1435 (%73,25)	524 (%26,75)



**ÇEVİRİ  
VE  
TANITMALAR**



## GÜNEYDOĞU ALTAY'DAKİ SARI-KOBI YAZITI\*

*Marcel ERDAL, Gleb KUBAREV*  
*Rusçadan Çev. Rysbek ALİMOV\*\**

**Öz:** Bu makalede Güneydoğu Altay'da bulunan Sarı-Kobi kaya resimleri arasında yeni keşfedilen Eski Türk runik harfli bir yazıt tanıtılmakta, yazarların yazıtla ilgili okuma önerileri ve yorumları yer almaktadır. Söz konusu petroglif sitesi Çuy bozkırı boyunca uzanan Saylu-Kem (Rusça kaynaklarda Сайлузем) dağ silsilesinin kuzey yamaçlarında bulunmaktadır.

Sıra dışı imgeleri olan büyük bir petroglifik kompozisyonun bir parçası olan yazıt iki satırdan oluşmaktadır. İlkinde 21, ikincisinde ise 13 işaret vardır. İkinci satırıyla ilgili iki farklı okuyuş önerisi bulunan yazıtın çevirisi şöyledir: “Kayaya yazdım, eh! Lütfen, konuş! Talih bahşedip (veya Savaşa giderken), eh, (bunu ben) yazdım (bunu)”. Yazıtla ilgili yorumlarında M. Erdal aynı sözcüklerin farklı yorumlanabileceği üzerinde durmakla birlikte onlardan en uygun olanı üzerinde karar kılmaktadır. Kendisi ayrıca Sarı-Kobi yazıtında geçen *su/sü* “ün, imparatorluk şanı, haşmet, saadet” sözcüğünün Eski Uygurca ve muhtemelen Türk runik yazılı metinlerin dilinde de geçen az sayıdaki erken Moğolca ödünçlemelerden biri olduğu sonucuna varmıştır.

Sarı-Kobi yazıtı taş üzerindeki kuytu bir yere, küçük harflerle yüzeysel olarak hakkedilmiştir; görünüşe göre herkesin onu görüp okuması istenmemiş olsa gerek. Bununla birlikte yazıt okuyucuyu diyaloga, belki de ibadete veya duaya davet etmektedir. Genel olarak, yazıtın açıkça okunabilir olduğunu, ancak hâlâ gizemini koruduğunu ve görünüşe göre Ana Moğolcadan ödünçleme içerdiğini belirtebiliriz.

Yazıtın içeriğinin, Eski Türk yazıtlarının çoğundan farklı olarak ruhani veya felsefi tipten olduğu söylenebilir. Sarı-Kobi yazıtını hakkeden kimsenin hayır duasının yazdığını okuyan kişiler tarafından kabul göreceğine inanan biri olduğu görünüyor; bu da söz konusu yazıtın Eski Türk yazıtları arasındaki özgünlüğünü ve önemini belirler niteliktedir.

**Anahtar kelimeler:** Eski Türk yazıtları, Altay Cumhuriyeti güneydoğu Altay yöresi, Eski Türkçe.

---

\* Makalenin Geliş ve Kabul Tarihi: 07.05.2019 - 05.07.2019

\*\* Prof.Dr., Goethe Universitaet, Senckenberganlage 31, Frankfurt am Main, Almanya. merdal4@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1604-4193.

Dr., Rusya Bilimler Akademisi Sibiry Kolu, Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü, Prospekt Akademika Lavrentyeva, Novosibirsk, Rusya. gvkubarev@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6376-4153.

Doç.Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İzmir, Türkiye. alimoff@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5855-3594.

### **A Runic Inscription in Sarykoby (South-Eastern Altai)**

**Abstract:** The article presents our reading and interpretation of a recently discovered runiform inscription, which was found on the petroglyphic site Sarykoby in the South-Eastern Altai. This small petroglyphic site is located on the northern spurs of the Saylugem ridge stretching in the Chuya steppe.

The inscription consists of two lines and is a part of a large petroglyphic composition with extraordinary images. Its lines contain 21 and 13 characters respectively. The proposed translation with two different variants of the second line sounds as follows: "I have written on the rock, ah! Oh, please speak! Giving good fortune (Or 'Having gone to battle') – oh – I have written (it)." M. Erdal considers several variants of translation of the same words and proposes the most preferable ones. In addition, he concludes that the word *su / sü* – "glory, imperial fortune, majesty, happiness", which is represented in the Sarykoby inscription, belongs to one of the few early Mongolian loans in the Old Uyghur language and, possibly, in Old Turkic.

The inscription of Sarykoby is carved superficially, with small signs and in a hidden place; it was clearly not intended for everybody's attention and reading. This confirms the opinion of many scholars about the personal nature of the most Altai runiform inscriptions. At the same time, it invites readers to a dialogue and, maybe, contains a call for a prayer or a blessing.

The inscription is clearly readable but still quite enigmatic, apparently featuring an early Mongolic loan. Its content, unlike that of the epitaphs, visitors' inscriptions and others discovered in the Russian Altai, can be defined as religious-philosophical. The person who wrote the Sarykoby inscription might have believed in its ability to pass on his blessing to those who would read it. This determines its originality and significance in the Altai corpus of runic inscriptions.

**Keywords:** The translation and interpretation of runiform inscriptions, Altai Republic South-Eastern Altai region, Old Turkic.

### **Giriş**

Altay dağları yöresindeki Eski Türk yazıtlarını araştırma tarihi yaklaşık iki yüzyıl öncesine dayanıyor. 1818'de, Sibirya'nın ünlü gezginlerinden G. İ. Spassky Çarıç ırmağı civarında keşfettiği yazıtın kopyasını yayımlar. Yıllar sonra 1865'te, W. Radloff Katandı köyü yakınındaki bir kurganda yapılan kazılar sırasında gümüş bir kabın dibinde kazınmış bir runik yazıt daha bulur. Ancak bu buluntu araştırmacının ilgisini çekmez, bu yüzden bu yazıt ancak 20. yüzyılın başında Radloff'un öğrencisi olan P. M. Melioransky tarafından okunur.

1930'lu yıllarda S. V. Kiselyov, L. A. Yevtyuhova, S. M. Sergeyev ve A. P. Markov gibi araştırmacılar tarafından Eski Türklere ait mezarlarda yapılan kazılardan çeşitli ev eşyaları üzerine kazınmış birkaç yazıt daha bulunur. Altay

bölgesindeki Eski Türk yazıtlarının en yoğun araştırıldığı dönem, 20. yüzyılın ikinci yarısına denk gelmektedir. Bu dönemde Orta ve Güney Altaylarda bulunan dikili taş üzerindeki yazıtların yanı sıra çok sayıda kaya yazıtı kaydedilir. Bölgedeki Kalbak-Taş I petroglif sitesi yalnızca Altay Cumhuriyeti sınırları içerisinde değil, Rusya topraklarının bütününde sayıca en fazla kaya yazıtının bir arada bulunduğu yerdir (Kubarev, 2011, s. 9, ek IV; Tıbıkova, Nevskaya ve Erdal, 2012, ss. 4, 69). Bölgedeki runik yazıtların keşfine katkıda bulunanlar arasında öncelikle A. İ. Minorsky, A. P. Okladnikov, B. H. Kadikov, V. D. Kubarev ve V. A. Koçeyev'i anabiliriz. Altay bölgesindeki yazıtların çevirisi üzerinde çeşitli zamanlarda S. V. Kiselyov, K. Seydakmatov, E.R. Tenişev, N. A. Baskakov, S. G. Klyaştorny, D. D. Vasilyev, İ. L. Kızlasov, A. T. Tıbıkova, M. Erdal ve İ. A. Nevskaya gibi dilci, arkeolog ve tarihçiler çalışmıştır.

Bu yöndeki araştırmaların sonucu olarak bölge yazıtlarının genelini kapsayan ve son yıllarda yayımlanan şu eserler zikredilebilir: L. N. Tıbıkova, İ. A. Nevskaya ve M. Erdal'ın 2012'de yayımladığı *Dağlık Altay'daki Eski Türk Runik Anıtlarının Kataloğu*, D. D. Vasilyev'in 2013 tarihli *Güney Sibiryaya Türk Runik Yazıtlarının Korpusu, I. Bölüm: Altay'daki Eski Türk Epigrafisi*, K. Konkobayev, N. Useyev ve N. Şabdanaliyev'in 2015'te yayımladıkları *Altay Cumhuriyeti Eski Türk Anıtları Atlası*. İlk yayımda Altay topraklarında bulunan 90 kısa runik yazıt tanıtılırken (Tıbıkova vd., 2012, ss. 32-43), son eserde bu sayı artık 101'e çıkmıştır (bk. Konkobayev, Useyev ve Şabdanaliyev, 2015, ss. 302-340). Yeni bulunan (bk. Tuğuşeva, Klyaştorny ve Kubarev, 2014; Kubarev, 2016; Kindikov ve Kindikov 2018, ss. 18-19, 35-36, 44, 57, 61) ve henüz yayımlanmamış yazıtları da dikkate aldığımızda günümüzde Altay'daki yazıtların toplamının 110-120 civarında olduğu söylenebilir. Son zamanlarda bölgede Eski Türklerden kalma yazıtlar sıkça bulunmaya başladı. 2018 yılı da bu bağlamda istisna olmadı ve Rusya Bilimler Akademisi Sibiryaya Kolu Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsünün Çuy keşif ekibinin alan araştırması sırasında Çuy bozkırlarında bulunan Sarı-Kobı mevkiinde yeni bir runik yazıt tespit edildi.

### **Yazıtın Bulunduğu Yer ve Tanımı**

Çuy keşif ekibinin yüzey araştırması sırasında Çuy bozkırlarında bulunan Saylu-Kem (Rusça kaynaklarda Сайлузем) dağ silsilesinin kuzey yamaçlarında, Calgız-Töbe dağından Buratı ırmağına kadarki yaklaşık 18-20 km'lik bir alanda en az altı yeni petroglif sitesi kaydedilmiştir. Runik yazıt ise Cana-Aul köyünün 3 km güneybatısında bulunan Sarı-Kobı (Altayca "sarı çukur") mevkiindeki kaya resimleri arasında görülmüştür (resim 1 ve 2). Buradaki birkaç petroglifik kompozisyon içerisinde 100 civarında hayvan ve insan tasviri yer almaktadır. Resimlerin büyük çoğunluğu dövme tekniğiyle yapılmış ve kronolojik olarak Geç Bronz ile Erken Demir Çağı'na tarihlendirilmektedir.



Yazıtımız, ölçüleri 100 x 110 cm olan büyükçe, tasvir edilen motifler bakımından sıra dışı diye nitelendirebileceğimiz bir kompozisyonun parçasıdır ve oldukça patinalaşmış bir kayanın yatay yüzeyine kazılmıştır. Kaya tasvirlerinde toplam 22 hayvan ve insan figürü yer almaktadır. Kompozisyonun merkezinde çatallaşmış boynuzları olan koşan bir geyik motifiyle ayı ve tek sıra hâlinde dizilmiş ve turnaları andıran dört kuş tasviri yer almaktadır (Kubarev, 2018, resim 3). Bu motifleri aynı zamanda Sarı-Kobı petroglif külliyesinin de merkezi kompozisyonu kabul etmek mümkündür. Runik yazıt bu resimlerin üstünde, kuzeybatı tarafında yer almaktadır (resim 2 ve 3).

Kaya üzerindeki erken yazıtların yönünden farklı olarak bu yazıt yatay vaziyettedir (resim 2, 3) ve hakkak tarafından kaya üzerindeki iki çatlak arasında kalan yatay biçimdeki doğal hat üzerine yerleştirilmiştir. Satırın son işareti kaya yüzeyinin hemen hemen kenarına denk gelmektedir. Satırın devamında ondan 2,5 cm aralıkta birbirine çok yakın konumda üç çizgi kazanmıştır.

İlk satırın baş kısmının 8 cm aşağısında bir satır daha vardır – bunun ayrı bir yazıt olduğu da düşünülebilir. Bu satır da keskin bir alet aracılığıyla ilkine paralel olarak hakkedilmiştir ve toplam 13 işareten oluşmaktadır (resim 3 ve 5). İşaretlerin boyu 3 ile 5 cm arasında olup ortalama 3,5 cm'dir. Yazıtın birçok işareti, özellikle ikinci satırdakiler, birbirine çok yakın hakkedilmiştir. Her iki satırın işaretleri de yüzeysel olarak bir kerede hakkedilmiştir. Üzerleri çok patinalaştığından en iyi şekilde yandan doğal ışık yardımıyla fark edilmektedirler. Son söylenenler özellikle ikinci satır için geçerlidir.

Satırları birbirinden dövme tekniğiyle yapılmış üç parmaklı insan tasviri (ki bu özellik onun Geç Bronz Çağı'na ait olduğuna işaret eder) ve tamamlanmamış iki resim ayırmaktadır (resim 3). İkinci satırı birincisinin üzerine hakketmenin kaya yüzeyindeki çok sayıda doğal çatlak ve deliklerden dolayı mümkün olmadığını dikkate aldığımızda, hakkakın bu satırı neden ilkinden daha uzağa hakkettiğini anlamak mümkün olmaktadır. İlk satırın altında yazıt için yeterli alan vardı, ancak ikinci satır ayrı kazanmış ve adeta delik ve kazanmış bir izin arasına sıkıştırılmıştır.

### **Yazıtla İlgili Açıklamalar**

Yazıtın okunuşu ve yorumu yazarlardan birinin saha koşullarında elde ettiği çok sayıdaki yazıt fotoğrafı ile onun titiz bir şekilde çıkarılan kopyasına dayanmaktadır. Yazıt kopyası şeffaf polimer malzeme üzerine çıkarılmış ve çekilmiş fotoğrafların yardımıyla bazı işaretlerin tasviri netleştirilmiştir. Yazıtın her iki satırı da bir yandan bütün olarak, diğer yandan ise işaret kümeleri şeklinde fotoğraflanmıştır, bu sayede dijital olarak çekilmiş işaretlerin her biri azami biçimde büyütülebilecek ve onların çizimleri doğru yansıtılabilecekti. Diğer yandan işaretlerin hakkak tarafından keskin bir alet yardımıyla tek bir

kerede ve yüzeysel olarak çizilmiş olması işaretleri kopyalama işini zorlaştıran bir durumdur. Bununla birlikte işaretlerin yanı başında veya üzerinde yer alan tesadüfî çizgi veya hatların varlığı da cabasıydı; bunların kayanın yatay yüzeyinde bulunması gayet doğaldır, zira kaya üzerinden hayvanlar geçebiliyor, ufak kaya parçaları kayabiliyordu vd. Buna rağmen, yazıt işaretlerinin büyük çoğunluğunun hatlarını – özellikle yandan gün ışığı vurduğunda – kesin olarak ayırt etmek mümkün oldu.

Yazıt yalnızca iki satırdan oluşmaktadır ve satırlar birbirinin yakınında değildir; buna rağmen, iki ayrı yazıt olduklarını söylemek için bir neden yoktur. Satırlar birbirleriyle üç karakteristik özellikte bağlıdır. Bunlardan ikisi grafik, biri imla özelliğidir: İlk, her iki satırın **A** işaretleri ters çizilmiştir, diğer bir deyişle söz konusu işaretin klasik şeklinin aynalı varyantı şeklindedir. İkincisi,  $b_2$  işareti her iki satırda da daha çok baklava biçimini andırmakta olup çizgiler alttaki birleşme noktasından iki yana uzanan minik uzantılara sahiptir (gerçekten de varsa). Üçüncüsü, *biti-* ve *ber-* fiillerindeki ünlüler her iki satırda da açıkça ayrı işaretlerle gösterilmemiştir.

Yazıtın Eski Türk yazıtlarıyla ilgili araştırmalarda kabul görmüş şekliyle transliterasyonu şu şekildedir:

(1)  $k_1 y_1 k_1 A : b_2 t_2 d_2 m : A : s_2 \ddot{w} z l_2 y_1 w b_2 r_2 \eta_2 A$

(2)  $s_2 w b_2 r_2 I p A : b_2 t_2 d_2 m$

Bu transliterasyon metnini yazıt kopyasıyla karşılaştırırken şu noktalar üzerinde durmak gerekir: İlk satırdaki **b<sub>2</sub>t<sub>2</sub>d<sub>2</sub>m** sözcüğünden sonra satırın orta kısmında dikey bir çizgicik görülmektedir. Ardındaki **A** işaretinden sonra ise satırın alt kısmında dikey bir çizgicik bulunmaktadır. Genelde sözcük ayırıcı işaret biri diğerinin altında olmak üzere dikey iki çizgicikten oluşur. Yazarlardan birinin (M. Erdal) görüşüne göre her iki dikey çizgicik birer sözcük ayırıcı işaret olma amaçlıdır; satırları hak eden kimse görünüşe göre her iki çizgiye de bu anlamı vermiş olmalı. Transliterasyonda tarafımızca üst üste iki nokta ile gösterilenler, bu çift unsurlu sözcük ayırıcı için kullanılan genel işarettir. Bir ihtimal de kaya üzerinde tesadüfî çizik olmalarıdır. **A** işaretinden sonra gelen çizgicik yazıtın diğer kısımlarında görüldüğü işleve sahiptir, diğer yandan **A**'nın önündeki çizgicik de anlamlı olmalı, zira **A** unsuru ondan önce gelen *bitidim* sözcüğüne ait değildir.

Oka (ve dolayısıyla <sup>w</sup>q harfine) benzer görünen işaret kanaatimizce **I** olarak okunmalıdır, zira bu işaretin önünde (solunda) görünen “kanca” kayadaki uzun eğik bir hattın (veya kayanın bu kısmında paralel duran iki doğal hattın) parçası gibi durmaktadır. **I**'dan sonra, M. Erdal'a göre, Kubarev tarafından fark edilmemiş bir **p** işareti gelmektedir. Eğer gerçekte böyle bir işaret yok ise, o hâlde M. Erdal önceki **I** işaretinin ters dönmüş **p** olarak değerlendirilmesi

gerektiğini düşünür. Aksi halde **b<sub>2</sub>r<sub>2</sub>I** veya **s<sub>2</sub>wb<sub>2</sub>r<sub>2</sub>I** işaret kümelerinden anlamlı bir şey elde etmek mümkün görünmüyor. Burada ayrıca **A** harfinin de ters olarak hakkedildiğine dikkat çekelim.

Yazıt kopyasında dikey çizgi olarak gösterilen satırın sondan ikinci harfinin **s<sub>2</sub>** olarak teşhis edilmesi gerekir. Ancak M. Erdal'a göre **s<sub>2</sub>** harfinin bu bağlamda bir anlamı yoktur, bu yüzden kendisi onun tesadüfi bir çizik olarak kabul edilmesinin daha doğru olduğunu düşünür.

O halde yazıtın transkripsiyonu karşımıza şu şekilde çıkmaktadır:

- (1) k(a)y(a)ka b(i)t(i)d(i)m - ä! sözl(ä)yü b(e)r(i)ñ - ä!
- (2) su b(e)r(i)p - ä b(i)t(i)d(i)m

İkinci satırın muhtemel iki farklı okunuşunu da dikkate aldığımızda yazıtın çevirisi şu şekildedir:

1. Kayaya yazdım, eh! Lütfen, konuş!
2. Talih bahşedip (veya Savaşa giderken), eh, (bunu ben) yazdım.

### Çeviriye İlişkin Notlar

M. Erdal'a göre birinci satırdaki **ä** ünlem olarak değerlendirmelidir; o ne kendisinden önceki sözcüğün bir ekidir ne de sözcük ayırıcısı. Erdal, 2002, s. 56, dipnot 12'de bu unsurun ünlü uyumuna tabi olduğu gösterilmektedir; bu yüzden burada **ä** olarak gösterilmiştir.

Aynı satırdaki *ber-* yardımcı fiili için önerilen "lütfen" anlamı bir açıklama gerektirebilir. Bu fiil öncelikle "vermek" anlamındadır ve "lütfen" içeriği ikincildir (Erdal, 2004, ss. 260-261)<sup>1</sup>.

İkinci satırın ilk sözcüğünün imlası düzensizdir, zira baştaki **s<sub>2</sub>** işareti kalın ünlüyü gösteren **w** harfiyle birlikte kullanılmıştır. Bu durum yazıtın imla kurallarının ağır bir ihlali olarak kabul edilemez, çünkü sızıcı ünsüzleri gösteren işaretlerin ince-kalın varyantlarının kullanımıyla ilgili düzensizliğe Moğolistan'daki büyük yazıtlarda da sıklıkla tanık olunmaktadır. Ayrıca ilk satırdaki *-yU* zarf-fiil eki de kalın sıralı ünlü işaretiyle gösterilmiştir, oysa onun bağlandığı *sözlä-* tabanındaki ünlüler ince sıralıdır. Ancak bu imla düzensizliği **s<sub>2</sub>w** işaret kümesini ne şekilde okumamız gerektiği sorusuna bir ipucu vermemektedir. Söz konusu işaretler *sü* "ordu" mu, *sö* "uzak mazi" mi veya Çince'den ödünçleme olan *sü* "önsöz" şeklinde ince ünlülü olarak mı, yoksa kalın ünlülü olarak üçü de Çince'den gelen *so* "kilit, zincir, pranga", *so* 'resim, heykel' veya *so* 'bilinç' olarak mı okunmalı? Bu işaret kümesi bu altı sözcükten başka ayrıca Eski Uygurca kaynaklarda geçen *suu* veya *süü* "şan (zafer)" olarak

<sup>1</sup> Yine aynı 261. sayfada *sözläyü ber-* ile ilgili iki örnek zikredilmektedir.

da okunabilir. Diğer altı sözcük, hakkâkın özne olduğu cümlede *ber-* “vermek” fiilinin yönettiği nesne durumunda kullanılmış olamazlar, çünkü anlamları bağlama uymamaktadır.

Eğer **b<sub>2</sub>r<sub>2</sub>** işaret kümesini, ince sıralı ünsüz işaretlerin varlığına rağmen, yukarıda bahsedilen ünlü uyumuna aykırı imla özelliklerine dayanarak *bar-* “gitmek, varmak” olarak okursak, satırın ilk sözcüğünü *sü* “ordu” olarak kabul edebiliriz. O zaman *sü* yönelme hâlinde değil de yalın hâlde olmasına rağmen, *sü bar-* “savaşa gitmek” şeklinde okumak gerekir. Bu öneri Orhon yazıtlarında üç kez geçen *sü yori-* kalıbına benzetilerek yapılmıştır ki *bar-* gibi buradaki *yori-* fiili de geçişsizdir: *öñdün kağangaru sü yorılım* “Doğunun Kağanına karşı savaşa çıkalım” (Tonyukuk yazıtı, satır 5); *sü yorılım* (Tonyukuk yazıtı, satır 11) ve *kök öñüg yoguru sü yorıp ... suvsız kâçdim* “Gök çölü geçerek ordumla ...susuz geçtim” (Bilge Kağan yazıtı, güneydoğu yüzü). Geçişsiz fiillerle birlikte kullanılan yönelme hâlli içeriğe sahip yalın hâldeki isimler Eski Türkçede nadiren görülür<sup>2</sup>. Sözcüğün *bar-* olarak yorumlanmasındaki temel sorun buradaki ünsüzlerin ince sıralı harflerle yazılmış olmasıdır. Olasılığı düşük olan bu durum ancak Eski Türk alfabesinin **b<sub>1</sub>** ve **r<sub>1</sub>** işaretlerini hakkâkın bilmemesiyle açıklanabilir<sup>3</sup>.

“Ün, imparatorluk şanı, haşmet, saadet” anlamındaki *su / sü* sözcüğünü L. Ligeti (1973, ss. 2-6) Yuan hanedanına ait bazı Eski Uygurca ve Moğolca metinlerde tespit etmiştir; bunlarda Moğol imparatorunun şanı için kullanılmaktadır. Kaynaklarda bu sözcük ya ön ya da arka ses uyumuyla karşımıza çıkmaktadır: Uygurcada hem ince hem de kalın sıralı ünlülü eklere sahiptir, Moğolca metinlerde ise aldığı ekler istisnasız kalın sıralıdır. Ligeti *su / sü*'yü bazı tümü ince sıralı olan Moğolca sözcük ile kökeni itibariyle bağdaştırmayı başarmıştır; bu köken bağlarından ve sözcüğün yalnızca Moğol devri Uygurca metinlerinde görülmesinden hareketle onu Çağataycada da görülen Eski Uygurcadaki bir Moğolca ödünçleme sayar. Ancak P. Zieme'nin 1975'te yayımladığı yapıtın 435 numarayla kayıtlı satırındaki Mani metninde, üzerinde durduğumuz sözcük *ulug kutun suun yalanar* “ulu haşmet ve şanla yanar” cümlesinde de geçmektedir. Buradaki *kut* ve *suu* sözcükleri vasıta durum eki almış ikileme olarak karşımıza çıkmakta. *Kut* “gökyüzünün lütfü” ve

<sup>2</sup> *baçak olor-* “oruç tutmak” ibaresi en erken Manici metinlerden Xwastvânîft'te beş kez görülür. Ayrıca Budist kaynaklardan Wutaishanzan B r10'da *dyan olor-* yapısı geçer; buradaki *olor-* “oturmak” fiili genelde “meditasyon” olarak çevrilen ve aslı *dhyāna* olan bir ödünçleme ile birlikte kullanılmıştır. Dikkat edilmesi gerekir ki *yori-* ve *olor-* fiillerinin bu şekilde kullanılması yalnızca kalıplaşmış ifadelerde görülmektedir.

<sup>3</sup> Örneğin, yazıtların ekseriyeti **ŋ<sub>1</sub>** harfini kullanmaz, **ŋ<sub>2</sub>**'yi arka sıradaki sözcükler için de kullanır. E-15'te belgelenen ve çizimi bakımından alt kısmında **l<sub>2</sub>**'yi, üst kısmında **č**'yi andıran **ä** harfiyle **a** arasındaki ses farkı genellikle kaydedilmemiştir (bk. Erdal, 2002, ss. 56-57).

bundan hareketle “talih” ve “saadet” anlamlarındadır ve *suu* ile eşanlamlıdır. Her ikisinin de *yal-in* “alev, yalın”dan türemiş *yal-in+a-* fiiliyle kullanılması beklenmedik bir durum değildir, zira erken Moğolca elyazmalarında *suu jali* ikilemesi geçer; buradaki *jali* Türkçe *yalın*’dan ödünçlenmiştir. L. Ligeti dipnotunda *suu jali*’nin yerine daha sonraki tahta basmalarda *çog jali* ibaresinin kullanıldığına ve buradaki *çog*’un da yine “kor, ısı” anlamındaki Türkçe bir ödünçleme olduğuna işaret eder. Jens Wilkens’e göre (kişisel bilgi) son zamanlarda kaydedilmiş olan Eski Uygurca *su / sü* sözcüğü örnekleri de Yuan dönemine ait olup genelde imparatoru tasvir ederken kullanılmıştır. L. Ligeti yaptığı etimoloji konusunda haklıdır, ancak kelimenin Yuan hanedanından çok daha önce yazılmış olan Mani elyazmasındaki örneğiyle ilgili herhangi bir şüphe de yoktur. Bu sebeple *su / sü* Eski Uygurcada görülen çok az sayıdaki erken Moğolca ödünçlemelerden biri olmalıdır<sup>4</sup>. Bu durumda bu sözcük Moğolca kökenli olsa bile Sarı-Kobı yazıtında geçiyor olabilir. *Su / sü ber-* deyimi öte yandan *kut ber-* “birini kutsamak” deyimiyile eşanlamlıdır. *Kut ber-* ibaresi Eski Türk yazısıyla yazılmış olan fal kitabı Irk Bitig’in ikinci falında geçmektedir. Tanrı orada şöyle seslenmektedir: *Kut bergäy män* “(Sana) talih vereceğim”. Sarı-Kobı yazıtının hakkakı da yazıtını okuyanlara hayır duasını nakledebileceğine inanıyor olabilir.

İkinci satırın bu şekilde yorumlanması ilk satırdaki *sözläyü beriñ-ä!* ibaresine bağlanabilir. Bu çoğul emir eki kime yönelikti acaba? Bu bir insan veya varlığa yönelik bir hitabın nezaket şekli midir, yoksa hakkak bunu bir çoğunluğa mı söylüyor? Diyelim ki bir veya birkaç insan bu yazıtı okudu, peki okuduktan sonra ne demeleri gerekirdi? Söz konusu yazıt bir diyaloga mı çağrıdır, yoksa ibadet veya hayır duasına mı? Bunu bilmiyoruz. Sarı-Kobı yazıtının içeriği bize A. V. Adrianov tarafından bulunan bir Yenisey yazıtında geçen şu iki satırı anımsatmaktadır: *(ä)sizni sözl(ä)ti b(i)tiyür b(ä)n. uk(u)glı k(i)şi (ä)rkä sözl(ä)yü b(e)rd(i)m* – “Kederi (üzüntüyü) konuşturarak yazıyorum. Anlayan insanlarla konuştum.” (Erdal, 1998, s. 89). Bu yazıtı yazan, diyalog girişiminde bulunmaktadır. Eğer o yazar kederi konuşturuyorsa, üzerinde durduğumuz yazıtın yazarı da okuyanı iletişime davet edip *su / sü*’sü ile hayır dileklerini ifade edemez mi?

Adrianov’un bulduğu, Erdal 1998’de yayımlanan yazıttaki *(ä)sizni* (“keder”+ yükleme hal eki) sözcüğü aynı zamanda *sizni* (yükleme hal eki almış nezaket veya 2. çoğul şahıs zamiri) olarak da anlaşılabilir: *sizni sözl(ä)ti b(i)tiyür b(ä)n* “Sizi konuşturarak yazıyorum”. O yazıtın “okuyanı konuşmaya davet” şeklinde

<sup>4</sup> Buda’nın bedensel özellikleri için kullanılan *nayrag* sözcüğü Moğolca *naira-* fiilinin türevidir veya Moğolcayla akraba olan Kitan dilinden gelmektedir. Moğolistan’da daha yeni bulunan, Brahmi yazısı D. Maue tarafından okunan ve dili A. Vovin tarafından Moğolcayla akraba olarak tanımlanan VI. yüzyıla ait yazıtın lehçesi de bu ödünçlemenin kaynağı olabilir.

yorumlanması, üzerinde durduğumuz Sarı-Kobı yazıtında önerdiğimiz okuyuş ve anlamlandırma teklifimizi destekler niteliktedir.

## **Sonuç**

Sarı-Kobı yazıtı taş üzerindeki kuytu bir yere, küçük harflerle yüzeysel olarak hakkedilmiştir; herkesin onu görmesi ve okuması amaçlanmamıştır. Bu olgu, araştırmacıların Altay Cumhuriyeti'ndeki yazıtların kişisel özellikte olduğu görüşünü teyit etmektedir (Kızılasov, 2005, s. 435; Tıbıkova vd., 2012, s. 17). Hakkâkın dikkatini ustalıkla yapılmış Geç Bronz ile Erken Demir Çağı'na ait büyükçe kaya resimleri cezbetmiş olmalı ki yazıtı bu yere kazımış. Bölgedeki kaya üstü kompozisyonlar arasında hem kapladığı alan hem de tasvir edilen imajların sayısı bakımından en büyük olanı burası olmakla birlikte bölgede başka runik yazıtta rastlanmamış, Eski Türk dönemine tarihlendirilen kaya resimleri veya grafitiler kaydedilmemiştir. Kaya tasvirleri arasında yukarıda da belirttiğimiz gibi yaylı avcılar, çatal boynuzlu geyikler, ayı ve turna olduğunu düşündüğümüz birkaç kuş figürü bulunmaktadır. Sarı-Kobı yazıtıyla bu kaya resimleri arasında doğrudan bağ bulunmamasına rağmen, burası belki de öncelikle yazıt hakkakı için bir nevi anımsatıcı işaret işlevi görüyordu.

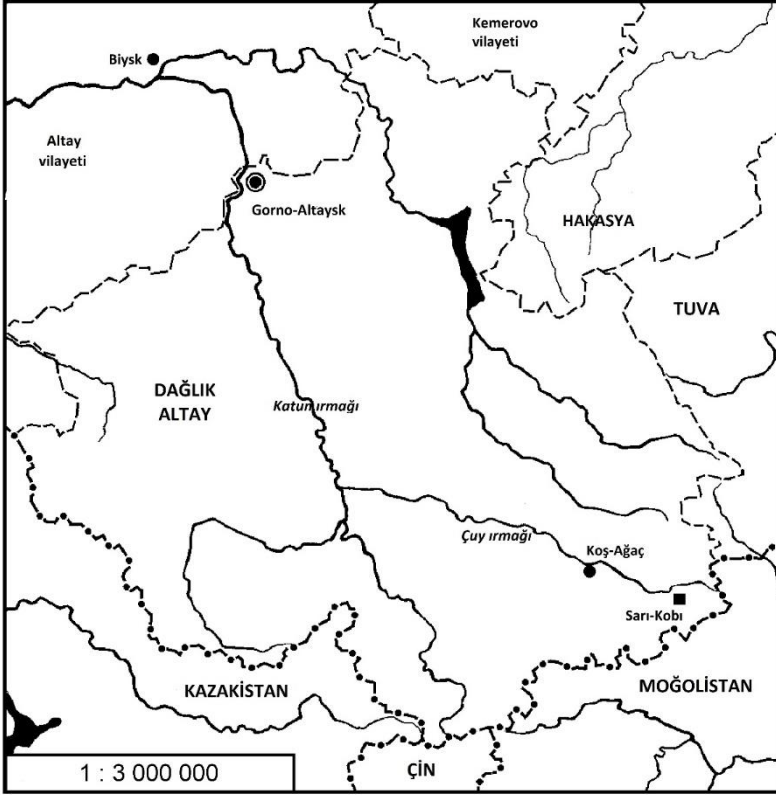
Altay'daki Eski Türklere ait her yazılı buluntu önemli bir bilimsel keşiftir. Bu durum daha çok Altay Cumhuriyeti'nin merkezindeki Onguday iliyle Moğolistan ile sınırında yer alan Koş-Ağaç ili için geçerlidir. Onguday'da bugüne kadar 75-80 adet yazıt kaydedilmiştir. Koş-Ağaç'ta bulunan yazıtların toplam sayısı şimdilik 13'tür ve bunlardan 5'i kaya üzerine hakkedilmiştir; diğerleri ise ya dikili taşlar ya da çeşitli ev eşyaları üzerindedir.

Bu çalışmada işlenen yazıt gayet iyi okunabilmekle birlikte gizemini korumakta ve görünüşe göre erken Moğolcadan bir ödünçleme bulundurmaktadır. Yazıtın, Rusya sınırları içerisindeki Altay dağları bölgesinde bulunan mezar, seyyah ve benzeri yazıt türlerinden farklı olarak belirli bir anlamda ruhanî ve felsefî tipten bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Sarı-Kobı yazıtını kazıyan kimse, hayır duasının yazıtını okuyan kişiler için kabul göreceğine inanan biri gibi görünmektedir. Bu da yazıtının Türk runik yazıtlarının Altay derlemi içerisinde özgünlük ve önemini belirler niteliktedir.

**Kaynakça**

- Erdal, M. (1998). Eine Unbekannte Jenissei-Inschrift aus der Adrianov-Kollektion. J.P. Laut ve M. Ölmez (Yay. Haz.), *Bahşı Ögdisi: Festschrift für Klaus Röhrborn Anlässlich Seines 60. Geburtstags* içinde (ss. 83-96). Freiburg-Istanbul: Simurg.
- Erdal, M. (2002). Anmerkungen zu den Jenissei-Inschriften. M. Ölmez ve S.Ch. Raschmann (Yay. Haz.), *Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme Anlässlich Seines 60. Geburtstags*. Istanbul-Berlin: Şafak Matbaacılık.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Kızlasov, İ. L. (2005). Osobennosti Tyurkskoy Runologii. *Tsentral'naya Aziya. İstočniki, İstoriya, Kul'tura: Materialı Mejdunarodnoy Naučnoy Konferentsii Posvyaşyonnoy 80-letiyu E. A. Davidoviç i B. A. Litvinskogo (3-5 Aprelya 2003 g. g. Moskva)* içinde (ss. 427-449). Moskova: Vostoçnaya Literatura RAN.
- Kindikov, B. M. ve Kindikov İ. B. (2018). *Drevniye Nadpisi Ongudayskogo Rayona, Gorno-Altaysk*.
- Konkobayev, K., Useyev, N. ve Şabdanaliev, N. (2015). *Atlas Drevnetyurkskih Pismennih Pamyatnikov Respubliki Altay*. Astana: Gılım.
- Kubarev, V. D. (2011). *Petroglifi Kalbak-Taşa I (Rossiyskiy Altay)*. Novosibirsk: İzdatel'stvo IAET SO RAN.
- Kubarev, V. D. (2016). Runičeskaya Nadpis iz Kalbak-Taşa II v Tsentral'nom Altaye (k Voprosu ob Azah i Territorii ih Rasseleniya). *Arheologiya, Etnografiya i Antropologiya Yevrazii, 4(44)*, 92-101.
- Kubarev, V. D. (2018). Arheologičeskiye Razvedoçniye Rabotı v Tsentral'nom i Yugovostoçnom Altaye. *Problemi Arheologii, Etnografii, Antropologii Sibiri i Sopredel'nh Territoriy* içinde (ss. 280-284). Novosibirsk: İzdatel'stvo İAET SO RAN, XXXIV.
- Ligeti, L. (1973) À propos d'un Document Ouigour de l'époque Mongole. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, XXVII*, 1-18.
- Matoçkin, E. P. (2015). Drawings and Runic Inscriptions of the Altai Republic. M. Erdal, İ. Nevskaya (Yay. Haz.). *Interpreting the Turkic Runiform Sources and the Position of the Altai Corpus* içinde (ss. 87-93). Berlin: Schwarz.
- Tıbıkova, L. N., Nevskaya, İ. A. ve Erdal, M. (2012). *Katalog Drevnetyurkskih Runičeskih Pamyatnikov Gornogo Altaya*. Gorno-Altaysk: İzdatel'stvo Gorno-Altayskogo Universiteta.
- Tuğuşeva, L. Y., Klyaştony, S. G. ve Kubarev, G. V. (2014). Uygurskaya i Runičeskiye Nadpisi iz Mestnosti Urkoş (Tsentral'nyı Altay). *Arheologiya, Etnografiya i Antropologiya Yevrazii, 4*, 88-93.
- Vasilyev, D. D. (2013). *Korpus Tyurkskih Runičeskih Nadpisey Yujnoy Sibiri, Çast' 1: Drevnetyurkskaya Epigrafika Altaya*. Astana: Prosper Print.
- Zieme, P. (1975). *Manichäisch-türkische Texte: Texte, Übersetzung, Anmerkungen*. Berlin: Akademie Verlag.

Ek. Resimler



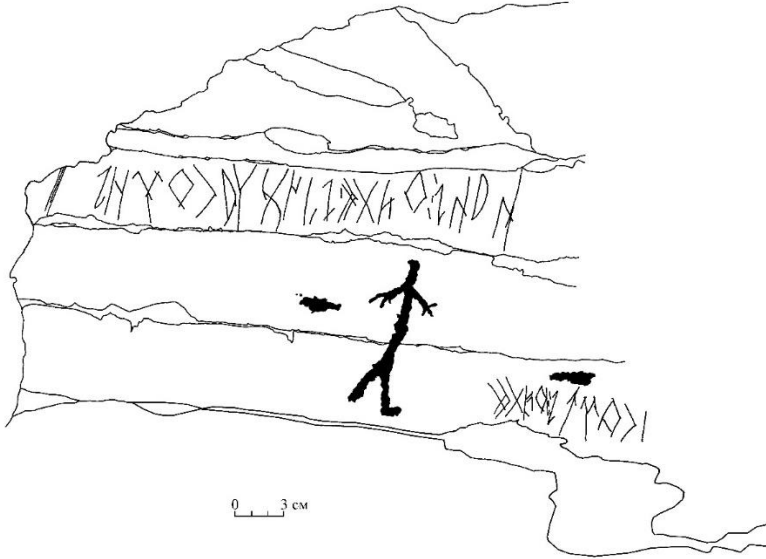
■ - Kaya resimlerinin bulunduğu bölge

Resim 1. Sarı-Kobı kaya resimlerinin bulunduğu yer.





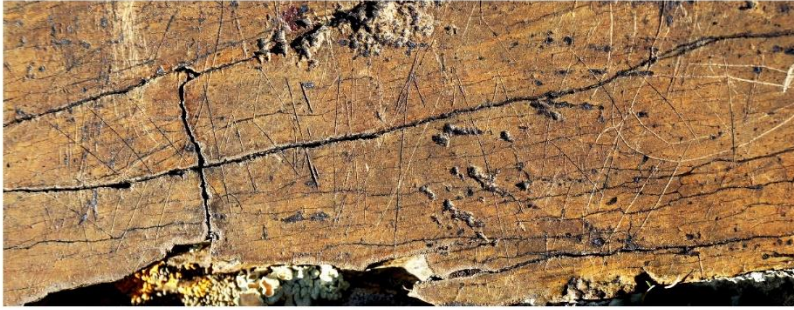
**Resim 2.** Sarı-Kobı yazıtının bulunduğu kaya parçasının genel görünümü



**Resim 3.** Sarı-Kobı kaya yazıtının genel kopyası



**Resim 4.** Sarı-Kobı yazıtının birinci satırının fotoğrafı ve kopyası



**Resim 5.** Sarı-Kobı yazıtının ikinci satırının fotoğrafı ve kopyası



# HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (HÜTAD)

## Amaç ve Kapsam

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2004 Güz döneminden itibaren yayımlanan, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün yayın organıdır. Dergi hakemli, süreli ve yerel nitelikte olup, disiplinler arası bir yaklaşımla Türklük bilimi alanı ile bağlantılı sosyal, kültürel, ekonomik, politik vb. içerikli, tarihsel veya çağdaş konularda özgün nitelikte, kuramsal ve/veya uygulamalı araştırma ve incelemelere yer verir. Kısaltılmış adı HÜTAD olan dergi, Bahar ve Güz sayıları olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

## Değerlendirme

Yayımlanmak üzere gönderilen yazılardan Yayın Kurulunun ön değerlendirmesi sonucunda uygun bulunanlar, incelenip raporlandırılmak üzere yazar adı gizlenerek iki alan uzmanına gönderilir. Hiçbir şekilde yazarlar hakem adlarını, hakemler yazar adlarını göremez. Her iki raporun da olumlu olduğu durumlarda yazı dergiye kabul edilir; raporlardan biri olumsuz ise, üçüncü bir uzmanın görüşüne başvurulur. Hakkında iki olumsuz rapor düzenlenmiş yazılar, dergide yer alamaz. Yazarların, Yayın Kurulu veya uzmanların eleştiri, değerlendirme ve önerilerini dikkate almaları beklenir; ancak yazarlar da raporları inceleyip kendi görüşlerini bildirme hakkına sahiptir. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

## Genel Kurallar

**İletişim:** Yazarlar, her türlü haberleşmeyi aşağıdaki adresle yapmalıdır.

Hacettepe Üniversitesi

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Beytepe Yerleşkesi 06532, Ankara

Tel: + 90.312.2977182 / 2976771

Belgeç: + 90.312.2977171

E-posta: [hutad@hacettepe.edu.tr](mailto:hutad@hacettepe.edu.tr) / [hacettepehutad@gmail.com](mailto:hacettepehutad@gmail.com)

HÜTAD Genel Ağ Sayfası: <http://hutad.hacettepe.edu.tr>

## Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

Yazılar, <http://dergipark.gov.tr/turkiyat> adresinden giriş yapılarak gönderilmelidir.

Yazarların görev yaptığı kurum, unvan, iletişim bilgileri ve ORCID bilgisi makalelerinin ilk sayfasında, altta belirtilmelidir. Özel çeviri yazı içeren metinlerde kullanılan yazı tipleri de (PC uyumlu) e-posta iletisine eklenmelidir.

HÜTAD'a gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması ya da aynı anda başka bir yayın organına gönderilmemesi gerekir. Bilimsel bir toplantıda sunulan bildirimler, ayrıca belirtilmek ve daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla kabul edilebilir.

**Başlık:** 12 sözcüğü geçmemeli, koyu ve büyük harflerle ve 11 punto yazı karakteriyle yazılmalı, ikinci dildeki karşılığı baş harfleri büyük olmak üzere koyu ve küçük harflerle, 10 punto yazı karakteriyle İngilizce özetin öncesinde yer almalıdır.

**Yazar Adı:** Başlığın altında ortada, soyadı büyük harflerle, 11 punto yazı karakteriyle, koyu ve italik yazılmalı. Yazar görev yaptığı kurum, unvan, e-posta bilgilerini ve ORCID numarasını makalenin ilk sayfasında, sayfa altında belirtmelidir.

**Öz/Abstract:** En az 100 en çok 200 sözcük arasında ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır. Her yazı için Türkçe ve İngilizce olmak üzere iki özet hazırlanmalıdır; ancak yazılar bu dillerden farklı bir dilde hazırlanmış ise ilgili dilde üçüncü bir öze yer verilmelidir. Türkçe ve İngilizceden farklı bir dilde hazırlanmış makalelerde sırasıyla Türkçe, İngilizce ve üçüncü dilde hazırlanmış özler yer almalıdır. Özler içerik yönünden birbirinin aynı olmalı, 10 punto yazı karakteriyle, soldan 1cm girinti bırakılarak yazılmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Özün hemen altında en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir. Anahtar kelimeler Türkçe, İngilizce ve varsa üçüncü dilde hazırlanmalıdır ve 10 punto yazı karakteriyle, soldan 1cm girinti bırakılarak yazılmalıdır.

**Makale Metni:** Yazılar genişliği 16,5cm, yüksekliği 23,5cm boyutundaki kağıtlara bilgisayarda tek satır aralıkla ve 11 punto yazılmalı, sayfa kenarlarından üst 2,6cm, alt 1,8cm, sağ ve soldan 2'şer cm. boşluk bırakılmalı ve ikinci sayfadan başlayarak (başlık sayfası birinci sayfa olarak dikkate alınmak kaydıyla) sayfa numarası verilmelidir. Yazılar ortalama 10.000 kelimeyi geçmemeli, MS Word programında ve Times New Roman yazı karakteri ile yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmamalıdır. Paragraf aralarında boşluk bırakmak için öncesi ve sonrasına 6nk aralık verilmelidir.

**Alt Başlıklar:** İkinci düzey başlıklar baş harfleri büyük olmak üzere koyu ve küçük harflerle, 11 punto yazı karakteriyle, numaralandırılarak yazılmalıdır.

Üçüncü düzey ve daha alt düzeydeki başlıklar baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle, 11 punto yazı karakteriyle, numaralandırılarak yazılmalıdır.

**Kaynak Gösterme:** Alıntılar ve atıflar APA kaynak gösterme sistemine göre yapılmalıdır. Kaynak verme, dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atıf sistemi kullanılarak, yani (Tekin, 1988, s. 68), (Davletov, 2008, ss. 83-85) şeklinde gösterilmeli ve kaynaklar, yazı sonunda, alfabetik düzende tam künye hâlinde sıralanmalıdır. Sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişinin adı, soyadı, görüşme tarih ve yeri bilgilerini içermelidir. Elektronik kaynaklar kullanıldığında erişilme tarihi kesinlikle belirtilmelidir.

Kaynakça Örnekleri:

#### Makale Örneği

Çınar, B. (2008). Teşbih (Benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (1), 129-142.

#### Kitap Örneği

Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK.

Eckmann, J. (2003). Çağatayca. O. F. Sertkaya (Haz.), *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: TDK.

#### Çeviri Kitap

Assman, J. (2001). *Kültürel Bellek* (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

#### Yabancı Dilde Kitap

Dadrian, V.N. (2004). *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. the USA: Berghahn Books.

#### Editörlü Kitaptan Bir Bölüm

McGowan, B. (1995). The Age of The Âyâns,1699-1812. *An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300-1914*, (H. İnalcık and D. Quataert, Ed.) içinde (ss. 639-757). Cambridge.

#### Yüksek Lisans, Doktora Tez Örneği

Üstündağ, N. (2004). *Osmanlı Toplum ve Devlet Yapısının Dönüşümü Sürecinde Balkanlarda Âyanlık (XVII.-XVIII. Yüzyıllar)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

#### Elektronik Kaynak Örneği

*Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. TDK, 23 Temmuz 2012 tarihinde [tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=gibi&hng=tam](http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=gibi&hng=tam) adresinden erişildi.

**Alıntılar:** Beş satır ve daha az alıntılar satır arasında ve tırnak içinde, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre girinti bırakılarak, blok halinde, 10 puntoyla, tek satır aralığıyla verilmelidir.

**Dipnot:** Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar verildiği sayfanın altında 10 puntoyla yazılmalıdır.

**Tablo ve Şekiller:** Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşımaktadır. Gerekliyse, semboller için yapılacak açıklamalar tablonun hemen altında gösterilmelidir. Şekil açıklamaları numaralandırılmalı ve sırasıyla dizilmelidir. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını (16,5cm-23,5cm) aşmamalı ve metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgün bir şekilde yerleştirilmelidir.

Yayına konulacak resimlerin profesyonel nitelikte çizim veya fotoğraflar olması gerekir. Şekil sayısı, yazar ve “konu” her şeklin altında açık bir biçimde belirtilmelidir. Elektronik ortamdaki siyah/beyaz iki renkli ve renkli resimlerin ölçüleri verildikten sonraki son çözünürlüğünün 300 dpi, çizgi çizimlerinin ise 800-1200 dpi olması gerekir. Yazıya konulan resimler .gif veya .jpeg formatlarında olmalıdır.

### **Dil ve Yazım**

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*'nin dili Türkiye Türkçesidir, fakat Yayın Kurulu uygun gördüğü takdirde derginin üçte biri oranında başta Türk Dilleri olmak üzere İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça yazılara da yer verebilir. Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları bakımından Türk Dil Kurumunun yürürlükteki Yazım Kılavuzu'na uygun olması gerekir.

### **Telif Hakkı**

Yazar, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*'nde yayımlanmış yazısının telif hakkını Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsüne devretmiş olduğunu kabul eder. Dergide yayımlanan yazıların, yayıncının yazılı izni olmadan, tamamı veya bir kısmı herhangi bir yolla çoğaltılamaz. Dergide yer alan yazılar, resim ve şekiller, üçüncü şahıslar tarafından ancak, kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir. Resim, tablo, şekil ve benzerlerinin çoğaltılması için gerekli iznin sağlanması yazarın sorumluluğundadır.

## HACETTEPE UNIVERSITY JOURNAL OF TURKISH STUDIES

### **Aim and Scope**

*Hacettepe University Journal of Turkish Studies (HUTAD)*, is a referred journal published semi annually since 2004, by the Institute of Turkish Studies at Hacettepe University. The Journal covers theoretic and/or practical studies on historical, social, cultural, economic, political aspects related to Turkish Studies as well as contemporary issues in an interdisciplinary approach.

### **Evaluation**

Articles received, upon approval of the Editorial Board are sent to two experts for independent anonymous blind review. They are accepted and published based on the two positive reviews. In case one of the reviews is negative, a third expert assesses the article. The authors acknowledge the criticism of experts and reply accordingly. Reports are kept for a period of two years. Articles whether published or not are not returned to the author. The authors bear the full responsibility for the opinions they express.

### **General Rules**

**Contact:** Authors should use the following address for their communication with the Journal:

Hacettepe University  
Institute of Turkish Studies  
Beytepe Campus 06532 Ankara  
Tel: + 90.312.2977182 / 2976771  
Fax: + 90.312.2977171  
E-mail: [hutad@hacettepe.edu.tr](mailto:hutad@hacettepe.edu.tr) / [hacettepehutad@gmail.com](mailto:hacettepehutad@gmail.com)  
HUTAD Web Page: <http://hutad.hacettepe.edu.tr>

### **Important Points to be Considered by the Authors**

The articles should be sent to the address <http://dergipark.gov.tr/turkiyat>. The authors should indicate their affiliation, titles, contact information and ORCID number at the bottom of first page of articles. The type fonts (PC –compliant) used in the texts that consist of special translation writings should be added to the e-mail message.

Articles sent to HUTAD should not been previously published or sent to another journal.



**Title:** Not longer than 12 words, the title should be written in bold and capital letters. The translation in English should be accurate and placed above the English abstract in bold and small letters with capitalised initials.

**Author's Name:** The name and the surname in bold and italic capitals should be written in the middle under the title. The authors should indicate their affiliation, titles, contact information and ORCID number at the bottom of first page of articles.

**Abstract:** It should be between 100 and 200 words and prepared in a manner that reflects the article's content. In the abstract, there should not be any quotation, source material, form and chart. Two abstracts should be written in both Turkish and English for each article; however, if the articles have been prepared in a different language other than these languages, there should be a third abstract in the relevant language. The abstracts should have the same content.

**Key words:** At least 5, at most 10 key words should follow the abstract, written in Turkish, English or a third language if relevant.

**Article Text:** The texts should have width 16,5 cm and height 23,5 cm written single-spaced and with 11 point letter size. The indent should be 2cm and page numbers begin in the second page (considering the title page as the first page). The texts should not be longer than 10.000 words typed in MS Word program and Times New Roman font or another typeface similar to it. At the beginning of the paragraphs the tab key and between the paragraphs the enter key should not be used.

**Citation/Bibliography:** References and quotations follow the APA system. Citation for quotations and references should be shown using the short citation system in the text, in other words (Tekin, 1988, s. 68), (Davletov, 2008, ss. 83-85), not in a footnote style and the bibliography should be arranged at the end of the article in alphabetical order and with the whole tag. Interviews include the persons' name and surname and the date and place the interview was held. When electronic source material is used, the date accessed should definitely be indicated.

#### **For Article**

Çınar, B. (2008). Teşbih (Benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (1), 129-142.

#### **For Books**

Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK.

Eckmann, J. (2003). Çağatayca. O. F. Sertkaya (Ed.), *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: TDK.

**Translated Books**

Assman, J. (2001). *Kültürel Bellek* (A. Tekin, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Publishing.

**Books in a Foreign Language**

Dadrian, V.N. (2004). *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. the USA: Berghahn Books.

**Part from Edited Books**

McGowan, B. (1995). The Age of The Âyâns, 1699-1812. *An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300-1914*, (H. İnalcık and D. Quataert, Ed.) (ss. 639-757). Cambridge.

**For Master and PhD Thesis**

Üstündağ, N. (2004). *Osmanlı Toplum ve Devlet Yapısının Dönüşümü Sürecinde Balkanlarda Âyanlık (XVII.-XVIII. Yüzyıllar)*. Unpublished Master Thesis, Hacettepe University, Ankara.

**Elektronik Sources**

*Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. TDK, retrieved: 23 July 2012  
tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=gibi&hng=

**Quotations:** Three-lined or less quotations should be given in the text using inverted commas. Longer quotations should be indented 1cm on both sides in a block that is single-spaced and 10-point letter type.

**Footnote:** General clarifications apart from quotations are given in numbered footnotes. The footnotes should be written in letter point size 10 and appear on the relevant page.

**Tables and Graphics:** Each table should have be numbered and bear a name title. The explanation for symbols should be shown right under the table. The graphic explanations should be numbered and arranged in order. The tables and the graphics that are prepared should not exceed the signified page sizes and they should be properly put in the relevant text sections.

Pictures to be published should be either professional drawings or photographs. The number of graphics, the author and the ‘topic’ should be clearly pointed out following each graphic. Their last digitalised two-coloured-white/black- and colourful pictures’ resolution should be 300dpi whereas line drawings should be 800-1200 dpi. The pictures added to the article are required to be in the .gif and .jpeg formate.

**Language and Writing**

The language of *Hacettepe University Journal of Turkish Studies* is Turkish, but upon Editorial Board approval, articles in Turkic Languages, and English, French, German and Russian are published up to one third of the journal. Articles written in Turkish ought to be follow the rules of the Turkish Language Association's Dictionary.

**Copyright**

The author agrees that he/she has transferred the copyright of his/her published article to *Hacettepe University Journal of Turkish Studies*. Articles or part of them cannot be reproduced without the written permission of the publisher. Third parties can quote articles, pictures and shapes provided that they will give full reference. Permission for the copy of the pictures, tables, and shapes are the exclusive right of the author.