

TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI

Journal Of Turkic World Researches

YIL / YEAR: 42

CİLT / VOLUME: 126

SAYI / NUMBER: 249

ISSN: 0255-0644



DOSYA KONUSU
MEDENİYET KAVRAMI

SAYI:
249

KASIM - ARALIK 2020
NOVEMBER - DECEMBER 2020



TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI

Journal Of Turkic World Researches

ISSN: 0255-0644

2020 / 249

**KASIM - ARALIK
NOVEMBER - DECEMBER**

DOSYA KONUSU MEDENİYET KAVRAMI

DergiPark
AKADEMİK



SÖBIAD

İstanbul - 2020

Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi
Journal Of Turkic World Researches - ISSN: 0255-0644

Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı
The Foundation Of Researches About Turks All Around The World

Kurucusu / Founder
Prof. Dr. Turan YAZGAN

Sahibi / Owner
Közhan YAZGAN

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Saadet Pınar YILDIRIM

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Salih AYNURAL (Emekli)
Prof. Dr. M. Metin KARAÖRS (İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin ÖZBAŞ (Marmara Üniversitesi Rektör Yardımcısı - Emekli)
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan TAŞDURMAZ (Emekli)
Prof. Dr. Fatma ÜREKLİ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail YAKIT (Akdeniz Üniversitesi - Emekli)
Doç. Dr. Muzaffer ÜREKLİ (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Fadıl HOCA (Uluslararası Vizyon Üniversitesi - Makedonya)
Prof. Dr. Aycamal KANTÖRÖEVA (Uluslararası Kantoro Şaripoviç Toktomamatov Üniversitesi - Kırgızistan)
Prof. Dr. Fariz AHMADOV (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi - Azerbaycan)

Teknik Editör / Technical Editor
Doç. Dr. Gökmen KILIÇOĞLU

Editör / Editor
Doç. Dr. Serkan KEKEVİ

Dosya Konusu Editörleri / Issue Editors
Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN - Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN

Dizgi / Typesetting
Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yuluğ Tekin Dizgi Merkezi

İç Tasarım / Design
Gökhan KAYA

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor
Mehmet Töre YILDIRIM

İletişim Adresi / Management Center
Kemalpaşa Mah. Bukalidede Sok. No: 4 Saraçhane - İstanbul / TÜRKİYE
Tel: (0212) 511 10 06 / Belgegeçer: (0212) 520 53 63

İnternet adresleri: www.tdadergi.com - www.turan.org.tr / **e-posta:** tdav@turant.org - dizgi@turant.org

Posta Çeki Hesabı Numarası: İstanbul Aksaray PTT Şubesi - 141720
Vakıfbank İstanbul Fatih Şubesi: TR76 0001 5001 5800 7287 8397 25

Baskı / Press
Şenyıldız Matbaacılık: Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi C Blok No: 19/102 Topkapı / İSTANBUL

Yayın Türü
2 Aylık, Süreli, Uluslararası, Hakemli

EBSCO PUBLISHING
Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, **Ebsco Publishing** tarafından taranmakta ve makalelerin İngilizce özetleri indeksin servisinde yer almaktadır. **Ebsco Publishing:** www.ebscohost.com/titlelists/poh-coverage.pdf adresinden takip edebilirsiniz.

Adedi
50 TL

1 Yıllık Yurt Dışı Abonelik / Subscription
80 \$ veya karşılığı Türk Lirası

1 Yıllık Yurt İçi Abonelik
300 TL

Hakem Kurulu / Reviewer Board

- Prof. Dr. Mustafa AKSOY** • Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı / Türkiye
- Prof. Dr. Eyyüp ANTEPE** • İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Uluslararası Lojistik Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. İsmail AKTÜRK** • Dokuz Eylül Üniversitesi, İİBF, Maliye Bölümü, Bütçe ve Mali Planlama Anabilim Dalı - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK** • Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Süleyman BEYOĞLU** • Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Ayhan BIÇAK** • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Kılıçbay BİSENOV** • Kızıldor'da Korkut Ata Devlet Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi - Milletvekili / Kazakistan
- Prof. Dr. Veyssel BOZKURT** • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat Bölümü, İktisat Sosyolojisi Anabilim Dalı / Türkiye
- Prof. Dr. Viktor BUTANAYEV** • Hakas Devlet Üniversitesi, Arkeoloji Etnografya ve Bölgesel Tarih Bölümü / Hakasya - Rusya
- Prof. Dr. Ahmet Vecdi CAN** • Sakarya Üniversitesi, İşletme Fakültesi, İşletme Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU** • Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Recai COŞKUN** • Bakırçay Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dekanı / Türkiye
- Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ** • Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri Edebiyatları Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Svetlana ÇERVONOJE** • Nicolaus Copernicus Üniversitesi, Tarih Bölümü / Polonya
- Prof. Dr. Mustafa DELİCAN** • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Sebahat DENİZ** • Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Orhan DOĞAN** • Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı Başkanı / Türkiye
- Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ** • Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. İsmail Hakkı DÜĞER** • Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Feridun Mustafa EMECEN** • İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Birol EMİL** • Haliç Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. İnci ENGİNÜN** • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Cezmi ERASLAN** • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN** • Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Güljanat ERCİLASUN** • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Ayşegül Demirhan ERDEMİR** • Maltepe Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı / Türkiye
- Prof. Dr. Mümin ERTÜRK** • Altınbaş Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Fakültesi, Sağlık Yönetimi Bölüm Başkanı - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Hüseyin FİLİZ** • Gaziantep Üniversitesi Eski Rektörü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Reşat GENÇ** • Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Tarih Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Abdülcebar GÖKLENOV** • Türkmenistan Azadi Üniversitesi, Tarih Bölümü - Emekli / Türkmenistan
- Prof. Dr. Saadetin Yağmur GÖMEÇ** • Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL** • Çanakkale Üniversitesi Eski Rektörü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Necdet HACIOĞLU** • Balıkesir Üniversitesi Eski Rektörü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Kutay KARACA** • İstanbul Aydın Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Metin KARAÖRS** • İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Mehmet Fatih KIRIŞÇIOĞLU** • Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Yıldız KOCASAVAŞ** • İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fak., Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Abdullah KÖK** • Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Lev P. KURAKOV** • Çubuksarı Devlet Üniversitesi, İktisat Fakültesi / Çuvaşistan
- Prof. Dr. Zeki KUŞOĞLU** • Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK** • Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Emine Gürsoy NASKALI** • Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Mehmet Akif OKUR** • Yıldız Teknik Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Mustafa ÖNER** • Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Dili ABD / Türkiye
- Prof. Dr. Emin ÖZBAŞ** • Marmara Üniversitesi Rektör Yardımcısı - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Salih OKUMUŞ** • Püştine Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Kosova
- Prof. Dr. Türker ÖZDOĞAN** • George Washington Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Seramik Bölümü / ABD
- Prof. Dr. Metin ÖZKUL** • Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Gültekin RODOPLU** • İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Recep SEYMEN** • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Yümi SEZEN** • Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Sabri SÜMER** • Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Biyoloji Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Kutluk Kağan SÜMER** • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Ekonometri Bölümü / Türkiye

Prof. Dr. Muratgeldi SÖVEGOV • Aşkabat Uluslararası Türken-Türk Üniversitesi, Türk Dili Bölümü / Türkmenistan
Prof. Dr. Mehmet ŞAHİN • Kayseri Üniversitesi Eski Rektörü - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Almas ŞAYHULOV • Başkurt Devlet Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili Bölümü / Başkurdistan
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL • Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı Başkanı / Türkiye
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN • Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Ramazan TAŞDURMAZ • Doğu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. İlyas TOPSAKAL • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Rektör Yardımcısı / Türkiye
Prof. Dr. Valentina TUGUJEKOVA • Hakas Devlet Üniversitesi, Dil Edebiyat ve Tarih Enstitüsü / Hakasya - Rusya
Prof. Dr. Vahit TÜRK • İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Fatma ÜREKLİ • Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölüm Başkanı / Türkiye
Prof. Dr. İsmail YAKIT • Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi ve Felsefesi Ana Bilim Dalı - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Durali YILMAZ • İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Osman YORULMAZ • Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Mehmet YÜCE • Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Mualla Uydu YÜCEL • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Sergei ZAHARIA • Komrat Devlet Üniversitesi / Gagauzeli
Prof. Dr. Kürşat ZORLU • Yozgat Bozok Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dekanı / Türkiye
Doç. Dr. Besire AZİZALİYEVA • Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Nizami Adına Edebiyat Enstitüsü / Azerbaycan
Doç. Dr. Bülent BAYRAM • Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Celil BOZKURT • Düzce Üniversitesi, Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Yavuz HAYKIR • Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Serkan KEKEVİ • Düzce Üniversitesi, Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Gökmen KILIÇOĞLU • Düzce Üniversitesi, Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Cemile KINACI • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Dinçer KOÇ • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Köksal ŞAHİN • Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Yunus Emre TANSU • Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Muzafer ÜREKLİ • Beykent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Elvin YILDIRIM • İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Meşkure YILMAZ • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Volkan YURDADOĞU • Çukurova Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali AHMETBEYOĞLU • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ergün Öz AKÇORA • Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü - Emekli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKIŞ • İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz CANKARA • Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Pınar ÖZDEN CANKARA • Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Uğur DOLGUN • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat Bölümü, İktisat Sosyolojisi Anabilim Dalı / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Neşe IŞIK • İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Muhsin KADIOĞLU • İstanbul Teknik Üniversitesi, Denizcilik Fak., Deniz Ulaştırma İşletme Mühendisliği Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz POYRAZ • İstanbul Üniversitesi, HAY Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık ABD / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cahid ŞENEL • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yasin ŞERİFOĞLU • Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Zekeriya TÜRKMEN • İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Aygün ÜLGEN • İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Mühendislik-Mimarlık Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Erol ÜLGEN • İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı / Türkiye
Dr. Ayça Özer DEMİRLİ • Sanat Tarihçisi, Müze Araştırmacısı / Türkiye
Dr. Murat KARATAŞ • Abdullah Gül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü / Türkiye
Dr. Sinan OĞAN • TÜRKSAM Başkanı - Stratejist / Türkiye

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Nevzat ATLIĞ • İstanbul Teknik Üniversitesi, Türk Müziği Konservatuarı - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Gülçin ÇANDARLIOĞLU • Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Bayhan ÇUBUKÇU • İstanbul Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi - Farmakognози Ana Bilim Dalı - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Mustafa ERKAL • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Orhan TÜRKDOĞAN • Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü - Emekli / Türkiye

TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI'NA GÖNDERİLECEK YAZILARDA UYULMASI GEREKEN KURALLAR

1. Dergimiz, Türkiye ve Türk Dünyası ile ilgili akademik çalışmaları teşvik etmeyi, bu çalışmalar için bir veri tabanı oluşturmayı, alanla ilgili bilimsel, eleştirel çalışmaların yayınlandığı bir platform olmayı amaçlamaktadır. TDA; sosyal ve beşeri bilimler alanında iki aylık periyotlarla yayın yapan, hakemli, uluslararası, akademik bir dergidir.

2. Yayın Kurulumuzca, **"Türk Dünyası Araştırmaları"** ve **"Türk Dünyası Tarih Kültür"** dergilerinde yayınlanacak araştırmalarda: Orta Asya: *Türkistan*; Maveräu'n-Nehir: *Aşağı Türkistan*; Amu-Derya: *Seyhun*; Sir-Derya: *Ceyhun*; Türki Cumhuriyetler; *Türk Cumhuriyetleri* gibi millî terimlerimizin kullanılması uygun görülmüştür. Yazarlar, yayın kurulumuz tarafından yayınlanacak yazılarda, bu terimlerin otomatik olarak değiştirilebileceğini kabul etmiş sayılırlar.

Yazarlar mektup ve elektronik posta adreslerini de bildirmelidir.

3. Makale Metni: A4 boyutunda (29.7x21 cm) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 10 punto, 1.5 pt satır aralığında yazılmalıdır. Dipnotlar 8 punto (normal) Times New Roman Türk fontu ile dizilmelidir. Sayfa kenarlarında 3'er cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Paragraflar 1 cm (4 karakter) içeriden başlatılmalıdır. Makaleler PC uyumlu *Microsoft Word* veya ".doc" uzantılı belge oluşturmaya elverişli herhangi bir kelime işlem programında yazılarak dergipark sistemi üzerinden <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tda> adresimize gönderilmelidir. Eski harfli metinler *Universal Word* ve benzeri programda yazılmış olmalıdır. Yazarlar istedikleri transkripsiyon sistemini kullanabilirler. Ancak dizgi imkânları da göz önünde bulundurularak, mümkün olduğunca Türkiye'de yaygın olarak kullanılan transkripsiyon sisteminin kullanılması gerekir. Özel bir yazı karakteri kullanılmış ise, belgeyle birlikte söz konusu karakterlerin fontlarının da gönderilmesi gerekmektedir.

Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil *eğik* harflerle yazılmalıdır. Alıntılar *eğik* harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın iki yanından 1 cm içeride, blok hâlinde, 1 satır aralığıyla ve 9 punto ile yazılmalıdır.

4. Makale İçî Başlıklar: Makalede, konunun işlenişine göre rakam-harf sistemi esas alınarak ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

5. Türk Dünyası Araştırmaları'nda yayımlanmayan yazılar, istek hâlinde iade edilebilir.

6. Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi'nin dili Türkiye Türkçesi'dir. Gerek görüldüğü hallerde, Çağdaş Türk lehçelerinde yazılmış yazılara da yer verilir. Yazılarda kullanılacak şekil, resim vb. malzemenin orijinallerinin yüksek yoğunlukta taranmış "jpeg" formlarının veya kaliteli fotoğraflarının gönderilmesi şarttır.

7. Yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına âittir.

8. Araştırma Dergimizde, makalelerin yazımında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınacaktır.

9. Dergimizde yayınlanmak istenen aşağıda sayılan türdeki çalışmalarda Etik Kurul İzin Belgesi sunulması gerekmektedir:

• Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,

- İnsan ve hayvanların (materyal / veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.

Ayrıca;

- Olgularında "Aydınlatılmış Onam Formu"nun alındığının belirtilmesi,
- Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
- Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

- Olgu sunumlarında “Aydınlatılmış Onam Formu”nun alındığının belirtilmesi,
- Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
- Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

10. Kaynak gösterme: Dipnotlar, atıf ve açıklama için kullanılabilir. İki hâlde de sayfa altında gösterilir. Referans dipnotlarında, ilgili kaynağa ilk kez referans veriliyorsa, bu referansta, eserle ilgili mevcut bibliyografik bilgilerin tümü, aşağıdaki sırayla yer alır:

Yazar adı ve soyadı, eser adı, yayına hazırlayan (veya editör), çeviren veya çizer adı ve soyadı, cilt, basım, baskı ve yayım bilgisi (cilt sayısı, basım sayısı, baskı sayısı, seri adı, yayım yeri, yayınevi, yayım tarihi), cilt numarası ve sayfa numaraları. Eğer referans dipnotlarında, aynı kaynağa ikinci veya daha fazla atıfta bulunuluyorsa, yukarıdaki bilgiler kısaltılarak verilir.

a. Yazar Adı: Bir eserde yazar, kişi veya tüzel kişi (kurum, kuruluş gibi) özelliğini taşıyabilir. Dipnotta, yazar adları, kaynak kitabın iç kapağında verildiği şekilde tekrarlanır. Yani önce yazar adı (varsa önce ilk, sonra ikinci adı), sonra yazarın soyadı belirtilir.

b. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına virgül konularak verilir.

c. Üçten fazla yazarı olan eserler için, sadece ilk yazarın adı ve soyadı verildikten sonra ‘ve diğerleri’ anlamına gelen ‘v.d.’ veya Latince ‘et. al.’ ibaresi kullanılır.

d. Atıf yapılan eserin iç kapağında herhangi bir yazar adı verilmemiş ve eserin yazar/yazarları başka sayfa veya kaynaklardan da elde edilememişse, o zaman dipnot, eser adıyla başlar. Ancak, eserin yazarları başka sayfa veya kaynaklardan doğru olarak saptanmışsa, o zaman bu adlar, atıf yapılan eserin iç kapağı dışında bir yerden elde edildiklerini göstermek üzere, parantez içine alınır.

e. İç kapakta, yazarın takma veya müstear adı kullanılmışsa, bu ad dipnotta da aynen verilir. Ancak, yazarın gerçek adı biliniyorsa veya saptanmışsa, takma addan sonra bir parantez veya köşeli parantez içinde gösterilebilir.

f. Kitap Adı: Kitap adı, atıf yapılan eserin iç kapağında olduğu şekilde verilir. Ancak, kitap adı, hem asıl ad, hem de tamamlayıcı ikinci ve/veya üçüncü adlardan oluşmuşsa, o zaman asıl ad ve tamamlayıcı ikinci ad arasına, iç kapakta olmasa bile iki nokta üst üste konur. Böylece, asıl ve tamamlayıcı adın birbirine karıştırılması önlenir.

g. Dipnotlarda kitap adları, koyu renk harflerle yazılır ve kitap adından hemen sonra virgül konur.

h. Süreli yayınların adları, kitap adları gibi koyu renk harflerle yazılır.

i. Yayına Hazırlayan (veya Editör), Çeviren, Resimleyen, Çizen vb.’nin Adları: Kitap, makale gibi eser adlarından sonra, eğer varsa, yukarıda belirtilen kişi/kişiler, ‘yayına hazırlayan, editör, çeviren vb.’ denedikten sonra, iki nokta üst üste konarak gösterilir. İstenirse, bu işlev adları, ‘yay. haz., ed., çev., çiz.’ şeklinde kısaltılarak da verilebilir.

j. Makale Adı: Makale yazarı/yazarlarının adından sonra virgül konur. Virgülden sonra makale adı, çift tırnak içinde verilir. Makale adından sonra yine virgül konur. Bunu kitap adı gibi yazılan süreli yayının adı izler.

k. Tez Adı: Yayınlanmamış tezlerin adları, makale adı gibi çift tırnak içinde verilir.

l. Ansiklopedi Maddelerinin Adları: Makale adı gibi verilir.

m. Elektronik kaynaklara ilişkin dipnotlarda ise,

i) Eser, aynı zamanda daha önce basılı halde yayınlanmışsa, o zaman, önce yazının yer aldığı ilk kaynağın referans dipnotu, sonra parantez içinde ‘çevrimiçi’ ibaresi ve daha sonra da eserin yer aldığı elektronik kaynağın site adı ile siteden yararlanılan tarih verilir.

ii) Eğer eser daha önce basılı halde yayınlanmamışsa, varsa yazarın adı ve soyadı ile eser adı, sonra ‘çevrimiçi’ ibaresi ile eserin yer aldığı elektronik kaynağın site adı ve siteden yararlanılan tarih verilir.

n. Cilt, Basım, Baskı ve Yayım Bilgisi: Dipnotlarda, yazar adı, eser adı, çeviren, çizen, hazırlayan kişilerin adlarından sonra, cilt, basım, baskı ve yayım bilgileri, Madde 20/a’daki sıraya uygun biçimde verilir.

i) Cilt bilgisi: Yukarıda belirtilen cilt bilgisi, genel olarak atıf yapılan kitaplar için geçerlidir. Bir kitap, sadece bir ciltten ibaretse, cilt bilgisi verilmez. Kitap birden fazla cilt halinde yayımlanmışsa, bu durumda, kitabın kaç ciltten oluştuğu, örneğin 4 c. şeklinde belirtilir. Cilt sayısından sonra virgül konur ve eğer varsa basım ve baskı sayıları verilir.

ii) Basım, baskı bilgisi: Atıfta bulunulan eser ilk basım (edition) ise, dipnotta basım sayısı belirtilmez. Ancak eserin, 2. veya daha sonraki basımlarından yararlanıldıysa, o zaman basım sayısı, 2. bs., 3. bs., şeklinde belirtilir.

Atıf yapılan eserin basım sayısının yanı sıra, baskı (print, printing) sayısı da mevcutsa, bu sayı da, basım bilgisinden sonra virgül konarak gösterilir. Örneğin, 3. bs., 12. bsk. gibi.

iii) Yayım bilgisi: Bu bilgi, atıf yapılan eserin yayım yeri, eseri yayımlayan kuruluş ve eserin yayım tarihinden oluşur. (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999 gibi) Yayım yeri ile yayımcı kuruluş arasına virgül konur.

Atıfta bulunulan eserde yayım yeri yoksa, bu durum ‘y.y.’ (yayım yeri yok) kısaltmasıyla, yayımcı kuruluşun adı yoksa, yine ‘y.y.’ (yayımcı yok) kısaltmasıyla ve yayım tarihi belirtilmemişse ‘t.y.’ (tarih yok) kısaltmasıyla gösterilir.

Eserin iç kapağında yayım tarihi belirtilmemişse, ancak iç kapağın arkasında copyright tarihi (© sembolünden sonra verilen tarih) gösterilmişse, o zaman bu tarih, dipnotta yayım tarihi olarak verilir.

iv) Cilt ve Sayfa Numaraları: Dipnotlarda, kitap, süreli yayın, ansiklopedi, tez gibi eserlerin hangi cildinden alıntı yapıldığını göstermek için, ilgili cilt numarası büyük Romen rakamıyla verilir. Bundan sonra virgöl konur ve hemen ardından alıntı yapılan sayı, virgöl, yayım yılı, virgöl, ilgili sayfa veya sayfaların numarası verilir. (Örnek: C: IV, No: 4, 1995, s. 1 gibi)

o. Arşiv Belgelerine Yapılan Atıflar: Bu tür atıflar için verilen dipnotlarda, belgenin mahiyetini bildiren açıklama, belge tarihi, arşiv ve varsa dosya numaraları belirtilir.

p. Gazete Makaleleri veya Haberlerine Yapılan Atıflar: Gazete makaleleri ve haberlerine yapılan atıflarda, süreli yayın makaleleri için belirtilen kurallar uygulanır. Ancak, her iki durumda da, makale veya haber başlığından sonra, ilgili gazetenin adı, günü, ayı, yılı ve sayfası belirtilir.

r. Kutsal Kitaplara ve Klasik Eserlere Yapılan Atıflar: Kuran ve benzeri kutsal kitaplara yapılan atıflarda, kitap adları, koyu renkle yazılmaz.

Dipnotlarla İlgili Diğer Kurallar

Referans dipnotlarında, aynı kaynağa ikinci veya daha fazla atıfta bulunulması gerektiğinde, bibliyografik bilgiler, aşağıdaki sırayla ve kısaltılarak uygulanır:

Yazarın soyadı, virgöl, eserin uygun biçimde kısaltılmış adı, virgöl, sayfa numarası.

Bu konuda aşağıdaki listede verilen uluslararası ve Türkçe kısaltmalardan bir tanesi tercih edilmeli; tercih edilen kısaltma yöntemi tezin bütününde uygulanmalıdır.

Bibliyografik Bilgiler	Türkçe
Bakınız	Bkz.:
Karşılaştırınız	Karş.
Karşı görüş	k.g.
Aynı eser/yer	a.e.
Adı geçen eser	a.g.e.
Yazara ait son zikredilen yer	a.y.
Eserin kendi içinde yukarıya atf	bkz.: yuk.
Eserin kendi içinde aşağıya atf	bkz.: aş.
Eserin bütününe atf	b.a.
Basım yeri yok	y.y.
Basım tarihi yok	t.y.
Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler	v.d.
Sayfa/sayfalar	s.
Editör/yayına hazırlayan	Ed. veya Haz.
Çeviren	Çev.

Dipnot Atf Örneği

Kitaba atf:

Faruk Sümer, *Oğuzlar*, 6. bs., Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2016, s. 43.

Rinat Muhammediyev, *Turan: Göz Açtırmayan Boran*, Çev. Mehmet Yasin Kara, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2016, s. 11.

Talcott Parsons, *The Social System*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964, pp. 3-23.

Aynı esere izleyen şekilde ikinci kez referans:

A.e.

Aynı esere, fakat farklı sayfasına referans:

A.e., s. 40.

Araya başka referanslar girildiğinde, Sümer'in kitabına yeniden referans:

Sümer, *Oğuzlar*, s. 22. veya

Sümer, *a.g.e.*, s. 22.

Edite edilmiş kitapta makaleye referans:

Gökmen Kılıçoğlu, "Süleyman Demirel ve Dış Politika", *Cumhurbaşkanları ve Dış Politika: Mustafa Kemal Atatürk'ten Günümüze*, Ed. Haydar Çakmak, Kripto Kitaplar, Ankara, 2016, s. 221.

Aynı esere izleyen referans:

A.e., s. 170.

Süreli yayında makaleye atf:

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk", *Hukuk Araştırmaları*, Çev. Hayrettin Ökçesiz, C. II, No: 3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.

Celil Bozkurt, "1968 Olayları'nın Türk Siyasetine Etkisi: Milliyetçi Hareketin "Komando" Kampları", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 231, Yıl: 39, Cilt: 117, Kasım-Aralık 2017, s. 67-84.

Makalenin aynı sayfasına tekrar atf:

Bozkurt, a. y.

Ansiklopediye atf:

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions", *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. IX, Ed. by., David L. Shils, W. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

Klasik eserlere atf:

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* i, 10, s. 22-23.

Kutsal kitaplara atf:

Kur'an i. 10.

Old Testament iii. 5.

Elektronik kaynağa atf:

John N. Berry, "Educate Library Leaders", *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000
veya Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.

Bibliyografya

Bibliyografyada, atf yapılan kaynaklarla ilgili olarak dipnotlarda verilen tam bibliyografik kimlikler, bibliyografyada da aynen yansıtılır. Ancak, bibliyografyada, kaynakların yazarlarının soyadı en başa alınır. Soyadı ile ad arasında virgül konur.

Addan sonra da iki nokta üst üste konur. Bibliyografyada yer alan kitaplar için, sayfa numarası belirtilmez. Ancak, makalelerde, makalenin hangi sayfalar arasında yer aldığı belirtilir. Bibliyografya unsurları, girişlerinin ilk harflerinden başlayan bir düzen içinde alfabetik olarak dizilir.

Sayı Hakemleri / Issue Reviewers

- Prof. Dr. Ümit AKCA** • Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK • Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Fulya BAYRAKTAR • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Temel Sanat Bilimleri Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Fikri GÜL • Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Nezahat ÖZCAN • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Fazlı POLAT • Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. İsmet TÜRKMEN • Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Turhan ADA • Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Hasan AKKANAT • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Süleyman DOĞAN • Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. İrfan GÖKTAŞ • Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Serkan KEKEVİ • Düzce Üniversitesi, Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Savaş ŞAHİN • Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul BALABAN • Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Gürkan CEVGER • Amasya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Necati ÇAVDAR • Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Jale Özlem Oktay ÇEREZCİ • Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Bahadır GÜLBAHAR • Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Erol KARCI • Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Celal ÖNEY • Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tuba TOMBULOĞLU • Mersin Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Özlem TOPCAN • Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye

ISSN: 0255-0644

«TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI»

Bakanlar Kurulu'nun 20.7.1980 tarih ve 8/1307 sayılı kararıyla kamu yararına hizmet veren vakıf olarak kabul edilerek vergi muafiyeti tanınmış olan

«TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI VAKFI»nın hakemli, uluslararası, süreli ilmi yayın organıdır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

DOSYA KONUSU : MEDENİYET KAVRAMI

BİR MEFHUM OLARAK MEDENİYET MESELESİ

CIVILIZATION ISSUE AS A CONCEPTION

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ 241

BOZKIR, ŞEHİR VE ORMAN MEKANLARININ ESKİ TÜRK KÜLTÜR VE MEDENİYETİNE YAPTIĞI ETKİLERE DAİR BAZI DÜŞÜNCELER

SOME OPINIONS ON PLACES OF ANCIENT TURKIC CULTURE AND CIVILIZATION

Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM 255

DİL MEDENİYET İLİŞKİSİ VE ARAPÇA ETKİSİ AÇISINDAN TÜRKÇE

TURKISH IN TERMS OF LANGUAGE CIVILIZATION AND ARABIC EFFECT

Dr. Öğr. Üyesi Kürşat EFE 281

İSFAHAN'DAKİ SAFEVİ SARAYINDA TÜRKÇENİN KONUMU

POSITION OF TURKISH LANGUAGE AT SAFAVID PALACE IN ESFAHAN

Prof. Dr. Turhan GENÇEYİ - Sorumlu Çevirmen: Dr. Umut BAŞAR 295

ALİ SUAVİ'DE TERAKKİ VE MEDENİYET DÜŞÜNCESİ: MUHBİR YAZILARI

ALİ SUAVİ'S THOUGHT OF PROGRESS AND CIVILIZATION: ARTICLES FROM MUHBİR

Dr. Öğr. Üyesi Necati ÇAVDAR 307

ŞİNASİ, NAMIK KEMAL VE TEVFİK FİKRET MEDENİYET İLE EDEBİYAT BAĞLAMINDA NASIL OKUNMALI?

HOW TO APPROACH & EXPRESS ŞİNASİ, NAMIK KEMAL AND TEVFİK FİKRET

WITHIN THE CONTEXT OF CIVILIZATION AND LITERATURE?

Doç. Dr. Hakan YALAP 323

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN MEDENİ FELSEFESİNDE KADIN

WOMAN IN THE CIVIL PHILOSOPHY OF MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ

İpek ÇINAR 333

BATI MEDENİYETİ GÖLGESİNDE ÖTEKİLERİN İNŞASI

CONSTRUCTION OF OTHERS IN THE SHADE OF WESTERN CIVILISATION

Dr. Öğr. Üyesi Özlem TOPCAN 347

MEDENİYET TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA CEMİL MERİÇ:

DOĞU, BATI VE TÜRK TOPLUMUNUN MEDENİYET TASAVVURLARI

CEMİL MERİÇ IN THE CONTEXT OF CIVILIZATION DEBATES:

THE CIVILIZATION THOUGHTS OF THE EAST, WESTERN AND TURKISH SOCIETY

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ 369

UMRANDAN UYGARLIĞA KÜLTÜRDEN İRFANA: CEMİL MERİÇ

FROM PROSPERITY TO CIVILAZITION FROM CULTURE TO WISDOM: CEMİL MERİÇ

Doç. Dr. Mustafa KAYA 397

DOSYA DIŞI

JAMES MORIER'LE 1809 YAZINDA ERZURUM'DAN AMASYA'YA SEYAHAT

A JOURNEY FROM ERZURUM TO AMASYA IN THE SUMMER OF 1809 WITH JAMES JUSTINIAN MORIER

Doç. Dr. Murat HANILÇE - Yücel BULUT 409

ADILŐAHLAR SULTANLIĞI ÜZERİNE YAZILAN FARŐA YERLİ VAKAYİNAMELER

PERSIAN INDIGENEOUS CHRONICLES WRITTEN ON THE ADILSHAHİ SULTANATE

Arş. Gör. Dr. Cihan ORUÇ 449

KİTAP İNCELEMELERİ: TÜRK DİŐ POLİTİKASI ÜÇLEMESİ

Doç. Dr. Gökmen KILIÇOĞLU 469

BİR MEFHUM OLARAK MEDENİYET MESELESİ

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ*

Öz

Uygartık beşeridir; medeniyet ise insanî. Beşer ve insan kavramları, eşanlamlı kelimeler değildirler. Özellikle bir ahlâk varlığı olarak insanın medeniyetin asli unsuru olması açısından iki kavramın anlam içerikleri büyük oranda farklılaşmış durumdadır.

Medeniyet çözümlememizde madde ile mânâ bütünlüğünü sağlayan bir varolan olarak insan, ahlâk açısından temellendirilmektedir. Elbet insanın anlaşılması, ahlâkla sınırlanamaz. Bu nedenle medeniyet temellendirmemiz, ahlâk nokta-i nazarından da olsa, esasen bütünden kopmayan bir özelleştirme dir. Fark, ortak kavramlara yüklediğimiz anlamda tezahür etmektedir.

Medeniyet bir ahlak ve inanç nizamıdır. Bunun anlamı toplumsallığı ve evrenselliği hedefleyen insan merkezli bir düzenlilik tir. Hedefi bütün insanlığın huzuru ve mutluluğudur. Bunu gerçekleştirebilmek için ilim ve bilgi esastır. Lâkin ilim ve bilgi hedeflenen amaç doğrultusunda inşa edilir ve kullanıma sunulur. Öyle ki, medenî bir toplumda hak ve adalet ayırım yapmaksızın hayatın bir parçasıdır. İnanç, ibadet, fikir ve vicdan özgürlüğü vardır. Barış ve kardeşlik ilkesi caridir. İyilik emredilir, kötülükten sakındırılır. Samimiyet, dürüstlük, kolaylaştırma, müsamaha toplumsal dayanışmanın dinamikleridir.

Anahtar kelimeler: Medeniyet, Kavram, Ahlak, Teknoloji.

Civilization Issue As A Conception

Abstract

In our analysis of civilization, human being as an entity that ensures the integrity of matter and meaning is grounded in terms of morality. Of course, human understanding cannot be limited by morality. Therefore, our foundation of civilization is essentially a privatization that does not break with the whole, albeit with the point of morality. The difference is manifested in the sense we attribute to common concepts.

Civilization is an order of morality and belief. This means an anthropocentric regularity aiming at sociability and universality. Its goal is the peace and happiness of all humanity. Science and knowledge are essential to achieve

* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, sdonmez@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4251-6665.

this. However, science and knowledge are built and made available for the intended purpose. So much so that in a civilized society, justice and justice are part of life without discrimination. There is freedom of belief, worship, opinion and conscience. The principle of peace and brotherhood prevails. Good is commanded, evil is avoided. Sincerity, honesty, facilitation and tolerance are the dynamics of social solidarity.

Keywords: Civilization, Concept, Morality, Technology.

Giriş

Türkçe lügatlere baktığımızda “mefhum” sözcüğü “kavram” olarak açıklanmaktadır. “Mefhum” Arapçadan Türkçeye geçmiş bir kelimedir. “Kavram” ise kök itibariyle Türkçe olmalıdır. Ama kavram Türkçede mefhuma nazaran daha yeni bir sözcüktür.

Kavram sözcüğü kök itibariyle eski Türkçede “yanaşmak, yanına gelmek, bitişmek” anlamlarına gelen “kab-” fiiline dayandırılmak istenmiştir.¹ Lakin bu dayandırma biraz zorlama içermektedir. Büyük ihtimalle Latince “anlamak, kavramak” anlamlarında kullanılan “capio” fiili ile ilişkilendirilerek bir akıl yürütüldü. Ama bu düşünüşü ve çözümlemeyi Türkçenin ses dönüşümleri açısından açıklamak müşküldür.

“Kavram” sözcüğü yeni Türkçeye büyük bir ihtimalle orta Türkçe ile eski Uygur Türkçesinde var olan “kavra-” kökünden türetilerek kazandırıldı. Öyle ki, eski Türkçede “kavramak”, hemen hemen bugün kullandığımız anlamda “elle sıkıca tutma” demektir. Ancak “kavramak”, dünden bugüne anlam genişlemesine maruz kalır. Artık “kavramak”, sadece bir şeyi “sıkıca tutma” değildir. Aynı zamanda herhangi bir şeyi “zihinde tutma”, “her yönüyle anlama”, “iyice anlama” yahut “tam anlama” anlamına da gelmektedir.²

“Kavram” sözcüğü, zamanla terime dönüşür. Terim olarak kavramdan “bir şey hakkında zihinde beliren genel düşünce, aynı cinsten bütün şeyleri temsil eden soyut ve genel fikir” anlaşılır.³ Bu hâliyle “mefhum” kelimesinin eşanlam-lısı olarak kullanılır.

Mefhum Arapça “fehime” filinden gelir. Fehime, “anlamak, idrak etmek” demektir. Mefhum ise, “muhatabın lafzından manayı tasavvur” etmektir. Daha açık bir ifadeyle; mânânın “lafız vasıtasıyla akılda hâsıl olmaları hay-siyetidir.” Mânâ, “mefhum” ile yakın anlama sahip olmakla beraber lügatte “maksut” demek olduğundan kastedilen veya anlamına erişilmek istenilen “şey” (varolan) olmak itibariyle mefhumdan ayrıştırılabilir.⁴

Mefhum ile mânânın sonuç itibariyle ayrıştırılabilmesi, mefhum ile kavram arasında da mânâ itibariyle bir derecelenme doğurur. Bu nedenle Le Roy, mefhumları saf altına benzetir. Le Roy yaptığı benzetmeyi şöyle açıklar: Topraktan çıkartılan ham cevher, toprağın içinde dağılmış vaziyettedir. Ona göre,

¹ Bkz.: <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/kavramak>, (Erişim Tarihi: 16.11.2020).

² Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2007, s. 474.

³ <http://lugatim.com/s/kavram>, (Erişim Tarihi: 16.11.2020).

⁴ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, 4. bs., Dergâh, İstanbul 2016, s. 233, 244.

bu ham cevher kavramdır. Saf altına erişebilmek için ham cevherin yabancı maddelerden arındırılması gerekir. Ham cevher her ne kadar içinde saf altını barındırır da ham haliyle kaldığı müddetçe maksat tam olarak hâsıl olmaz. Asıl maksuda erişebilmek için ham cevherin ayıklanması elzemdir. Benzer şekilde kavramlar da ham cevherdirler. Ancak ayrıştırıldıktan sonra saf olan mefhuma erişilebilir.⁵

Le Roy'un benzetmesi mantık açısından dır. Arındırılmamış cevheri (kavramı), tali derecedeki cins elemanların kullanışsız bir grubuna benzemektedir. Öyle ki, kavramın kullanışlı hâle gelebilmesi için dış unsurlardan ayrıştırılarak rasyonel bir kombinezona dönüştürülmelidir. Bir başka deyişle; mantıkî fonksiyon kullanışlı hâle getirilmelidir. Kombinezonlar, tasavvurlardır. Öte yandan kavram ile mefhum arasında bir uygunluğun aranması elbette önemlidir.⁶

Mefhum ile kavram arasında yapılan ayırım, bizim ele aldığımız konunun izahı açısından önemlidir. Zira bizim nazarıımızda uygarlık, bir kavramdır. Arındırılmamış bir cevher gibidir. Medeniyet ise mefhumdur. Arındırılmıştır. Saftır.

Tabii ki mefhum olan medeniyet ile kavram olan uygarlık arasında bir uygunluk ve uyumluluk aranmalıdır. Lâkin karmaşık ya da karışık halde bulunan uygarlıktan medeniyeti çekip çıkarmak oldukça meşakkatli görünmektedir.

Mefhum, "muhatapın lafzından mânâyı tasavvur" idi. Medeniyet mevzuunda muhatap, uygarlık lafzıdır. Uygarlık lafzının teşrih edilmesi ise mânâsını tasavvur ettirecektir. Ancak, hemen ifade edilmelidir ki, uygarlık lafzının teşrihi, lafzî bir çözümlenmeden daha çok uygarlık kavramının tekabül ettiği dünyanın ve yaşanmışlığın tahkikidir. Tahkik, nazariyata ilişkin bir sorunun kanıtla ispatıdır. Bir başka ifadeyle; tümel anlamda insanî bilgiye dayanan bir temellendirir. Tahkik bize uygarlığın niçin mefhum olarak tasavvur edilemeyeceğini gösterecektir. Ancak meselenin tam anlamıyla vuzuha kavuşabilmesi için tahkikin tetkikle desteklenmesi gerekmektedir. Tetkik, kavramsal zeminde kanıtın bir başka kanıt ile ispatıdır. Böylece temellendirme, gerekçelendirilmiş olur. Bu zihinsel işlemin hakikati verebilmesi için uygarlığın ne olduğunu ölçecek bir kıstasa ihtiyaç duyulur. İşte o kıstas medeniyettir.

Medeniyet kıstası salt zihinsel çözümlemelere dayandırılan ya da dayanak olan bir mefhum olarak düşünülmemelidir. Zira salt zihinsel çözümlmeler yanıltıcı olabilirler. Bu nedenle karışık görünen uygarlık kavramının usulünce arındırılarak medeniyet mefhumuna dönüştürülmesinde zihnin yöneldiği asıl kaynak, uygarlıkta da olduğu gibi tarihî yaşanmışlıklar ile tavr alışlardır. Tarihi yaşanmışlıklar ile tavr alışların uygarlık ve medeniyet ayrılığı zemininde incelenmesi, hem uygarlık hem de medeniyet meselesini mantık esasında belirginleştirecektir.

Bizim başka çalışmalarımızda da ileri sürdüğümüz temel iddia, medeniyet mefhumunun uygarlık kavramından mânâ itibariyle farklı olduklarıdır. Mânâ itibariyle farklılık maksudu için içine sokar. Medeniyette maksat nedir? Aynı suali uygarlık için de yöneltebiliriz. Nedir uygarlıkta maksut? Aradaki farkın

⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ebabel, Ankara 2010, s. 52.

⁶ A.e., s. 53.

daha kolay idrak edilebilmesi için meselenin muhtevaları itibariyle kavram ile mefhum ayrımı üzerinden de teşrih edilmesi gerekmektedir. İşte bu çalışmada da yapılmaya çalışılan budur.

Türkçede kavram ile mefhum kelimelerinin eşanlamlı kullanılması, dahası mefhum kelimesinin genelde unutulmuş ve terk edilmiş olması cari Türkçe açısından ciddi bir zorlukla karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Lâkin her zorlukta elbet bir kolaylık da vardır. Zihni kargaşadan kurtulmanın ilk adımı kavram sözcüğü ile mefhum kelimesinin mânâ bakımından müteradif olmadıklarını idrak etmektir. Böylece uygarlık kavramının medeniyet mefhumundan niçin ayrıştırılması gerektiği daha kolay fark edilebilecektir.

Bir Mefhum Olarak Medeniyetten Bir Kavram Olan Uygarlığa Düşüş

Tarihî mükteşebatımızı idrakte hayati değeri haiz bir kelime olan “*mefhumun*”, yenileşme yahut Türkçeleştirme talepleri ile “*kavrama*” indirgenmesi her iki kelimeyi de kullanma becerisine sahip bir dil için gereksiz ve zararlı bir hamledir. Özellikle karşılaştırmalı çözümlenmeler ve temellendirmeler yapmadan dar ufuklu dönüştürmeler geçmiş anlaşılmaz hale getirir. Elbette dil canlı bir vasıttır. Kelimelerin de ölümü mümkündür. Lâkin ölüm doğal akışa bırakılmalıdır. Cinayetvâri müdahaleler ölen bir kelimenin yeni doğan sözcüklere mânâ akışını sekteye uğratmakta ve geçişin takibini neredeyse imkânsızlaştırmaktadır. Netice itibariyle biz bugün bu zorluğu ve anlam kesintisini yaşayarak fark eden bir nesiliz. Öyle ki, 40, 50 yıl önce kaleme alınmış bir metni anlayamaz hale gelmişiz. Şimdilerde Sokratesvâri unuttuklarımızı yeniden hatırlama yolları aramaktayız. Bu arayış bizi tekrar bir medeniyet tasavvuruna yönlendirecektir. Zira içine düşürüldüğümüz hâl uygarlığa savruluştur.

Ne demek istediğimiz şimdi biraz daha açmaya çalışalım.

“*Uygarlık bir kavram, medeniyet ise bir mefhumdur*” dedik. Bu iddiayı temellendirebilmek için “*kavram*” sözcüğü ile “*mefhum*” kelimesini biraz daha açalım.

Kavram, bilgikuramsal (epistemik) bağlamı gösterir. Zihinseldir. Mesela “*uygarlık*”, bir kavramdır. Her kavramın bir hakikati (alétheia) vardır. Ancak insan açısından hakikatin zaman ve zemin çerçevesinde anlamı değişir. Biz bu görüşlere mefhum diyoruz. Her görünüş bir yaşanmışlığa bağlıdır. Bu nedenle mefhum ile gerçeğe dayalı hakikatten kopmayan değere yaklaşmaktayız.⁷

Elbette mefhumları ihmal ederek sadece kavram üzerinden hakikate ulaşmak isteyen (bilgikuramsal/epistemik) pencerenin de değerden tamamen azade olduğunu iddia etmemekteyiz. Ama biz değerın hakikate göre daha az değiştiğini, yaşanmışlık bağlamında ise, değişmediğinden çıplak olarak bilgisel (epistemik) değil, varlık temelli bir bilgisellik (onto-epistemik) ile düşünmek istemekteyiz. Medeniyet söz konusu olduğunda ise bu düşünüşümüzü, varlık temelli bir etik (onto-etik) zeminde temellendirmekteyiz.

Sadece zihne dayalı (epistemik) anlamlandırmaların zaman, zemin ve yeni bilgiler ve veriler çerçevesinde değişmemesi mümkün görünmemektedir. Ha-

⁷ Bkz.: Süleyman Dönmez - A. Münir Yıldırım, “Bir Türk Ahlâk Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi: Bir Türk Ahlâk Felsefesinin İmkânı”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018, s. 76-77.

kikat de yaşanmışlık esasında tektir; ancak insanî idrak bağlamında mutlak değildir. Bu nedenle kavram, esasta tek olan ve olmuş bitmişlik bakımından değişmeyen olarak düşünülen hakikatin kavranmasında anahtar hükmündedir. Lâkin o anahtarın kapıyı açıp açamayacağı belirsizdir. Bu durumda hakikatin idraki sadece kavramlarla beliren anlamlar olarak görülmemelidir. Mânâsına da erilmelidir. Zira mânâ, varlık-değersel (onto-aksiyolojik) bir içeriiktir. Anlam ise, varlık-bilgisel (onto-epistemik) bir bağlamdır.

Varlık bilgisel olan, daha kuşatıcı ve temel olan varlık-değersel olana dayanmalıdır. Medeniyet de varlık-değersel bir olgudur. Bu durumda varlık-bilgisel bir zeminde değil, varlık değersel bağlamda temellendirilebilir. Bir temellendirmede mânâ, mefhumlarla soyutlanan gerçeği keşifte tezahür eder.

Mefhum, gerçekte varolan, orda, karşımızda duran ya da gerçekte bir varolan olarak dünde kalana dayanmak suretiyle kavramdan ayrışır. Bir başka deyişle; mefhum yaşanmışlığı, olanı esas alan bir idraktır. Kavram ise yaşanmışlığın idrakinin idrakine dayanan soyut ve genelleyici bir düşünüşdür. Demek ki, mefhum hakikat zemininde kavramı içermelidir. Ancak burada dikkatli olmak gerekir. Zira her kavram mefhumu vermeyebilir. Çünkü bazı kavramlar salt zihinseldir. Düşünceden öte bir gerçeklikleri yoktur. Bu nedenle sadece kavramsal düşünüşlerle medeniyet temellendirilemez.

Bir medeniyet temellendirmesi için kavramlarla ilerleyen bir düşünüşe dayanak olan bir varolana ya da varlığa ihtiyaç vardır. Zira hareket noktası kavramlar ve kavramlarla ilerleyen düşünüşten daha çok, karşımızda, orada duran veya geçmişte varolmuş olandır. Bu, yaşanmışa tekabül eden bir müktesebattır. Medeniyetin görünür olabilmesi için o müktesebatin şimdide, burada, bir varolan olarak benden ve idrakimden hareketle temellenmesi, temellendirilmesi gerekir.

Benzer bir temellendirme uygarlık için de yapılmalıdır. Uygarlığın ne olduğu kavram üzerinden değil, yaşanmışlıktan hareketle ifşa edilmelidir. Yaşanmışlığa dayalı uygarlık ifşası, uygarlık gerçeğini mefhuma aşıracaaktır. Bu aşma uygarlığı medeniyete taşımak olarak anlaşılmalıdır. Esasen herhangi bir özdeşleştirme yoktur. Ancak bu aşma hamlesi, kuramsal anlamda kaplam bakımından daha geniş görünen uygarlığı, pratik olarak medeniyetin içlemi yapabilmenin yolunu açar. Bir başka ifadeyle her medeniyet kendi döneminde uygarlığı kuşatır. Lâkin uygarlık medeniyetten kopma gücüne sahiptir.

Uygarlıklar sıkça medeniyetlerin dışına çıkmışlardır ve çıkmaktadırlar. Bu durum dünden bugüne pek değişmemiştir ve değişmeyecek görünmektedir. Bu nedenle kavramların hareketliliğinden faydalanarak olandan kopuk salt zihinsel temellendirmelerle uygarlığı medeniyetle özdeşleştirmek tutarsızlık doğurur. Demek ki, yaşanmışlık ölçü alındığında medeniyet uygarlığa indirgenemez, indirgenmemelidir. Ama uygarlık medeniyetin kaplamına girerek değerini yükseltebilir.

Şimdi mefhum-kavram diyalektiği zemininde ilk anda karmaşık görünen bu bir yönüyle medeniyet-uygarlık bütünleşmesi, bir yönüyle de medeniyet-uygarlık çatışması meselesini medeniyet ile uygarlığı yaşanmışlıktan ve yaşananlardan hareketle teşrih masasına yatalım.

Medeniyet bir kavramdan ibaret değildir. Bir mefhumdur. Tarihin derinliklerinde kaybolmaya yüz tutmuş bir gerçeğe dayanır. Buradaki gerçekten kasıt olmuş bitmişliktir. Elbet gerçek, sadece olmuş bitmişliğe ait değildir. Belki olmuş bitmişlikten daha çok olmakta olanı imler. Ancak olandan hareket edilirse medeniyetten söz etmek imkânsızlaşmaktadır. Çünkü olmakta olan sadece uygarlıktan ibarettir.

Olmuş olan da uygarlıktan azade değildir. Lâkin uygarlık bir olgudur. Medeniyet ise olaydır. Olay (vak'a), olmuş bitmiştir. Olgu (vakıa) ise olmaya devam etmektedir. Medeniyet olgusallaşamamış bir olaydır. Arkası gelmemiştir. Sürdürülememiştir.

Nedir bu olmuş bitmiş ve sürümü olmayan bir olay olarak medeniyet? Ters-ten soralım: Nedir bu hem bir olmuş bitmişlik hem de olmakta olan uygarlık?

Medeniyet ve uygarlık kelimelerinin müteradif olmadığını ifade ettik. Bu bağlamda yazdığımız diğer makalelerde çözümlenmeler ve temellendirmeler yaptık. Türk felsefe-bilim camiasında bizim medeniyet-uygarlık ayrıştırma-mamız tartışılmaya başlanmış görünmektedir.⁸ Bizim bu bağlamda yazdığımız ilk deneme metin "*Medeniyet Tasavvuru*" adı taşıyan bir dergide "*Bir Masal mıdır Medeniyet*" başlığı altında yayınlandı.⁹ Sonrasında Türk Yurdu ve Özne dergileri ile medeniyet/uygarlık mevzunu içeren bir kitapta küçük bir bölüm olarak medeniyet ile uygarlığın ayrıştırılması meselesini tartışmaya devam ettim. Son olarak da meseleyi mefhum-kavram ayrışması bağlamında bu çalışmada incelemekteyim.

Türkiye'de genel olarak medeniyet ve uygarlık kelimelerinin ayrıştırılma-dan kullanıldığı bir vakadır. Bu durum bir karmaşadan öte kargaşaya dönüş-müş haldedir. Kargaşa, karışıklığı, dağınıklığı anlatır. Referansları gerçekten kopuk bir anlatıdır. Bu durumun ontolojik yönü vardır. Karmaşa ise daha çok bilgisizlikten, yöntemsizlikten ileri gelen zihinsel bir düzensizliktir.

Medeniyet ve uygarlık hususunda bir an önce zihinler düzenlenmeli ve kargaşa bertaraf edilmelidir. Aksi takdirde düzelmesi gittikçe güçleşen bir sürecin içine girilecektir. Zihinsel kargaşanın önüne geçmek, tarihsel olarak arkada bırakılan olmuş bitmişliği mefhum esasında mânâya büründürmekle mümkün olabilir. Olmuş bitmişlik, kargaşa değil karmaşadır. Karmaşanın sebebi ise, insan zihnidir. Yanlış bilgilendirmeler ile systemsizlikten beslenir.

Mevcut kargaşanın yaşanmışa dayanarak karmaşıklıktan kurtarılması gerekmektedir. Şayet bu düzeltme ve düzenleme yapılmazsa, geçmiş kavramsal olarak yeniden inşa edilecektir. Kavramsal inşa, bir olay olarak tarihe mal olmuş olan medeniyeti olgusal bir uygarlık sandıracaktır.

Ne demek istediğimizi uygarlıkların kökeni üzerine yapılan sınıflamaları hatırlatarak biraz daha netleştirmeye çalışalım.

Uygarlık bir olgudur dedik. Medeniyet ise bir olay olarak tarihte yerini almış görünmektedir. Tarihsellik, elbette ihya edilebilir. Dolayısıyla uygarlıklar

⁸ Hüsamettin Erdem, *Medeniyet ve Uygarlık*, Medeniyet Tasavvuru ve Karatay Medresesi, KTO Karatay Üniversitesi, Konya 2018, s. 116-119.

⁹ Bkz.: Süleyman Dönmez, "Bir Masal mıdır Medeniyet: Ahlak ve Medeniyet Üzerine Bir Deneme", *Medeniyet Tasavvuru, Medeniyet ve Ahlak*, S. 4, Mayıs 2016, s. 45-51.

medenileşebilir. Ancak görünen birçok uygarlığın medenileşemediğidir. Medenileşemeyen uygarlıkların menşei hakkında bir dizi nazariye üretilmiştir. Bizim medeniyet ve uygarlık ayırımımızın temellendirilmesinde öne sürülen bu nazariyeler medeniyet bakımından gözden geçirilmelidir.

İbrahim Kafesoğlu, bana göre Türk ilim sahasında kendisinden sonra hâlâ aşulamamış olan, “*Türk Milli Kültürü*” adını taşıyan kitabında “medeniyet” olarak anladığı uygarlık nazariyelerini dört gruba ayırarak ele almaktadır. İlki, tekâmülû ve gelişmeyi; ikincisi, yayılmayı; üçüncüsü ile dördüncüsü ise kültürü esas alan nazariyelerdir.¹⁰

Son zamanlarda daha çok evrimci sözcüğü ile karşılanan tekâmülû ve gelişmeyi esas alan nazariye, uygarlığı ilkel olandan bugüne kadar ilerleme kaydeden bir kültürün ürünü olarak görmektedir. İlerlemenin niteliği basitten karmaşığa doğru çizgisel bir seyir takip etmektedir. Merhaleler hâlinde tutarlı bir yükseliş söz konusudur. Tekâmülcü nazariye, insanın düşünce biçiminin her yerde ve her dönemde benzerlik taşıdığına inanır. Öncelikle özcü sayılabilecek bir tavra dayanmaktadırlar. Öyle ki, insan ruhu zamana ve mekâna kayıtlı değildir. Herkeste ortaktır. Bu nedenle toplumlar eşit şartlara sahip oldukları sürece benzer şekilde düşünür ve üretirler. Diğer taraftan söz konusu nazariyeye göre uygarlıklar arasında paralellik vardır. Her bir uygarlık kendi içinde filizlenir ve gelişir gider. Tekâmülcü nazariyeyi savunanlar, görüşlerine delil olarak gelişmeye ayak uyduramayarak geri kalan kültürlerde uygarlığın ilk merhalelerinin izlerine rastlanmasını gösterirler. Lakin nazariyenin zayıflıkları da vardır. En zayıf noktası, insanlığın evrilmesinde tek bir kültürün var olduğunu iddia etmesidir. Zira kültür teklifi, çok da temellendirilebilir bir görüş değildir. Ayrıca ilkel ile gelişmiş olandan kastın ne olduğu da muğlaktır. Uygarlıktan kasıt teknik aletlerdeki gelişmişlik midir? Yoksa dinî ve sosyal hayattaki farklılık mıdır? Tekâmülcü nazariye Kafesoğlu'nun da Hocası Mümtaz Turhan'a atıf yaparak işaret ettiği gibi, karmaşık ve çeşitli olan kültür olgularını basitleştirmiştir.¹¹

Kafesoğlu yayılmacı nazariyeyi ele alırken İngiliz yayılmacı ekolü Viyana yayılmacı ekipten ayırarak tekâmülcü nazariye ile karşılaştırır. Tekâmülcülerin benimsediği gelişme fikrine esasta karşı olmayan yayılmacılar, gelişmeyi toplumların karşılıklı temasına bağlarlar. Bir kültürden ötekine sirayet eden bir süreci esas aldıkları için onlara “*tarihçi ekol*” adı da verilir. Yayılmacılar göre, insan etkiye açık bir varlıktır. Bu nedenle insanlar her zaman ve zeminde kendi yaşadığı grubun veya toplumun dışında gördüklerini kolayca almaktadır. Gerek İngiliz gerekse Viyana yayılmacı ekibi farklılaştıran husus ise, uygarlığın menşeinin nerde başlamış olabileceğidir. İngilizler, eski Mısır'ı öne çıkartırken Viyana ekolü, Mısır yerine Mezopotamya'yı koymuşlardır. Her iki grup da etkilere dayalı bir yayılmaya bağlandıkları için uygarlığın ilk defa eski Mısır ve Mezopotamya'da nasıl filizlendiğini yeterince izah edememişlerdir.¹²

¹⁰ Bkz.: İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 5. bs., Boğaziçi, İstanbul 1988, s. 18-24.

¹¹ A.e., s. 18.

¹² A.e., s. 19.

Tekâmülcü ve yayılmacı nazariyelerde örtük olarak öne çıkan kültür meselesi, diğer iki yaklaşımda merkezleştirilmektedir. Uygarlık ve kültür ilişkisinin tam olarak ayrıştırılmadığını gösteren bu nazariyelerden ilki yüksek kültür nazariyesidir. Nazariyeye göre, topluluklar, siyasi bağlantı ile dil birliği üzerinden uygarlık denilen yerleşik kültürler ortaya koymaktadırlar. Her bir uygarlığın ayrı bir vasfına dönüşen bu yerleşik kültür bir organizmaya benzetilmiştir. Bu nedenle uygarlığı var eden unsurların bir organizma gibi doğup büyüdüğü ve nihayet öldüğü kabul edilmiştir. Ayrıca bu nazariyeyi savunanlara göre uygarlığın bir bütün olduğu, ancak belirli sosyal gruplara dayandığı iddia edilmiştir. Uygarlık sosyal bir grupla kâim olduğu için de “kapalı” yapılar olarak tasvir edilmiştir. Yüksek kültür nazariyesini savunanların İbn Haldun’un umran nazariyesinden etkilenmiş görünmektedirler. Özellikle nazariyenin O. Spengler ve A.J. Toynbee gibi düşünürlerce benimsenmiş olması da bizim tahminimizi güçlendirmektedir. Ancak İbn Haldun’un umran nazariyesi, yüksek kültür nazariyesine göre çok daha vuzuh ve doyurucudur.¹³

Uygarlığı kültür üzerinden temellendiren diğer yaklaşım ise, “*kültür proto-tipleri*” veya “*ana kültür kalıbı*” nazariyesini benimseyenlerdir. Bu nazariyeye göre uygarlıkları bütünleyen ortak bir çizgi vardır. Uygarlık, birlikten çok ahenkli bütünlüktür. “*Ana kültür kalıbı*” nazariyesinin yüksek kültür nazariyesinden farkı, bu nazariyede uygarlığı şekillendiren kültürel farklılığın kapalı bir yapı olarak değil, açık bir sistem olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bu nedenle nazariyeye göre belirli bir ana kültür kalıbının farklı kültürlerde muhafaza edildiği öne sürülmektedir.¹⁴

Bütün bu uygarlık temellendirmeleri, uygarlık ile medeniyetin ayrıştırılabilir olduğuna işaret etmektedir. Özellikle İbn Haldun’un umran nazariyesinin diğer kuramlara göre daha vuzuh ve doyurucu olması da uygarlık ile medeniyetin özdeş olmadıklarını göstermektedir. Çünkü umran uygarlıktan daha çok medeniyetle ilişkilendirilebilecek bir temellendirmedi.¹⁵

Bir Mefhum Olarak Medeniyet

Uygarlık beşeridir; medeniyet ise insanî. Beşer ve insan kavramları, eş anlamlı kelimeler değildirler. Özellikle bir ahlâk varlığı olarak insanın medeniyetin asli unsuru olması açısından iki kavramın anlam içerikleri büyük oranda farklılaşmış durumdadır. İnsan, elbette beşerdir. Lakin beşer olmak insan olmaya yetmemektedir.

Beşer, insanın diğer canlılara benzeyen tarafıdır. Organik, fizyolojik özellikleri içine alır. Tasavvufi anlamda insanın nefsanî yönüdür. Eskiler ona iş-taha da derlerdi. Yemek, içmek, cinsellik, vehim gibi dürtüler insanın beşeri yakasıdır. Maddî-boyutu önceler. Ancak insan, sadece beşerî niteliklerden ibaret bir varolan (mevcut) değildir. Ötesi vardır.¹⁶

¹³ A.e., s. 21-22.

¹⁴ A.e., s. 23-24.

¹⁵ Bkz.: Süleyman Dönmez, “Medeniyet ya da Uygarlık Kavramları Üzerine Bir Derkenar”, *Özne: Uygarlık / Medeniyet Tasavvurları*, 30. Kitap / Bahar Çizgi, Konya 2019, s. 90-91.

¹⁶ Ş. Teoman Durallı, *Sorun Nedir*, 2. bs., Dergâh, İstanbul 2011, s. 69.

İnsan insanlığını beşer oluşuyla değil, onu beşerlikten insanlığa aşırman manevî varoluşuyla kazanır. Bu nedenle insan, varoluşuyla varolanı aşan bir mânâ varlığıdır. Mânâ, fizikötesidir. Fizikötesi (metafizik), fiziksel olanın karşısı olarak algılanmamalıdır. Fizik ve metafizik, bir bütünün iki yakasıdır.¹⁷

Medeniyet çözümlememizde madde ile mânâ bütünlüğünü sağlayan bir varolan olarak insan, ahlak açısından temellendirilmektedir. Elbet insanın anlaşılması, ahlakla sınırlanamaz. Bu nedenle temellendirmemiz, ahlak noktai-nazarından da olsa, esasen bütünden kopmayan bir özelleştirmedir. Fark, ortak kavramlara yüklediğimiz anlamda tezahür etmektedir. Anlamlandırma ise mânâ esasında kavramın saflaştırılarak mefhumlaşmasına dayanmaktadır.

Medeniyet bir ahlak ve inanç nizamıdır. Uygarlık ise bilim ile teknolojiye dayanır.¹⁸ Bir ahlak ve inanç nizamının bilim ile teknoloji dışı olduğu iddia edilemez. Bilim ve teknoloji, ahlak ve inanç ile barışık ise, medeniyete yükselir. Bilim ve teknoloji göreceli gelişmişliklerdir. Elbette burada birikimci ve ilerlemeci bir yapı söz konusudur. Ama bu yığılma ve ilerleme öncesini ilkel ve geri kalmış olarak görmeye yetmez. Her devir kendi bilimini ve teknolojisini üretmiştir. Her devrin de bir ahlakı ve inançları olmuştur. İnançlar ile ahlakın denetiminde ilerleyen bir bilim ile teknoloji medeniyeti kurmuştur. Teknoloji ile bilimin kontrolünde inançları ve ahlâkı dışlayan ilerleme ise uygarlığı doğurmuştur.

İnançları ve ahlâkı düzeltmek ve düzenlemek yerine dışlayarak bilimsel de olsa teknik ilerlemeyi ve ilerlemiş olmayı esas kabul eden bir anlayış ile ontik durumun medeniyet olayı ile özdeşleşmesi mümkün görünmemektedir. Zira ifade edildiği gibi, medeniyetin özü bir inanç ve ahlak nizamı olmasıdır. Bunun anlamı toplumsallığı ve evrenselliği hedefleyen insan merkezli bir düzenliliktir. Hedefi bütün insanlığın huzuru ve mutluluğudur. Bunu gerçekleştirebilmek için ilim ve bilgi esastır. Lâkin ilim ve bilgi hedeflenen amaç doğrultusunda inşa edilir ve kullanıma sunulur. Öyle ki, medenî bir toplumda hak ve adalet ayırım yapmaksızın hayatın bir parçasıdır. İnanç, ibadet, fikir ve vicdan özgürlüğü vardır. Barış ve kardeşlik ilkesi caridir. İyilik emredilir, kötülükten sakındırılır. Samimiyet, dürüstlük, kolaylaştırma, müsamaha toplumsal dayanışmanın dinamikleridir.¹⁹

Medeniyetten kopmuş bir uygarlık için yukarıda sayılan nitelikler, ütopyadan ibarettir. Gerçek dünyada karşılığı yoktur. Söylemden ibarettir. Uygarlıkların çelişkisi, ütopya ya da gerçekdışı olarak görülen medeniyet tasavvuruna söylem bağlamında sahip çıkılmasıdır. Elbette söylem gerçeği yansıtmamaktadır. Öyle ki, gerçek, gerçekten kaygı vericidir.

Uygarlığın temel vasfı olan bilim ve teknoloji, artık masum değildir. Yıkıcı bir güce dönüşmüştür. Uygarlık insanı ihmal etmiştir. Doğayı hoyratça kullanmak istemektedir. Zarar vermektan kaçınmamaktadır. Artık gerek insan gerek doğa uygar dünyada kutsallığını yitirmiştir. Bu nedenle uygarlıkta in-

¹⁷ Bkz.: Süleyman Dönmez, "Ahlak: Beşerden İnsana Yükselbilme İnsan: Varoluşuyla Varolanı Aşan Mânâ Varlığı", *Türk Yurdu*, Yıl: 106, Sayı: 357, Ankara 2017, s. 31-32.

¹⁸ Erdem, *a.g.e.*, s. 117.

¹⁹ *A.e.*, s. 117.

sana yer yoktur. Öyle ki, uygarlık beşeri bir hamle ve yaşam biçimidir. Beşer, sözlüklerin yazdığı gibi insan mefhumunun karşılığı değildir. Beşer, maddi yönü ağır basan bir varlıktır. İnsan ise bir mânâ varlığıdır.²⁰ Bu nedenle uygarlığın beşeri, bencildir. Şiddet yanlısıdır. Sömürgecidir.²¹ Bu durumda uygarlığın medeniyetten ayrıştırılması elzem görünmektedir.

Sonuç Yerine

Kavram, daha çok epistemik bağlamı gösterir. Epistemik bağlam ise hakikati verir. Hakikat, gerçeğe dayanır. Dayanmalıdır. Lakin gerçeğe dayanan hakikat, zaman ve zemin çerçevesinde anlam değiştirmektedir. Zira gerçek, değişkendir. Bu nedenle biz değişen gerçeğe bağlı olarak değişen her bir manevî görünüşe mefhum diyoruz. Mefhum, kavramsal zihni görünüşü (gerçeklik) aşmaktadır. Aşma, somutlaşan gerçekle kurulan doğrudan ilişkiliyle sağlanabildiği için de değere bağlanmaktadır. Değer, geniş bir kavramdır. Fizikötesine aittir. Anlamlandırmadır. Mânâ yüklemidir. Ahlâk da değerler adı verilen dünyanın bir parçasıdır.

Beşer, inançları ile insanlaşmaya başlar. İnançlar ise değeri verir. Her ikisi de insan tarafından anlamlandırılırlar. Bu nedenle insan, anlam veren varlıktır. Anlam vermek, aynı zamanda, bir değer inşasıdır. Ahlâka bağlanır. Ahlâk, inanç değerleri üzerinden kurulur. Bilim de medeniyet de inançtan azade değildir.

Ahlâk, beşeri insan kılar. Elbet insan, salt ahlâk varlığı değildir. Fakat ahlâk, insan olmada asli unsurdur. İnsan, beşer tarafını kuşatan yaşamının üstüne çıkan inançlarına yüklediği değer ile yaşamı hayata döndürür. Yaşamın hayata dönmesi, medeniyet yolunda atılan en ciddi adımdır. Medeniyet yolunda yaşam ile hayat kavramları ahlâk esasında farklı anlamlar kazanarak mânâ zemininde mefhumlaşmaktadır. Öyle ki, medenî hayat, yaşamı içeren bir mânâ âleimidir. Bu yükseliş gerçekleşmemişse içinde bulunulan hâl, medeniyet değil, uygarlıktır. Uygarlıkta insanlık, henüz belirmemiştir; beşerlik kaimdir.

Ahlâki bağlamda yaşamı aşan bir hayat vardır. Aşma, karşıtlığı doğurmaz. Bu nedenle hayatın yaşamı kuşatması gerekir. Yaşam olmadan hayat yaşanmaz. Demek ki, hayatın yaşamı aşması, hayatı yaşamaktır. Hayatı yaşamak, hayatta yaşamaktır. Hayatta yaşamak ise, inançlara dayanan değerlerle mümkün olur. İnançları çıplak yaşama indirgemek, maddi ve mekanik bir tavır olur. Zaten inanç, fizik olana indirgenemez. Zira o, fizik ötesidir. Manevidir.

Ahlâk varlığı olarak insanın dayandığı inançların değere dönüşmesi manevî-metafizik bir süreçtir. Manevî-metafizik olan ise, doğal belirlenimden yoksundur. Doğal belirlenimden yoksun olma, ahlâk inşasında olmazsa olmazlardan olan özgürlüğü sağlar. Özgür (hür) olma, dayanağı inanç olan hayatın esasıdır.

²⁰ Bkz.: Dönmez, "a.g.m.", s. 31-32.

²¹ Erdem, *a.g.e.*, s. 118.

İnsan hür olan varlıktır. Baştan belirlenmiş değildir. Ayrıca o, kendini belirleyebilen bir varlıktır. Bu nedenle insanın hayatını yaşayabilmesi için özgür iradesiyle kendi kurallarını koyabilmesi gerekir. Elbette kendi kurallarını koymak, doğaya karşı olmak değildir. Akıl, duyuyu, sezgiyi ya da töreyi, geleneği yahut ilahi tebliğleri göz ardı etmeyi de gerektirmez. Aksine mesela Müslüman olan bir insan, vahyin -Kuranikerim'in- kılavuzluğunda duyu, sezgi ve akıl üçlüsüne dayanarak kendi kurallarını koyar. Elbette, bunu yaparken kendisinin oluşturduğu inançlar ışığında geçmişin birikimi ile çağdaş verilerden faydalanmayı da ihmal etmemelidir. Bu, bir ihya hareketidir.

İnşa, iradî bir faaliyettir. İrade, önüne konulan seçeneklerden birini tercih etmek değildir. Tercih, bilfiil varolan seçenekler arasından akıl yoluyla yapılan hesabî bir seçimdir. İrade ise, bilkuvve olanın bilfiile hasbîlik esasında intikal ettirilmesidir. Doğal olarak her iradî hamle, bir tercih olarak belirir. Ama çıplak tercih, iradî bir seçim olmaz. Bir başka ifadeyle; tercih iradeyi kuşatmaz, lakin iradede tercih, bilkuvve olarak vardır. Kuvve halinde olan, iradî bir yönlemlle filleşir.

Hesabî seçim, akıl yoluyla faydaya dayalı olarak yapılır. Hasbî tavırda ise, herhangi bir menfaat gözetilmez. Gereken neyse, zarar da edilse yapılır. Çünkü yapılması gerekenin bilerek ve isteyerek ihmal edilmesi kişilik zaafı doğurur. İnsanı kendisiyle çeliştirir. Tabi ki, bu, hesapsız kitapsız davranmak değildir. Zira hasbî tavır, hesabî tavrı hem aşar hem de kuşatır. Bu nedenle aklın olmadığı yerde ve durumda özgür iradeyle varolan hasbîlikten söz edilemez.

Akıl, mevcut seçenekler arasında seçim yapmayı kolaylaştıran dayanaklar ve gerekçeler üretir. Her bir gerekçe farklı bir seçeneğe yönelir. Her bir seçenek ise, bir imkân sunar. Seçenekler sonsuz olabilir. Demek ki, akıl varolan sayısız seçenekler arasında varsayımlarla hareket eden ihtimalli bir düşündür. Hareket alanının varolan ile belirlenmesi, bir sınırlılıktır. Ancak sınır, akıl tarafından çizilmemiştir. Akıl, sadece çizilen sınırlar dâhilinde hareket eder. Sınırı fark eder. Sınırın ötesine de geçmek ister. Sıklıkla ötelere geçmeye de teşebbüs eder. Ancak akıl yoluyla varılan nokta ötede olanın sonsuz ihtimallerden sadece biri olduğu gerçeğidir. Mutlak değildir. Oysa insan, mutlağın peşindedir. Değişkenlik ve belirlenmişlik ise mutlağı vermemektedir. Aklın ötesine aklı kaybetmeden geçmenin bir yolu olması gerekir.

Gereklilik, aklı kaybetmeden öteyi inşa etmenin yolunu açan sınır durumdur. İradenin devreye girmesidir. İrade, aklın ötesindedir. Ama ötelere akan her hareket, akla ters değildir. İrade sınır çizer. Sınır ise aklı doğurur.

İrade, istek değildir. İstek, iradeyi içine alan bir kavramdır. Hem maddî hem de manevî yakayı içine alır. İrade ise, bir bakıma isteğe çekilen sınırdır. İsteği öznelletiren bir belirıştır. Öznelletirir istekte de 'yok değil' değildir elbette. Lakin öznelletirmeler arasında vuzuh farkı vardır. Mesela, bir tepsi leziz baklavayı bir oturuşta yemek isteyebilirim. Ama isteğimi gerçekleştirmenin doğru bir hareket olmadığına inandığımdan bunu yapmam. Bir tepsi baklavayı bir oturuşta yememeliyim, diyerek, isteğime sınır çekerim. İşte ilk etapta sınırsız

görünen isteğimi sınırlamam iradî bir hamledir. Tabi ki, ilk etapta görünen sınırsız istek, ‘sınırsız’ değildir. Neticede bir oturuşta kaç baklava yiyebileceğim takriben bellidir. Burada, önümüzde duran bir tepsi baklavanın sınırlı ve belirli olması sınırsız yeme isteğimi belirleyen iradî bir durum değildir. Çünkü belirsizlik hareketin yönü itibariyledir. İstekte yönü öznenen nesneye doğru olan bir belirsizlikle karşılaşmaktadır. İradede ise, istemeyle karşı karşıya kalınan belirsizliğin belirlenmesi vardır.

İstemekle karşımıza çıkan belirsizliğin iradî bir hamleyle belirlenmesinde akıl devre dışı değildir. Ancak akıl, öznel belirsizliği ölçü olarak hareket etmez. Zaten akla göre belirsizlikle karşılaşmak, sıkıntılı bir durumdur. Bu nedenle akıl, iradenin çektiği sınırdan zahir olur. Sınır varsa, akıl da vardır. Demek ki, istek, ifade edildiği üzere, iradeyle birlikte aklın da hareket sahasıdır. Lakin akıl, belirsizliği belirleyen bir seçim değildir. Bu, iradenin işidir. Akıl, belirliler içinde yapılan bir seçimdir. Seçim, hesabî veya hasbî olabilir. hesabî seçim, iradenin akılla; hasbî seçim ise, ahlâkla buluşmasıdır.

İradeyi ahlâkla buluşturan hasbî seçim, olması gerekeni belirler. Belirlemeyle beraber hesabî seçimin hareket alanına geçilir. Artık devrede olan akıldır. Akıl, olması gerekene değil, olana yönelir. Bu durum, ahlâk ile aklın iç içe olduğunu gösterir.

Ahlâk ile aklın iç içe olması, aklın her zaman ahlâkî seçimler yapacağı anlamına gelmez. Çünkü akıl sadece iradenin belirlediği yerde bir varolan değil, “var” olanlar arasında faydaya dayalı hareket eden bir yetidir. Bu nedenle akıl, daha çok insanın beşer yakasını tutar. Beşerî yaşamımız inançlarımıza dayalı değerler üzerinden iradî bir hamleyle ahlâkî bir hayata dönüştükçe akıl ahlâkîleşir. Bu, istikamet üzere olmaktır. İstikametten sapılırsa akıl, zekileşerek insanı akıl almaz seçimlere yöneltebilir. Akıl ile zekânın akıl ekseninde iş görmesi ise, ahlâka gider. Ahlâktan uzaklaşma, aklın zekâyâ tâbi olmasıyla olur. Aklın zekileşmesinden kastımız da budur. Böyle bir durumda insandan söz etmek mümkün değildir. Zira o, aklını doğru kullanmayan, çıkarı yoksa hareket etmeyen, bir bireydir. Beşerlik henüz aşılammış ve kişi olunamamıştır. Kişi olunamadığı için de uygarlıktan medeniyete geçilememiştir. Uygarlık bireye dayalı zekânın işlediği yapılardır. Medeniyette ise akli başında kişiler öne çıkar.

Ahlâkta birey ile kişi, mefhum itibariyle farklılaşır. Birey, kişi değildir. Nedir birey? Birey, kendine has özelliklerince başkasına indirgenemeyen bir varolandır. Kâinattaki her tekil varolan bir bireydir. Bireylik doğumla kazanılır. Ancak genele şamil olan her birey, kişi olamaz. Bireyin kişi olabilmesi için kimlik kazanması elzemdir. Kimlik kazanma ise, sadece beşere sunulmuş bir lütuftur. Beşer, bireyliği insanlık esasında aşarsa kişi olabilir. Kimlikli olma, kim olduğunuzun izharıdır. Kişinin diğer kişilerden ayrılmasıdır. Kişinin kişiden ayrılması ise, kişiliği verir.

Bireyin henüz kişiliğe kavuşmamış olması, birey ile kişinin karşıt kutuplar olduğunu düşündürmemelidir. Mantık açısından birey yoksa kişi de olunmaz. Ama kişi bireyi kuşatır. Bu nedenle her kişi, aynı zamanda bir bireydir.

Demek ki, kişi olmak, beşeri yakayı tutan birey olmaklıkla karşı karşıya gelmek ya da onu ihmal etmek değildir. Beşer yaşamımızı aşarak insan olmaya yükselten keyfiyettir. Uygarlıktan medeniyete yükselişin göstergesidir.

Kişilik, insanı insan kılan içtir. Mahremdir. Ötekine kapalıdır. Onun görünür hâle gelebilmesi için dışarılaşması gerekir. Dışarılaşma, mahremi maşerileşmesidir. İçin dışa yansımasıdır. Mahremde olanın maşerileşebilmesi, değer hakikatle buluşarak ahlâk olarak görünmesidir.

Ahlâkta süreklilik arz eden hareketlilik esastır. Temeddün de bir eylem hâlidir. Ahvâldir. Ahlâkîlikten kopmamış ahvalin hakikat düzlemindeki idrakine de medeniyet adı verilir. Medeniyet umran değildir. Umran, medeniyete göre daha geniş bir kavramdır. Bu nedenle biz medeniyet denilince İbn Haldun'un umranının ahlâk özelinde sınırlanmasını anlamaktayız. Sınırdan kasıt karışık bir kavram olarak tezahür eden uygarlığın arındırılarak umran üzerinden medeniyet mefhumunu belirginleştirmektir.

Kaynaklar

BOLAY, Süleyman Hayri: *Bilimin Değeri Meselesi*, Ebabil, Ankara 2010.

DÖNMEZ, Süleyman: "Ahlak: Beşerden İnsana Yükselme İnsan: Varoluşuyla Varolanı Aşan Mânâ Varlığı", *Türk Yurdu*, Yıl: 106, Sayı: 357, Ankara 2017.

_____ : "Bir Masal mıdır Medeniyet: Ahlak ve Medeniyet Üzerine Bir Deneme", *Medeniyet Tasavvuru, Medeniyet ve Ahlak*, S. 4, Mayıs 2016.

_____ : "Medeniyet ya da Uygarlık Kavramları Üzerine Bir Derkenar", *Özne: Uygarlık / Medeniyet Tasavvurları*, 30. Kitap / Bahar Çizgi, Konya 2019.

DÖNMEZ, Süleyman - YILDIRIM, A. Münir: "Bir Türk Ahlâk Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi: Bir Türk Ahlâk Felsefesinin İmkânı", *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018.

DURALI, Ş. Teoman: *Sorun Nedir*, 2. bs., Dergâh, İstanbul 2011.

ERDEM, Hüsamettin: *Medeniyet ve Uygarlık*, Medeniyet Tasavvuru ve Karatay Medresesi, KTO Karatay Üniversitesi, Konya 2018.

GÜLENSOY, Tuncer: *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2007.

KAFESOĞLU, İbrahim: *Türk Milli Kültürü*, 5. bs., Boğaziçi, İstanbul 1988.

KARA, İsmail: *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, 4. bs., Dergâh, İstanbul 2016.

İnternet Kaynakları

<http://lugatim.com/s/kavram>, (Erişim Tarihi: 16.11.2020).

<https://www.etimolojiturkce.com/kelime/kavramak>, (Erişim Tarihi: 16.11.2020).



Makale Türü: Araştırma

Geliş Tarihi: 14.11.2020

Kabul Tarihi: 16.11.2020

BOZKIR, ŞEHİR VE ORMAN MEKANLARININ ESKİ TÜRK KÜLTÜR VE MEDENİYETİNE YAPTIĞI ETKİLERE DAİR BAZI DÜŞÜNCELER

Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM*

Öz

Türkler eski çağlarda birbirinden çok farklı mekanlarda yaşamışlardır. Yaşadıkları mekanlar eski Türklerin dünya görüşüne, gelenek-göreneklerine, hayat tarzlarına, toplumsal yapılarına ve genel olarak kültür ve medeniyetlerine tesir etmiştir. Bu bakımdan eski Türklerle ilgili tarih ve kültür çalışmalarında hâkim olan “bozkır” görüşünün Türk kültür ve medeniyetini açıklamakta yetersiz kaldığını düşünüyorum. Türklerin bozkır sahası dışındakilerinin bozkırdakilerden farklı bir hayat sürdürdükleri açıktır. Eski Türklerde mesken tiplerinden beslenme tarzına, dini inançlardan giyime kadar her alanda mekâna bağlı farklılaşmalar görülmektedir. Makalemizde bozkır, şehir ve orman mekanlarındaki eski Türk kültürü ve medeniyeti üzerine bazı değerlendirmeler yapılacak ve Türklüğün eski çağlarının daha iyi anlaşılması için bazı yorumlarda bulunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Türk Kültürü, Türk Medeniyeti, Mekân, Bozkır, Şehir, Orman.

Some Opinions On Places Of Ancient Turkic Culture And Civilization Abstract

Turks lived in very different places in ancient times. The places they lived in influenced the world view, traditions-customs, lifestyles, social structures and culture and civilization of Turks. In this respect, I think that the “steppe” view, which is dominant in historical and cultural studies about ancient Turks, is insufficient to explain Turkic culture and civilization. It is clear that the Turks outside the steppe area lead a different life from those in the steppe. In ancient Turks, there are differences depending on the place in every field from house types to meals, from religious beliefs to cloths. In our article, some evaluations will be made on the ancient Turkic culture in the steppe, city and forest places and some comments will be made to better understand the ancient times of Turks.

Keywords: Turkic Culture, Turkic Civilization, Place, Steppe, City, Forest.

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, kursatyildirimtr@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-8418-6871.

İnsanı her bakımdan kuşatan mekan, insanın nasıl yaşayacağını belirler. İnsan mekanın gereklerine göre hareket eder. Eski Türklerin yaşadıkları bazı mekanlar vardır: Şehir, bozkır, orman, dağ, ova gibi yaşanabilir mekanlar yanında çöl, tundra, buzul gibi hayatın çok zor sürdürülebildiği yerler de söz konusudur. Eski Türk tarihi ve kültürü üzerine çalışmalarda mekanın sadece bozkır ile şehir ya da sadece bozkır olarak ele alınması milli tarihin ve kültürün anlaşılmasını zorlaştırmakta hattâ yanlış düşüncelere sebebiyet vermektedir. Kurulan büyük devletlerin sıklet merkezlerinin bozkırda olmasından kaynaklanan bu düşünce, tarihimize dair birçok konuyu, hadiseyi, mefhumu, terimi veya meseleyi anlamamızı zorlaştırmaktadır. Her şeyden önce Türk tarihinin mekânını bozkırdan ibaret saymanın kültür ve medeniyetimizi yüceltmeyeceği bilinmelidir. Türklerin en eski çağlarında anayurtlarındaki ormanlık sahada orman kültürüne sahip oldukları, bugün hâlâ ormanlarda yaşayan kalabalık Türk kitlelerinin bu kültürü devam ettirdikleri görülmektedir. Şehir ise Türklerin medeniyet yüzüdür. Türkistan şehirlerindeki hayat, Türk şehir kültürüne vakıf olarak anlaşılabilir. Türk kültürü ve medeniyetine bir bakış açısı sunmaya yönelik olarak kaleme aldığımız yazımızda sırasıyla bozkır, şehir ve orman mekanlarındaki kültür ve medeniyet üzerine bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Bozkır

Türkler ve Türklüğün çoğu vasfı bozkırla ilişkilendirilir, ancak bozkırda yaşamak Türkler için bir safha, tercih ya da mecburiyettir. Her şeyden önce bozkırda yaşamak zordur. İnsanoğlu rahat ve huzurlu yaşamak ister. Türkistan bozkırları ise gerek iklim ve tabiat şartları ve gerekse beslediği konar-göçer nüfusun engin bozkırlarda bitmek bilmeyen mücadeleleri sebebiyle çok rahat ve huzurlu bir yer değildir. Bozkırda yaşayan kişi sürekli tedbirli olmak, uyanık olmak ve olacakları hesap etmek mecburiyetindedir. Havanın ne zaman soğuyacağını, komşu boyun ne zaman ve nereden saldıracağını tahmin etmelidir. Elbette ki aynı endişeler şehirde yaşayanlar için de geçerlidir, fakat şehirde yâni sınırları belli bir yerde, yerleşik yaşayan insanın çok farklı sâikleri ve tedbirleri vardır ve surlar arkasında, alt yapı ve üst yapı tesisleriyle her hâlükârda bozkırdakinden daha rahat durumdadır. Şehir, tabiata çekilen bir set olarak “sıcak”tır ve “durgun”dur. “Soğuk” ve “hareketli” olan bozkır ise insanı “sert”leştirir. Bu konuda İbn Haldun’un nefis izahları vardır. Ona göre sıcak iklim ahalişi çabuk sevinir ve neşelenir, bu sevinç ve neşenin tesiriyle ahali de hafiflik ve düşüncesizlik meydana gelir. Bunlar oyunu ve eğlenceyi severler. Havası soğuk yerde yaşayanlar ise kaygılı ve sessizdirler, ahali sürekli geleceği düşünür.¹ Bozkırda yaşayan insanın ruh hâlini en iyi özetleyen tarih kayıtlarından biri, Çinlilere özenen Hun Hükümdarına öğütler veren Zhonghang Yue adlı Hun aksakalının sözleridir. Ona göre Hunlar Çinlilerin ipeklerini giyerler ve yiyeceklerini yerlerse dayanırlıklarını yitirirler.² Gerçekten de bozkırın zor şartlarından çıkıp şehre yerleşen Türkler, sert ve daya-

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, Çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1989, s. 204-205.

² *Han Shu*, Beijing 1997, s. 3759.

nıklı mizaçlarını yitirmişlerdir. Şehirdeki rahatlık, bozkırdaki Türkleri daima cezbetmiştir; meselâ Çin şehirlerine gidip yerleşen ve nüfus bakımından çok az olan bazı Türkler, rahatlık ve sefa içinde yaşamış ve hattâ kalabalık Çinliler içerisinde kısa zamanda Çinleşmişlerdir.

İbn Haldun aslında bozkır hayatını, şehir hayatının önceki bir merhalesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre insan ihtiyacından fazlasını biriktirmeye ve rahatlığa kavuşmaya başladıkça bir yere yerleşmeye ve geniş yaşamaya başlar. Yiyecek ve giysi türleri çoğalan insan, bunları güzelleştirir ve süsler, evlerini genişletir ve huzur içinde yaşamak üzere şehirler inşa eder.³

Bozkır, Türk kültür ve medeniyetinin bir ayağıdır ve bunu idealleştirmeye gerek yoktur. Bozkır elbette ki temiz havası, tatlı suları ve yeşil düzlükleriyle insana huzur verir; ancak bozkır hayatı zordur ve bozkırdaki insan şartlar doğduğunda şehir yerleşmiştir. Şehirli olup bozkıra yerleşen, şehirliyen bozkırlı olan insan tabiatın akışına ters gibi görünmektedir. İnsan ruhen her gün yüzlerce baş koyunu sağmak, bunların bakımını yapmak, sütü işlemek, engin arazide sürekli hareket hâlinde olmak, soğuk ve kar ile mücadele etmek, hırsızlık ve baskınlara karşı nöbet tutmak ve buna karşılık ancak en temel besin ve giysileri temin edebilmek yerine şehirde veya köyde emniyet içinde oturmayı, gerekirse ahırında veya kümesinde kafi miktarda hayvan beslemeyi, pazardan istediği malı alıp yemeyi ve giymeyi, istediği işi yapmayı, asgari geçim şartlarında istikrarlı bir hayat sürmeyi tercih eder. Şehirdeki düzen ve istikrar elbette ki bozkırda yoktur. Bozkırda yaşamının bazı üstün tarafları olsa da şehirde yaşamak elbette ki daha rahattır. Buna karşılık bozkırlıların rahat bir hayat sürdüklerine, hattâ tembel olduklarına, şehirdekilerden daha iyi yiyecek ve giyeceklere sâhip olduklarına yönelik antropolojik çalışmalar da vardır.⁴ Yıllardır yaptığım saha araştırmalarında benzer müşahedelerde ben de buldum. Bununla birlikte bu antropoloji çalışmalarının daha çok Çarlık devrinden beri Rus işgali altındaki Türkistan bozkırlarında yaşayan Türkler üzerine olduğunu, bu insanlara sanayi ve şehir tesis etmek üzerine kurulu Rus emperyalizmine karşı çıkmayacak ve bu düzeni zedelemeyecek şekilde bozkırda serbestlik tanındığı ve hattâ devlet eliyle türlü sübvansiyonların şehirlerin ihtiyacı olan et ve süt üretiminin kaynağı olan bozkırdaki hayvancılara akıtıldığını bilmekte fayda vardır. Modern devlet düzeni içerisinde, devletin verdiği teşvik ve sübvansiyonlarla, insanoğlunun ulaştığı türlü teknik imkânlarla bugünkü bozkırda yaşamak çok da zor değildir. Eski Türkistan bozkırlarında ise daima bir tehlike altında olan insanlar her an tüm varlıklarını yitirebilir durumdadırlar. Bu yüzdendir ki kuraklık, çekirge istilası, aşırı kar, hayvan hastalıkları gibi tabii ve boy savaşları, düşman istilası gibi siyasi sebeplerle bozkırlı hep “*diken üstünde*”dir ve “*rahat*” değildir. Sürü sâhibi için bozkır, hayatını idame ettirmesi için yaşanması gereken mecburî bir sahadır. Bu arada elbette şehir hayatını da idealleştirmeye gerek yoktur; havasız ve hastalıklı dar sokaklarıyla şehir, feodal düzen ortamıdır ve bu düzende çoğu

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 303.

⁴ Christopher I. Beckwith, *İpek Yolu İmparatorlukları*, Çev. Kürşat Yıldırım, Ankara 2011, s. 287.

kez bazı insanlar zor şartlar altında karın tokluğuna çalıştırılır, köle yapılır, sermaye belli ellerde birikir. Bununla beraber sabit, düzenli, güvenli ve alt-takinin üste çıkabileceği, mal biriktirebileceği bir ortam vardır ve bu yönüyle dahi belirsizlikler ve tehlikelerle dolu bozkırdan daha rahattır. Dışarıdan bir güç, şehri ele geçirse dahi şehirdeki zanaatkâr, tüccar, esnaf, din adamı, ilim adamı, köle, ressam, müzisyen gibi kesimlere ihtiyaç duyar ve hattâ tesis edeceği hâkimiyet, alacağı vergi veya tesis edeceği yeni pazarlar ve şehirler için bu kesimleri muhafaza ve hattâ hoşnut etmek yolunu seçer. Bütün Türkistan şehirlerini yakıp yıktığı söylenen Cengiz Han bile şehirlerdeki bu kesimlere çoğu kez dokunmamıştır. Biat etmeyen bozkırlılar Cengiz'in kılıcıyla fark gözetmeksizin bir çırpıda budanmışsa da iktisadın ve üretimin merkezi olan şehirler Moğol hâkimiyet tesisinin bir parçası olmuşlardır.

Bozkırın üretim aracı olarak hayvanı kullanan kitleler için mecburi bir yer olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Türkistan'da kurulan büyük devletlerin sıklet merkezlerinin bozkırda olmasını ise sert mizaçlı, pratik, hırslı ve idare etme kabiliyetleri taşıyan ve belli mesleklere ve iş bölümlerine giderek savaşmayı unutmış şehirliler üzerinde kolayca hâkimiyet kuran hayvan yetiştiricilerin devlet kurucusu olmalarına bağlamak gerekir kanaatindeyiz.

Bozkır, insanoğlunun dünya serüveninde mekân olarak tutunduğu yerlerden biridir. Hayvancılıkla geçinen Türkler tabiatlarına ve şartlarına uygun olan bozkırda yaşamışlardır. Bununla beraber bozkır Türklerin hepsinin ezelden yaşadıkları ebede kadar yaşayacakları ve hiçbir zaman terk etmeyecekleri bir yer değildir. Hayatını sürdürülebileceği yerlere yerleşen Türk, gerektiğinde şehirlere gidebilmiştir. Bu bakımdan bozkır, hayat sahalarından biri olarak anlamakta fayda vardır.

Çok eski tarihlerde iklim değişikliklerinden diğer tüm canlılar gibi insanoğlu da etkilenmiştir. Buzul Çağı'nın ardından insanlar mağaralarda, bilhassa mağaraların girişinde yaşamışlar ve avcılıkla uğraşmışlardır. Sıcaklığın artmasıyla birlikte dağlardaki buzullar yüksekliklere çekilmeye başlamış, buzların erimesiyle birlikte sular kabarmış, pek çok mağara sular altında kalmış ve insanları mağaradan dışarı çıkmaya zorlamıştır.⁵ Kendini korumak isteyen insan önce ev yapmış ve bilhassa su kenarlarındaki sazları ve sığa olarak da çamuru kullanmıştır. Çağına göre alet yapmayı öğrenen insan taşı, kemiği, ağacı ve sonunda madeni işlemeyi başarmıştır. İnsan avda, ev işlerinde, tarımda, hayvancılıkta ve madencilikte kullanacağı ilkel kazma, orak, bıçak, balta, mızrak, ok ve benzeri aletleri yapmıştır.

Bozkırda da insanlar genelde su kenarlarında, suya yakın yerlerde yaşamışlardır. Başlarda avcılık ve toplayıcılık ile uğraşmışlar, doğada yenilebilecek meyveleri, kökleri, mantarları tüketmişler, yaptıkları ilkel aletlerle su kenarlarındaki küçük kuşları avlamışlardır. Zamanla hayvanlar, bilhassa büyük baş hayvanlar ehlileştirilmiş, yerleşik vaziyette su kenarlarında yaptıkları ilkel evlerde yaşamışlar ve hayvanları için de ağıl yapmışlardır. Su taşkınları sebebiyle zarar görmeye başlayan insanlar evlerini sulardan iç kısımlara doğru taşımış-

⁵ *Istoriya Narodov Uzbekistana*, Ed. S.P. Tolstov - V.Y. Zohidov, Taşkent 1950, s. 17.

lar ve evlerinin yanında su biriktirdikleri çukurlar kazmışlardır. Hayvan sürülerinin kalabalıklaşmasıyla çiftlik imkânları hayvanları beslemek için ihtiyaçlara cevap verememiş ve bunun üzerine insanlar evlerinden çok uzaklaşmadan yaylacılık hayatını ve ardından göçer hayatı benimsemişlerdir. Başlarda tercih edilen büyük baş hayvanların bakımı ve kışın doyurulması zorlaşınca kendi kendini besleyebilen, kar altında da olsa otu bulup yiyebilen, rahatça ve hızla gezebilen koyun beslenmeye başlanmıştır. Büyük sürülerini otlatan, engin otlakları kat eden, avlamak üzere süratli hayvanları takip eden insanlar bu arada kendileri için vazgeçilmez olan atı da ehlileştirmişlerdir. Böylece koyun ve at, en kadim devirlerde bozkırda yaşayan Türklerin hayatına girmiştir.

Bozkırda üretimin iktisadî temeli hayvancılıktır ve coğrafya ile maddî kültür unsurları bir bozkır kültürü meydana getirmiştir. Taşınabilir ve portatif evler yâni yurtlar veya çadırlar, giyimler, yiyecekler, türlü el üretimleri engin bozkırların ve dağ düzlüklerinin imkânlarından azami surette istifade etme üzerine kuruludur. Böylece genel olarak kabul edildiği gibi bozkırdakiler, doğrudan mekânın zorlamasıyla besledikleri hayvan etrafında kendine has dünya görüşü, ideoloji ve sanat şekillendirmişlerdir.⁶

Türk kültürü elbette ki sadece bozkır sahasında görülmez. Bununla beraber Türk kültürü ile bozkır kültürünü aynı görmek de bir temayül olmuştur. Merhum İbrahim Kafesoğlu hocamız ilk baskılarda *Türk Bozkır Kültürü* olarak çıkardığı adını sonraları *Türk Millî Kültürü* olarak değiştirdiği muhteşem eserinde bozkır ve göçebe meselesini tartışmaya açarak bu konuda ülkemizde bir çığır açmıştır. Buna karşılık Türkistan'da kurulan büyük devletlerin bozkır tipi devlet olması ve siyaset ile devletin bozkır dışındaki Türklerin hayatına tüm yönlerden tesir edebilmesi ve böylece bozkır kültürü numunelerinin şehirli Türkler arasında da görülmesi, Türk kültürünün bozkır kültürü olduğunu göstermez. Her şeyden önce Türkistan'da çok farklı kültür çevreleri, kültürlerin etkileşimi ve karışımı gibi hususlar göz önünde bulundurulmalıdır. Meselâ, bozkır sahasında iki farklı millet olan Türkler ile Moğollar arasındaki ayrımın bazen kesin olarak çizilememesi bu yüzdendir. Türklerin bozkır kültürü içinde yaşayanları olduğu gibi şehir kültürü, orman kültürü gibi kültürler içinde yaşayanları da vardır. Üstelik bozkır kültürünü izahta göçebe, göçebelik gibi tanımlama meseleleri ve bu tanımların da sınıflandırılması zorluğu vardır.

Hayat sahaları bozkır olan veya bozkırda yaşayan Türkler göçebe midirler? Yaygın bir şekilde zikredilen göçebelik tabirini çok dikkatli kullanmak gerekmektedir. Coğrafya terminolojisine göre göçebe, hayvancılıkla geçinen, bunun için de sürülerine otlak, yaylak yerleri, yayılma bölgeleri bulmak üzere dolaşan insandır. Belli bir yerde sürekli olarak oturmayan, ekip biçmeyen, sadece hayvan otlatarak geçinen insanlara göçebe denilir.⁷

“Göçebelik” hakkında ilk görüşler gitgide geçersizleşse de hâlâ dillendirilmektedir. Avustralya'nın Aborjinleri'ni, tüm avcıları ve toplayıcıları veya atlı bizon avcılarını göçebe sayan türlü görüşler mevcuttur. Göçebeler üzerine ça-

⁶ S.V. Danilov, *Goroda v Koçevnh Obşçestvah Tsentralnoy Azii*, Ulan-Ude 2004, s. 30.

⁷ Reşat İzbırak, *Coğrafya Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 139.

lışmalarıyla tanınan Khazanov'a göre göçebe avcılar ve toplayıcılar ile hareketli çobanları aynı adla zikretmek çok zordur. İktisat temelleri farklıdır. İlk kesim yiyecek alır, ikinci kesim ise yiyecek üretir. Böylece iki kesimin hareket etme sebepleri farklıdır. Böylece “çoban göçebe” ile “ilkel göçebe” arasında zıtlık olduğunu öne sürülmektedir. Khazanov'a göre çoban göçebeliliğin iktisadî esaslarının en mühim özellikleri şunlardır: 1) Çobanlık, iktisadî faaliyetin hâkim şeklidir. 2) Durağan olmaksızın yıl boyunca serbestçe dolaşan sürülerin devamlılığı çobanlığın etkin karakteridir. 3) Belli otlak sınırları içinde veya göçlerin aksine bu topraklar arasında çoban ekonomisinin gereklerine göre belli dönemlerde söz konusu olan hareketlilik. 4) Nüfusun büyük çoğunluğunun veya hepsinin çobanlık için hareket etmeleri. 5) Geçinme gereklerine yönelik üretim uyumu.⁸

Teknik olarak göçebelilik az çok böyle bir mahiyetteyken ve toplumsal, ekonomik ve hukukî bakımdan hâlâ net tanımları yapılamamışken çobanlıkla geçinen eski Türklerin rastgele savaş, çapul, öldürme, mamur yerleri yağmalama, çalışmadan servete konma, mala ve ırza tecavüz ile meşgul olduklarını öne süren bazı kesimler vardır. Bunlara göre eski göçebe Türkler, daima medeniyete tehdit teşkil eden vahşilerdir. Bununla beraber bu tür görüşlerin teknik ve mantıkî hiçbir temelini olmadığı ve eski çoban Türklerin idare etme ve devlet kurma kabiliyetlerine sâhip yüksek bir siyasî kültür taşıdıkları bilinmektedir.⁹

Esasında “göçebe” terimi de çok doğru değildir ve çobanlıkla geçinen eski Türklerin hayatlarının sadece bir parçasını ifade etmektedir. İbrahim Kafesoğlu'nun “bozkır kültürü”, “bozkırlu” gibi tâbirleri bu Türklerin iktisadî, coğrafî, dinî ve kültürel hayatlarına daha uygun düşmektedir. Nitekim Kafesoğlu, “göçebelik” teriminin iyi izah edilemediğini söyleyerek buna iki eleştiri getirmektedir: İlk olarak, bozkır sahasında görülen tüm toplulukların aynı içtimâî bünyede addedilerek aralarındaki kültür birikimi farkları gözden kaçırılmıştır. İkinci olarak ise bu topluluklar sadece birer iktisadî kuruluş olarak ele alınmıştır. Her topluluk gibi bozkırda yaşayan toplulukların da ayrı ayrı içtimâî, dinî, idârî ve siyasî hususiyetleri vardır.¹⁰

Bozkır, aynı zamanda bir kültür terimidir. Bozkır, bu iklim sahasında yaşayan eski Türklerin hayatına ve dünya görüşüne tesir etmiştir. Eski çağlarda ilk kültürler bölge şartlarına göre, orman kavimleri “asalak” kültürünü (avcılık, devşiricilik), ziraata elverişli yerlerde oturanlar “köylü” kültürünü (çiftçilik), bozkırdakiler “çoban” kültürünü (besicilik) meydana getirmişlerdir.¹¹ Böylece bozkır, çobanlıkla geçinen Türklerin kültürü izah etmek üzere bir kültür terimi olarak kullanılmaktadır. Bu terim coğrafya yanında insan ve toplum unsurunu da ihtiva etmektedir.

Bozkırı anlamak için mutlaka yerleşikliği tahlil etmek gerekmektedir. Yerleşikliğin birinci ve en temel özelliği, tarım üretiminde artış ve zanaatın gelişme-

⁸ A.M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Eng. Trans. J. Crookenden, London 1984, s. 15-16.

⁹ İbrahim Kafesoğlu, *Umumî Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülâhazalar*, Ötüken Yay., İstanbul 2014, s. 77-78.

¹⁰ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yay., İstanbul 2015, s. 215.

¹¹ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 213.

sidir. Yerleşiklik, göçebe için düşünme ve davranış kalıplarının, ananevi değer sistemlerinin ve ananevi hayat tarzının yok olması demektir. Göçebe hayatının, yerleşikliğin zıttı olması sadece iki taraftaki şartların farklılığını yansıtmamakta ve aynı zamanda göçebe dünya görüşünün bir neticesi olmaktadır.¹² Yerleşikler üretim kaynakları, dünya görüşü, kölelik müessesesi, din telâkkisi, hürriyet fikri gibi konularda bozkırlılardan çok farklıdır. Yerleşiklerde temel üretim aracı toprak ve bozkırlılarda hayvandır. Yerleşiklerin hayat tarzlarına göre besledikleri hayvanlar ise bozkırlılardan çok farklı olarak domuz ve köpektir.¹³

Bozkır bir kültür alanıdır ve bu ise bize bazı kodlar vermektedir. Bu kodlar Türklerin önde gelen karakterlerini aksettirdiği ve bu kodların bazıları sayesinde Türklerin bugünlere geldiği düşünülebilir. Bu fikir yer değiştiren, çok uzak coğrafyalara, meselâ Avrupa'nın ortalarına kadar giden Türkler için geçerli olabilir. Bununla beraber Sakalardan beri yerlerinden hiç ayrılmamış veya çok kısa mesafelere göçmüş ve şehirlerde, vahalarda, ormanlarda, dağlarda, çöllerde ve yarı çöllerde bin yıllardır şöyle ya da böyle varlıklarını devam ettiren Türkler için bu kodların bazıları geçersizdir. Bu tür coğrafyalarda yaşayan Türkler için başka kodlar geçerlidir ve unutulmamalıdır ki bozkırlı olmayanlar için elzem olan ve bozkırda geçerliliği olmayan çarşı, atölye, tezgâh, ibadethane, medrese, kütüphane gibi kodlar sayesinde onlar Türklüklerini muhafaza edebilmişlerdir.

"Eski Türkler bozkırda yaşardı." derken fiziki mekân olarak umumiyetle uçsuz bucaksız, otlak arazi anlaşılmalıdır. Bununla beraber coğrafya ilmine göre net bir tarif ortaya koymak lâzımdır. Her şeyden önce "bozkır" kelimesinin kendisi bitki örtüsüyle ilgilidir. Bozkır, ılıman bölgelerin az yağışlı, karasal iklimin hüküm sürdüğü sahalardaki ot topluluklarıdır.¹⁴ Bir başka tarife göre ise bozkır, kurak bölgelerde sert çayırlarla otların ve bunun yanında çalılarla dikenlerin bulunduğu bitki örtüsüdür. Dönence-altı kuşakta, ılıman kuşağın kurak bölgelerini kapsayan bozkır buradan türlü yönlerde doğru sokulmaktadır. Bu yerler ortalama sıcaklığa göre yaz yağışlarının az olduğu, böylece ağaçların yumuşak çayırların yetişmesini temin edecek nemliliğin yeteri kadar olmadığı yerlerdir. Yaz yağışlarının az olduğu böyle yerlerde kuraklığa dayanabilen bitkiler bulunmaktadır. İlkbaharda bozkır toprakları birden yeşerir ve her yer çayır, çimen, çiçekle dolar. Otlar diz boyudur veya bunu da geçer. Bahar sonunda yeşillikler solmaya başlar ve boz renge bürünür. Yaz ortalarında artık bu yer sarı, boz rengi alır. Bozkırlar yetişen bitkilere göre çeşitli tiplere ayrılırlar.¹⁵

Peki, bu bozkır denen bitki örtüsü nereleri kapsar? Yani yanlış bir şekilde Türk yegâne kültürü ve medeniyeti olarak addedilen bu sahanın sınırları neresidir? Batıda Avusturya'dan başlayıp Romanya ve Macaristan ovaları, Karadeniz'in kuzeyinde Ukrayna'yı da içine alacak şekilde İdil Havzası'na ve Azak-Hazar arasındaki düzlüğe kadar uzanan bir bozkır kuşağı söz konusudur. Bu kuşakta esas olan ağaçsızlık, yağış azlığı ve yazların sıcak geçmesi

¹² Khazanov, *a.g.e.*, s. 198-199.

¹³ Danilov, *a.g.e.*, s. 25-26.

¹⁴ Hâmit İnandık, *Bitkiler Coğrafyası*, İstanbul 1969, s. 102.

¹⁵ İzbırak, *a.g.e.*, s. 45.

olsa da coğrafi mevkie göre çeşitli bozkır tipleri de mevcuttur. Bilhassa Hazar çevresinde kuraklığın şiddetlenmesiyle çöl bozkırı baş gösterir. Karadeniz ile Karpatlar arasındaki sahada ise ağaçlı bozkır da vardır; bilhassa Karpatlara yaklaştıkça meşe ormanları görülür. Hazar Denizi'nden doğuda “*Turan Çukuru*” denen çukur bir saha başlar. Ortasında Aral Gölü olan bu çukur güneyde ve doğuda yüksek dağlarla çevrilidir. Kuzeyinde Ural Dağları'nın ilk tepeleri ve ortasında Kazakistan düzlükleri olan Turan Çukuru, doğuya doğru biraz yükselip Balkaş Gölü çukurunu da içine alarak Altay Dağları'na doğru uzanır. Turan Çukuru esasında çöl sahasıdır, yıllık yağış 200 mm'den azdır, yazları çok sıcak, kışlar çok soğuk, sıcaklık farkları çok fazladır. Turan Çukuru'nda gerçek bozkır sahası kenarda kalmaktadır. Kuzeyde Ukrayna bozkırlarının Altaylara kadar uzanan kuşağı bozkırdır. Kenardaki bozkır sahası dışında bu saha bütünüyle çöldür. Bu sahanın güneyinde Kopet Dağı ile Ceyhun arasında Karakum Çölü, bunun doğusunda Seyhun'a kadar Kızılıkum Çölü ve daha doğusunda Muyunkum Çölü vardır. Turan Çukuru'nun diğer kısımları çöl bozkırı ve yarı çöldür. Doğu Türkistan'dan Mançurya'ya kadar uzanan Moğolistan bozkırı da geniş çöl, yarı çöl ve çöl bozkırı sahasıdır. Sibirya ile Moğolistan bozkırı arasında yükselen Altay Dağları ve bunun doğuya doğru uzantısı olan Sayan Dağları ise 1350 metreye kadar çıkan orman örtüsüyle kaplıdır.¹⁶

Bozkırın fiziki tavsifi, sınırları ve “*bozkır*” ile hangi coğrafi ortamın, hangi bitki örtüsünün kastedildiği konusunda netlik yoktur. Kültür olarak ele alındığında dahi bozkır mefhumunu coğrafya zeminine oturtmakta bazı güçlükler bulunmaktadır. Bozkır olarak addedilen yerlerin çoğunun orman, bozkır ormanı, çöl, yarı çöl ve bozkır çölü olduğu anlaşılmaktadır.

Türklerin bozkır kültür ve medeniyetine mensupmuş gibi kabul edilmelelerinin en mühim sebebi galiba Türkistan'a hâkim olan siyasi güçlerin hareket alanı olması, büyük devletlerin esas asker kaynağını bozkırdan temin etmeleri veya devletlerin idare merkezlerinin bozkırda bulunmasıdır. Bozkırın bir siyaseti vardır; “*bozkır devleti*”, “*bozkır imparatorluğu*” gibi tabirlerin sebebi siyasetin bozkırda yürütülmesidir. Peki, bu siyaset mekânı neresidir, buna ne ad verilir?

Siyaseten bozkırı ifade eden ve bazen de Türkistan sözünü unutturmak üzere müracaat edilen Orta Asya, İç Asya, Merkezi Asya gibi tabirler coğrafya ve kültür yanında siyaset saikinden de hareket etmektedir. István Vásary'nin anlayışıyla bozkır sahasına atfedilen Orta Asya adı bugünkü Doğu ve Batı Türkistan'a ilişkin olarak kullanılmaktadır ve çok daha geniş bir coğrafi-medeni birliğe işaret etmektedir. Yazarın kanaatine göre büyük yerleşik medeniyetler güneyde, Asya kıtasının kenarlarında batıdan doğuya doğru Sami medeniyetleri, İran, Hindistan, Hindîçin, Çin ve Japonya olmak üzere konumlanmıştır. Böylece kıtanın kuzeyindeki tayga ve tundra kuşağı ile güneydeki zikredilen yerlerin arası İç Asya olarak ifade edilebilir. Buna göre siyaset mekânı olarak İç Asya, XIII. yüzyılda Moğol İmparatorluğu'nun İran ve Çin topraklarına yayıldığı zamanda en geniş sınırlarına ulaşmış ve XX. yüzyılda tamamen ortadan kalkmıştır. Bu mekânı Sovyetler Birliği, Moğolistan ve Çin

¹⁶ İnandık, a.g.e., s. 127-145.

paylaşmıştır. Sovyetler'in dağılmasından sonra ise buraya sadece coğrafi bir terim atfedilmiştir ve burası eski siyasî-kültürel formlarını yitirmiştir.¹⁷ Siyaset mekânı olan bozkırdaki değişimlere misaller veren Denis Sinor'a göre Roma ili olan Pannonia ile Ön Asya'daki Grek toprakları sırasıyla Hunlar (V. yüzyıl) ve Selçuklular (XI. yüzyıl) tarafından ele geçirilince İç Asya olmuştur. Kuzey Çin ise Kitan, Cürcen, Moğol ve Mançu yayılmaları devrinde bir süre İç Asya hâline gelmiştir.¹⁸ Bu arada Sinor'a göre İç Asya'da güçlü ve geniş alana yayılmış bir siyasî yapıyı kaldırabilecek tek tabii mekân bozkır düzlükleridir. Kuzey tundrası, ormanlık bölge ve çölün tabiat imkânları ise güçlü devletlerin teşkilini engellemiştir.¹⁹ Böylece eski Türklerin neden sadece bozkırlı imiş gibi algılandığı sorusu cevaplanmış olacaktır. Sıklet merkezi olarak bozkır, atlı savaşı güçlülere büyük siyasî teşekküller kurma imkânı vermiştir.

Bozkırda toplumsal yapının çok sade olduğu, sınıfların bulunmadığı, herkesin eşitlik içinde hayvanlarını güttüğü düşüncesi eski Türk tarihçiliğinde genel bir kanaattir. Bununla beraber insanoğlu tabiatı gereği daima bazı toplumsal farklılaşmalara meyillidir. Elbette ki bunu yerleşmiş bazı "sınıf" nazariyeleriyle izah etmek doğru değildir, ancak toplumda böyle bir bünyeyi zikretmek gerekmektedir. Bir mekân olarak bozkır türlü yönleriyle tabakalaşmayı doğurmaktadır. Bu tabakalaşma ise kaynakları ve işleyişi bakımından şehirlerdeki sınıflaşmadan biraz farklıdır.

Hayvancılık üretimi bozkırlılarda elbette ki sosyal farklılıklar meydana getirmiştir. Şüphesiz ki buna esasen hayvan sahipliği sebep olmuştur. Zenginliğin birikiminde hayvan sayısı kıstastır ve bu da bir tabakalaşmayı beraberinde getirmiştir. Sürü ve diğer malları biriktiren kimseler otlakların, su kaynaklarının ve av sahalarının kullanımında nazari ve tatbiki bakımdan bir üstünlük elde etmişlerdir.²⁰ Yaylaklar herkesin ortak malı olsa da yaylağın taksimatında elbette ki hayvanı çok olana daha çok yer ve hattâ belki de daha güzel yer verilecektir.

Bununla beraber bozkırlı Türklerde iktisadî zenginliğe dayanan herhangi bir imtiyazlı sınıfa, bu sınıfa dair bir ada ve terime hiçbir kaynaktan tesadüf edilmemektedir. Yabancıların toplum yapısı hakkında tafsilatlı bilgiler veren Çinlilerin bozkırdaki Türkler için yazdıklarından "*hayatları çok sadedir*", "*herkes askerdir*", "*herkes eşittir*" gibi neticeler çıkarılabilir. Bu yüzdendir ki eski Türklerin edebî ürünlerinde en baştaki hakandan en alttaki ere kadar her birey kendisini bulmaktadır denebilir;²¹ fakat bir farklılaşma olduğu da hakikattir. Nitekim Faruk Sümer'in "*destanların bütün kahramanları ve başlıca şahsiyetleri asilzade sınıfına mensup kimseler, yani beylerdir. Sahne çok defa beylerin zengin dekorlu ordalarıdır. Sahnedeki başlıca şahsiyetler arasında el halkından kişiler yoktur. Hattâ halkın herhangi bir hareket ve davranışından bahsedilmez.*"²² şeklindeki tespitini de göz önünde bulundurmak gerek-

¹⁷ I. Väsary, *Eski İç Asya Tarihi*, Çev. İ. Doğan, İstanbul 2007, s. 22-23.

¹⁸ Denis Sinor, "İç Asya Kavramı", Çev. R. Sezer, *Erken İç Asya Tarihi*, Ed. D. Sinor, İstanbul 2000, s. 13.

¹⁹ Sinor, "a.g.m.", s. 15.

²⁰ Danilov, *a.g.e.*, s. 31.

²¹ M.O. Soysal, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, M.E.B. Yay., Ankara 2002, s. 48.

²² F. Sümer, "Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler", *AÜ DTCF Dergisi*, XVII/3-4, 1960, s. 418.

tedir. “Alplik” ile “beylik”i birleştirme, karizmatik şahsiyeti öne çıkarma ve beyliği ancak yiğitlikle mümkün görme destanlarımızın esaslarından. Bu durumu kendi “sosyal teori”sine oturtmaya çalışan Şerif Mardin’e göre ise eski Türklerde tepede bir han veya aşiret başkanının, onun altında aristokrat bir tabakanın (beyler), son olarak da alt sınıfların veya halkın yer aldığı basit bir “tabakalaşma” düzeni vardır.²³ Bu tür görüşlere nazaran Orhan Türkdoğan’ın tanımlaması bozkırdaki toplumsal bünye için galiba en uygun düşenidir; ona göre tüm eski Türk toplumlarında kesin çizgilerle belirlenmiş bir sınıflaşma ve buna dayanan bir sınıf şuurundan söz açılmaz; ancak içtimai tabakalaşma ve sıralaşma mevcuttur.²⁴ Dede Korkut Destanları’nda mecliste herkesin oturacağı yerin belli olması bir “orun” meselesidir, orun ise cesaretle, yiğitlikle ve “verme” ile elde edilir. Bu konuda en mühim tespitler Abdülkadir İnan’a aittir.²⁵

Bozkırda yaşayan Türklerde kemikten akrabalık ilkesi geliştirildiğine, baba yanlı akrabalığın alt bölümlere ayrıldığına, ak kemikliler veya soylu sınıf ile kara kemikliler veya halk diye bölünme gerçekleştiğine dair görüşler²⁶ ise esasen Moğollar veya kesif Moğol tesiri altındaki Türkler için doğru olmalıdır. Nitekim gittikçe etkisi azalsa bile, yakın zamanlara kadar Moğolistan’da halkın başlıca kalabalığını teşkil eden Halhalarda ve Güney Moğollarında “agnat” kabile esaslarıyla bağlı ve ezogamiye riayet eden aristokrasi sınıfı mevcuttu.²⁷ Bununla beraber kültür etkileşimleri neticesinde, başta Moğol olmak üzere farklı kültürlerden izler taşıyan Türklerde de kana bağlı bir tabakalaşmadan söz edilebilir. Meselâ bozkırda yaşayan Türk elbette kız alıp verirken ailenin soyuna, seviyesine önem vermiştir veya elbette ki kana bağlı bir soyluluk ve aristokrasi şekillenmiştir. Çin kaynaklarında Türklerin büyük ve iktidarda söz sahibi ailelerinden bahsedilmektedir.²⁸ Neticede bozkırlı Türklerin tamamen eşit olduğu, herhangi bir tabakalaşmanın bulunmadığı görüşü doğru olmasa gerekir. Bozkırlı Türklerde iktisat (zenginlik), siyaset (orun), nam (karizmatik şahsiyet, yiğitlik) ve kan (akrabalık) bakımından bir tabakalaşmanın ve sıralaşmanın olduğunu, bazı insanların halktan üstün tutulduğunu söylemekte bir beis yoktur kanaatindeyiz.

Bozkırlı Türkler, kalabalık Türk ailesinin bir kısmıdır ve Türk kültür ve medeniyetinin bir yönünü teşkil etmektedirler. Bozkırlı Türklerde bozkıra dayalı bir ruh hâli, çevre, toplumsal yapı, kültür, din, siyaset ve günlük hayat söz konusudur. Türklerin bir kısmının bozkırda yaşaması sebebiyle Türklüklerini muhafaza ettikleri doğrudur, ancak Türkler bozkır sayesinde var olmamışlar ve hattâ bozkıra rağmen ayakta kalmışlardır. Türklerin bozkırda edindikleri dayanıklılıkları ve savaşçılıkları ile büyük devletler kurmaları Türk

²³ Ş. Mardin, “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleleri 1*, Der. M. Türköne, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 82.

²⁴ Orhan Türkdoğan, “Türk Toplumunda Sanayinin Gelişimi”, *Millî Eğitim ve Kültür*, 6, 1981, s. 12.

²⁵ Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Ankara 1998, s. 241-254.

²⁶ L. Krader, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague 1963, s. 321-322.

²⁷ B.Y. Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı*, Çev. A. İnan, TTK Yay., Ankara 1987, s. 13.

²⁸ Örnek için bkz. Kürşat Yıldırım, “Türk Menşeli Çin Aileleri-I”, *Türkiyat Mecmuası*, XXV/1, 2015, s. 311-326; “Türk Menşeli Çin Aileleri-II”, *Türkiyat Mecmuası*, XXV/2, 2015, s. 371-383.

kültür ve medeniyetinin sadece bozkırda yaşadığını göstermez. Eski Türk bozkırı düşünülmenin aksine güvenli ve rahat olmayan bir yerdir. Bu bakımdan bozkırı idealleştirmeye, ona kut atfetmeye, onu yüceltmeye veya Türklerin tüm faziletlerini bozkıra bağlamak gereksizdir. Eski Türklerin bir kısmının hayatında bozkır çok önemlidir, çok güzeldir ancak aynı zamanda çoğu kez bir mecburiyet ve mukadderattır.

Şehir

Türklerde çok gelişmiş bir şehir kültürü vardır. Şehir hayatı esasında toplumların tarihinde önemli bir merhaledir. İbn Haldun, şehir ve kasaba ahalisinin ilişkilerini tasnif ederken cemiyetin esasını bir bakıma çiftçiler üzerine tesis edip insanların neden tek başına yaşayamayacağını anlatmak için buğdayın üretim aşamalarını anlatarak servet ve zenginliğin yerleşik ve şehirde yaşayan bir toplum için idrak edebileceğini söylemiştir.²⁹ Mütefekkir bir başka yerde yerleşik ve medenî hayatın toplumsal hayat için zarurî olmadığını söylese³⁰ de bu fikir bir bakımdan doğrudur; kendi örnekleriyle söylersek buğdayı üretebilmek için gerekli malzemeleri yapan demirci, marangoz, öküz sevk eden, toprağı süren, taneleri başaklardan ayıran ve diğer bazı işleri yapan bir sürü adam lazımdır. Yine bu adamların üretim fazlasını elde tutan diğer adamlara hizmet etmeleri ve bazen de kölelik yapmaları söz konusudur. Bu sürecin neticesinde elde edilen birikimin surlarla çevrili bir yerde muhafaza edilmesi gerekmektedir.

Şehir kelimesi esasında “*hâkimiyet*” ve aynı zamanda “*devlet*” anlamına gelen eski Farsça *hşasra* kelimesinden gelmektedir. Böyle bir şehir mefhumu zamanla genişleyip hem “*büyük şehir*” hem de “*idarî bölge*” ile bir tutulmuştur.³¹ Eski Türkçede şehrin karşılığı *balık* veya *balık* kelimesidir. XI. yüzyıldan sonra Karahanlılar ve Oğuzlar tarafından şehir için Soğdçadan geldiği söylenen *kend* sözü kullanılmıştır.³²

Tabiata karşı güçlenme, üretim malzemelerinin gelişmesi ve insanların boş vakitlerinin doğması neticesinde insanoglunda şehirleşme ve belli mesleklere ayrılma merhaleleri vücuda gelmiştir. Ürettiğini artırma veya tükettiğinden fazlasını üretme kabiliyetinde olanlar, tarım toplumlarında karın tokluğuna çalışmaktan kurtulan insanlar daha çok eğitim ve ticaret imkânlarına kavuşmuş, belli mesleklere sâhip olmuş ve böylece şehirler şekillenmiştir. Şehir ancak yerleşiklikten ve köylerin kurulmasından sonra ortaya çıkmıştır. Köylülerin mallarını hükümdar ve asker meskenleri yakınlarında değış tokuş ettikleri pazarlar şehirlerin doğdukları zeminlerdir.³³

Eski Türklerin bir kısmı şehirlerde yaşamışlardır. Bozkırdan farklı bir fizikî, coğrafi ve toplumsal çevrede yaşayan şehirli Türkler kendilerine has bir hayat tarzı geliştirmişlerdir. Sakaların devamı olan topluluklar bilhassa ticaret yolları üzerinde milattan önceki devirlerden beri etrafı surlarla çevrili

²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 268-269.

³⁰ *A.e.*, C. II, s. 289.

³¹ V.F. Büchner, “Şehir”, *İslam Ansiklopedisi*, XI, Eskişehir 2001, s. 391-392.

³² Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik*, Ankara 1994, s. 1-2.

³³ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986⁴, s. 116-117.

şehirlerde oturmuşlardır. Bu şehirler alt ve üst yapısıyla bugünkü şehirler kadar gelişmiş olup Türk kültürünün ve medeniyetinin merkezlerindedir.

Eski Türklerin bozkır kültür çevresi içerisinde olan kısmı uçsuz bucaksız otlaklarda hayvanlarını güderek hayatlarını idame ettiriyorlardı. Yine idare etme ve devlet kurma istidadında olan bu kitleler en eski devirlerden beri bozkır tipi devletler kurmuşlar ve çok geniş coğrafyalara ve bu arada etrafi surlarla çevrili şehirlere ve devletlere hükmetmişlerdi. Bu tip devletlerdeki halkın geçiminde tarım etkili değildi. Meselâ Hun Devleti'nde etrafi surlarla çevrili şehirler ve malikâneler (feodal beyler) olmadığı gibi, toprak köleliği de yoktu. Topluluk kan akrabalığı ile birbirine bağlı ailelerin oluşturduğu boylar hâlinde yaşıyordu ve devlet bu boyların ittifakından doğuyordu.³⁴ Bozkır ile şehir birbirinden tamamen farklı idi; bu yüzden şehirlere veya şehir devletlerine bir bakıma bağlı olan ve şehirlerin veya diğer yerleşiklerin et, süt, kürk vb. ihtiyaçlarını sağlayan ve ulaşım ile orduda kullanmaları için at ve öküz temin eden yerler ayrı bir tasnife tâbidir. Kaynaklarda bu yerlerin etrafının surlarla çevrili olduğunu, bu yerlerde mütemadiyen tarım yapıldığını veya bu yerlerde daima yerleşik bir nüfusun bulunduğunu düşündürecek herhangi bir ifade yoktur; ne de birkaç saray ve kale yerleşimi hesaba katılmazsa böyle bir arkeolojik veri vardır.

Türkistan sahasındaki eski şehirler esasen *“feodal şehir yapıları”* olarak tasnif edilmiştir. Feodal şehrin temel unsuru, şehrin etrafını kuşatan ve şehri dış düşmanlardan, diğer feodal güçlerden, bozkırlılardan, köylüden, çiftçiden ve el üretimi yapanlardan ayırmak için dikilen duvar veya surdur.³⁵

Şehir mefhumu ve yapılanması insanlık tarihinde farklı bir devreyi ifade etmektedir. Gordon Childe şehir için şu tespiti yapmaktadır: *“Medeniyet mefhumu, etimolojik olarak şehirde yaşayan insanlara atfedilir. Şehir sadece belli bir değere sâhip değildir, aynı zamanda en azından yer yoğunlaşması sağlamak ve insanların önemli bir kısmı avcılık, balıkçılık veya tarımla değil zanaat, ticaret gibi işlerle uğraşmaktadır.”*³⁶

İnsanlar farklı yerlerde ve farklı zamanlarda şehirler inşa etmişler, burarlarda yaşamışlar, şehirleri boşaltmışlar veya yıkmışlardır. Farklı devirlere ve yerlere ait yapı bakiyeleri, yer bilimin kolonlarını teşkil etmekte, tarihlemeyi sunmakta ve buna bağlı olarak gerçek tarihi değişiklikleri göstermektedir. Gelişen duvarın dinamiği -yâni onun inşası, yıkılması ve yeniden inşası- şehrin veya bölgenin siyasî ve içtimaî hayatı ile doğrudan bağlantılıdır. Bu yüzden kale, duvar ve saire yapımı şehir tarihinin araştırılmasında esastır.³⁷

Türkistan'daki ilk şehirlerde kaleler, hisarlar, yoğun nüfusun dar alanlarda yaşadığı iç şehirler, dar sokaklar, pazarlar, tapınaklar, kamu binaları, tezgâhlar, şehrin dış mahallelerinde zanaatkârlar ve el emekçilerinin meskenleri, mezarlıklar, dış halkada tarım üretimi yapılan bağlar-bahçeler-tarlalar,

³⁴ İbrahim Kafesoğlu, “Türk Devleti”, *Umumî Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülâhazalar*, İstanbul 2014, s. 119-120.

³⁵ T.F. Gelah, “K Voprosu İzuçeniya Krepostnih Sten Feodalnogo Goroda Sredney Azii”, *Uçenyje Zapiski*, Vip. 10, Buhara 1961, s. 231-232.

³⁶ L.R. Kızlasov, *Gorodskaya Tsivilizatsiya Sredinnoy i Severnoy Azii*, Moskva 2006, s. 16.

³⁷ Gelah, “a.g.m.”, s. 233.

hayvan otlakları ve bunlarla meşgul olan nüfus vardı. Bu son kesimin zengin olanları şehir içinde yaşarlardı. Orta Çağ şehirleri genelde ihtişamlı tahkimatla çevriliydi. Bu şehirlerde düzenli planlar ve şehir nizamını sağlayan görevliler vardır. İnsanların ve malların yığılması ile bitişik türlü meskenlerin artması sadece idare ve kültürün terakki etmesini değil aynı zamanda zanaat ve ticaret hacminin büyümesiyle şehir yapısında geniş meydanları ortaya çıkarıyordu.

Şehir duvarlarının savaş-savunma esasına dayanan fonksiyonu birkaç parçadan meydana gelmektedir: Okçular için sahanlıklı ve mazgallı yüksek burçlar, indirilebilir-kaldırılabilir köprü, surların dibinden belli genişlikte içi su dolu hendek, yüksek kuleler ile diğer askerî ve teknik aygıtlar. Şehir duvarlarını inşa etmek için muhtelif malzemeler mevcuttur. Avrupa için bu malzeme sertleştirilmiş kerpiç, yontulmuş taş levhalar ve ağaçtır. Bu tür malzemeler Avrupa şehir duvarlarının uzun süre dayanmasını sağlamıştır. Türkistan'da ise hemen hep aynı olmak üzere kıyılmış sap ve samanla yoğrulmuş lös kil, yumuşak kerpiç, umumiyetle pişmemiş tuğla, iri parçalı çamur-toprak ve tüm bu malzemeyi bir arada tutmak için gerektiği kadar ağaç kullanılmaktadır.³⁸

Şehir esasen iki kısma ayrılmaktadır. İlk olarak esas şehir veya iç şehir vardır, buna Arapçada *medine*, Farsçada ise *şehrîstan* denmektedir. Dış şehir ise Arapça *rebad* ve Farsça *bîrûn* olarak geçmektedir. Arap coğrafyacıların eserlerinde *şehrîstan* suru ile *rebad* suru arasında türlü mesafeler zikredilmektedir.³⁹ Buna göre meselâ, Mukaddesî, Semerkand'dan bahsederken şehrin ortasında dört kapılı bir iç kale zikretmektedir.⁴⁰ Bununla beraber Doğu Türkistan'da şehri üç kısma ayırmak daha doğrudur: Hükümdarın veya beyin yaşadığı iç kale; aristokratların, memurların, zanaat erbabının, tüccarların yaşadığı iç ve dış şehir; çiftçi ve hayvancılardan yayıldığı bağlı şehir. Bunların eski Türkçede karşılıkları da vardır: Orduğ, balık ve kıy.⁴¹

Dünyada bilinen iki tür şehir planı vardır: Kare (veya dikdörtgen) ve daire (veya oval). Bazı istisnalar dışında Türkistan'daki şehirlerin kare ve batıdaki şehirlerin ise daire plan üzerine kurulduğu söylenmektedir.⁴² Sovyet araştırmacısı T.F. Gelah'ın görüşüne göre şehir duvarları için en iyi plan kare olanıdır. Karenin köşesinden çok geniş bir etraf gözlenebilmekte ve şehre yapılacak hücumlara 180 dereceye kadar ve kulelerden ise 270 derece kadar açıyla çok rahat atışlar yapılabilmektedir. Eski şehirlerin geometrik kare planları, satranç tahtasını andırmaktadır ve bu tür yapılar Milet, Bergama gibi eski Grek şehirlerinde de çok yaygındır.⁴³

Şehir yapılarının mühim bir parçası şehir surları dışındaki kulelerdir. Gözetleme ve işaret kuleleri herhangi bir acil durumu anında merkeze bildiren kadim devrin en hızlı haberleşme imkânlarıdır. Herhangi bir hareketlilik oldu-

³⁸ Gelah, "a.g.m.", s. 232.

³⁹ V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, s. 82.

⁴⁰ Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahşenü't-Takâsim)*, Çev. D. Ahsen Batur, İstanbul 2015, s. 283.

⁴¹ E. Esin, "Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Türk Hakan Şehri)", *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, VII/10-11, 1968, s. 135-215.

⁴² Kızlasov, *a.g.e.*, s. 21-22.

⁴³ Gelah, "a.g.m.", s. 243.

ğunda kuleden ateş yakılır ve belli mesafedeki diğer kule bu ateşi gördüğünde kendisinden daha ilerideki kuleye ateş yakarak işaret verirdi. Böylece herhangi bir tehdit çok kısa bir sürede merkeze ulaştırılırdı. Bu kulelerden Divanü Lûgat-it-Türk'de *kargu* adıyla bahsedilmektedir.⁴⁴

Şehrin duvarları ve binaları, eski şehir hayatının türlü yönlerini aksettirmektedir. Duvarlar ve binalar daima aynı ölçülerde kalmayıp, şehir hayatının canlanması veya sönmesiyle genişlemekte veya daralmaktadır. Duvarın durağan olmayışı, şehir hayatının dinamikleri ve şehrin tarihi topografisi hakkında fikir vermektedir.⁴⁵

Şehir duvarları, savaş-savunma maksadından başka dünya görüşü bakımından da önemlidir. Şehrin içinde yaşayanlar kendilerini, kendilerine hayat malzemeleri sağlayan bozkırdan ve tarladan ayırmaktadır. Şehir topraklarının genişlemesi veya daralmasıyla duvarlar başka yerlere taşınmakta veya yeniden inşa edilmektedir. Daha tehlikeli ve düşmanın daha çok saldırabileceği tarafta duvarlar daha da yükseltilmekte ve güçlendirilmektedir.⁴⁶ Duvarların hususiyetleri şehir müdafaa teşkilâtının yapısını göstermektedir. Müdafaa teşkilâtı şehir ahalisinin içtimaî bünyesini ortaya koymakta ve böylece şehir duvarı halkın içtimaî bünyesinin ve onun değişmelerinin bir neticesi olmaktadır.⁴⁷

Şehir aslında tabiattaki kargaşaya karşı bir direnmedir. Dört bir yanı kapatan duvar, insan için dünyanın hudududur. Şehirdeki mesken eski insanın dünyasını belirlemektedir. Çinli için çektiği set ve şehir surları kargaşa içindeki dünyadan veya kuzeyli bozkırlıların hücumlarından korunmak içindir. İslâm ananesinde de *Yecüc Mecüc'e* karşı çekilen setler zikredilmektedir. Yine meselâ, Buhara'daki surların yapılmasıyla ilgili *Târih-i Buhârâ*'da halkın gece kapıları kapatıp hırsız ve eşkıyadan korunmak için Buhara Emiri'ne talepte bulunduğu ve böylece duvar örüldüğü kaydedilmektedir.⁴⁸

Eski insanın mitoloji düşüncesinin şekillenmesi ve sanatın gelişmesi insanlığın kültür tarihinde özel bir yere sâhiptir. Bu devre insanın tabiatın şuuruna vardığı, kendisini diğerlerinden ayırdığı, tabiatın güçlerini görüntülerle ve tahayyüllerle ifade ettiği bir zamandır. Farabi "*şehir ve ev, insanın bedeniyile mukayese edilmelidir.*" demektedir.⁴⁹

L.R. Kızlasov'a göre etrafı hendekler ve surlarla çevrili şehir, ilk semantik düşüncede onun sakinleri ve inşa edicileri tarafından kâinata dünyanın bir görüntüsü olarak belirlemektedir. Saray ve etrafındaki hisar, bir ziggurat veya tapınaklarla birlikte daima diğer yapılardan yüksekte ve umumiyetle tabii bir tepede, tıpkı evrenin dikey ekseninde yer alır gibi kurulmuştur. Hükümdar veya krallar saraylarıyla kendilerini göktekilerle eşit hâle getirmeye çalışmışlardır.⁵⁰

⁴⁴ Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, C. I, Çev. B. Atalay, Ankara 2006, s. 426.

⁴⁵ G.L. Semenov, *Sogdiyskaya Fortifikatsiya V-VIII Vekov*, Sankt-Peterburg 1996, s. 3.

⁴⁶ Gelah, "a.g.m.", s. 232.

⁴⁷ Semenov, *a.g.e.*, s. 3.

⁴⁸ Narşahi, *Târih-i Buhârâ*, Farsçadan Trc.: Erkan Göksu, Ankara, 2013, s. 52.

⁴⁹ Kızlasov, *a.g.e.*, s. 18.

⁵⁰ Kızlasov, *a.g.e.*, s. 20-21.

Şehir duvarları savaş-savunma ve istihkâm yapıları olmaktan başka şehir mimarisinin abidevi numunesidir. Duvarlar şehri süsleyip şehrin kendine has görüntüsü ile nüfusun toplumsal seviyesini aksettirmekte, şehrin yüzü olmaktadır. Böylece bunlar tarihî olduğu kadar sanat bakımından da mühimdir. Türkistan'da şehir duvarları Avrupa'da olduğu gibi halk ve ustalar eliyle bir plan çerçevesinde sadece sipariş edilmiş sanat zevklerine göre değil ustaların da meyillerine göre örülmüştür. Duvarların silueti sıklıkla etraftaki tabii peyzajla harmanlanmış ve esasen milli sanatın tatbikatı olarak ortaya çıkmıştır.⁵¹

Şehir duvarlarını incelemek şehrin mimarî yapısını açığa çıkartır ki buna resimlerdeki şehir suretleri ve imajları ile metal işlemelerdeki ve sikkelerdeki muhteviyat yardım etmektedir. Duvar, şehrin cephesi veya yüzüdür ve yine hiç şüphe yok ki estetik ve prestij yönüdür.⁵²

Eski Türklerin yerleşik olanlarının yaşadığı yerlerde şehirler ve şehir devletleri vardı. Bu devletlerin merkezleri ve şehirleri surlarla çevrilmişti. Hükümdar, devlet büyükleri, komutanlar, soylular ve din adamları bu surların içinde yaşarlardı. Surlarla çevrili hemen tüm şehirlerde şehrin hükümdara, soylulara-devlet büyüklerine-askerlere ve din adamlarına ait birkaç kısımdan ibaret olması bu yüzdendi. Şehirlerin su ihtiyaçları karız ve diğer bazı sistemlerle sağlanmış ve şehirlerdeki depolarda biriktirilmişti. Şehirlerin eti, tahılı ve meyve-sebzesi etraflarındaki bağlı yerleşimlerden temin edilmiş ve yine bu mallar şehirdeki büyük ambarlarda depolanmıştı. Şehirler için en mühim olan şey surlarının ve kapılarının muhkem olmasıydı. Şehir müdafaası için gözetleme ve işaret kuleleri hayatî idi. Bu kulelerde görevlendirilen askerler aileleriyle beraber kule etrafını ekip biçiyorlardı. Bu kulelerin etraflarında da azımsanmayacak sayıda bir nüfus yaşamıştı. Bu yönüyle kule havalisi de bir yerleşim yeri hâline gelmişti. Şehre yönelen herhangi bir tehdit kule vasıtasıyla derhal merkeze bildirilmiş ve bu sayede şehrin kapıları kapatılmış ve surlara gerekli asker yığınağı yapılmıştı.

Şehir yapılarında etrafı surlarla çevrili merkez, hükümdar sarayının bulunduğu iç şehir ile devlet ve din adamlarının meskenleri, binaları ve tapınaklarının yer aldığı sur içi şehir olmak üzere iki kısımdaydı. Surlardan sonra tahıl, sebze ve meyve ihtiyaçlarını karşılayan tarım alanlarının, tüketim mallarının alınıp satıldığı pazarların ve sıradan halkın meskenlerinin dağıldığı ikinci bir kuşak veya bağlı şehir mevcuttu. Bu kuşağın da dışında, şehrin en uzak köşelerinde mera ve otlaklarda sürüler yayılmaktaydı. Asıl şehrin et ihtiyacı buradan karşılanmaktaydı. Böylece gayet nizamlı bir şekilde tüm üretim alanları yek pare işleyebilmekte ve herhangi bir düzensizlik durumunda merkezdeki otorite müdahale etmekteydi. Merkezdeki otorite bu üretim alanlarındaki para ilişkilerini ve vergilendirmelerini düzenlemekteydi. Asıl şehir dışında pazar merkezli olmak üzere yeni şehirler de doğmuştu.

⁵¹ Gelah, "a.g.m.", s. 233.

⁵² Semenov, *a.g.e.*, s. 4.

Orman

Eski Türklerin bir kısmı ise ormanlarda yaşıyorlardı. Bu bakımdan Türklerde gelişmiş bir orman kültürü vardır, hattâ Türklerin ana yurdu olarak düşünülen Güney Sibiryaya sahasının ormanlık olduğu düşünülürse Türklerin başlarda orman halkı olduklarına yönelik düşüncelerin de belirmesi gayet tabiidir. Buna karşılık ormanlardaki Türklerin toplumsal ve siyasi gelişme bakımından bozkırlı ve şehirli Türklere nazaran geride oldukları genel olarak düşünülmektedir. Bahaeddin Ögel, “devlet kurmuş ve gelişmiş Türkler, ormanlı değillerdi ve sık ormanları sevmiyorlardı” dese de orman, devlet kurmamış ancak devletin mühim bir parçası olmuş olan kayda değer bir eski Türk kitlesi için hayat sahası olmuştur. Ormanlılar sayesinde ağaç gibi her alanda işe yarayacak hayati maddeler ve kürk gibi lüks mallar temin edilebilmiştir. Üstelik Türkler ormana kutsallık atfetmişlerdir. Orman, eski Türk düşüncesinde nizamın, devletin ve kutlu hanın olduğu yer olarak tahayyül edilmiştir. Ormana ayak uydurarak yaşayan Türkler bugünlere kadar kadim âdetleriyle yaşaya gelmişlerdir. Üstelik Louis Ligeti'nin dediği gibi bozkırı kuzeyden ve kuzeybatıdan çeviren ormanlar, bozkırda mağlup olan insanların sığınma yeri olmuş, bu mekâna sığınanların çoğu bir daha geri dönmemişlerdir. Bozkırdan çok farklı olan bir yer olan ormana giren Türkler, bu yeni yerlerine alışarak avcılık ve balıkçılık ile hayatlarını sürdürmüşlerdir.

Eski Türkçede orman için yış, tayga, koru, bük gibi kelimeler kullanılmıştır. Pervin Ergun'un ifadesiyle devletin kutu ve bekası ile “kutlu dağ” ve “kutlu yış” arasında bağ kurulmuştur. Orhun Yazıtları'nda Ötüken Yış'tan ayrılan Türklerin yok olacağı anlatılmıştır. Türklerin diğer kutlu ormanları ise Kögmen Yış, Çokay Yış, Altun Yış idi. Bu ormanlar Tanrı'nın ve cennetin müşahhas sureti olmuşlardır. Tanrı'nın olduğu bu ormanlarda bereket, bolluk ve nizam ile devlet ve kutlu han vardır. Huş (kayın) ve kızılçam taygalarında iyi ruhların yaşadığına ve bu ağaçların dağların tepelerine Tanrı tarafından dikildiğine inanılmaktadır. Türk dünyasında ışıklı taygalar “kutlu ata” tahayyülü ile anılmaktadır.⁵³

Tarih kaynaklarında Dingling, Dubo, Sir Tarduş, Basmlı, Ju, Boma, Shiluoer, Daqi gibi adlarla zikredilen Türk boylarının esasen Güney Sibiryaya, Altay-Sayan Dağları, Yenisey Irmağı'nın kaynakları, Baykal Gölü'nün güneyi ve doğusu, Doğu ve Kuzeydoğu Sibiryaya havalisinde yayıldıkları anlaşılmaktadır. Çoğunlukla VII. - IX. yüzyıllara ait Çin metinlerdeki tasvirlere göre bu Türk boyları bozkırda değil esasen ormanda yaşamaktadırlar. Kayıtlara göre Dingling'ler dağlık arazide kesif ormanlar arasında kolayca izlerini kaybettirebiliyorlardı. Dubo'lar meskenlerini ormandaki otları örerek yaparlardı. Tarım ve hayvancılığı bilmezlerdi. Bitki kökleriyle yemek yapan bu halk balıkçılık ve avcılıkla hayatlarını idame ettirirlerdi. Yine ormanda avladıkları samurun kürkünden ve geyiğin derisinden giysi yaparlardı. Fakir olanları ise kuş tüyünden elbise giyerlerdi. Cenazelerini ağaçların üzerine bırakırlardı. Basmlı'lar ağaçtan yontup işleyerek yaptıkları tahta ayakkabıları giyerlerdi. Yaptıkları

⁵³ Pervin Ergun, “Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü”, *Millî Folklor*, 87, 2010, s. 113-121.

ağaçtan atlarla ormanda geyik avlar ve onun etini yerlerdi. Meskenlerini huş ağacının kabuklarıyla kaplardı. Erkekleri huş ağacı kabuğundan başlıklar takarlardı. Ju'lar ormanda at ve koyun besleyemediklerinden geyik besliyorlar ve hattâ geyikleri arabalara koşuyorlardı. Geyik derisi giyen, ormandaki yeşillikleri yiyen Ju'lar ağaçtan ev yapıyorlardı. Boma'lar huş ağacını işleyip ev yaparlar ve huş ağacı kabuğundan başlık takarlardı. Sir Tarduş'ların bir kısmı ise Altay havalisindeki ormanlık arazide yaşıyorlardı.⁵⁴ Sir Tarduş'ların halefi olarak kabul edilen Kıpçakların adının karşılığının Reşidüddin ve Ebu'l-Gazi'de "ağaç kabuğu" olarak verilmesi ise anlamlıdır.

Ormanlarla kaplı Dağlık Altay bölgesinde yapılan arkeolojik kazılara göre ormanlık bölgede yaşayan halk meskenlerini ağaçtan yapmıştır. Orman sahasında avcılık bir zevk ve savaş oyunu değil bir geçim kaynağıydı. Nitekim av sonucu tüketilen etten başka bilhassa samur kürkü gibi pahalı mallar diğer mekânlarda üretilen mallarla takas edilerek ihtiyaçlar gideriliyordu.

Bölgede kazılan kurganlarda orman mekânının bir gereği olarak çok sayıda ağaçtan eşya, kap-kacak bulunmuştu. S.İ. Rudenko'nun tespitlerine göre deri, bakır, bronz kap-kacaklar hayvancılar ve kil ve diğer tür kap-kacaklar çiftçiler ve nispeten yerleşikler arasında yaygınken ormanda yaşayan topluluklarda daha çok ağaç eşyalar kullanılmaktaydı. Buluntularda ağaç işlemede kullanılan kama, biz, delgi, oyma klemi, balta ve testereye benzer aletler çıkarılmıştır.⁵⁵

Çıkarılan malzemeler üzerindeki işlemlerde tasvir edilen çatal tırnaklılar arasında en çok, ormanda yaşayan geyik ve sığınlara (taçboynuzlu geyik) yer verilmiştir. Buluntularda ceylan ve antilop suretleri de vardır. Yine bir nevi orman hayvanları olan kaplan veya pars gibi hayvanlar da çokça canlandırılmıştır. Dağ keçisi tasvirlerine de rastlanmaktadır. Buna karşılık at, koyun gibi hayvanlar nispeten az görülmektedir.

Güney Sibiry sahasında milattan önceki ve sonraki devirlere ait kaya resimlerinde at, kurt, koyun gibi bozkır hayvanları nadiren görülmektedir. Bunun en büyük sebebi bölge halkının bozkırda değil ormanda yaşamalarıdır. İnsanlar geçim kaynaklarını teşkil eden, aynı coğrafyayı paylaştıkları orman hayvanlarından geyik, sığın ve ceylana hayallerinde daha çok yer vermişlerdir.

Sevgi-Yılmaz-Tecimen-Okan'ın yaptıkları bir araştırmaya göre Türklerin yaşadıkları yerlerdeki ekolojik alanın %33,13'ü kuzey ormanları ve tayga, %11,53'ü ılıman geniş yapraklı ve karışık ormanlarla kaplıdır.⁵⁶ Dolayısıyla Türk coğrafyasında ekolojik bölgelerin %45'inin ormanlık olduğu anlaşılmaktadır. Orman ise türlü büyüklükte ve çeşitli özellikteki ağaçların yan yana bulunduğu bitki örtüsüdür. Orman ağaçları, ağaç-altı bitkileri, toprağı, aradaki boşlukları, otlukları, içindeki hayvanlarıyla bir bütündür. Tayga ise Sibiry'da çok geniş yer tutan ve çam, köknar, melez çamı gibi iğne yapraklı ağaçları kendinde toplamış bulunan ormanlardır. Burada huş, kızılbaş, söğüt gibi

⁵⁴ *Jiu Tang Shu*, Zhonghua Shuju, Beijing 1997, s. 5343-5348; *Xin Tang Shu*, Zhonghua Shuju, Beijing 1997, s. 6139-6150; *Tong Dian*, Beijing 2003, s. 5490.

⁵⁵ Bkz. S.İ. Rudenko, *Dağlık Altay Buluntuları ve İskitler*, Çev. A. İsina, İstanbul, Tarihsiz.

⁵⁶ Orhan Sevgi, "Orman(-lar), Ormanlık Alan ve Orman Alanı Terimleri: Kullanım Sorunları ve Önerileri", *Avrasya Terim Dergisi*, I/1, 2013, s. 59-73.

yapraklı ağaçlar da vardır. Ağaçlar enleme bağı olarak kuzeyde kısa, güneyde uzundur. Taygalar geçirimsiz toprakların çok yer tuttuğu bataklık yerlerdir.

Eski Türklerin ormanda yaşayan kesimlerinin yayıldıkları saha esasen Sibiry'a'dadır. Buradaki orman kuşağı Uralların doğusundan itibaren dört kısımdadır: Batı Sibiry'a Düzlekleri; Yenisey Irmağı'ndan Lena Irmağı'nın geniş havzasına kadar uzanan Orta Sibiry'a Yaylaları; Lena'nın güney ve güneydoğusundaki dağ silsileleri; Pasifik'ten başlayıp Amur-Ussuri havzalarına giden düzlükler. Bu ormanlı sahada ocak ayı sıcaklık ortalaması kuzeyde Yakutistan'ın başkenti Yakut'da -40 ve güneyde Baykal'ın doğusundaki Çita'da -14'dür. Yazların kısa sürdüğü bölgede Temmuz ayında ise ortalama sıcaklık +18,5'tir. Ormanlarda yağışların az olmasına karşılık buharlaşma oranının düşüklüğü sebebiyle nem oranı yüksektir. Orman sahasında ve tundrada hava çok soğuk olduğundan taygaların büyük bir bölümünde toprak donmuş hâledir.

Güney Sibiry'a, Yenisey Irmağı'nın kaynakları, Baykal Gölü'nün güneyi ve doğusu, Doğu ve Kuzeydoğu Sibiry'a havalisinde yayılan ve tarih kayıtlarında türlü adlarla anılan Türklerin bir kısmı hayatlarını ormanın sunduğu imkânlarla göre şekillendirmişlerdir. Bu bölgede Hakasya arazisinin %65'i tayga ormanları ile kaplı olup buranın dağlık bölgeleri iğne yapraklı ağaçlardan müteşekkil kesif ormanlarla kaplıdır. Altay Kray'da hâkim bitki örtüsü dağlık alanlarda tayga ormanlarıdır. Dağlık Altay'da ormanlar bölgenin %25'ini kaplamaktadır. Baykal Gölü'nün güneyindeki Buryaty'a'da karasal iklime bağı olarak bozkır iklimi görülse de dağlık olan bölgenin %83'ünden fazlası ormanlıktır. Tuva topraklarının mühim bir kısmı ormandır. Baykal'ın doğusunda hâkim bitki örtüsü taygadır. Bölgede dağlar ormanlarla kaplı olup, orman varlığı bölgelere göre %67 ila %85 oranları arasında değişmektedir. Kemerovo bölgesinin dağlık kısımları genellikle ormanlarla kaplıdır. Kuzeye doğru otların boyu kısalmakta bitki örtüsü tundraya dönmektedir. Şor Dağları ve Kondom Irmağı havzasında Sibiry'a ıhlamur koruları mevcuttur. İrtiş ve Ob Irmakları arasında yer alan ve bitki örtüsü bozkır ile tayga olan bugünkü Novosibirsk bölgesinin kuzey kısmında ormanlık alanlar ve bataklıklar bulunmaktadır. Yüksek kısımlarda tayga ormanları bulunmaktadır. Bölge topraklarının %20'si tayga ormanlarıyla kaplıdır. Batı Sibiry'a'nın güney doğusundaki Tom bölgesinin büyük bir kısmı tayga ormanları ile kaplı olup, arazinin %63'lük bir kısmı ormanlıktır. Yakutistan'da taygalar arazinin %80'ini kaplamaktadır.⁵⁷

Ormanda yaşayan Türkler arasında en önemli geçim kaynaklarından birisi balıkçılıktı. En çok göllerde sazan, küçük balıklar ve ırmaklarda ise beyaz somon, mersin balığı gibi balıklar hem yazın hem de yüzey buzunu delmek suretiyle kışın avlanmaktaydı. Avlanma at kılından ıgırp ağı ve küçük ağlarla yapılmaktaydı.

Bölge Türkleri en eski devirlerden beri avlanarak hayatlarını sürdürmekteydiler. Avlanma hem et hem de kürk içindi. Geyik, sığın, tavşan, ren geyiği, sincap, gelincik, tilki, ayı, kakım, porsuk yanında ördek, keklik, fındık tavuğu gibi hayvanlar da avlanmaktaydı. Esasında VII. yüzyıl Türkçesindeki şekliyle

⁵⁷ İlyas Topsakal - Leysen Şahin - Kürşat Yıldırım - Mustafa Tanrıverdi - Elvin Yıldırım, *Rusya'daki Türkler*, İstanbul 2015, s. 366, 377-378, 389-390, 410-411.

“keyik” veya “kiyik” adı, geyik, ceylan, sığın, dağ keçisi gibi yabancı av hayvanlarına verilen genel bir addı. Yine avda ok ve yay dışında sincap, kuş gibi hayvanları ele geçirmek için köpek de kullanılırdı.⁵⁸

Türkler orman şartları içerisinde tüm kaynaklardan istifade etme yoluna gitmişlerdi. Hayvan bakma ve otlatma imkânları olmayan insanlar av eti, balık, meyve-sebze ve bitki kökleri ile besleniyorlardı. Halk yazları taze balığı haşlayarak veya sivri uçlu dallara veya demirlere takıp pişirerek (bilhassa sazan ve küçük balıkları) veya bir tavada kızartarak (iç organları almadan pulları temizleyerek) yemektedir. Tutulan balığın çoğu kışın yenmek üzere ağaç kabuklarıyla altı ve üstü örtülen yer altı depolarına konulurdu. Kıymetli balıklar, bilhassa çığa, beyaz somon ve diğer beyaz balıklar çiğ yenilmekteydi. Evlere evcil hayvan eti nadiren girerdi ve bunlar arasında en değerlisi ise at etiydi, yine sığır eti de yenirdi. Bununla beraber esasen av eti tüketilirdi. Et genelde haşlanır, bazen de ağaç şişlere takılıp kızartılırdı. Yağ çok kıymetliydi. Sığır eti kışın tüketilmek üzere dondurulurdu. Yaban mersini, kuş üzümü gibi meyveler, zambak gibi bitkilerin kökleri ve yine yaban soğanı, bayır turpu, kuzu kulağı gibi sebzeler de toplanıp yenilirdi.⁵⁹ Bugün hâlâ Moğolistan’ın kuzeyindeki taygalarda yaşayan Duha Türklerinde, Nisan ve Kasım ayları arasında elde edilen ren geyiği sütü, sütlü çay hazırlamada ve peynir ile kaymak üretiminde kullanılmaktadır. Sonradan kültüre dâhil olduğu anlaşılan çeşitli hamurlu yemekler dışında halk çoğunlukla av etinden çorba içmekte, etin bol olduğu kış mevsimlerinde eti şişe geçirip kebab etmektedirler. Ormandan yaban mersini, kuş üzümü, zambak soğanı, yaban sarımsağı, fıstık çamının kozalaklarından çıkarılan çam fıstığı toplamaktadırlar. Erkekler ok-yay ve boru gibi silahlarla avlanmaktadırlar. Kadınlar ren geyiği derisini tabaklayıp yer örtüsü, çizme, çanta gibi eşyalar yapmaktadırlar.⁶⁰

Ormanlık sahada Türkler ırmakların kıyısında ve vadilerde dağınık küçük topluluklar hâlinde yaşıyorlardı. Çadır şeklindeki evler ağaçtan inşa edilirdi. Yine kütüklerden yapılmış dört, altı ve sekiz köşeli evler vardı. Böylece evler esasen üç tipti: Koni çadır şeklinde, huş ağacı kabuğuyla kaplı, iskeleti ince sıriktan evler; çatısı ince çubuklarla örülmüş kubbe şeklinde, ağaç iskeletli, etrafı yine huş ağacı kabukları ve keçelerle kaplı evler; kütüklerin yatay olarak üst üste yığılması ve çatının yine ince sıriklarla örülüp boşlukların ağaç kabukları ve keçelerle kapatılması suretiyle yapılan evler. Yoksul olan halk esasen sırikların çatılması ve etrafının ağaç kabuklarıyla kapatılmasıyla yapılan koni şeklinde evlerde yaşıyorlardı.

Bugün eski adetlerini hâlâ devam ettiren ve Ren geyiği hayvancılığı, avcılık ve toplayıcılıkla geçinen Duhalar, koni şeklinde çadırlarda yaşamaktadırlar ki bu meskenler bütün eski taygalarda ortaktır. Çadırın dışı huş ağacı kabuğu

⁵⁸ Bkz. Vedat Beşkardeş - Y. Burak Uslu - Burçin Uslu, “Geyik İle İlgili Bazı Türkçe Terimler Üzerine Düşünceler”, *Avrasya Terim Dergisi*, II/1, 2014, s. 17-24.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgiler için bkz. *The Peoples of Siberia*, Ed. M.G. Levin - L.P. Potapov, Chicago and London 1964.

⁶⁰ E. Ragagnin, “Moğolistan Duhaları “Kayıp Olmayan” Türkofon Bir Halk”, *Tehlikedeki Diller Dergisi*, Kış 2012, s. 90-91.

veren geyiği derisi ile kaplanmaktadır. Çadırların kapısı güneydoğuya bakmaktadır. Çadırın ortasında ocak, sağda çeşitli eşyaların olduğu kısım vardır. Çadırın kapısının hemen karşısında şeref köşesinde ailenin koruyucu ruhlarını temsil eden kutsal bir nesne bulunmaktadır.⁶¹

Ormanlık sahalarda yaşayan Türkler arasında meskenin ağaç malzemeden inşa edilmesi sebebiyle marangozluk gelişmişti. Ağaç işlemeciliği, bilhassa huş kabuğundan eşya yapma çok yaygındı. Ağacı işlemek için balta, kama, biz gibi aletler kullanılmaktaydı. Orman Türkleri arasında kölelik çok azdı ve feodal sistem hemen hemen yok gibiydi. Ormanlar, otlaklar, balık kaynakları ortak olarak kullanılıyordu. Bununla beraber bazı otlakların ve balık tutulan yerlerin Rus işgalinin başladığı XVII. yüzyılda varlıklı kesimin elinde olduğu söylenmektedir. Taygalarda at yerine yazları piyade ve kışları kayakla ulaşım sağlanırdı. Yük taşımak için iki tekerlekli at arabası kullanılırdı. Karlı zeminde muhtemelen çeşitli hayvanların çektiği kızak kullanılmaktaydı. Kışları toprak donduğu için ulaşım nispeten kolaydı, yazları ise toprağın çözülmesi ve yüksek nem oranıyla çamurlaşan zemin ulaşımı zorlaştırıyordu. Ormanda yaşayan Türkler soğuktan koruyacak şekilde yapılmış, taş, çalı, dikene karşı dayanıklı elbiseler giyiyorlardı. Orman gibi ağaç ve çalı engellerinin olduğu bir mekâna uygun kıyafetler ve başlıklar yine ormandan avlanan hayvanların derilerinden, kürklerinden ve kuşların tüylerinden yapılıyordu. Meskenler içinde dolaşimsız hava, kir, kalabalık ile beraber toprak zemin ve meskenin hemen etrafındaki hayvan atıkları sebebiyle sağlıklı bir ortam vardı. Kışları insanlar nadiren yıkanırlandı ve giysi yıkanmazdı. Deri temizliğinin sağlanamaması sebebiyle deri hastalıkları, uyuz, saçkıran gibi hastalıklar yaygındı. Göz hastalıklarına kapılanlar çoktu ve bilhassa yaşlılarda kör olanlar vardı. Bataklik ve nemli yerlerde cüzam görülürdü. Yine verem çok yaygındı. Taygalardaki yüksek nem oranı sebebiyle türlü rahatsızlıklar meydana geliyordu.⁶²

Ticaret insanların çok dâhil oldukları bir iş değildi. Bununla beraber çeşitli ağaçların ve bazı madenlerin işlenmesiyle üretilen eşyaları, şehirlilerin ve bozkırlıların ihtiyaç duyduğu ağaç ürünleri, kürk gibi değerli malları değiş tokuş yapan insanlar, ihtiyaç duydukları ürünleri elde edilebiliyorlardı. Bilhassa kürk ticaretinin yaygın olması sebebiyle bazı müverrihler, Güney Sibirya taygalarından ilerleyen yol için “*Kürk Yolu*” tabirini kullanmaktadırlar.

Sonuç

Eski Türk kültürü ve medeniyeti, yaşanan mekanlara göre farklılık gösterebilir. Bu bakımdan sonuç kısmında konuyu biraz daha anlaşılır kılmak üzere bazı tasnifler yapmak istiyorum.

1) Mesken bakımından şehirdeki Türk kerpiç veya tuğla evde; bozkırdaki Türk keçe çadırda; ormandaki Türk ise ağaç evde veya çatılmış ağaçlara kaplanan deri ve huş ağacı kabuğundan evde yaşardı. Yerleşikler etrafı surlarla çevrili yerlerde, çiftçiler su kaynakları kenarlarındaki nispeten korunaklı evlerde; ko-

⁶¹ Ragagnin, *a.g.e.*, s. 90.

⁶² Ayrıntılar için bkz. *The Peoples of Siberia*.

nar-göçerler yılda birkaç kez hareket etmek üzere bozkırlardaki yaylaklarda ve kışları sabit bir kışlakta; ormandakiler yarı konar-göçer bir şekilde yaşarlardı.

2) Giyim-kuşam bakımından şehirdeki Türk tezgahlarda, atölyelerde dokunan türlü ve renkli kumaşlardan, sıcak meskenlerde rahatça oturulabilecek yumuşak dokumalardan giysiler; bozkırdaki Türk şiddetli soğuklara ve sürekli hareketliliğe, atın üzerinde oturmaya uygun koyun yününden sert keçe ve koyun gibi hayvanların derisinden giysiler; ormandaki Türk orman şartlarına, nemli ortamlara, dallar ve çahırlar arasında rahatça ilerlemeye uygun ve genelde geyik, samur gibi orman hayvanlarının derisi, kürkü, tüylerinden giysi giyerdi. Keçe bozkırlı için vazgeçilmezken, koyun yününi üretme imkanları çok az olduğundan şehirdeki, köydeki, ormandaki Türk için o derece temel bir ürün değildi.

3) Hayvancılık bakımından bakıldığında şehirdeki Türkler ve çiftçi Türklerin besledikleri hayvan sınırlıydı. Belki kümes hayvanlarına ve kapalı ahırlarda bakılabilecek az sayıda hayvana bakarlardı. Bozkırdaki Türk'ün tüm varlığı beslediği hayvanlar ve bilhassa kalabalık koyun sürüleri, at yıkıları idi. Ormandaki Türk ormana uygun geyik ile yarı orman-yarı bozkır sahalarda çok fazla olmamak üzere sığır, koyun gibi hayvanlar beslerlerdi. Bozkırlı Türk için sürülere her an dalabilecek kurt, korkulan ve saygı duyulan bir hayvan iken diğer iki mekandaki Türkler için kurdun aynı ölçüde yer edindiğini söylemek zordur. Hakasya'nın yarı orman-yarı bozkır sahasındaki eski Kırgızlar için kurdun değil sığırın önemli olması belki de bu yüzdendir. Bugün dahi oralarda sığır yaygınlıkla beslenir, Moğol bozkırlarındaki koyun sürüleri orada görülmez.

4) Meslek bakımından ele alındığında şehirdeki Türk, hayatını idame ettirmek üzere şehre has meslekler yapabiliirdi, tezgahlarda-atölyelerde çalışabiliirdi. Üstelik meslek eğitimi şehirlerde gelişmişti, usta-çırak ilişkisinin istikrarlı bir şekilde yürütülebileceği bir "durağanlık" vardı. Şehrin etrafındaki çiftçiler, bağcılar tarım ve bağcılık yaparlardı. Bozkırlı Türk'ün hayvan dışında üretim aracı çok azdı. Bazı bölgelerde sınırlı tarım imkanlarına sahipti. Madencilik ise bozkırlı Türklerin en eski mesleklerinden biriydi. Bozkırlı Türkler tarihin çok erken devirlerinde yeryüzünden topladıkları ve yeryüzüne yakın seviyedeki cevherlerden çıkardıkları madenleri oldukça ustalıklı işlerlerdi. Hayvandan elde ettiği et, süt, deri, yünü sınırlı imkânlarla işlerdi. Ormandaki Türk ağacı işlemeyi iyi bilirdi, yine geyik, samur, sincap gibi orman hayvanlarının derisini ve kürkünü değerlendirirdi. Balıkçılık ormandakilerde diğer iki gruba nazaran çok gelişmişti, yazın ve kışın av yaparlardı.

5) At şehirdeki Türk'ün hayatında çok yer edinmezdi, sınırlı mesafelerde ulaşım ve arabaya koşmak üzere istifade edilirdi. Bozkırdaki Türk için atsız bir hayat mümkün değildi. Kesif ormanlardaki Türk'ün ise at ile pek işi olmazdı, taygalarda yazları yaya yürünür, kışları çok olmamakla birlikte atlı kızıklar ve yine at arabası da kullanılırdı. At ve koyun bozkırlı için günlük hayatın merkezindeyken, ormandakiler için geyik, yabani keçi, samur, sincap gibi hayvanlar önemliydi.

6) Beslenme bakımından; şehirdeki Türk çok çeşitli gıdaları ve baharatları kullanırdı, yemeklerde geniş tarlaların mahsulü undan hamur katkısı çoktu,

bostan ve bağlardan edilen ürünlerle yemek çeşitlendirilirdi. Şehrin etrafındaki bağlardan çok çeşitli meyveler sofralarda olurdu. Bozkırdaki Türk genelde et yerdı. İlkbahardan yaza doğru zamanda kurut, kaymak gibi tok tutan ve enerji veren yiyeceklere ağırlık verilir, ev ekonomisi bakımından kıştan yeni çıktığından zayıflamış olan hayvanlar pek kesilmezdi. Onun dışında tahıl ürünlerine ulaşım çok sınırlı olduğundan yemeklerde hamur pek kullanılmazdı. Bağcılık, bostancılık olmadığından sebze ve meyve çok azdı. Üstelik balıkçılık da çok gelişmemişti. Bugün hâlâ bozkırlılar balığı çok yemezler, balıkçılık kültürü de gelişmemiştir. Bozkırdakilere nazaran ormandaki Türk'ün ete ulaşması kolay değildi. Beslenen geyik, avlanan orman hayvanları ile kuşlar ile et ihtiyacı karşılanırdı. Nadiren de at eti yenirdi. Kırmızı et kaynakları çok azdı. Orman sularındaki balık önemli bir besin kaynağıydı. Bunlar çeşitli şekillerde işlenir, kışık olarak saklanırdı. Orman bitkileri, meyveleri, bitki kökleri çok yenirdi. Bozkırlılar yemeklerini genelde haşlama usulüyle yaparlarken ve eti genelde kazanlarda haşlayarak yerken, şehir ve köylerdeki bunun yanında yemeği, ekmeği vb. tandırda, fırında pişirirler, eti kebab ederler, buğlama gibi usullere de başvururlardı. Ormandakiler balığı şişe takıp kebab etme, haşlama, kızartma gibi usulleri bilirler ve balıkları çiğ olarak da tüketirlerdi.

7) İçki bakımından; bozkırdaki Türk, kısraktan sağdığı sütte kımız yapardı, bunun en eski Türk içkisi olduğu bilinmektedir. Bunun tazesinde alkol yok iken biraz bekletilmişinde düşük miktarda alkol meydana gelmektedir. Bunun dışında normal sütün çeşitli usullerle yapıldığı içkiler de vardı. Şehir ve köylerde ise arpa, buğday, pirinç gibi tahıl esaslı içkiler, bağcılık ürünü şaraplar içilirdi. Turfan'da bugün hâlâ Buyluk adlı bir yer vardır, "buy" ("üzüm")'dan gelmez; bu ise eski Türkçe "bor" ("şarap") sözündendir. Ormandakiler ise tarla, bağ sahibi olmadıklarından, at sürüleri beslemediklerinden zikredilen içkileri pek bilmezlerdi. Yine de normal sütü işleyerek elde edilen veya baldan yapılan çeşitli içkileri içerlerdi. Bugün ormancı Başkırtlar baldan, Dağlık Altaylılar sütte içki yapmaktadırlar.

8) Huy bakımından şehirdeki Türk'ün daha uysal, şehir hayatının gerektirdiği uyuma alışık olduğu söylenebilirdi. Kapalı mekanlarda, surların içindeki dar ve karanlık sokaklarda insanlar çok özgür ruhlu değillerdi. Bozkırdaki Türk ise uçsuz bucaksız bozkırlarda rahatça atını koşturuyordu. Rahatça başını alıp gitme, uzaklara göçme, hür olabileceği yerlerde bulunma imkânı onu özgür ruhlu kılıyordu. Yine bozkırlının maruz kaldığı sert şartlar onu sert mizaçlı yapıyordu. Türk "atına atlandı mı atasını tanımaz"dı. Ormandaki Türk orman derinliklerinde çoğu kez dış etkilerden uzak kendi dünyasında, dar alanında hürdü. Ormandaki Türk'ün orman uyumu içinde yer bulduğu söylenebilir. Sibiryada ormanlarındaki Türklerin uyuma önem veren insanlar olduklarını müşahade etmiştim.

9) Kimlik bakımından; şehirdeki Türkler kendilerini genelde şehir kimliğiyle ifade ederdi. Mesela Uygurlarda yakın zamanlara kadar insanlar kendilerine Uygur demezlerdi veya boylarını zikretmezlerdi, "Kuçalıyım", "Kaşgarlıyım" vb. derlerdi. Gerçekten de Çin ana kaynakları eski Türkistan şehirlerindeki

ahalinin etnik yapısından bahsetmezdi, onları “*Kuçalılar*”, “*Kaşgarlılar*” vb. diye kaydedirdi. Feodal şehir yapılarında kimliğe şekil veren şehir idi, insanlar yerleşiklikle beraber çoğu kez boy sisteminden çıkardı. Buna karşılık bozkırdaki Türk, kimliğini boyuyla ifade ederdi, boyun ortak hareketine göre yaşar, göçerdi, mesela evlenmelerde boy önemliydi, bu husus bugün boy yapısını koruyan Türklere hâlâ önemlidir. Konar-göçer Türkler uzak coğrafyalara gitseler de boy kimliklerini yanlarında götürürlerdi, başka bir kültür ve toplum içinde erimedikçe bu boy adıyla bilinirlerdi. Ormandaki Türkler ise çok uzun yüzyıllar koruyabildiği, kapalı coğrafya ve kesif ormanlar sayesinde dış tesirlere nispeten kapalı boy kimliğine sahipti. Bu yüzdendir ki adları yüzyıllardır kaynaklarda görülen Teleüt, Telengit gibi boylar bugün hâlâ bu adla varlıklarını devam ettirmektedirler.

10) Siyasi teşkilat bakımından farklılıklar vardır. Şehirdeki Türkler genelde küçük küçük feodal şehir yapılarında yaşarlardı. Bunlar esasen şehir devletiydi. Genelde iç işlerinde bağımsız, dışta ise kendisinden daha güçlü yerleşik bir devlete veya bir bozkır devletine bağlıydılar. Ticaret yolları üzerinde bulunan bu Türkistan şehir devletlerinin büyük savaşlara, devletler arası çatışmalara girmeleri çok yaygın görülüyordu, çünkü esas olan işleyen ticaretin devam ettirilmesi, yolların açık tutulmasıydı, zira şehir halkının hayatı işleyen ticarete bağlıydı. Ticaret yollarının rotasının değişmesi sebebiyle her bakımdan sönen şehirler az değildi. Şehir devletlerinin etrafa yayılma, geniş alanlara hükmetme politikası çok nadirdi. Bozkırdaki Türkler ise, bozkırda sağladığı boy ittifakları ve bunun neticesinde konar-göçer atlı savaşçılardan oluşturdukları devasa ordularıyla çok geniş topraklara hükmetme temayülündeydiler. Bozkırlı Türklerin ilk hedefi ise şehirler olmuştu, çünkü şehirlere hükmedildiğinde ihtiyaç duyulan mallar haraç ve vergi olarak alınacak, ticaret yolları üzerinde dönen ticaretten vergi toplanacak, gerektiğinde siyasi gücünü pekiştirmek için belli malların satışına yol verilecek veya bu engellenecekti; bu durum bilhassa ipek, demir, at, deri, silah gibi mallarda görülüyordu. Bozkırda kurulan siyasi hâkimiyet ticareti daima tek bir çatı altında toplamak istemişti. Bozkırdaki devlet, gücünü devam ettirebilmek için kendisine alternatif olabilecek tüm boyları etkisizleştirme ve kendisine katma peşinde olurdu. Hayat tarzı sebebiyle edindiği yüksek savaşma kabiliyeti edinen bozkır Türkleri, bu bakımdan tarih boyunca hem şehirdeki hem de ormandaki Türklere hükmetmişlerdi. Ormandaki Türkler genelde kendi dar alanındaki sahalara hükmederlerdi, bozkıra ve şehirlere inerek hakimiyet kurmaları pek görülmemişti, ormandan çıkıp geniş sahalara hükmeden büyük bir devlet olmamıştı. Belki Kırgızlar bunda bir istisna olabilirdi ama onlar da Uygur Kağanlığı'nı yıktıkları devirlerde artık bozkırlı idiler. Yine bozkırdaki hâkimiyet mücadelelerini kaybedenler, kaçaklar vb. için kuzeydeki ormanlar bir sığınma yeriydi.

11) Sosyal ve ekonomik yapı bakımından, şehirli Türkler genelde feodal toplum yapısı içinde yaşıyorlardı. Yerleşik şehir hayatında üretici güçlerin köle sahibi oldukları söylenebilir. Şehirli Türklere sınıflı bir toplum yapısı,

ekonomi temelli çeşitli sınıflar bulunabileceği gibi bilhassa Budacı şehirlerde din adamlarından oluşan ruhban sınıfı vardı. Bozkırlı Türklerde ise sınıflaşma değil ama sıralaşma söz konusuydu, üstelik kölelik kurumu da yoktu, çünkü en başta buna uygun bir üretim süreci yoktu. Din adamlarından oluşan bir ruhban sınıfına da hiçbir kaynaktan tesadüf edilmemektedir. Orman Türkleri arasında kölelik çok azdı ve feodal sistem hemen hemen yok gibiydi. Ormanlar, otlaklar, balık kaynakları ortak olarak kullanılıyordu. Bozkırda ekonomik faaliyet hayvancılık, ormanda ormancılık ile avcılık-balıkçılık ve şehir ve köylerde ise ticaret, zanaat ve tarım üzerinedir. Yerleşiklik bakımından şehirdeki veya köydeki Türk yerleşikti, çok sıcaklarda kısa süreliğine çıkılan bahçeler, vakit geçirilen bağlar bulunurdu ancak kimse dükkanını, tarlasını, tezgahını uzun süre terk edemezdi. Bozkırdaki Türk konar-göçerdi, yılın belli dönemlerinde hayvanlarını suyun ve otun bol olduğu yerlere götürmek zorundaydılar. Ormandaki Türkler çoğunlukla yerleşik veya yarı yerleşik-yarı konar-göçer olsalar da ormandaki geyikçiler bozkırlılar gibi hayvanlarını sürekli hareket ettirmek zorundaydılar.

12) Sanat bakımından; şehirdeki Türk yerleşikliğe uygun dini motiflerin ağırlıklı olduğu bir sanat anlayışına sahipti; bilhassa erken Türk şehirlerindeki resim, heykel, mimari eserler vb. Budacılığın yoğun tesirindeydi ve hattâ bazen doğrudan Budacı bir sanat dairesi içindeydi. Bozkırdaki Türkler bozkır hayvanları etrafında şekillenen bir sanat anlayışına sahipti. Mesela “*hayvan üslubu*” denen anlayışta işlemlerde, kabartmalarda vahşi hayvan mücadeleleri görülüyordu. Yine bozkır sanatı oldukça gerçekçi öğeler barındırmaktaydı. Ormanda da orman hayvanları etrafında şekillenen ancak daha mistik, efsanevi varlıkların da dahil olduğu bir sanat anlayışı söz konusuydu.

13) Din bakımından; şehirdeki Türkler yerleşikliğe uygun Budacılık gibi dinlere inanırlardı. Bu şehirlerdeki eski Türk hayatında yoğun bir dindarlığı bulunduğu seyyahların kayıtlarından öğrenilmektedir. Bozkırdaki Türkler yer ile gök arasında engin otlaklara ve konar-göçerliğe uygun dinlerine inanırlardı. Buna çeşitli adlar verilmektedir. Bununla birlikte şehirlerdeki Türklerde olduğu gibi taassup ve koyu dindarlık söz konusu değildi. Ormandaki Türkler ise daha mistik ve orman derinliklerindeki ruhlarla çok haşır neşir dine inanırdı. Onların inançlarında Türklerin çok eski, mitolojik dönemlerinden kalma bazı unsurlar muhafaza edilmiştir.

14) Dünya görüşü bakımından; şehirdeki Türk dar alanlarda durağan bir hayata, teorik düşünceye kadar zamana, yavaş yavaş örebileceği bir tefekküre sahiptir. Yazılı kültüre, edebi kültürünü koruyabileceği, geliştirebileceği, aktarabileceği bir düzeni oluşturmuştur. Bozkırdaki Türk uçsuz bucaksız bozkırlarda dinamik bir hayata, teorik değil pratik düşünceye, yazılı değil sözlü kültüre sahiptir. Kesif orman derinliklerindeki Türk yarı dinamik yarı durağan idi. Bilhassa dış etkilere nispeten kapalı ormancı Türklerin, kendilerine oluşturdukları dar dünyada mitolojik öğelerle süslü bir düşünce geliştirmişlerdi. Belki de bu yüzden ki büyü, sihir gibi işlerle uğraşan Şamanlar orman Türkleri arasında nispeten çok ve yaygın görülür.

Kaynaklar

BARTHOLD, V.V.: *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990.

BECKWITH, Christopher I.: *İpek Yolu İmparatorlukları*, Çev. Kürşat Yıldırım, Ankara 2011.

BEŞKARDEŞ, Vedat - USLU, Y. Burak - USLU, Burçin: “Geyik İle İlgili Bazı Türkçe Terimler Üzerine Düşünceler”, *Avrasya Terim Dergisi*, II/1, 2014.

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan: *Genel Sosyoloji*, 4. Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986.

BUCHNER, V.F.: “Şehir”, *İslam Ansiklopedisi*, XI, Eskişehir 2001.

DANILOV, S.V.: *Goroda v Koçevih Obşçestvah Tsentralnoy Azii*, Ulan-Ude 2004.

ERGUN, Pervin: “Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü”, *Millî Folklor*, 87, 2010.

_____ : *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara 2004.

ESİN, Emel: “Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Türk Hakan Şehri)”, *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, VII/10-11, 1968.

GELAH, T.F.: “K Voprosu İzüçeniya Krepostnih Sten Feodalnogo Goroda Sredney Azii”, *Uçeniye Zapiski*, Vıp. 10, Buhara 1961.

GÖMEÇ, Saadettin: *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi*, Ankara 2003. *Han Shu*, Zhonghua Shuju, Beijing 1997.

Istoriya Narodov Uzbekistana, Ed. S.P. Tolstov - V.Y. Zohidov, Taşkent 1950.

İBN HALDUN: *Mukaddime*, C. I, Çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1989.

_____ : *Mukaddime*, C. II, Çev. Z. Kadiri Ugan, M.E.B. Yay., İstanbul 1996.

İNAN, Abdülkadir: *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Ankara 1998.

İNANDIK, Hâmit: *Bitkiler Coğrafyası*, İstanbul 1969.

Istoriya Sibiri, C. I, Komisyon, Leningrad 1968.

İZBIRAK, Reşat: *Coğrafya Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1992.

Jiu Tang Shu, Zhonghua Shuju, Beijing 1997.

KAFESOĞLU, İbrahim: “Türk Devleti”, *Umumî Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülâhazalar*, İstanbul 2014.

_____ : *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Yay., İstanbul 2015.

_____ : *Umumî Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülâhazalar*, Ötüken Yay., İstanbul 2014.

KÂŞGARLI MAHMUD: *Divanü Lûgat-it-Türk*, C. I, Çev. B. Atalay, Ankara 2006.

KHAZANOV, A.M.: *Nomads and the Outside World*, Eng. Trans. J. Crookenden, London 1984.

KIZLASOV, İ.L.: “Arheologičeskaya Kritika Altayskoy Gipotezi”, *Aktualniye Problemi Arheologii Urala i Povoljya*, Samara 2008.

KIZLASOV, L.R.: *Gorodskaya Tsivilizatsiya Sredinnoy i Severnoy Azii*, Moskva 2006.

KLYASHTORNY, S.G. - SULTANOV, T.İ.: *Kazakistan Türkün Üç Bin Yılı*, Çev. D. Ahsen Batur, İstanbul 2004.

KRADER, L.: *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague 1963.

LIGETI, Louis: *Bilinmeyen İç Asya*, Çev. Sadrettin Karatay, Ankara 1998.

MARDİN, Ş.: “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, Der. M. Türköne, İletişim Yay., İstanbul 2004.

MUKADDEŞİ: *İslâm Coğrafyası (Ahsenü’t-Takâsîm)*, Çev. D. Ahsen Batur, İstanbul 2015.

Narodu Sibiri, Komisyon, Moskva-Leningrad 1965.

NARŞAHİ: *Tarih-i Buhârâ*, Farsçadan Trc.: Erkan Göksu, Ankara 2013.

ÖGEL, Bahaeddin: *Türk Mitolojisi*, C. II, Ankara 2010.

RAGAGNIN, E.: “Moğolistan Duhaları “Kayıp Olmayan” Türkofon Bir Halk”, *Tehlikedeki Diller Dergisi*, Kış 2012.

RASSADIN, İ.V.: *Hozyaystvo, Bit i Kultura Tofalarov*, Ula-Ude 2005.

RUDENKO, S.İ.: *Dağlık Altay Buluntuları ve İskitler*, Çev. Almagül İsina, İstanbul, Tarihsiz.

SEME NOV, G.L.: *Sogdiyskaya Fortifikatsiya V-VIII Vekov*, Sankt-Petersburg 1996.

SEVGİ, Orhan: “Orman(-lar), Ormanlık Alan ve Orman Alanı Terimleri: Kullanım Sorunları ve Önerileri”, *Avrasya Terim Dergisi*, I/1, 2013.

SEVGİ, Orhan - YILMAZ, O. Yalçın - TECİMEN, H. Barış - OKAN, Taner: “Türklerde Toprak Bilgisinin Kökenleri”, *Acta Turcica*, (“Kültürümüzde Toprak”), Ed. Emine Gürsoy Naskali - Hilal Oytun Altun, Yıl: IV, Sayı: 1, Ocak 2012.

SINOR, Denis: “İç Asya Kavramı”, Çev. R. Sezer, *Erken İç Asya Tarihi*, Ed. D. Sinor, İstanbul 2000.

SOYSAL, M. Orhan: *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, M.E.B. Yay., Ankara 2002.

SÜMER, Faruk: “Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler”, *AÜ. DTCF Dergisi*, XVII/3-4, 1960.

_____ : *Eski Türklerde Şehircilik*, Ankara 1994.

TAAFFE, R.N.: “Coğrafi Ortam”, Çev. M. Tunçay, *Erken İç Asya Tarihi*, Ed. D. Sinor, İstanbul 2003.

The Peoples of Siberia, Ed. M.G. Levin - L.P. Potapov, Chicago and London 1964.

Tong Dian, Zhonghua Shuju, Beijing 2003.

TOPSAKAL, İlyas - ŞAHİN, Leysen - YILDIRIM, Kürşat - TANRIVERDİ, Mustafa - YILDIRIM, Elvin: *Rusya’daki Türkler*, İstanbul 2015.

TÜRKDOĞAN, Orhan: “Türk Toplumunda Sanayinin Gelişimi”, *Milli Eğitim ve Kültür*, 6, 1981.

Tyurkskiye Narodu Sibiri, Ed. D.A. Funk - N.A. Tomilov, Moskva 2006.

VÁSARY, I.: *Eski İç Asya Tarihi*, Çev., İ. Doğan, İstanbul 2007.

VLADIMIRTSOV, B.Y.: *Moğolların İctimai Teşkilatı*, Çev. A. İnan, TTK Yay., Ankara 1987.

Xin Tang Shu, Zhonghua Shuju, Beijing 1997.

YILDIRIM, Kürşat: “Türk Menşeli Çin Âileleri-I”, *Türkiyat Mecmuası*, XXV/1, 2015.

_____ : “Türk Menşeli Çin Âileleri-II”, *Türkiyat Mecmuası*, XXV/2, 2015.

DİL MEDENİYET İLİŞKİSİ VE ARAPÇA ETKİSİ AÇISINDAN TÜRKÇE

Dr. Öğr. Üyesi Kürşat EFE*

Öz

Bir göstergeler sistemi olan dildeki kelimeler anlamlarını temsil ettikleri nesnelere almazlar. Aksine bu nesnelere ve kelimelerin aralarındaki ilişkilerden alırlar. Dil ile dünya arasında bir paralellik ya da koşutluk ilişkisi bulunmaktadır. Wittgenstein'in dediği gibi "Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır." İnsanoğlu doğduğu zaman çevresinde hazır bulunduğu ana dilinin söz varlığıyla, kavramlarıyla ve dil bilgisi kurallarıyla düşünür ve dünyayı bu şekilde algılar. Kişi, ait olduğu toplumun diliyle dünyayı algılamaya devam eder. Kültür bir millete ait maddi manevi birikimlerin tamamıdır. Medeniyet ise bütün insanlığa ait ortak değerlerdir. Birbirine yakın kültürler elde ettikleri ortak kazanımlarla medeniyeti oluştururlar. Farklı kültürler çatışırken yakın kültürler daha büyük etkileşim alanı içerisine girebilirler. Bu etkileşim alanı içerisinde de kültürler arasında da görünen veya görünmeyen bir mücadele bulunmaktadır. Bu durum da doğal olarak dilde varlığını göstermektedir. Arap dilinin İslam medeniyetinin kurucu ve taşıyıcı durumda olduğuna inanılmamasından dolayı Türk dili üzerinde asırlık baskın etkisi söz konusudur. Medeni yaşam tarzına ait birçok Arapça kavram veya kelimenin Türkçe karşılıklarının etkileşim öncesinde yer aldığı bilinmektedir. Bu kelime ve kavramlar zamanla ya unutulmuş ya da Türkçenin ağızlarında kalarak ölçünlü dile geçememiştir. Türkçe, medeniyet dili olarak varlığını ispatlayan eski kelimelere sahip olduğu gibi kendi türetme yeteneğiyle de bu güce sahiptir.

Anahtar kelimeler: Dil, Medeniyet, Türkçe, Arapça, Kavram Alanı.

Turkish In Terms Of Language Civilization And Arabic Effect Abstract

A system of signs does not derive the meaning of words in a language from the objects they represent. Rather, they derive from the relationships between these objects and words. There is a parallel or parallel relationship between language and the world. As Wittgenstein said "The limits of my language are the limits of my world." When human beings are born, they think with the

* Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
kursatefece@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1168-0710.

vocabulary of their mother tongue, with their concepts and grammar rules and perceive the world in this way. The person continues to perceive the world with the language of the society to which he belongs. Culture is all of the material and spiritual accumulations of a nation. Civilization is the common values of all humanity. Cultures that are close to each other create civilization with the common gains they have achieved. While different cultures clash, close cultures can enter into a greater area of interaction. Within this area of interaction, there is an apparent or invisible struggle between cultures. This situation naturally shows its presence in the language. Since the Arabic language is the founder and carrier of the Islamic civilization, it has a centuries-old dominant effect on the Turkish language. It is known that the Turkish equivalents of many Arabic concepts or words belonging to the marital lifestyle take place before the interaction. These words and concepts were either forgotten over time or they remained in Turkish dialects and accents and prevented them from passing to the standard language. Turkish has this power with its own derivation ability as well as having old words that prove its existence as the language of civilization.

Keywords: Language, Civilization, Turkish, Arabic, Conceptual Field.

1. Giriş

Dil düşüncenin ifadesidir. Düşünce ve yaşam tarzı dille ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda dil de düşünceyi şekillendirmektedir. Dil gibi kültür de insana ait bir özelliktir. Bir milletin yüzyıllar boyunca elde ettiği bütün deneyimler diline yansımaktadır. Yeme içmeden giyim kuşama, gelenekten dine, tarihten edebiyata, her şey dil ile şekillenir. Bütün bu şekillenmeler belirli kodlar dâhilinde gelecek kuşaklara aktarılır. Dil, bu durumda kültürün taşıyıcılığı görevini üstlenmektedir. Kültür, dilin somut bulmuş hâlidir. Milletlerin bütün bu kültür öğeleri ortak davranış modelleri ya da araç gereçler ortaya çıkarak medeniyeti (uygarlığı) oluşturur. Medeniyet ise kültürlerin birleşiminden, ortak değerlerinden çıkmaktadır. Arapça *müdün* köküne dayalı “*şehirli*” anlamına gelen *medine/medeni* kelimesinden türetilen ‘*medeniyet*’ kelimesi karşılığında kullanılan/türetilen ‘*uygarlık*’ için Güncel Türkçe Sözlük’te “*Uygar olma durumu, medeniyet, medenilik.*” ve “*Bir ülkenin, bir toplumun, maddi ve manevi varlıklarının, fikir, sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerinin tümü, medeniyet.*”¹ şeklinde açıklamalar sunulmuştur. “*Uygarlık*” Cumhuriyet devrinde türetilmiş ve “*medeniyet*” kelimesine göre az sıklıkta kullanılan bir kelimedir. Kubbealtı Lügatinde ise sadece “*medeniyet*” olarak karşılığı verilmiş, “*medeniyet*” kelimesinin de tanımı “*Bir millet ve toplumun maddî, manevi varlığına ait üstün niteliklerden, değerlerden, fikir ve sanat hayatındaki çalışmalardan, ilim, teknik, sanayi, ticaret vb. sahalarındaki nimetlerden yararlanarak ulaştığı bolluk, rahatlık ve güvenlik içindeki hayat tarzı, yaşama biçimi, medenilik, uygarlık.*”² olarak verilmiştir.

Medeniyet kelimesi, Batı dillerindeki *civilisation* terimine karşılık olarak 19. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. “*Batı literatüründe medeniyet kavra-*

¹ Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 01/11/2020.

² *Kubbealtı Lügati*, <http://lugatim.com/>, Erişim Tarihi: 01/11/2020.

minun karşılığı XVIII. yy.ın ortalarından itibaren (ilk defa Fransa'da 1757'de M. Mirebeau tarafından ve daha sonra da İngilizcede) kullanılan kelime 'civilisation'dur. Almanya'da ise aynı anlamı ifade etmek üzere daha çok kültür terimi kullanılmıştır.³ "Bayındırlık, māmurluk. Medeniyet, ilerleme."⁴ anlamlarına gelen 'umran' kelimesi de kullanılmıştır. Cemil Meriç bu kelimeyi kullanmayı tercih etmiştir. Aynı zamanda *hadare/hadaret* (medeniyet) kelimeleri de Arapçada kullanılan kelimelerdendir. "Bayındırlık, bayındırlaşma, İlerleme, refah, mutluluk" anlamlarına gelen 'umran' kelimesi; 'imar' (Bir yeri bayındır duruma getirme işi.), 'imaret' (imar işleri, bayındırlık), 'mamure' (yer, şehir, imar edilmiş; gelişip güzelleşmiş, bayındır duruma gelmiş, şenlikli.) anlamlarındaki kelimeleriyle kök ve anlam olarak ilişkilidir. İnsanoğlunun kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve manevi bütün öğelerin tamamını ifade eden 'medeniyet', şehirleşmenin olduğu, ekonomik ve sosyal durumun geliştiği kültürlerin toplamından oluşmaktadır. Medeniyet ile kültür birbirinin karşıtı değil tamamlayıcıdır. Ancak medeniyetin kültürden daha kapsamlı bir özelliği vardır. Çünkü onu kuşatır ve çerçevesini belirler. Değişen şartlarda kültürde eksik olan veya değişme zorunluluğu olan hususlar medeniyet dairesinde içinde tanımlanır ve değiştirilebilir. Yetişmiş bilginler/aydınlar, ekonomik zenginlik, ilim, sanat ve ticaretin geliştiği şehirler, sağlam hukuk ve eğitim sistemi gibi unsurlar medeniyeti ortaya çıkaran etkenlerdir. Diğer kültürlerden yayılanların hazır bulunanlara eklenmesiyle gelişim ve süreklilik sağlanmaktadır. Bir milletin tarih boyunca elde ettiği maddi ve manevi birikimleri kültürü oluştururken bütün insanlığa ait ortak değerler hâline gelen durumlar da medeniyeti oluşturmaktadır. Kültür, "bir milletin dinî, ahlakî, akli, estetik, lisani, iktisadi ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünüdür."⁵ "Kültür; öğrenilir, tarihi ve süreklidir, toplumsaldır, ideal ya da idealleştirilmiş kurallar sistemidir, ihtiyaçları karşılayıcı ve doyum sağlayıcıdır, bütünleştiricidir, değişir."⁶

Kültür ve medeniyet arasındaki ortak ve farklı yönlere değinen Gökalp, birbirlerine coğrafi, sosyal ve dini olarak yakın olan kültürlerin ortak medeniyeti oluşturacaklarını belirtmiştir:

"Hars ile medeniyet arasında hem iştirak noktası hem de ayrılık noktaları vardır. Hars ile medeniyet arasındaki iştirak noktası, ikisinin de bütün içtimaî hayatları cami olmasıdır. İçtimaî hayatlar şunlardır: Dinî hayat, ahlakî hayat, muakalevi hayat, bedü hayat, iktisadî hayat, lisani hayat, hukukî hayat, fennî hayat. Bu sekiz türlü içtimaî hayatların mecmuuna hars adı verilir. İşte hars ile medeniyet arasında iştirak ve müşahabet noktası budur. ... Evvela hars milli olduğu halde, medeniyet beynelmiledir. Hars, yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, muakalevi, bedü, lisani, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkâr bir mecmuasıdır. Medeniyetse,

³ Vesile Şemşek, "İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, Volume: 45, Spring 2020, s. 282.

⁴ *Kubbealtı Lügati*, <http://lugatim.com/>, Erişim Tarihi: 01/11/2020.

⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Sebil Matbaacılık, İstanbul 1975, s. 27.

⁶ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, 6. baskı, İstanbul 1994, s. 101.

aynı mamureye dâhil birçok milletlerin içtimâî hayatlarının müşterek bir mecmuudur. Mesela Avrupa ve Amerika mamuresinde bütün Avrupalı milletler arasında müşterek bir Garp medeniyeti vardır. Bu medeniyetin içinde birbirinden ayrı ve müstakil olmak üzere bir İngiliz harsı, bir Fransız harsı, bir Alman harsı ilâh mevcuttur.⁷⁷

Kültür ve medeniyet arasındaki bir başka ilişkiye değinen Gökalp, yükselen bir kültürün de medeniyet oluşturacağını ifade etmiştir:

“Hars ile medeniyet arasındaki bir münasebet de şudur: Her kavmin iptidai yalnız harsı vardır. Bir kavim harsen yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Diğer taraftan da harsın yükselmesinden medeniyet doğmağa başlar. Medeniyet, iptida, milli bir harstan doğduğu halde, bilâhère komşu milletlerin medeniyetinden fazla inkişafın sür’atle husulü muzırdır. Harsı kuvvetli, fakat medeniyeti zayıf bir milletle, harsı bozulmuş fakat medeniyeti yüksek olan diğer bir millet, siyasi mücadeleye girince, harsı kuvvetli olan millet daima galip gelmiştir.⁷⁸

Will Durant ise medeniyetin oluşumunu açıkladıktan sonra ırkların medeniyet oluşturamayacağını iddia etmiştir:

“Medeniyet kültürel yaratmayı harekete geçiren sosyal düzendir. Bu düzen insanın merak duyma ve yaratıcılık hislerinin serbestliği ile içgüdüden yola çıkarak hayatın mana ve süslerini anlama çabası ile başlar. Medeniyet dört unsurdan oluşur: İktisadi şartlar, siyasi düzen, ahlâki gelenekler, bilgi peşinde gidilmesi ve güzel sanatlar. Medeniyetin gelişme ve gerilemesi bazı faktörlere bağlı olarak gerçekleşir. Jeolojik Faktör, buz çağları arasında kurulmuş hâlihazırdaki medeniyettir. Yeni bir (buz çağının) gelişi veya deprem vs. doğal afetler medeniyeti yutabilir. Coğrafi Faktör, Tropik bölgelerdeki sıcaklık, hastalıklar, atalet, yağmur eksikliği vb., İktisadi Faktör, İktisadi faaliyet biçimi geri olan bir toplum gelişmiş ahlak düzen ve müesseselere sahip olsa dahi bir medeniyet teşekkül ettiremez. Irki faktör, medeniyet oluşumunda faktör olarak geçerli-değildir. Irklar medeniyetleri değil medeniyetler ırkları yaratır. Coğrafi ve iktisadi şartların yarattığı kültür insan tipini yaratmaktadır.⁷⁹

Buna karşılık Ziya Gökalp medeniyetin ‘tek değil, çeşitli olduğu’ görüşünü savunmuş, medeniyet kelimesine karşılık olarak da Fransızca “la civilisation” kelimesini kullanmıştır:

“Etnografya taharrileri, bedevilerde, hattâ vahşilerde, kendilerine mahsus bir medeniyet olduğunu meydana koydu. Mütemeddinlik ve medenîlik ise, tekâmül etmiş milletlere mahsustur. Hangi zamanda ve mekânda yaşarlarsa yaşasınlar, birbirine komşu oldukları için, aynı müesseselere mâlik

⁷ Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara 1972, s. 10.

⁸ Gökalp, *a.g.e.*, s. 21.

⁹ Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, (Çev. Nejat Muallimoğlu), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1978, s. 16-20.

olan cemiyetlerin mecmuuna ‘medeniyet zümresi’ denilir (Medeniyet, bu cemiyetler arasındaki müşterek müesseselerin mecmüudur.). Medeniyet zümreleri de siyasi ve dini cemiyetler gibi, tâyini ilmen kabil hudutlarla birbirinden ayrılmışlardır. Medeniyet zümrelerinin de milletler gibi husûsî tarihleri vardır. Bir medeniyet zümresi, muayyen bir mekân ve zaman içinde, doğar, yaşar ve ölür.¹⁰

2. Kültür ve Medeniyet İlişkisi Açısından Türkçenin Durumu

Medeniyetin tek olduğunu, tarihin akışı içinde el değiştirdiğini dile getirenler olduğu gibi aynı anda birden çok medeniyetin olabileceğini savunanlar da olmuştur. Bütün insanlığa ait ortak değerlere sahip olan kişiye “medeni insan” denilmesi gibi her yönden gelişmiş toplumlar için de “medeni toplum” tabiri kullanılmaktadır. İlim ve teknikte gelişmiş, sosyal düzeni ve hukuk sistemi sağlam olan toplumların medeniyeti temsil ettiği görüşü herkes tarafından kabul görmektedir. Günümüzde bu sayılanların Batı toplumlarında daha yaygın ve oturmuş olması dolayısıyla medeniyetin de Batı’da olduğu yahut medeniyetin Batı’dan oluştuğu görüşü hâkimdir. Medeniyet kelimesi günümüzde ‘Avrupa/Batı Medeniyeti’ olarak algılandığından bu medeniyetin dışında kalanlara medeniyet dışında kalmış olarak bakılmaktadır. Bunu zaman içinde ilim ve teknik yönünden gelişmiş, iyi bir sosyal düzene ve sisteme sahip, ekonomisi güçlü olan toplumların içinde buldukları kültür dairesinin zamanla diğer kültür dairelerine baskın gelerek medeniyet zirvesine çıkması durumuyla açıklayabiliriz. “Gerilemenin sebep olduğu acı ile elde edilen öğrenme pekâlâ bir plan içerisinde ilerlemenin en güzel yolu da olabilmektedir.”¹¹ Dolayısıyla birden fazla medeniyetin varlığından bahsedebiliriz. Aynı zamanda medeniyetler zaman zaman yükseliş ve düşüşler yaşayabilir, bu medeniyetlerden baskın olanın da üst medeniyet çizgisine yükselebileceğini ifade edebiliriz. Fakat medeniyetin sadece Batı’dan ibaret olduğu düşüncesi ya da medeniyeti Batılıların inşa ettiği görüşü eksik ve hatalıdır. Batı medeniyetinin de temelinde bütün insanlığın katkısının ve birikiminin olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat Batı medeniyetinin kendi içerisinde gelişmiş sosyal ve ekonomik düzenini bütün insanlığa yansıtması da ayrı bir tartışma konusudur. Muasır (çağdaş) medeniyet(ler) seviyesine ulaşma gayretleri sonucu Batılılaşma faaliyetleri Türk toplumunda ağırlıklı olarak Osmanlı-Tanzimat döneminde başlamıştır. Zaman içerisinde şekilde kalan Batılılaşma hareketleri öncelikle Türk bürokrasini, Türk elit tabakasını, Türk aydınını, ardından Türk toplumunu Avrupalılaşma noktasına getirmiştir. Türk edebiyatının devirlere ayrılmasında dahi bu durumun izleri görülmektedir: İslam Öncesi Türk Edebiyatı, İslam Etkisinde Türk Edebiyatı, Batı Etkisinde Türk Edebiyatı. İslam-Doğu medeniyetinden kopamayan, yeni değerlerle kendi değerlerini sentezleyemeyen Türk toplumu Tanpınar’ın ifade ettiği gibi “eşik”te (arada) kalmıştır. İki farklı yaşam tarzının hüküm sürdüğü, hatta çatıştığı bir sosyal

¹⁰ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, (Haz. Yusuf Çotuksöken), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 325.

¹¹ Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, (Çev: Ufuk Uyan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 18.

durum ortaya çıkmıştır. Bu durum da geçmişten günümüze izlerini devam ettiren toplumsal bir sorun hâlinde varlığını korumaktadır. Türk milleti, Batı ve İslam medeniyeti arasında Tanzimat'tan beri bocalamaktadır. Hristiyanlık temelli olan Batı medeniyeti bugün de hâkim/baskın medeniyettir. Türk milleti hangisinin tahakkümünde olacağına karar verememiş bir görüntü sergilemektedir. Ekonomik, siyasi ve askeri yönden neredeyse bütün dünyada hâkim olan Batı medeniyetinin Türkiye'de de etki gücü yadsınamaz.

Geçmişte İslam medeniyeti dairesinde yer alan Türk milleti günümüzde İslam olma özelliğini devam ettirdiği gibi Batılı değerlerle karşı karşıya kalmıştır. Kimi zaman örtüşen kimi zaman çatışan değerler ortaya çıkmıştır. Çatışan durumlar da Türk toplumunu zaman zaman buhrana sürüklemiştir. Din yerine bâtil inançlara sarılan, dini bunlardan ibaret olarak algılayan kesimlerin Arap kültürünü yaşamının bu kültürün özelliklerine sahip çıkmanın Doğulu-İslami olarak kalınacağına, bu çatışma durumunda kendilerini İslam medeniyeti dairesinde bu şekilde muhafaza edeceklerine olan inanç/algı çeşitli siyasi ve dini sebeplerin de eklenmesiyle Türk toplumunda yeniden Arap kültürünün etkisini artırmıştır. Bu sebeple bazı kesimler özellikle Cumhuriyet'in kuruluşundaki alfabe değişikliğine karşı çıkmaktadır. Yaklaşık dokuz asır boyunca kullanılan alfabeden birden çıkılması şok etkisi yaratmıştır. Oysa Cumhuriyet devri geçmişteki çaba ve gayretlerin neticelendiği bir dönem olmuştur. Matbaanın 'gavur icadı' olduğuna inanılması ve bir asır geç gelmesi gibi durumlar ilim ve teknikte Batı'yı ya da gelişen ülkeleri tâkip etmemeyi doğurmuştur. Fakat zamanla bütün insanlığın kullandığı teknik araç gereçlerin hızla yayılması tâkip etme zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. İslam medeniyeti ilerlemeye açık bir özellik taşıırken zihni ve kültürel açıdan Arap etkisine giren Osmanlı'da Türk kültürü geri planda kalmıştır. Bu durum Selçuklu'dan beri mevcuttur. Karahanlı Devleti'nden kopup gelen Oğuz Türkleri, Anadolu'ya ve Ortadoğu'ya geldiklerinde güçlü bir Fars kültürü ile karşılaşmışlar, İslam'ı daha önce kabul etmelerinden ve yakın ilişkiler içerisine girmelerinden dolayı Arap kültürü ile daha fazla etkileşime geçmişlerdir. Daha önce bir yazı dilinin oluşmaması, boylar arasındaki mücadeleler gerek Moğol gerek Haçlı Seferleri sebebiyle yaşanan toplumsal sıkıntılar hazır bulunan yazı dillerinden faydalanmayı gerek kılmış, Arap ve Fars dilleri resmî dil ve edebiyat (yazı) dili olarak kullanılmıştır. Medreselerde de bu dillerin eğitimi verilmiş, Türk dilinin eğitimi verilmemiştir. Türkiye Türkçesi hakkında dil bilgisi kitapları dahi yazılmamış, ilk olarak Bergamalı Kadri tarafından yazılan "Müyessiretü'l-Ulûm"-den sonra 19. yüzyıla kadar Türkçenin dil bilgisi kitabı yazılmamıştır.

"Osmanlı Türkçesi 15. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Arapça, Farsça ve Türkçenin karışımından oluşmuş bir karma dil yapısına dönüştüğü için gramer yazarlığı da Arapça, Farsça temelinde Sarf ve Nahivlere yol açmıştır. Osmanlı Türkçesi içinde Türk dili nasıl geri plana itilmiş ve dışlanmışsa Türk dilinin grameri de aynı alın yazısına uğramıştır. 16 - 19. yüzyıllar arasında bugün elimizde Müyessiretü'l-Ulûm gibi tek bir Türkçe gramerinin bulunması Türkçeye karşı takınılan bu tavrı göstergesidir. Os-

*manlı Devleti'nde medrese dili Arapça olduğundan gramer çalışmaları da Arapça temeline dayandırılmıştır. Böylece Türkçenin grameri yüzyıllarca süregelen bir boşluk içinde kalmıştır.*¹²

Günümüzde dil olarak da Arap ve Batı dilleri ve kültürleri arasında kalmış Türk toplumu sosyal anlamda buhran yaşamaya devam etmektedir. Batı dillerinin (özellikle İngilizcenin) yoğun etkisi yanında tekrar canlanan ve güçlenen Arap dil ve kültürünün etkisi Türk toplumunu çıkmazlara sürüklemektedir. *“Felsefenin veya bilimin Türkçe ile yapılamayacağına dair birtakım dayatmalar, evvelinde Fars ve Arap kökenli iddialar, sonrasında ise Batı referanslı veya mukayeseli iddialar, günümüzün de buhranıdır. Bu iddiaların sebebi aslında hegemoniktir. Çünkü diller birtakım aidiyetlerin betimleyicisidir ve bu aidiyetler aynı zamanda politik birer varlıklardır.”*¹³ Bir toplumun ya da bir kültürün yahut bir medeniyetin başka bir kültüre hâkimiyeti noktasında dil belirleyici bir unsurdur.

Bu konuları *“Dilci Felsefe İle Başlangıç ve Yöntem Arayışı Medeniyet Dili Olarak Türkçe”* adlı kitabında irdeleyen Doğrucan, bu çatışmaları ele almış, durum analizi yapmıştır:

*“Doğu'nun kadim, kuşatıcı kültürüne rağmen, başta dil olmak üzere bütün kültürel araçları, argümanları, Batı'nın tahakkümü altında kalmaya başladı.”*¹⁴ *“Batı için Doğu bilindikçe istila edildi, istila edildikçe de tekrar tekrar bilinişe geldi.”*¹⁵ *“Batı-Doğu arasındaki ayrımın gizil öncülleri de göçerlik-yerleşiklik olmuş ve Batılı olmaklık yerleşiklikle açıklanırken Doğulu olmak ise göçerlikle izafi hale gelmeye başlamıştır.”*¹⁶ *“Aslında oryantalizm kelimesinin temeli Doğuyu tanımak, bilmek, kadar onu anlamlandırmak, yeniden tanımlamak anlamına gelmektedir.”*¹⁷ *“Kendi dillerini överek veya propaganda ederek değil, hâkim siyasal egemenin dilsel sahasını değersizleştirerek yapacaklardır. Aslında bu durum bir bakıma, işgale uğramış veya yönetim altına girmiş kültürü ve tarihi güçlü ulusların, mesela Arap ve Farsların kendisini Türkler karşısında koruma refleksi olarak da okunmalıdır.”*¹⁸ *“Türk kültürünün ise diliyle beraber düşman bir motife, özellikle oryantalist eliyle dönüştürülmesi, Arap kültürü içerisinde önce Osmanlı'ya karşı ulusal girişimleri körüklemiş, ardından ise Türk kültürüne yönelik düşmanlıkları yeşertilmiştir. Türklerin eleştirilmesi ve değersizleştirilmesi açısından, lisanları hedef alınmıştır.”*¹⁹ *“Bu yüzden*

¹² Zeynep Korkmaz, *Türkçenin Grameri Şekil Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2003, Giriş, CVII.

¹³ Mehmet Fatih Doğrucan, *Dilci Felsefe İle Başlangıç ve Yöntem Arayışı Medeniyet Dili Olarak Türkçe*, 2. Baskı, Altınordu Yayınları, Ankara 2019, s. 120.

¹⁴ Doğrucan, *a.g.e.*, s. 126.

¹⁵ Doğrucan, *a.g.e.*, s. 127.

¹⁶ Doğrucan, *a.g.e.*, s. 127.

¹⁷ Doğrucan, *a.g.e.*, s. 128.

¹⁸ Doğrucan, *a.g.e.*, s. 130.

¹⁹ Doğrucan, *a.g.e.*, s. 136.

Fars ve Arap kültürleri içerisinde yetişmiş olan entelijansiya örnekleri, Türkçenin değersizliğini, her fırsatta dile getirirken aslında sadece Türkçenin değersizliği değil, Arapça veya Farsçanın üstün olduğunu iddia etmeye çalışmışlardır. Türkçenin gelişmemiş bir dil olduğu iddiasına karşı Türkçenin sahipleri, kayıtsız kalmışlardır.”²⁰ “Türkçenin diğer diller karşısında yetersiz olduğu iddiasının ilk kaynağı Batı değil, Doğu perspektifidir. Türkçenin Farsça ve Arapça karşısında yetersiz olduğu veya bu diller gibi bilim ve sanat dili olamadığı iddiası, asırlarca miras gibi, bazı tarikat veya cemaat yapıları üzerinden gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. ... Yaptıkları kesinlikle bir bilimsel tespit veya kültürel derinlikli inceleme değildir, doğrudan siyasi bir iddiadır ve gerekçeleri ise hegemoniktir.”²¹

Bütün insanlığın ortak birikimi olan medeniyetin kaynağı millî kültürlerdir. “Medeniyet dilleri sınır aşan nehirler gibidir. Bir yandan geçtikleri ülkelere hayat verir diğer yandan da o ülkenin dere ve çayları ile beslenerek tüm insanlığın ortak ürünü olan medeniyet ummanına ulaşır, katkı sağlar.”²² Dil, medeniyeti gelecek kuşaklara aktarıırken bir taraftan da oluşan medeniyet dillere etki etmektedir. Kültür ilişkileri ve alışverişleri sonucunda diller de birbirlerinden etkilenmektedir. Selçuklu ve özellikle Osmanlı Türkçesinin de Arapçanın İslam medeniyetinin kurucu ve taşıyıcı dili olması sebebiyle bu dilden yüksek oranda etkilenmesi gayet doğal bir süreçtir. Osmanlı Türkçesinin kendisine ait yapısı bulunurken kavram alanında Arapça hâkimiyetine evrilmesi gerçeği de göz ardı edilemez. Dil, kültürlerin taşıyıcısı olduğu gibi medeniyetin de oluşumunu ve gelişimini sağlayan bir araçtır. Dilin bireysel özelliklerinin yanında toplumsal özellikleri de bulunmaktadır. Bireyin duygu ve düşüncesini ifadeye yarayan bir araç olan dil, bir milletin bütün bireylerinin birbirine bağlayan bir göreve de sahiptir. Geçmiş ile gelecek arasında manevî bir köprü olan dil, bir milletin birikimlerini ve deneyimlerinin gelecek nesillere aktarır. Bu görevler sayesinde kültürün devam etmesini sağladığı gibi medeniyetin de sürekliliğini pekiştirmektedir.

“Dilin etkisinden ve onu öğrenişlerindeki keyflikten habersiz olgun fertler, küçüklüklerinde yerleşen kalıpları ömür boyu beraberlerinde taşırlar. Kelimelerle şeyleri birleştirmeye devam ettiklerinden habersiz dil alışkanlıklarına bağlananlar, düşüncülerinde ve davranışlarında “çocuksu” kalırlar. En yaygın ve en çocuksu yetişkin tartışmalarından birisi, bir şeyin nasıl isimlendirilmesi gerektiği ve bir şeyin aslında ne olduğu üzerinde çıkan ihtilaftır.”²³

Seslerden, hecelerden, kelimelerden ve cümlelerden oluşan dilde ‘adlandırma’ da önemli bir olgudur. Bireyin kendi ana dilindeki adlandırmalar ye-

²⁰ Doğrucan, a.g.e., s. 137.

²¹ Doğrucan, a.g.e., s. 141.

²² Ali Göçer, “Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, No. 729, 2012, s. 53.

²³ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, (Çev. Murat Çiftkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 45.

rine alıntı, ödünçleme adlandırmalarla kavramları algılanması zihinsel faaliyetlere tesir edeceği gibi başkalaşma meselesinin de boyutlarını ortaya koyacaktır. Ad ve anlamın örtüşmesi son derece önemlidir. Dillerin birbirlerinden alıntı yapmaları kadar doğal bir olgu yoktur fakat bu durum alıntı yapılan dildeki kavram alanlarına etki etmeye başlamışsa bu noktada ad ve anlamın örtüşmemesi gibi sorunlar zihinde belirecektir. Doğrucan da bu konuyu farklı şekilde irdelemiştir:

“Kelimenin cümle içindeki kullanımı yani bağlamına göre ifadesi anlamı değildir. Çünkü kelimenin anlamı olgu ile alakalıdır. Ancak biz çoğu zaman anlamı yerine kullanımını kullanırız ki, bu da olgusal değil algısal bir durumdur. Yani algılarımız sonucunda zihnimizde oluşmuş kelimeye ait bir resim, bir betim veya cümle içindeki kullanımından kaynaklanan herhangi algısal bir durum, anlamının yerine geçer. ... Anlamın olgulardan kaynaklanan evrenselliği yerine, kullanımın algılardan kaynaklanan göreceliği ile karşı karşıya kalmaktayız. Alguların, kişisel tecrübelerle bağlı oluşu ve bu kişisel tecrübelerin her bireyin kafasında farklı bir resme yol açışı, kullanımın işgal ettiği anlam sahasını da göreceliğe mahkûm etmiştir ki aslında günümüzdeki anlam sorununun yegâne sebeplerinden birisi budur. ... Anlam merkezli sözcük zaman içinde durağanlığa sahipken, kullanım merkezli sözcük akışkan bir tavır seyredecektir.”²⁴

Dil içinde bulunduğu kültür ve medeniyet dairesine göre anlam kazanır, gelecek kuşaklara bu anlamı aktarır. Bir milletin dilinde medeniyet seviyesi de yansımaktadır. Dilin ifade gücü de milletin kültür seviyesiyle ilgilidir.

“Dilin, düşünce ve onun bir mahsulü olan kültürle ileri boyutlarda ilişkileri var demektir. Gerçekten de bir ülkenin en önemli kültür dayanağı dildir; bu dayanak sağlam biçimde netleşmediği müddetçe, kültürle ilgili diğer problemlerin çözüme kavuşması beklenemez. Çünkü olay, düşünce ve duyguların nakil vasıtası olan dil, her tür kültürel faaliyetin temelini oluşturur. Dil, onsuz bilimsel ilerlemenin düşünülemeyeceği bir sosyal kurumdur.”²⁵
“Dili, onu konuşanların kültürel arka-planından ve değerlerinden tamamen ayırmak imkânsızdır. Bu değerleri biraz olsun anlamadan, kelimelerin kullanıldığı kültürdeki anlamlarını belirlemek imkânsız gibidir. Bir zamanlar Araplar, bugünkünden çok fazla olarak çöl hayatı ve develerle içi-dışlı bulunuyorlardı. Devenin ve çölün değişik durumlarını belirtmek için yüzlerce kelimenin bu ortamda kullanılmış olması bunun ebedi böyle gitmesini gerektirmez. Çölün ve devenin hayat içindeki görevi ve işlevi azaldıkça, bu zengin kelime hazinesi de en azından günlük hayatta zayıflayacaktır. Bunun yerine teknolojik gelişmelerin, yeni buluşların ve yeniliklerin mevcut olduğu yerlerde, kelime dağarcığı daha çok bu gelişmeleri yansıtacaktır.”²⁶

²⁴ Doğrucan, a.g.e., s. 138.

²⁵ Karl R. Popper, *Tarihselliğin Sefaleti*, (Çev. Sabri Orman), İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 138.

²⁶ Condon, a.g.e., s. 56-57.

“Özellikle içinde yaşadığımız çağda, bilim ve teknoloji ile ilgili kavramlar, buna bağlı olarak gelişen demir/çelik, motor, araba, tren, uçak, telefon, telgraf, tıp, fotoğrafçılık, sinema, bilgisayar ve benzeri sahalarda binlerce yeni kelime türetilmiştir. Bir dil topluluğu, yeni nesnelere ve olaylar için isim bulma ihtiyacını gidermede kendine özgü bir metot kullanmaktadır. Bu metot, konuya komşu eski alanlardan, yeni alana kelimeler aktarmaktadır. Bu her zaman bilinçli ve planlı olarak yapılmamakta, yeni kelimeler, adeta kendiliklerin gelmektedir. Bu nedenle, çoğu kere aynı konuda çok sayıda kelime ortaya çıkıp bir süre kullanılmakta, daha sonra dil topluluğunun zevki veya keyfi, bunların arasından birini seçmektedir.”²⁷

“Haberleşme ve bildirişme açısından bakıldığında dünyadaki bildirişme dizgelerinin en gelişmiş ve en ergininin dil olduğu gözlenmektedir. İnsanların anlaşabilmelerini ve birlikte yaşamalarını kolaylaştıran en gelişmiş araç, onları topluluktan topluma, toplumdaki ulusa götürecek olan vasıtaların en önemlilerinden biri de dildir. Bir toplumun pek çok özelliği, hayat felsefesi, dünya görüşü, inanç sistemleri; bilim, teknik ve sanata katkıları, en güzel şekilde, onun dilinde ifadesini bulur. Bir ulusun kültürünü her yönüyle en güzel biçimde yansıtan ayna da insanın ve uygarlığın en önemli göstergesi de dildir.”²⁸

Bireyin duygu ve düşünce dünyasındaki ifadeler bir göstergeler sistemi olan dil ile aktarılmaktadır. Bu göstergeler kavramsal alanları oluşturmaktadır. Zihin bütün bu göstergeleri alt ve üst anlamlılık ilişkisine ve aralarındaki ilgilere göre kavramsal olarak sınıflandırmaktadır. Dili gelişmiş toplumların kavramları da gelişmiş durumdadır. Toplumsal bir olgu olan dil, bireyin dünya görüşünü yansıttığı gibi ait olduğu toplumun da dünyaya bakış açısını yansıtmaktadır. Bilgi ve deneyimler ait olduğu topluma göre şekillenirler. Bu bilgi ve deneyimler bireyler arasındaki iletişimi sağlamaktadır. Aynı zamanda toplumu bir arada tutan manevi bir omurga gibidir. Bir toplumun kendine özgü bir kimliğe ve kişiliğe sahip olması dilinin kullanışlı ve zengin olmasıyla yakından ilgilidir. Dildeki ödüncleme, alıntı, öyküntülerin fazlalığı ise alıntı yapılan dilin kültürünün mevcut kültür üzerindeki hâkimiyetini yansıtmaktadır. Zihnin işleyişini en iyi yansıtan araç hiç tartışmasız dildir. Kelimelerle düşünen birey o kelimelerin taşıdığı kavram alanına göre zihni yapısını şekillendirir.

“İnsan zihni, şeylerin arasında gerçekte bulunduğundan daha fazla düzen ve benzerlik olduğuna inanmaya doğal olarak eğilimlidir ve doğa istisnalar ve farklılıklarla doluyken, zihin her yerde uyum, anlaşma ve benzerlik görür. Bütün gök cisimlerinin hareketleri arasında tam çemberler çizdiklerine dair inanış buradan kaynaklanmaktadır. Zihnin kendiliğinden yarattığı kurgular olan kabile putları da böyledir. Bunlara -sonuç ve bazen de neden- dil karışıklıkları eklenmektedir: Tek ve aynı ad, aynı

²⁷ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 30.

²⁸ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000b, s. 30.

*cinsten olmayan şeylere, fark gözetilmeksizin uygulanmaktadır. Bunlar forum putlarıdır.*²⁹

Dolayısıyla dil zihin ilişkisi açısından kendi zihin ve kavram alanındaki ifadeler dil ile somutlaşmaktadır. Dilinde somut olarak yer almayan ifadeler zihnin sağlıklı çalışmasına da etki etmektedir. Kendi dilinin kavramlarıyla düşünen, bunları açık, net, anlaşılır şekilde kullanan milletler gerek bütün insanlık adına gerekse kendi kültürleri adına olumlu fikirler üretecektir. Dil ile düşüncenin gelişimi için dilin anlaşılır, kavranabilir olması gerekmektedir. Düşünce gücü gelişmeyen bireylerin de toplumların da dili gelişmiş değildir. Wittgenstein'e göre kelimeler ve dünya arasındaki bağlantı adlar aracılığıyla sağlanır. Bir ad bir nesneyi belirtir. Nesne onun anlamıdır. Dilin temel bir tümcesi de açıkça adların düzenlenmesi veya birbirine bağlanmasıdır.³⁰ *'Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır.'* diye dilin bireyin ve toplumun bakış açısını ne derecede yansıttığını dile getiren Wittgenstein için dünyanın sınırlarının dilin sınırları olması durumu, dilin önermelerinin dünya nesnelere gönderim yapmasıdır.

*"Dil gerçekliği yeniden yaratır. Gerçeklik dil aracılığıyla yeniden yaratılır. Dilbilimci, kendi adına dil olmadan düşüncenin var olmayacağını ve bundan ötürü de dünyaya ilişkin bilginin o bilgiyi aktaran anlatım tarafından belirlendiğini düşünür. Dil dünyayı yeniden yaratır, ancak bunu dünyayı kendi düzenine bağlı kılarak yapar. Dil Yunanlıların ayırımına vardığı gibi, logos'tur; bir başka deyişle, söylem ve us birliktedir."*³¹

*"Dış dünyada insanın duyularıyla farkına vardığı varlıklar, onun iç dünyasına yansır. Oradaki düşünsel süreçte, bütün bu varlıklar zihinsel ve dilsel tasnife tabi tutularak adlandırılır, tasnif edilir, anlamlı hâle getirilir. Üçüncü aşamada ise iç dünyadaki zihinsel süreçte işlenip anlamlandırılan bu varlıklar sözcükler halinde dil dünyasına aktarılır, ses dizgesine dönüştürülerek sesletilir. Böylece dilimiz, evrendeki bütün varlıkları anlamlandırma ve adlandırma sürecinin son halkasını teşkil eder. Tabi bu işlemler insan dili için geçerli olup bütün dillerde aynı süreçler geçerlidir."*³²

*"Dil, konuşlarının temel iletişim dizgesi olması yanında, onların yaşadığı hayatı yansıtmaları bakımından bir ayna hüviyetini taşır. Milletlerin, geçmişte yaşadıkları kültürel ve medeni bütün değişme ve gelişmeler dilde takip edilebilir. Türk dili bu bakımdan Türk milletinin toplumsal hayatını, kültürel yapısını yansıtmada bir ölçüm aracı olarak değerlendirilebilir. Türk dilindeki kelimelerin oluşturulma yönü ve mantığı incelendiğinde, bunların sosyal hayatın zihne, oradan da dile yansıyan birer hayat fotoğrafı olduğu görülür."*³³

²⁹ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 5. Baskı, İmge Yayınları, Ankara 2001, s. 86.

³⁰ Pierre Hadot Wittgenstein, *Dilin Sınırları*, Çev. Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011, s. 21.

³¹ Hans-George Gadamer, *İnsan ve Dil, İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Derleme ve Çeviri: Hüsamettin Aslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 65.

³² Ali Akar, *Hayat > Zihin > Dil İlişkileri Açısından Türkçe Kelimeler*, X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu 2018, Eskişehir 2019, s. 36.

³³ Akar, *a.g.e.*, s. 39.

3. Sonuç

Türkçe ile ne kadar etkileşimde bulunabiliyor ve birey dilini ne kadar iyi kullanabiliyorsa Türk bireyi de Türk toplumu da o derecede medeniyetin bir parçası olabilir. İlaç adlarından sanat sinemadaki adlara, giyim kuşamdan insan yaşamının her alanında yeni kelimeler ortaya çıkacak, mutlaka diller birbirlerinden etkileşimde bulunacaktır. Bunların elle tutulur bir ölçüsü olmamakla birlikte fazlalaşması sonucu dildeki kavram alanlarını daralttığı ve zihnin işleyiş özelliğini -özellikle kelimelerden ziyade alıntı dil bilgisel yapıların- bozduğunu ya da kısıtladığını söyleyebiliriz. Her dilin kendi düşünce dünyasına göre bir medeniyet tasavvuru bulunmaktadır. Dil ile medeniyet arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Dilin ifade gücü de milletin kültür seviyesini yansıtmaktadır. Bilimin de sanatın da dil tercihi öncelikle ana dil olmalıdır. Huntington'un dediği gibi medeniyetler arasında çatışmalar her alanda kendini hissettirmiştir:

“Medeniyet kimliği gelecekte gittikçe artan bir şekilde ehemmiyet kazanacak ve dünya büyük ölçüde belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Bunların içine, Batı, Konfüçyüs, Japon, İslam, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika medeniyetleri giriyor. Geleceğin en mühim mücadeleleri bu medeniyetleri birbirinden ayıran kültür fay kırıkları boyunca meydana gelecektir.”³⁴

‘Aynı medeniyet dairesi içerisinde çatışmalar yaşanmakta mıdır?’ sorusu sorulması gereken başka bir sorudur.

Türk milletinin Arap dili ve kültürü etkisine girmeden kullandıkları ve bu çerçevede kullanım alanından çıkardıkları birçok kelime bulunmaktadır. Bunlardan birçoğu medeniyet seviyesini yansıtıcı özelliktedir. Bu kelimeler ya ağızlarda bırakılmış, ölçünlü dile yansıtılmamış yahut da tarihin sayfalarında bırakılmıştır. ‘Yüklü, ağır ayak, iki canlı’ yerine ‘hamile’, ‘arınçu’ ve ‘yazuk’ yerine ‘günah/hata’, ‘arik’ yerine ‘zayıf’, ‘asıg’ yerine ‘fayda’, ‘balık’ yerine ‘şehir’, ‘bodug’ yerine ‘renk’, ‘bay’ yerine ‘zengin’, ‘bitig’ yerine ‘kitap’, ‘uguş’ yerine ‘nesil’, ‘tolkak’ yerine ‘hastalık’, ‘tulma’ yerine ‘tercüman’, ‘tapug’ yerine ‘hizmet’, ‘tanuklık’ yerine ‘şahitlik’, ‘uzluk’ yerine ‘sanat’, ‘ürün’ yerine ‘beyaz’, ‘yülpig’ yerine ‘cin’, ‘yükün-’ yerine ‘secde etmek’, ‘yumuş’ yerine ‘hizmet’, ‘yükünç’ yerine ‘namaz’, ‘yülit-’ yerine ‘traş etmek’ gibi kelimelerin kullanılması, zaman içerisinde özellikle Oğuz Türkçesi içerisinde bu kelime ve kavramları düşürmesi Arap ve Fars dilinin Türk dili üzerindeki baskınlığını gösteren örneklerdendir.³⁵ Dil, gelenek, kültür farklılıkları olan Türk, Arap ve Fars milletleri ortak medeniyet dairesinde bulunmaktadır. Bu kültürleri bir arada tutan İslam dinidir. İslam medeniyetinin kurucu ve taşıyıcı asıl dili ise Arapçadır. Arapçanın da Türk kültürü üzerindeki etkisi bu bağlamda düşü-

³⁴ S.P. Huntington, “Medeniyetler Çatışması mı?”, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınları, İstanbul 2017b, s. 34.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Besim Atalay, *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi I, II, III, IV*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.

nülmelidir. Dilimizdeki Arapça ve Farsça kelimeleri aşırı ve sürekli kullanma eğilimi (hatta kullanım sıklığı düşen Arapça kelimelerin yeniden sıklığını artırma çabaları) bu kelimelerin İslamlaşma süreciyle girdiğinden dolayı dinin gereği gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Arap alfabesinin İslam yazısı olduğunu zannetme hastalığı da devam etmektedir. Birçok İslam din bilimcisinin ya da Arap dili uzmanının Arap alfabesini ve Arapçayı İslam dili ve alfabesi olarak algılamaya devam etmeleri de bu durumu pekiştirmektedir. Bütün bu gelişmeler “Batıcı veya Doğucu bazı düşüncelerin Türkçeye karşı mesafeli durarak milli karakteri dışarıda bırakma çabasıdır. Kendi ulusunun dili ve kültürüne ideolojik ele geçirilmişlik üzerinden kayıtsız kalan kitleler dilin iktidar aracı olduğunun ya farkında değil ya da başka dillerin muktedir olmasından rahatsız değildir.”³⁶ Türk dili ve kültürü Doğudan ve Batıdan gelen baskıları etkisiz hâle getirebilecek güçtedir. Yeter ki Türkçe gerek sanatçılar gerek şair ve yazarlar gerekse dil bilimciler tarafından bilinçle işlensin.

Kaynaklar

AKAR, Ali: *Hayat > Zihin > Dil İlişkileri Açısından Türkçe Kelimeler*, X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu 2018-Eskişehir, Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi Yayınları, No: 312, 2019.

AKSAN, Doğan: *Her Yönüyle Dil I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

ATALAY, Besim: *Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi I, II, III, IV*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.

CONDON, John C.: *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, Çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

DOĞRUCAN, Mehmet Fatih: *Dilci Felsefe İle Başlangıç ve Yöntem Arayışı Medeniyet Dili Olarak Türkçe*, Altınordu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2019.

DURANT, Will: *Medeniyetin Temelleri*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1978.

FOUCAULT, Michel: *Kelimeler ve Şeyler*, 5. Baskı, İmge Yayınları, Ankara 2001.

GADAMER, Hans-George: *İnsan ve Dil, İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Derleme ve Çeviri: Hüsamettin Aslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

GÖÇER, Ali: “Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, No. 729, 2012.

GÖKALP, Ziya: *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara 1972.

_____ : *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. Yusuf Çotuksöken, Kitaplar: 1, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

_____ : *Türkçülüğün Esasları*, Sebil Matbaacılık, İstanbul 1975.

GÜVENÇ, Bozkurt: *İnsan ve Kültür*, 6. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

HADOT, Pierre: *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, Çev. Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.

³⁶ Doğrucan, a.g.e., s. 142.

HUNTINGTON, S.P.: “Medeniyetler Çatışması mı?”, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınları, İstanbul 2017.

KORKMAZ, Zeynep: *Türkçenin Grameri Şekil Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

POPPER, Karl R.: *Tarihselliğin Sefaleti*, Çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

PORZIG, Walter: *Dil Denen Mucize*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995.

ŞEMŞEK, Vesile: “İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, Volume: 45, Spring 2020.

TOYNBEE, Arnold: *Medeniyet Yargılanıyor*, Çev. Ufuk Uyan, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.

Genel Ağ Kaynakçası

Türk Dil Kurumu: *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 01/11/2020.

Kubbealtı Lügati, <http://lugatim.com/>, Erişim Tarihi: 01/11/2020.

İSFAHAN'DAKİ SAFEVİ SARAYINDA TÜRKÇENİN KONUMU*

Prof. Dr. Turhan GENCEYİ - Dr. Umut BAŞAR*****

Öz

İran sahası Türk devletlerinde Farsçanın yaygınlığı ve geçerliliğine ilişkin bir hayli çalışma mevcutsa da Türkçenin iletişim, yazışma, sanat ve diplomasi dili olarak durumuna ilişkin yayın yok denecek kadar azdır. Oysaki Türk soylu hanedanların İran'da siyasi yönetimi uzun süre elinde bulundurması, Türkçenin doğal bir şekilde aristokrasi ve saraya özgü prestijli bir dil olmasını beraberinde getirmiştir. Bu duruma bir dış gözlemci olarak Avrupalılar, seyahatname ve yazılarından dikkat çekmektedir. Ayrıca tarihî kroniklerde dağınık bir şekilde yer alan kayıtlar, Avrupalıların gözlemlerini doğrulamaktadır. İran tarihinde Türkçenin; saray teşkilatı, ordu ve kamusal alanda en görünür olduğu zaman aralığı Safeviler dönemine denk düşmektedir. Kızılbaş Türkmenlerin kurduğu bu devlette Safevi şahları tarafından Türkçeye dini ve siyasi işlevi de bulunduğu için ayrı bir önem atfedilmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın amacı, İsfahan'daki Safevi sarayında Türkçenin konumunu Avrupalı seyyah ve diplomatların verdiği bilgiler ve tarihî kronikler ışığında ortaya koymaktır. Söz konusu kaynaklar incelendiğinde Safeviler döneminde Türkçenin tahmin edilen aksine İsfahan'da ayan, eşraf, devlet adamı ve asker gibi üst tabakanın konuştuğu geçer bir dil olduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler: İran, Safeviler, İsfahan, Türkçe, Kızılbaşlar.

Position Of Turkish Language At Safavid Palace In Esfahan Abstract

Although there is a lot of work on the prevalence and validity of Persian in the Turkish states located in the Iranian field, there is a very small publication about the status of Turkish as the language of communication, correspondence, art and diplomacy. However, the fact that Turkish noble dynasties have long held the

* Bu tercümede İsveç Solna'da merkezli *Tribün* dergisinin 1999'da piyasaya çıkan dördüncü sayısının "Zeban Torki der Derbari Safeviye der Isfahan" başlıklı Farsça yazı esas alınmıştır. Ancak söz konusu yazının da ilk dipnotundan yazının ilk olarak 1991 yılında Paris'te *Turcica*, Tome: XXII'de İngilizce olarak yayımlandığı ve dergi yönetimince Farsçaya tercüme edildiği anlaşılmaktadır.

** Londra Üniversitesi SOAS Fars Dili ve Türk Dili Bölümü.

*** Sorumlu Çevirmen, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, umutbasar_35@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5571-7103.

political leadership in Iran has led to Turkish language to be a natural aristocracy and a prestigious language specific to the palace. As an outside observer, Europeans pointed at this fact in their itineraries and writings. In addition to this, records scattered in historical chronics confirm the observations of Europeans. In the history of Iran, the time interval which Turkish language is most visible in the palace organization, army and public sphere falls to the Period of the Safavids. In this state that founded by Qizilbash Turkmens, a separate importance has been attributed to Turkish language by the Safavid shahs, as the language imposes a religious and political function. The aim of the study is to demonstrate the position of Turkish language in the Safavid palace in Esfahan, in the light of the information provided by European travellers, diplomats and historical chronicles. When these sources are examined, contrary to what is predicted, it is seen that Turkish language is a notable language in Esfahan that is spoken by the upper-class people like proprietors, notables, statemen and soldiers.

Keywords: Iran, Safavids, Esfahan, Turkish, Qizilbash.

Şah İsmail Safevi, 1502 yılında Nahçıvan yakınlarında Akkoyunlu Elvend Bey'i mağlup ettikten sonra Safevi Devleti'ni (1502-1736) kurup Tebriz'i başkent seçmiştir. Şah İsmail'in oğlu ve halefi Şah Tahmasb ise görünüşe göre Osmanlıların (1299-1923) baskı ve saldırıları hasebiyle başkenti 1554'te Gazvin'e taşımıştır. I. Şah Abbas da 1597 yılında başkenti buradan daha merkezî bir konuma sahip olan İsfahan'a götürmüştür. Başkent in Türklerin yerleşik olduğu bölgeden İsfahan'a taşınması, Tebriz'in siyasi ve kültürel önemine ciddi zarar vermiştir. Öte yandan Şah Abbas'ın askerî ıslahatları, Kızılbaşların ordudaki önem ve nüfuzunu oldukça zayıflatmıştır. Fakat bu değişikliklere rağmen Safevi şahlarının ve Safevi Devleti'ni kuran Kızılbaşların ana dili olan Türkçe, Tebriz ve Gazvin'de olduğu üzere yeni başkente de saray ve orduda geçerli dil olmaya devam etmiştir. Nitekim İsfahan'ın hemen batısında şehrin dışında kalacak şekilde Tebriz'den gelenlerin ikameti için kurulan Abbasabad Mahallesi'ndekilerin dili de Türkçeydi.

Avrupalı seyyahlar ve İran'da yaşayan Avrupalılar, Türkçenin Safeviler dönemindeki önemine dair ilginç bilgiler vermektedir. Her ne kadar söz konusu bilgiler, dil ve etnik köken açısından hatasız olmasa da Türkçenin o dönemki önemini göstermesi bakımından dikkate değer ve faydalıdır.

İki yıl İstanbul'da kalarak Türkçe öğrenen İtalyan seyyah Pietro Della Valle, 18 Aralık 1617 tarihinde dostu Maryo Eskipano'ya İsfahan'dan yazdığı mektupta şunları anlatmaktadır:

"İran'da özellikle saray ve devlet ricali arasında Farsçadan çok Türkçe konuşulur... Türkçe konuşulmasının sebebi İranlıların bu dile Farsçadan daha fazla önem atfetmesinden değil ordunun tamamını teşkil eden Kızılbaşların aslen Türk olmasındandır. Şahın gulamları [muhafız ve hizmetçiler] ise Farsça bilmeyen muhtelif Türk topluluklarındandır. Bu sebeple sadece orduya ait işlerde değil vaktinin çoğunluğunu onlar [gulamlar] arasında geçiren şahın kendi de emirlerini Türkçe verir. Neticede bu dil, bütün sarayda, kadınların ve ricalin arasında revaçtadır."¹

¹ *I viaggi di Pietro Della valle*, ed. F.gaeta, I, Roma 1972, 8.

Della Valle, bu mektubunda Farsçanın edebiyat, yazışma ve şahın fermanlarının dili olarak kullanıldığını işaret ederek önemine de değinmektedir.

Della Valle, 1618 Mayıs'ın başlarında kaleme aldığı bir başka mektubunda ise şahla gerçekleştirdiği bir görüşmeye ilişkin şunları aktarmaktadır:

“Şah oturmamı emretmeden önce bana buralara kadar gelmemin sebebinin ve diğer bazı şeyleri Türkçe olarak sordu. Ben elimden geldiğince özet bir şekilde cevap verdim. Ben cevap verdikçe âdeti olduğu üzere duyduklarını Farsçaya tercüme edip [yanındakilere] aktarıyordu... İran'da ‘Osmanlı’ diye anılan ve buranın Türkçesiyle arasında birçok kelime farkı bulunan Konstantiniye [İstanbul] Türkçesi konuştuğum için şah, bir defasında konuyu tam olarak anlayamadı.”²

Bu müellif, İran'da ikamet ettiği süre zarfında Türkçe bir şiir de yazmış³ ve hatta 1620 yılında Türk dili gramerine ilişkin bir kitap telif etmiş ve bu kitabın önsözünde; Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa, Asya ve Afrika'daki kudreti, İran'da Kızılbaşların kurduğu devlet ve son olarak Orta Asya'daki diğer Türk topluluklarına değinmiş ardından Türkçe öğrenmenin ehemmiyeti hakkında ilginç bilgiler vermiştir.⁴

Türkçeye ilişkin dikkate değer bilgiler veren bir başka Avrupalı ise Holstein Dükü Frederick tarafından İran ve Rusya'daki Alman büyükelçiliklerine kâtip olarak gönderilen ve Kasım 1637'den Şubat 1638'e kadar İran'da ikamet eden Adam Olearius'dur. Olearius, Şah Safi'nin verdiği bir ziyafeti anlatırken *“Ziyafet bittiği zaman Eşik Ağası Başı Türkçe bağırmaya başladı: ‘Sofra Hakkına, Şah Devletine, Gaziler Kuvvetine, Allah Diyelim Allah Allah!’ Yemekte hazır bulunanlar ‘Allah Allah!’ ibaresini tekrar etti.”⁵* Aynı müellif ayrıca İranlıların kendi dillerinin yanı sıra özellikle Şirvan, Azerbaycan, Irak, Bağdat, Erivan'da çocuklara Türkçe öğrettiklerini yazmakta ve eklemektedir: *“İsfahan sarayında Türkçe o kadar önemlidir ki nadiren Farsça bir kelime işitilir.”⁶* İranlıların Türkçe ve Farsça kıymetli manzum eserleri vardır. Nesimi, Nevai ve Fuzuli gibi şairleri Firdevsi, Hafız ve Sadi'yle birlikte zikrederler.⁷

11 yıl kadar İran'da (1664-70 ve 1671-77) kalan Chevalier Chardin ise şu gözlemlerini aktarmaktadır: *“Abher'den sonra şehirlerde ve köylerde yalnızca Farsça işitiliyordu oysaki buraya kadar Türkçe hâkimdi. Fakat bu Türkçe, Türkiye'de konuşulan dilden biraz farklıdır.”⁸* Ayrıca Chardin seyahatnamesinin dillere ayırdığı kısımda, Türkçeye ilişkin *“Ordu ve sarayın dili Türkçedir. Özellikle eşraftan aileler Türkçe konuşur. Bunun nedeni Safevi Hanedanı'nın aslen*

² Aynı kaynak, sayfa 236.

³ Ettore Rossi, *Versi turchi e altri scritte inedite di Pietro Della vale*, RSO, 22*, 1947, 92-98.

⁴ Ettore Rossi, *importanza dell'inedita grammatica turca di Pietro Della Vale*, Atti del XIX Congresso internazionale degli Orientalisti, Roma 1993, 203.

⁵ Adam Olearius, *Vermehrte neue Beschreibung der muscovitischen und persischen Reyse*, Schleswig 1656, 512.

⁶ Aynı kaynak, sayfa 616.

⁷ Aynı kaynak, sayfa 624.

⁸ *Voyages du Chevalier Chardin en Perse*, II, Paris 1811, 385-38.

*Türklerin yaşadığı bir bölgeden, Türkmenlerin arasından gelmesidir.*⁹ şeklinde yorumda bulunmaktadır.

1683 yılında Papa tarafından İran'a temsilci olarak gönderilen ve bu ülkede yaklaşık üç yıl ikamet eden Pierre Sanson; İranlıların inançlarından, şahın manevi kudretinden ve onun günahlardan arınmış mukaddes şahsiyetinden bahsederken İranlıların "*Her sohbetten sonra 'Kurbanın Olayım, Din İmanım Padişah, Başına Dolanayım'*" dediklerini kaydetmiştir.¹⁰

1644'te İran'a gelip bu ülkede vefat eden Rahip Raphael du Mans ise "*1660 Yılında İran'ın Durumu*" başlıklı kitabına Farsçanın İran'da avamın, Türkçesinin ise havasın dili olduğunu belirtmiş akabinde bu iki dilin yapısı hakkında bilgiler vermiştir. Ardından Latince ve Yunancanın üstünlükleri ve öneminden bahsettikten sonra Türkçenin tasrif açısından bu dillerin ikisinden de kalır yanı olmadığını dahası Türkçenin fiil ve isim tasrifinde kuralızsızlık bir yana dursun gayet kurallı olduğunu not etmiştir.¹¹ Bu müellifin 1683 yılında Latince kaleme aldığı *Türk Dil Bilgisi* başlıklı eseri muhtasar olmasına karşın Türkçenin o dönemki dil özelliklerini anlatması bakımından önemlidir.¹²

1684 yılında İsviçre Büyükelçisi'nin maiyetinde kâtip ve doktor unvanıyla İran'a gelen Alman Engelbert Kaemfer ise gözlemlerini şu cümlelerle aktarmıştır: "*Türkçe sıradan halktan ziyade saltana hâkim olan hanedanın dilidir... Hanedan sayesinde eşraf ve ayan arasında da Türkçe konuşmak o kadar yaygınlaşmıştır ki imtiyaz sahibi bir insanın bu dili bilmemesi utanç vesilesi telakki edilir.*"¹³

Gene bu dönemde İsfahan'da Carmelite Rahipleri tarafından yazılmış, İtalyanca, Farsça ve Türkçe üç dilli bir sözlük vardır ki Türkçenin dini propaganda açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.¹⁴ Bu sözlük, günlük konuşma dilinde sıklıkla geçen kelimeleri içerdiğinden edebî eserlerden ayrılmaktadır.

Vakanüvis Muhammed Tahir Vahid-i Gazvini, Şah Abbas'ın 1559/1660 yılındaki siyasi icraatlarını anlatırken "*Derviş Mustafa vatanı olan Rum diyarına dönmek istediğini arz ettikten sonra şah, mübarek hattıyla Şirvan Beylerbeyi Hacı Menuçeher Han'a bir ferman yazdı.*" demekte ve akabinde Türkçe yazılan bu amannamenin kopyasını vermektedir.¹⁵ Bu fermandaki sade dil ve üslup, Şah İsmail ve Şah Tahmasb döneminde çıkarılan Türkçe ferman ve emirnamelerin dil ve üslubuyla aynıdır.¹⁶ Bu fermanlar, dil özellikleri açısından gündelik konuşma diliyle I. Şah Abbas Dönemi'nden itibaren Osmanlı Türkçesinden etkilenecek oluşan ve Avrupalılarla diplomasi ve yazışmada kullanılan ağdalı dilin ortasındadır. Aşağıdaki iki mektup da bu meyanda zikredilebilir:

- Şah Safi'nin Macaristan Padişahı ve Avusturya Arşidükü İmparator II. Ferdinand'a Mektubu,

⁹ Aynı kaynak, cilt 4, sayfa 238.

¹⁰ P. Sanson, *Estat Present du Royaume de Perse*, Paris 1694, 137.

¹¹ Raphael du Mans, *Estat de la Perse en lan 1660*, Paris 1890, 134 Sqq.

¹² Bkz. T. Gandjei, *Turcica Agemica*, London 1989.

¹³ Engelbert Kaempfer, *Amoenitatum exoticatum politico-physico-mediarum Fasciculi V*, Lemgoviae 1712.

¹⁴ A. Bodroligeti, "On the Turkish Vocabulare of the Isfahan Anonymous", *Acta Orient*, Hung. 21, 1968, 15/13.

¹⁵ Muhammed Zahir Vahid, *Abbasname*, Hazırlayan: İbrahim Dekhan, Erak 1329, s. 255.

¹⁶ Bu iki mektubun metni Tiflis'te 1973'te Philologia Orientalis'de L.Fekete yayınlamıştır.

- Sultan Hüseyin'in Saksonya Kralı ve Lehistan Padişahı Friedrich Augustus'a Mektubu.¹⁷

Abdülcemil bin Muhammed Rıza el-Nasırı Tusi, el yazma nüshası mevcut olan Türkçe sözlüğün girişinde, Kasım 1665'te Şah Süleyman'ın tahta çıkışından üç yıl sonra Munşi'l-memalik makamının babasına verildiğini yazmakta ve devam etmektedir: “*Temeli göklerde atılan sarayına, Rum [Osmanlı], Kalmuk ve diğer Türkçe konuşan sultanlar tarafından Farsçaya tercüme edilmesi gereken çok sayıda mektup gönderildiği ve bu mektuplarda yer alan bilinmeyen Türkçe kelimelerin tercüme edilmesine ihtiyaç duyulduğu için...*” Abdülcemil'in babası 20 yıl kadar Türkçe sözlüğünü hazırlamakla uğraşmıştır. Eserini, fassıl ve bölümler hâlinde düzenlemiştir. Kitabında Rumca [Osmanlı Türkçesi] ve Kızılbaş Dili'ndeki [İran Türkçesi] kelimeleri bir bölümde, Çağatayca kelimeleri bir başka bölümde ve Moğolca kelimeleri ise kitabın sonuç bölümünde vermiştir. Her ne kadar sözlüğünü padişaha ithaf etmek istemişse de ec el vermemiş çalışması yarım kalmıştır. Abdülcemil, babasının ölümünden sonra sözlüğü ufak tefek değişikliklerle tamamlamıştır. Söz konusu eser, Türkçeye ilişkin bir giriş ve dört ayrı sözlükten oluşmaktadır. Sözlüğün önsözündeki bilgiler, Abdülcemil'in de belirttiği üzere *Münşât-ı Süleymanî*den alınmıştır ve Türkçe kısmı, Muhammed Rıza Meclisnüvis'in imla ve hat konusunda yazdığı *Risale-i Deveran*'ın aynıdır. Kitap şu anki hâliyle Safevi dönemindeki münşi ailelerden birinin üç gayretli ferdinin çabasının ortak ürünüdür.¹⁸

Safeviler döneminde şiir ve edebiyat, Güneybatı Türkçesinin bir koluyla meydana gelmiştir. Bu dile ait edebî eserler ilk etapta Celayiriler (1340-1431) döneminde Azerbaycan ve Irak'ta vücuda gelmiştir. Akabinde Karakoyunlu (1351-1469) ve Akkoyunlular (1340-1514) döneminde zirveye ulaşmıştır.

Osmanlı tezkire yazarları tarafından erken dönem Safevi şairlerden sayılan Fuzulî'nin şiirde üslup ve tarz açısından Osmanlı şairlerine göre ne gibi hususiyetler taşıdığı hakkında pek az bilgi vermiştir.¹⁹ Bana göre iki edebî lehçe [ağız veya değişke] arasındaki farkları dikkate almaktaydılar. Bayat boyundan olan Fuzulî, kendi dilini Türkçe olarak isimlendirmekte, Osmanlı şairlerini Rum belîğleri, Timur dönemi şairlerini ise Tatar füsehası şeklinde anmaktaydı.²⁰ Sadîki bu iki gruba Kızılbaşları da eklemiştir.²¹ Kızılbaş dili, Safeviler döneminde İran'da konuşup yazılan Türkçedir. Safevilerin çöküşünden sonra siyasi ve dinî bir rengi olan bu dil de gözden düşmüştür.

Safevi şahları, bilinenin aksine şiir ve edebiyatı desteklemiştir. Bizzat bu şah ve şehzadelerden bazıları iki dilde şiir yazabildiğinden²² Türkçe ve Farsça edebiyatı aynı derecede destekliyorlardı. I. Şah Abbas, Şefai ve diğer kalem erbabına Çağatay Edebiyatı'nın büyük şairi Haydar'ın *Mahzen*'inin Farsçaya

¹⁷ *İran Şahlarının İki Türkçe Mektubu*, TM, V-VI (1934-36), 269-247, Fekete Layos.

¹⁸ Bu el yazma eserin bir nüshası Tahran Üniversitesi kütüphanesinde mevcuttur.

¹⁹ *Latîfi Tezkiresi*, el yazma nüsha, Britanya Müzesi Add. 17339, varak, 76. *Beyanı Tezkiresi*, el yazma nüsha, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, numara 2568, varak 66.

²⁰ *Fuzulî Külliyyatı*, İstanbul 1924, 6-7.

²¹ *Sadîki Külliyyatı*, el yazma, Tebriz Milli Kütüphanesi, sayfa 1022.

²² Fahr Herevi, *Ravzatü's-selatin*, tashih Hayyampur, Tebriz 1345, 4-12 ve 21-27. Sadîki, *Mecma'ü'l-havas*, tashih ve tercüme: Hayyampur, Tebriz 1327.

tercüme edilmesini emrettiği gibi²³ Kitapdar Sadıki'den de Mevlana'nın *Mesnevî'sini* Türkçeye çevirmesini istemiştir.

Safevi sarayında “*Melikü's-şuralık*” resmi bir makamdı. “*Melikü's-şura'nın vazifesi; her yıl sonu padişaha methiyede bulunmak ve baharın gelişini kutlamak için kaside yazmak, Nevruz Bayramı'nın kutladığı gün gelip şiirlerini mecliste okumak, yeni ihdas edilen çeşmelerle imaretler için tarih düşmek ve şahın arzu ettiği her konuda kaside ve mesnevi kaleme almaktı.*”²⁴

Bir müddet Safevi sarayında muhasip olarak vazife yapan Tesir Tebrizi'nin *Divan*'ında Türkçe gazellerin yanında Türkçe kıta, kaside ve mesnevi de yer almaktadır. Aşağıdaki manzumelerin başlıklarına bakılırsa Şah Süleyman ve Sultan Hüseyin dönemlerinde, Türkçe şiirler için Melikü's-şuralık vazifesini bu şair icra etmiştir:

- Şah Sultan Hüseyin'in el-Musevi'nin Tahta Çıkışına Binaen Yazılan Türkçe Kaside,
- Nevvab Tuba Aşiyân'a arz edilen Türkçe Terci',
- Hasebü'l-emrül-a'lâ Adına Kaleme Alınmış ve Kendisine Arz Edilmiş Türkçe Mesnevi,
- Evrengzib'in Oğlu Selzan Ekber'in Tahta Çıkışını Tarih Düşen ve Beğeni Toplayan Türkçe Bir Gazel.²⁵

Bu dönem tezkirelerinde Türkçe şair ve şiirlerin sayısı bir hayli fazladır. Safevi sarayından gördüğü destekle Türkçe divan hazırlayan ya da kendisinden geriye dikkate değer sayıda Türkçe şiir kalan şairler aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- Mesihî (*Varak ve Gülşah*), Kavsi (*Divan*), Melik Bey Avcı (*Divan*), Murtaza Kuli Han Zafer (*Divan*) Gibi Sadece Türkçe Yazan Şairler,
- Emani ve Sadıki Gibi Türkçe ve Farsça Müstakil Divan Yazan Şairler,
- Saib (17 Türkçe Gazel), Vaiz Gazvini (9 Türkçe Gazel), Tesir Tebrizi (Türkiyat Bölümünde Gazel ve Kasidelerden müteşekkil 47 Beyit) Gibi Farsça Yazan Ancak Dikkate Değer Sayıda Türkçe Şiir De Kaleme Alan Şairler.

Kaynaklar

- ADAM, Olearius: *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscovitischen Und Persischen Reyse*, Schleswig 1656.
- BODROLİGETI, A.: “On the Turkish Vocabulare of the Isfahan Anonymous”, *Acta Orient*, HUNG: 21, 1968.
- CHARDIN, Voyages du Chevalier: *En Perse*, II, Paris 1811.
- DELLA VALLE, *I viaggi di Pietro*, ed. F. Gaeta, I, Roma 1972.
- DU MANS, Raphael: *Estat de la Perse en lan 1660*, Paris 1890.
- FELSEFI, Nasrullah: *Zendeğiği Şah Abbasi Evvel*, cilt 2, Tahran 1324.
- GANDJEL, Turhan: *Turcica Agemica*, London 1989.
- HEREVI, Fahr: *Ravzatü's-selatin*, tashih: Hayyampur, Tebriz 1345.
- KAEMPFER, Engelbert: *Amoenitatum Exoticatum Politico-Phsico-Medicarum Fasciculi V, Lemgoviae* 1712.
- MIRZA REFIA, *Desturu'l-müluk*, Hazırlayan: Muhammed Taki Daniş Pejüh, Mecelleyi Daneşgahı Ulumu Edebiyatı İnsani, şomareyi moselsel 68, 1348.
- ROSSI, *Ettore importanza dell, inedita grammatica turca di Pietro Della Vale*, Atti del XIX Congresso internazionale degi Orientalisti, Roma 1993.
- ROSSI, *Ettore Versi turchi e altri scritte inediti di Pietro Della vale*, RSO, 22*, 1947.
- SADIKI, *Mecma'ü'l-havas*, tashih ve tercüme: Hayyampur, Tebriz 1327.
- SANSON, Peter: *Estat Present du Royaume de Perse*, Paris 1694.
- VAHID, Muhammed Zahir: *Abbasname*, Hazırlayan: İbrahim Dekhan, Erak 1329.

²³ Nasrullah Felsefi, *Zendeğiği Şah Abbasi Evvel*, cilt 2, Tahran 1324, sayfa 39.

²⁴ *Desturu'l-müluk Mirza Refia*, Hazırlayan: Muhammed Taki Daniş Pejüh, Mecelleyi Daneşgahı Ulumu Edebiyatı İnsani, şomareyi moselsel 68, 1348, sayfa 424.

²⁵ *Tesir Külliyyatı*, el yazma nüsha, Sepahsalar Yüksek Okulu Kütüphanesi. Bu nüshanın özellikleri için bkz. *Kütüphaneye Kataloğu*, İbn Yusuf Şirazi, Tahran 1316-18, sayfa 53-76.

دفتر چهارم، زمستان ۱۹۹۹

۴ جی سایه، قیش

تریون

زبان ترکی در دربار صفویه در اصفهان

زبان ترکی

در دربار صفویه در اصفهان

تورخان گنجهای

شاه اسماعیل صفوی پس از آن که در سال ۹۰۷ در جنگ شرور در حوالی نخجوان برالوند میرزای آق‌قویونلو غلبه یافت، دولت صفویه را بنیان نهاد و تبریز را پایتخت قرارداد. شاه طهماسب پسر و جانشین شاه اسماعیل، ظاهراً به سبب فشار و حملات عثمانی‌ها، پایتخت را به قزوین منتقل کرد (۹۶۲). شاه عباس اول نیز پایتخت را از قزوین به اصفهان که مرکزیت داشت انتقال داد (۱۰۰۶). انتقال پایتخت از مناطق ترک‌نشین به اصفهان طبعاً لطمه‌ی سخت به اهمیت سیاسی و فرهنگی تبریز بود. از سوی دیگر اصلاحات نظامی شاه عباس نیز بطور کلی از نفوذ و اهمیت طوایف قزلباش کاسته بود.

اما علیرغم این تغییر و تبدیل، زبان ترکی یعنی زبان مادری شاهان صفوی و طوایف قزلباش که دولت صفوی را بنیاد گذاشته بودند، در پایتخت جدید یعنی اصفهان نیز همچنان که در تبریز و قزوین بود، زبان رایج دربار و قشون باقی ماند. همچنین زبان ساکنان محله عباس‌آباد نیز طبعاً ترکی بود. این محله در جانب غربی بیرون شهر اصفهان جهت سکونت تبریزیان احداث گردیده بود.

سیاهان اروپایی و اروپائیان مقیم ایران درباره اهمیت این زبان در دوره صفویه اطلاعات جالبی به دست داده‌اند. این اطلاعات اگر چه در جاهایی که به مسایل نژاد و زبان مربوط است خالی از مسامحه نیست، ولی از لحاظ نشان دادن اهمیت فوق‌العاده زبان ترکی در این دوره شایان ملاحظه و مفید است.

پیترو دلاواله جهانگرد ایتالیایی که طی دو سال اقامت در استانبول زبان ترکی را فرا گرفته بود، در نامه مورخ ۱۸ دسامبر ۱۶۱۷ که از اصفهان به دوستش ماریو اسکینیانو نوشته است، چنین می‌گوید: در ایران عموماً بیشتر به ترکی سخن گفته می‌شود تا فارسی، مخصوصاً در دربار و بین بزرگان رجال... تکلم به زبان ترکی دلیل این نیست که ایرانیان برای آن ارزشی بیش از فارسی قائل‌اند. بلکه بیشتر از این جهت است که تمام قشون از قزلباش‌ها تشکیل یافته است که اصلاً ترک هستند. غلامان شاه هم که از اقوام مختلف‌اند بیشتر به ترکی سخن می‌گویند و فارسی نمی‌دانند. از این رو نه تنها امرا اثر امور مربوط به قشون بلکه خود شاه هم که بیشتر اوقاتش را در میان آنان بسر می‌برد، برای تفهیم مطالب خود به ترکی سخن می‌گوید. و در نتیجه این زبان در تمام دربار و بین زنان و دیگران رواج یافته است. (۱)

دلاواله در این نامه به اهمیت زبان فارسی نیز به عنوان زبان ادبی که در مکاتبات رسمی و فرامین شاه به کار می‌رود اشاره می‌کند. در نامه دیگری هم که در اوایل ماه مه ۱۶۱۸ نوشته است، درباره ملاقات و گفتگوی خود با شاه می‌نویسد: پس از آن که شاه دستور نشستن داد، به زبان ترکی از علت آمدنم به آن نواحی و سایر مطالب استفسار کرد.

دتر چهارم، زمستان ۱۹۹۹

۴: جی سای، قیش

تریبون

زبان ترکی در دربار صفویه در اصفهان

من بطور خلاصه و به نحوی که برایم مقدور بود جواب گفتم. همین که جوابها داده می‌شد، شاه چنانکه عادت اوست، همه آنچه را که شنیده بود به زبان فارسی برمی‌گرداند و نقل می‌کرد... یک بار توضیح مطلبی مشغول بودم، چون به زبان ترکی قسطنطنیه که در ایران عثمانلی به آن می‌گویند، و با ترکی اینجا در بسیاری از کلمات متفاوت است سخن می‌گفتم، شاه مطالب مرا درست نفهمید. (۲)

این مؤلف که در طول اقامت خود در ایران حتی یک شعر ترکی هم گفته است (۳) در سال ۱۶۲۰ کتابی درباره دستور زبان ترکی تالیف کرده و در مقدمه آن درباره اهمیت و فواید فراگیری زبان، به مناسبت قدرت امپراتوری عثمانی در اروپا و آسیا و آفریقا و حکومت قزلباشها در ایران و سایر اقوام ترک در آسیای میانه، مطالب جالبی آورده است. (۴)

یکی دیگر از این اروپائیان آدم اولتاریوس آلمانی است که از طرف دربار فردریک فن هلسلتاین به عنوان منشی سفارت به روسیه و ایران فرستاده شده و از نوامبر ۱۶۳۶ تا فوریه ۱۶۳۸ در ایران مقیم بوده است. اولتاریوس در ضمن توصیف ضیافتی که شاه صفی برا سفر او داده بود، می‌گوید: "وقتی ضیافت تمام شد، ایشیک آقاسی باشی به ترکی فریاد زد: سفره حقینه، شاه ثولتیه، غازیلر قوتینه، الله دیلم الله الله، و حاضرات کلمات اصلی الله الله را تکرار کردند." (۵)

همین مؤلف می‌گوید، ایرانیان غیر از زبان خود، خصوصاً در ولایات شیروان و آذربایجان و عراق و بغداد و ایروان، به کودکان ترکی هم یاد می‌دهند. همو می‌نویسد زبان ترکی بقدری در دربار اصفهان اهمیت دارد که آنجا بندرت یک کلمه فارسی به گوش می‌خورد. (۶) همین مؤلف باز می‌گوید که ایرانیان آثار شعری خوبی به ترکی و فارسی دارند و اسامی شعرایی از قبیل نسیمی، نوایی و فضولی را در ردیف فردوسی و حافظ و سعدی می‌آورد. (۷)

شوالیه ژان شاردن که مدت یازده سال (۷۰-۱۶۶۴ و ۷۷-۱۶۷۱) در ایران بوده و می‌نویسد: "از بهر به بعد، در شهرها و روستاها تنها زبان فارسی به گوش می‌خورد، درحالی که تا آنجا عموماً زبان ترکی است. ولی این ترکی با زبانی که در ترکیه به آن تکلم می‌کنند اندکی فرق دارد." (۸) همین مؤلف در فصلی که راجع به زبانها در سفرنامه‌اش دارد، درباره ترکی می‌گوید "ترکی زبان قشون و دربار است، و زنان و مردان منحصرأ به ترکی سخن می‌گویند، خصوصاً در خانواده‌های اشرافی. علت این امر آنست که خاندان(صفوی) از مناطق ترک‌زبا و از میان ترکمانان که زبان مادری‌شان ترکی است برخاسته‌اند." (۹)

سانسون که به نمایندگی از طرف پاپ به سال ۱۶۸۳ به ایران آمده و سه سال در اصفهان مقیم بوده است، ضمن بحث از اعتقاد ایرانیان به قدرت معنوی شاه و منزه بودن وی از معاصی می‌گوید: آنان در ضمن هر صحبتی عبارت "قربان اولیم، دین ایمانوم پادشاه، باشینیکا دونیم" (۱۰) را بکار می‌برند.

رافائل توماس رئیس هیئت کبوشین در اصفهان که به سال ۱۶۴۴ به ایران آمده و همانجادر گذشته است، در کتاب "وضع ایران در ۱۶۶۰" ضمن اشاره به این که فارسی در ایران زبانی است که عامه مردم به آن تکلم می‌کنند، و ترکی زبانی است که در دربار رواج دارد، شرح مختصری راجع به ساختمان این دو زبان می‌دهد. وی که حسن زبانهای یونانی و لاتینی را ناشی از فراوانی تصریفهای مختلف و اهمیت خاص هریک از آنها می‌داند، می‌نویسد: ترکی از این بابت، هیچ کمتر از آن زبانها نیست. وانگهی ترکی آنهمه صرف‌بی‌قاعده و اختلاف و تنوع در تصریف افعال و اسامی

تریبون

۴ جی سای، قیش

دفت‌ر چهارم، زمستان ۱۹۹۹

زبان ترکی در دربار صفویه در اصفهان

هم ندارد، بلکه قواعد آن همه یکسان است. (۱۱) این مؤلف در سال ۱۶۸۴ رساله‌ی راجع به دستور زبان ترکی به لاتینی نوشته است که با وجود اختصار، از لحاظ نشان دادن بعضی از خصوصیات زبان ترکی این دوره مهم است. (۱۲)

انگلب‌رت کمپفر آلمانی که به سال ۱۶۸۴ همراه هیئتی با سفیر سوئد به ایران آمده و سمت منشیگری و طبابت را داشته است، راجع به ترکی می‌نویسد: "زبان ترکی دربار بیشتر زبان مادری خاندان سلطنت است تا مردم عادی... سخن گفتن به این زبان از طریق دربار در میان خانواده‌های اعیان و اشرف بقدری گسترش یافته است که اکنون ندانستن آن برای کسی که از امتیازی برخوردار باشد، اسباب شرمندگی است" (۱۳)

از همین دوره یک لغتنامه سه زبانه (ایتالیایی-فارسی-ترکی) در دست است که در حوزه راهبان کرملی در اصفهان تالیف شده است و نشان می‌دهد که ترکی تا چه حد برای تبلیغات دینی نیز مهم بوده است. (۱۴) این لغتنامه حاوی کلمات روزمره زبان محاوره است که با لغات آثار ادبی فرق دارد.

محمد طاهر وحید در ضمن وقایع سال ۱۰۷۰ سلطنت شاه عباس ثانی می‌نویسد: "چون درویش مصطفی ارائه مراجعت به وطن مالوف (الکاءروم) داشت، رقم اشرف به خط مبارک به اسم حاجی منوچهر خان بیگلربیگی شیروان... در سلک تحریر بل سبط اعجاز کشیدند" و سواد امان نامه را که به ترکی ست نقل می‌کند. (۱۵) زبان و سبک ساده بی‌تکلف این امان نامه نمونه زبان احام و فرامینی است که ترکی در دره شاه اسمعیل و شاه طهماسب صادر می‌شده است. (۱۶) این زبان حد وسطی است میان طبان گفتار و گفتگوی رومره و زبان مطمئن و پرتکلفی که در مکاتبات و مراسلات رسمی بین ایران و اروپا از دوره شاه عباس اول به بعد، بتقلید از منشیان عثمانی روح داشته است. به‌عنوان مثال می‌توان به عناوین دو نامه زیر اشاره کرد:

نامه شاه صفی به فردیناند ثانی امپراتور اتریش و پادشاه مجارستان.

و

نامه شاه سلطان حسین به فردریک اکسدوس (اوگوست) دول ساکسونی و پادشاه لهستان. (۱۷)

عبدالجمیل (عبدالجلیل) بن محمد رضا النصیری طوسی در مقدمه کتابی در لغت ترکی که نسخه خطی آن در دست است، می‌گوید که چون در شهر ذیقعدۃ الحرام ۱۰۷۶ سال سوم جلوس شاه سلیمان سمت منشی الممالک به پدرش تفویض شد "از آنجا که از بسیاری ورود مکاتیب پادشاهان روم و قلماق و سایر سلاطین ترکی زبان به آستان آسمان بنیان که بایست به فارسی ترجمه شود، احتیاج به دانستن لغات مشکله ترکی می‌شد" پدر وی مدت بیست سال به جمع‌آوری لغت ترکی پرداخت و کتابی به ابواب و فصول ترتیب داده بود. در این کتاب لغات رومی و قرلباشی را "که امتیاز در میان ایشان کمتر است" در بابی جمع کرده و لغات جغتایی را در بابی دیگر و لغات قلماق را به‌عنوان خاتمه کتاب قرار داده بود، و قصد داشت که این کتاب را به نام آن پادشاه مرتب‌سازد، ولی اجل مهلت نداد و کتاب ناتمام ماند. عبدالجمیل پس از وفات پدر کتاب را با تغییراتی به اتمام رساند. کتاب مورد بحث حاوی مقدمه‌ی بی‌ست در متعلقات زبان ترکی و چهار لغت نامه.

دستر چهارم، زمستان ۱۹۹۹

۴ جی سایه، قیش

تریون

زبان ترکی در دربار صفویه در اصفهان

مطالب مقدمه این کتاب، چنانکه عبدالجمیل می‌نویسد، از منشآت سلیمانی ماخوذ است و قسمت ترکی عینا همان رساله دَوران است در املاء و خط، نوشته محمدرضا مجلس‌نویس. کتاب با وضع حاضر نتیجه مساعی سه تن، از خانواده‌یی از منشیان دوره صفوی است. (۱۸)

زبان شعر و ادب دوره صفویه شاخه‌یی است از گروه جنوب غربی زبان ترکی. آثار ادبی این شاخه ابتدا در محیط جلایریان آذربایجان و عراق به وجود آمد. بعداً در زمان حکومت سلسله‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو نضجی تمام یافت.

تذکره نویسان عثمانی که درباره فرق اسلوب و طرز شعر فضولی (از شاعران اوایل دوره صفویه) با شاعران عثمانی که درباره فرق اسلوب و طرز شعر فضولی (از شاعران اوایل دوره صفویه) با شاعران عثمانی اشارات مبهمی کرده‌اند (۱۹)، به نظر من به اختلاف میان دو لهجه ادبی هم توجه داشته‌اند. فضولی که از ایل بیات بود، زبان خود را ترکی توصیف می‌کند و از شعرای عثمانی به عنوان بلغای روم، و از شاعران دوره تیموری به عنوان فصحای تاتار یاد می‌کند (۲۰). صادقی برای نخستین بار عبارت متکلمین قزلباش را نیز به این دو افزوده است (۲۱). قزلباشی اصطلاحی بود برای زبان ترکی رایج در دوره صفویه که پس از انقراض این سلسله، چون رنگ سیاسی و مذهبی داشت، از رواج افتاد.

شاهان صفوی برخلاف آنچه مشهور است حامی شعر و ادب بودند. این شاهان و شاهزادگان که بعضی خود شاعر ذواللسانین بودند (۲۲) از شعر فارسی و ترکی یکسان‌حمایت می‌کردند. شاه عباس که از طرفی به شفایی و دیگران دستور می‌داد که کتاب "مخزن" شاعر جغتایی حیدر را به فارسی برگردانند (۲۳)، از صادقی کتابدار هم می‌خواست که مثنوی مولوی را به ترکی درآورد.

در دربار صفویه منصب ملک‌الشعرایی مقامی رسمی بود و "خدمت او (ملک‌الشعرا) این که، هر سال که تحویل آفتاب به حمل می‌شود، باید پیشتر قصیده‌یی در مدح و ثنای پادشاه یا در تعریف بهار گفته باشد، و آن روز که عید نوروز است بیاورد، و در مجلس عام، در خدمت اقدس بخواند، و جهت ابنیه و عمارات پادشاهی که تازه احداث می‌شود تاریخی بگوید، و مثنوی و قصیده که در هر باب امر اشرف صادر شود در سلک نظم کشیده رساند" (۲۵)

در دیوان تاثیر تبریزی که مدتی از مستوفیان دربار بود، غیر از غزلیات ترکی، شعرهایی از قصیده و مثنوی و غیره به ترکی هست. از عناوین منظومه‌هایی که در زیر نام می‌بریم پیدا است که در زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین وظیفه ملک‌الشعرایی به زبان ترکی را هم عملاً این شاعر بر عهده داشت است:

- قصیده (ترکی) تاریخ جلوس شاه سلطان حسین الموسوی که به نظر انور رسیده.

- ترجیع ترکی که به عرض نواب طوبی آشینان رسیده.

- مثنوی عیدیه (ترکی) که حسب الامر الاعلی به نظم درآمده و به عرض رسیده است.

- غزل (ترکی) مدیل به تاریخ ورود شاهزاده سلزان اکبرین اورنگ زیب که به نظر مبارک‌اشرف رسیده شرف استحضان

یافت. (۲۶)

تریبون ۴: جی سایی، قیش ۱۹۹۹ دفتر چهارم، زمستان

زبان ترکی در دربار صفویه در اصفهان

در تذکره‌های این دوره اسامی و نمونه شعرهای ترکی عده زیادی از شعرا آمده است. شاعرانی را که از آنها دیوان یا تعداد قابل ملاحظه‌ای شعر ترکی در دست است، و فعالیت ادبی آنها در اصفهان با دربار صفویه رابطه نزدیک داشته است به ترتیب زیر می‌توان گروه‌بندی کرد:

الف - شاعرانی که منحصراً شعر ترکی گفته‌اند، مانند مسیحی (ورق و گلشاه)، قوسی (دیوان)، ملک بیک آواجی (دیوان)، مرتضی قلی خان ظفر (دیوان).

ب - شاعرانی که به فارسی و ترکی دیوان دارند: مانند امانی، و صادقی.

ج - شاعرانی که به فارسی شعر سروده‌اند ولی تعدادی شعر ترکی هم دارند: مانند صائب (هفده غزل ترکی)، واعظ قزوینی (نه غزل ترکی)، تاثیر تبریزی (بخش "ترکیات" شامل ۴۷ بیت، در کلیات این شاعر که حاوی قصاید و غزلیات و غیره است).

مآخذ:

I viaggi di Pietro Della valle, ed.F.gaeta, I (Roma, 1972), 8-1

۲ همان ماخذ، ص ۲۳۶

۳- Ettore Rossi, Versi turchi e altri scritti inediti di Pietro Della valle, RSO -۹۲-۹۸.

۴- Ettore Rossi, importanza dell'inedita grammatica turca di Pietro Della Valle

Atti del XIX Congresso internazionale degli Orientalisti, (Roma, 1993), 203

۵- Adam Olearius, Vernehrte neue Beschreibung der muscovitischen und persischen Reyse, (Schleswig, 1656), 512.

۶ همان ماخذ، ص ۶۱۶.

۷ همان ماخذ، ص ۶۲۴.

۸- Voyages du Chevalier Chardin en Perse (Paris, 1811), II, 385-386.

۹ همان ماخذ، جلد چهارم، ص ۲۳۸.

۱۰- P. Sanson, Estat Present du Royaume de Perse (Paris, 1694), 137

۱۱- Raphael du Mans, Estat de la Perse en lan 1660 (Paris, 1890), 134 Sq

۱۲ نگاه کنید به: T. Gandjei, Turcica Agemica, London, 1989

۱۳- Engelbert Kaempfer, Amoenitatum exoticatum politico-phsico-medicarum

Fasciculi V, (Lemgoviae, 1712), 144

۱۴- Hung. 21 (1968), 15/13.A. Bodroligeti, On the Turkish Vocabulare of the Isfahan Anonymous, Acta Orient

۱۵ محمد طاهر وحید، عباسنامه، به اهتمام ابراهیم دهگان، اراک ۱۳۲۹، ص ۲۵۵.

۱۶ متن این دو نامه را Fekete در L. Fekete, Philologia Orientalis نقیص ۱۹۷۳ چاپ کرده است.

۱۷ این دو نامه چاپ شده است، نگاه کنید به:

Iran Sahlarinin iki Turkce mektubu, TM, V-VI (1 934-36), 269-247 Fekete Layos

۱۸ نسخه خطی این لغتنامه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۱۹ تذکره لطیفی، نسخه خطی موزه بریتانیا Add. 17339. ورق ۷۶. تذکره بیانی، نسخه خطی دانشگاه استانبول شماره ۲۵۶۸، ورق ۶۶

۲۰ کلیات فضولی، (استانبول ۱۹۲۴)، ۶-۷

۲۱ کلیات صادقی، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، ص ۱۰۲۲

۲۲ فخر هروی، روضه‌السلطنین، تصحیح خیامپور (تبریز ۱۳۴۵) ۱۲-۴ و ۲۱-۲۸ و صادقی، مجمع‌الخواص، تصحیح و ترجمه خیامپور

(تبریز ۱۳۲۷)

۲۳ نصراله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، جلد دوم، تهران ۱۳۲۴ ص ۳۹

۲۴ کلیات صادقی ۲۲-۱۰۲۱

۲۵ دستور الملوک میرزا رفیعا، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، مجله دانشکده علوم و ادبیات انسانی، شماره مسلسل ۶۸ (۱۳۴۸)، ص ۴۲۴

دفتري چهارم، زمستان ۱۹۹۹

۴: جی سایی، قیش

تریون

زبان ترکی در دربار صفویه در اصفهان

۲۶ کلیات تاثیر، نسخه خطی کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، برای توصیف این نسخه نگاه کنید به فهرست این کتابخانه تالیف ابن یوسف شیرازی، تهران ۱۸-۱۳۱۶ ص ۵۳-۷۶



Makale Türü: Araştırma

Geliş Tarihi: 16.11.2020

Kabul Tarihi: 23.11.2020

ALİ SUAVİ'DE TERAKKİ VE MEDENİYET DÜŞÜNCESİ: MUHBİR YAZILARI

Dr. Öğr. Üyesi Necati ÇAVDAR*

Öz

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'ın idealize ettiği hedeflerin uzantısı olan siyasal ve kültürel gelişmelerden ilk etkilenenler elbette dönemin düşünürleri olmuştur. Ali Suavi de o dönemde içinde yaşadığı toplumun terakkisi/ ilerlemesi konusunda keskin kalemi ve siyasi faaliyetleriyle öne çıkmış, çağının ilerisinde bir aksiyon adamı olarak sembolleşmiştir. Suavi, felsefe, filoloji, tarih, politika, sosyoloji, iktisat, dini ilimler konusunda fikir beyan etmiş çok yönlü bir karakterdir. Onun üzerinde durduğu temel konulardan birisi de toplumun terakkisi düşüncesi olmuştur. Suavi, yazılarının çoğunda, bir milletin medeniyetteki terakkisinin o ülkede hürriyet, eşitlik ve adalet ortamının yaşanması sayesinde olabileceğini vurgulamıştır. Filip Efendi'nin sahibi olduğu, Ocak-Mayıs 1867 tarihleri arasında İstanbul'da yayımlanan Muhbir gazetesinde Ali Suavi'nin terakki ve medeniyet bağlamındaki düşüncelerini ilk defa halka duyurduğu yazılar bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar kelimeler: Ali Suavi, Terakki, Medeniyet, Muhbir, Basın.

Ali Suavi's Thought Of Progress And Civilization: Articles From Muhbir Abstract

The thinkers of the period were the first to be affected by the political and cultural developments in the Ottoman Empire, an extension of the goals idealized by the Tanzimat. Ali Suavi came to the fore with his sharp pen and political activities in the development of the society he lived in at that time, and became a symbol of action ahead of his time. Suavi is a versatile character who has expressed his opinion on philosophy, philology, history, politics, sociology, economics, and religious sciences. One of the main issues he focused on was the idea of the progress of society. In most of his writings, he emphasized that the progress of a nation in civilization can be thanks to the living environment of freedom, equality and justice in that country. The subject of this article is the articles in which Ali Suavi announced his thoughts in the context of progress

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü,
ncavdar19@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0713-6803.

and civilization for the first time in the *Muhbir* Newspaper, owned by Filip Efen-
di and published in Istanbul between January and May 1867.

Keywords: Ali Suavi, Progress, Civilization, *Muhbir*, Press.

Kavram Olarak Terakki ve Medeniyet

İnsanlık tarihinin esas olarak bir entelektüel gelişim tarihi olduğu hakikattir. Etnografya araştırmaları, göçebelerin, hatta vahşilerin bile kendilerine özgü bir uygarlık seviyelerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.¹ Bu kaçınılmaz tekâmül ifade eden Batı'daki "Progress"² kavramı Türkçede, Arapça kökenli "Terakki" kavramı ile özdeş olup "ilerleme, yükselme, gelişme"³ anlamına gelmektedir. Bu kavram günümüzde siyasi, kültürel, ekonomik alanlardaki topyekün gelişme ve ilerlemeyi ihtiva etmesi bakımından "medeniyet" olgusuyla da yakından ilişkilidir. Cemil Meriç, İngiliz sosyolog Tylor'un kültür kelimesinin etnografyadaki geniş anlamını medeniyet olarak tanımladığından bahsetmektedir.⁴ Ziya Gökalp "bir cemiyetin bütün fertlerini birbirine bağlayan, aralarında tesanüt meydana getiren müesseseleri harsî; bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına rapt eden müesseseleri ise medeni müesseseler"⁵ olarak ifade ederken kültür ve medeniyetin birbiriyle zarf-mazruf münasebetinde olduklarına işaret etmiştir. Atatürk de buna yakın düşüncelerle medeniyet ve kültür kavramlarının ayrılmaz parçalar olduğunu şöyle ifade etmiştir:

"Bence medeniyeti harstan ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur. Bir milletin medeniyeti denildiği zaman hars namı altında sayılan üç nevi faaliyet muhassalasından hariç ve başka bir şey olamayacağını zannedirim. a- Bir insan cemiyetinin devlet hayatında, b- Fikir hayatında, yani ilimde, ictimaiyatta ve güzel sanatlarda, c- İktisadi hayatta, yani ziraatta, sanatta, ticaretle, kara, deniz ve hava ulaşımında yapabildiği şeylerin muhassalasıdır."⁶

"Medeniyet" kelimesi, Osmanlı Türkçesinde, Arapçada "şehir" anlamına gelen ve müdün köküne dayanan medine isminden türetilmiştir. "Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk" anlamındaki "uygur"dan türetilen uygarlık kelimesi de günümüz Türkçesinde medeniyet karşılığı olarak yaygın bir kullanıma sahiptir. Medeniyet terimi, düşünce tarihi boyunca şehir hayatının sosyal, siyasal, düşünsel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim düzeyini ifade etmiştir.⁷

¹ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Sadeleştiren: Yalçın Toker, Toker Yayınları, İstanbul 1995, s. 7.

² <https://dictionary.cambridge.org/tr/>, (erişim: 01.11.2020).

³ <https://sozluk.gov.tr/>, (erişim: 01.11.2020). "İlerleme, yükselme, gelişme" anlamını ifade eden "terakki" kavramı 19. yüzyıl Osmanlı aydını arasında o günün modernleşme anlayışını tasvir eden teknik bir kelime olup bu üç anlamı da kapsaması bakımından metin boyunca "terakki" şeklinde kullanılacaktır.

⁴ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 41.

⁵ Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1964, s. 5.

⁶ Atatürk'ün *Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 1.

⁷ İlhan Kutluher, "Medeniyet", *TDVİA*, C. 28, Ankara 2003, s. 296.

Osmanlılar *medeniyet* kelimesini Avrupa'dan gelen bir kavrama karşılık olarak düşünmüşlerdir. Bu kavramı ifade eden kelime, Türklerin de bir süre *Sivilizasyon* olarak aynen kullandıkları *Civilisation* kelimesidir. Latince "şehirli" anlamına gelen *civilis* kelimesinden türetilmiş olup Fransızca'da 1756'da *Civilisation*, İngilizce'de ise 1772'de *Civilization* şeklinde ilk defa görülen bu kavram Batı medeniyetinin 18. yüzyılın ikinci yarısında ulaştığı maddi ve manevi seviyenin bir işareti olarak kullanılmıştır.⁸ Kavramın güçlenerek Fransız ve İngiliz halklarının malı olması ise 19. yüzyılın başlarında gerçekleşmiş, zamanla tüm Avrupa ülkelerine yayılmıştır. 1828 tarihli Fransızca-Türkçe sözlüğe göre; "*ünsiyet, tezhib-i ahlak, edeb-erkân, öğrenme, zariflenme*" anlamına gelmektedir. Kavram, J.W. Redhouse'un Türkçe sözlüğünün 1880 baskısında, "*terbiye*" olarak anlamlandırılmıştır.⁹ Türkçe'de *Sivilizasyon* kelimesi ilk defa 1834 tarihinde Mustafa Reşid Efendi tarafından kullanılmış, daha sonra bu kelimenin yerine *medeniyet* kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Aynı dönemde II. Mahmud'un faaliyetleri de bazı resmi vesikalarda ve devrin resmi gazetesi *Takvim-i Vekayi'de* "*Nizâm-ı Müstahsene*", "*Nizamât-ı Hasene*" yani "*güzel düzen, güzel usul*" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰

19. yüzyıla gelinceye kadar terakki ve medenileşme fikri bütün ilhamını müspet ilimlerin ilerlemesinden alarak sistemsiz bir şekilde gelişmiştir. 19. yüzyılda ise burjuvanın bütün ümitlerini yeni bir düşünceye bağlaması ve ondan siyasi ve içtimai bir zafer temin etme isteği terakki fikrinin kuvvetlenmesine ve modernleşmenin temel metodu haline gelmesine vesile olmuştur. Burjuvanın "*bir inanan için iman ne ise bizim için de terakki akidesi aynı şeydir*" düsturunu, Ernest Renan¹¹ "*ilim ile terakki ne pahasına olursa olsun muhafaza edilmeli*" fikriyle desteklemiştir.¹² Bu düşünceler, insanlık tarihinin kaçınılmaz gelişimini ifade eden terakki ve medeniyet tekâmülünün itici gücünün bilim olduğu gerçeğini bir kez daha ispat etmektedir.

Sosyolojinin babası ve pozitivistimin önemli temsilcisi olarak bilinen Auguste Comte'a göre terakki, düzenin ilerlemesidir ve düzeni yıkmadan gerçekleşir. Devrim öngörmeden ilerleme fikrine sarılan pozitivism, ülkenin birlik içinde ilerlemesini isteyen Osmanlı aydınına ve modernleşme yanlılarına da cazip bir ideoloji olarak görünmüştür. Son dönem Osmanlı aydınlarının büyük bir bölümü ve genç Cumhuriyet yönetici ve aydınlarının neredeyse tamamı, pozitivistimin tüm yaşamda bilimi esas kabul eden terakki ilkesini kararlı bir şekilde savunmuşlardır.¹³ Ziya Gökalp'in "*medeniyet, milletler arasında müş-*

⁸ Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 79.

⁹ Baykara, *a.g.e.*, s. 43.

¹⁰ Baykara, *a.g.e.*, s. 49-51.

¹¹ 1823-1892 yılları arasında yaşamış Fransız şarkiyatçı, dil âlimi, tarihçi ve ediptir. "*İlim bir dindir, bundan sonra simgeleri yalnız ilim yapacak, insanlığın sorunlarını sadece ilim çözebilir.*" düşüncesiyle yalnız ilme ve akla inandığını ortaya koymasıyla tanınmıştır. Renan'ın İslâm medeniyetini aşağılayıcı düşüncelerine karşı Namık Kemal 1883 tarihinde *Renan Müdafaaamesi* adlı 56 sayfalık reddiye risalesini kaleme almıştır (Faruk Bilici, *TDVİA*, C. 34, İstanbul 2007, s. 568-571).

¹² Mustafa Şekib, *Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü*, İstanbul 1928, Haz. Osman Bahadır, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2005, s. 196.

¹³ Mustafa Şekib, *a.g.e.*, s. 12-13.

terek müesseseler olduğuna göre, medeniyetin hakiki unsurları müspet ilimlerle snai faaliyetlerdir.”¹⁴ ifadesi de; Atatürk’ün “Dünya’da her şey için; uygarlık için, hayat için, başarı için en hakiki mürşit ilimdir, fendir.”¹⁵ sözü de terakki etme ve medenileşme idealinin ancak ilim vasıtasıyla gerçekleştirilebileceğine inançlarının dışavurumu olmalıdır. İlme atfedilen önemi tasvir etmede Tevfik Fikret’in düşünceleri ise inanç sınırlarını zorlayan bir mahiyet arz etmektedir. Fikret, pozitivistlerin “bir inanan için iman ne ise bizim için de terakki akidesi aynı şeydir” düsturunu, insan, akıl, tabiat, fen, bilim ve tekniğin esas alındığı bir “medeniyet amentüsü” veya bir başka ifadeyle “modernist katesizm metni” oluşturarak bilimsel düşünceye mistik bir anlam yüklemeye gayretle desteklemiştir.¹⁶ Çünkü Osmanlı aydını için yeni bir dünya olan Batı’nın büyümlü gücü marifet yani bilgidir. Yeni ve güzel buldukları her şeyin sebebi olarak algıladıkları bilgi doğal olarak dönemin aydınlarının siyasi düşünce ve kişiliklerinin de belirleyicisi olmuştur.¹⁷

Ali Suavi’de Terakki ve Medeniyet Düşüncesi

19. yüzyılda Batı kaynaklı çok sayıda kavramın dilimize girerek fikir dünyamızda yer ettiği malumdur. Bu kavramlar arasında yer alan “terakki” ve “medeniyet” terimlerinin karşılığı olarak kullanılagelmiş kavramların Osmanlı toplumunun tamamında olmasa da en azından aydın çevrede bir hareket meydana getirmesi köklü olarak Tanzimat’tan sonraki döneme rastlamaktadır. Tanzimat Fermanı’nın gösterdiği hedeflerin bir sonucu olarak başlayan siyasal, kültürel ve iktisadi gelişmeleri anlamak ve anlamlandırmakla karşı karşıya kalan ilk zümre doğal olarak dönemin düşünen ve eli kalem tutan şahısları olmuşlardır. Bu yeni dönemin siyasal ve kültürel sürecini şekillendirenler de doğal olarak yine aynı zümre olmuştur.¹⁸

Tanzimat aydınının dünya ve toplum sorunları karşısındaki tutumunu üç ayrı kategoride toplamak mümkündür. İlki, Batı’daki her oluşumu büyük bir heyecanla, kayıtsız şartsız onaylayan tutumdur. Diğeri, bu oluşumlar karşısında tümüyle bir ret geliştiren radikal tutumdur. Sonuncusu ise ret ya da kabul konusunda aceleci olmayan, kuşkulu, ölçülü ve tedbirli tutumdur.¹⁹ Bu zümreler içinde Ali Suavi²⁰ üçüncü gruba dâhil edilebilecek bir aydın tipoloji-

¹⁴ Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 9.

¹⁵ <https://www.atam.gov.tr/ataturkun-soylev-ve-demecleri>, (erişim: 01.11.2020).

¹⁶ Hasan Gümüsoğlu, *Modernizmin İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012, s. 206.

¹⁷ İsmail Doğan, “Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S. 4, Ekim 1989, s. 201.

¹⁸ Doğan, “a.g.m.”, s. 200.

¹⁹ Doğan, “a.g.m.”, s. 207.

²⁰ Osmanlı tarihi araştırmaları bağlamında Ali Suavi hakkında çok geniş bir kaynakça mevcut olup başlı başına hayatını incelemek bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır. Ancak onun hayatını birkaç cümle ile özetlemek yerinde olacaktır. Ali Suavi, 1839-1878 yılları arasında yaşamış Tanzimat Devri Osmanlı aydınları arasında önemli bir portredir. 40 yıllık kısa yaşamına rağmen Osmanlı düşünce tarihi içerisinde halen tartışılan yönleriyle derin izler bırakmıştır. 1867 yılında İstanbul’da Muhbir gazetesindeki yazılarında ileri sürdüğü fikirleriyle tanınmıştır. Kastamonu’ya sürgün edilmesi üzerine Mısır prensi Mustafa Fazıl Paşa’nın daveti üzerine Paris’e gitmiştir. Yaklaşık dokuz

sini temsil etmektedir. İçinde yaşadığı toplumun çok sayıda problemine kafa yormuş bir şahıs olarak karşımıza çıkan Ali Suavi'nin sadece toplumsal terakki ve medenileşme bağlamındaki düşüncelerini henüz Avrupa'ya görmeden, İstanbul'da Filip Efendi'nin²¹ sahibi olduğu Muhbir²² gazetesindeki yazıları bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

Tanzimat Dönemi Türk modernleşme ve düşünce tarihi bağlamında halen farklı bakış açılarıyla değerlendirmeye tâbi tutulmakta olan, çok sayıda kalıba sokulan Ali Suavi'nin yakın dönem Türk düşünce tarihinde başat bir role sahip olduğu şüphesizdir. Suavi için "anadan doğma ihtilalci", "ihtilal için yaşamış", "ateşli devrimci", "sarıklı ihtilalci", "baş veren inkılapçı"²³ gibi tabirler kullanılsa da Niyazi Berkes bu ifadeleri onun şarlatanlığa kaçan yanlarını ele alan abartılı ifadeler olarak değerlendirmektedir.²⁴ Neticede Suavi, çoğu Tanzimat aydını gibi, felsefe, filoloji, tarih, politika, sosyoloji, iktisat, istatistik, madencilik, para politikaları, dinî ilimler gibi farklı konularda fikir beyan etmiş tam anlamıyla bir "ansiklopedist"²⁵ tir. Bu yapısı Suavi'nin tamamıyla kendisine özgü bir siyasi felsefenin ardından gitmediği, çeşitli düşünce sistemleri içerisinden belli unsurları devşirerek yeni bir sistem oluşturmaya çalıştığı şeklinde yorumlanmıştır. Çoğu Tanzimat aydınının tipik özelliği olan oldukça farklı alanlarda kalem oynatmış olmasının Suavi'yi sığ ve dağınık bir portre durumuna soktuğu da iddialar arasındadır.²⁶

Ali Suavi, Osmanlı toplumunun hastalıklarının teşhisi ve tedavisi noktasında sahip olduğu düşüncelerini geniş kitlelere duyurma tecrübesini ilk defa Muhbir'de yayımlanan yazıları vasıtasıyla yaşamıştır. Muhbir, Suavi'nin coşkun ruhu ve keskin kalemi ile o kadar özdeşleşmişti ki, adeta tek yazarı Ali Suavi olan bir gazeteydi.²⁷ Ocak 1867-Mayıs 1867 tarihleri arasında İstanbul'da yayımlanan Muhbir gazetesinde ilk gazetecilik tecrübesini yaşayan Suavi, yazılarında yüzü halka dönük, toplumun terakkisi için gözünü budaktan esirgemeyen bir aydın ve entelektüel profili çizmiştir. Yazı yazdığı devrin siyasal hassasiyeti dikkate alındığında, her türlü riske rağmen çizgisinden sapmayan

yıl Avrupa'da kalarak Osmanlı idaresine karşı muhalefetine ve meşrutiyet idaresinin kurulması gerektiğine dair fikirlerini kalemiyle savunmaya devam etmiştir. Avrupa'da bulunduğu yıllarda *Le Mukhbir*, *Ulüm*, *Muvakkaten Ulüm Gazetesi Müşterilerine* adlı gazeteleri çıkarmıştır. 1876 yılında II. Abdülhamid'in affı ile İstanbul'a dönmüştür. 20 Mayıs 1878 tarihinde Sultan II. Abdülhamid'e karşı tertip edilen bir darbe teşebbüsü içerisinde yer almış ve bu olay esnasında öldürülmüştür (Ali Suavi'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994; Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, Oğlak Yayınları, İstanbul 2014; Abdullah Uçman, "Ali Suavi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul 1989, s. 445-448).

²¹ Filip Efendi'nin çıkarmış olduğu bilinen bazı gazeteler şunlardır: Hakâik, İstanbul, Veledü'l Cevâib (Arapça El-Cevâib gazetesinin Türkçe Nüshası), Mecmûa-i Maârif, Terakkî, Vakit (Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, *Salnâme-i Hadîka*, İstanbul 1290, s. 74-78).

²² Muhbir gazetesini hakkında geniş bilgi için bkz.: Necati Çavdar, *Muhbir: Osmanlı Basınının Sivri Dili*, Kriter Yayınları, İstanbul 2017.

²³ Falih Rıfkı Atay, *Baş Veren Bir İnkılâpçı*, Türkiye Milli Talebe Federasyonu, Ankara 1954.

²⁴ Gümüşoğlu, a.g.e., s. 72.

²⁵ Abdullah Uçman, "Ali Suavi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. II, İstanbul 1989, s. 447.

²⁶ Seyit Battal Uğurlu, "Eklektik Bir Tanzimat Aydını: Ali Suavi Efendi (1838-1878)", *History Studies*, Volume: 2/2, 2010, s. 210.

²⁷ Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, Oğlak Yayınları, İstanbul 2014, s. 34.

kararlılığı topluma adanmışlığının da tezahürüdür. Dönemin çok sayıda siyasi ve fikri kavramını ilk defa telaffuz eden, tartışan ve bu kavramların toplum tarafından benimsenmesine kalem ile hizmet etmiş olan Suavi, Muhib gazetesinde yayımlanan ilmi yazılarında, meseleleri halkın anlayacağı bir dil ve üslup ile etkileyici ve ikna edici şekilde ifade etmesiyle haklı bir şöhrete kavuşmuştur.

Tanzimat Dönemi'nin bu sıra dışı karakteri, Tanzimat'ın hedeflerinin farkında olarak, Batı'daki gelişmelerin Osmanlı'ya yansımalarının muhtemel sonuçları üzerine fikir yürütenlerin başında gelmiştir. Suavi'de "Terakki" kavramı önce manevî kalkınma manasındadır, hatta iktisadî kalkınmanın temeli bile odur. Bu nedenle fen ilimleriyle dini ilimlerin birlikte okutulması gerektiğine inanmaktadır.²⁸ Suavi, dönemin diğer düşünürleri gibi, Batı'da hızla yol alan terakki fikri ve onun doğal sonucu olan modernleşme rüzgârının yeni siyasi düşüncelere ve akımlara zemin hazırlayacağını, hürriyet, eşitlik, kişi hakları, demokrasi, cumhuriyet gibi modern kavramları fikriyattan fiiliyata geçirerek köklü toplumsal değişimlere yol açmasının kaçınılmaz olacağını kabul etmiştir. Suavi'nin, Batı'daki terakki heyecanına ve değişim rüzgârına karşı konulamayacağı düşüncesi ondaki teslimiyet ruhunun tezahürü değildir. Bilakis Suavi, gerçeklere arkasını dönmeyen, Batı'daki bu terakki olgusunun bünyesine uyan kısımlarını emsal kabul ederse Osmanlı'nın yeniden terakki edebileceğine olan kuvvetli inancını sürekli ve kararlı şekilde vurgulayan bir düşünceye sahipti. Zira bütün büyük inkılaplar bir iman ve bir misak ile başlamak durumundadır. Terakki etmek için terakkiye inanmak lazımdır.²⁹ Çünkü medeniyetin, bir cemiyetin kendi mazisinden kuvvet alan ve cemiyetin hayatını evvelkinden daha yüksek değerler planına yükselten, toplumsal terakkinin, sıçramanın ve inkılapların mahsulü³⁰ olduğu reddedilemez.

İlerleyen ve Osmanlı ile mesafeyi gittikçe açan Avrupa'ya yetişmek çoğu Tanzimat aydını gibi Suavi'nin de tartışmasız kabul ettiği bir hakikattir. Kaçınılmaz olan milletlerarası etkileşimin toplumun yaşamını şekillendiren kültür unsurlarını da zamanla değiştireceğine dikkat çeken Suavi, bu etkileşime direnmenin yersiz olduğunu, üstün olanın her zaman örnek alınması gerektiğini kabul etmiştir. Ancak Suavi, bunun yanında Batı'dan yararlanmak için her şeyden önce kendi memleketinin eğitim ve kültürünü çok iyi bilmek gerektiğini vurgulamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Suavi sadece Batı'dan alınacaklara değil Batı'dan alınmaması gerekenlerin varlığına da işaret etmiştir. Suavi, Batı'daki gelişmeleri açıkça takdir eden ancak bazı konularda mensubu olduğu kültür ikliminin özel dinamikleri adına tereddütlerini açıkça dile getiren bir figürdür.³¹ Bu noktada, Ali Suavi'nin henüz Avrupa'ya gitmediğini, öykünülen Avrupa yaşantısını aynelyakın müşahade etmediğini de gözden irak tutmamak lazımdır. Gerçi Fransa'da bulunduğu yıllardaki yazılarında da Osmanlı'daki

²⁸ Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 666.

²⁹ "Terakki Fikrinin Tekâmülü", *Hayat Mecmuası*, S. 82, Ankara 1928, s. 7.

³⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Haz. Ezel Erverdi - İsmail Kara, Dergâh Yayınları, Ankara 2004, s. 109.

³¹ Doğan, "a.g.m.", s. 208.

taklitçilik hastalığının devletin sonunu hazırlayacağını sık sık dile getirmiştir. Suavi, başka milletlerden faydalı olan şeylerin alınmasının taklitçilik olmadığını ancak bir toplumun kendine ait olan özellikleri bir kenara iterek başkalarını taklit etmesinin o medeniyetin sonunu hazırlayacağını ileri sürmüştür.³² Suavi'nin yaklaşık dokuz yıllık Avrupa yaşantısının sonunda da bu mütereddit üslubunda sabit kaldığı anlaşılmaktadır. Suavi, “*Garb meşrutiyetinin meftunu olmadığını*”, Avrupa’dan dönmeden kaleme aldığı son yazısında “*Elhasıl Devlet-i Aliyye'nin sebatı, mahz-ı hayatıdır.*” ifadeleriyle açığa vurmuştur.³³

Suavi, Osmanlı medeniyetinin sahip olduğunu kaybetmemek ve suiistimale uğratmamak şartıyla nerede ve kimde görürse marifet, hikmet ve sanat gibi terakkiye matuf unsurları “*ilim Müslüman'ın yitik malıdır, nerede bulursa orada alır.*” hadisi gereğince alması gerektiğine inanmaktadır. Suavi, ileri medeniyetlerin örnek alınması ve takip edilmesinin gerekçelerini ise şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Münasebet kurduğumuz milletlerde bulunan medeniyet unsurlarını gerek onları örnek almak gerekse onlardan gelebilecek zararlardan korunmak için bilmek gerekir. Münasebet kurulan milletin kendi devletimize nispeten askerî, ekonomik ve hukukî durumunun ne olduğunu bilmek gerekir. Karşımızdaki medeniyetin idarî ve hukukî düzeni içerisinde orada yaşayan halkın haklarının sınırlı mı yoksa serbest mi olduğunu bilmek gerekir. Vel-hasil mahallemiz hükmüne girmiş olan Dünya nedir, ne kadardır, onda ne oluyor ve daha neler olacaktır aşına bulunmak lâzımdır.”³⁴

Suavi'ye göre, medeniyetin terakki etmesinin şartlarının başında o memlekette hürriyet ve adaletin olması gelir. Batı medeniyetlerinin gelişmesinin hürriyet ve eşitlik sayesinde olduğunu savunan Suavi, Muhbir gazetesinde yayımlanan bir yazısında bu konuyu analiz etmiştir. Suavi, Prusya ve İngiltere'ye tesir eden ve o günlerde Rusya'yı karıştıran hürriyet fikirlerinin Avrupa'da tozu dumana kattığını ifade ettikten sonra “*Avrupa'nın savruntusu İstanbul'a da sirayet ederse nihayeti ne olur?*” sorusuna yine kendisi “*ne olacak, eğer serbestlik ne demektir bilinirse mamuriyet ve terakki olur*” cevabını vermiştir. Hürriyet ve adaletin hâkim olduğu memleketlerin hızla ilerleyeceğini savunan Suavi bu tezini “*çünkü adalet olan memlekette herkes rahat edeceğinden dışarıdan gelecek insanlarla nüfus çoğalır, sa'y ve amel çoğalır, bu sayede memleket mamur olur*” ifadeleriyle savunmuştur.³⁵

Bütün yazılarında, bir milletin medeniyetteki terakkisinin o ülkede hürriyet, eşitlik ve adalet ortamının yaşanması sayesinde olabileceğini öne çıkaran Suavi, bu konudaki fikirlerini ilk defa Muhbir gazetesinde kaleme aldığı yazısıyla halka duyurmaya başlamıştır. Suavi, Muhbir'deki ilk yazısında bir milletin nihai hedefinin saadete ulaşmak olduğunu vurguladıktan sonra bu hedefe ulaşmak için terakkinin gerekli olduğuna, bunun da bilginin artması ve insa-

³² Çelik, *a.g.e.*, s. 606.

³³ Çelik, *a.g.e.*, s. 584.

³⁴ *Muhbir*, 25 Şaban 1283, nr. 1, (1 Ocak 1867).

³⁵ *Muhbir*, nr. 28, 27 Şevval 1283 (4 Mart 1867).

nın özgür olması sayesinde gerçekleştirilebileceğine dikkat çekmiştir. Suavi'ye göre, hürriyet ve adalet saadet için gerekli olan yolu açar, kişiyi çalışmaya sevk eder, bu gayret sayesinde de ihtiyaçlar giderilmiş ve saadete ulaşılmış olur.

1867 yılı başında Osmanlı basın dünyasına katılan Muhbir'in ilk sayısında yer alan “*Mukaddime*” başlığı altındaki yazısında Suavi, bir toplumun medeniyette terakki etmesinin ve neticede saadete erişmesinin yollarını uzun uzadıya anlatmıştır. O, toplumsal hedeflere ulaşmada çalışmanın önemine “*medeniyeti bir ihtiyaç olarak bilip gayret edenler daha çok çaba sarf edip yoruluyor gibi görünse de emniyet, refah ve lezzet gibi faydalı şeyleri temin ettiklerinden bunlar saadet ehli olmuştur. Bu da demek oluyor ki saadet gayret etmekle olur ve ihtiyaçlar ne kadar çoğalırsa gayret de o derece çoğalır.*”³⁶ ifadeleriyle dikkat çekmiştir.

Suavi, “*Gazete öyle bir mâ-hazaratdır (hazır bulunan şey) ki okuyanlara her yeri gezdirir ve her âdeti gösterir ve her hadiseyi işittirir ve garâib-i âlemi seyrettirir ve acâib ve esrar-ı âdemi bildirir ne acib kitaptır*”³⁷ ifadeleriyle basının toplumun aydınlanmasında mühim bir araç olduğunu ortaya koymuştur. Bu fikrini desteklemek için Batı ülkelerini örnek göstererek “*çok sayıda gazetesi olan memleketlerde hiçbir şey gizli kalmadığı, ilim bir zümrenin kontrolünde olmadığı ve muhtaçlar az olduğu için medeniyetin terakki ettiğini*” ileri sürmüştür. Suavi, gazetenin aynı zamanda bir iç güvenlik kontrol aracı olduğunu “*gazeteler devlet ve milletin umûr-ı dâhiliyesini, ecnebilerin niyetlerini, âdet ve esrarını, tedariklerini yazıp neşreder, bu vecihle vuku bulan ve zuhur edecek olan hallere herkes aşına olup ona göre hareket eder*” ifadesiyle dile getirmiştir.³⁸

Suavi, medeniyete ve mutluluğa giden yolun bilgiye ulaşmaktan, bilgiye ulaşmanın ise dünyada olup bitenlerden haberdar olmaktan, hürriyetten ve eşitlikten geçtiğine inanmıştır. Dünyanın farklı coğrafyalarında yazılan kitaplar ve çıkarılan gazeteler sayesinde medeniyetler arasındaki irtibatın hızlandığına ve bir anlamda küresel köy haline gelmeye başladığına *mahallemiz hükümüne girmiş olan Dünya*³⁹ ifadesiyle vurgu yapan Suavi, medeniyetler arası iletişimin yayılmasında gazeteyi adeta günümüzün telefon, televizyon ve internet olgusu gibi tasvir etmiştir. Gazeteler sayesinde medeniyetler arası irtibatın hızlanmasıyla insanoğlunun başka coğrafyalardaki yaşam koşullarından etkilenmeye başladığına, aynı hürriyeti kendisinin de yaşamak istediğine dikkat çeken Suavi, Osmanlı toplumunun da medeniyetler arası irtibatın neticesi olan bu küresel değişime seyirci kalmayıp zamanla onun tesirine gireceğini öngörmüştür. Suavi, medeniyetler arasındaki bu irtibatın toplumların değişimini de hızlandığını, Batı kaynaklı fikirlerin etkisinde kalmasını kaçınılmaz gördüğü Osmanlı toplumunun bu fikirlere uyum sürecinde kültürel özünü kaybetmemek kaydıyla değişen şartlara uyum sağlaması ve medenî gelişmelere sırt çevirmemesi gerektiğini savunmuştur.

³⁶ Uğur Akbulut, “Osmanlı Basın Tarihine Bir Katkı: Gazetelerin Yayınlanma Amaçları Üzerine (1831-1876)”, *Turkish Studies*, Volume: 8/5, Spring 2013, s. 44.

³⁷ *Muhbir*, nr. 1, 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867).

³⁸ *Muhbir*, nr. 28, 27 Şevval 1283 (4 Mart 1867).

³⁹ *Muhbir*, nr. 1, 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867).

Suavi, Muhbir'de yayımlanan bir yazısında adeta Osmanlı Devleti'nin yeniden terakki etmesinin reçetesini sunmuştur. Ona göre, tekrar ayağa kalkmanın çaresi genç nesillere yatırım yapılmasıydı. Yazıda, devleti ileri götürecektir başat unsurun "*Türkistan'ın erbâb-ı şebâbî*" olarak adlandırdığı *Türk gençliği* olduğunu vurgulayan Suavi, Avrupalıların Osmanlı'yı duraklamak, gerilemek gibi kavramlarla küçümseyip Şark Meselesi⁴⁰ bağlamında harekete geçmiş olmasına rağmen "*Türkistan erbâb-ı şebâbî*"ndan ümitli olduğunu beyan etmiştir. "*Hâsılı, gençlik milletin geleceğidir, onda ne kadar terakki görülürse ihyâ-yı vatan ümidi de o kadar kuvvet bulur.*" diyen Suavi, Batı'nın Osmanlı'yı mezara girmeye hazır bir hasta adam olarak telakki eden görüşüne, şu ümit dolu ifade ile cevap vermiştir: "*Varsın Avrupa Osmanlı'nın saadet hâlini mezarda addetsin. İndimizde malûmdur ki o mezarda değil rahm-i mâderdedir. Bir kere daye-i terakkinin ağuş-u terbiyesine düşüp de neşv ü nemaya başlarsa fitratında olan istidâda göre az zamanda cemâl-i kemâline âlemi hayran etmek memul-i kavidir.*"⁴¹ Suavi'nin ümitvâr ve ateşli şahsiyetinin mücessem hali olan bu düşünce Mustafa Kemal'in, Türk gençliğinin hangi zorluk ile karşılaşır karşılaşırsa bunları aşmak için dayanacağı kudreti kendi damarlarındaki asil kanda bulacağı düşüncesinin de ilham kaynağı olmuş olmalıdır.

Osmanlı'nın yeniden terakki edeceğine inanan Suavi, aslında İslâm milletinin artık ecnebinin zannettiği fikirde olmadığını, Osmanlı'nın Londra ve Paris siyasi mahfillerinde iddia edildiği kadar geri olmadığını, bunu Avrupalıların mübalağa ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, Tanzimat'tan beri Osmanlı Devleti'nde yapılan modernleşme faaliyetleri hiç de küçümsenecek derecede değildir, Osmanlı tebaasının her sınıfı gittikçe terakki etmektedir. Türkiye 30-40 sene zarfında Avrupa'nın 100 senede kazanamadığı medeniyeti kazanmıştır. Osmanlı Devleti gerekli ıslahat çalışmalarını yapmaya devam ederse terakki devam edecek ve bu terakki dünyayı kendisine hayran bırakacaktır.⁴²

Suavi, Osmanlı'da modernleşme geleneğinin sadece 19. yüzyılda ortaya çıkmış Batı icadı bir kavram olmadığını savunmuştur. O, Osmanlı modernleşmesinin 15-20 yıllık kısa bir geçmişe değil Köprülüzade Mustafa Fazıl Paşa'ya kadar geriye gittiğini ileri sürerek bütün güzelliklerin kaynağını Batı'ya dayandıran görüşe de itiraz etmiştir. Suavi'ye göre Köprülüzade Mustafa Fazıl Paşa'nın başlattığı yenileşme, *hakikat-ı halde bir büyük inkılab-ı hükümet (revolution)* idi. Bu inkılap birçok tarihçinin eserlerinde Nizam-ı Cedid adıyla anılmaktadır ki bu teşebbüs III. Selim'in giriştiği modernleşme hareketinin adının da ilham kaynağı olmuştur. Tanzimat'tan önceki modernleşme teşebbüslerinin şahsi gayretler sayesinde olduğunu ancak Tanzimat'tan sonraki modernleşme faaliyetlerinin Avrupa hükümetlerinin tesir ve nüfuzuyla oldu-

⁴⁰ The Eastern Question şeklindeki ifadesiyle Avrupa tarihi içinde önemli bir yer tutan ve "*Türklerin Avrupa'dan atılması*" şeklinde tanımlanabilen Şark Meselesi geniş kapsamlı bir konudur. Şark Meselesi kavramını, "*XIX. yüzyıldaki Osmanlı zayıflamasının neticesinde topraklarının paylaşılması*" anlamında Batılılar arasında bir miras kavgası şeklinde algılamak doğru bir yaklaşımdır (Geniş bilgi için bkz.: Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul 2010, s. 352).

⁴¹ *Muhbir*, nr. 22, 20 Şevval 1283 (25 Şubat 1867).

⁴² *Muhbir*, nr. 31, 2 Zilka'de 1283 (9 Mart 1867).

ğunu kabul eden Suavi, Osmanlı toplumuna özgüven telkin eden bir de hedef göstermiştir. Ona göre Osmanlı'nın ilerlemesi artık ne bir şahsa ne de Avrupa etkisine bağlanmalıdır. O, “Osmanlı kendi heyet-i mecmuasının kuvvetiyle dâhilden terakki etmelidir”⁴³ ifadeleriyle, değişen dünya şartları karşısında Osmanlı'nın kendi yağıyla kavrulmasının zaruri olduğunu tespit etmiştir.

Tanzimat'tan itibaren yakalanmış olan terakki rüzgârının sadece devlet eliyle meydana getirilmesinin terakkiyi akim bırakacağı, asıl ilerlemenin halk irâdesi ve isteği ile olması gerektiğini savunan Suavi, İngiltere ve Fransa örnekleri ile düşüncesini desteklemeye ve ispata çalışmıştır. Suavi bir yazısında, Osmanlı'da yapılan ıslahat çalışmalarının ne anlama geldiğini idrak etmek konusunda halkın bilinç seviyesinin yetersiz olduğunu, halkın kendisinin talep etmediği ve kendisini doğrudan ilgilendirmeyen bir yeniliğe kayıtsız kaldığını, hatta yapılanlara sanki *menâfi-i ecnebiye* gibi baktığını ifade etmiştir. “*Ahâlinin kayıtsızlığına taaccüb ediyoruz ki tedâbir-i mezkûreye ahâli tarafından hiçbir dikkat gösterilmiyor, bu teessüf olunacak bir haldir. Lâubâli bir millet bu durumdan iyi bir ikbal ümit edebilir mi?*” cümleleriyle devam eden yazısında Suavi, Batı'daki gelişmelerin devlet iradesiyle değil halk iradesiyle yapıldığına dikkat çekmiştir. Avrupa'da meydana gelen terakkinin hepsini devletin gerçekleştirmediğini, ahâlinin kendi haklarını bildiği ve bunun genişlemesi için çok uğraşarak tam serbestliğe nail olduğunu ileri sürerek Osmanlı toplumunu sahip olduğu haklar konusunda bilinçlendirme arzusunu dile getirmiştir. Yazı, terakki konusunda Osmanlı toplumuna hedef gösteren mealen şu ifadelerle son bulmuştur:

*“Dünya bir taraftan hükümetlerin mevcut durumlarının muhafazası, diğer taraftan milletlerin terakkiyat-ı milliye arzusuyla ileri gider. Saltanat-ı Seniyye'de de başka türlü olamaz. Islahat ahâli tarafından kabul ve icra olunmadıkça bir semere veremez. İngiliz ve Fransız milletleri, yabancıların eline bakmayıp kendi gayretleriyle ilerlemektedirler. Bundan dolayı medeniyet cihetiyle Avrupa'nın birinci milleti oldular. Devlet-i Aliyye de terakki etmek isterse bunu milletin vatan sevgisi ve gayretleriyle yapabilecektir.”*⁴⁴

Suavi, Osmanlı basınında daha önce hakkında fazla yazı yazılmaya cesaret edilememiş Serbestî (Hürriyet), Müsavat (Eşitlik) ve Adalet gibi devrinde henüz tartışılması riskli konuları gündeme getirmekle de çığır açmıştır. Suavi'nin imzasını taşıyan Muhbir gazetesinin çıkış yazısında; gazetenin Batı dünyasında meydana gelen medeni değişim hakkında Osmanlı toplumunu bilgilendirmek, âdâb, ahlak, maarif ve terakkiye dair makaleler yayımlamak, hürriyetin ne olduğu hakkında toplumu aydınlatmak ve toplumda sade dil kullanımını yaygınlaştırmak vazifelerini yerine getireceği beyan edilmiştir.⁴⁵

Yeni Osmanlılar ekolünü oluşturan şahıslar arasında *demokrasi* kavramını siyasal alandaki toplumsal ilerleme ve birlik ideali olarak idrak eden Suavi'nin ruhu, belki de ilk somut Osmanlı siyasal oluşumu diyebileceğimiz

⁴³ Doğan, *a.g.e.*, s. 204-205.

⁴⁴ *Muhbir*, nr. 21, 18 Şevval 1283 (23 Şubat 1867).

⁴⁵ *Muhbir*, nr. 1, 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867).

İttihat ve Terakki kavramında anlamını bulmuştur. Hürriyet ve demokrasi kavramlarını birbirini güçlendiren, doğal ve ayrılmaz parçalar olarak kabul eden Suavi, hürriyet fikrini *ferdi hürriyet* ve *siyasi hürriyet* olarak iki biçimde anlamlandırmıştır. Suavi, *hürriyet* kavramını *eşitlik* kavramıyla birlikte telakki etmiştir.⁴⁶ Ona göre hürriyet ve eşitlik, otorite ve iktidarın kaynağını yeniden tanımlamak ve hükümdarın yetkilerini sınırlandırmak konusunda anahatar kavramlardır.⁴⁷ Suavi'nin bu hürriyet anlayışı, Tanzimat düşünürlerinin genel itibarıyla felsefi bir nitelik taşıyan hürriyet anlayışıyla bu bakımdan ayrılmaktadır. Bu ayrışma, "terakki" konusundaki fikir birlikleri dolayısıyla çoğu zaman göz ardı edilmiştir.⁴⁸

Suavi'ye göre hürriyet, kişinin istediği şeyi yapabilmesi değil, başının kanun denilen şeye bağlı olması demektir. Hürriyet, toplumun en alt kademelerindeki bir şahıstan en yüksek rütbesindeki bir şahsa kadar herkesin başının kanuna bağlı olması demektir. Ona göre hürriyetin uygulanması; iktidar sahibinin hiç kimseye zulüm etmeyerek herkesi hukukta eşit tutması, şeriat ve kanun gereğince hakkaniyet çerçevesinde halkı idare edip kanunu hâkim kılarak kendisinin sadece uygulayıcı olması şeklinde olmalıdır. Muhbir gazetesindeki bir yazısında, bir hamal ile yüksek rütbeli bir memurun hukuki olarak kanun nezdinde eşit tutulmasının, gerçek eşitlik olacağını ifade eden Suavi, Fransız kanununda yer alan "*gani ve fakir herkes şeriat indinde müsavidir*" ilkesi ile ortaya konulan ilkenin de aynı anlama geldiğini dile getirmiştir.⁴⁹

Suavi, Fransız kanunundaki "*zengin ve fakir herkesin kanun önünde eşit olduğu*" ilkesinin İslâm hukukunda *adalet ve insafa riayet etmenin karşılığı* olduğunu, bu yüzden İslâm toplumunda aslında adalet ve kanun nezdinde eşitlik anlayışın fiilen yaşandığını dile getirmiştir. Esas itibarıyla ahlaki bir öze sahip olan *demokrasi* kavramının da İslâm inancının doğal yapısı ile doğru orantılı olduğunu, doğal olarak da fiiliyatta İslâm toplumunun bu kavrama yabancı olmadığını ileri süren Suavi, bu kavramın getireceği değişimin toplumda bir yabancılaşmaya neden olmayacağı kanaatinde. İnsanların hukuki olarak kanun önünde eşit tutulmalarıyla somutlaşan demokrasi ve eşitlik kavramlarının İslâm peygamberi Hz. Muhammed'den beri toplumun en belirgin ilkelerinden birisi olduğunu ifade eden Suavi'ye göre, Batı'da gelişmekte olan demokrasi kavramı, İslâm'ın başlangıç tarihinden beri mevcuttur. Tüm tebaanın mutluluğunu amaçlayan bir idare vasıtası olması gereken demokrasi kavramının İslâmiyet'in erken dönemlerinde hakkıyla uygulandığını, o dönemde padişah, sultan, melik olmadığını, eşitlik ilkesinin gerçek anlamıyla

⁴⁶ Tanzimat aydınının sıkça kullandığı ve Meşrutiyet kadrolarının düsturu haline gelen "hürriyet", "müsavat", "uhuvvet" kavramlarının Fransız İhtilali'ni hazırlayan Jakobenlerin sloganı olan "liberté, égalité, fraternité" (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) ilkeleriyle yakın benzerliği, terakki iştiafının aynı duygu kaynağından beslendiğinin tezahürüdür. (Yunus Emre Tekinsoy, "Balkan Savaşları'nda Propaganda Unsuru Olarak Kadın ve Kadın Fotoğrafları", *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın*, C. II, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 2016, s. 1006).

⁴⁷ Doğan, "a.g.m.", s. 204.

⁴⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Der.: Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 89.

⁴⁹ *Muhbir*, nr. 29, 28 Şevval 1283 (5 Mart 1867).

yaşandığını belirten Suavi, kavramın daha sonraki dönemlerde adil olmayan idareciler eliyle değersizleştirilerek yozlaştığını ileri sürmüştür.⁵⁰

Suavi, toplumda adaletin nasıl tesis edileceğine dair düşüncesini ilginç bir metot önerisiyle dile getirmiştir. Bu konuda, Batıda gelişmekte olan demokrasi anlayışının dışında bir tutumla meseleye yaklaşan Suavi, temsili demokrasiden ziyade yukarıda tanımladığı şekilde, kanunu hakkıyla uygulayabilecek adil ve sert bir padişahın himayesinde işleyecek halkçı, vasıtasız bir demokrasiden bahsetmektedir.⁵¹ Suavi, toplumda adaletin aşağıdan yukarıya doğru gelişmesini isteyen Avrupalıların sözü millet meclislerine verdiklerini, bu uygulamanın ise toplumda bazı karışıklıklara yol açtığını dile getirerek adaletin yukarıdan aşağıya doğru uygulanmasının daha doğru olduğunu şu ifadeleriyle savunmuştur: “*Adalet kocaman bir taş gibidir, yukarıdan bir tek kişinin dokunmasıyla düşebilir. Aşağıdan yukarıya atılması ise çok kuvvetlere muhtaçtır. Adaletin yukarıdan aşağı gelmesi iş başında ehliyetli bir memur bulunmasıyla olur. Çünkü memur ehliyetli olunca kendisini de kanuna sokup kanunu hıfz eder. Bu hıfz ile müsavat ve serbesti, yani adalet kaim olur.*”⁵²

Yeni Osmanlıların ortak siyasi düşüncesi, Osmanlı Devleti’nde bir “*Meclis-i Meşveret*”in kurulmasını sağlayarak siyasi iktidarın paylaşılmasını kurumlaştırmak, bütün Osmanlı unsurlarının eşit olarak siyaset ve idareye iştirak ettirmek olarak tarif edilebilir.⁵³ Suavi de daha 27 yaşındayken bu fikrin gerçekleşmesi için mücadeleye başlamıştı.⁵⁴ Ancak Suavi bu konuda bazı yönleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır. O, yönetim sisteminin Mutlakiyet yerine Meşrutiyet olması gerektiğini savunarak⁵⁵ “*İslâm devletlerinde nasıl ruhanilik yok ise mutlakiyet de yoktur. Avrupa’da millet meclisleri ile idare olunan hükümetlerde nasıl hükümdarın bazı imtiyazları varsa, İslâm hükümdarlarında da öyle olmalıdır.*” ifadesiyle bir anlamda Cumhuriyet’i işaret etmiştir. Bu konuda Muhbir’in 32. sayısında yayımlanan bir yazısında Suavi, 30-40 milyon nüfusa sahip Osmanlı toplumunun geleceğine Vükela Meclisi olarak adlandırılan birkaç kişilik kadronun karar veremeyeceğini, toplumun birkaç kişi tarafından idare edilemeyeceğini, bunun yerine üyeleri halk tarafından seçilecek birkaç yüz kişilik bir meclisin kurulmasının gerektiğini dile getirmiştir. Toplumsal meselelerin tartışılmasının dar bir idareci kadrosuyla yapılmasının toplumun tamamının görüşünü yansıtmayacağını ileri süren Suavi, toplumun çoğunluğunun temsil edildiği geniş bir topluluk tarafından devletin idare edilmesinin meseleler konusunda yanılğı payını azaltacağını ifade etmiştir. Muhbir’deki bu yazı şöyle devam etmiştir:

⁵⁰ Doğan, “a.g.m.”, s. 205.

⁵¹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 59.

⁵² *Muhbir*, nr. 28, 27 Şevval 1283 (4 Mart 1867).

⁵³ Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, Haz.: Erol Kılınç, Ötügen Yayınları, İstanbul 2015, s. 79.

⁵⁴ Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Çev.: Ziyad Ebüzziya, Kervan Yayınları, İstanbul 1974, s. 328.

⁵⁵ Suavi, Avrupa’ya gitmeden önce İstanbul’daki Muhbir’deki yazılarında meşrutiyetle ilgili net bir tavır ortaya koymazken Londra’da yayımladığı Muhbir’deki yazılarında hararetle bir meşrutiyet savunucusu çizgisinde olmuştur (Çelik, *a.g.e.*, s. 694).

“Gelelim millet meclisi bahsine; vakıa bir devletin 30-40 milyon reayasının hayat ve mematı üç dört kimsenin elinde olmaktan ise birkaç yüz kişiden mürekkep, azası her sınıf kavmin muteberlerinden mürettep bir heyetin elinde olmak daha evlâ ve akla daha yakındır. Zira üç dört kişinin ağrazı günagun ile su-i idare etmeleri ve bundan mülke ve millete türlü zararlar isabet etmesi emr-i tabii olduğuna mukabil birkaç yüz kişinin birden bu hataya düşmeyeceği derkârdır.”⁵⁶

Suavi, meşrutî hayat konusunda yapılması gereken yenilikleri ısrarla vurgulayarak zamanına göre ileri ve orijinal fikirler ortaya atmıştır. Suavi, Osmanlı Devleti'nin herhangi bir tehlikeye karşı koyması, büyük devletler arasında sayılması ve geleceğini garantiye almasının kâğıt üzerinde askeri alayları teşkil etmekle olmayacağını dile getirmiştir. Sert mizacının yazısına yansımaları olan bir ifadesinde “saray önüne saksı gibi zırlı gemiler dizmekle terakki olmaz, ıslahat ile olur. Bu ıslahat, memlekette bulunan bilcümle tebaayı hıfz için her memleketten ahalinin seçilerek tayin olunacağı azalardan mürekkep İstanbul'da bir millet meclisi teşkil eylemek manasındadır. Devlet-i Osmaniye dâhili ancak böyle ıslah ile cem edebilir.”⁵⁷ ifadeleriyle gerçekçi bir tespitte bulunmuştur.

Demokrasi, Aristokrasi, Cumhuriyet ve Saltanat yönetimlerinin ne anlama geldiğine dair Muhibir'in 3. sayısında yer alan bir yazısında ise Ali Suavi bu kavramların ilişkilerini şöyle tarif etmiştir. Aristokrasi, hükümet etme ve millet işlerini yürütenin yine millet içinden seçilen âyan ve ileri gelenlerin tasarrufuna bırakıldığı bir idaredir. Bu idare biçiminde bir milleti yönetme yetkisi ya bir müstakil şahsın eline verilir ya da millet içinden seçilen bazı idarecilerin eline verilir. Yönetme yetkisinin müstakil bir şahsın eline verilmesine *Saltanat*; yönetme yetkisinin millet içinden seçilen idarecilerin eline verilmesine ise *Cumhuriyet* adı verilir.⁵⁸

Demokrasi idarelerinde toplumsal dayanışmanın daha güçlü olduğunu savunan Suavi, bu görüşünü Muhibir'de yayımlanan “toplum cemiyetsiz yaşayamaz, cemiyetsiz toplumlar tespih taneleri gibi dağılır”⁵⁹ başlıklı bir yazıda dile getirmiştir. Bu yazıdan sonra gazeteye bir ay kapatma cezası verilmiş, Ali Suavi Kastamonu'ya sürgün edilmiştir. Kapatmaya gerekçe olarak Muhibir'de son dönemlerde yayımlanan yazıların Osmanlı toplumunun zihnini karıştıracak ve Osmanlı milletlerini birbirine düşürecek bir muhtevaya sahip olması gösterilmiştir.

Suavi, Osmanlı toplumunun terakki etmesini sağlama ve Batı'daki medenî gelişmelere uyum sürecinde gençliğin terakkisine çalışmanın ve toplumsal birliğin temel harcı olan dil konusuna eğilmenin zaruret olduğunu vurgulamıştır. O, bütün toplum kademelerinde sade bir Türkçe kullanımının yaygınlaştırılması gerektiğini, konuşulan dili toplumun her kademesinin kolaylıkla anlamasını toplum için olmazsa olmaz ilke olarak görmüştür. Toplumun bir arada tutacak olan dilin gazeteler aracılığı ile yaygınlaştırılabileceğini düşü-

⁵⁶ *Muhibir*, nr. 32, 3 Zilka'de 1283 (10 Mart 1867).

⁵⁷ H. Fethi Gözler, “Ali Suavi'yi Tanımalıyız”, *Türk Kültürü Dergisi*, S. 64, (1968), s. 241.

⁵⁸ *Muhibir*, nr. 3, 29 Şaban 1283 (6 Ocak 1867).

⁵⁹ *Muhibir*, nr. 32, 3 Zilkade 1283 (10 Mart 1867).

nen Suavi, bunun için gazetelerin sade Türkçe kullanması ve bu gazetelerin okullara ücretsiz olarak dağıtılmasını önermiştir. Nitekim bu düşüncenin müessesem bir örneği olarak da Muhbir gazetesinde çok sade bir dil kullanmış olan Suavi Muhbir'in okullara ücretsiz dağıtılmasını sağlamıştır.⁶⁰

Suavi, toplumu gayrete sevk etmenin ilk koşulunun toplumun her kademesinin birbirini anlayabileceği bir dil konuşmasından geçtiğini savunmuştur. Muhbir'in temel amacının İstanbul'da sade Türkçe kullanımını özendirmek olduğunu ifade eden Suavi, "*Muhbir, her şeyi İstanbul'da kullanılan adi lisan ile yani herkesin anlayabileceği ibâreyle yazacaktır.*"⁶¹ sözleriyle özetlemiştir. Bu konuda yalnız Muhbir'in çabasının toplumda sade Türkçe kullanımı için yeterli olamayacağını bilen Muhbir gazetesi Suavi vasıtasıyla, İstanbul'da çıkarılmakta olan diğer gazetelerin de sade bir dil kullanarak halkı aydınlatma vazifesini yerine getirmeleri için şu çağrıda bulunmuştur: "*Ey Gazete muharrirleri! Haydi, ittifak edelim. Mesela şarap diyecek yerde Ab-ı ateş renk (ateş renkli su) demeyelim. Düzce şarap diyelim. Muradımız mesele anlatmak iken niçin halkı bir de ibâre için düşündürelim. Avâm lisanı olan Türkçe ile yazalım.*" Bu konudaki hassasiyetini başka bir yazısında; "*ne olur "telkih" in yerine "aşı" yazılsa. Şimdi bir bahçıvan bu kelimeyi okuyup anlayım diye on beş sene ilim mi tahsil etsin. "Aşı" kelimesini herkes anlarken "telkih" yazmanın lüzumu nedir? Gazeteciler mümkün mertebe Türkçe tabirler kullanmaya başlayarak imlâmızı yoluna koysalar. "Yohsa" yazmasalar, "yoksa" yazsalar, "ahşam" demeseler "akşam" deseler"⁶² ifadeleriyle gazetecilerin toplumu aydınlatmakla vazifeli olduklarını ifade etmiştir. Osmanlı basınındaki sade Türkçe kullanmama sorununun yalnızca gazetelere münhasır kalmayıp eğitimin her aşamasına sirayet etmiş bir gerçek olduğundan şikâyet eden Muhbir, "*sinai ve fînûna dair kitapların tamamının bu yolla kaleme alındığı için sanat erbâbının dahî bu kitapları okuyup istifade edemediği*"nden şikâyet etmiştir.*

Suavi, milletin terakkisinin dayanağı olarak gördüğü Türk gençlerinin çağın gerektirdiği modern bilgilerle donatılmasının önemine de dikkat çekmiştir. Yüzeysel bilgileri öğrenmenin, yani ezberci eğitim sistemine sahip olmanın maarif sayılamayacağını savunduğu bir yazısında; "*Maârif nedir? Maârif ne içindir?*" sorularının cevabını halkın büyük çoğunluğunun bilmediğini dile getirmiştir. Ona göre, bazı yüzeysel bilgileri öğrenmek, yani ezberci eğitim sistemine sahip olmak maârif değildir. Bilgiyi öğrenip sanat icrası ve imâli yerine devlet hazinesinden maaş kapmak, koltuk doldurmak için adam yetiştiren bir eğitim sistemi ile terakki mümkün değildir. Ona göre eğitimin temeli sıbyan mektepleridir. Bunlar ıslah edilip toplum temelden eğitilmedikçe eğitimin maksadı hâsıl olmayacak ve terakki mümkün olmayacaktır.⁶³ Suavi, medrese sisteminin de hantal bir yapı haline gelmiş olduğunu, kısa sürede icra edilebilecek eğitim-öğretim periyodunun uzun yıllara yayılmasının topluma

⁶⁰ *Muhbir*, nr. 1, 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867).

⁶¹ *Muhbir*, nr. 1, 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867).

⁶² *Muhbir*, nr. 37, 29 Zilhicce 1283 (4 Mayıs 1867).

⁶³ *Muhbir*, nr. 8, 21 Ramazan 1283 (27 Ocak 1867).

zaman kaybettirdiğini ve toplumun gözünü korkutan bir eziyete dönüştüğünü dile getirmiştir. Suavi, terakkinin iki sermayeye, yani eğitim ve paraya bağlı olduğunu savunmuştur.⁶⁴ O, medeniyetin temel taşının ilim olduğunu, ilim sayesinde terakki edilebileceğini, bu sayede insanların gayrete geleceğini, bu gayret sayesinde de saadete erişebileceğini “*Kalubın gıdası nasıl ki yemek ise kalbin gıdası da ilimdir.*”⁶⁵ sözleriyle ifade etmiştir.

Osmanlı'nın yeniden terakkisini sağlayacak şartlardan birinin de ülkede basın dünyasının gelişmesi olduğu fikri yine Suavi'nin sürekli vurguladığı bir konu olmuştur. Batı'nın hızlı ilerlemesinin temel sebeplerinden birisi olarak basın organlarının fazla olmasını gösteren Suavi, bu sayede insanların dünyanın farklı yerlerindeki medeniyet ve kültür değerlerini öğrenerek dünyaya bakış açılarını değiştirebildiklerini ifade etmiştir. Tanzimat Fermanı'nın ilanından beri Osmanlı Devleti'nde modernleşme hususunda ileri derecede gelişmelerin sağlandığını, Avrupa'nın bir asırda sağlayamadığı demokratikleşme olgusunu Türkiye'nin otuz kırk sene içerisinde kazandığını ileri süren Suavi, kısa sürede meydana gelen bu ilerlemenin “*halkın eliyle ve desteğiyle*” meydana geldiğini vurgulamıştır. Suavi, basının geliştirilmesi ve basına halkın desteğinin sağlanması durumunda demokratik gelişmelerin daha da hızlanacağını iddia etmiştir.

Sonuç

Ali Suavi, Tanzimat Dönemi Türk aydınları arasında gerek şahsi yaşantısı gerekse ileri sürdüğü fikirleri açısından iz bırakan bir düşünür ve gazeteci olarak tanınmıştır. İçinde yaşadığı toplumun her türlü sorununa çözüm aramayı düstur edinmiş olan Suavi bu konuda duyarsız gördüğü şahıs ya da kuruma tenkit oklarını yöneltmekten hiç çekinmemiştir.

Suavi'nin henüz Avrupa'ya gitmeden evvel İstanbul'da çıkan Muhbir gazetesinde adını duyurduğu yazılarının ilkinden itibaren Osmanlı toplumunun yeniden terakkisinin çareleri konusunda fikir yürüttüğü görülmektedir. Suavi, medeniyete, doğal olarak da saadete giden yolun terakki etmekten geçtiğini vurgulamıştır. Suavi'ye göre, medeniyet saadet için gerekli şeyleri bildirir, kişiyi çalışmaya sevk eder, bu gayret sayesinde ihtiyaçlar giderilmiş ve saadete ulaşılmış olur.⁶⁶ Suavi'nin terakki anlayışı; manevi değerlere sahip çıkmak, onları ihya etmek ve kendi özünü kaybetmeden dünyanın neresinde olursa olsun medeni gelişmelere açık olmak şeklinde tasvir edilebilir. Onun terakki anlayışına göre, kendini tanıyan, değerlerine sahip çıkan ve taklitçilikten uzak duran bir topluma hariçten gelebilecek fikirler zarar veremez.

Suavi, Osmanlı medeniyetinin terakki etmesi için gerekli şartları şöyle sıralamıştır: Terakki'ye inanmak, çalışmak, genç nesilleri eğitmek, hürriyet, eşitlik ve adalet ortamının sağlanması, fen bilimlerine önem verilmesi, sıbyan mekteplerinin ıslahı, kendi kültürel değerlerine sahip çıkılması, basın araçlarının geliştirilmesi, toplumun kahir ekseriyetinin anlaşabileceği sade Türkçe konuşulması.

⁶⁴ *Muhbir*, nr. 4, 3 Ramazan 1283 (8 Ocak 1867).

⁶⁵ *Muhbir*, nr. 25, 23 Şevval 1283 (28 Şubat 1867).

⁶⁶ *Muhbir*, nr. 1, 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867).

Osmanlı toplumunun yeniden terakkisi konusundaki düşünceleri, keskin kalemi ve siyasi faaliyetleriyle çağının ilerisinde bir aksiyon adamı olarak tarihte yerini almış olan Suavi, nihai kertede “gençlik milletin geleceğidir, onda ne kadar terakki görülürse ihyâ-yı vatan ümidi de o kadar kuvvet bulur”⁶⁷ sözleriyle sonraki nesillerin liderlerine ve idarecilerine ufuk göstermiştir.

Kaynaklar

Araştırma-İnceleme Eserler

AKBULUT, Uğur: “Osmanlı Basın Tarihine Bir Katkı: Gazetelerin Yayınlanma Amaçları Üzerine (1831-1876)”, *Turkish Studies*, Volume: 8/5, Spring 2013.

AKÇURA, Yusuf: *Türkçülüğün Tarihi*, Haz.: Erol Kılınç, Ötügen Yayınları, İstanbul 2015.

Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.

ATAY, Falih Rıfkı: *Baş Veren Bir İnkılâpçı*, Türkiye Milli Talebe Federasyonu, Ankara 1954.

BAYKARA, Tuncer: *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007.

BEYDİLLİ, Kemal: “Şark Meselesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul 2010.

BİLİCİ, Faruk: *TDVİA*, C. 34, İstanbul 2007.

ÇAVDAR, Necati: *Muhbir: Osmanlı Basınının Sivri Dili*, Kriter Yayınları, İstanbul 2017.

ÇELİK, Hüseyin: *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

DANIŞMEND, İsmail Hami: *Ali Suavi'nin Türkçülüğü*, CHP Genel Sekreterliği Neşriyatı, 1942.

DOĞAN, İsmail: “Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S. 4, Ekim 1989.

EBÜZZİYÂ TEVFIK: *Salnâme-i Hadîka*, İstanbul 1290.

_____ : *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Çev.: Ziyad Ebüzziye, Kervan Yayınları, İstanbul 1974.

GÖKALP, Ziya: *Hars ve Medeniyet*, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1964.

_____ : *Türk Medeniyeti Tarihi*, Sadeleştiren: Yalçın Toker, Toker Yayınları, İstanbul 1995.

GÖZLER, H. Fethi: “Ali Suavi'yi Tanımalıyız”, *Türk Kültürü Dergisi*, S. 64, 1968.

GÜMÜŞOĞLU, Hasan: *Modernizmin İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, Kayhan Yayınları, İstanbul 2012.

KUNTAY, Mithat Cemal: *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, Oğlak Yayınları, İstanbul 2014.

KUTLUER, İlhan: “Medeniyet”, *TDVİA*, C. 28, Ankara 2003.

MARDİN, Şerif: *Türk Modernleşmesi*, Der.: Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

_____ : *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Çev: Mümtaz'er Türköne vd.), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

MERİÇ, Cemil: *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

MUSTAFA Şekib (Tunç): *Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü*, İstanbul 1928, Haz. Osman Bahadır, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2005.

TEKİNSOY, Yunus Emre: “Balkan Savaşları'nda Propaganda Unsuru Olarak Kadın ve Kadın Fotoğrafları”, *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın*, C. II, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 2016.

TOPÇU, Nurettin: *Kültür ve Medeniyet*, Haz. Ezel Erverdi - İsmail Kara, Dergâh Yayınları, Ankara 2004.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er: *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

UÇMAN, Abdullah: “Ali Suavi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. II, İstanbul 1989.

UĞURLU, Seyit Battal: “Eklektik Bir Tanzimat Aydını: Ali Suavi Efendi (1838-1878)”, *History Studies*, Volume: 2/2, 2010.

ÜLKEN, Hilmi Ziya: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013.

Sürelî Yayınlar

Hayat Mecmuası, “Terakki Fikrinin Tekâmülü”, S. 82, Ankara 1928.

Muhbir Gazetesi, 1 Ocak 1867 (H. 25 Şaban 1283) - 28 Mayıs 1867 (H. 23 Muharrem 1284).

İnternet Kaynakları

<https://www.atam.gov.tr/ataturkun-soylev-ve-demecleri>, <https://dictionary.cambridge.org/tr>, <https://sozluk.gov.tr>

⁶⁷ *Muhbir*, nr. 22, 20 Şevval 1283 (25 Şubat 1867).

Makale Türü: Araştırma

Geliş Tarihi: 16.11.2020

Kabul Tarihi: 17.11.2020

ŞİNASI, NAMIK KEMAL VE TEVFİK FİKRET MEDENİYET İLE EDEBİYAT BAĞLAMINDA NASIL OKUNMALI?

Doç. Dr. Hakan YALAP*

Öz

1839 Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin çok önce başladığı Avrupalılaşmaya yönelik değişme gayretlerinin ilk resmi sonucudur. 18. yüzyılda başlayan bu değişim süreci, toplumun ve devletin her kademesinde izlenebilir. Türkiye'nin modernleşme bağlamında adından en sık söz edilenleri Tanzimat ve Servet-i Fünûn aydın/edipleri olmuştur. Onların Türk edebiyatı üzerindeki tasarrufları dile getirilmiştir. Modernleşme, çağdaşlık veya Batılılaşma kavramlarına yönelik değerlendirmeler ise hemen tamamen sosyoloji ve tarih bilimlerinin disiplini doğrultusunda incelenmiştir. Ancak Tanzimat ve Servet-i Fünûn ediplerinin bu çerçevede ismi "toplumcu veya bireyci" kalıpları içine hapsedilmiş ve değerlendirmeler ilk söylemlerin ve ezber kalıpların dışına hiç çıkmamış görünmektedir. Bu çalışmada, geleneksel söylemlerin dışına çıkılarak Şinasi, Namık Kemal ve Tevfik Fikret'in manzum metinleri temel alınarak edebiyat ve medeniyet kavramları içerisinde bu metinlerin nasıl okunması ve değerlendirilmesi gerektiği incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Edebiyat Felsefesi, Medeniyet, Türk Edebiyatı, Şinasi, Namık Kemal, Tevfik Fikret.

How To Approach & Express Şinasi, Namık Kemal And Tevfik Fikret Within The Context Of Civilization And Literature?

Abstract

The imperial edict of reorganization, which was enacted in 1839, is the first official result of the transformation endeavor of Europeanization that had already begun since more time. This transformation period can be observed by every stage of the community and government. The scholars of wealth of sciences and the reforms have been most frequently mentioned within the context of modernization of Turkey. Their dispose of Turkish literature has been cited. Those assesments of modernization, aggiornamento and Westernization

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, hakanyalap@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0300-2741.

oriented glossaries has been simply reviewed in accordance with the discipline of sociology and history sciences. However, the names of those scholars lived in Wealth of Sciences and Reform Stages, was confined under the frame of "socialist and individualist", assesments were seemed that initial expressions never get out of the taboos. This study is based on poetic texts of Şinasi, Namık Kemal and Tevfik Fikret by going beyond the tradational molds, it is also surveyed how to approach and assess these texts within the literature and civilization terms.

Keywords: *Philosophy Of Literature, Civilization, Turkish Literature, Şinasi, Namık Kemal, Tevfik Fikret.*

Giriş

Genelde bilimin özelde ise sosyal bilimlerin temel doğası, şüpheli bir yaklaşımla elde edilen verilerin değerlendirilmesine yöneliktir. Pragmatist/faydacı bir bakış açısıyla ele alınan metinleri değerlendirmek, bilim insanına sadece tarihi bir bakış açısı ve kaynak sunmaz; aynı zamanda toplumun geçirmiş olduğu değişimin evrelerini de tarafsız bir gözle izleme imkânı sunar. Türkiye’de özellikle edebiyattaki yenileşme ve değişme evrelerinin siyasi politik düzenle başa baş gitmesi, bu doğrultuda anılan verilerin ve edebi ürünlerin titizlikle incelenebilmesine imkan sağlamaktadır.

Türk edebiyatının 18. yüzyıldan itibaren toplum ve devlet yaşamında başlamış olan değişime ayak uydurması ve bunun somut edebi örneklerle ortaya konması, 19. yüzyılda mümkün olabilmiştir. Tabii ki söz konusu gelişmeye bağlı olarak edebiyattaki değişme evresi, modernleşme ve medeniyet kavramları çerçevesiyle birlikte anılmalıdır. Bu konuda medeniyet ve kültür mukayesesi, Türk edebiyatındaki ilkler meselesi, temel bilgilerin çok da ötesine geçememektedir. Bunun temel sorun, modernleşme kavramına yaklaşım biçimiyle, medeniyet kavramının nasıl anlaşıldığıyla ve kültür kavramının nasıl değerlendirildiğiyle alakalı görünüyor. Çünkü Türkiye’nin modernleşmesi ve medeniyet anlamında yön değiştirmesi süreci, geçmişten kopmadan Batılı olma mantığı üzerine kurgulanmış izlenimini vermektedir. Ancak tarihi yapı, Osmanlı Devleti’nin son başkenti olan İstanbul’un maddi ve manevi kültür birikimi, devletin devamlı olarak gelişme gösterdiği yönün Avrupa ve batı olması bu görüşe farklı yönlerden bakmayı da zorunlu kılmaktadır.

Medeniyete Edebiyat Felsefesinden Bakmak

Türk edebiyatının çok zengin kimlik yapısı, ilk bakışta manzum metinlerle kendini gösterir. Mevcut bilgilere göre en eski yazılı metinlerden zirvedeki edebî metinlere, halk şiirlerinden halk irfanının damıtılmış verimleri deyim ve atasözlerine kadar bu edebî birikimin lirik yapısı hemen dikkati çeker. Dilin doğal yapısındaki kendi ifade gücünü devamlı zorlama gayreti, Türkçenin bu lirik yapısının da temel gücü olarak düşünülebilir. Dolayısıyla klâsik dönemde sözlükleri bile manzum olan Türk edebiyatına bir “*şür edebiyatı*” demek yanlış olmayabilir. Türkçenin edebi tezahürünü manzum metinlerle takip etmek araştırmacıya geniş bir bakış açısı da kazandırabilir. Yenileşme döneminin edebî metinler üzerinden incelenmesinde Şinasi (ö. 13 Eylül 1871)

ve Namık Kemal (ö. 2 Aralık 1888), geçmişle kendi dönemleri arasında bir bağ ve bahse konu dönem için bir başlangıç noktasını oluştururken Tevfik Fikret (ö. 19 Ağustos 1915), kendi öncesi ve kendinden sonraki edebi yapı arasında bir köprü görevi kurmaktadır. Bu makalenin konusunu bu sebeple Şinasi, Namık Kemal ve Tevfik Fikret'in manzum metinleri oluşturmaktadır.

Klasik Türk Edebiyatı üzerine yapılmış, akademik çalışmalar bize şunları gösteriyor: Klâsik Türk Edebiyatı mensupları, zengin bir kültür birikiminin vücuda getirildiği toplumun fertleri olarak dilin tüm incelikleriyle kendilerine çizilmiş olan sınırlar dâhilinde, çoğu zaman aynı fakat bazen benzer konu dairesi içinde orijinallik aramak zorunda kalmışlardır. Görünürde bir zorluk ve imkânsızlık barındıran bu ilk çerçeve, mânâ ve ifade bakımından aşilamaz klâsik eserler ortaya çıkarmıştır. Temel anlamda bireyi ve bireyin kaygılarını konu alan klâsik edebiyatın toplum sorunlarını dile getirebilmesi için cemiyetin kendince mükemmeliyetini kaybetmesi gerekiyordu. Çünkü saray, en iyi olduğunu iddia ettiği sürece, toplumu ilgilendiren olayların dile getirilmesi çok da mantıklı görünmüyor. En iyi aşçının, en iyi işçinin, en iyi kâtibin, kısaca cemiyetin en iyilerinin himaye edildiği sarayda en iyi ediplerin de olması kaçınılmazdır. Bu ediplerin görevi de yine yönetim kademelerinin yaşamı ve işlerini dile getirmek olmalıydı. Özellikle kaside nazım şekli, yönetimi ilgilendiren konuların çokça işlendiği bir yapıydı. Bireysel olan konular ise gazel, mesnevi gibi diğer nazım şekilleriyle kaleme alınmaktaydı. Bu durum klâsik edebiyatı olumsuz bir bakış açısıyla aleyhte değerlendirme için sebep olmamalıdır. Sarayın iradesinin baştan sona kadar her şeyi kapsadığı bir toplum yapısında şair ve yazarları "*toplumsal sorunlarla ilgilenmediler*" cümlesiyle değerlendirmek ne kadar bilimsel olur? Fakat ilginçtir ki hem akademik hem gündelik yazılarda hatta her kademe için yapılan Türk Dili ve Edebiyatı'nın konu olarak değerlendirildiği sınavlarda bile anılan tenkitin dile getirildiği görülmektedir.

Türk edebiyatının toplumsal yapıyı işareti ve toplumla ilgilenme meselesi, edebiyat tarihlerinin de sanki zorunlu görev alanıymış gibi her zaman genel kabullerle dile getirilmektedir. Türk edebiyatının içerik ve konu anlamında yapı değiştirmeye başlamasını da işte, sarayın irade anlamında kendinden üstün kabul ettiği Avrupa'nın devlet düzenini ve toplum yapısını benimsemesine borçlu olduğu düşünülebilir.

Fakat bu toplumsal sorunların dile getirilmesi işini de yine eser sahibini çok da dikkate almadan kendi zihin dünyamızda ezberlediğimiz kalıplara göre değerlendirmekten vazgeçmiyoruz. Bu durum en çok da toplumu, toplumun içine girdiği yeni dünya düzenini, bu düzenin algı, yaşayış ve dünyayı değerlendirme biçimini ilk ağızdan sunan Şinasi, Namık Kemal, Tevfik Fikret ve kısmen Ziya Paşa için geçerli görünüyor.

18. yüzyılın başındaki Lale Devri'yle Avrupa'nın üstünlüğü, saray iradesi tarafından resmen kabul edilmişti. Osmanlı Devleti'nin en mükemmel ve üstün olduğu iddiasından vazgeçtiğinin bir tezahürü olarak Fransa'ya gönderdiği elçi sonrasında Batı medeniyetinin kapıları artık hiç kapanmamak üzere açılacaktı.

Medeniyet kavramının algılanma biçiminde ve Batı medeniyetinin Türkiye'ye aktarılmasında köprü görevi gören ediplerin kronolojik olarak birbirini tamamladığı görülecektir. Şinasi'de başlayan Batı medeniyeti kaygısı, Namık Kemal'de bu medeniyetin hak, hukuk anlamında anayasal düzene kavuşması ve son olarak Tefik Fikret'te insanların bu düzeni, özgürlük anlamında koruma kaygısına dönüşecektir.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden aydın/ediplerin hepsinin ortak, yönü devlet görevleriyle birlikte edebiyatın hemen her türüyle ilgilenmiş, idealist insan olmalarıdır. Toplumun genelinin çok da ilgilenmediği medeniyet, hak, hukuk, adalet, anayasa gibi kavramlar etrafında edebiyata yeni bir kapı açılmıştır. Klâsik edebiyatın insanın güzellik hislerini tasvir etmesi aslında yenileşme döneminde yine insanı merkeze alır. Bu kez somut güzellik tasvirinden başka insanı insan yapan evrensel dünya değerleri de dile getirilmeye başlanır.

19. yüzyıl dünya düzeninde insanı insan yapan bu soyut değerler nelerdir o hâlde?

Hiç kuşku yok ki, Şinasi hariç tutulursa kısmen Namık Kemal'de ama çoğunlukla Tefik Fikret'in ve çağdaşlarının hem şahsiyetlerinde hem de edebi eserlerinde talep ettikleri dünya düzeni ve bu doğrultuda içinde yaşadıkları somut gerçeklik çatışması etkilidir. Bu çatışmayı alevlendiren de baskıcı yapısı ve sansür dayatmasıyla Sultan II. Abdülhamit ve yönetimidir.

Adına ister modernleşme ister Batılılaşma ister çağdaşlaşma veya medeniyet değiştirme denilsin Türkiye'nin fikrî anlamda Avrupalı düşüncelerle temasının banileri kuşkusuz aydın/ediplerdir. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin zorunlu ama içten kabulüyle başladığı Avrupalı olma isteği, 20. yüzyılın başında daha resmi bir görüntü arz eder. Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve neticede anayasal düzenin tesisini amaçlayan Meşrutiyet ve onun Kanun-ı Esasi'si bu resmi görüntünün yansımalarıdır.

Osmanlı Devleti'nin 20. yüzyıldaki bu resmi görüntülerinin arkasında yer alan edipler ise yüzyılın çok yönlü, aktivist, biraz da ihtilalci ruh adamları olarak kabul edilmelidir. Edebiyat sanatının doğal yapısı göz önüne alındığında görülecek manzara şudur: Sanat, bir aynadır. Toplumu türlü cephelerinden gösteren, kimi zaman cilalı kimi zaman paslı bir ayna. İşte edebiyat tarihlerinin Tanzimat edebiyatçıları, Servet-i Fünûn şairleri nitelemesiyle dile getirdiği edebiyatçıları, Osmanlı toplumunu resmederken istedikleri veya idealleştirdikleri devlet yapısını ve toplum düzenini eserlerinde tasvir ederler.

Batılılaşma kavramı Türkiye'de uzun zamandır sosyoloji ve tarih biliminin ilgisi dahilinde, kronolojik bir dille anlatılır. Bu anlatımda Osmanlı Devleti'yle birlikte Türkiye'nin de zaman içinde tecrübe ettiği farklı siyasi iradeler, batılılaşmayı kendi ideolojik düşünceleri doğrultusunda değerlendirmeye çalışmışlardır. İnsanın doğası gereği normal görülebilecek bu eylem, bilim ve gelecek açısından hiç de normal ve sağlıklı değildir. Çünkü bir şair veya yazar, bireylerin zihin ve ideoloji dünyası ekseninde incelemeye tabi tutulursa -çoğunlukla- edebiyat araştırmacısının ideoloji ve fikir dünyasına hizmet eden bir değerlendirmeye sonuçlanır. Türkiye gibi keskin düşünce akımlarının etkisinde

kalan toplumlar için bu durum aslında hem fikir hem de sanat anlamında bir körleşmeye sebep olabilir.

İşte Türkiye'nin Batılı olma düşüncesinin değerlendirilmesinde yazar ve şairleri edebiyat tarihlerinin ezber kalıplarından kurtarmak önemlidir. Bu makalede Türk edebiyatının medeniyet değiştirme evresindeki sürecine birkaç örnekle nasıl yaklaşılabileceği tartışılmıştır. Fakat unutulmamalıdır ki, sosyal bilimlerdeki kesin doğru olmaması ilkesi, ideolojik zincirlere hapsedilmiş ediplerin değerlendirilmesinde kesin kanaatlere ulaşmada daha fazla zorluk yaşatacaktır.

Osmanlı Devleti'nin Batı medeniyetine yönelme sürecinde Şinasi'nin, Mustafa Reşit Paşa için yazmış olduğu kasidenin birkaç beytini ele alarak edebiyattaki medeniyet değiştirme çizgisine ve sürecinin edebi başlangıcına ana hatlarıyla bakmak gerekir:

*“Aceb midir medeniyet resûlü dense sana
Vücûd-ı mu'cizin eyler ta'assubu tahzîr”¹*

Şinasi için Tanzimat'ın yaratıcısı Mustafa Reşit Paşa, medeniyetin bir resülû gibi karşılanır. Çünkü Paşa, medeniyetin kapılarını aralamış, millet için büyük bir mucizedir. Şinasi'ye göre Batı medeniyetinin üzerinde durduğu adalet, bilim, aydınlanma, kanun, hürriyet gibi soyut kavramlar kasidenin tümünde her biri ayrı beyitte dile getirilecek kadar kudretli kavramlardır. İşte bir edip olarak Şinasi, yeni medeniyet dairesinin giriş kısmını bir kaside ile tasvir etmiş olur. Bu giriş kısmı, aklın rehberliğindeki bilim ile aydınlanma ve insanın hürriyetine olan saygıdır.

Bu yeni medeniyet dairesi, Namık Kemal için hürriyet kavramıyla eş anlamlıdır. Onun şu mısraları, edebiyatın hürriyet mücadelesinde bir araç olduğunun belgesidir:

*“Edebiyyât ile hürriyete cân versem de
Başka bir Namık-ı şeydâ yetişir hâkimden”²*

Hürriyet yolunda can veren Namık Kemal için teselli yolu, kendisi gibi cesur bir sesin yetişmesidir.

Şairin başlı başına tüm düşünce dünyasının şiir üzerinden takip edileceği manzume ise şüphesiz Hürriyet Kasidesi'dir. Şairin, Magosa'dan döndükten sonra kaleme aldığı, asıl adı *“Besâlet-i Osmâniyye ve Hamiyyet-i İsmâniyye”* olan, kısa adıyla Hürriyet Kasidesi, önce Vakit Gazetesi, nr. 236, 2 Haziran 1293 (1876) içinde iki beyit eksikliğiyle; daha sonra birkaç beytinde değişiklikler yapılarak neşredilmiştir.³ Şiirin yazılış tarihi ve yayım tarihi konusunda farklı görüşler vardır.⁴ Fakat medeniyetin vazgeçilmezi olarak Namık Kemal'in

¹ Şinasi, *Müntahabat-ı Eş'ar*, (Haz. Süheyl Beken), Dün-Bugün Yayınevi, Ankara 1960, s. 26.

² Önder Göçgün, *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 390.

³ Adem Çalışkan, “Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi ve Tahlili”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi - The Journal of International Social Research*, Cilt: 7, Sayı: 31, 2014, s. 85.

⁴ Çalışkan, “a.g.m.”, s. 87.

zihnindeki hürriyetin tüm yönleriyle ve coşkun bir dille bu manzumede ifade edildiği aşikardır.

Din ve devlet büyüklerini övmek için yazılan kaside türü, ilk defa soyut bir kavramın övgüsü için kullanılmış görünmektedir. Hürriyet kavramının etrafı, tüm şiir boyunca vatan, vatan toprağı, gayret ve ümit düşüncesiyle çevrilidir. Batıyı yakından tanıyan, Paris ve Londra'da bulunan Namık Kemal için en yüce hakikat, insanın hürriyeti meselesidir. Bu noktada devletin sağ ve salim olması da bir zorunluluktur. Kuvvetle muhtemel Osmanlı Devleti'nin yaşadığı sıkıntıları derin bir şekilde hisseden şair için Osmanlı'nın ulu soyundan olmak onur duyulacak bir husustur:

*"Biz ol nesl-i kerim-i dūde-i Osmaniyānuz kim
Muhammerdir ser-ā-pā māyemiz hūn-ı şehādetden."*⁵

Şinasi'nin etrafıca tasvir ettiği medeniyet dairesi, Namık Kemal'de artık bir hürriyet ve vatan formuna dönüşür. Bu hususu Osmanlı aydınının Batı medeniyeti karşısında yaşadığı ilk şaşkınlık sonrası, bu medeniyete nasıl ulaşılacağı hususunda kaygı duymasına neden olur. İşte Namık Kemal'in fikir dünyasında Osmanlı Devleti'nin anayasal düzen içerisinde varlığı her şeyden önemlidir. Elbette Namık Kemal'in medeniyete yüklediği anlam nesir yazılarında daha net ve daha ayrıntılı görülebilir.

Namık Kemal'in tüm cesaretiyle yurtdışında yayınladığı Hürriyet Gazetesi'ndeki yazıları, hem kendisinin hem de yakın çevresinin medeniyet ve -şairin dışardan- Osmanlı toplumuna bakış açılarına dair derin veriler barındırmaktadır.⁶

Edebiyat araştırmacıları tarafından çok duygusal olduğu ittifakla dile getirilen Tefik Fikret'in bu yapısına dönemin hatıralarına yer veren kaynaklar da şahitlik etmektedir.

Namık Kemal'in hürriyet kavramı çerçevesinde özlemine çektiği anayasa, halkın yönetime katılması, kadınların eğitim görmesi gibi hususlar 19. yüzyılın son çeyreğine kadar şiddetle ve her vesile ile dile getirilir.

Yukarıda kısaca izah edilmeye çalışıldığı veçhile Şinasi, bilinçli ve istekli bir aydın olarak Batı medeniyetinin somut görüntüsünü dikkate almış gibidir. Bu somut görüntü aslında uzun yıllar hak ve hukuk için mücadele eden Avrupa'nın son hâlidir. Gazete, halkın fikirlerini özgürce ifade etmesi, okuyup yazması, devlet yönetimine katılması, Avrupa ülkelerinin gazete gibi büyük bir haberleşme kaynağıyla birbirinden haberdar olması, kapalı bir toplum yapısında yetişen Şinasi için muazzam bir görüntü olmalıdır. Bu sebeple Şinasi, görmüş olduğu medeniyetin yeniliklerini ivedilikle uygulamaya çalışır. Medeniyet değiştirme sürecinde gazetenin veya basın-yayının gücü hiç ihmal edilmemiştir. Hem nesirde hem nazımda, tüm ediplerin gazete tozunu yutmuş ol-

⁵ Göçgün, a.g.e., s. 8.

⁶ Namık Kemal'in sürgündeyken Ziya Paşa ile önce Londra'da daha sonra Cenevre'de çıkardığı Hürriyet Gazetesi'nin tüm sayıları Vakıfbank Kültür Yayınları tarafından yayınlandı. Namık Kemal'in ve Tanzimat aydın/ediplerinin düşünce dünyasını anlamak için önemli bir kaynak bu çalışmanın Türk düşünce ve edebiyatına kazandırılması büyük bir emek ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bkz. Alp Eren Topal, *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1-2*, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2018.

dukuları unutulmamalıdır. Avrupa'nın kendi köklerini de aramaya başladığı 19. yüzyıl, Osmanlı Devleti için de kendi gerçekleriyle yüzleşme dönemi olacaktır.

Tevfik Fikret'in şahsında Servet-i Fünûn dönemi aydınları, Batı medeniyeti tezahürü anlamında pek çok sorunu aşmış görünmektedir. Bu aydın/ediplerin neredeyse tamamı artık Osmanlı Devleti'ndeki Batı tarzı okullarda eğitim alma şansına sahiplerdi. Ama şu da bir gerçek ki, artık başta II. Abdülhamit olmak üzere devlet yöneticilerinin bir kısmı yenileşmenin ilk zamanına göre Avrupa medeniyetinin düşünce dünyasından çok da memnun değillerdir. Avrupa'ya sonuna kadar ittifaklar için kapı aralayan Osmanlı Devleti'nin Batı düşüncesinden rahatsız olmasının arkasındaki görünen sebep, basın yoluyla Batıdan aktarılan fikirlerin, zaten dağılma arifesinde olan Osmanlı Devleti'nin parçalanacağı endişesi olmalıdır. Bu Avrupai fikirlerle Osmanlı Devleti'ni bölmek istediği düşünülen Avrupa karşısında günah keçileri ise hak, hukuk, eşitlik, özgürlük gibi kavramları dile getiren aydın/edipler olmuş görünüyor.

II. Abdülhamit yönetimi baskısının iyice şiddetlendiği 1880'den II. Meşrutiyet'in ilanına kadar içine kapanan, bakışını tabiata çevirmek zorunda kalan, zengin kelime dünyasıyla istiareler (metaforlar) yaratan Servet-i Fünûn Edebiyatı'nı "toplumdan kopuk yaşamışlar ve toplumdan kopuk bir edebiyat oluşturmuşlardır" diye aleyhte değerlendirmek, bunu eğitim kurumlarında tedarisat olarak vermek akademik ve vicdani bir değerlendirme midir?

Edebiyat felsefesi ışığıyla bakıldığında kelimelerin, ediplerin kimlikleri olduğu aşıkardır. Sansür dolayısıyla kullanımı yasaklanan onlarca kelime, bu kelimeler kullanılmadan yazılsa bile kısaltılan, kesilen, parçalanmış veya sakıncalı görülerek müdahale edilen, eğer bunlar olmadıysa da sonuçta bir bahaneyle Anadolu'nun farklı yerlerine sürgünle neticelenen bir düzende şair ve yazarların somut gerçekleri, toplum sorunlarını dile getirmesini beklemek; bu görülemediği için de eleştirmek ve mânâ üzere nice değerlendirmelerde bulunmak, Türk edebiyatına ve onun mümessillerine bir haksızlık olmaz mı?

Bu tarz değerlendirmeleri Servet-i Fünûn'un son dönem yazı işleri müdürlüğünü yapan nasirlerinden Hüseyin Cahit Yalçın da şöyle dile getiriyor: "İsmail Habip Bey bile Tanzimat edebiyatını daha yurtseverce bulur. Servet-i Fünûn'u bu yönüyle eksik yazar. Bu yargı görünüşte haklı olabilir. Çünkü Servet-i Fünûn Edebiyatı açıktan açığa yurt, ulus ve özgürlük konularına dokunmamıştır. Çünkü buna olanak yoktu. Ama Servet-i Fünûn matbaası bir ulusçuluk ve yurtseverlik ocağıydı."⁷ Tevfik Fikret'in yakın çevresinden ve Servet-i Fünûn'un içinden birinin yıllar sonra yaptığı bu değerlendirme, yardımcı önermelerle çok iyi okunmalıdır.

Kendinden önce kısmen özgür olan ifadenin dile getirilişi, Servet-i Fünûn Dönemi'nde tümüyle baskıya maruz kalmıştır. Dolayısıyla özgürlük için çağrışım alanı sağlayan kelimeler deniz, bağ, bahçe; özgürlüğün elden gitmesi karın ve yağmurun altında kalan kuş yuvası; hürriyet ise masmavi tüyleri olan kuş istiaresiyle dile getirilebilirdi. Hüseyin Cahit Yalçın'ın hatıralarında yazdığına göre II. Abdülhamit döneminde basın-yayına dolayısıyla edebiyata

⁷ Hüseyin Cahit Yalçın, *Edebiyat Anıları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999, s. 134.

uygulanan sansür ve dile baskı o derece şiddetlidir ki, yasaklanan kelimelerin yanında bizzat dergi yazı işleri müdürleri, dergilerinin kapanma ve kendilerinin de sürgün tehlikesine karşı bu işi sıkı tutmaktadırlar. Dolayısıyla elde pek az şey kalmıştır: Hayal ve tabiat.

Tevfik Fikret'in manzumelerine bakıldığında da medeniyet kavramının birkaç yerde geçtiği görülecektir. "Bir Kız Mektebi İçin" başlıklı şiirde Fikret, geçmişe yönelik fikirlerini teker teker dile getirir. Osmanlı Devleti, geçmişte parlak günler geçirmiştir. Geçmiş günlerdeki yiğitlik, yurtseverlik, dostluk yok olmamıştır, olmayacaktır da. Geçmişin en yiğit kişileri olan ecdatla övünülmesini de ister Fikret. Fakat geçmişin gayretli ve çalışkan günlerine de dikkatle bakmak gerekir:

"Osmanlılar, -diyor- sizin ecdâd-ı pâkiniz
Cidden birer huzâne-i himmetti; en metin,
En zinde bir merâm ile asrın ve şübhesiz
Dünyânın en bahâdırı onlardı; fahredin,
Magrûr olun . . . Fakat vatan ikmâl-i şan için
Evlâdının kemâlini ister; o mutlaka
İster ki siz de himmet edin, siz de yükselin."⁸

Fikret için yeniden yükselmenin yolu, Osmanlıların yüzlerce yıl gelişime yabancı kalmasının aksine, medeniyetin irfaniyle mücehhez olmaktır:

"Osmanlılar, tekâmül-i âsâra ecnebi
Kalmak sükûta doğru eğilmektir; i'tilâ
İrfansız olmuyor. Medeniyet, ki en celil
Bir gâyedir, o gâyeye koşmak ve ibtidâ"⁹

Şairin medeniyete yüklediği anlam, oğlu Haluk'u eğitim için yurtdışına gönderdiğinde, yazdığı Haluk'un Vedâi adlı manzumede daha somut müşahede edilebilir.

Şair, nazlı Boğaiçi'nin ilgisiz, bezgin, yorgun ve usanmış görüntüsünün ötesinde Haluk'un gideceği sisli, yağmurlu, buzlu, karlı fakat iş, onur ve hürriyet olan İskoçya'yı görmektedir:

"Sen tren, ben vapurda pür-temkîn
Atılırken- sen İskoç illerinin
Sisli, yağmurlu, karlı buzlu, fakat
Cidd ü himmet, vakâr ü hürriyyet
Dolu peygüle-i temeddününe,
Bense nâzende Bosfor'un köhne,
Köhne, âvâre, bî-haber, bî-zâr,
Belki cennet kadar tarâvet-dâr,
Fakat alâde-yi kelâl ü kesel"¹⁰

⁸ İsmail Parlatur - Nurullah Çetin, *Tevfik Fikret Bütün Şiirleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2004, s. 567.

⁹ Parlatur - Çetin, *a.g.e.*, s. 568.

¹⁰ Parlatur - Çetin, *a.g.e.*, s. 544.

Osmanlı Devleti'nin geçirdiği sıkıntılı günlerde Tevfik Fikret ümidini kaybetmez. Sıkıntılı günler dar ve eğridir. Tevfik Fikret'in Haluk'un şahsında Türk gencinden beklediği ışıklı -medeniyet- kervanı bulup o kervana katılmasıdır. Bu medeniyetin gereğiyle fikirleri görüp tanyacak olan Haluk memlekete bilim, sanat, güven, cesaret, ümit getirmelidir:

*“Bu geçit işte böyle dar, mu'vec;
Ey şetâretli yolcu, sen yürü, geç.
Sen bu menhelde kalma, sıçra, atıl,
Bir ziyâ kârbânı bul ve katıl.
Gez, dolaş, kâinat-ı efkârı,
- Daima önde, daima yukarı!
Pür-tehalük, hayât ü kuvvetten
Ne bulursan bırakma: san'at, fen,
İ'timâd, i'tina, cesaret, ümid,
Hepsi lâzım bu yurda, hepsi müfid
Bize bol bol ziyâ kucakla, getir:
Düşmek etrâfi görmemektendir.”¹¹*

Son olarak şairin Sultanî'ye adlı şiirinde kullandığı “medeniyet perisi” ifadesi, Tevfik Fikret için medeniyetin gereği olan eğitime verdiği önemi de ortaya koyar:

*“İkâz eder, neler yaşatır!.. Fikr için matâf,
Ümmid için melâz olan âgûş-i müşfikîn,
Ey pîr-i muhteşem, medeniyet perisine
Bir kehf-i bî-riyâ; ona en mahrem, en yakın”¹²*

Sonuç

Bu makale uzun bir okuma ve düşünce sürecinin ürünü olarak edebiyat felsefesi bağlamında değerlendirilmelidir.

Yenileşme, çağdaşlaşma, modernleşme, batılılaşma dönemi edebiyatı çok uzun, aynı zamanda süreklilik gösteren bir dönemdir. Fakat bu edebiyatın şiirde gerçek anlamda temsilcileri ve köşe taşları Şinasi, Namık Kemal ve Tevfik Fikret olarak görülmelidir.

Medeniyet ve modernleşme kavramlarının Türk edebiyatındaki izi kadar bu kavramların toplumun bütün kademelerinde diğer alt bilimlerle olan ilişkileri de dikkat çekicidir. Osmanlı aydınlarının Avrupa kültüründen etkilenmeleri ve daha ziyade Avrupa medeniyetinin temel özgürlükçü yapısı üzerine kurgulu olmaları dikkat çekici bir durumdur. Fakat aydınlanmanın en hızlı olduğu dönem, aslında görünürde en karanlık dönem olan II. Abdülhamit'in baskıcı yönetimidir. Batıdan gelen her türlü fikre çok yüksek duvarlar ören II. Abdülhamit'in bu davranışı, aslında kendi dönemindeki aydınlar arasında ciddi bir muhalefet kadrosu da oluşturmuştur. Osmanlı aydınlarının Tanzi-

¹¹ Parlatur - Çetin, a.g.e., s. 546.

¹² İsmail Parlatur-Nurullah Çetin, age. s.562.

mat aydınlarıyla birlikte -başta Servet-i Fünûn dönemi aydınları olmak üzere- temel fikirleri hürriyet, eşitlik ve adalet mekanizmasının Osmanlı toplum hayatında da yerleştirilmesi üzerine kuruludur. Bunu anlayabilmek için Namık Kemal'in ve diğer çağdaşlarının yazmış olduğu edebi metinleri ve fikir yazılarını yakından takip etmek gerekir.

Türk edebiyatının Tanzimat ve Servet-i Fünûn aydınlarının etkisiyle hem fikir dünyasında hem de ifade yapısında büyük bir şahlanış yaşaması Berkes'in şu ifadeleriyle dile getirilebilir:

“Abdülhamit çağı, dışından durgun gözüken karanlık bir su birikintisine benzediği halde, dibinde gelecek bir fıskırışın akıntıları gizli gizli birikiyordu. Avrupa uygarlığının maddi sanılan etkileriyle gelenekçiliğin aldattığı şalları altında siyasal sorunlar üzerinde değilse de, önce kültürel sorunlar üzerindeki görüşlerde ağır ağır değişmeler oluyordu.”¹³

Türkiye'nin yüzyıllardır içinde olduğu Batı medeniyeti çerçevesi -ideolojik kaygılarla- son yıllarda farklı hususlar öne çıkarılarak değerlendiriliyor. Fakat Türkiye'nin çağdaşlaşma macerasına bakıldığında hiç de bugün iddia edildiği gibi Tanzimat ve sonraki süreç Türkiye'nin milli ve manevi kimliğini bozma amacıyla değildir. Aydın/edipler için Batı, tek kelimeyle çağdaş medeniyet seviyesinin somut halidir. Hak, hukuk, hürriyet ve adalet ise bu medeniyetin hem zorunlu sacayakları hem de yaratıcılarıdır. Dolayısıyla Tanzimat Edebiyatı'nı toplumcu olarak niteleyip Servet-i Fünûn Edebiyatı'nı ferdiyetçi görmek ilmi ve akli bir bakış açısının sonucu değildir. Bu husustaki fikirlerin yeni kaynaklarla ve akademik bakış açısıyla gözden geçirilme zorunluluğu bulunuyor.

Hem klâsik edebiyatı hem de yenileşme dönemi edebiyatını kutsiyetle överek veya şeytanileştirerek nefretle anlatmak, değerlendirmek değil; bu dönemlerdeki eserlerin bütün özellikleriyle incelenip sadece bir sanat eseri boyutuyla, içinden çıktığı toplumun kodlarının yakalanması zorunludur.

Kaynaklar

BERKES, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

ÇALIŞKAN, Adem: “Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi ve Tahlili”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi - The Journal of International Social Research*, Cilt: 7, Sayı: 31, 2014.

GÖÇGÜN, Önder: *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.

PARLATIR, İsmail - ÇETİN, Nurullah: *Tevfik Fikret Bütün Şiirleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2004.

ŞİNASI: *Müntahabat-ı Eş'ar*, (Haz. Süheyl Beken), Dün-Bugün Yayınevi, Ankara 1960.

TOPAL, Alp Eren: *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1-2*, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2018.

YALÇIN, Hüseyin Cahit: *Edebiyat Anıları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999.

¹³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, s. 375.

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN MEDENİ FELSEFESİNDE KADIN*

İpek ÇINAR**

Öz

Mustafa Şekip Tunç, kadın konusunu felsefi, psikolojik ve sosyolojik açılardan ele alır. İstiklal savaşının neticesinde değişen toplum koşullarının kadınlar üzerindeki etkisiyle değişen kadınları; “Yeni Türk Kadını” olarak tanımlar. “Eski Türk Kadını” diye tanımladığı kadın tipi pek çok açıdan değişmiştir. Mustafa Şekip Tunç, bu değişimin nedenleri ve sonuçları çerçevesinde, kadının toplum hayatındaki ve medeniyetin inşasındaki rolünü ele alır. Kadının şahsiyetini milli bir bilinçle, toplum içerisinde nasıl inşa ettiğini gösterir. Mustafa Şekip Tunç’de insan; kültür içerisinde yapıp etmeleriyle şahsiyetini oluşturur. Bu bağlamda, kadınların kültüre katkılarını da irdeler. Mustafa Şekip Tunç’e göre kadın; nesillerin devamında sosyal, kültürel ve manevi bir rol oynar. Nesillerin devamı her şeyden önce kadın ve erkek ilişkilerinin sürekliliğine bağlıdır. Bu noktada aile hayatının da kadın anlayışından ayrı düşünülemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Mustafa Şekip Tunç’in medeni felsefesinden hareketle, kadını nasıl değerlendirdiğini incelemektir. Bu değerlendirme ile dönemin kadın görüşleriyle de hesaplaşan Tunç’un bu konudaki özgünlüğü ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede kadın ve aile hayatı konusundaki görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Mustafa Şekip, Felsefe, Kadın, Aile.

Woman In The Civil Philosophy Of Mustafa Şekip Tunç

Abstract

Mustafa Şekip Tunç examines the issue of women from a philosophical, psychological and sociological perspective. The changing social conditions as a result of the war of independence had an impact on women. He defines women who change with this effect as “New Turkish Women.” The type of woman that he defines as the “Old Turkish Woman” has changed in many ways. Mustafa Şekip Tunç discusses the role of women in social life and in the construction of civilization within the framework of the reasons and consequences of this

* Bu makale “Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Kadın” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, ipeknr@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5841-3786.

change. He shows how women construct their personality in society with a national consciousness. According to Mustafa Şekip, human; he creates his personality with his actions in culture. In this context, he also examines women's contributions to culture. According to Mustafa Şekip, women; plays a social, cultural and spiritual role in the continuation of generations. The continuation of the generations depends above all on the continuity of male and female relationships. In this context, it is understood that family life cannot be separated from the understanding of women. The purpose of this study is to examine how Mustafa Şekip evaluates his woman based on his civil philosophy. In this study, the originality of Tunç on this issue will be revealed, who also came to terms with the women's views of the period. In this framework, her views on women and family life will be discussed.

Keywords: Mustafa Şekip, Philosophy, Woman, Family.

Giriş

Mustafa Şekip Tunç, kadını toplumsal ve ruhsal ilişkiler içerisinde ele alır. Cumhuriyet dönemiyle beraber kadının toplumsal rollerinin değişmeye başlaması ve bu değişimin ruhsal hayatı da etkilemesi Mustafa Şekip'in kadın konusunun çıkış noktasıdır. Bu bağlamda günümüz medeniyetine kadar gelen kadının toplumsal rollerini ve bu rollerin Cumhuriyet dönemiyle beraber geçirdiği değişimleri incelemektedir. Mustafa Şekip'in kadına yönelik düşünceleri, onu devam eden yaşamı içerisinde istikbalini korumak için toplumsal koşullara nasıl uyum sağladığını göstermektedir.

Mustafa Şekip'in, toplum hayatının sürekli değişmesine rağmen, cinsiyet hayatının değişmediğini belirtmesi, insan doğasının eskiden beri aynı olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan cinsiyet hayatını da ele alan mütefekkir, bu hayata doğumdan itibaren önem vermek gerektiğini ifade eder. Mustafa Şekip, kadının cinsiyet hayatını oluşturması konusunda, psikanalizin kurucusu olarak kabul edilen Sigmund Freud'un "*cinsî hayat*" düşüncesinden ilham almaktadır. Freud'un görüşlerini kendi psikoloji anlayışı ile bütünleştirerek cinsî hayat, cinsî terbiye, evlilik, aile, iş hayatı gibi kadına dair birçok konuyu ele alır. Kadın anlayışı, başta felsefe olmak üzere, psikoloji ve sosyoloji görüşleriyle bir bütünlük göstermektedir. Bu bakımdan, Mustafa Şekip'in kadına dair çalışmalarının sosyal bilimlerde özgün bir yer teşkil etmesi ve "*Eski Türk Kadını*" ve "*Yeni Türk Kadını*" ayrımını kavramsallaştırarak sosyal bilimlere kazandırması, kadının değişen toplum koşullarına nasıl uyum sağladığının anlaşılması açısından önemlidir. Kadın hakkındaki görüşleriyle Cumhuriyet döneminin toplumsal portresini çizmesi, sosyal bilimlere sağladığı ufkun önemini ortaya koymaktadır. Buna rağmen kadın anlayışı hakkında pek fazla çalışma yapılmamıştır.

Mustafa Şekip'in insan anlayışından ayrı bir yere koyamayacağımız kadın anlayışına geçmeden önce, insanın ruhsal ve toplumsal hayatına bakmak gerekecektir. Mustafa Şekip, insanı bütünlüklü yapısıyla ele alarak, kültürün tüm unsurlarıyla insanın ilişkisini incelemektedir. İnsanın bireysel ve türsel özelliklerinin yanında onun kültürden gelen tarafının esas kimliğini ve kişiliğini ortaya çıkarttığını belirtmektedir.¹ Ona göre, bu dünya doğrudan doğruya

¹ Levent Bayraktar, "Mustafa Şekip Tunç'ta Plüralizm ve Şahsiyetçilik", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 61, Yaz/Summer 2015, s. 51.

insanın şuur denilen amaçlı faaliyetlerinden meydana gelir. Bütün varlıklar insan aracılığıyla meydana geldiği gibi eşya ile arasındaki diyalogu arttıran da insandır. Hatta dünyanın yeni şekillerle belirli hale gelmesi yine insan sayesinde. İnsan dünyasını ne kadar genişletir, zenginleştirir, güçlendirirse o kadar yükselecektir. Bu da amaçlarla çalışan insan şuurunun verimleri sayesinde. İnsan dünyaya haberi olmadan, herhangi bir amaç ve ideallerden mahrum bir halde dünyaya gelir. Ancak beden, ruh ve toplum yapısı sayesinde amaçlı, meramlı, ideli olan bir insan olur ve dünyasını da bunlarla şekillendirir. Bunun için insan zamanla kazandığı davranışlarla şahsiyetini oluşturur ve müşahhas bir insan haline gelir.² Mustafa Şekip, müşahhas insandan bahsedilince benliği ve şahsiyetini ayırmadan olduğu gibi alınan nesne ve rakama kaydedilemeyen insanı anladığı belirtmektedir.³ Hatta her insanı bir şahsiyet olarak görmek ve onların kendilerine özgü olanı meydana getirmek için olanak ve ortam hazırlamak gerekir.⁴ Her insan ferdinin bir şahsiyet olduğu düşünülduğünde insana layık olan sevgi, saygı, kıymet verilebilecektir. İnsanın şahsiyet varlığı olması onun bir nesne olmadığını gösterir.⁵ Mustafa Şekip, insanı doğada diğer canlılardan ayırarak, toplumsal ve doğal çevrenin bir neticesi olmaktan çıkartır. Çünkü insan kendi dışındaki tüm determinasyonlara karşı yol alabilen bir şuur, irade, şahsiyet varlığıdır.⁶ Bunun için biz de burada Mustafa Şekip'in insan anlayışı içerisinde beden, ruh ve toplum yapısı ile beraber kadını nereye yerleştirdiğini anlamaya çalışacağız.

Bu çalışmada, Mustafa Şekip'in düşünce sistematiğinden hareketle Türk düşünce gelenekleri içerisinde günümüze kadar değişerek gelen kadını nasıl ele aldığı incelenmeye çalışılacaktır. Mustafa Şekip'te kadın konusunu incelemek, kadının toplumsal rolünü, geçirmiş olduğu süreçleri de gözler önüne sermeyi gerektirir. Bunu yaparken kadının cinsî hayatına da değinilecek ve kadının devam eden hayat içerisinde nasıl kendisini inşa ettiği konusundaki görüşleri belirtilecektir. Mustafa Şekip, kadın hakkında birçok tespitte bulunur. Bu tespitler her ne kadar toplumsal bir bütünlük ortaya koymuyor gibi görünse de bu fikirler sayesinde insan büyük değişiklikler yaşamış, hem toplum hayatını, hem de aile hayatını doğrudan doğruya etkilemiştir. Bu bağlamda öncelikle kadın anlayışına açıklık getirilmeye çalışılacak ve kadını nasıl ele aldığı açıklığa kavuşturduktan sonra yaşamın doğal bir süreci olarak ifade ettiği aile hayatının önemi incelenmeye çalışılacaktır.

1. Mustafa Şekip Tunç'da Kadın

Mustafa Şekip, Cumhuriyet dönemiyle beraber kadının toplumsal rollerinin değişmeye başladığını belirterek, Türk kadını bu şartlar içerisinde ele

² M. Şekip Tunç, "Dünya ve Bizim Dünyamız", *Bilgi Mecmuası*, Sayı: 58, Şubat 1952, s. 1.

³ M. Şekip Tunç, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi", *Bilgi Mecmuası*, Sayı: 76, Ağustos 1953, s. 6.

⁴ Levent Bayraktar, "Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Model İnsan Yaratacak Olan Eğitim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35, January 2002a/I, s. 162.

⁵ Levent Bayraktar, "Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 36, January 2002b/2, s. 130.

⁶ Levent Bayraktar, "Türkiye'de Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Çığır Açan Bir İsim: Mustafa Şekip Tunç", *Türk Yurdu*, Cilt: 31, Sayı: 281, Ocak 2011, s. 187.

aldığını ifade eder. Bu düşünceden hareketle kadını, “Eski Türk Kadını” ve “Yeni Türk Kadını” olarak tasvir eder. Bu ayırım Cumhuriyet dönemi Türk kadınının anlaşılmasının temelinde yer alır. Biz de burada ilkin Mustafa Şekip’de eski Türk kadınına anlamaya çalıştıktan sonra, yeni Türk kadınına geçerek dönemin toplumsal resmini göstermeye çalışacağız. Bunu yapma amacımız kadının Türk medeniyeti içerisinde değişen toplumsal koşullara nasıl uyum sağladığını göstermeye çalışmaktır. Bu yapıldığı takdirde kadının nasıl bir değişim geçirdiği daha iyi anlaşılacaktır. Mustafa Şekip, eski Türk kadınına şu sözlerle anlatır:

“Tanrının kulları için yaratıp bezendirdiği ve onları imtihan için hazırladığı bu dünyanın kendisi gibi nimetleri de fânî olup asıl büyük gaye ve ebedî nimet göklerin ötesindeki “ukba” âleminde dir. Kulların hepsi sırasıyla oraya geçecek ve dünyadaki efalinin hesabına göre ya ateşlerde yanacak veya istediklerini bulacakları serin bahçelerde sonsuz bir hayata kavuşacaklardır. Bunların kâffesinden bir tanrı elçisi vasıtasıyla kurtulan eski kadın hayatının program ve ana gayelerine sahip ve vazifelerini yaptığı takdirde, sakın ve müsterihdir. En yüce gaye inançlarını muhafaza etmek ve hayata ona göre düzen vermek olduğundan maddî bütün endişeler ikinci plânda kalmıştır. “Vatan” ve “Millet” gibi yeni zaman mefhumlarına da sahip olmayıp yalnız iman ve küfür diyarı olmak üzere iki diyar tanır. İnsanları dil, ırk, renk ve milliyet ile de tefrik etmiyerek sadece iman ile ayırır. Dünyanın her türlü nimet ve külfetlerini izam etmeği büyük bir günah sayar, oluruna göre yaşamayı ve hayatın tatlı ve acı her cilvesine katlanmayı bir insanlık vazifesi bilir. Her şeyden ziyade ahlâk ve maneviliği gözeten bu kadının, ideal itibarile yüksek olduğundan hiç şüphe yoktur. Uzun asırların devamlı bir terbiyesi mahsulü olmak itibarile aynı zamanda karakteri teşekkül etmiş bir insandır. Gitgide silinmeye mahkûm olmakla beraber bugünkü ekonomik hayatımızın büyük temeli hâlâ odur. (...) Yalnız dünü görmeden bugünü anlamak kabil olmadığı gibi dünsüz bir bugün bugünsüz bir yarı tasavvur etmek mümkün değildir.”⁷

Mustafa Şekip’e göre, dünyanın her yerinde olduğu gibi medeniyetimizde de öncelikle büyük şehirlerde görülmeye başlayan yeni kadın hareketi, Avrupa’daki hencinsleri kadar köklü bir ruh değişimi geçirmemekle beraber çok değişime uğramıştır. Aldığı yeni zaman kültürüyle eski zamandan kopan yeni kadın, artık eski kültüre dönmeyecek kadar uzaklaşmıştır. “O halde ki içine girdiği yeni dünyada, mistik ve metafizik ideallerden ziyade millî ve insanî ideallere maddî emniyet ve genel refah gayelerine bağlanmıştır.”⁸ Yeni Türk kadını, mistik ve metafizik ideallerden çok, milli ve insani ideallerle beraber, maddi olana bağlanmıştır. Ancak her ne kadar yeni kadın, manevi ideallerden uzaklaşmış görünse de, eski kadın toplum koşulları içerisinde hem şahsiyeti-

⁷ M. Şekip Tunç, *Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri*, Çığır Mecmuası Neşriyatı: 8, Türkiye Hars ve İçtimai Araştırmalar Merkezi Kitapları, Ankara 1939, s. 6-7.

⁸ A.e., s. 8.

ni şekillendirmek, hem de istikbalini korumak için yeni kadını vücuda getirmiştir. Böylece Cumhuriyetin getirdiği şartlar içerisinde eski kadın değişerek yoluna devam etmektedir. Mustafa Şekip, yeni kadın hareketinin öncelikle büyük şehirlerde görülmeye başladığını ifade eder. Bunun sebebi ise, kültür ve medeniyetin en etkili akımlarının burada toplanmasıdır.⁹

Mustafa Şekip'e göre modern dünya; üç asırdan beri yaşadığı dini, siyasi, ekonomik gelişmelerden sonra şimdi de toplumsal bunalımlar yaşamaktadır. Gerçekleşen maddi ilerlemelerin ve durdurulamayan güçlerinin meydana getirdiği zararlar toplumları sarsıntılara uğratma yolundadır. Soğukkanlılıkla gerçekleşen savaşlar bu zararları artırmaktadır. Mustafa Şekip, istiklal mücadelesinin büyük başarısından doğan sevinç içerisinde, yoluna devam eden yeni Türk kadınının böyle bir dünyaya uyandığını belirtir. Ona göre yeni Türk kadını, kendisinin bir süs ya da gurur konusu olmadığını bilir ve sorumluluğu toplumsal bir görevin parçası olarak kabul eder.¹⁰ *“Çünkü uzun bir yolculuk ve zahmetli vazifelerin neticesinde kazanılan yeni kadınlığın başlıca miyarı faziletli bir ehliyetir.”*¹¹

Mustafa Şekip'e göre, Cumhuriyet dönemini eski medeniyetlerden ayıran başlıca özellik, iş bölümünün oldukça artması, insan yeteneklerini de o nispette uyandırıp çeşitlendirmesidir.¹² Ona göre; *“bu derece çeşitli bir hayat da sadece erkekler tarafından yürütülemezdi. Öyle ince ve nazik teferruatlı işlerimiz var ki kadınsız yapılmaz. İşlerimize hafiflik, zarafet ve munislik verecek el onun elidir.”*¹³ Cumhuriyet dönemi sadece kadın ve erkekleri çeşitlendirmekle kalmayıp, toplulukları ve hatta milletleri de oldukça çeşitlendirerek her birini parçalanamaz bir duruma getirmiştir. Siyaset, terbiye, eğitim ve idare işlerinin son derece zorlaşması da bundandır. Mustafa Şekip'e göre, bütün bu güçlükleri kökten hafifletecek ve insanı selamete götürecekt en esaslı ve etkili insan kadındır. Yeni Türk kadınının eski kadından ayıran da onlara nispetle çeşitlenmeleri, birçok toplumsal görevi şuurlu olarak üstlenmeleridir. Çocuğa bakmak, eşine hizmet etmek gibi görevleri üstlenen eski kadın, tarla ve ev kadını olarak ikiye ayrılır.¹⁴ Mustafa Şekip, bu konudaki düşüncelerini şöyle anlatmaktadır:

“Eski kadın tarla ve ev kadını olmak üzere iki tipte toplanıyor, istihsaldeki büyük hisleri yanında analık ve ev kadınlığı ile temayüz ediyordu. Köy kadınlarında hemen umumiyetle görenek hâkim bulunuyor, gelenek terbiyesiyle karışmış dini bir terbiyeden fazla bir şey görmüyorlardı. Şehirlerdeki ev kadınları da pek az istisnalarla aynı hayatı yaşıyor, içtimâî hayatta kaynaşmaları yalnız aile ve yakın akraba ve nihayet eşdost muhitine münhasır kalıyor, hayat savaşı nedir bilmiyorlar, bilmedikleri için de dar

⁹ A.e., s. 7-8.

¹⁰ A.e., s. 8-10.

¹¹ A.e., s. 10.

¹² M. Şekip Tunç, “Kadınlarımız”, *Cumhuriyet*, 6 Nisan 1947, s. 2.

¹³ M. Şekip Tunç, *a.y.*

¹⁴ M. Şekip Tunç, *a.y.*

bir ufuk içinde kalıyorlar, akıl ve muhakemeden ziyade hayalle karışık bir duygu ve teessüriyet içinde yüzüyorlardı. Köy kadını bunlara nazaran katı topraklarla pençeleşiyor, tabiatın iyi kötü bütün cilvelerile yoğruluyor, hayvanlara bakıyor, vakit bulursa bez dokuyor, çorap örüyor. Aynı zamanda evine, çocuklarına, kocasına bakıyor. Pazarlara yüklü merkebiyle gidiyor, köyde bulunmayan şeyleri gene merkebine yükleyerek yorgun argın evine dönüyor. Şehirlerdeki eski ev kadınının işleri bu kadar ağır ve yorucu olmamakla beraber daha nazik oluyordu. Çünkü buralardaki kadınla erkek arasında kültür ve seviye bakımından olan fark pek büyüktü. Çocukların mühim bir kısmı da muhtelif tahsil derecelerinden geçiyordu. Ev kadınlığı da böylece manen çok gayrimütecanis bir aile yuvasında yapılmak zarureti vardı. Kocayı ve gittikçe büyüyen çocukları hem kendilerine, hem de cemiyete en hayırlı olarak yetiştirme terbiyesinin temelini atmakta bu kadına düşüyordu. Halbuki bu kadın cemiyet hayatından fiilen bihaber olduğu gibi nazarı olarak da bir şey bilmiyordu. Yalnız nevilerine hâs olan pratik ve hayata pek yakın sezgileri vardı. Daha çok hayata eğilmiş oldukları için her şeyden çok hayatı seviyor ve içten duyuyorlardı. Hayat ve geçinme düğümünün, terbiye muammalarının bir çoğunu çözdüren de hep bu sezgiler oluyordu. Yalnız kültürsüz bir sezgi, ne kadar kuvvetli olursa olsun, şuurlaşmadığı için ondan istifade etmek de devamlı ve metotlu olamıyordu. Halbuki geçinme ve terbiye ancak sürekli ve metodlu bir şuurla tamamlanabilir. Eski ev kadınına köstekleyen, adımlarını şaşırta, telkinlere kolayca maruz bırakan da bu şuurla zaafı oluyordu.”¹⁵

Mustafa Şekip'e göre, Cumhuriyet dönemi Türk kadını, köylüsü ve şehirli ile her yönden farklılaşmak, şuurlanmak, memlekete ve evrene en geniş ölçüde yararlı olabilmek için prensip yönünden hiçbir engelle karşılaşmamaktadır. Hatta orta zaman medeniyetinin gerektirdiği koşullardan kanunen ve örfen kurtulduğundan, yüzyıllardır tıkanmış olan gücü ve yaratma yeteneğini istediği gibi kullanmakta özgürdür. Kadınların yeni koşullara erkeklerden daha kolay uyum sağlamaları hayata daha yakın olmalarından, erkekler gibi eski kültürün etkisi altında kalmamalarından, aydınlandıkça kadınlık şuurunun artmasından ve çabalarının da o nispette kamçılanmış olmasından kaynaklanır. Bundan dolayı hemen her meslekte seçkin olabilecek yetenek ve başarı gösterirler.¹⁶ Mustafa Şekip'e göre; *“hiç şüphe yok ki, gönülleri daha çok evlat ve analık aşkına bağlanmamış olsaydı çok daha yükseleceklerdi. Fakat bağlandıkları kanun herhalde onları aldatıyor değildir. Bunu pek iyi duydukları için olacak ki en büyük zevki analıkta buluyorlar.”¹⁷*

Mustafa Şekip'e göre, günümüz Türk kadınlığı sadece Türk kadınlığı tarihinde değil, bugünkü tüm dünya kadınlığı içerisinde dahi, gelişmeye en

¹⁵ M. Şekip Tunç, a.y.; İlhan Yaylalı, *Şuurlu Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Bireyi, Toplum, Siyaset*, Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2014, s. 148-149.

¹⁶ M. Şekip Tunç, “Kadınlarımız”, s. 2.

¹⁷ M. Şekip Tunç, a.y.

elverişli durumdadır. Bunun nedenini sadece inkılabımızda aranmak Türk kadınlığının anlaşılmasını zorlaştıracaktır. İnkılabın hizmet ve başarısı, kız çocuklarını erkeklerden toplumsal rol açısından ayırsa bile, gönül ve sevgi bakımından ayırmayan Türk ruhunun eski bir geleneği uyandırabilmesi ve bunda hiç kararsızlık yaşamamasıdır.¹⁸ *“İnkılabımızın Türk kadınına karşı gösterdiği bu cömert davranış, onun en büyük nimetlerinden biri olarak kalacak, tarihe, belki de tarihlere lâyık olduğu ehemmiyetle kaydedilecektir.”*¹⁹

Mustafa Şekip’de kadının toplumsal rollerinin nasıl bir değişim geçirdiği anlaşıldıktan sonra, onun ruhsal hayatına bakmak ve ilkin eski Türk kadından başlamak yerinde olacaktır. Mustafa Şekip’e göre, eski Türk kadını, ruhsal ve toplumsal ilişkilerde çok dar ve kapalı bir çevrede hayatını sürdürür. Daha çocukken üstlendiği çarşafı adeta her şeyden uzaklaştırılmış bir hayatın içinde yaşar. En yakın akrabalarının dışında bir erkekle temasta bulunmasına izin verilmez. Hatta sesinin bile duyulmasından çekinir, isimleri duyulur korkusuyla “yahu”, “baci” gibi kelimelerle seslenilir. Yeni Türk kadını, bütün bu bağlarından sıyrılarak erkekler arasında ve erkeklerle beraber çalışır ve istediği erkekle temasta bulunmakta hürdür. Mustafa Şekip’e göre, neredeyse bütün varlığını erkeklerin sorumluluğuna bırakan eski kadın, rahat ve güven içindedir, ancak çok acemi ve pek saf kalmıştır. Erkeklerin iradelerinin önüne geçmek, onlara güç ve cesaret vermek için yönetme iradesini erkeğin iradesine uydurur, gerekirse bütün iradesini yok sayarak, gerçek doğasını saklamayı ve boyun eğmeyi kadınlığın şiarı bilir ve bunu saflığıyla değil, iradesiyle yapar. Ancak bu suretle eşlerini esir etmek isterlerken, kendileri esir olurlar. İçlendikleri zamanlar isyan etmek yerine Tanrıya havale ederler.²⁰

*“Yaşadıkları devre ve inandıkları dünya görüşüne nispetle ideal bir hale gelmiş olan bu fedakâr kadınlar ruhlarının yüksekliğini Çanakkale ve Sakarya kahramanlıklarında gösterdiler. Erkeklerle birlikte çalışan yeni Türk kadını onlarla arkadaş ta olmuştur. Dedelerimizin çok korktuğu ve samanla ateşin bir arada bulunmasına benzettiği bu arkadaşlık bugün hürriyet ve şahsiyet şuurunun temin ettiği mukavemetlerle mücehhez olduğundan, korkulacak bir mesele olmaktan çıkmıştır.”*²¹

Mustafa Şekip’e göre, *“İnkılâpçı ve devletçi hamlelerle ilerleyen Cumhuriyetimiz bütün hareketlere olduğu gibi kadın hareketlerine de bu husustaki ideolojileri şaşırtan bir sür’at vermiştir. Acaba Türk süfretleri ve onların siyasi heyecanları nasıl olacaktı? Feminizm ihtirasları Türk kadınının meşhur olan gözlerine nasıl bir gölge düşürecekti? Bunları görmedik ve belki de hiç görmeyeceğiz.”*²² Ona göre; insanlar arasındaki mevki farklarını, doğal farklarının bir sonucu olmaktan daha çok toplumsal adaletsizlikte gören sosyalist anlayışlardan do-

¹⁸ M. Şekip Tunç, *a.y.*

¹⁹ M. Şekip Tunç, *a.y.*

²⁰ M. Şekip Tunç, *Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri*, s. 13-14.

²¹ *A.e.*, s. 14.

²² *A.e.*, s. 16.

ğan feminizm, kadın ve erkek arasında hiçbir konuda ve hiçbir işte bir fark görmez. Oysa Mustafa Şekip'e göre; kadınların kendi ruhsal tekâmüllerine uygun işlerde çalışmaları şahsiyetlerini oluşturma imkânı vermektedir. Mustafa Şekip, feminst ya da anti-feminst olmadığını belirtmektedir. Çünkü objektif ve hasbi kalmak isteyenler için hiçbir doktrin elverişli değildir.²³

Mustafa Şekip'e göre, doğu medeniyetinin meydana getirdiği yaşama koşulları içerisinde sadece bir ev kadını olarak kalamayan kadın, erkeklere benzer bir şekilde toplumda rol almak ve hatta askerlik yapmak mecburiyetiyle git gide artan bir boyutta "iş kadını" adı verilen yeni bir kadın anlayışını ortaya çıkartır. İş kadını, itaat etmek yerine atılımda bulunmak, lapalaşmış bir sevgiden daha çok sancak taşıyabilecek diri, zinde, yaşayan bir varlık olarak eşyle aynı sevgi haklarını elinde bulundurmamak, çalıştığı vakitlerde cinsiyetini görmezden gelmek istemektedir. Zaman ilerledikçe iş koşullarının gerekliliklerine uyum sağlamaya çalışır. İstiklal savaşı ile toplumda rol oynamanın zevkini tadararak tamamlayıcı gücünün farkına vardığı günden itibaren her alanda işe atılmak ve kadına özgü olan yetenekleri erkeğin gücüyle birleştirmek ister. Kadın iş hayatına girmesiyle birlikte git gide süsten uzaklaşır. Kadının toplumdaki rolü artarak ciddi iş hayatına alışmasıyla benimsediği süsten uzak olma hali, sorumluluk ve ekonomik özgürlük duygularının sonucudur. Kadınlar sadelik, ciddilik, özgürlük ve sorumluluk duygularını daha fazla hissettikçe ve davranışları yapmacıklıktan uzaklaştıkça, evlilikler de daha fazla zekâ ve karakter arkadaşlıkları üzerine kurulacaktır. Çünkü Mustafa Şekip'e göre, tekamül eden bir hayat kendi değerleriyle berber var olur ve yalnız bu değerlerle ölçülür.²⁴ Bunun için "bugünkü Türk kadını bir tabloya benzetirsek bu tablonun çerçevesi eski Türk kadınıdır. Bunlar aynı zamanda ve yan yana yaşamakla beraber hakikatte ne kadar farklı âlemlere bağlıdırlar!"²⁵ Mustafa Şekip'in bir metafor olarak ifade ettiği "çerçeve" ve "tablo" ilişkisi kadının, her iki kadın tipini de içerisinde barındırdığını göstermektedir. Görülüyor ki Mustafa Şekip'de ruhsal ve toplumsal ilişkilerde çok dar ve kapalı bir çevrede hayatını sürdüren eski Türk kadını, Cumhuriyet döneminde toplumsal rollerin değişmesi ile beraber yeni Türk kadının açığa çıkartır ve böylece milli ve insanî idealleri de benimseyerek yoluna devam eder.

Mustafa Şekip, yeni Türk kadınının geleneğin bağlarından kurtularak toplumda görünür olmaya başlamasını, "açık toplum" düşüncesinden dolayı olumlu bir adım olarak yorumlamaktadır.²⁶ Çünkü yeni kadın, eski medeniyetin getirdiği koşullardan kanunen ve örfen kurtulduğundan yaratma yeteneğini istediği gibi kullanmaktadır. Ancak bu yeteneğini kendi şahsiyetine uygun bir şekilde kullanması gerektiği fikrine sahiptir. Yeni Türk kadınının kendi doğasına uygun işlerde çalışmaya başlamasıyla zihinsel bir açılım olduğunu

²³ M. Şekip Tunç, *Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri*, s. 4.

²⁴ M. Şekip Tunç, *Ruh Âleminde*, 1. bs., Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul 1945, s. 180-181.

²⁵ M. Şekip Tunç, *Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri*, s. 5.

²⁶ M. Cem Oğuz, "Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 1, Yaz 2015, s. 105.

söyler. Bu fikir; feminizmin kadınların erkeklerle aynı işleri yapabileceği düşüncesinden farklıdır.

2. Mustafa Şekip Tunç'da Aile Hayatı

“Aile nedir?” sorusuna gerek cinsiyet hayatı gerek şahsiyet bütünlüğü ile cevap veren Mustafa Şekip’de birlikte yaşamayı gerektiren ve asıl amacı çocuk yetiştirmek ve bakmak olan kadın ve erkeğin beraber yaşamasına “evlenme”, bu surette meydana gelen topluluğa “aile” denir.²⁷ Mustafa Şekip’e göre, hayat, nesilleri birbirlerinden doğuran yaratıcı bir hamlenin sürekliliğidir ve aile hayatı da bu sürekliliğin doğal bir sonucudur. Aile hayatının oluşumu, yaşamı devam ettirmek mecburiyetinden meydana gelen kaçınılmaz bir içgüdüdür. Normal bir hayat da bu iradenin yönlendirmesine bağlıdır.²⁸ Aile hayatındaki birleşmelerin çoğu en doğal şekliyle bir erkek ve bir kadından ibarettir. Ancak yavruları doğar doğmaz yaşamlarını kendileri devam ettiren hayvanlarda ne aile hayatı ne de evlilik mecburiyeti vardır. İnsanlarda doğal istifa temeli üstüne verasetle kurulan evlilik örf, adet, ananelerden dolayı eski toplumlarda, daha sonra da hukuki yasalarla ilerleyen medeniyetlerde sürdürülürken, her zaman çocukların iyiliği adına yapılır.²⁹

Özellikle erkeklerin çok eşli (poligam) oldukları söylenir. Fakat Mustafa Şekip’e göre, aşırı yemek gibi cinsî oburluk da vardır ancak bu durum yalnız erkeklere özgü olmadığı gibi normal bir durum da değildir. Eğer, cinsî oburluk normal olsaydı, doğa bu gereksinimi karşılamak için cinsiyet nüfusları arasındaki dengeyi ortadan kaldırır ve ailelerin birçoğu çok eşli olurdu. Çok eşlilik insanlık tarihinin hiçbir döneminde normal karşılanmadığı gibi normal gösterilen toplumlarda dahi çok geçmeden bu ihtiyacın ortadan kalktığı fark edilir. Tek eşlilik, cinsler arasında doğanın kurduğu düzen ve hikmetinin doğal bir tecellisidir. Bu düzen hiçbir zaman çok eşli olmaya olanak vermemektedir.³⁰ Evlilik bütün canlıların tamamına yakınında en doğal şekliyle tek eşli olmaktadır. Mesela cinsî istekleri ön planda olan kuşların tamamına yakını tek eşli oldukları gibi hayatlarının sonuna kadar eşlerine sadık kaldıkları görülür.³¹

Mustafa Şekip’e göre, insanlar arasında tek eşli (monogam) evliliklerin genellikle yaygın olması, henüz daha görülmeyen yerlerde de buna doğru eğilimlerin er ya da geç ortaya çıkacağını göstermektedir. Bunun için Mustafa Şekip, bir kadınlı ailenin üstün gelmesini insanlara yasalar aracılığıyla yapacak bir şey gibi gösteren anlayışlara yer kalmadığını belirtmektedir. Hatta tabiat kanuna ters düşen yasaların tamamının yok olduğu düşünülse bile, kadın ve erkek arasındaki cinsî hayat bugün görüldüğü haliyle kalmaya de-

²⁷ M. Şekip Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, 1. bs., Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1943, s. 293.

²⁸ M. Şekip Tunç, “Cinsî Olgunluğun Evlilikteki Kıymeti”, *Seksoloji*, Cilt: 2, Sayı: 11, Sene: 1, Şubat 1950a, s. 1.

²⁹ M. Şekip Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, s. 293.

³⁰ M. Şekip Tunç, “Cinsî Olgunluğun Evlilikteki Kıymeti”, s. 1-2.

³¹ M. Şekip Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, s. 293-294.

vam edecektir.³² “*Monogam ailenin en faziletli aile sayılması bizim ahlaktaki kemalimizden gelmeyip son haddini bulmuş tabii bir istifa mahsulü olmasındandır.*”³³ Bunun için hem fizik, hem de hukuk ilmindeki yasalar tabiatın akışına uymak zorundadır. İnsana kendi yapıtı gibi görünen şeyler ancak insan aracılığıyla yapılan doğal gidişlerdir. Mustafa Şekip’e göre, tabiata kendi yapıtı olmayan, onun ortaya koymadığı hiçbir şey dâhil edilemez. Tabiatla örtüşmeyen kurumlar, an’aneler ne kadar güçlü bir şekilde yasalara tabi olursa olsunlar sürekliliği olmayacaktır.³⁴ Çünkü “*evlenmeyi yapan kanun olmayıp, kanunu yapan evlenme ihtiyacıdır.*”³⁵ Ona göre;

*“Asıl gaye monogamlık değil, monogam sistemin içindeki insanların yaşama tarzlarıdır. Çünkü bu kaidenin umumî olması ve sadece kabul edilmesi bir nevi aileden beklenen ferdî ve içtimai bütün nimetleri kendinden verecek değildir. Onun sarsılmaz bir temele, tabiata dayandığı anlaşıldıktan sonra bu sistemde yaşayanların geçim ve münasebetlerindeki ahenksizlik, bozukluk, münaferet, ihanet gene tabii olan hallerini görerek, yanlış hükme geçmiş âdetlere kurban olmamak ve buna yardım eden ruhi, içtimai, bedii ve kanunî sakatlıkları bulup çıkartmak lazımdır. Tâ ki ailenin hakikî gayesi olan iyi ve sıhhatli çocuk yetiştirme ve dolayısıyla içtimai selâmetin daha hakikî ve sağlam temellere dayanmış olsun.”*³⁶

Mustafa Şekip’in düşüncesinde tek eşliliğin birçok canlıda ortak olması onun doğal bir hayat olduğunu göstermektedir. Bu düşünce benimsendiğinde nikâh, düğün, boşanma durumlarının bağlı olduğu yasaların tabiat yasaları olmadığı anlaşılır. Çünkü bunların birçoğu geleneklerin günümüze kadar gelen akışı içerisinde ortaya çıkan süreçlerdir. Bütün bunlar an’ane ve inançların bugüne kadar gelen parçalarından başka bir şey değildir. Bu konuda yasaya uygun düzenlemelerin er ya da geç takip edeceği yol doğal sürece uymak olacaktır. Bunun için bir taraftan insanların faydasını, diğer taraftan da toplumların saadet ve kurtuluşunu düşünerek bunları bir araya getirecek yolları keşfetmek gerekecektir.³⁷

Mustafa Şekip’de cinsiyet hayatı evliliğin temelinde yer almaktadır.³⁸ Mustafa Şekip, psikanalizin kurucusu olarak kabul edilen Sigmund Freud’un “*cinsî hayat*” hakkındaki görüşlerini merkeze almaktadır. Freud’a göre, bir çocuk cinsiyetiyle berber dünyaya gelir ve cinsî duyumları daha bebeklikte başlar. Bu duyumları buluş çağından önce hissetmemiş çocuk yok denecek kadar azdır.³⁹ Freud’a göre, cinsel içgüdüler, kültürel nedenlerden dolayı en yoğun şekilde bastırılan içgüdülerdir. Ancak bu içgüdüler bastırıldığında diğer

³² A.e., s. 294.

³³ A.e.

³⁴ A.e.

³⁵ A.e.

³⁶ A.e., s. 294-295.

³⁷ A.e.

³⁸ M. Şekip Tunç, “Cinsi Terbiye”, *Seksoloji*, Cilt: 2, Sayı: 12, Sene: 1, Mart 1950b, s. 4.

³⁹ M. Şekip Tunç, “Cinsi Hayatın Terbiyesi”, *Cumhuriyet*, 11 İkinci Kânun, 1942a, s. 2.

cinse yatkınlığı kolaylıkla artmaktadır. Bunun için insanda görülen anormallikler, bastırılmış cinselliğin kültürel nedenlerle ortadan kaldırılması çabalarından kaynaklanır. İnsanların cinsiyet hayatının ergenlik çağında ortaya çıktığı düşüncesi doğru değildir. Bilakis, cinsi hayatın özellikleri çocuğun dünyaya gelmesiyle beraber fark edilir.⁴⁰ Mustafa Şekip'e göre, Freud'un söylediği gibi cinsi hayat doğumla beraber geliyorsa bu hayatın buluş çağında başladığına inanmak kolay olmayacaktır.⁴¹ Dünyaya yeni gelen bir çocuk cinsiyetiyle beraber doğduğu için cinsiyet hayatına doğumdan itibaren önem vermek gerekir.⁴² Mustafa Şekip, cinsî hayat konusunda Freud gibi düşünür, ancak onun bir takipçisi olmamıştır.

Mustafa Şekip'e göre, cinsî hayat, insan neslini devam ettiren insanlığın öteden beri üstünde durduğu konuların başında gelmektedir. Çünkü cinsiyet canlıların kafesinde en güçlü cazibedir. Ona göre, cinsi hayatın önemi ve kuşatıcılığıyla ilgili şuur arttıkça toplumun neredeyse tüm kurumları cinsiyetle ilgilenmek mecburinde kalır. Cinsî hayat, hem beyinle ilişkilidir, hem de cinsiyeti güzel gösteren kültürün etkisi altındadır. Bunun için "mistik, romantik, natüralist, realist, materyalist" anlayışlara bağlı sevgiler bulunur ve bu anlayışların tesirleri neticesinde farklı sevgiler yaşanır. Mustafa Şekip, insanlık tarihinde meydana gelen bütün edebi eserleri sevginin canlı bir tanığı olarak görmektedir. Sevgide ideal olanı isteme, manevi beğeni, saygı ve hayran olma duyguları insan ve kültürün icaplarındandır. Mustafa Şekip'e göre, ruh kendisini içinde yaşadığı kültüre göre dokurken, edebiyat da ruhun dokusunu yansıtır. O halde edebiyat, içinden çıktığı kültürün ruhunu anlatırken, o kültürün insanına da ayna tutmaktadır. Hayat ve ruhun tüm işlevlerinde normal ve anormal vaziyetler görülmektedir. Hayat ve ruh gibi cinsiyet hayatında da normal olmayan vaziyetler bulunur. Boşanma davalarında görülen eşlerin birbirleriyle geçinememe ve mutsuzluklarının temelinde yer alan cinsî uyumsuzluk ve bilgisizlikte, normal olmayan cinsî hayatın büyük bir payı vardır.⁴³

Mustafa Şekip'e göre, cinsiyet hayatı cinsî terbiyeye bağlıdır.⁴⁴ "Cinsî terbiye olmadıkça kanun ve polislerin tesirleri ancak felâket başa geldikten sonra olabilir. Bu husustaki cehalet öyle bir hastalıktır ki, köküne kadar gitmek, çocuklara kendilerinin kanun olmasını öğretmek, şahsiyetlerini koruyacak vasıtaları da vermek mecburiyetindeyiz."⁴⁵ Mustafa Şekip'de evlilik yalnızca cinsiyetle ilgili olmayıp, insanın kendi şahsiyetiyle de bir bütün olma anlamına gelir.⁴⁶ "San'atların en güçlülerinden biri olan evlilik san'atı aynı zamanda en çetinlerinden biridir ve medeniyet ilerledikçe daha da çetinleşecektir. "Bir ipte iki cambaz oynamaz" derler. Halbuki evlilikte bunu oynamaya mecburuz."⁴⁷ Mustafa Şe-

⁴⁰ Sigmund Freud, "Psikanaliz", *Cogito*, Freud ve Kültür Sayısı, Sayı: 49, İstanbul 2006, s. 62-63.

⁴¹ M. Şekip Tunç, "Ruhîyat Tetkikleri: Hicap", *Hayat Mecmuası*, Cilt: 4, Sayı: 98, Ekim 1928, s. 386.

⁴² M. Şekip Tunç, "Cinsî Terbiye", s. 1.

⁴³ M. Şekip Tunç, "Cinsiyet Meselesi", *Cumhuriyet*, 7 Temmuz 1946, s. 2.

⁴⁴ M. Şekip Tunç, "Cinsî Terbiye", s. 4.

⁴⁵ M. Şekip Tunç, "a.g.m.", s. 3-4.

⁴⁶ M. Şekip Tunç, *İnsan Ruhü Üzerinde Gezintiler*, s. 295.

⁴⁷ A.e., s. 296.

kip'e göre evlilikte yaşanan çalkantılar da kadın ve erkeğin hem ahlakını, hem de şahsiyetini oluşturması adına önemlidir. Mustafa Şekip'de insanın kendi şahsiyetiyle bir bütün olması anlamına gelen aile hayatı, kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin sürekliliğine bağlıdır ve bu ilişkiler toplumda yaşanan değişimlerle paralellik göstermektedir. Toplumun nispeten durgun zamanlarında gelişme hareketleri daha çok çatışmalar halinde nazari bir şekilde gerçekleşir. Bir savaş ya da toplumsal bir inkılap meydana gelmesinde bu çatışmalar birden bire eylemlere geçerek yeni konuları gündeme getirir.⁴⁸ Mustafa Şekip'e göre; *"kadın ve erkek münasebetlerinin her değişimi yeni bir safhayı arzeder; artık bir daha geriye dönülemez, geçen safhalardan hiç birisini tekrarlamak da kabil olmadığı için doğan her yeni safhayı vaktinde anlamak, kusur ve meziyetlerini görerek bunlara göre hazırlanmak lâzım gelir. Çünkü içtimai hayat insanın istediği yerde duramaz."*⁴⁹ Cinsler arası ilişkilerde görülen her değişim toplumun şekillenmesine doğrudan doğruya etki eder. Her çağda kadın ve erkek ilişkisi kendi gerçekliğini yeni baştan yaratır ve aile hayatı da bir değişime uğrar. Bunun için Mustafa Şekip, toplumda yaşanan değişimlere dönmenin ve bu değişimleri yeni baştan yaşamanın mümkün olmayacağını belirir.

Mustafa Şekip'e göre, toplumlar hayatın akışı içinde istediği kadar değişime uğrasınlar insanda cinsiyet isteği her daim olacağından eş seçimi, yasalar, nesiller var olmaya devam edecektir. Aile hayatında eşlerin birbirine bağlılığının yalnızca zenginlikle devam edeceğini sanmak, insanların sadece maddi bolluk ve rahatlık içinde yaşayarak mutlu olabilecekleri düşüncesini meydana getirir. Eğer böyle olsaydı ayrılıklar da yalnız fakirlerde görülür, insanın da kafesin içine giren kümes hayvanlarından bir farkı olmazdı. Halbuki insan gözlerini ilk ailenin içerisinde açar, ilk sevgi ve şefkati orada görür. Mustafa Şekip'e göre, aile yuvasındaki birlik kadar doğal, kuvvetli bir birlik yoktur. Ailenin bağlı olduğu güç, ne toplum ne çıkar ne de hukuk olup, her şeyden önce genel bir hayat yasadır. Aile hayatını meydana getiren, eşler arası bağları kuvvetlendiren ve ailenin devamını sağlayan da bu yasadır.⁵⁰

Kısacası Mustafa Şekip'de kadın ve erkek münasebetleri, evlilik, cinsiyet eğitimi tekâmül eden bir hayatın içerisinde şekillenir ve toplumun ilerleme ve değişimleriyle bir bütünlük ve paralellik gösterir. Kadın hem ailenin devamlılığında, hem çocuğun yetiştirilmesinde, hem de şahsiyetin oluşmasında önemlidir. Mustafa Şekip, aile hayatını sadece felsefi olarak incelememekte, aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik olarak da ele almaktadır. Aile hayatının psikolojik temelleri içerisinde Freud'un düşüncelerinden yola çıkarak cinsi hayata da yer veren Mustafa Şekip'de bu hayat tek başına alındığında bile, yeterince karmaşık olduğu görülmektedir.

Sonuç

Cumhuriyet döneminde kadının toplumsal rollerinin nasıl bir değişim geçirdiğini gözler önüne seren Mustafa Şekip Tunç, bu doğrultuda kadını, *"Eski*

⁴⁸ M. Şekip Tunç, *Ruh Âleminde*, s. 177.

⁴⁹ *A.e.*, s. 177.

⁵⁰ M. Şekip Tunç, "Cinsi Olgunluğun Evlilikteki Kıymeti", s. 3.

Türk Kadını” ve *“Yeni Türk Kadını*” olarak tasvir eder. Mustafa Şekip’in eski Türk kadını ve yeni Türk kadın hakkında yaptığı tespitler, bir ayırım gibi görünse de aslında Mustafa Şekip bütüncül bir yaklaşım sergilemekte, dönemin toplumsal portresini çıkartmaktadır. Mustafa Şekip’de insan yaratılarıyla kendisini, çevresini, dünyasını şekillendirerek sosyal ve kültürel bir varlık olarak yaşamını devam ettirir. Bunun için kadın anlayışı insan anlayışıyla bir bütünlük ve paralellik göstermektedir. Mustafa Şekip’de kadın meselesini irdelemek, hem Cumhuriyet dönemi düşünce hayatını, hem de modernleşme süreçlerimizi felsefi olarak ele almak demektir.

Mustafa Şekip’in düşüncesinde aile hayatının temelinde yer alan cinsî hayat, kadın ve erkeğin şahsiyetini oluşturması adına önemlidir. Cinsî hayatının ilişkili olduğu evlilik, evliliğin mutlu bir beraberliğe dönüşmesi, cinsî terbiye ve şahsiyetini oluşmasında kadına verdiği önem Mustafa Şekip’in çağını aşan bir mütefekkir olduğunu ve insanla ilgili meseleleri her şeyin üstünde bir yere yerleştirdiği göstermektedir. Mustafa Şekip, toplum hayatının sürekli değişmesine rağmen, cinsiyet isteğinin her daim olacağını belirterek, eş seçimi ve evliliğin her zaman var olacağını göstermektedir. İnsan ilk olarak ailenin içerisinde gözlerini açar, ilk sevgi ve şefkati orada görür. Mustafa Şekip, aile yuvasındaki birlik kadar doğal, kuvvetli bir birlik olmadığını dile getirmektedir. Mustafa Şekip’in ortaya koyduğu bu düşünceler bugün bile halen geçerliliğini korumaktadır.

Mustafa Şekip’e göre Türk kadınlığı sadece Türk kadınlığı tarihinde değil, bugünkü tüm dünya kadınlığı içerisinde dahi, gelişmeye en elverişli vaziyetini göstermektedir. Bunun nedenini sadece inkılabımızda aramak Türk kadınlığının anlaşılmasını zorlaştırır. İnkılabın hizmet ve başarısı; kadınları toplumsal roller bakımından ayırsa bile, gönül ve sevgi bakımından ayırmayan Türk ruhundaki eski kadının varlığını da yaşatmak istemesindedir. Mustafa Şekip, inkılabın kadınları sevgi ve gönül bakımından ayırmamasını Türk Ruhuna bağlamaktadır. Bu ruhu yaşatmanın kadına layık olduğu değeri vereceğini dile getirmektedir. Hatta kadına layık olduğu değer verildiğinde birden fazla kadınla evlenmeyi doğal bir olay gibi kabul eden anlayışlara yer kalmayacağını belirterek, Türk kadının haklarını da savunmuş olur.

Mustafa Şekip’in bir yandan kadının şahsiyetini oluşturması bir yandan da nesillerin devamı için aile hayatının önemini vurgulaması, bütün değerlerin aile çatısı altında öğrenilmesindedir. Bu nedenle ailenin bütün bir kültürün dayanağı olduğu sonucuna varılır.

Kaynaklar

A- Kitaplar, Makaleler ve Tezler

BAYRAKTAR, Levent: “Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Model İnsan Yaratacak Olan Eğitim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35, January 2002a/1.

_____ : “Mustafa Şekip Tunç’un İnsan Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 36, January 2002b/2.

_____ : “Türkiye’de Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Çığır Açan Bir İsim: Mustafa Şekip Tunç”, *Türk Yurdu*, Cilt: 31, Sayı: 281, Ocak 2011.

_____ : “Mustafa Şekip Tunç’ta Plüralizm ve Şahsiyetçilik”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 61, Yaz/Summer 2015.

FREUD, Sigmund: “Psikanaliz”, *Cogito*, Freud ve Kültür Sayısı, Sayı: 49, İstanbul 2006.

OĞUZ, M. Cem: “Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye’de Bergsonculuk”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 1, Yaz 2015.

TUNÇ, M. Şekip: “Ruhیات Tetkikleri: Hicap”, *Hayat Mecmuası*, Cilt: 4, Sayı: 98, Ankara, Ekim 1928.

_____ : *Ruhیات*, 3. Bs., Devlet Matbaası, İstanbul 1929.

_____ : *Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri*, Çığır Mecmuası Neşriyatı: 8, Türkiye Harsî ve İctimai Araştırmalar Merkezi Kitapları, Ankara 1939.

_____ : *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, 1. Bs., Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1943.

_____ : *Ruh Âleminde*, 1. Bs., Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul 1945.

_____ : “Cinsi Olgunluğun Evlilikteki Kıymeti”, *Seksoloji*, Cilt: 2, Sayı: 11, Sene: 1, Şubat 1950a.

_____ : “Cinsi Terbiye”, *Seksoloji*, Cilt: 2, Sayı: 12, Sene: 1, Mart 1950b.

_____ : “Dünya ve Bizim Dünyamız”, *Bilgi Mecmuası*, Sayı: 58, Şubat 1952.

_____ : “Müşahhas İnsan ve Bünyesi”, *Bilgi Mecmuası*, Sayı: 76, Ağustos 1953b.

YAYLALI, İlhan: *Şuurlu Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Birey, Toplum, Siyaset*, Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2014.

B- Gazeteler

TUNÇ, M. Şekip: “Kadın Kabiliyetinin İncelenme Zarureti”, *Cumhuriyet*, 30 İkinci Teşrin 1941.

_____ : “Cinsi Hayatın Terbiyesi”, *Cumhuriyet*, 11 İkinci Kânun 1942.

_____ : “Cinsiyet Meselesi”, *Cumhuriyet*, 7 Temmuz 1946.

_____ : “Kadınlarımız”, *Cumhuriyet*, 6 Nisan 1947.

Makale Türü: Araştırma

Geliş Tarihi: 18.10.2020

Kabul Tarihi: 10.11.2020

BATI MEDENİYETİ GÖLGESİNDE ÖTEKİLERİN İNŞASI

Dr. Öğr. Üyesi Özlem TOPCAN*

Öz

“Batı Medeniyeti” ile neyi kastediyoruz? Son zamanlarda Batı medeniyeti akademik ve politik çevrelerin temel tartışma konuları arasında yer almaktadır. Batı medeniyeti kavramının nasıl inşa edildiğine, hangi tarihsel gerçekliği yansıttığına ya da Batı medeniyetinin bir kurgu olup olmadığına dair sorular tartışılan hususların başında gelmektedir.

Bu çalışmanın amacı; Batı medeniyetinin maddi ve manevi boyutunu bütüncül bir perspektif ile geçmişten günümüze değerlendirmektir. Batı kavramına açıklık getirmek, Batı medeniyet anlayışının karakteristik özelliklerini incelemek ve dünya genelindeki kültürel faaliyetlerini ortaya koymaktır.

Batı medeniyetinin temel iktisadi yapısı Kapitalist üretim biçimidir. Kapitalizmin oluşturduğu üretim araçları ve sosyal sınıfları mukayese edildiğinde, Batının egemen ve ilerlemeci özelliği öne çıkmaktadır. Batı medeniyetinin iktisadi yapıya özgü değerler sistemini ve iktisadi yapısı etrafında şekillenen din eksenli manevi kültürel unsurlarını anlamak önem arz etmektedir. Bu noktada, Hristiyanlık inanç sisteminin incelenmesi, uluslararası ilişkiler sisteminin başat aktörü olan Batı medeniyetinin bugün dünyadaki yerini, yaygınlığını, sürdürülebilirliğini ve sınırlarını kavramamıza yardımcı olacaktır.

Anahtar kelimeler: Medeniyet, Sosyal Evrim, Kültürel Yayılım, Misyonerlik Faaliyetleri, Ulusötesicilik.

Construction Of Others In The Shade Of Western Civilisation

Abstract

What do we mean by “Western civilization”? Recently Western civilization has become the main topic of discussion in academic and political circles. Questions about how the concept of Western civilization was constructed, what historical reality it reflects, or whether Western civilization is a speculation are the main issues that are still discussed.

The aim of this study is to clarify the concept of the West, to examine the characteristic features of the Western civilization at the material level and to

* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ozlemtopcan@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3772-7022.

reveal its cultural activities throughout the world. In this way, the material and spiritual dimension of Western civilization will be evaluated with a holistic perspective from past to present.

The basic economic structure of Western civilization is the Capitalist mode of production. When the means of production and social classes created by capitalism are compared, the West stands out with its dominant and progressive feature. It is important to understand the value system of Western civilization peculiar to the economic structure and the spiritual cultural elements shaped around its economic structure. At this point, the examination of the Christian belief system will help us to understand the place, prevalence, sustainability and limits of Western civilization, which is the main actor of the international relations system.

Keywords: Civilization, Social Evolution, Cultural Expansion, Missionary Activities, Transnationalism.

Giriş

Yüzyıllar boyunca insanlık kendi görüntüsünü başkasının görüntüsüne göre tasarlayarak “Biz ve Öteki”, “Doğu ve Batı”, “Medeni ve Barbar” şeklinde ikili (dual) değerler yaratma eğiliminde olmuştur. Bireyin kendi etnik grubu, ülkesi, dini, ırkı, cinsiyeti ve dili gibi ulusal sınırları aşmayan kültürel farklılıklarının ötekiyle kurgulanması, barbarlık tanımını ortaya çıkarmıştır. Örneğin, Grekler Romalıları, Romalılar da hükmü altına aldıklarını barbarlar olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde Aryanlar, Yahudilere, onlar da Filistinlilere tepeden bakmışlardır. Avrupalılar kendilerini Afrikalılardan daha medeni görmüş, Afrikalı insanların bakış açısından kendilerini hiç tahlil etmediklerinden bu iklim tarihsel süreç içinde kurumsallaşmıştır.¹

Toplumsal ilerlemenin eşanlamlısı olarak “Medeniyet”, 18. ve 19. yüzyıl boyunca Avrupalı seçkinlerin antropolojik öz temsiliyetinin göstergesi olmuştur. Aydınlanma filozofları tarafından insanlığın büyümesinde evrensel bir aşama olarak kabul edilen, benzersiz normlar, tavırlar ve zihniyetlerle karakterize edilen Batı medeniyeti kültürel olarak göreceli bir durumu ifade etmiştir. Jacques Derrida, Batı Medeniyetinin, “Beyaz Adamın Yaratılış Miti” olabileceğini ancak kökeninin ne bir efsane ne de Platon’un metinlerindeki Logos ve Mitoslar arasındaki mücadeleye dayanmadığını savunmaktadır.² Bu “Mit”, Edward W. Said’in, “Şarkiyatçılık” adlı eserindeki, Batı kavramının ontolojik bir istikrarı olmadığı, Batı’nın karşıt imgesi Doğu arasındaki farklılığı eleştirdiği, Batı’nın kurumları ve doktrinleri tarafından desteklenen bir söylem biçimi olarak Doğu’ya içkin üstünlüğü varsayımını ifade etmektedir. Başka bir deyişle; Şarkiyatçılık, Doğu hakkında gerçek bir söylemden ziyade Doğu üzerindeki Avrupa-Atlantik gücünün göstergesidir.³ Soğuk Savaş döneminde

¹ Mineke Schipper, *What Do We Share? From the Local to the Global, and Back Again, Ethnic Diversity in Eastern Africa: Opportunities and Challenges*, ed. Kimani Njogu - Kabiri Ngeta - Mary Wanjau, Twaweza Communications, Kenya 2009, s. 21.

² Silvia Federici, *Enduring Western Civilisation: The Construction of the Concept of Western Civilization and “Its Others”*, Praeger, London 1995, s. XIII.

³ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul 1995, 2005, s. 11-12.

dünya genellikle ideolojik bir yelpazede kültürel olarak “Doğu” ve “Batı” ekseninde kutuplaşmıştır. Bu kutuplaşma Avrupa medeniyetini Batı Medeniyeti olarak tanımlamasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴

“Batı Medeniyeti”, Avrupa bakış açısını, atalarını Avrupa’ya kadar izleyen insanların bakış açısını ve Avrupa’nın kültürel ve politik üstünlüğüne ilişkin 19. yüzyıl Şarkiyatçı varsayımları temsil ederken, sonrasında ne oldu da büyük bir değişime ya da dışlayıcı bir içeriğe gereksinim duydu? sorusu zihinleri meşgul etmektedir. Batı medeniyetinin dışlayıcı içeriği, I. Dünya Savaşı’nın neden olduğu yıkımlar sonrasında gelişmiştir. Bilim, teknoloji ve akıl gücünün kolayca bu savaşın ve katliamların hizmetine sunulması Batı değerlerine karşı yaygın bir nefret uyanmasına neden olmuştur. Bu durum pek çok kişinin Bolşevizme yönelmesine ve Doğu felsefelerinin gelişmesine yol açmıştır. Öte yandan Avrupa’nın sömürge gücünün gerilemesiyle, Asya’da milliyetçiliğin yükselişi ve sömürgecilik karşıtı mücadelelerin başlaması “Doğu”nun Avrupa burjuvazisinin gözündeki dünya hegemonyasını yok etmek tehdidiyle yükselen bir güç dalgası olarak görünmesine neden olmuştur. I. Dünya Savaşı aynı zamanda ABD’nin yükselişini öncü kapitalist güç olarak kutsamış ve giderek uluslararası kapitalizmin Avrupa’dan kopmasına neden olmuştur. Bu durum burjuvazinin medeniyet hedeflerini Avrupa kültürünün hedefleriyle özdeşleştirmesini daha da zayıflatmıştır. Böylece, I. Dünya Savaşı’na kadar Avrupa topraklarında gelişen “Batı Medeniyeti” sonrasında ABD’nin uluslararası politik mücadelesinde ve üniversite eğitiminin merkezinde yer alarak Batı’nın resmi ideolojisi haline gelmiştir.

Amerika’nın kontrolüne geçen batı medeniyeti ideolojisi, kapitalist sınıfın vahşi ruhlarını desteklemek, yeni bağımsızlığını kazanan “üçüncü dünya” uluslarını “modernleşme” yoluna yönlendirmek, merkezkaç eğilimlerine karşı Avrupa’nın NATO’ya olan bağlılığını yeniden tesis etmek ve anti-komünist Haçlıları özgür dünyanın savunması için toplamak gibi çeşitli siyasi amaçlara hizmet etmeye başlamıştır. Batı medeniyeti çağrısı, kapitalist ilişkilerin genişlemesiyle bağlantılı olarak dünyevi hedefleri manevi bir örtüyle donatmayı ihmal etmeyerek Orta Çağ’ın siyasi yaşamındaki Hristiyanlığa benzer bir rol oynamaya başlamıştır.⁵

Batı medeniyetinin dışlayıcı karakterinin gelişimine katkı sağlayan kültürel şovenizm geleneği dünya siyasetini medeniyetler çatışması hâkimiyetinde tanımlayan Samuel P. Huntington tarafından ilan edilmiştir. O’nun tarihsel açıdan çatışmaya doğru giden medeniyet paradigması aslında din tarafından tasvir edilen Mitler-Leviathanlar’dır. Bugüne kadar medeniyet analizine yönelik bir metodoloji geliştirilemediğinden dolayı da medeniyet düşüncesi yeni bir kalıba uyarlanmıştır. Örneğin, Oswald Spengler’in *Batının Çöküşü* “*The Decline of the West (1918-22)*” adlı eserine ve Arnold Toynbee’nin 1920’lerin başında tasarlanan ve on iki cilt halinde uygulanan *Tarih Çalışması* “*A Study*

⁴ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan - Y.Z. Cem Soydemir, Okyanus Yayınları, İstanbul 2015, s. 35.

⁵ Silvia Federici, “The God That Never Failed: The Origins and Crises of Western Civilization”, *Enduring Western Civilisation: The Construction of the Concept of Western Civilization and “Its Others”*, Praeger, London 1995, s. 67-68.

of History” adlı eserleri dünya tarihi yazımında radikal bir değişime dikkat çekmekte ve Batı medeniyetinin tarihsel bir krizden geçtiğine dair yaygın bir algı oluşturmaktadır.⁶ Tonybee’ye göre, medeniyetler kendi kişisel karakterinin bölgesel ve siyasal niteliklerle birleşmesinden oluşur. O, Avrupa Birliği’ne zarar veren milli dil, milli devlet, teknoloji hayranlığı ve bireysellik gibi gelişmeleri “Putçuluk” olarak nitelendirmekte ve Batı medeniyetinin istikbali, kurtuluşu olarak Hristiyanlığı göstermektedir.⁷ Medeniyet analizine yönelik ideal bir sorgulama ya da fikir birliği olmaması nedeniyle bizim de Batı medeniyetinin mahiyeti, yapısı ve içeriğine yönelik araştırmamız, net bir sınır çizememiş olan tarihçilerin çalışmalarına dayanmaktadır. Medeniyetlerin tarihsel sosyolojisi dikkate alınarak analiz edildiğinde kültürel kalıpların ve iktidar oluşumlarının dinamiklerini içermektedir. Bu alternatif yaklaşımlar içerisinde Fernand Braudel’in *Maddi Uygurluk* adlı eseri önemli kaynaklardan biridir. Onun maddi yaşam dediği şey, en temel ekonomik faaliyet ağlarına atıfta bulunmaktadır. Çoğul medeniyetler, toplumlara ve onların ekonomilerine farklı kalıplar dayatan büyük ölçekli oluşumlar olarak tanımlanır. Braudel, medeniyetlerin iki yönünü -dinin merkeziliğini ve jeo-ekonomik ve jeopolitik alt yapıları- vurgulamaktadır.⁸

Bu çalışmanın amacı “Batı Medeniyeti” kavramının iktisadi yapısı bağlamında maddi yönü ve dini gelişmeler perspektifinde manevi sınırlarını tespit etmeye çalışmak, Batı ile ilişkilendirilen medeniyet anlayışını ve Batı medeniyeti kavramının nasıl inşa edildiğini ortaya koymak ve dünya genelindeki kültürel faaliyetlerine yönelik bir değerlendirme sunmaktır. Tarihsel sürecinde “Batı” kelimesinin ilk siyasi kullanımına nerede rastlandığı nasıl ve neden kullanıldığı benzeri özellikle Hristiyanlık inanç sisteminin siyasi yaşama etkisini gösteren bilgiler çerçevesinden de yapılan araştırmamız, uluslararası ilişkiler sisteminin başat aktörü olan Batı medeniyeti ideolojisinin dünya genelinde bugünkü yerini, yaygınlığını, sürdürülebilirliğini, sınırlarını kavramamıza ve kurgudan öteye geçmeyen değişim ve dönüşümler geçiren Batı medeniyeti kavramının günümüzdeki yeni yüzünü anlamamıza ve görmemize yardımcı olacaktır.

1. Batı Medeniyetinin Maddi Boyutu

“Batı” kavramının siyasi arenada tarih sahnesine çıkışının kökleri 16. yüzyıla, Hristiyanlığın, Protestan Reformu ve Osmanlı İmparatorluğu’nun genişlemesinden kaynaklanan iki büyük krizle karşı karşıya kaldığı döneme dayanmaktadır. Batı medeniyeti kavramı tarihsel olarak askeri ve ideolojik savaş bağlamında algılanan rakiplere atıfta bulunularak bir politik gerçekliğin yansıması olarak oluşmuştur. “Batı” kelimesinin ilk siyasi kullanımına İtal-

⁶ Chris GoGwilt, “True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s”, *Enduring Western Civilisation: The Construction of the Concept of Western Civilization and “Its Others”*, ed. Silvia Federici, Praeger, London 1995, s. 43.

⁷ Arnold Tonybee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Ufuk Kitapları, İstanbul 2008, s. 249, 254, 282.

⁸ Arnason Johann P., *Making Contact and Mapping the Terrain*, ed. Johann P. Arnason and Hann Chris, *Anthropology and Civilizational Analysis: Eurasian Explorations*, Suny Press, Albany 2018 s. XV.

yan şair Torquato Tasso'nun 1581 yılında yayınladığı “*Jerusalem Delivered*” adlı epik şiirinin Edward Fairfax'in tarafından yapılan İngilizce tercümesinde rastlanmıştır. Eserin içeriği, Türk donanmasına karşı 1571’de İnebahtı Deniz Muharebesi’nde Phillip II, Papa ve Venedik Dükü’nün oluşturduğu “*Osmanlı Karşısı Birliği*”nin alegorik bir kutlamasıdır. Hristiyan âlemini ifade etmek için “*Bati*”, “*Avrupa*” ve “*Garp*” tarihte bir süre birbirinin yerine kullanılmıştır.⁹

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda “*Bati*”, doğu kilisesini batı kilisesinden, doğu imparatorluğunu batı imparatorluğundan ayıran coğrafi bir işleve sahip olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda Hindistan, Çin ve Orta Doğu’ya yapılan sömürgeciliğin ardından “*Bati*”, Avrupa’nın emperyalist projesinin göstergesi olarak daha belirgin bir siyasi rol üstlenmiştir. “*Yeni Dünya*” olarak anılan “*Bati*” kavramı aydınlanma filozofları tarafından üretilen “*özel mülkiyet, aile ve parasal ilişkilerin gelişimine katkı veren kurumlar*” ile özdeşleştirilen “*medeniyet*” kavramıyla birleşmeye başlamıştır.¹⁰

“*Medeniyet*” (civilisation) sözcüğü 15. yüzyıldan beri kullanılmakta olan medeni “*civilise*” ve medenileştirmek “*civiliser*” kelimelerinde hareketle ortaya çıkmış ve 18. yüzyılda Fransız dilinde yeni bir anlam kazanmıştır.¹¹ Medeni yaşam tarzına geçiş anlamındaki bu yeni ifade ilk kez Fransız Devrimi öncü liderlerinden ünlü Mirabeau’nün babası olan ekonomist Marquis de Mirabeau tarafından kullanılmıştır. 1757 yılında yayınladığı “*Nüfus Üzerine İnceleme*” (*Traité de la nüfusu ou L’Ami des Hommes*) adlı eserinde¹² yasaların yerini alacak şekilde davranışların ölçülü olması, adaba uygun bir şekilde nezaket ve bilginin neşretmesi olarak kullanılmıştır. Daha sonra Fransız tarihçisi François Guizot, “*Avrupa’nın Genel Medeniyet Tarihi*” (*Histoire générale de la civilisation en Europe*) adlı eserinde “*medeniyet*”i, gelişme ve ilerleme fikrini içeren bir olgu olarak kaleme almıştır. Fransa’dan yola çıkan medeniyet kelimesi Avrupa’da yayılmaya başlamıştır.¹³

“*Medeniyet*”in Avrupa’daki yolculuğuna aynı anlamı içeren “*kültür*” kelimesi de eşlik etmiştir. Fransa, İngiltere ve ABD’nin aksine medeniyet, Polonya, Rusya ve Almanya’da kültürel bir varlık olarak anlaşılmıştır. Örneğin Hegel, 1830 yıllarında Berlin Üniversitesi’nde bu iki kelimeyi kullanırken aralarında anlam farklılığı gözetmemiştir.¹⁴ Ancak 1850’lerde Almanya’da maddi unsurları ihtiva eden medeniyet ile ahlaki ve manevi değerleri kapsayan kültür arasında bir ayırım yapılmıştır. Asaletin göstergesi olarak algılanan kültür, medeniyet kavramından daha üstün olarak görülmüştür.¹⁵

⁹ Silvia Federici, *The God That Never Failed: The Origins and Crises of Western Civilization*, s. 65.

¹⁰ Federici, *a.g.e.*, s. 66.

¹¹ Fernand Braudel, *Medeniyetlerin Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2017, s. 32.

¹² Pim Den Boer, *Europe to 1914: The Making of an Idea*, Ed. Kevin Wilson - Jan van der Dussen, The History of The Idea of Europe, Routledge, London 2005, s. 44.

¹³ Alain Pons, *Civilization*, ed. Barbara Cassin, Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon, Princeton University Press, New Jersey 2014, s. 140.

¹⁴ Braudel, *Medeniyetlerin Grameri*, s. 34.

¹⁵ Jan Berting, *Europe: A Heritage, a Challenge, a Promise*, Eburon Delft, The Netherlands 2006, s. 19.

Batılı pek çok aydın, medeniyetin üstünlüğünü sosyal evrim sürecinin bir sonucu olduğuna inanmışlardır. On dokuzuncu yüzyılın karmaşık sanayi toplumları sıradan toplumlara nazaran sürekli değişim ve gelişim göstermiştir. Herbert Spencer (1830-1903) ve Lewis Henry Morgan gibi sosyal evrimciler hem insanlığın hem de doğal dünyanın aynı değişmez evrim yasalarıyla yönetildiklerini iddia etmişlerdir. Onlar insanlığın gelişimini, ilerlemeci yani küresel ölçekte büyüyen ve gelişen istikrarlı bir süreç olarak tanımlamaktadırlar.¹⁶ Bu anlayışa göre medeniyet hem gelişmiş bir kültürü hem de insan evriminin zirvesinde yer alan en yüksek medeniyeti ifade etmektedir.

Lewis Henry Morgan 19. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı “*Antik Toplum (Ancient Society)*” adlı eserinde, insani gelişmenin yabaniyet, barbarlık ve medeniyet olmak üzere üç aşamadan geçmek zorunda olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Çanak çömleğin icadı yabaniyetten barbarlığa, yazının icadı ise medeniyete geçişin işaretidir. İlerleme -bir aşamadan diğerine geçiş- ayrıştırılamayan yaşam şekilleri ve sosyal kurumları dönüştüren teknolojik yeniliklerin sonucudur. Her ne kadar ilerlemeci anlayış Morgan için kaçınılmaz görünse de, medeniyetin yükselişi, kar amacı gütmeyen ve özel mülkiyeti önemsemeyen geçmiş ve bugünkü insanların değerlerini yok etmektedir.¹⁸ Morgan’dan daha önce 14. yüzyılda İbni Haldun, medeniyet kavramını büyük şehirlerde yaşamak olarak ele almıştır. İbni Haldun, Umran ilmini de anlattığı “*Mukaddime*” eserinde tarih, siyaset, toplum, iktisat alanında görüşlerini bir bütün halinde tarih felsefecisi ve sosyolog gözüyle ortaya koymuştur.¹⁹ O’nun düşüncesinde umran/medeniyet hem bedevilik (göçebelik) hem de hadarilik (yerleşiklik) olmak üzere iki görünüm altında kendini gösterir. Dağlarda ve çöllerde göçebe yaşam şekli olarak tanımlanan bedevilik yeryüzünde ilk kendini gösteren uygarlıktır. Bu nedenle İbni Haldun tarihin de bir nevi Umran ilmi olduğunu ifade etmektedir. Yerleşiklik anlamına gelen hadarilik ise içinde hiyerarşi barındıran sitelerin, kentlerin ve köylerin uygarlığıdır. Yani umran sadece şehir yaşamını değil bedeviliği de kapsamaktadır.²⁰ Medeniyeti bir üçüncü aşama olarak gösteren Morgan’ın aksine İbni Haldun göçebe hayatı yaşayanların da bir medeniyete sahip olduğunu vurgulamıştır.

İngiliz sosyolog olan Herbert Spencer, evrimi her bireyin edindiği ve sonraya aktardığı değişikliklerin bir toplamı olarak görmüştür. Ona göre ilerleme bir gerekliliktir ve bütün yaradılışın altında yatan kanundur. Spencer’a göre medeniyet tabiatın bir parçasıdır yani bir embriyonun gelişimiyle ya da bir çiçeğin tomurcuklarının açılmasıyla bir bütündür. Bu durum onun nezdinde kötülüğün sonunda kaybolacağı ve insanın mükemmelleşeceğinin garantisidir. Spencer evrimin genelden özele doğru sürekli bir değişim olduğunu ifade

¹⁶ Thomas C. Patterson, *Inventing Western Civilization*, Monthly Review Press, New York 1997, s. 45.

¹⁷ Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, Henry Holt and Company, New York 1877, s. 3.

¹⁸ Patterson, *Inventing Western Civilization*, s. 46.

¹⁹ Süleyman Dönmez, “İbn Haldun’un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2002, s. 136-137.

²⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Sevim Belli, Cilt: I, Onur Yayınları, Ankara 2014, s. 113-115.

etmiştir. Yani hayvanlar açısından geçerli olan her şeyin toplum içinde geçerli olduğuna inanmıştır. İlerleme ile birlikte seyreden uzmanlık diğer bir ifade ile büyük işbölümü ilkesi, medeniyeti harekete geçiren güç olmakla birlikte bütün insanlığın ulaştığı doruk noktasının bir tablosudur.²¹

Spencer ilkel ve medeni insan arasında keskin bir ayırım yapmıştır. İlkelin davranış, duygu ve tutumu medeni olana göre farklıdır. İlkel daha çok doğal dünyayı yansıtır. İlkeller merak, hayal gücü ve idrak kabiliyetinden yoksundur. Gelenekçi, anti sosyal ve dürtüleriyle hareket eğilimindedir. Bunun nedeni vahşi yaşam tarzları ve basit sinir sistemine sahip olmalarından kaynaklanır. Bunun aksine medeni insan, soyut düşünebilen, meraklı, sosyal değişime algısı açık varlıktır. Morgan gibi Spencer da medeniyetin yükselişini yani insanlığın evrimini, ilerlemeye yönelik bir eğilim olarak görmektedir. Bu eğilim bireyciliğin yükselişini, karşılıklı bağımlılığı ve artan iş bölümünü zorunlu kılmaktadır. Sanayiden güç alan bir toplumda uzmanlaşma ya da iş bölümü zenginlik ya da piyasaların hızla büyümesi anlamına geliyordu. Medeniyetin motoru olarak tabir edilen iş bölümü, doğanın da izlediği bir yoldu ve evrim ise yaşamın dinamik ekonomisiydi.²² Onlar sürecin insanların fiziksel ve zihinsel özelliklerine imkân sağlayan ya da kısıtlayan doğa ve sosyal bileşenler tarafından şekillendiğine inanmışlardır. Batılı sömürgeci ülkeler sanayisini insan mutluluğunun tekâmülü olarak değerlendirmişlerdir.²³ Ancak Malthusçu Nüfus İlkesi'ne göre aşılması güç bir engel söz konusudur. Her zaman doyurulması gereken insan sayısı ve buna karşın yetersiz gıda tedariki, varoluş için sancılı bir mücadeleyi kaçınılmaz kılmaktadır. Ona göre insanlığın tek umudu çiftlerin maddi güce erişinceye kadar çocuk sahibi olmaktan kaçınmalarıdır. Buna benzer bir "*ahlaki dizginleme*" tarihte hiç uygulanmamıştır.²⁴ Malthusçu ilke yoksulluğun kabahatini yoksulların omzuna yükleyen ve zenginleri kutsayan bir ilkeydi. Liberaller bu ilkeyi, sorumluluk duygusunu ve bireyin kendisini geliştirmesini teşvik etmesinden dolayı doğanın yararlı bir ilkesi olarak görmüşlerdir. İşçi sınıfına sempati duyanlar ise şeytan icadı olarak nitelendirmişlerdir. Spencer'e göre bu ilkenin haklılık payı vardır. Zira maddi durumları elverişli olmayan insanların fazla üremesi, sonrasında açlık, hastalık vb. sebeplerle kontrolsüz ölümleri soylarının tükenmesine neden olmaktadır. Hali vakti yerinde olanlar ise kendi kuşaklarının seçilmişleri olarak kendini koruma güçlerini sonraki nesillere aktarmaktadır. Böylece gereğinden fazla boğaz olmayacak, insanın ihtiyaçları kusursuz bir şekilde dengelemecek ve ilerleme sağlanacaktır.²⁵ 1890'ların yeni emperyalist ateşi sırasında yazılan "*Sosyal Evrim*", Spencer'ın varoluş mücadelesini toplum içindeki bireyler arası mücadeleden dünya tarihindeki biyopolitik varlıklar arasındaki mücadeleye aktarmaktadır.²⁶

²¹ Adrian Desmond - James Moore, *Charles Darwin*, çev. Ebru Kılıç, Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 474, 476.

²² Desmond - Moore, *a.g.e.*, s. 513.

²³ Patterson, *Inventing Western Civilization*, s. 47.

²⁴ Thomas R. Maltus, *Nüfus İlkesi*, çev. Çağla Taşkın, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 14.

²⁵ Desmond - Moore, *a.g.e.*, s. 477.

²⁶ GoGwilt, *True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s*, s. 52.

Fransız düşünörlere göre; “barbarlığın” karşıtı olarak kullanılan “medeni-
yet” toplumları değerdendirme konusunda bir standart belirlemektedir. Mede-
niyet ile büyükşehirlerdeki heterojen ve karmaşık yaşam şekli kastedilmekte-
dir. Entelektüel elit rekabetin hâkim olduğu bir medeniyet anlayışı sunmuşlar-
dır.²⁷ Medeni toplum yerleşik, kentli ve okuryazar bir toplumdur. On dokuzun-
cu yüzyıl boyunca Avrupalılar entelektüel, siyasal ve diplomatik enerjilerinin
büyük bir kısmını, medeni olmayan toplumların ideal medeniyet düzeyine eriş-
meleri ve kendi egemen oldukları uluslararası sistemin üyeleri olarak kabul
edilmeleri için harcamışlardır. Tekil anlamda medeniyet düşüncesi diğer mede-
niyetlerin medeni olabilmesi için tek bir standardın olduğu varsayımdır.²⁸
Fransız tarihçi Fernand Braudel, her ne kadar Batı tarafından ihraç edilen
endüstriyel uygarlığın dünyanın tümüne yayılma özelliğine sahip olsa da tek
bir uygarlık evresine geçişin çok uzun bir zaman alacağını vurgulamaktadır.²⁹

Fernand Braudel’in ne kastettiğini anlayabilmek için Hristiyanlığın “Batı Me-
deniyeti”ndeki rolünü anlamak gerekmektedir. Batı medeniyeti iktisadi etkinlik-
lere verdiği öncelikle evrenselleşmiştir. Fakat bu evrenselliğin sürdürülebilir kı-
lınması ekonomistler, siyasetçiler ya da çok uluslu şirketlerden ziyade Hristiyan
misyonerlerin faaliyetlerine bağlıdır. Zira evrensel bir medeniyetin ortaya çıkışı
evrensel bir dil ve evrensel bir dinin ortaya çıkma eğilimi sonucunda oluşur.³⁰

Huntington’a göre yaşadığımız çağda ortaya çıkan pek çok meselenin kaynağı
ne ekonomik ne de siyasal güç iradesine dayanmaktadır. Bu nedenle, yeni dö-
nemdeki çatışmaların kültür ve medeniyetler arasında olacağını iddia etmektedir.
Onun açıklamaları her ne kadar batı merkezli oryantalist bir bakış açısı olarak
değerlendirilse de, Batı’nın kendi dışında kalan dünya değerlerini tehdit eden faa-
liyetleri ve yayılımı göz önüne alındığında pek de haksız olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Batı Medeniyetinin Manevi Boyutu ve Küresel Yayılımı

Batı medeniyetinin kültürel yayılımı Misyonerlik faaliyetlerine dayanmakta-
dır. Latince “*Missio*” sözcüğünden türeyen misyon kelimesi “görev ve yetki”,
misyoner ise “görevli olan kişi” anlamına gelmektedir. Misyonerlik, Hristiyan
olmayan ölkelerde Hristiyan teolojisini yaymaya çalışan örgütlü bir oluşum-
dur.³¹ Misyon, Hristiyan teolojisinde doğrudan Tanrı’nın kendi doğasından
kaynaklanan ilahi bir faaliyet olarak düşünölmektedir. Diğer bir ifadeyle
Tanrı, misyonu başlatan ve sürdürülebilir kılan özne konumunda baş aktör-
dür.³² Bu konuda Matta İncili’nde yer alan “*Gidin, bütün ulusları öğrencilerim
olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un adıyla vaftiz edin. Size
buyurduğum her şeyi onlara öğretin.*” (Matta, 28:19-20) pasajı dayanak olarak

²⁷ Berting, *Europe: A Heritage, a Challenge, a Promise*, s. 17.

²⁸ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, s. 47.

²⁹ Braudel, *Medeniyetlerin Grameri*, s. 37.

³⁰ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, s. 76.

³¹ Abdurrahman Küçük - Günay Tümer - M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011, s. 516.

³² George V. Peters, *Missions in Biblical Perspective*, ed. Roy B. Zuck, Vital Mission Issues: Examining Challenges and Changes in World Evangelism, Wipf & Stock, Oregon 1998, s. 9.

gösterilir. Dini referans perspektifinde bir diğer ifade ise Markos İncili'nde yer almaktadır: "...Dünyanın her yanına gidin, Müjde'yi bütün yaratılışa duyurun."³³ Hristiyanlıkta Tanrı'nın bu sözlerini tebliğ eden ilk misyonerler İsa'nın havarileridir. Misyonerlere göre İsa'nın göğe yükselmeden önce havarilerine yaptığı konuşma Hristiyanlara yönelik "al, git, tanıklık yap, ilan et, talebeler edin, onları vaftiz et ve eğit" şeklindeki yedi temel emri içermektedir.³⁴ Bu da bize Batı'nın ilerlemeci iktisadi yapısının yanı sıra maneviyatını oluşturan değerlerin de yayılcı bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir.

Tarihsel süreç içinde Hristiyanlığın dünya genelinde misyon hareketleri 5 (beş) döneme ayrılır.³⁵ Havarilerin yoğun faaliyetleriyle başlayan ilk dönemde (0-400) Hristiyanlık özellikle ikinci yüzyılın sonlarına doğru Antakya, Şam ve Yunanistan üzerinden Anadolu'dan Roma'ya kadar geniş bir coğrafyaya uzanmıştır. Roma imparatorluğu sınırları içerisinde yayılan Hristiyanlık bu süreçte baskı ve sıkıntılar yaşamıştır.³⁶ Bu dönemde Roma İmparatorluğu'nun 313 yılında Milano Fermanı ile Hristiyanlığa getirdiği hoşgörü misyonerlik açısından bir dönüm noktası olmuştur.³⁷ Misyon faaliyetlerinin ikinci dönemi (400-800) Hristiyanlıktan yeni etkilenmemiş olan Batı Avrupa bölgelerini kapsamaktadır. Roma'ya tehdit olarak görülen ve barbarlar olarak adlandırılan küçük kabilelerden başlanarak sırasıyla Vizigotlar, Ostrogotlar ve Vandallar'ın Pagan inanç geleneklerinin üstesinden gelinmiştir. Bu dönemin sonunda Karolenj Hanedanlığı'nı imparatorluk seviyesine yükselten Şarlman, II. Konstantin olarak adlandırılmaktadır. Papa'nın elinden taç giyen Şarlman, Hristiyanlığın gelişimine katkı sağlamış ve kilisenin koruyuculuğunu üstlenmiştir.³⁸ Üçüncü dönemde (800-1200) Vikingler Hristiyanlığa kazandırılmışlardır. Bu dönemin en önemli gelişmelerinden biri Papa III. Innocentius'un Avrupa'daki teokratik iktidarların güçlenmesiyle birlikte misyonerlik faaliyetlerini kolayca yürütmek açısından misyon bölgelerinde yöre halklarının kültürleriyle rahatlıkla kaynaşabilen müttefik manastır yaşamları oluşturmasıdır.³⁹ Dördüncü dönemde (1200-1600) Avrupa ilk kez Hristiyanlık inancı etrafında birleşerek Doğu'ya Haçlı seferleri düzenlenmiştir. Bu dönemin sonu Katoliklikten Protestanlığa geçiş sürecini kapsamaktadır. Bir taraftan Katolikler diğer yandan Protestanlar, Orta ve Güney Amerika'yı hızla sömürgeleştirerek Hristiyanlaştırma faaliyetlerinde bulunmuşlardır.⁴⁰ Dünyanın sonu olarak adlandırılan beşinci dönem (1600-2000) ise Batı medeniyetinin ayak basmadığı coğrafyalara ulaş-

³³ Markos 16:15; 13:10.

³⁴ Şinasi Gündüz, "Misyonerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 30, İstanbul 2005, s. 193.

³⁵ Ralph D. Winter, *The Kingdom Strikes Back: The Ten Epochs of Redemptive History*, ed. Jonathan Lewis, World Mission: The Biblical, Second Edition, William Carey Library, California 1994, s. 7.

³⁶ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 41, Sayı: 1, Ankara 2000, s. 311.

³⁷ Winter, *a.g.e.*, s. 8.

³⁸ Winter, *a.g.e.*, s. 11-15.

³⁹ Winter, *a.g.e.*, s. 17.

⁴⁰ Winter, *a.g.e.*, s. 18-20.

mak olmuştur. Katolik misyonerliğinden ziyade üçüncü dünya ülkelerinde mantar gibi çoğalan Protestan misyonerliğinin girişimi neticesinde yeni ulusların üniversiteleri, hastaneleri ve siyasi temelleri oluşturulmuştur. Örneğin, Çin'in Sun Yat Sen ve Chiang Kai-Shek gibi iki büyük modern lideri Hristiyandır. Ayrıca bu dönemin sonunda tüm Batı dünyasının seküler ve ulusalcı bakış açısının yani mevcut politik şeklinin radikal olarak değişmesi beklenmektedir.⁴¹ Hristiyanlığın tarihsel süreç içinde gelişimi dikkate alındığında Arnold Toynbee'nin "*tarihe neden devletlerden değil de medeniyetlerden bakılması gerektiği*" savı anlaşılmaktadır. O'na göre devletlerin vatandaşları olmaktan ziyade mensup olunan medeniyet daha önemlidir. Zira devletler medeniyetin bağrında yetişen gelip geçici siyasal fenomenlerdir. Toynbee, "*Venedik Cumhuriyeti ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun tarih sayfasında kalması sonrasında Batı Medeniyeti nasıl ayakta kaldıysa, İngiltere ve ABD'nin yok olmasından sonra da varlığını devam ettirebileceğini*" ifade etmektedir.⁴²

Hristiyanlığın 2000 yıllık tarihsel sürecinde coğrafi profili hayli değişmiştir. İlk bin yılda Doğu Akdeniz'de olan ağırlık merkezi Ortaçağ'da batıya ve kuzeye kaymıştır. 19. yüzyılın sonuna kadar Hristiyanlığın ağırlık merkezi Avrupa, Kuzey Amerika ve Rusya olmak üzere batıda ve kuzeyde kalmaya devam etmiştir. Ancak 20. yüzyıl boyunca Latin Amerika, Afrika ve Asya'nın bazı bölgelerinde yapılan misyonerlik faaliyetleri neticesinde Hristiyanlık güneyde yükselişe geçerken batıda kısmi düşüşe uğramıştır.⁴³ Örneğin bu yüzyılın sonunda İngiltere Birleşik Krallık coğrafyasında bir milyon Anglikan Pazar ayınlarına katılırken, Nijerya'da 17 milyon Anglikan katılmaktadır.⁴⁴ Bugün Hristiyanlığın istatistik merkezi Batı Afrika ülkesi olan Mali devletinin Timbuktu şehrinde yer almaktadır. Bunun anlamı reformasyondan beri ilk kez Hristiyanların çoğunluğunun Batı dünyası dışında bulunmasıdır.⁴⁵

19. yüzyılda pozitif bilimin gelişmesi, modern laik devletin ortaya çıkışı, toplumda maddi değerlerin öne çıkarılması Batıda Hristiyanlığın zayıflamasına neden olmuştur. Ancak Hristiyan alimlerin inançlarını savunmaya devam etmeleri mutlak çöküşü engellemiş, kilisenin yeniden canlanmasıyla dengelenmiştir. Evrim teorisinin tartışma oluşturan bir olgu haline geldiği bu yüzyılda protestan kiliseleri gelişmeye devam etmiş, 20. yüzyılın sonunda dünya genelinde misyonerlik faaliyetleri benzersiz bir şekilde ilerleme kaydetmiştir.⁴⁶ Özellikle hızlı toplumsal değişim, siyasi kargaşa ve ekonomik sıkıntılar döneminde Kilise, insanlar için bir umut kapısı olmuştur. Örneğin 1960'lardaki sosyal karmaşa ve sonraki on yılda Vietnam yenilgisi, petrol krizi gibi ekonomik ve politik sıkıntıların artması 1980'lerde Amerika'da muhafazakâr Protestanların sayısını

⁴¹ Winter, *a.g.e.*, s. 22-23.

⁴² Arnold Toynbee, *Medeniyetlerin Karşılaşması*, der. Murat Yılmaz, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınları, Ankara 2006, s. 439.

⁴³ Linda Woodhead, *Hristiyanlık*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2004, s. 159.

⁴⁴ Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity*, Michigan, Zondervan 2007, s. 7.

⁴⁵ Tennent, *a.g.e.*, s. 8.

⁴⁶ Peter Pikkert, *Hristiyan Batı Efsanesi: Batı'da Din Bilim ve Felsefe Tartışmaları*, çev. Zeynep Ovaloğlu, GDK, İstanbul 2011, s. 276-277.

yükseltmiştir. Televizyon kiliselerinin ve tele-evanjelistlerin bu dönemde ortaya çıkması bu yükselişin bir tezahürüdür. Milyonlarca izleyici kitlesine ulaşmayı başaran bu televizyon misyonerlerinin vaazları ideal toplumla dünyevi toplum arasında ayırım yapmalarıyla şekillenmiş ve temsil ettikleri toplulukları ahlak dışı toplumlardan ayırmışlardır. Güvenli topluma olan ortak ihtiyaç onların varlığını ve itibarını toplum nezdinde pekiştirmiştir. 2005'ten sonra yaklaşık 4000 Hristiyan radyosu ve TV istasyonu 2,4 milyar insana ulaşmıştır.⁴⁷

Hristiyanlığın yeniden güçlenerek canlanmasına katkı sağlayan olaylardan bir diğeri ise, New York'ta yaşanan 11 Eylül 2001 terör saldırıları ve sonrasında dünya genelinde yaşanan ekonomik sıkıntılar olmuştur. 11 Eylül saldırıları sonucunda dini içerikli müzik satışlarının %18 artması ve genel müzik satışlarının %9 oranında düşmesi toplumun güvenlik duygularının tehdit altına girdiğinde dine olan ihtiyaçlarının arttığı gerçeğini gösteren bir örnektir. Bu yıldan itibaren Protestan Hristiyanlık en hızlı büyüyen dini akımlardan biri haline gelmiştir.⁴⁸

Hristiyanlık Nijerya, Çad, Sudan, Hindistan, Güney Kore, Singapur, Hong Kong ve Çin gibi ülkelerde bugün hızla büyümektedir. Asıl çarpıcı olan gerçek ise Anglosakson olmayan bir misyoner kuşağı yetişmektedir.⁴⁹ Örneğin Nijeryalı Anglikanlar Türkiye'nin her yerinde (ör: İstanbul, Ankara, Antalya, Hatay, Mersin, Isparta, Burdur, Adana) kiliseler inşa etmektedir. Özellikle Türkiye'ye gelen İranlı sığınmacıları devşirmektedirler.⁵⁰ Bu kuşak sadece gelişmekte olan ülkelere değil aynı zamanda manevi değerleriyle şekillendiği Avrupa ve Kuzey Amerika'nın laik bölgelerine de "karşıt-misyon" faaliyetleri (reverse mission) düzenlemektedirler.⁵¹ Öyle ki, güney yarım küredeki kiliselerin gelecekte Hristiyanlığın şekillenmesinde, hatta Batıdaki kiliselerin politikalarının belirlenmesinde önemli bir rol üstleneceği anlaşılmaktadır. Batıda kiliselerde yükselen muhafazakârlık güneydeki pek çok kilisenin Batılı laik liberalizme karşı tutunduğu tavır sebebiyledir. Örneğin, Anglikan ve Katolik kiliselerinin eş cinselliğe olan karşıtlığı Afrikalı piskoposların muhalefeti nedeniyle daha da güçlenmektedir. Hristiyanlıktaki liberal kanat, bu ve benzeri güneyin modern batı kültürünün egemen değerlerine karşı muhafazakar muhalefetleri karşısında zayıflamaktadır.⁵²

Çinliler tarafından "ecnebi şeytan", Afrikalar tarafından "beyaz adamın dini" olarak bilinen Hristiyanlık, nasıl oldu da güney yarım kürede bu kadar yayılma imkânı yakaladı? Gerçekten de, 20. yüzyılın ilk yıllarında Hristiyan kiliselerin mensuplarının çoğunluğunu beyazlar ve batılılar oluşturmaktaydı. O yıllarda Avrupa'da 380 milyondan fazla Hristiyan bulunurken Afrika kıtasının tamamında 10 milyondan daha az Hristiyan nüfus bulunmaktaydı. Bu-

⁴⁷ Pikkert, *a.g.e.*, s. 284, 288.

⁴⁸ Pikkert, *a.g.e.*, s. 285.

⁴⁹ Pikkert, *a.g.e.*, s. 289.

⁵⁰ Şebnem Köşer Akçapar, "Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey", *The International Migration Review*, Vol. 40, (4) 2006, pp. 817-853.

⁵¹ Alex R. Mayfield, "Spiritual Exceptionalism? An Ethnographic Survey of Transnational Pentecostal Communities in Boston's Inner Core", *Missiology: An International Review*, Vol. 45 (3), 2017, 299-321.

⁵² Woodhead, *Hristiyanlık*, s. 160.

gün ise 367 milyondan fazla Hristiyan nüfusa sahip Afrika, dünya genelindeki Hristiyanlık nüfusunun 1/5 (beşte biri)'ne sahiptir.⁵³

Hristiyanlığın dünya geneline yayılmasının en önemli unsuru kendisini yeni kültürel ve coğrafi alanlara nakledebilme yeteneğidir. Misyonerlik anlayışında hedef coğrafya her zaman “öteki yerler ve öteki insanlar” olarak algılanmış ve ötekinin inşası kendisine can suyu olmuştur.⁵⁴ Sömürgecilik bağlamında 15. ve 18. yüzyıllar arasında yapılan ilk misyonerlik faaliyetleri dini açıdan ziyade siyasi ve ekonomik eksenli olmuştur. Hristiyanlık, emperyalist güçler tarafından alan açısı bir araç olarak kullanılmıştır. O dönemlerde Hristiyanlığı kabul etmek aynı zamanda batı egemenliğini de kabul etmek anlamına gelmiştir. Medeniyet, emperyalist güçlerin iradesini dayatmak ve yerel toplulukların ana ülkeye mal üretmek için medeni topluma tabi olmaları şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁵ İlk Hristiyan yayılmacılığının kullandığı yöntemlerin sürdürülebilirliği kalmadığından 19. yüzyıldan sonra misyonerlik stratejisi “Medeniyetin Hristiyanlığı getirmesi gerekmez, ancak Hristiyanlık her zaman Medeniyeti getirir.” anlayışıyla değişmiştir. Bu anlayışla kültürel ve emperyalist engellerin ortadan kalktığı ruhsal, ekonomik ve toplumsal dönüşümü sağlayan “Krallık Modeli” benimsenmiştir. Bu modelin ilk aşaması “iman ikra-rı”na dayalıdır. Batı Hristiyanlığı'nda bugün katı kurallar dayatılmadan Tan-rıyla kişinin bireysel deneyimler yaşadığı mistik bir Hristiyanlık anlayışı söz konusudur. Yaşamın temel ölçüsü olan Kutsal Kitap, “Tanrı'nun onları sevdi-ği, onların da hem kendilerini hem de komşularını sevmesi gerektiği” mesajını vererek insanların birbirlerini gözetmesini sağlamaktadır. Böylece toplumsal dönüşüm için gerekli değerler sistemini oluşturmaktadır. Ekonomi ayağında ise, yabancı şirketlerin sürdürülebilir ticari faaliyetlere yatırım yapmasının sağlanmasıyla yerel istihdam yaratma ve sürdürülebilir refahlık teşvik edil-mektedir. Böylece yerel toplulukların kendi kontrolünde gelişen bir ekonomik model oluşturulmakta ve kurumsal gelişim sağlanmaktadır.⁵⁶

Rwanda, Burundi, Zambiya ve Uganda gibi ülkeler Krallık Modeli bağla-mında ruhsal, ekonomik ve toplumsal dönüşümlerini sergilemeye başlamış-lardır. Yıllarca süren soykırım ve çatışmadan sonra Rwanda ve Burundi barışçıl uluslar olarak gelişmeye başlamışlardır. Her iki ülkede de, toplumsal ve ekonomik dönüşümleri sağlamaya çalışan ve küresel Hristiyan yayılımını teşvik eden Hristiyan devlet başkanları vardır.⁵⁷ En çarpıcı olanı ise Zambiya devlet başkanı Chiluba'nın 1991 yılında Zambiya'nın bir Hristiyan ulusu ol-duğunu deklare etmesidir.⁵⁸

Son yıllarda Hristiyanlığın hızlı yayılımını sağlayan Evanjelik Protestan-ların çoğunluğu Pentekostal gruplardan oluşmaktadır. Bu gruplar sayesinde

⁵³ Tennent, *a.g.e.*, s. 8.

⁵⁴ Tennent, *a.g.e.*, s. 2.

⁵⁵ Sas Conradie, “David Livingstone’s ‘Vision Revisited - Christianity, Commerce and Civilisation in the 21st Century”, *ERT*, 37:2, (2013), 118-130, s. 121.

⁵⁶ Conradie, “a.g.m.”, s. 125-126.

⁵⁷ Conradie, “a.g.m.”, s. 128-9.

⁵⁸ Chammah J. Kaunda, *The Nation That Fears God Prospers*, Fortress Press, Minneapolis 2018, s. 158.

de Hristiyanlık Asya'nın doğusu olmak üzere, Afrika, Latin Amerika, Güney Kore, Filipinler, Avrupa'nın bazı bölümleri ve komünist rejimin baskısına rağmen Çin toplulukları arasında geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.⁵⁹ Hareketin en önemli özelliği her kültürel bağlamda varlık göstermesidir. Öyle ki ulaştığı her coğrafyada sanki orada ortaya çıkmış yerli bir hareketmiş gibi benimsenmiştir. Bulunduğu ülkelerin yerel dinlerini ötekileştirmeden kültürel özelliklerini yakından tanımakta ve Hristiyanlığın mesajını bölgenin geleneksel değerler sistemine aşılamaaktadırlar. İlk etapta indirgemeci yaklaşımdan kaçınan bu hareket, sonraki süreçte yerel dini değerleri anlamsızlaştırmakta ve kendi kavram ve terimleriyle yeniden tanımlamaktadır. Bu dışardan değiştirmek yerine içerden dönüştürme stratejisi hareketin küresel bir vizyon geliştirmeye yönelik en önemli özelliğidir.⁶⁰

Hristiyanlığın mistik türü Pentekostalizm bünyesinde hem yerleşme hem de evrenselleşmeyi aynı anda içeren küreselleşme olgusuna sahiptir. Bir yandan ulusal bir kültürün rengini alarak yerleşmekte ve ayrışmakta öte yandan yerel toplulukların oluşturduğu bir küresel topluluk olarak yeniden biçimlenmekte ve evrenselleşmektedir. Diğer bir ifadeyle hem homojenleştirici hem de dönüştürücü bir güç olarak hareket eden Pentekostalizm, yerel çeşitliliğin oluşması ve iç heterojenliğin gelişmesini sağlamaktadır.⁶¹ Pentekostal grupların küreselleşmesinin temelinde yer alan transnasyonalizm (ulus ötesicilik) boyutu hareketin en temel misyon stratejilerinden biridir.⁶² Ulus ötesi karakteri sayesinde dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan aynı dinden ve aynı ulustan insanları birbirine bağlamakta, kültürel, coğrafi ve politik sınırların ötesinde sosyal alanlar inşa etmektedir. Kasıtlı olarak ya da doğası gereği kendisini ulus devlet bağlamının ötesinde küresel bir alan içinde inşa eden bu sosyal ağlar kısmen devletlerin denetiminden uzak ilişkililerdir. Öyle ki transnasyonalizm, ulus devletlerin milliyetçi kimliğini ve ideolojik bağlamlarını zayıflatmasıyla önem kazanmaktadır. Küresel medya sistemlerinin büyümesi ve giderek daha entegre bir küresel pazarın oluşmasıyla yakından bağlantılı olan ulus ötesi akışın büyümesi ulus devlet içinde demokratik güç ve hesap verebilirlik krizine neden olmakla birlikte ulus devletin üniter yapısına zarar vermektedir. Bu durum aynı zamanda milliyetçi biçimlerde etnik tikelciliğin ve dini köktenciliğin yeniden ortaya çıkması da dahil olmak üzere "kimlik politikalarının" gelişimiyle dini kimliğin önem kazanmasını sağlamaktadır.⁶³ Dinlerin küreselleşmesinin en önemli etkisi olarak yurtsuzlaşma ya da

⁵⁹ Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", ed. Murat Yılmaz, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s. 386.

⁶⁰ Özlem Topcan, *Pentekostal Hareket ve Afrika'daki Misyon Faaliyetleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2018, s. 137.

⁶¹ Matthias Deininger, *Global Pentecostalism: An Inquiry into the Cultural Dimensions of Globalisation*, Anchor Academic Publishing, Hamburg 2013, s. 68.

⁶² Gary D. Bouma, *Globalisation and Localisation: Pentecostals and Anglicans in Australia and the United States*, ed. C. Cusack and P. Oldmeadow, *The End of Religions? Religion in an Age of Globalisation*, Department of Studies in Religion, University of Sydney, 2001, s. 90.

⁶³ Ruth Marshall-Fratani, "Mediating The Global and Local in Nigerian Pentecostal", *Journal of Religion in Africa*, (28) 3, Koninklijke Brill NV, Leiden 1998, s. 278.

alansızlaşma olarak adlandırılan de-territorialization kavramı dikkat çekmektedir. Yurtsuzlaşma-alansızlaşma, coğrafi, kültürel ve dini değerlerin kendi alanından çıkıp evrenselleşmesi olarak tanımlanmaktadır. Tarih boyunca kültürel sistemler bölgesel olarak gömülü yani yerleşik olmuştur. Avrupa modernliğinin ve küresel sömürge genişlemesiyle birlikte dünya belirli bir alan-sallaşma (territorialization) sürecine girmiştir. Ulusal sınırları ve alanları aşan küresel piyasalar, küresel medya ve bilgi sistemleri, küresel alt kültürler ve kimlikler, küresel sivil toplum hareketleri ve örgütleri çoğalmaktadır. Küreselleşme, eski uygarlıkların ve dünya dinlerinin önemli kültürel sistemler ve topluluklar olarak rekabet halinde geri dönmesini sağlamıştır. Bu yeni ulus ötesi kabul edilen toplulukların dayanağı vurgulandığı gibi eski medeniyetler ve dünya dinleridir.⁶⁴

Pentekostal cemaat ve üyeleri arasındaki ulus ötesi sosyal bağlar özellikle telefonlar, konferanslar, internet siteleri, dua ağları, teolojik eğitim ve araştırma çalışmaları, uluslararası yayınlar, müzik, televizyon, video, seyahat ve göç yoluyla gerçekleşmektedir. Kullanılan araçlar sayesinde bağlantılar arası akış, haber alma ve iletişim karşılıklı çift yönlüdür. Bu ulus ötesi ilişkiler ve uygulamalar Pentekostalizmi küresel platforma taşımaktadır. En önemli ulus ötesi Pentekostal dinamikler arasında uluslararası yönetim kuruluşlarının faaliyetleri, özel etkinlik ve konferans bağlantıları ve mezhepsel ilişkiler ağı yer almaktadır. Ulus ötesi yönetim kuruluşları, pastoral araştırmalar, teoloji eğitimi, dua ve ibadet gibi faaliyetleri icra ederler.⁶⁵ Örneğin Kanada'da en büyük evanjelik Pentekostal grup olan Kanada Pentecostal Meclisleri, Çin ve Asya gibi dünyanın farklı bölgelerinden gelen Pentekostal göçmenlerin dini taleplerini karşılamaya çalışmakta, onlara tayin edilecek papazlara teolojik eğitimin yanı sıra hukuk ve insan hakları konularında da eğitim sunmaktadır. Pentekostalizm kültürel kimliğin oluşumu ve sürdürülebilirliği için de özel etkinlik ve konferanslar düzenlemektedir. Özel etkinlik ve konferans bağlantıları ise iki farklı şekilde gerçekleşir. İlki dünyanın her tarafından iştirak edecek Pentekostal cemaatlerin katıldığı küresel etkinlikler ve konferanslardır. Örneğin, 1998 yılında Kore'de gerçekleştirilen Pentekostal Dünya Konferansı'na dünyanın dört bir yanından Pentekostal cemaatler katılım sağlamıştır. İkincisi ise yerel unsurlarını içinde barındıran Pentekostal cemaatleri birbirine bağlayan küresel köken irtibatlarıdır. Örneğin, Kanada'daki İspanyol cemaatleri her yıl sahip oldukları kültürel zenginliklerini ve farklılıklarını kutlayarak köken ülkeleriyle olan bağlarını tazelemektedirler.⁶⁶

Ev sahibi ve köken ülkeler arasındaki ulus ötesi sosyal bağlar sadece Protestan Hristiyanlığın evanjelik kanadı içinde ortaya çıkan Pentekostallara özgü bir olgu değildir. Küresel faaliyetler dinleri ulus ötesi dinler olarak kamusal roller

⁶⁴ Weishan Huang, *The Discourse and Practice of a Buddhist Cosmopolitanism*, eds. Maria Rovisco and Sebastian Kim, *Cosmopolitanism, Religion and Public Sphere*, London and New York, Routledge 2019, s. 16.

⁶⁵ Michael Wilkinson, "The Globalisation of Pentecostalism: The Role of Asian Immigrant Pentecostals in Canada", *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 3 (2), 2000, s. 222.

⁶⁶ Wilkinson, "a.g.m.", s. 223.

üstlenmeye yönelmiştir. Örneğin 1960'lardan sonra Katoliklik örneğinde görüldüğü üzere farklı milli kiliseler küreselleşmenin sağladığı imkânlar dâhilinde kendi toplumlarına kamusal katılımlar sağlamaya başlamıştır. Katolik dünyasında fark edilen bu durum Roma Kilisesi'nin II. Vatikan konsülünü gerçekleştirmesine ivme kazandırmış ve küresel düşünmesini sağlamıştır. II. Vatikan Konsülü evrensel Katolik mesajını yerel dillere tercüme etmeye sevk etmiş, kiliselerin yerelleşme süreçlerini güçlendirmiştir. Bu durum aynı zamanda olumsuz ve birleştirici bir Amerikan sivil dininden yeni türde bir eleştirel, küresel eksenli kamusal Katolikliğe ve küresel kimlik dönüşümüne neden olmuştur.⁶⁷

Genel olarak küreselleşme süreci dini cemaatlerin devletten topluma kaymasına neden olmakla birlikte demokratikleşme süreçlerinde yer almasını sağlamaktadır. Yerel kiliseler, kendilerini ulus-devletin birleştirici unsuru olarak görmeyi bırakmakta ve hatta ulus devleti ve sosyal düzeni kutsal bir biçimde karşılıklarına almaya izin veren yeni bir ulus ötesi, küresel kimlik kazanmaktadır.⁶⁸ Küreselleşme kuramcısı Roland Robertson, küresel sistemin ortaya çıkış sürecinde insanlığın karşısında bireyin kişisel kimliğinin çözüldüğü, küresel insanlık karşısında ulus mensubiyetinin önemini yitirdiğini ve küresel sistem karşısında milletlerin izafelediğini savunmaktadır. Bir yanda ilahiyat ve dinin siyasallaşması, öte yanda siyasetin dinleşmesi bu birleşmenin temel özellikleridir. Küreselleşme sürecinin kendisi dini soruları özellikle eskatolojik senaryoları küresel gündeme taşımakta ve küresel bir misyonun oluşturulmasını sağlamaktadır.⁶⁹ Kökten dinciliğin iç toplumsal gelişimi, sosyal bütünlük için algılanan ihtiyaca dayandırılır. Son zamanlarda kendi toplumlarının sosyo-kültürel kimliklerini yorumlama ve kontrol etme iddialarını ortaya koyan Protestan köktencilerinin küresel meselelere müdahil oldukları görülmektedir. Köktencilerin, evanjelik misyonerlik faaliyetlerinin küresel boyutu ve bin yıl öncesi kıyamet senaryoları olmak üzere iki küresel algısı bulunmaktadır.⁷⁰

Kutsal Kitaba dayalı sıkı bir ahlak anlayışını benimseyen Protestan köktencilerinin siyasi projesi 20. yüzyılın ilk yıllarında Nelson Darby'nin "Premilennial Dispensational" anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre kargaşa ve felaketlerin yaşandığı insanlık tarihi 7 (yedi) döneme ayrılmıştır: 1) Masumiyet dönemi; Düşüşle, 2) Bilinç Dönemi; Tufanla; 3) Nuh'un yasasını kapsayan yönetim dönemi; Babil, 4) Ahid dönemi; Mısır'da esaretle, 5) Yasa dönemi; İsa'nın reddedilmesi, 6) Lütuf dönemi; İçinde bulunduğumuz dönemin düzensizlik ve kargaşa ile sonuçlanması, 7) Barış dönemi ise İsa'nın döneceği ve bin yıllık krallığını kuracağı dönemdir.

Küresel evanjelik faaliyetlere hız kazandıran teolojik ve ideolojik etkilere sahip Hristiyan eskatolojisi ekseni etrafında toplumlar Hristiyanlaştırılacak

⁶⁷ Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin, Kültür Yayınları, Sakarya 2014, s. 292.

⁶⁸ Casanova, *a.g.e.*, s. 293.

⁶⁹ Roland Robertson - Joann Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Explanations", *Sociological Analysis*, Vol. 46 (3), 1985, pp. 219-242, s. 239.

⁷⁰ Casanova, *a.g.e.*, s. 293.

ve Tanrı Krallığı kurulacaktır.⁷¹ Protestan köktencilüğünün Yeni Hristiyan sağ içerisinde örgütlenmesi ve siyasi seferberliği, Amerika'nın hem kamusal alanında hem de dış politikasında etkisini göstermektedir. 1980'lerden itibaren evanjelikler, Birleşmiş Milletlerin sosyal politikalarında daha aktif ve etkili rol oynamaya başlamışlardır. Özellikle 21. yüzyılın ilk yıllarında Amerika'nın dış politikasına yoğunlaşmış, George W. Bush yönetiminin dış politikasına dini bir vizyon getirmişlerdir.⁷² Bush yönetiminin ilk yıllarına denk gelen 11 Eylül 2001 saldırıları neticesinde dünyayı kurtarmak ve bu saldırılara karşılık vermek ABD'nin tarihi bir sorumluluğu haline gelmiştir. Düşmanlara ve kötülüğe karşı savaşa çağrıda bulunan Bush yönetimi İran, Irak ve Kuzey Kore'yi şer ekseninin birer parçası ilan etmiştir. Bush'un dini retoriği, kaynağını Protestan köktencilüğünde bulan ABD'nin dünya siyasetinde ve tarihinde Tanrı tarafından verilmiş ilahi bir misyonu gerçekleştirdiği fikrine dayanmaktadır.⁷³

Protestan evanjelikler dünyayı “*batan bir gemi*” olarak görmekte ve Hristiyanlığı yayma yoluyla mümkün olduğu kadar insanı kurtarma sorumluluğunu kendilerinde hissetmektedir. Bu bakış açısı tüm dünyada yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin itici gücü olmaktadır. Özellikle Soğuk Savaş sonrası Evanjelikler, küresel misyon projelerini tartışmak üzere 1989 yılında Manila'da düzenlenen İkinci Uluslararası Dünya Evanjelizasyon konferansında bir araya gelmişlerdir. 173 ülkenin katılım sağladığı konferansta milyarlarca yoksullaşmış ruhun Hinduizm, Budizm ve İslam tarafından esir edildiğini öne sürülerek temel insan hakları ve özgürlüklerin korunmasına dikkat çekilmiştir. Batı dünyasına nazaran daha hızlı Hristiyanlaşmanın yaşandığı Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki yeni kazanılmış ruhların sömürü, iç savaş, dini zulüm ve yoksulluğa maruz kalması Hristiyan dayanışma hareketi bağlamında ana akım medyanın temel gündemi olmuştur. Özgürleştirme misyonu, Protestan Evanjeliklerin örgütlü bir yapılanmayla dış politika uygulamalarının zeminini oluşturmuştur. Birleşik Devletler dünya sahnesinde demokrasi, insan hakları, ekonomik refah ve barış sağlayan aktör olmuştur.⁷⁴

Protestan Evanjeliklerin yoğun lobi faaliyetleri neticesinde dini özgürlük ilkesi, 1998'de düzenlenen Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası “*International Religious Freedom Act (IRFA)*” ile bir dış politikaya dönüşmüştür. Böylece ABD hükümetinin din ve vicdan özgürlüğünün küresel düzeyde koruma tedbirleri Amerikan dış politikasının temel unsurlarından biri haline getirmiştir. IRFA'ya göre ABD, dini özgürlük ilkesini, uluslararası insan hakları olarak desteklemektedir. Zira kültürel siyasal sınırları aşan düşünce, vicdan ve dini özgürlükler meselesi çeşitli uluslararası sözleşmelerle evrensel haklar olarak kabul edilmiş ve batı medeniyetinin koruması altına alınmıştır. IRFA; Sudan,

⁷¹ Topcan, *Pentekostal Hareket ve Afrika'daki Misyon Faaliyetleri*, s. 28.

⁷² Mohd Afandi Salleh, *The Christian Right & US Foreign Policy in the 21st Century*, Airlangga University Press, Surabaya 2019, s. 4.

⁷³ Robert Leonhard, *Visions of Apocalypses: What Jews, Christians and Muslims Believe about the End Times and How Those Beliefs Affect Our World*, Strategic Assessments Project within the National Security Analysis Department of The Johns Hopkins University, Maryland 2010, s. 83.

⁷⁴ Salleh, *a.g.e.*, s. 195.

Çin, Hindistan, Irak, İran, Suudi Arabistan, Mısır ve Nijerya gibi ülkelerde dini özgürlük ihlallerini önlemek için ileriye yönelik koruma tedbirleri çerçevesinde dini özgürlüğün zorlamadan ziyade cazibe ve diyalog yoluyla değişim yaratmayı amaçlayan koordineli bir hükümet yaklaşımı gerektirdiğini ifade etmiştir. Zira kamu diplomasisi hem hükümet kısıtlamalarına karşı farkındalığı geliştirmek hem de dini özgürlük için sosyal koşulları desteklemek adına önemli bir rol oynamaktadır.⁷⁵

Son zamanlarda dünyanın dış politikasının giderek din tarafından şekillendiğini ifade eden uzmanlar, ABD diplomasisinin önümüzdeki yıllarda başarısının din kimliği tarafından tanımlanan topluluklarla iletişim ve kültürel etkileşim çalışmaları ile doğrudan bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Dini özgürlüğü, kalkınma, barış ve demokrasi ile ilişkilendirmektedirler. Bu faaliyetler yurtdışında kültürel emperyalizm konusunda şüphe uyandırmakta ve anayasayı ihlal etmekte ya da sınırları aşabilmektedir.⁷⁶ Amerikalı ekonomist Theodore Roosevelt Malloch'un iddiasına göre ekonomik verimliliğin artması dini açıdan özgür toplumların teşvik ettiği girişimciliğe dayanmaktadır. Ekonomik ve dini özgürlük benzer sosyal karakterlere sahiptir. Dini faaliyetler için rekabet, ekonomik rekabet için sağlıklı koşullar yaratır.⁷⁷ Din sosyologları,⁷⁸ teşkilatlı inançların piyasanın belirli kesimlerinde uzmanlaştığını ve dinamik bir din pazarı oluşturduklarını ifade etmektedirler. Dini aktörler ve kurumlar yolsuzluk, terörle mücadele etmek, çatışmayı azaltmak, kadın haklarını geliştirmek, halk sağlığını geliştirmek ve ekonomik büyümenin nasıl yönlendirileceği kadar çeşitli konularda kamuoyunun görüşlerini şekillendirmektedirler. Bu aktörler aynı zamanda okul inşa etmek ya da sağlık hizmeti sunmaktan ziyade, zaman zaman, ne yazık ki, din kisvesi altında yıkımı teşvik etmektedirler. Orta Afrika Cumhuriyeti'nde bazı Hristiyan ve Müslüman milis grupları arasında kanlı çatışmalara neden olmaktadır. Müslüman bir topluluk olan Rohingya da dâhil olmak üzere Burma'daki dini azınlıklar, dini özgürlüğü tehdit eden nefret söylemine ve tartışmalı mevzuatlara tabidirler. Orta Doğu ve Afrika'daki, IŞİD ve Boko Haram gibi terör örgütlerinin şiddet eylemleri dini tartışmaları meşrulaştırmaktadır. Dinin küresel tehdidinin görmezden gelinemeyeceği nedeniyle 2013 yılında, Obama yönetimi döneminde Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Din ve Küresel İlişkiler Ofisi kurulmuştur. Bu ofisin misyonu; dini dinamikler ve dini aktörlerle ilişki ağını genişletmek, dini politika konularında üst düzey tavsiye sağlamak, ABD elçilikleri ve konsolosluklarıyla birlikte çalışarak dini dinamikleri değerlendirmek ve onların hizmet bölgelerinde dini gruplarla etkin bir şekilde çalışmalarını sağlamak, ülkelerinde hem yerel hem de ulusal düzeyde etkili olan dini liderleriyle ve dini temelli kuruluşlarıyla bir araya gelmek ve onların düşüncelerini ve önerilerini dinledikten

⁷⁵ Theodore R. Malloch, *Free to Choose*, ed. Philip Seib, Religion And Public Diplomacy, Palgrave Macmillan, New York 2013, s. 182-184.

⁷⁶ Malloch, *a.g.e.*, s. 181.

⁷⁷ Malloch, *a.g.e.*, s. 187.

⁷⁸ Rodney Stark and William Bainbridge, *A Theory of Religion*, David Land, New York 1987, s. 108; ed. Philip Seib, *Religion And Public Diplomacy*, Palgrave Macmillan, New York 2013, s. 187.

sonra her iki tarafın yararına bir uzlaşa sağlamaktır. Din ve Küresel İlişkiler Ofisi'nin yürütmekte olduğu bu faaliyetler Birleşik Devletlerin dış politikası şekillenmesine katkı sağlamaktadır.⁷⁹

Hristiyanlık nüfuz ettiği coğrafyalarda büyük sosyo-politik bir güç olmaktadır. En dikkat çekici durum ise nüfuz ettiği ülkelerin yozlaşması ya da başarısızlığı kiliseye yüklenmemesidir. Örneğin Güney Kore %40 Hristiyan olmasıyla bilinir. Ancak bu ülkenin siyasal yozlaşması ve başarısızlıklarının nedeni kiliseden bağımsızdır. Bunun temel nedeni kilisenin devletle özdeşleşmemesidir. Öyle ki Amerika'nın kurucu babaları dinin toplum üzerindeki etkisini gördükleri için kilise ve devleti ayrı kurumsallaştırmış ve bu gerçeğin farkına önceden varmışlardır. Aslında kilisenin işlevsel olarak siyasi bir partiden farkı yoktur. Tek farkı fikirlerini ve öğretilerini yukardan aşağı değil, aşağıdan yukarı doğru aşlamayı amaçlamasıdır. Kilise, içinde bulunduğu topluma tehdit oluşturmadan bir etki sağlamaya çalışır. Bu faaliyet tarzının temelinde, Hristiyan olmayan toplumların siyasi statükosunda rejimi ele geçirene kadar tepki çekmeden sessizce çalışmak niyeti yatar.⁸⁰

Sonuç

Batı medeniyetinin bugün geldiği noktayı, yaygınlığını, sınırlarını, sürdürülebilirliğini anlamak için tarihsel süreç içerisinde “Batı”, “Medeniyet”, “Kültür” kavramları üzerinden gerçekleştirilen kurgusal değişim ve dönüşümlerin araştırılması önem arz etmektedir. “Batı Medeniyeti” kavramının iktisadi yapısı bağlamında maddi yönü ve dini gelişmeler perspektifinde manevi sınırlarını tespit etmeye çalışmak Batı medeniyeti kavramının günümüzdeki yeni yüzünü anlamamıza ve gelecekteki hedeflerini görmemize yardımcı olacaktır.

Bilindiği üzere insanoğlunun yaratılışından itibaren din tarihte stratejik ve belirleyici kritik bir role sahip olmuştur.⁸¹ Batı medeniyeti kavramının nasıl inşa edildiği, dünya genelindeki kültürel faaliyetleri, “Batı” kelimesinin ilk siyasi kullanımına nerede rastlandığı, nasıl ve neden kullanıldığı benzeri bilgiler içeren araştırmamız özellikle Hristiyanlık inanç sisteminin bu inşadaki rolü ve dünden bugüne ekonomi, siyaset ve uluslararası ilişkilere etkisi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Batı medeniyeti kavramı, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Avrupa merkezli siyasi ve coğrafi bir işlevsel konuma sahiptir. Batı medeniyetinin temel dinamiklerini oluşturan sanayi devrimi ve gelişen bilim sayesinde bu dönemlerde Batılı olmak diğerlerine karşı açık bir üstünlük emaresi halini almıştır. İnsanın gelişiminin evrensel bir aşaması olarak kabul edilmiş normlar, organizmalar ve zihniyetler ile karakterize edilen ve düzenli gelişim aşamalarından geçen göreceli kültürel durumu ifade etmeye başlamıştır. Dolayısıyla “Batı Medeniyeti” kavramını kabul etmek aynı zamanda tarihi bir kurguyu kabul etmek anlamına gelmektedir.

⁷⁹ John Kerry, “Religion and Diplomacy: Toward a Better Understanding of Religion and Global Affairs”, *www.americamagazine.org*, America Press Inc. 2015, s. 14-15.

⁸⁰ Pikkert, “a.g.m.”, s. 299.

⁸¹ Nahide Bozkurt, *Tarih Felsefesi: Tarihin Doğası ve Belirleyicileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020, s. 95.

I. Dünya Savaşı sonrasında ise içeriği değişen bu kavram artık ABD'nin hedefleriyle özdeşleşmiş ve siyasi gerçekliğinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmıştır. Batı toplumunda aydınlanma dönemi sonrasında maddi değerlerin öne çıkarılması manevi dini değerlerin yani Hristiyanlığın zayıflamasına neden olmuştur. Ancak dünya savaşları ile birlikte 20. yüzyılın ortalarında yaşanan siyasi, ekonomik ve güvenlik sıkıntıları, Protestan Hristiyanlığın Batıda yeniden güçlenerek canlanmasını sağlamıştır.

Batı medeniyetinin bugün yegâne itici gücü konumuna geldiği düşünülen Hristiyanlık, dünya genelindeki farklı toplumlara katı kültürel ve inanç kodlarına karşı özgürlükçü, rahat bir yaşama davet eden çekici bir Batı kültürü ve medeniyeti şeklinde sunulmaktadır. Batılı medeniyet olarak bilinen ülkeler ekonomik, siyasi ve askeri açıdan güçsüz olan diğer ülkelere kendi değerlerini aşılama çalışmaktadır. Bu değerlerin inşası hedef toplumlarda her ne kadar insanların özgür iradeleri neticesinde gerçekleşiyor gibi görünse de, aslında bireylerin Hristiyanlaştırılmak suretiyle milli kimlikleri, kültürleri ve dilleriyle de asimilasyona tabi tutuldukları gözlenmektedir.

Hristiyanlığın sözde inançlarını destekleme ve ahlaki değerler oluşturma yönündeki mevzisi, aynı zamanda birleştirici ve tutarlı bir unsur olarak bu ülkelerin ekonomik ve siyasi sistemlerini desteklemektedir, çıkar ve menfaatlerini korumaktır. Zira Hristiyanlık nüfuz ettiği toplumlara hem manevi enerji sağlamak hem de telkin ettiği değerler bağlamında toplumsal faaliyetlerin istikametini belirlemektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık, bir taşla iki kuş vurarak Batının hem ruhsal gayesine hem de maddi gayesine hizmet etmeye meyilli görünmektedir.

Sosyal yaşama nüfuz eden Hristiyanlık öğretileri bir yandan küresel ve yerel bağlamda kamusallaşırken öte yandan siyasal ve kültürel alanda din ve dünyevi konulara müdahil olması neticesinde siyasallaşmaktadır. Mesih'in ikinci gelişinden önce gelecek olan kıyametin işaretlerinden birisi, Tanrı'nın güçlerinin zaferiyle sonuçlanacak savaşta Şeytan'ın güçlerine başkanlık eden Deccal'in yükselişi ve yaratılışıdır. Bu kehaneti yaşadıkları dünyaya yansıtan birçok Amerikalı Hristiyan, kendi uluslarını dünyada ilahi bir görevi yerine getiriyor olarak görmektedir. Evanjelik misyonerlik faaliyetlerinin küresel kıyamet senaryoları Batı ulusunun düşmanlarını şeytanlaştırarak gelecekte yapılacak Haçlı seferlerini meşru kılmaya yönelik anlayışa sahiptirler. Kültürel değerleri değiştirilmek suretiyle öteki toplumların ortadan kalkması başarıldığında, küresel eskatolojik senaryo tamamlanmış olacaktır. Dolayısıyla Hristiyanlığın küreselleşme sürecinin masum bir kültürel yayılımdan ziyade yerel kültürlerin ortadan kalkmasını, tek-tipleşmiş bir evrensel kültür ve değerler silsilesinin oluşmasını hedeflediği düşünülmektedir.

Dini yayılımı neticesinde yükselişe geçen Batı medeniyetinin, iktisadi etkinliklerini desteklemek ve sürdürülebilir kılmak için kültürel çatışmaların hâkim olduğu "Batı" ve "Ötekiler" in karşı karşıya geleceği bir dünya inşasında, kültürel farklılaşmanın bir bölünme kaynağı olması kaçınılmaz gözükmektedir. Bu noktada asıl çelişki şudur ki; ABD bir taraftan dünyada tehlikeli

kültürel bloklar oluşmasına zemin hazırlarken diğer taraftan “modernleşme” kisvesi altında kendi kültürel değerlerini farklı toplumlara model olarak sunmayı başarmaktadır. Batı medeniyetinin başat aktörü konumundaki ABD, uluslararası alanda Hristiyan inancı eksenli bir siyasi politika izlemesine rağmen demokrasi, insan hakları, dini özgürlükler gibi temel insani değerleri öne çıkarttığı söylemleriyle din eksenli kültür ihracı gerçekleştirmektedir. Bu durumun gelecekte gelişme ve modernleşme yolundaki Ulus-Devlet formundaki ülkeleri -şayet kendi içerisinde medeniyet ve kültürel değerler inşasını tamamlayamadıkları takdirde- kültürel bir krizin eşğine getirmesi muhtemel gözükmektedir.

Kaynaklar

AKCAPAR, Şebnem Köşer: “Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey”, *The International Migration Review*, Vol. 40, (4), 2006.

BERGER, Peter L.: *Sekülerizmin Gerilemesi*, ed. Murat Yılmaz, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.

BERTING, Jan: *Europe: A Heritage, a Challenge, a Promise*, The Netherlands: Eburon Delft 2006.

BOER, Pim Den: *Europe to 1914: the making of an idea*, ed. Kevin Wilson, Jan van der Dussen, *The History of The Idea of Europe*, Routledge, London 2005.

BOUMA, Gary D.: *Globalisation and Localisation: Pentecostals and Anglicans in Australia and the United States*, ed. C. Cusack and P. Oldmeadow, *The End of Religions? Religion in an Age of Globalisation*, Department of Studies in Religion, University of Sydney, 2001.

BOZKURT, Nahide: *Tarih Felsefesi: Tarihin Doğası ve Belirleyicileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020.

BRAUDEL, Fernand: *Medeniyetlerin Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2017.

CASANOVA, Jose: *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin, Kültür Yayınları, Sakarya 2014.

CONRADIE, Sas: “David Livingstone’s Vision Revisited - Christianity, Commerce and Civilisation in the 21st Century”, *ERT*, 37:2, 2013.

DEININGER, Matthias: *Global Pentecostalism: An Inquiry into the Cultural Dimensions of Globalisation*, Anchor Academic Publishing, Hamburg 2013.

DESMOND, Adrian - MOORE, James: *Charles Darwin*, çev. Ebru Kılıç, Kültür Yayınları, İstanbul 2017.

DÖNMEZ, Süleyman: “İbn Haldun’un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 2002.

EROĞLU, Ahmet Hikmet: “Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (1), 2000.

FEDERICI, Silvia: *Enduring Western Civilisation: The Construction of the Concept of Western Civilization and “Its Others”*, London, Praeger, 1995.

_____ : “The God That Never Failed: The Origins and Crises of Western Civilization”, *Enduring Western Civilisation: The Construction of the Concept of Western Civilization and “Its Others”*, London, Praeger, 1995.

FRATANI, Ruth Marshall: “Mediating The Global and Local in Nigerian Pentecostal”, *Journal of Religion in Africa*, (28) 3, Koninklijke Brill NV, Leiden 1998.

GOGWILT, Chris: “True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s”, ed. Silvia Federici, *Enduring Western Civilisation: The Construction of the Concept of Western Civilization and “Its Others”*, London, Praeger, 1995.

GÜNDÜZ, Şinasi: “Misyonerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 30, İstanbul 2005.

HUANG, Weishan: *The Discourse and Practice of a Buddhist Cosmopolitanism*, ed. Maria Rovisco and Sebastian Kim, *Cosmopolitanism, Religion and Public Sphere*, London and New York, Routledge, 2019.

HUNTINGTON, Samuel P.: *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan, Y. Z. Cem Soydemir, Okyanus Yayınları, İstanbul 2015.

HALDUN, İbni: *Mukaddime*, Çev. Sevim Belli, Cilt: I, Onur Yayınları, Ankara 2014.

JOHANN, P. Arnason: “Making Contact and Mapping the Terrain”, ed. Johann P. Arnason and Hann Chris, *Anthropology and Civilizational Analysis: Eurasian Explorations*, Albany: Suny Press, 2018.

KAUNDA, Chammah J.: *The Nation That Fears God Prospers*, Minneapolis, Fortress Press, 2018.

KERRY, John: “Religion and Diplomacy: Toward a Better Understanding of Religion and Global Affairs”, *www.americamagazine.org*, America Press Inc. 2015.

KÜÇÜK, Abdurrahman - GÜNAY, Tümer - KÜÇÜK, M. Alparslan: *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.

LEONHARD, Robert: *Visions of Apocalyps: What Jews, Christians, and Muslims Believe about the End Times, and How Those Beliefs Affect Our World*, Strategic Assessments Project within the National Security Analysis Department of The Johns Hopkins University, Maryland 2010.

MALLOCH, Theodore R.: *Free to Choose*, ed. Philip Seib, *Religion And Public Diplomacy*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

MALTUS, Thomas R.: *Nüfus İlkesi*, çev. Çağla Taşkın, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017.

MAYFIELD, Alex R.: “Spiritual exceptionalism? An ethnographic survey of transnational pentecostal communities in Boston’s inner core”, *Missiology: An International Review*, Vol. 45 (3), 2017.

MORGAN, Lewis H.: *Ancient Society*, Henry Holt and Company, New York 1877.

PATTERSON, Thomas C.: *Inventing Western Civilization*, Monthly Review Press, New York 1997.

PETERS, George V.: *Missions in Biblical Perspective*, ed. Roy B. Zuck, Vital Mission Issues: Examining Challenges and Changes in World Evangelism, Oregon: Wipf & Stock, 1998.

PIKKERT, Peter: *Hiristiyan Batı Efsanesi: Batı'da Din Bilim ve Felsefe Tartışmaları*, çev. Zeynep Ovalıoğlu, GDK, İstanbul 2011.

PONS, Alain: *Civilization*, ed. Barbara Cassin, Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon, Princeton University Press, New Jersey 2014.

ROBERTSON, Roland and CHIRICO, Joann: "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Explanations", *Sociological Analysis*, Vol. 46, No. 3, 1985.

SAID, Edward W.: *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul 1995, 2005.

SALLEH, Mohd Afandi: *The Christian Right & US Foreign Policy in the 21st Century*, Airlangga University Press, Surabaya 2019.

SCHIPPER, Mineke: *What Do We Share? From the Local to the Global, and Back Again, Ethnic Diversity in Eastern Africa: Opportunities and Challenges*, ed. Kimani Njogu, Kabiri Ngeta, Mary Wanjau, Twaweza Communications, Kenya 2009.

STARK, Rodney and BAINBRIDGE, William: *A Theory of Religion*, New York, David Land, 1987; ed. Philip Seib, *Religion And Public Diplomacy*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

TENNENT, Timothy C.: *Theology in the Context of World Christianity*, Michigan, Zondervan, 2007.

TONYBEE, Arnold: *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Ufuk Kitapları, İstanbul 2008.

_____ : *Medeniyetlerin Karşılaşması*, der. Murat Yılmaz, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınları, Ankara 2006.

TOPCAN, Özlem: *Pentekostal Hareket ve Afrika'daki Misyon Faaliyetleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2018.

WILKINSON, Michael: The Globalisation of Pentecostalism: The Role of Asian Immigrant Pentecostals in Canada, *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 3 (2), 2000.

WINTER, Ralph D.: *The Kingdom Strikes Back: The ten Epochs of Redemptive History*, ed. Jonathan Lewis, World Mission: The Biblical, second edition, California: William Carey Library, 1994.

WOODHEAD, Linda: *Hiristiyanlık*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2004.

MEDENİYET TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA CEMİL MERİÇ: DOĞU, BATI VE TÜRK TOPLUMUNUN MEDENİYET TASAVVURLARI*

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ**

Öz

Makalede, günümüzde yapılan medeniyet tartışmalarına önemli katkılar sunacağını düşündüğümüz gerek üslubu ve kaleminin keskinliğiyle gerekse eserlerinin muhtevası ve ele aldığı konularla halen, özellikle de son zamanlarda sürekli gündeme gelen, yakın dönem Türk düşünce hayatının önde gelen isimlerinden Cemil Meriç'in Doğu, Batı ve Türk toplumunun medeniyet tasavvurlarına ilişkin karşılaştırmalı analiz ve değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Doğu ve Batı medeniyetlerini, özellikle de ömrünün sonlarına doğru Türk toplumunu tarihi akış içerisinde çok yönlü bir şekilde, ana kaynaklarına giderek, hiçbir zümrenin temsilcisi olmadan, "kaleminin namusu"nu koruyarak eserlerinde interdisipliner bir bakış açısıyla yorumlayan Cemil Meriç, medeniyet tartışmaları bağlamında tekrar gündeme gelmesi gereken önemli bir külliyat bırakmıştır.

Anahtar kelimeler: Medeniyet, Cemil Meriç, Doğu, Batı, Türk Toplumunu.

Cemil Meriç In The Context Of Civilization Debates: The Civilization Thoughts Of The East, Western And Turkish Society Abstract

In the article, the comparative analysis and evaluations of Eastern, Western and Turkish society's imaginations of civilization presented by Cemil Meriç, one of the leading names of the recent Turkish intellectual life, who is still on the agenda with both his style and his powerful pen; and the content of his works; and the subjects he deals with, which we think they will make important contributions to the discussions of civilization held today will be discussed.

* Bu metin, *Bilinmeyen Yönleriyle Cemil Meriç* adlı kitapta yer alan yazarın *Cemil Meriç Düşüncesinde Din* isimli kitap bölümünün yeniden düzenlenmiş halidir.

** Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, kemaledintas@sdu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-8759-5147.

Cemil Meriç, who interprets interdisciplinary the Eastern and Western civilizations and especially at the end of his life, the Turkish society as well, in a versatile way in the historical flow by going to the main resources, without the representative of any group, and by preserving the "honor of his pen" in his works, has left an important corpus in the context of civilization debates.

Keywords: Civilization, Cemil Meriç, East, West, Turkish Society.

Giriş

Çözümlediği sosyal olgu ve sorunları özgün üslubuyla harmanladığı ürünleriyle Türk fikir hayatının önemli figürlerinden biri olan Cemil Meriç, "Kimim ben?" sorusuna, "Hayatını Türk irfanına adayan, münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi"¹ diye cevap veren "özgün" ve "aykırı" bir düşünce adamıdır. Kendi deyimiyle tecessüslerinin yöneldiği ilk kutup olan Avrupa'dan² Asya (Hind) düşüncesine dönen, oradan da Türk toplumuna yönelen, "muhteşem bir mâziyi, daha muhteşem bir istikbale bağlayan köprü olmak"³ isteyen, bu anlayışla da; Osmanlı aydınından Türk aydınına, Batılılaşmadan çağdaşlaşmaya, tarihten günümüze, düşünceden edebiyata, İslamî düşünceden Marksist düşünceye, ideolojilerden anarşi, terör ve anomiyeye, ansiklopedilerden Kitab-ı Mukaddes'e kanat açan engin bir düşünce zenginliğine sahip olan Cemil Meriç'in gayesi; ilmin, sağduyunun, aklın ve imanın kılavuzluğunda, kendimizi yani dünü ve bugünü ile Türk insanını, Türk toplumunu, Türk aydınına, Türk düşüncesini tanımadır.⁴

Cemil Meriç'in ortaya koyduğu yaklaşımların etrafı bir etüdü yapılmadan bile görülebileceği gibi o, hemen hemen toplumsal hayatımızın bütün aşamalarında iki asrı geçen bir zaman dilimi boyunca boğuştuğumuz sorunları teşrih masasına yatırmış ve yine birçok sosyal olgu hakkında umulmadık çözüm önerileriyle "kral çıplak" deme cesaretini göstermiştir. Entelektüel üretim anlamında farklı dünya görüşlerinin rahatlıkla benimseyebileceği verimli bir hayat süren Meriç, XXI. yüzyılda Türk toplumunun küresel ve bölgesel anlamda iç içe olduğu sorunların çözümü adına hâlâ büyük değer taşıyan görüşleriyle incelenmeyi, bugün belki dün olduğundan daha fazla hak etmektedir.

Bu metinde esas olarak, yakın tarihimizde yaşamış olan, kendine has fikir ve tespitleriyle sıra dışı kalabilmeyi başaran, ömrü boyunca ve halen pek az anlaşılın Türk düşüncesinin önemli isimlerinden Cemil Meriç'in görüşleri, medeniyet tasavvurları çerçevesinde, Doğu, Batı ve özellikle de Türk toplumu doğrultusunda incelenecektir.

1. Işık Doğudan Gelir: Bir Dünyanın Eşiğinde

Cemil Meriç'in düşünce dünyasında, Doğu ile Batı ve her ikisi arasındaki ilişkiler sürekli olarak irdelenir. Aslında, düşünürümüze göre Doğu ile Batı, insan beyninin iki yarım küresi gibidir ve vehimlerden sıyrılanlar için ne Doğu

¹ Cemil Meriç, *Jurnal*, C. II, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 189.

² Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1978, s. 447.

³ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 451.

⁴ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 10. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 10.

ne de Batı vardır.⁵ Gerek Doğu ve gerekse Batı tek başına yekpare bir bütün olmadığından, tefekkür, hiçbir kıtanın tekeli altında değildir.⁶ Ancak, “ışık doğudan gelir”⁷ anlayışı doğrultusunda Batıyı anlamak için de Doğuyu tanımak ve oradan hareket etmek gereklidir: “Doğu, bütün vahiylerin kaynağı, diyor bir tarihçi. Peygamberler Asya’nın çocuğu, yorumcular Avrupa’nın. O iki dünya aynı Söz’ün yankısıdır...”⁸

Doğu medeniyetlerini, aslî cevherlerine sadık ve birçok medeniyetlerin vatanı olarak gören Cemil Meriç için Doğu toplumlarının ilk ortak vasfı “ananevi” olmalarıdır.⁹ Diğer bir özellik ise Doğunun, maddî dünya ile manevî dünyayı ve ruh-beden arasındaki bütünlüğü Batıdan çok daha önceleri kavramasıdır.¹⁰ Ayrıca Doğunun inanç yapısının şekillenmesinde coğrafi unsurların da ayrı bir önemi vardır.¹¹

Düşünce dünyasında özel bir yere sahip olan Hind’i tanımak amacıyla uzun süren çalışmalar yapan Cemil Meriç, bu birikimlerini “Bir Dünyanın Eşiğinde” adı altında kitaplaştırmıştır. Hind düşüncesini tanımak, genel olarak Asya’yı tanımak demektir.¹² Avrupalı kılavuzlarının öncülüğünde Hind’in düşünce örgüsüne nüfuz eden Cemil Meriç, Hind’i tanımakla dünyada başka Avrupalarında olduğunu anlamıştır.

Cemil Meriç, Hind’i yeterince tanımadığımız fikrindedir. Türk aydınları pencerelerini Doğunun en büyük medeniyeti olan Hind’e kapatmışlar ve tamamen Batıya yönelme yanlışlığı içerisine girmişlerdir.¹³ Hâlbuki bütün inançlara söz hakkı tanıyan Hind, düşünce dünyasında keşfe çıkarılanın uğrayacağı ilk ülke olmalıdır. Ayrıca çağdaş Avrupa, en aydınlık taraflarıyla Hind’in bir devamıdır.¹⁴ Hindistan ile ilgili olarak diğer bir husus da bünyesinde yer alan inançların çeşitliliğine rağmen, bütün inançların son derece girift bir ortamda birbirlerini yadırgamadan beraberce yaşamalarıdır:

“Bu ülkede mevsimler de çağlar da, inançlar da sarmaş dolaş. Şiirle dua, felsefe ile din, inkârla iman kucak kucağa. Bu Babil Kulesi’nde iki yüz yirmi dil konuşulur. Bir yanda taş devrini yaşayan siyah derililer, kaba bir putperestlik; ötede beyaz ırkın en saf örnekleri. Şiir, felsefe ve o uçurumla bu zirve arasında inançların bütün dereceleri, medeniyetlerin bütün basamakları, ırkların bütün alaca bulacalığı. Ama bu mahşer bir kaos değil. Çağların rengarenk mozaiğinden tılsımlı bir bütün yaratmış zaman.”¹⁵

⁵ Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 88.

⁶ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 56.

⁷ Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 154.

⁸ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 27.

⁹ Cemil Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 11.

¹⁰ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 25.

¹¹ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1980, s. 413.

¹² Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 21.

¹³ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 85-88.

¹⁴ Cemil Meriç, *Jurnal*, C. I, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 372.

¹⁵ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 90-91.

Hindistan'da ortaya çıkmış olan en eski ve köklü din, Hinduizm'dir. Bundan dolayı Cemil Meriç'in Hind toplumunun dinî yapısı ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde genellikle Hinduizm esas alınmıştır.

Cemil Meriç, kast sisteminde, her kast için ayrı bir dinî anlayışın bulunduğunu, böylece de Hind dininde yetişkin insan ile çocuğun dininin birbirinden ayrıldığını belirterek,¹⁶ bu durumun Hind düşüncenin sahip olduğu değerler manzumesi açısından gayet tabii olduğu fikrindedir:

"Hind'de herkes kastının damgasını taşır. Her kastın kendine göre bir haram-helal dünyası var. Hayat tehlikelerle dolu, kılavuzsuz dolaşmaya gelmez. Bu kılavuz 'Darma-Şastra'. Kendimizi bulmak için kendimizden uzaklaşmalı, toplum içinde erimeliyiz. Kastın faziletleri kendi faziletlerimiz. Şahsiyetimizin bir parçası kast, daha önceki hayatlarımızın bir sonucu. An bir halka. Bu oyun biz doğmadan önce başlamış, rolünüzü seçmek elinizde değil. Hüner, bize düşen rolü başarı ile oynamak."¹⁷

Hind'in inanç yapısındaki kastların, içtimai zümrelerin birbirine tecavüz etmemeleri için düşünülen bir sistem olduğuna inanan,¹⁸ Hind'in bazı çevreler tarafından kast sistemi yüzünden eleştirilmesini tutarlı bulmayarak, Batı toplumlarındaki sınıfsal yapısallaşmaya oranla kast sistemi çok daha insan-cıdır:

"Hind aleyhinde atıp tutanların başlıca dayanağı kastlar. Ama Britanya sömürgelerinde İngiliz ile yerliyi birbirinden ayıran duvar çok daha sarp değil miydi? Amerikan zencisinin durumu paryanınkinden daha mı imrendirici? Batılı nasıl uzun veya kısa boylu, sarışın veya esmer, Danimarkalı veya İspanyol olarak doğarsa; Hindli de dokumacı veya balıkçı, Brahman veya Kışatriya olarak doğar. Kast bir ana kucağıdır Hindli için. Leyleğin yuvadan attığı yavru yok bu ülkede. Hangi kastta doğmuşsanız, o kastta ölürsünüz. Başarınız etrafınızdakileri sevindirir, başarısızlıklarınız üzer. Ama hep beraber yükselir, hep beraber düşersiniz. İnsanı insandan ayıran duvarlar yıkılmadıkça, ferdin bir sınıftan ötekine atlaması neye yarar? İhanete benzeyen bir yükseliş değil mi bu?"¹⁹

Cemil Meriç, Hind toplumunun çok Tanrılı inanç yapısının ve Tanrının dünya ile olan sürekli ilişkisinin Hind toplumu üzerinde müspet bir tesiri olduğu fikrindedir:

"Hıristiyanların Tanrı'sı dünyaya bir kere iner. Bu bir fedakârlıktır onun için. Hind'in Tanrı'sı yeryüzündeki savaşa sık sık katılır. Dünyayı karanlıklar basınca tarih sahnesinde boy gösterir ve yeni bir devir açar. Kızmadan, heyecanlanmadan başarır işini... Kimi içinde bulur Tanrı'yı, kimi geleceğin çizdiği yoldan varır ona. Bütün inanışlar güzel, bütün vehimler

¹⁶ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 114.

¹⁷ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 124.

¹⁸ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 25.

¹⁹ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 20.

*meşru. Anlayışları ne olursa olsun, varlıkların hepsi Tanrı'nın parçaları.
Neji seversen Tanrı odur.”²⁰*

Cemil Meriç, Hinduizm’de yer alan bu temel inançların; insana geniş bir sorumluluk yüklediğini, Tanrıyı kötülemeden dünyadaki kötülükleri izah etme imkânı verdiğini ve insanı huzura kavuşturduğunu iddia eder.²¹ Ayrıca, Hind inançları içerisinde önemli bir yere sahip olan “Ahimsa” (şiddete başvurmama) prensibinin de dünya üzerindeki, şiddet eylemleri ile meydana gelen kaosu yok etmek için yegâne yol olduğu inancını dile getirir:

“Ahimsa, bütün kapıları açan anahtar: Cana kıymayacak, gönül yıkmayacaksn. Şiddet, uçuruma açılan bir yol. Bütün tarih bunu haykırmıyor mu? İnsanlığın kurtuluş bahsinde son ümit: Ahimsa. Ahimsanın tevekkülle ilgisi yok. Kollarını kavuşturup beklemeyeceksin. Meydan okuyacaksın ölüme... Ve ölüm korkacak senden.”²²

2. Kendini “Promete” Sanan Batı: Büyücü Çırağı

Eserlerinde Batı toplumlarının vasıflarını ve Batı düşüncesini oluşturan unsurları, tarihi gelişimlerini de içine alacak şekilde geniş ve çok boyutlu bir perspektif içinde inceleyen Cemil Meriç’in Batı hakkındaki menfi düşüncelerinden ve sert eleştirilerinden yola çıkarak, onun gözü kapalı bir şekilde “Batı düşmanlığı” yaptığı sonucunu çıkarmak son derece yanlıştır. Batının dayandığı iktisadi, içtimaî ve fikrî temeller açısından diğer toplumlardan ayrı bir medeniyet ve sınıflı bir toplum olduğunu belirten Cemil Meriç’e göre gerçekte Batının iki ayrı çehresi vardır: Birinci Avrupa; insanlığa âşık, hürriyetçi, adalete, terakkiye gönül vermiş, beşeriyetin refahı peşindedir. İkinci Avrupa ise kıyıcı, çıkarlarından ve kazancından başka kaygısı olmayan bir zihniyete sahiptir.²³ Cemil Meriç, birinci Avrupa’yı takdir etmiş ve benimsemiş; kolonyalist ve kapitalist olan ikinci Avrupa’yı ise acımasızca tenkit etmiştir.²⁴

2.1. Tanrının Ferman Dinlettiği Devir: “Tek Efendi” Rahipler

Batı toplumlarının ileriye dönük hamlelerinin alt yapısının Ortaçağda atıldığı fikrinde olan Cemil Meriç için bu dönemi Batı için karanlıklar çağı olarak kabul etmek doğru bir bakış açısı değildir.²⁵ Bu çağda Batıya hâkim olan tek düşünce mekanizması ise dindir: “Ortaçağ bir istiğrak devriydi. Tanrı'nın ferman dinlettiği bir devir. İnsanı kilise götürüyordu ezeli kurtuluşa.”²⁶

Cemil Meriç, bu dönemde rahiplerin, toplum hayatının şekillenmesindeki dinamik katkısına parmak basmış²⁷ ve rahiplerin Ortaçağ Batı toplumlarında

²⁰ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 148-149.

²¹ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 117-118.

²² Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 163.

²³ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 77.

²⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 243.

²⁵ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 10-11.

²⁶ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977, s. 171.

²⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 343.

yüklendiği misyonu şu cümlelerle açıklamıştır: “Rahip tek bilen, tek düşünen-
di bir zamanlar. Bir çağın vicdanı, yol göstericisiydi.”²⁸

Ortaçağ Avrupa’sında, din adamlarının devlet yönetimindeki merkezi öne-
mini ise Cemil Meriç şöyle ifade etmektedir:

“Uzun saçlı başbuğların, kürklü hükümdarların yanında taçlı piskoposla
başı traşlı papaz da yer almaya başladı. Eli kalem tutan ve konuşmasını
bilen yalnız onlardı. Katiptiler, müşavirdiler, din bilgini idiler. Fermanları
yazar, yönetime katılırlardı. Hükümet aracılığı ile cihanşümul düzensizli-
ğe bir parça düzen vermeye, kanunları daha akla uygun, daha insanca
yapmaya, takvayı, irfanı, adaleti, mülkiyeti ve bilhassa aileyi sağlama-
tırmaya veya ayakta tutmaya çalışırlardı. Şüphesiz ki medeniyeti onlar
kurdu, evet yarım yamalak, şöyle böyle, zaman zaman yok olan bir mede-
niyet. Ama Avrupa’yı bir Moğol anarşisine yuvarlanmaktan bu medeniyet
korudu. XII. asrın sonlarına kadar hükümdar rahibin baskısı altındadır.
Ne var ki rahip bu nüfuzunu hükümdarın ve daha aşağıdakilerin hay-
vanca iştihalarını, kanın ve etin ayaklanışlarını ve toplumu tahrip eden
vahşet nöbetlerinin nüksetmesini önlemek için kullanır.”²⁹

Ortaçağda rahiplerin faaliyet alanını sadece dinî ve siyasî hayata ilişkin
şeyler ile sınırlamanın doğru olmayacağını belirten Cemil Meriç’e göre adı ge-
çen çağda rahipler, Batı medeniyetinin, diğer yönlerden oluşumunda da birin-
ci derecede pay sahibidirler.³⁰ Rahiplerin devlet ve toplum üzerindeki bu önem-
li gücü, onları “tek efendi” yapmıştır: “Papalar iki yüz yıl Avrupa’nın efendisi
oldular; haçlı seferleri rahiplerin eseridir, kralları tahttan indiren, ülkeleri dile-
diklerine dağıtan rahipler. Şimdi hükümdardırlar, şimdi hanedan kurucusu; Av-
rupa’daki servetin üçte ikisi, toprakların üçte biri ve gelirlerin yarısı onlarındır.”³¹

Ortaçağda rahiplerin çizdiği değiştirilemez belli ölçüler ve gerçekler³² doğ-
rultusunda, “herkes yerli yerindedir”³³ ve Batı toplumları her türlü kamplaş-
malardan uzak, yekpare bir bütünlük içerisinde:

“Ortaçağda Batı, içine kapalı. Kilisenin nasları Avrupa’nın genç zekâsını ka-
buklar içine alır. İpek böceği bir kelebek olamamaktadır, çünkü kilise ona bir
krizalit örmüştür... Avrupa tek vücuttur. İnsan insanın kurdu değildir. Disip-
lin, yani ahenk hâkimdir. Herkes layık olduğu yerdedir. Yalnız değildir in-
san ve insanı sever birbirine menfaatıyla değil, mukaddesatıyla bağlıdır.”³⁴

Cemil Meriç’e göre Ortaçağda, sosyal düzenin savunması için kurulmuş
olan Derebeylik, insanları ve değerleri katı bir hiyerarşi içinde düşünmüş; ra-
hipler ise içtimai nizamı değişmeyecek şekilde göstererek, derebeyleri ile top-

²⁸ Cemil Meriç, “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, Cilt: X, Sayı: 81, Eylül 1970, s. 8.

²⁹ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 344-345.

³⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 345-346.

³¹ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 346.

³² Meriç, *Kırk Ambar*, s. 103.

³³ Meriç, *Bu Ülke*, s. 167.

³⁴ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 119.

rak kölelerinin menfaatlerini uzlaştırmak istemişlerdir.³⁵ Bu itibarla, rahipler, “uzlaştırmacı bir dünya görüşünün yapıcısı ve yayıcısıdır.”³⁶ Ancak Ortaçağın sonlarına doğru, artık rahipler esas misyonundan uzaklaşmış ve toplum üzerinde kurduğu otoriteyi kaybetmemek amacıyla düzenin savunucusu olmuşlardır.³⁷

2.2. Sezar’ın Emrindeki Kilise: Burjuvazinin İktidarı

Ortaçağ boyunca Batı dünyasını ayakta tutan rahipler, bu dönem de artık, şahsî menfaatleri peşinde koşmaya başlamıştır. Kilisenin çöküş sebebini, dünyevî bir güç haline gelmesine bağlayan Cemil Meriç’e göre bu yeni dönemde artık kilise, toplumu ayakta tutma özelliğini ve samimiyetini kaybetmiştir:

“Hıristiyanlık, kölelerin isyan çılgınydı, adalete susamış insanların çılgınyı. Kilise ezilenler adına konuşuyordu. Sonra, Sezar’ın emrine girdi. Yığınları uyuşturmak, ayaklanmaları önlemek, imtiyazları meşrulaştırmak için yalan söyledi Tanrı’ya. O cihanşümül din, Ortaçağda bir avuç derebeyinin fetvacısıdır. Bir dünya görüşünden çok, miskin bir ideoloji: Varlıklar, ameller, değerler, biçim ve kişiler, değişmez bir mertebeler dizisi içinde donduruldu. Zirvede Tanrı, sonra Sezar, sonra kilise. İlmın tarihi, zekâ ile kilisenin çatışması tarihi.”³⁸

Ortaçağ Avrupa’sında, dogmatik prensiplere sıkı sıkıya bağlı bir hayat var iken, değişim dönemi ile birlikte Batıda otoriteden, dogmalardan şiddetle nefret eden bir anlayış hâkim olmaya başlamıştır. Bu yeni dönemde Batı, değerler sistemindeki köklü değişiklikler sonucunda arayış içerisinde ve kimlik bunalımına çareler bulmaya çalışır.³⁹

Aydınlanma Çağı felsefesinin, esas ayırıcı vasfının “dinin tenkidi” olduğunu belirten Cemil Meriç’e göre insanların başka insanlarla veya tabiat ile olan bütün münasebetleri o zamana kadar, dinî bir mahiyet taşıyorken XVIII. asırda felsefe ve olayların tabii gelişmesi yüzünden bu münasebet laikleşmiş ve din dışına çıkarılmıştır.⁴⁰

Batı toplumunda meydana gelen bu değişimler sonucunda ufukta beliren yeni Tanrılar olan; hürriyet, akıl ve fert⁴¹ karşısında, Hıristiyanlığın gücü kitleleri ve düzeni daha fazla ayakta tutmaya yetmemiştir. Batının tarihi süreç içerisinde geçirdiği; Reform, Rönesans, Aydınlanma Çağı ve Fransız İhtilali sonucu yükselen sınıf olan “Burjuvazi”, Batının kaderinde bu noktadan sonra önemli bir rol oynamıştır:

“İncil, barbar Avrupa’nın kanlı dişlerini, yurtıcı tırnaklarını sökemez. Eski köleler toprak kölesidir şimdi, sonra üçüncü sınıf olurlar: Çalışan, vergi veren, adsız ve haysiyetsiz kalabalık. Sınıftan çok yamalı bohça. İktisaden

³⁵ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 281.

³⁶ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 364.

³⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 347.

³⁸ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 30.

³⁹ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 73.

⁴⁰ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 14.

⁴¹ Meriç, *Bu Ülke*, s. 167.

gelişen bu sınıf, ezilen insanlığın, ezeli aklın, cihanşümul adaletin sözcüsüdür. Şatoyu yıkmak için Kiliseyi de devirmek zorunda. Reform, Rönesans, Aydınlıklar Çağı... Büyük kavganın belli başlı durakları. Nihayet Devrim... İnsanlık tarihi 1789'a kadar bir sınıf kavgası tarihidir. Yeni bir çağ açılmıştır 89'la. Sınıf yoktur artık, milletler daha doğrusu insanlık vardır... Kendi çıkarlarının, insanlığın çıkarları olduğuna inanan üçüncü sınıf, dünya görüşünü parça parça kurar. Liberalizm veya ferdiyetçilik yüzyılların esiri ve üç sütun üzerinde yükselir: Hürriyet, akıl, fert. Devrimden sonra üçüncü sınıf parçalanır. Burjuvazi kavga arkadaşlarını ziyafet sofrasından kovar. Servet de, bilgi de onun tekelindedir. İnsanlar eşittirler, doğru ama kanun karşısında. Kanunu yapan burjuvazidir. Yeni sınıf, bir yandan eski imtiyazlarla savaşmak, bir yandan yoksul yığınların uyanmasını önlemek zorundadır. Vaadler kağıt üzerinde kalmış, sınıflar ortadan kalkmamıştır. Soyluların yerini burjuvazi, burjuvazinin yerini proletarya almıştır, insanın insanla savaşı daha kıyıcılaşmıştır. Bir kelimeyle liberalizmin göklere çıkardığı hürriyet, hür bir kümeste, hür bir tilki hürriyeti.”⁴²

Fransız İhtilali ile, ekonomik açıdan saltanat süren burjuvazi, politik bakımdan da iktidara gelmiş,⁴³ kalabalıkları kıskırtmamak⁴⁴ ve iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla, başlangıçta kiliseyle iş birliği içerisinde olmuştur: “Burjuvazi iktidara geçer geçmez kiliseyle nikah tazeledi; kiliseyle, yani nass'la. İmtiyazlarını koruyacak bir hisardı nass. Şimdi, aklın bayrağını omuzlamak yeni bir içtimai sınıfa düşünüyordu, en yoksul ve en kalabalık sınıfa.”⁴⁵

Bu iş birliği sonucunda, Ortaçağ Avrupa'sının dünya görüşünün temsilcisi mahiyetinde olan rahipler, değişen şartlar doğrultusunda, dinî ideolojiyi, yükselen sınıf olan burjuvazinin ihtiyaçlarına göre ayarlamak zorunluluğunu hissetmişlerdir.⁴⁶ Ancak rahiplerin otoritelerini kaybetmemek amacıyla yaptıkları bu girişim, burjuvaziyi tatmin etmemiş ve iktidarı elinde bulunduran bu sınıf, temel olarak din-dışı bir ideolojiyi sistemleştirme gayreti içerisinde olmuştur.⁴⁷ Burjuvazinin oluşturduğu bu yeni düzende, ön plana dinî kurallar yerine akıl geçmiştir: “Şato kiliseye dayanıyordu, kilise nass'a. Batı'nın düşünce tarihi akulla naklin mücadelesi tarihi. Nakil, imtiyazların kalesiydi. Üçüncü sınıf, bu asırlık kaleyi aklın dinamitiyle tahrip etmedikçe hürriyete kavuşamazdı. Hıristiyanlık, eski toprak köleleri için bir maphpesti, maddecilik arz-ı mev'ut; din zilletti, dinsizlik haysiyet.”⁴⁸

Bu anlayış doğrultusunda, burjuvazinin Ortaçağ düşüncesini tam manasıyla mağlup edebilmek için, kilisenin dogmalarını ele aldığını⁴⁹ belirten Cemil

⁴² Meriç, *Mağaradakiler*, s. 30-31.

⁴³ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 77.

⁴⁴ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 121.

⁴⁵ Meriç, *Bu Ülke*, s. 177.

⁴⁶ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 349.

⁴⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 350.

⁴⁸ Meriç, *Bu Ülke*, s. 177.

⁴⁹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 202.

Meriç'e göre böylece burjuvazi, yalnız Avrupa'daki feodal düzeni yıkmakla kalmamış, Batı toplumunun inanç boyutunda da büyük değişikliklere uğramasına sebep olmuştur: "Ne var ki burjuvazi şatoyu devirirken kiliseyi de yıkmıştı. Kitleler, Rabb'in melekutu ile oyalanamazdı artık."⁵⁰

Fert, hürriyet ve akıl sloganları ile tarih sahnesine çıkan,⁵¹ üniversal bir anlayış ile bütün insanlık adına hareket ettiğini söyleyen burjuvazi,⁵² ortaya koymuş olduğu ideolojisini sistemleştirmek için, kendisine "fikir babası" olarak rahiplerin yerine filozofları seçmiştir:

"Şuurlanan burjuvazinin yeni bir ideolojiye ihtiyacı vardır. Bu dünya görüşünü rahipler değil, pratik bilgi uzmanları kuracaktır: Kanun adamları (Montesquieu), edebiyatçılar (Voltaire, Diderot, Rousseau), matematikçiler (d'Alembert), vergi mültezimi (Helvetius), hekimler v.s. rahibin yerine geçecek ve filozof adını benimseyeceklerdir, filozof, yani bilgelik dostu. Bilgelik akıldır. Filozof, çağın ilmi gelişmesinde değerini ispat etmiş olan bir yöntem kullanır: Tahlil. Akıl dışı bir uzlaşmacılığa, soyluların geleneklerine, imtiyazlarına ve mitoslarına karşı en güçlü silahtır bu. Aydın ihtiyatlı davranır. Hâkim ideolojiyi kemirecek olan kezzabı, müphem birtakım mefhumlar arkasında gizler: Tabiat kanunu gibi. Bu kaypak mefhumlara sığınarak hem dindar hem dinsiz olunabilir."⁵³

Burjuvazinin kucagında doğan, terbiye edilen ve yetiştirilen filozoflar,⁵⁴ burjuvazinin sömürü düzenini gizlemek amacıyla "ideolog" olarak kullanılmış ve onlar da rahipler gibi çelişkileri gizlemeye, iç ve dış talanı kutsallaştırmaya çalışmışlardır.⁵⁵ Değişim süreci sonunda, "akıl bütün nasları eriten kezzaptır"⁵⁶ anlayışı içerisinde olan Batı toplumunda Tanrı, dünya hayatından elini eteğini çekmiş ve sembolik bir varlık konumuna gelmiştir:

"Nietzche 'Tanrı öldü' diye haykırdığı zaman Avrupalı gülümsemişti. Tanrı'nın çoktan öldüğünü Zerdüşt yazarından başka duymayan kalmış mıydı ki? Hristiyanlığın Tanrı'sı dünya işlerine karışmıyordu, bir mâverâ yöneticisiydi sadece. Avrupa Demokrit'lerden beri tanrıların insanları terk ettiğine inanır. İsa'nın tahtında Rönesans'dan bu yana Promete vardır. Tanrı, İngiltere hükümdarı gibi, dekoratif bir varlık, bir remiz veya bir hatıradır. İnsan münasebetlerini akıl düzenler."⁵⁷

Cemil Meriç için, Batının yapısında büyük değişimlere yol açan Rönesans, Reform, Aydınlanma Çağı ve Fransız İhtilali gibi merhaleler, sanılanın aksine Batı toplumları için bir yükseliş ve kalkınmış değil, birer çöküştür.⁵⁸ Çünkü Batı, bu dönemler sonunda dini, bünyesinden söküp atmıştır:

⁵⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 31.

⁵¹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 202.

⁵² Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 104.

⁵³ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 104.

⁵⁴ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 351.

⁵⁵ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 31.

⁵⁶ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 287.

⁵⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 104.

⁵⁸ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 10.

“Kilise bile desakralize oluyordu. Çünkü mistik bütüne inanç zayıflamıştı. Din, gittikçe kul ile Tanrı arasında şahsi bir münasebetten ibaret sayılıyor, müminler bile rahipler takımını bir müessese, bir iktidar, tufeyli bir kast olarak görüyordu. Ne yana bakarsanız, hep aynı olay. İnsanlar bir rüyadan uyanmışçasına, düşman bir zemin üzerine kendilerini yapayalnız bulmaktadırlar. Tanrı, yoldaşları değildi artık. Hayat, tanrısallığını kaybetmiştir.”⁵⁹

Böylece, dini bir kenara bırakan Batı, içine düştüğü inanç boşluğunu kapatmak için yeni arayışlar içerisine girmiş ve sonuçta kendisine yeni bir din bulmuştur: “Hümanizm.” Hümanizmi, “*imanını kaybeden bir çağın dini*”⁶⁰ olarak tarif eden Cemil Meriç’e göre Hümanizma, Avrupalı için kaybettiği dinin, yıktığı inançların yerini alan bir “put” niteliğini taşır.⁶¹ Düşüncede hiçbir otoriteyi tanımayan hümanistlerin düşünce hürriyeti, daha çok rahipliğe karşı bir isyandır.⁶² Hümanizm, Batı için bir kaçış, bir meçhulü arayıştır:

“Ne olursa olsun Avrupa, zincirlerini kırmak, rüştünü ispat etmek, horlanan hayşiyetini kurtarmak zorundaydı. Böylece Batı aydını çeşitli tahriflerle tanınmaz hâle gelen Hıristiyanlığı bir yana bırakacak ve giderek kendi kendini tanrılaştıracaktır. Filhakika hümanizmin ikinci mânâsı insanlık dinidir. Kilisenin abesleriyle bunalan serazad zekalardan kimi, ‘tabiatta Tanrı yoktur, Tanrı’yı yaratan insandır. Toplum kendi değerlerini gök kubeye aksettirmiş, beşeriye ilahileştirmiştir’, dedi; kimi, ‘insanlığı kurtaracak tek kılavuz ilimdir; ne Rab ne ibad’. İnsanın yabancılaşmasıydı din, bir çeşit afyundu. Geçen asrın düşünce fâtipleri Promete’yi bayraklaştırdılar, ‘bütün tanrılardan öğreniyorum’ diyen Promete’yi. İyi ama Promete’nin öğrendiği tanrılar karanlık bir çağın kandökücü, habis, zenperest mâbudları değil mi?’⁶³

2.3. Homo Economicus: Cenneti Bu Dünyada Kurma Çabası

Batı geçirdiği değişim süreci sonunda, hızla sanayileşmeye ve gelişmeye başlamış ve XIX. yüzyıl ile dünya platformunda önemli bir güç haline gelmiştir: “*XIX. yüzyılda Avrupa erişilmez bir üstünlük kazandı, hem de birdenbire... Ve dünya üzerinde hemen hemen mutlak hâkimiyet kurdu. Cihan’ın en uzak bölgelerine âid de olsa, her mühim mesele, Avrupa hariciyeleri arasında tartışmalarla karara bağlanıyordu. İtibara şayan olan, yalnız ‘düvel-i muazzama’nın menfaatleri idi.*”⁶⁴

Batının, bu derece yükselişindeki temel faktörlerin, “*rasyonalizasyon*” ve “*ilim*” olduğunu⁶⁵ belirten Cemil Meriç, Batının ilerlemesine zemin hazırlayan

⁵⁹ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 16.

⁶⁰ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 55.

⁶¹ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 56.

⁶² Meriç, *Kırk Ambar*, s. 66.

⁶³ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 56.

⁶⁴ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 71.

⁶⁵ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 72.

kıstasları şöyle sıralar: “*Otorite prensibinin reddi, serbest ticareti güçleştiren engellerin yok edilmesi, ilmi kanunların dünyaca geçerliliği, feodal ayrıcalık ve ayrıcalıklara karşı insanın cihanşümül değeri ve sonunda burjuva hümanizmini bayraklaştıran formül: Her insan burjuvadır, her burjuva insandır.*”⁶⁶

Cihanşümül bir kafası, metotları ve bilgileri olan Avrupa,⁶⁷ bu özellikleri sayesinde dünyada “*tayin edici değişken*”⁶⁸ rolünü oynamıştır. Tanrıya ve mukaddese savaş açan burjuvazi,⁶⁹ yükseliş döneminde Batı toplumunda lokomotif vazifesi görmüştür: “*Yükselen bir sınıfın nikbinliği. Müesseselerini kuran ve iktidarı adım adım fetheden burjuvazi, zaferleriyle sarhoştur. Ne Yunan’ın altın çağ efsanesine inanır, ne Hıristiyanlığın kaybolan cennetine. Ondokuzuncu asırda terakki inancı, toplumun bütün tabakalarına kök salmıştır. Avrupa’da herkes ‘ilerici’ dir artık.*”⁷⁰

Batı, yükseliş dönemine kadar geçirdiği değişim ve gelişimler sonucunda, artık öbür dünyadaki cennet ve cehennem kavramları ile ilgilenmemiş ve cenneti bu dünyada kurma çabası içerisine girmiştir.

2.4. Batıldan Kaçış, Abese Sığınış: Tek Mabet Banka, Tek Mabut Altın Buzağı

Muhakkak ki medeniyetler bir günde çökmezler. Çöküş uzun bir zaman dilimini kapsar ve hemen fark edilemez. Her medeniyet çöküş sebeplerini kendi içinde taşır. Batı Medeniyeti de XVII. yüzyıldan beri inkrar halindedir.⁷¹ Her kültür, ferdin geçirdiği merhalelerden geçer: Çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık. Amacına ulaştıktan, iddialarını gerçekleştirdikten sonra katılaşır, yaratıcı gücünü kaybeder.⁷² Batıda kültürün yaratıcı döneminin büyük kentlerde sona ermeye başladığını ifade eden Cemil Meriç’e göre Batının dev kentlerinde büyük kültür trajedisinin son perdesi oynanmaktadır.⁷³

Batının meydana getirdiği medeniyet, insanı ve hayatı öldürmüştü, Avrupa bir kıyametin arifesine gelmiştir.⁷⁴ Çökmeye mahkûm olan Batı medeniyetinin, “*süngü*”, “*açlık*” ve “*fuhuş*”tan oluşan üç sütun üzerinde durduğunu⁷⁵ iddia eden Cemil Meriç, Batının maddi dünyayı hâkimiyet altına aldığını ama insanların ruh dünyasını ihmal ettiğini⁷⁶ ve dünyanın efendisi olan Batının makinenin kölesi⁷⁷ durumuna düştüğünü, önemle vurgular. Cemil Meriç’e göre Batıda toplumsal huzursuzlukların baş göstermesi ve bunun sonucun-

⁶⁶ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 351.

⁶⁷ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 97.

⁶⁸ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 98.

⁶⁹ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 113-114.

⁷⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 250.

⁷¹ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 119.

⁷² Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 120.

⁷³ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 120.

⁷⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 196-197.

⁷⁵ Meriç, *Bu Ülke*, s. 216.

⁷⁶ Meriç, *Bu Ülke*, s. 217.

⁷⁷ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 121.

da Batının çöküş trendine girmesi, sanayi ihtilali ile başlamıştır: “*Bunalım, sanayi inkılabı ile başlıyor galiba. Fabrikaların uğultusu, insanların uykusunu kaçıran bir sur-u İsrafil.*”⁷⁸

Kapitalizmin uygulamaları sonucu oluşan eşyalaşmış düzenin etkisiyle toplumsal hayatta devlet ile halk birbirlerinden kopmuş, hukuk, gittikçe törelerden ve yaşayış tarzından uzaklaşmıştır. Kanunlar, kanun koyucunun iradesini belirten keyfi kararlar haline gelmiştir. Bunun sonucunda Ortaçağdaki feodal tasarruf, burjuva mülkiyetine dönüşmüştür.⁷⁹ Artık Batının tek mukaddesi vardır: “*Çıkar.*”⁸⁰ Böylece ekonomi, sosyal hayatı düzenleyen tek faktör durumuna gelmiş ve Avrupa’nın girdiği “*rasyonelizasyon*” süreci çöküş zemin hazırlamıştır.⁸¹

Batının çöküş dönemine girmesinde, sanayileşme ile başlayan her şeye iktisadî zâviyeden bakma anlayışı önemli bir sebep olmakla beraber, bunalımın ve toplumsal hayatta huzursuzlukların artmasının birinci ve en büyük sebebi, dinin sosyal hayatın dışına itilmesi ve Tanrı inancının rafa kaldırılmasıdır:

*“Derebeylik nizamını devirmek isteyen Avrupa burjuvazisi, önce kiliseyle hesaplaşır. Kiliseyi yıkarken nasları da devirir. Maddecilik, bu yükselen içtimai sınıfın kavga silahıdır. Derebeylik müessesesi de, rahiplerin saltanatı da sona erer. Fakat bu zafer Avrupa’ya çok pahalıya mâl olur. Bâtıllarla beraber hakikatlar da imha edilir. Batı dünyası, yalnız muharefe Hristiyanlığı değil, Tanrı inancını da yok eder.”*⁸²

Kilisenin sosyal ve ahlakî boyutunu bir tarafa bırakan, her şeyi maddî çıkarları doğrultusunda değerlendiren, “*tek mabedi banka, tek mabudu altın buzağı*” olan, Tanrıya ve mukaddese karşı savaş açmış olan bu zihniyete “*homo economicus*” adını veren⁸³ Cemil Meriç, bu düşünce tarzıyla başlayan Tanrıyı inkâr etme anlayışını; “*batıldan kaçarken abese sığınış*” şeklinde değerlendirir:

*“Avrupa’lı Tanrı’yu öldürdüğünü sanıyor. Hakikatte can çekişen kendisi. Tanrı Hristiyan Tanrı’sı olarak emekliye ayrılrsa da Tanrı olarak dipdiri. Hiçbir devrim, sonsuz ve mutlak’a karşı duyulan ebedî susuzluğu gideremeyecektir. Ateizm’in ilk adımı Tanrı’yu inkâr etmek, ikincisi ondan boşalan tahta oturmak oldu. Kiliseye arkasını döndü Avrupalı, kâhine, falcıya koşuyor. Bâtıldan kaçıp, abese sığınış.”*⁸⁴

Tanrıyı öldüren Avrupa’nın “*bu kubbede hoş bir seda*” bırakmadan yok olup gideceği⁸⁵ inancını taşıyan Cemil Meriç’e göre Batıda, sosyal hayattaki

⁷⁸ Cemil Meriç, “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. VIII, S. 52, Nisan 1968, s. 9.

⁷⁹ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 15.

⁸⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 21.

⁸¹ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 7-8.

⁸² Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 389.

⁸³ Cemil Meriç, “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. X, S. 74, Şubat 1970, s. 12.

⁸⁴ Cemil Meriç, “Bâtıldan Abese”, *Hisar Dergisi*, C. XIII, S. 113, Mayıs 1973, s. 8-9.

⁸⁵ Meriç, *Bu Ülke*, s. 168.

faaliyetlerin din dışına çekilmesi ve bütün kurumların sekülerize edilmesi, beşerî ilişkilerdeki samimiyeti, beraberlik ve işbirliği ortamını yok etmiş ve kişilerde “yabancılaşma” duygusunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur:

“Ne var ki, dindışlaşmak devleti ferde yaklaştırmamış, ondan uzaklaştırmıştır. Evet, XVII. asırdan itibaren devlet ile toplumun özü ferdinki ile aynı sayılmıştır. Ama toplum da, devlet de, Tanrıdan gelen yakınlığı senlibenliği, beraberliği kaybetmişlerdir. Mümin Tanrısıyla gönül gönüledir. Yekpare bir varlık, mistik bir vücut olarak hissedilen dini topluluklarda ferd, hiçbir şey değildir ve her şeydir. Düşünceler; imajlar, mütler, âyinler, bayramlar vasıtasıyla hissettirilir ona. İşte XVIII. asra doğru Avrupa’nun geniş sosyal tabakalarında adam akıllı sarsılan, bu içtimai imandır.”⁸⁶

İçinde bulunduğu yalnızlık duygusu ve bütün değerlerin kaybedilmesi ile gelen bunalım ortamı, Batıyı ümitsizliğe ve korkuya düşürmüştür: “Avrupa, “kapana tutulan fare”nin telaşı içindedir. İlim haysiyetini kaybetti, ahlaktan söz etmeye hakkı yok artık. İdealizm ölesiye yaralı; gerçekçilik deyince sayısız günahlar, sayısız cinayetler geliyor akla. Hem hırs suçlu, hem feragat. Salıp saliple, hilâl hilâlle boğaz boğaza.”⁸⁷

Batıda artık Tanrı korkusunun yerine insan korkusu geçmiş ve Batı insanı kendinden, yani meydana getirdiği düzenin eserlerinden korkmaya başlamıştır. Bu anlamda “Homo Faber”ın zaferlerini hiç de gönül açıcı bulmayan⁸⁸ Cemil Meriç’e göre bu bunalım ortamında tutunacak tek dal olan Tanrı inancı da olmayınca, Tanrıların yerini ideolojiler almıştır.⁸⁹ Batı, doğan boşluğu doldurmak amacıyla, kendi bünyesinden çıkan ve “Tanrı’yı paranteze alan medeniyetlerin dünya işlerini düzenlemek için tertipledikleri mufassal birer reçete”⁹⁰ olan bu ideolojilere bel bağlamıştır:

“Kendini Promete sanan Avrupalı... İçtikçe artan susuzluk ve devrim. Giyotin, taçlı başları egzotik çiçekler gibi biçer; asalet, yanan şatoların duman ve alevleri içinde tarihe karışır. Yeni bir kahraman belirir sahnede: Caliban, bedmest ve küstah. Önce insanlara saldırır sonra Tanrılara. O Tanrılar ki, ezelden beri kâinatın bel kemiğiydiler. Sığınağını kundaklar Caliban ve ayılınca afallar. Diyalektiğin ve zıfıyetin kaypak dünyasında sabit bir nokta bulamayınca, abese iltica eder. Tanrı fikri, istikametini ayarlayan Kutupyıldızıydı. Kayboldu. Onun yerine bir meşale oturtmağa çalışıyor, meşale veya mum. Bu garip mahluk, kâh şüphenin sınırlarında rakediyor, kâh fikri iffetini en batıl inançlara teslim ediyor. Çağdaş Avrupalı’nın mukaddesi: Abesler, yani hantal, yalınkat ve şüresiz ideolojiler.”⁹¹

⁸⁶ Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 15.

⁸⁷ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 114-115.

⁸⁸ Meriç, “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, S. 52, s. 8.

⁸⁹ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 130.

⁹⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 21.

⁹¹ Meriç, *Bu Ülke*, s. 181-182.

Batı, bu dönemden sonra kendi uygulamaları sonucu yaşanmaz hâle getirdiği dünyayı “şiddet” yoluyla düzeltme çabası içine girmiştir: “Öldürmek, maddeci Batının alın yazısı. Kendini ve daha da çok başkalarını öldürmek. İnsan insandan öğreniyor. Bir ana kucağı olan tabiat, sonsuz bir mezbele. Şehirler, kan deryası. Büyücü çırağı, topraktan fıskırttığı ifrit tohumlarını tekrar yerin dibine sokmak için var gücüyle tedbir alıyor.”⁹²

Bu bağlamda Batıda ortaya çıkan kapitalizmin ve sosyalizmin emellerini gerçekleştirmek için vasıtalarının “şiddet”, kanunlarının ise “madde” olduğunu⁹³ belirten Cemil Meriç, her iki görüşün de aynı görüntünün bir yansıması olduğunu altını çizer: “Kapitalizm ile komünizm Batının iki çehresi... Biri kumarhane, öteki mahpes.”⁹⁴

Batının bu şiddet âşıklığını eleştiren Cemil Meriç, Batı ile Doğunun şiddete karşı tutumlarını da çarpıcı bir şekilde örnekleyerek karşılaştırır:

“Semavi kitapların emri ‘Öldürmeyeceksin’. Hristiyan Avrupa, en sefil çirkarı için dünyanın bütün Manderenlerini öldürdü ve öldürmeye hazır. Goethe: ‘Ya örs olacaksın ya çekiç’ diyor. Şark, Sadi’den Gandi’ye kadar aksi kanaatte: ‘Yemin ederim ki, dünyanın bütün toprakları bir tek insanın kanını akıtmaya değmez’. Kim haklı?”⁹⁵

2.5. Büyücü Çırağının Uyanışı: Dine Dönüş Çabaları

Cemil Meriç’e göre Tanrıyı hayatın dışına iten Batı, içine düştüğü inanç boşluğundan kurtulmak amacıyla, çareyi tekrar dine dönüşte bulmaktadır:

“Filozof papaz Teilhard de Chardin (1881-1955)’in Avrupalıya tavsiyesi: Hristiyanlığa dönüş; daha geniş, daha şuurulu, daha ilmi bir Hristiyanlığa. Önce ruhun ölümsüzlüğüne inanmak gerekir. İnsanlık bu inanç sayesinde zaferden zaferine koşabildi; bu inancı kaybettiği gün, yeise düşecek, hiçbir gayret harcamayacaktır artık ve tekâmül duracaktır.”⁹⁶

Cemil Meriç’in yaptığı iktibasa göre Avrupa’nın ölüm döşeginde olduğunu söyleyen Toynbee: “Tanrı büyüktür, Avrupa’ya acıyacak, onu mahvolmaktan kurtaracaktır.” diyerek, Hristiyanları duaya çağırır.⁹⁷ Ancak Cemil Meriç’e göre Batı, Tanrıdan medet umma ve dine dönmek hususundaki uyanışında geç kalmıştır: “Çağdaş Avrupalı, ya ümitsizlik, ya iman, diyor. Başka yol yok. Zavalı büyücü çırağı, uyanışın biraz geç olmadı mı?”⁹⁸

3. Muhteşem Bir Maziden Daha Muhteşem Bir İstikbale: Bu Ülke

Her nesil kendisinden sonrakine bir miras bırakır. Bu miras tarihtir. Bir sonraki nesil, bir önceki nesilden bir şeyler alıyor ve ona bir şeyler katabili-

⁹² Meriç, *Bir Faciânın Hikâyesi*, s. 55.

⁹³ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 340.

⁹⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 214.

⁹⁵ Meriç, *Bu Ülke*, s. 206.

⁹⁶ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 115-116.

⁹⁷ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 123.

⁹⁸ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 116.

yorsa o toplum ilerliyor demektir. Çünkü tarih, bir değişme ve birikme olayıdır.⁹⁹ Bu bakımdan maziyi tanımak istikbal için en büyük teminattır. İstikbal, mazinin bütünü ile kavranmasından doğacaktır.¹⁰⁰ Durum bu merkezde iken, Türk toplumu “İrfanını maziye bağlayan köprüleri berhava etmiş”¹⁰¹ yâni hafızasını kaybetmiş ve bundan dolayı da başarısız bir değişim süreci geçirmiştir:

“Yaşayan bir toplum ‘kökü mâzide olan âtidir.’ Medeniyetlerin anahtarı: birikim. Tekâmül de inkılap da, kemiyetten keyfiyete geçiştir. İnsanı insan, milleti millet yapan: hafıza. Düşünce, bütünü kucaklamak, dünü yarına bağlamak. Olan’ı bilmeden olacağı fethedebilir miyiz? Sihatli toplumlar kendileri kalarak değişenlerdir. İçtimai uzviyet iki zat kanuna uyarak gelişir: Devam etme ve yenileşme. Bu iki temayülün dengeye kavuşması, sağlam bir toplumun ayıncı vasfıdır. Biz, Tanzimat’tan bu yana teceddüd illetine yakalanmışız. Her gün yeni bir oyuncak peşinde koşan çılgın ve şımarık koca bebekler. Anarşi, muvakkat ve mevzii bir hastalıktır. Heyhat... derdimiz çok daha vahim. Dilimizde karşılığı bulunmayan bu illete, frenkler, anomi diyorlar. Anomi: her değer, her kanunun, her kuralın yok oluşu.”¹⁰²

Cemil Meriç’e göre Batı medeniyeti karşısında ayakta durmanın tek yolu, tarihimizi doğru olarak anlayabilmekten geçmektedir.¹⁰³ Ancak kendi mazi-mizi tanıdıktan ve kendi gerçeklerimize döndükten sonra Batı ile hesaplaşabiliriz.¹⁰⁴ “Yaşamak, muhafaza ederek değişmektir.”¹⁰⁵ Bu bakımdan Türk toplumu ayakta kalmak istiyorsa mazisi ile irtibatını koparmamalıdır.

“Dava, irfanımızı yeniden fethetmek... Dava, ecdadın tefekkür hazinelerini bugünkü nesillerin tecessüsüne açmak, bir kelimeyle bugünü dünle bağlamaktır... Türkiye’nin kendisi kalması; insanlığın bütün keşiflerinden, bütün fetihlerinden faydalanarak ihtişamlı mazisine layık bir istikbal inşa etmesi başlıca muradım.”¹⁰⁶

3.1. Bir İdeal Tip Olarak Osmanlı: Osmanlı Mucizesi

Günümüzde hâlen Osmanlı Devleti ve kimliği üzerinde çeşitli tartışmalar yapılmakta ve görüşler ortaya konmaktadır. Biz burada bu tartışmalara girmeyerek, Cemil Meriç’in gözünde “ideal” bir devlet ve toplum düzeni olarak karakterize edilen ve Tanzimat’a kadar süren Osmanlıyı ele alacağız.

Cemil Meriç’e göre Osmanlı; insanlık için bir yüz akıdır, tarihin en şerefli bir sayfasıdır, taklit edilemeyecek kadar büyüktür.¹⁰⁷ Çünkü Osmanlı, Türk

⁹⁹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 111.

¹⁰⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 365.

¹⁰¹ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 44.

¹⁰² Meriç, *Kırk Ambar*, s. 450.

¹⁰³ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 386.

¹⁰⁴ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 387.

¹⁰⁵ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 379.

¹⁰⁶ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 392.

¹⁰⁷ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 309.

kanı ile İslam dininin kaynaşmasından doğan bir “mucize” medeniyettir.¹⁰⁸ Osmanlı için din; şuurdur, tesanüttür, sevgidir. Osmanlı toplumu insan hay-siyetine ve inanç birliğine dayanır¹⁰⁹ ve bu sayede başarılarına imza atmıştır:

“Bu ülkenin bütün ırklarını, tek ırk, tek kalıp, tek insan haline getiren İslamiyet olmuş. Biyolojik bir vahdet değil bu. Ne kanla ilgisi var, ne kafatasıyla. Vahdetlerin en büyüğü, en mukaddesi. İster siyah derili, ister sarı... inananlar kardeştir. Aynı şeyleri sevmek, aynı şeyler için yaşamak ve ölmek. Türk’ü, Arap’ı, Arnavut’u düğüne koşar gibi gazaya koşturan bir inanç; gazaya, yani irşada. Altı yüzyıl beraber ağlayıp, beraber gülmek.”¹¹⁰

Osmanlının hem madde de hem de mânâ da dünyanın efendisi¹¹¹ olduğuna inanan Cemil Meriç, Osmanlıda sınıflı bir cemiyet düzeninin olmadığı ve İslam’ın Osmanlı medeniyetinin değerler sisteminin oluşumunda önemli katkıları olduğu fikrindedir:

“Bizde ne kilise var, ne imanı imtiyaz haline getiren içtimai bir zümre. Sınıfların kurulmadığı ve kurulamayacağı bir ‘düzend’ mümin kiminle kavga edecekti? Avrupa’nın mabâdüd tabiyesi (metafizigi) neyi halletmiş? Felsefe, bütün işşalarını eski Yunan’dan beri tüketmiş bulunmuyor mu? Hakikatte incir çekirdeğini doldurmayan işşalar. Osmanlının selim aklı, bu gevezeliklere elbette ki iltifat etmeyecekti. İslam’ın Devlet-i Aliyye’ye mirası laf cambazlığı değil, adalet ve imandır.”¹¹²

Osmanlı toplumunda aydın ve din adamlarının durumu ve fonksiyonları üzerinde de duran Cemil Meriç’e göre içtimai şuurun temsilcilerini toplayan tek isim “ulema”dır. Ulemanın ortak sıfatı hocalıktır. Bir devrin ve bir ümmetin vicdanı olarak kabul edilebilecek bu kimseler, ezeli hakikatin yani İslamî dünya görüşünün yayıcısıdır.¹¹³ Osmanlı toplumunda ulema ile halk bir bütündür. Ulema halkın vicdanı, şuurudur. Osmanlı yönetim şekli, şeriatın belirlediği “nomokrasi” olduğundan dolayı, padişah ve şeyhülislam sadece ezeli kanunların bekçisi ve icra vasıtası olmaktan ibarettir. Bu bakımdan ulema ayrı bir sınıf değil, halkın kendisidir.¹¹⁴ İslamî kurallar toplumsal yapıda her şeyi belirlediğinden dolayı aydın ile halk arasında bir ikilik çıkması ihtimal dışıdır:

“Aydının kalabalığa işş edeceği bir hakikat yoktu. Aydın kalabalıktı, kalabalık aydın. Ve ‘Kelam-ı Kadîm’ her müminin hafızasında veya elindeydi. Avrupa’nın en güzide alimleri, Osmanlı’nın ‘arif-i ümmi’leri yanında birer tıfl-ı ebcedhandır.”¹¹⁵

¹⁰⁸ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 113.

¹⁰⁹ Meriç, *Bu Ülke*, s. 177.

¹¹⁰ Meriç, *Bu Ülke*, s. 179.

¹¹¹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 299.

¹¹² Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 385.

¹¹³ Cemil Meriç, “Aydınlık Olmayan Bir Mefhum: Aydın”, *Hisar Dergisi*, C. XV, S. 142, Ekim 1975, s. 3.

¹¹⁴ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 282.

¹¹⁵ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 384.

*Osmanlı, akından akına koşan bir mücahitler ordusu. Dağınıklığı içeri-
sinde yekpare, alacalığı içinde mütecanis. Medeniyetin yalnız yaratıcısı
değil, taşıyıcısı da. Kahramanların sözle kaybedecek zamanları yok. Fa-
tihler için tek mukaddes kelimeler vardır: ‘Kelâm-ı Kadîm.’ Ötesi: eğlence,
satranç gibi, cirit gibi; ötesi yani edebiyat. Milletler de ihtiyaçladıkça geve-
zeleşir. Hamlenin yerini belagat alır, hayatın yerini söz. Genç bir topluluk-
ta, tezatlarını, kâh kılıç, kâh imanla halleden bir toplulukta laf ebeliğine
ne lüzum var?*

*Yükseliş çağında küffarı irşad ederdik, küfürle istişare değil. Politika ku-
lislerinde kazanılacak zafer, uşakların zaferi.”¹¹⁶*

Osmanlı için -taşıdığı inançların ve sahip olduğu değerlerin bir yansıması olarak- cihadın hayatî bir öneme sahip olduğunu belirterek,¹¹⁷ Osmanlı'nın fetih hareketlerinin kültürel boyutuna dikkat çeken Cemil Meriç, Osmanlı'nın fethettiği ülkelerin kendisine yakın bulduğu kültürlerini de kendi hazinesine kattığını, ancak bunun; bilerek, isteyerek ve seçerek bir “alış” olduğunun altını çizer. Bunun içindir ki Osmanlı “maruz kalmıyor, fethediyordu.”¹¹⁸

Osmanlı ile Batı arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerinde de duran Cemil Meriç, Osmanlı ile Batı arasında var olan husumetin temelinde yatan gerçeğin din ayrılığı olduğunu fikrindedir:

*“Bütün Kur’an’ları yaksak, bütün camileri yaksak, Avrupalının gözünde
Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslam. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın!
Avrupa, maddeciliğine rağmen Hristiyan; sağcısıyla, solcusuyla Hris-
tiyan. Hristiyan için tek düşman biziz: Haçlı ordularını bozgundan bozgu-
na uğratan korkunç ve esrarlı kuvvet.”¹¹⁹*

Osmanlı ile Batıyı birbirinden ayıran birçok değer ve anlayış farklılıkları vardır. Osmanlı medeniyeti her şeyden önce Batı gibi bir “kelime ve kitap medeniyeti” değildir; bir “iman ve amel medeniyeti”dir: “Osmanlı medeniyeti, bir kelime medeniyeti değildir. Avrupa medeniyeti, baştan sona tecrit. Liberalizm kelime, Sosyalizm kelime... Birkaç ‘şibh-i hakikat’ etrafında kümelenen nâmü-tenahi kelime.”¹²⁰

Osmanlı'yı Batı'dan üstün kılan diğer bir anlayış farkı ise “insana bakış” şekillerinin ayrılığıdır:

*“Osmanlı için insan uluhiyetin nusha-yı suğrası. Mukaddes ve muhterem.
Servet ve mevki gibi tesadüfî tefavütlerin dışında bir insan haysiyeti var.
Batıda yok bu. Batı evvela kendi insanına karşı zalim. Batının tarihi, bir sınıf kavgası tarihi, doğru. Bu egoizm, coğrafi hudutların dışında büsbütün azgınlaşıyor. Avrupa, insanı tabiatın bir parçası saymaktadır. Dış dünyayı kaprislerine alet eden Batı, insanı da aynı muameleye tâbi tutar.*

¹¹⁶ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 383.

¹¹⁷ Meriç, *Umrandan Uygartığa*, s. 9.

¹¹⁸ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 54.

¹¹⁹ Meriç, *Umrandan Uygartığa*, s. 9.

¹²⁰ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 384.

*Yani bir tünel açmak gerekince nasıl dağ delinirse ferdî veya zümrevî bir menfaat uğrunda da Batının feda etmeyeceği beşerî kıymet yoktur.*¹²¹

Osmanlı Türk'ünü, Batı insanından ayıran bir başka meziyet ise, fedakârlık ve devlet ile birleşmedir. Osmanlı "İlay-i Kelimetullah" için hayatını seve seve verirken yani bağlandığı dava uğrunda hayatını harcarken, Avrupalı ancak yakın ve elle tutulur çıkarlar uğruna fedakârlık yapabilir.¹²²

Cemil Meriç'in Osmanlı hakkındaki düşünceleri, -konumuzun başından beri yer alan ifadelerinden de anlaşılacağı gibi- ideal bir modeli yansıtmaktadır. Bu durumu şu ifadelerde de açıkça görmek mümkündür:

*"Bir çağın vicdanı olmak isterdim, bir çağın, daha doğrusu bir ülkenin. İdrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isterdim. Muhteşem bir maziyi, daha muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü olmak isterdim, kelimedem, sevgiden bir köprü. Sanat düşüncesinin, düşünce mukaddeslerinin emrinde olmalı. Hakikat, mukaddeslerin mukaddesi. Hakikat ve sevgi... Türk İslam medeniyeti ahlaka, feragate dayanan bir medeniyet. Gerçekleştirdiği değerler edebiyattan da, felsefeden de, ilimden de muazzem. Ben bu mazlum medeniyetin sesi olmak istiyorum. Korumak istediğim şaheser: İnsanın kendisi. Tarihine vecidle eğildiğim bu büyük, bu gerçek, bu mert insanı Osmanlı yaratmış. Kendini tanımak irfanın, ilk merhalesi."*¹²³

3.2. Bir Medeniyetin Fethi Değil, Bir İrzını Teslim: 89'dan Beri Su Alan Gemi

Medeniyetler belli bir noktaya ulaştıktan sonra çökmeye mahkûmdur. Bu prensip Osmanlı için de geçerli olmuştur. Osmanlıda Batıyı model alarak başlayan değişim rüzgârlarının, savaş alanlarındaki yenilgilerle beraber ortaya çıktığı görüşüne Cemil Meriç'te katılır. Osmanlı, Avrupa düşüncesini evvela küçümsemiş, Avrupa onun için savaşlarda anlaşılmaya başlanmıştır. Toprak kaybetme ile şüpheye düşen Osmanlı yönetimi, Batının üstünlüğünü silahlarına ve düzenli ordularına bağlamıştır. Mağlubiyetlerin askerî bir problem olarak görülmesi, alınan ilk tedbirlerin de askerî mahiyette gelişmesi sonucunu getirmiştir.¹²⁴

Bu durum, mütevazı bir başlangıç olmakla beraber son derece mânâlıydı. Çünkü Osmanlılar ilk defa, Batıyı küçümsemek şöyle dursun, onları kılavuz ve hoca olarak görüyor, dillerini öğreniyor, kitaplarını okuyorlardı.¹²⁵ Cemil Meriç, bu süreçte Fransız İhtilali'nin büyük katkısı olduğu fikrindedir. Çünkü Fransız İhtilali ile Osmanlı, Batı medeniyetine kademe kademe teslim olmak zorunda kalmıştır:

¹²¹ Meriç, *Jurnal*, C. 2, s. 202.

¹²² Meriç, *Jurnal*, C. 2, s. 204.

¹²³ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 451.

¹²⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 277-278.

¹²⁵ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 278.

“Bu ülke 89’dan beri su alan bir gemi... Fransız İhtilali yalnız Batı feodalesinin değil, İhtiyar Şark’ın da ölüm çanı. Osmanlı bir başka medeniyetin varlığını o zaman fark eder. Henüz ne imanını kaybetmiştir, ne haysiyetini. Zirvelerden bakar diyâr-ı küfre. Avrupa maddedir, kendisi ruh. Bu tanımadığı dünyanın kesif ve müselsel taarruzları karşısında kuvvetinden şüphe etmeye başlar. Hayret, yerini hayranlığa bırakır, hayranlık teslimiyete.”¹²⁶

Askerî bozgunlardan sonra gelen dönem Osmanlı için âdeta bir ümitsizlik çağıydı. *“Bu dünya, müminler için mahpes, kâfirler için cennet”* sözünü tekrarlarlarken, Avrupa yaşayış tarzına duyulan özlem ifade ediliyordu.¹²⁷ Bu durum sonucunda askerî alanda yapılan reformlarla yetinilmemiş ve diğer alanlarda da Batı medeniyetini örnek alma çabaları başlamıştır:

“Askerî ıslahatçıların niyeti küçük bir çatlak açmaktı duvarda, belli ölçüde su geçecekti bu delikten. Oysa bir sel aktı, duvarın binlerce çatlağından fıskıran, eskiyi yıkan ve yeni bir yaşayışın tohumlarını saçan bir sel, arkası kesilmeyen bir sel, Batı, hükmü altına alacağı her yeni nesil için yeni fikirler icad ediyordu. Ondokuzuncu asır boyunca iki temayül ferman dilettili Devlet-i Aliye’ye. Bazen ahenk halinde olan, bazen çatışan iki temayül: Fransız devriminin radikal liberalizmiyle, aydınlanma çağının otorite ıslahatçılığı.”¹²⁸

Tanzimat’ı *“bir medeniyetin fethi değil, bir ırzını teslim”¹²⁹* olarak kabul eden Cemil Meriç’e göre Batı, Tanzimat ile bütün yönleriyle Osmanlı toplumsal bünyesine girme imkânını bulmuştur: *“Önce Avrupa bizden kaçıyordu, sonra biz Avrupa’dan kaçmaya başladık ve sonra o kaçışın korkunç yıkıntısı içinde Avrupa’ya döndük. Bu bir dönüş değil, bir teslim oluşturmaktır. Tanzimat’la Avrupa girer bize, Mason localarıyla, özel mekteplerle, mürebbilerle.”¹³⁰*

Halkın içinden çıkmış, halkın acılarını tatmış, halkın ümitleriyle, zaferleriyle, acılarıyla iştirak halinde olan, halk ile iç içe yaşayan ve dış dünya ile ilişki halinde bulunmayan *“ulema”* sınıfı, II. Mahmud’un yeniçerileri ortadan kaldırmasından sonra etkisini tamamen yitirmiş ve bu ulema sınıfının yerine, Avrupa’yı gören, Avrupa okullarında tahsil yapan, Avrupa’yı sathî olarak bilen, elçiliklerle temas halinde olan ve tercüme bürosunda yetişen Tanzimat aydını, yani *“intelijansiya”* geçmiştir.¹³¹ Tanzimat ve sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat ise *“müstağrip”*dir: *“Hüviyetini kaybeden, irfanıyla alakasını kaybeden aydına müstağrip, Batının yeniçerisi diyorum.”¹³²*

Çünkü yazara göre Tanzimat dönemi aydınının temel karakteristiği, tüm benliğiyle Batıya olan bağlılığıdır:

¹²⁶ Meriç, *Bu Ülke*, s. 133.

¹²⁷ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 278.

¹²⁸ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 280.

¹²⁹ Meriç, *Jurnal*, C. I, s. 106.

¹³⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 139.

¹³¹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 331.

¹³² Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 280.

“Coğrafyamızda tek kıta vardı, kafatasımızda tek yarım küre. Türkçe konuşan birer Fransızdık.

Cedlerimiz Avrupa’yı ehlileştirceklerini ummuşlardı. Namık Kemal bir fetih hülyasıdır. Namık Kemal ve nesli... ‘Asya’nın aklı- pîrânesi ile Avrupa’nın bîkr-i fikrini evlendirmek.’ Bu cihangirâne ihtiras, yerini rezil bir zevkperestliğe bıraktı. Genç Batının her nazına, her cilvesine katlanan ihtiyar bir aşık olduk.”¹³³

Görüldüğü üzere “Batının her hastalığını ithale memur bir anonim şirket”¹³⁴ gibi çalışan ve Batının imâl ettiği yeni bir insan tipi olan müstağripler, mazî ile olan bütün bağlarını kopararak, kimliksiz ve hedefsiz bir toplumun oluşmasına sebep olmuşlardır:

“Artık ne Asyalı, ne Avrupalı’dır. Ne Müslüman, ne Hıristiyan... Tek kitabın yerine binlerce kitap, tek hakikatin yerine binlerce yarı-hakikat geçer. Yıkılan bir dünyanın harabeleri arasında ülebet yaşanamaz ki. Her toplumun belli bir değerler bütününe ihtiyacı var. İrfanından kopan, ana dilini bile unutan müstağripler kafilesi kime neye bağlanacak? Sosyal bir sınıf da değildir, sosyal bir sınıfın temsilcisi de. Hakikat tek, hata sonsuz. Müstağrip, ne yeni bir dünya görüşü kurabilir ne de Batının cömertçe sunduğu türlü ideolojiler arasında seçim yapacak güçtedir. Seçmek için, anlamak lazım, anlamak için karşılaştırmak. Mukayese, irfana dayanır. Batının sosyal ve politik tarihi bilinmeden, ideolojileri kavranabilir mi? İdeoloji bir bütündür. Belli bir dünyanın sorunlarını çözmek için hazırlanmış bir bütündür. Oysa müstağrip, Avrupa fikriyatını bir ilmihal gibi ezberlemeye kalkar. Bütünü kucaklayamaz, kucaklayamazdı da. Müstağripler 1960’lara kadar aynı yalanları çeşitli üsluplarla tekrarlayan bir topluluk. Aydın, efendisinin ilaçlarını çalıp içen ahmak uşak.”¹³⁵

Tanzimat, Batının istekleri doğrultusunda gerçekleştirilmiş bir harekettir. Avrupa Tanzimat’tan beri Türk aydınında mukaddesi, yani İslamiyet’i öldürmek emelini kovalamıştır. Bu tahrip ameliyesi hiç değilse aydınlar kesiminde tam başarıya ulaşmış ve Türk aydını Batının arzuları doğrultusunda her kalıba giren şuursuz bir topluluk haline gelmiştir. Tanzimat aydını, Batının Hıristiyanlığa yönelttiği tenkitleri, İslam için de geçerli saymıştır. Böylece, “hür düşünceli” olmakla övünen, ananeye düşman olan, olan bir aydınlar zümresi türemiştir.¹³⁶

Batının Osmanlı’ya dönük misyoner hareketlerinin temelinde, Osmanlı’yı dinsizleştirmek, yani “etnik bir toz” haline getirmek düşüncesinin olduğunu ileri süren Cemil Meriç’e göre Batının yükselen sınıfları için dinsizlik ne kadar hayırlıysa, bizim için o kadar uğursuzdur; onlar için ilerleyiş, bizim için çözümlüş ifade eder.¹³⁷

¹³³ Meriç, *Bu Ülke*, s. 137.

¹³⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 168.

¹³⁵ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 32-33.

¹³⁶ Meriç, *Bu Ülke*, s. 174.

¹³⁷ Meriç, *Bu Ülke*, s. 178.

Tanzimat dönemindeki Batılılaşma hareketleri, saray ile etrafındaki bir avuç yabancılaşmış havasın, yani bürokrasinin eseridir.¹³⁸ Tanzimat dönemindeki Batılılaşma çabalarının öncüsü olan intelijansiya her şeyini Batıya borçlu olduğu için halk ile bağlarını tamamen koparmıştır.¹³⁹ Bu bakımdan Tanzimat'ta aydının hitap edebileceği bir zümre yoktur. Fikirlerini ancak sarayın etrafında toplanan küçücük bir bürokrasiye anlatabilmiştir.¹⁴⁰ Hâlbuki yükseliş döneminde aydın, halk ile bir bütündür:

“İmparatorluğun yükseliş devrinde aydın, toplumun herhangi bir ferdidir, zevkleri ile, zilletleri ile, mukaddesleri ile, acıları ile... Kadıdır, müftüdür, tahrirat katibidir vs... Aynı camide namaz kılar, aynı kahvede dinlenir, aynı sofrada yemek yer. Ne imtiyazı vardır, ne imtiyaz peşindedir. Tanzimat'tan sonra durum değişir. Aydın, kendi tarihinden koptuğu ölçüde aydındır, kendi tarihinden, yani kendi insanından. Batının temsilcisi olduğu ölçüde aydın.”¹⁴¹

Bu bakımdan Tanzimat dönemi Batılılaşma hareketleri, aydın ile halk arasında varılan bir uzlaşma sonucunda meydana gelmemiş, halkın dışında gelişmiş ve toplum katında kabul görmemiştir: *“Ummanı ırmağa bağlamak isteyen bu allâmeler, bin yıllık tarihimizden habersizdiler. Bir medeniyet emri yevmilerle değiştirilemezdi. Yiğınlar küskün ve muzdarip, hisarlarına çekildiler. Müstağrip, hem oyuncu, hem seyirciydi artık.”¹⁴²*

Halk tabakaları ise aydının aksine mazisine bağlı ve hürmetkârdır. Aydın, kendi değerlerine karşı başlattığı saldırıdan korunmanın tek yolunu, mazisine sığınmak da bulmuştur: *“Halk maziye çivili. Bu ahmakça bir taasub değil, insiyâki bir nefis müdafaası. Aydınların ihanetini biliyor. Korkuyor ve seziyor ki, hayatını idâme ettirmenin tek şartı hareketsizlik. Bir başka lisan konuşmaktadırlar aydınlar, halktan nefret etmektedirler.”¹⁴³*

Bundan dolayıdır ki, tarihinden ve insanından kopan Türk aydınının kaderi *“suya nakışlar çizmek”¹⁴⁴*ten öteye gidememiştir: *“Türk düşünce tarihi, ülkesiyle göbek bağı koparan bir intelijansiyanın dramı. Bu bahtsız kafilenin, bayrağını taşıyacak içtimaî bir sınıf yok. Vatanında gariptir. Alkışlayıcısı: Ekal-liyetler ve Avrupa.”¹⁴⁵*

3.3. Tek Mabut Teceddüt, Tek Mabet Avrupa: Bir Yangını Taklit

Batının düşünce tekniğini *“önce hor gördüğümüz, sonra ise fazla büyüt-tüğümüz”¹⁴⁶* inancını taşıyan Cemil Meriç'e göre Batılılaşmak, Batı irfanı ile

¹³⁸ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 390.

¹³⁹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 391.

¹⁴⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 28.

¹⁴¹ Meriç, *Umrandan Uygartığa*, s. 26.

¹⁴² Meriç, *Mağaradakiler*, s. 25.

¹⁴³ Meriç, *Umrandan Uygartığa*, s. 27.

¹⁴⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 163.

¹⁴⁵ Meriç, *Bu Ülke*, s. 138.

¹⁴⁶ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 253.

kaynaşmaksa, Batılılaşmamız mümkün değildir. Çünkü Batı medeniyeti, sanayileşen Avrupa'nın başka bir deyişle burjuvazinin dünya görüşü olan liberalizme dayanmaktadır. Bizde ise ne sanayi vardır ne de burjuvazi. Bu bakımdan Avrupa'nın "Batılılaşınız" teklifi, "kapitalizme teslim olunuz" anlamını taşımaktadır.¹⁴⁷ Dolayısıyla tamamen yabancı olduğu bir medeniyeti taklit etmeye çalışarak Batılılaşmaya gayret sarf etmek, hiçbir olumlu sonuç getirmez:

"Bir medeniyetin başka bir medeniyete istihale etmesi ham bir hayaldir. Bu hayali çok pahalıya ödedik. Batılılaşmanın, batmak olduğunu idrak ettiğimiz zaman iş işten geçmişti. Bir medeniyet başka bir medeniyetten ancak malzeme alır. Bu malzeme bütün insanlığın ortak malıdır. Her müessese her iklimde gelişmez. Hangi müesseselerin hangi iklimlerde gelişeceği ancak uzun bir tefekkür ve sabırlı bir tetkik ile anlaşılır. Kendi tarihimizi, kendi içtimai bünyemizi bilmeden, tarihine yabancı olduğumuz, temellerine eğilmediğimiz, tezatlarından habersiz bulunduğumuz bir dünyanın siyasi müesseselerini aynen benimsemek hataların hatası idi."¹⁴⁸

Türk kimliğini, Türk toplumunu ve Türk-İslam medeniyetini küçük görüp kötüleyen, kafası, kalbi ve bütün özellikleriyle Avrupalı olmaya çalışan, "tek mâbudları teceddüd, tek mâbetleri Avrupa"¹⁴⁹ olan kişi ve düşünceleri eleştiren Cemil Meriç,¹⁵⁰ tüm benliğiyle Avrupalı gibi olmak isteyenlerin bu arzularının Batı tarafından kabul edilmediğini ve Batının gözünde "az gelişmiş" bir ülke imajı taşıdığını inanır:

"Zafer sabahlarını kovalayan bozgun akşamları. İhtiyar dev, mazideki ihtişamından utanır oldu. Sonra utanç, unutkanlığa bıraktı yerini, 'Ben Avrupalıyım' demeğe başladı, 'Asya bir cüzzamlılar diyarıdır.' Avrupalı dostları, acıyarak baktılar ihtiyara ve kulağına: 'Hayır delikanlı, diye fışıldadılar, 'sen bir az gelişmişsin.' Ve Hıristiyan Batının göğsümüze iliştirdiği bu idam yaftasını, bir 'nişân-ı zîşân' gibi gururla benimsedi aydınlarımız."¹⁵¹

Cemil Meriç'e göre Batılılaşma sevdası yüzünden kendimizi "Batının imal ettiği çarpıtıcı bir aynadan seyrediyor, daha doğrusu, bu aynadaki hayale göre inşa etmeye"¹⁵² ve Batının ölçüleri doğrultusunda oluşturmaya çalışıyoruz. Bu bakımdan bu tip bir Batılılaşma anlayışı bize kimliksizlikten başka bir şey kazandırmamaktadır:

"Batılılaşmak bize ne kazandırıyor? Şahsiyetsizlik, erimek, yok olmak. Benimsediğimiz bir idam hükmüdür. Avrupalılar için Doğulaşmak diye bir şey tasavvur edebilir misiniz? Düşüncede, teknikte, tıpta, ilimde asırlarca

¹⁴⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 33.

¹⁴⁸ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 391.

¹⁴⁹ Meriç, *Bu Ülke*, s. 174.

¹⁵⁰ Meriç, *Bu Ülke*, s. 154-159.

¹⁵¹ Meriç, *Bu Ülke*, s. 96.

¹⁵² Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 69.

ilerde olduğumuz halde. Medeniyetler irreductible'dir (birbirlerine indirgenemezler). Batı benim anti-tezimdir. Ben, Batıyı yok etmek için, temessül etmek için asırlarca savaşmışım.

*'Ben-i âdem aza-yı yek digerent' (insan, insana muhtaçtır). Tamam, fakat o bana saygı gösterdikçe. Medeniyetler temessül edilemez. Belli bir seviyeye gelen insan için insanlık bir bütündür. Eğer, millet çapında düşüneneceksek, millet vardır, Osmanlı kültürü vardır, biz varız. Batının teknik üstünlüğü vardır, o kadar.'*¹⁵³

Tekniğin tek hedefi insanın saadeti olmalıdır. Bir madde medeniyeti olan Batı,¹⁵⁴ bu manada kişileri doyuma ulaştıramamıştır. Yazara göre bugün Batı çöküş halindedir, biz ise orada bir medeniyetin rüyasını yaşıyoruz. Avrupa ilahinin yerine beşeriye, beşerinin yerine maddiyi geçirdiği için yıkılış içindedir. Bu bakımdan Türk toplumu bir "yangın"ı taklit etmek istemektedir.¹⁵⁵ Türk toplumu, Batıyı taklit ederek değil, ancak kendi sahip olduğu değerler ile huzur ve mutluluğu yakalayabilir: *"İdeal, insanın saadetidir. Hürriyet ve sosyal adaleti Avrupa gerçekleştirememiştir. Batı teknolojiye, günlük huzura yöneliktir. İslam hürriyet ve sosyal adalete."*¹⁵⁶

Batılılaşmayı, doğrudan doğruya İslamiyet'ten uzaklaşmak, kendi tarihimizden, kendi ülkemizden ve kendi şartlarımızdan kopmak olarak algılayan Cemil Meriç'e göre Avrupa, sadece imanından kopmuş, hiçbir yere bağlanamamış insanlar için ister istemez bir yere bağlanma ihtiyacıdır.¹⁵⁷ Avrupa medeniyeti kendi kendine âşıktır. Bu bakımdan Batıdan gelen her düşünceye karşı büyük bir şüphe ile bakmak ve kendi irfan hazinelerimize dönmek zorundayız.¹⁵⁸ Bu bağlamda Batı ile yapacağımız mücadeleye ilk önce *"kelimeler dünyası"*ndan başlamalıyız.¹⁵⁹ Çünkü Batının mefhumları, yaşamadığımız mefhumlardır.¹⁶⁰

Bütün bu olumsuzluklarına rağmen, Batıya tam manasıyla sırtımızı dönmek de yanlıştır. Çünkü kendimizi tanımak için ilk önce Batıyı tanımamız gereklidir:

"Elbette ki Batıyı tanımak zorundayız. Evvelâ düşman olarak, sonra kendi kendimizi tanımak için. Önce kendimizi, fakat kendimizi tanımak için de birlikte Batıyı tanımalıyız. Batıyı bütünüyle doğru kabul edemeyiz. Hakikatte hiçbir düşünce düşman değildir, her düşünce kanımıza karıştırılmak, millileştirmek şartıyla doğrudur.

İman mutlaktr, ilim parçadır.

İdrak 60'tan sonra, yâni Batı bütün dişleri- tınaklarıyla karşımıza çıktığı zaman oldu. Nefis müdafaaı idrâke, şuura ve ilme dayanır. Dünyanın

¹⁵³ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 270.

¹⁵⁴ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 302.

¹⁵⁵ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 309.

¹⁵⁶ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 285.

¹⁵⁷ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 397.

¹⁵⁸ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 304.

¹⁵⁹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 304.

¹⁶⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 326.

*en büyük medeniyetini kurmuş bir ülkenin çocuklarıyız. Karşımızda bir cihan-ı husumet vardır. Tanımamak suretiyle kurtulamayız Batıdan; onun hakikatını idrâk zorundayız.*¹⁶¹

Türkiye'nin kendisi kalması, insanlığın bütün keşiflerinden, bütün fetihlerinden faydalanarak ihtişamlı mazisine layık bir istikbal inşa etmesi arzusu içerisinde olan Cemil Meriç'e göre Batıdan yapılan iktibaslar, şuurlu olmak, aklın ve tecrübenin süzgecinden geçmek ve içtimai bünyeye uymak şartıyla faydalıdır. Ancak, Batının bize teklif ettiği müesseseleri değil, kendi ihtiyacımız olan unsurları almak şartıyla.¹⁶² Bu noktada şu hususu da unutmamak gerekir ki, Batıyı Batı yapan fikri temeller, insanlığın ve İslam'ın ortak hazinesinden alınmıştır. Bundan dolayı bizim için söz konusu olan, bir geriye dönüştür, yâni kaybettiğimiz hazinelere tekrar sahip çıkmaktır.¹⁶³

Mazimizden kopmadan gerçekleştirilecek bir kalkınma hamlesi sayesinde Türk toplumu ayakta kalabilir. Çünkü *"geçmiş, geleceğin malzemesidir."*¹⁶⁴ Durum bu halde iken, Türk toplumunun mazisini yâni kendisini tanımadığı fikrinde olan Cemil Meriç'e göre kendini tanımayanların başka dünyaları tanıması da imkânsızdır: *"Tanımamışız kendimizi. Başkalarını nasıl tanıyabilirdik? Avrupa'yı Avrupa'nın istediği kadar tanıdık. Asya, kâşifini bekleyen bir seyyare, İslamiyet, mavi sakalın kırkinci odası. Tanımıyoruz kendimizi, tanımak da istemiyoruz. Yaşamak istiyorsak, dünyadaki yerimizi bilmek zorundayız."*¹⁶⁵

3.4. Sakson Köleleri: Çölde Vaazlar Veren Meczuplar

Türk aydınlarını, *"Batının her hastalığını ithale memur bir anonim şirket"*e benzeten¹⁶⁶ Cemil Meriç'e göre Türk aydını hür düşünceden uzaktır ve *"körlerin mağarası"*ndadır.¹⁶⁷ Bu bakımdan da ideolojilerin kölesi durumuna düşmüştür. Türk aydını, Batıya ait ve ancak Batı toplumlarında uygulanabilecek sistemleri Türk toplumuna benimsetmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Türk aydınınının bariz özelliği, Batı kaynaklı ideolojilere karşı aşırı zaaf içerisinde olmasıdır: *"Sakson köleleri boyunlarında bir tasma taşırlarmış: efendilerinin adı yazılırmış bu tasmaya. Aydınlarımız da onlara benziyor; her biri bir şeyhin müridi: marksist, leninist, maoist..."*¹⁶⁸

Türk aydınınının başlıca derdi, bir düşünce geleneğinden mahrum olmaktır.¹⁶⁹ Bu eksiklikten dolayı da tüm benliğiyle Batının etkisinde kalmış ve Batının teşvikleriyle mazisini tahrip ve tahrip etmiştir: *"1917'ye kadar Türk aydını denen cenin-i sâkit Avrupa'nun eline tutuşturduğu kâğıdı zorlukla heceleyen bir şakirttir. 1917'den sonra da SSCB'nin kağıdını okur. Mazisinden, ihtişamından*

¹⁶¹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 293.

¹⁶² Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 392.

¹⁶³ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 393.

¹⁶⁴ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 79.

¹⁶⁵ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 80.

¹⁶⁶ Meriç, *Bu Ülke*, s. 168.

¹⁶⁷ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 194.

¹⁶⁸ Cemil Meriç, "Sakson Köleleri", *Hisar Dergisi*, C. XV, S. 136, Nisan 1975, s. 3.

¹⁶⁹ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 401.

utanan ve Avrupalı dostları gücenmesinler diye hazinelerini gübre ile saklayan gafil bir çocuktur Türk aydını.”¹⁷⁰

Türk aydınını, “kendi dünyasından kopmuş bir kazazede”ye ve “kendi medeniyetini inkâr ettikten sonra, ölü medeniyetlerden kendisine ecdat arayan, cami avlusunda bulunmuş bir çocuğa” benzeten Cemil Meriç,¹⁷¹ bu bakımdan Türk aydınının bir kimlik erozyonu içerisinde olduğu fikrindedir: “Millet, intelijansyasıyla millettir. Kendisinden utanan bir intelijansya ne getirebilir? Müslüman değildir, Türk değildir, Anadolu’yla hiçbir münasebeti yoktur.”¹⁷²

Türkiye’de aydın ile halk arasında bir kopukluk vardır. Türk aydını kendisinden utanmakta, başka bir milletin tebaası olmak arzusunu duymakta,¹⁷³ kendi ülkesi ve insanını aşağılamaktadır:

*“Her dudakta aynı rezil şikâyet: yaşanmaz bu memlekette! Neden?
Efendilerimizi rahatsız eden bu toz bulutu, bu lağım kokusu, bu insan
ve makine uğultusu mu? Hayır, onlar Türkiye’nin insanından şikâyetçi.
İnsanından, yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını
yaşanmaz bulanlar, vatanlarını ‘yaşanmaz’laştıranlardır.
Türk Aydını, Kitâb-ı Mukaddes’in Serseri Yahudisi... Hangi Türk aydını?
Kaçanlar ne Türk, ne aydın. Bu firar bir Kabil kompleksi.”¹⁷⁴*

Kendisi düşünmediği için Türk milletinin de düşünmediğini sanan, kendi yurdunda doğan her fikri “gerici” olarak kabul eden¹⁷⁵ ve böylece kendi ülkesi ile barışık bir halde bulunmayan Türk aydını, “çölde vaazlar veren meczub”¹⁷⁶ gibidir. Yazara göre bundan dolayıdır ki, Türk aydınının kaderi, ancak “mah-pesinde şarkılar söylemek”¹⁷⁷den ibaret kalmıştır:

*“Aydın, ne mâzisini bilir ne gelecek hakkında aydınlık tasavvurları vardır.
Ülkesi ile göbük bağı çoktan kopartmıştır, ülkesi ve tarihiyle... Bu gölge
- aydınlığın ayıracı vasıfları kendi kendilerini küçümsemek. Türk düşünemez
bu efendilere göre, düşünemez, çünkü kendileri düşünemezler. Ama
onlara Türk diyebilir miyiz acaba? Avrupa’nın en sefil yazarı erişilmez bir
zirvedir, bu efendiler için. Hakikatte Avrupa’yı da Asya’yı da tanımazlar.
Hür düşüncenin olmadığı yerde intelijansiya da yoktur.”¹⁷⁸*

Cemil Meriç’e göre Türk aydını, ilk önce dilini, tarihini ve kendisi için bir şeref olan İslamiyet’i bilmelidir.¹⁷⁹ Çünkü gerçek aydın, ülkesinin haklarını, dünyaya haykırmakla görevlidir. Herhangi bir sınıfın demagogu olmadan ül-

¹⁷⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 253.

¹⁷¹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 305.

¹⁷² Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 196.

¹⁷³ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 267.

¹⁷⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 95.

¹⁷⁵ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 47.

¹⁷⁶ Cemil Meriç, “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. X, S. 76, Nisan 1970, s. 10.

¹⁷⁷ Meriç, *Jurnal*, C. 2, s. 188.

¹⁷⁸ Meriç, “Aydınlık Olmayan Bir Mefhum: Aydın”, *Hisar Dergisi*, S. 142, s. 5.

¹⁷⁹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 348.

kesini müdafaa etmek, vazifelerin en büyüğüdür.¹⁸⁰ Durum bu merkezde iken, Türk aydını bu sorumluluklarını yerine getirmede kayıtsızlık içerisindeydi.¹⁸¹

Türk aydınının, Türkiye'nin yeterince "hür" olmadığını ileri sürerek kendi ülkesine yüz çevirip Batıya yönelmesi, samimiyetten uzak bir davranıştır: "Bu kaçış, bir kendini arayış da değil, pervanenin ışığa koşması da. Hürriyet, hürriyet... ne hürriyeti? Mevcut hürriyetleri kullanıyor musun? 1963 Türkiye'si Voltaire'ler Fransa'sından yüz kere daha hür. Voltaire'ler nerede?"¹⁸²

Türk aydını, dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı kalmamalıdır. Ancak, peşin hükümlere de iltifat etmemeli ve olayları kendi kafasıyla inceleyip, değerlendirebilmelidir. Bunları yapabilmek için de aydın; dürüst, uyanık ve cesur olmalıdır. Çünkü gerçek aydın bir bilgi hamalı değildir. Aksi-ne hakikat uğrunda her savaşı göze alan bağımsız bir mücahittir.¹⁸³ Bu bağlamda yazara göre Türk aydınının eksikliği, "sevgi" ve "tesamüh"dür. Türk aydını, insanından kopmuş ve kendi gerçeklerini de dünyayı da tanımamaktadır. Bundan dolayı da boşluk içerisindeydi.¹⁸⁴ Hâlbuki gerçek aydınının vasıfları ve misyonu şunlar olmalıdır:

"Aydın olmak için önce insan olmak lazım. İnsan, mukaddesi olandır. İnsan hurlaşmaz, konuşur. Maruz kalmaz, seçer. Aydın kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden kişi. Aydın yapan, uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününe kucaklamaya çalışan bir teccüss... Karanlıkları devirmek ve aydınlık bir çağın kapılarını açmak için en mükemmel silah, kalem. Sözle, yazıyla kazanılmayacak savaş yok. Demokrasiden önce 'demopedi' (halkın terbiyesi). Demek ki, kalem sahiplerine düşen ilk vazife, telaş etmemek, öfkelenmemek, kin kıskırtıcısı olmamak. Halkı okumaya, düşünmeye, sevmeye alıştırmak. Bir kılıcın kazandığı zaferi, başka bir kılıç yok edebilir. Kalemle yapılan fetihler tarihe mal olur, tarihe yani ebediyete."¹⁸⁵

Sonuç

Cemil Meriç Doğu, Batı ve Türk toplumlarının yapısını, bu medeniyetleri meydana getiren unsurları tarihi gelişimlerini de içine alacak şekilde çok geniş bir perspektif içinde incelemiş ve eserlerinde bu toplumların medeniyet tasavvurlarını ayrıntılı olarak karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmiştir.

Cemil Meriç için, birçok dinlerin kaynağı olan Doğu toplumlarının hayat akışı, büyük oranda dinî motiflerden etkilenerek şekillenmiştir. Doğuda din ve toplumsal yapı birbirinin içine geçmiş girift bir bütün gibidir. Toplumdaki dinî normlar ve anlayışlar, sosyal yaşayışın düzenlenmesinde en etkin unsur olmuştur. Doğuda, nasıl dinî olgular toplum yaşamı üzerinde etkili olduysa, toplumsal şartlar ve olaylar da dinî hayat üzerinde etkili olmuştur.

¹⁸⁰ Meriç, *Jurnal*, C. 2, s. 209.

¹⁸¹ Meriç, *Jurnal*, C. I, s. 85-86.

¹⁸² Meriç, *Jurnal*, C. I, s. 106.

¹⁸³ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 390-391.

¹⁸⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 452.

¹⁸⁵ Meriç, *Kırk Ambar*, s. 453-454.

Cemil Meriç'e göre Batı toplumlarında din, Ortaçağda merkezi bir öneme sahiptir ve sosyal hayat, tamamen dini değerler doğrultusunda şekillenmiştir. Ortaçağ sonlarına doğru Batı, bir dizi değişim sürecine girmiş ve bunun sonucunda toplumsal hayatta dinin önemi ve etkisi azalmış, dinin yerine "akıl" ve "bilim" geçmiştir. Bu anlayış değişimiyle beraber, yükselen sınıf olan burjuvazinin katkıları sonucunda Batı, maddi alanda büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Kapitalizmin başarıları sayesinde ekonomik refah artmış, ancak her şeye iktisadi açıdan bakma tutumunun toplumsal katmanlara yerleşmesi ile beraber, kişilerin ruh dünyası ihmal edilmeye başlanmıştır. Toplumsal düzende, sanayileşme ile başlayan "makineleşmiş" hayat düzeni, "eşyalaşma" ve "yabancılaşma"ya yol açmış ve bu durum toplumda huzursuzluk ve bunalımların ortaya çıkmasına ve kapitalist rejime karşı Sosyalizm, Marksizm, Anarşizm gibi tepki düşüncelerinin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Ancak dinin yerini tutamayan bu ideolojiler de Batıda dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisinin azalmasıyla başlayan yalnızlık ve bunalım ortamını hafifletmemiş ve Batı, biraz geç olmakla beraber çareyi, tekrar dinin toplumsal düzende etkin bir şekilde yapılanmasını hayata geçirmeye çalışmakta bulmuştur.

Cemil Meriç'in gözünde bir ideal-tip olarak canlandırılan ve "mucize" bir medeniyet olarak kabul edilen Osmanlı toplumsal yapısında İslam, bütünlendirici bir rol oynamıştır. Osmanlı, yıllar boyunca güçlü bir şekilde ayakta kalmış ve dünyanın hâkimi olmuştur. Tanzimat ile başlayan Batıyı örnek alarak yenileşme çabaları sonucunda Osmanlı toplumsal yapısında çeşitli bozulmalar meydana gelmiştir. Devlet adamları ve aydınlar tarafından şuursuzca ve mâzide taşınılan değerler dikkate alınmadan girilen Batılılaşma hareketleri Osmanlı'nın yıkılışına sebep olmuştur.

Batıdan gelen her türlü şey karşısında son derece dikkatli davranmamız gerektiğini belirten Cemil Meriç'e göre bu anlamda bütün Batı kaynaklı ideolojiler, Batının diğer toplumları Batılılaştırma çabalarının bir ürünüdür. Türk toplumunun, dinine, mazisine ve kültürüne sırtını dönerek, tüm benliğiyle Batılılaşmaya çalışması son iki yüz yıllık tarihimizin bir özetiştir. Cemil Meriç bu tür bir "öykünme" psikolojisi içerisinde ortaya çıkan Batılılaşmaya karşıdır. Çünkü Türk toplumu, Batının geçirdiği evreleri yaşamamış ve Batıdan ayrı değer ve inançlara sahip, sınıfsız bir toplumdur. Bu bakımdan Batı kaynaklı ürünleri, ayrı bir toplumsal yapıya sahip olan Türkiye'ye aktarmak, sosyal bünyede çeşitli rahatsızlıkların oluşmasına sebep olmaktadır. Batı medeniyetine tamamen kayıtsız kalmak da doğru değildir. Batıda ortaya çıkan ve sosyal bünyemize uyan hususlar, milli kimliğimiz altında yeniden değerlendirilerek alınabilir. Mâziden kopmadan ve kültürel mirasımıza sahip çıkarak kalkınmak, Türk toplumunun önünü açacak en emin yoldur. Bunu gerçekleştirmede Türk aydınına da önemli görevler düşmektedir. Türk aydını inancına, mâzisine ve kimliğine sahip çıkarak, halk ile ayrı ayrı kutuplarda durmaktan vazgeçmeli ve Türk toplumu ile aynı çatı altında birleşmelidir.

Kaynaklar

- MERİÇ, C.: “Aydınlık Olmayan Bir Mefhum: Aydın”, *Hisar Dergisi*, C. XV, S. 142, Ekim 1975.
- _____ : “Bâtıldan Abese”, *Hisar Dergisi*, C. XIII, S. 113, Mayıs 1973.
- _____ : *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- _____ : *Bir Faciânın Hikâyesi*, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- _____ : *Bu Ülke*, 10. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- _____ : “Dünya Görüşleri”, *Hisar Dergisi*, C. XV, S. 139, Temmuz 1975.
- _____ : “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. VIII, S. 52, Nisan 1968.
- _____ : “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. X, S. 74, Şubat 1970.
- _____ : “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. X, S. 76, Nisan 1970.
- _____ : “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. X, S. 81, Eylül 1970.
- _____ : “Fildişi Kuleden”, *Hisar Dergisi*, C. XIII, S. 109, Ocak 1973.
- _____ : *Işık Doğudan Gelir*, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- _____ : *Jurnal*, C. I, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- _____ : *Jurnal*, C. II, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- _____ : *Kırk Ambar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1980.
- _____ : *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- _____ : *Mağaradakiler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1978.
- _____ : *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977.
- _____ : “Sakson Köleleri”, *Hisar Dergisi*, C. XV, S. 136, Nisan 1975.
- _____ : *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Makale Türü: Araştırma

Geliş Tarihi: 09.11.2020

Kabul Tarihi: 16.11.2020

UMRANDAN UYGARLIĞA KÜLTÜRDEN İRFANA: CEMİL MERİÇ

Doç. Dr. Mustafa KAYA*

Öz

Çağdaş Türk düşüncesinde tarihten sosyolojiye, teolojiden felsefeye, uluslararası ilişkilerden kültür araştırmaları ve sanat tarihine kadar pek çok alanda medeniyet ve kültür eksenli, pek çok araştırma, yazı ve teori ortaya atılmış ve tartışılmıştır. Türk düşünce tarihinde her kesimden aydının kaleme sarılıp bir şeyler söylediği bu kavramlar üzerine bir şeyler söyleme ihtiyacı duyan düşünürlerden biri de Cemil Meriç'tir. Meriç, sadece kültür ve medeniyet kavramlarıyla değil Batı'nın zihnimize zerk ettiği bütün kavramlarla problemlidir. Batı'nın zihnimizi felce uğrattığı bu kavramlar dünyasıyla hesaplaşmadan atılacak her adım kesintiye uğrayacağını düşünen Meriç, kültür ve uygarlık kavramları yerine Doğu'nun "umran" ve "irfan"ında karar kılar ve adeta bu ölü kavramları yeniden diriltir. Bu makalede Meriç'in eserlerinde ele aldığı, medeniyet-umran, kültür-irfan kavram çiftleri üzerinde durulacak, bu kavramlara yüklediği özel anlamlar saptanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Batı İdeolojisi, Medeniyet, Kültür, Umran, İrfan.

From Prosperity To Civilization From Culture To Wisdom:

Cemil Meriç

Abstract

In modern Turkish thought many studies, writings and theories have been brought forward and discussed in many fields from history to sociology, from theology to philosophy, from international relations to cultural studies and art history. Cemil Meriç is one of the thinkers who need to say something about these concepts in the history of Turkish thought on which intellectuals from all walks of life embraced and said something. Not only with the concepts of culture and civilization, Meriç has problems with all the concepts that the West infuses into our minds. Meriç who thinks that every step to be taken without coming to terms with this world of concepts that paralyzes our mind by the West, he decides on the "hope" and "wisdom" of the East instead of the concepts of culture and civilization and almost resurrects these dead concepts. In this

* Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü,
mustafakaya1976@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3660-2532.

article the concept pairs such as civilization-prosperity, culture-wisdom which Meriç dealt with in his works will be focused and tried to determine the special meanings he attributed to these concepts.

Keywords: *Western Ideology, Civilization, Culture, Prosperity, Wisdom.*

Giriş

Çoğu kişi karşılaştığı problemlerin sadece kendi çağına özgü olduğunu ve yeni ortaya çıktığını düşünür. Bu içinde yaşadığımız çağın bir özelliğidir. İçinde yaşadığımız çağ, popüler kültür aracılığıyla bizleri magazinsel düşünmeye ve yazmaya sevk etmektedir. Ancak magazinsel bir şekilde düşünmek ve üretmek, doğası gereği, bilginin hızlı tüketilmesine ve unutkanlığa yol açmaktadır. Bu nedenle önceden aydınların tartışmış olduğu pek çok konu yeni ortaya çıkmış gibi algılanmaktadır. Düşünce tarihini iyi bilenler için sorunların geçmişe doğru uzanan bir çizgisi vardır. Geçmişte de kültür ve medeniyetin neliğine dair görüşler ortaya konulmuştur. Dolayısıyla geçmişte aydınlarımızın üzerine yazdığı kültür ve medeniyet gibi konularda onların görüşlerini gündeme getirmek, değerlendirmelerini kavramak, tavsiyelerine kulak vermek, şimdi ve gelecekte yapılacak tartışmalara da ışık tutacaktır.

Cemil Meriç, çalıştığı bir konu üzerinde yoğunlaştığı zaman, o konunun temel kavram ve terimleri için hemen sözlük ve ansiklopedilere başvurur. Bu kavramların sözlükteki anlamlarına ve ansiklopedilerdeki açıklamalarına yer verir. O, yazılarında okuduğu Batılı, Doğulu ve yerli yazarlardan, düşünürlerden alıntılar yapar, zaman zaman onları eleştirir ve sonra da kendi düşüncelerini aktarır. Kitaplar, kütüphaneler onun vazgeçilmez uğrak yerleridir.¹

Bir “*hakikat arayıcısı*” olarak hemen her şeyi sorgulayan Meriç, diline doladığı ve öğrendiği her kavramı sorgu sandalyesine oturtur.² Sözlükler ve ansiklopedilerden hareketle sorgu sandalyesine oturttuğu bu kavramlardan ikisi “*medeniyet*” ve “*kültürdür*”. Meriç’e göre medeniyet, muhtevası “*çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen kaypak ve karanlık*”³ bir kelimedir ve bu kelime daima bir başka kelime ile beraberdir: Kültür.

Meriç’e göre kültür de tıpkı medeniyet mefhumu gibi kaypaktır, çünkü unsurları sonsuz olduğu için tahlil etmek mümkün değildir. Kültürü tanımlamanın ne kadar zor olduğu konusunda Lawrence Lowell’in şu sözlerine katıldığını da vurgular: “*Dünyada kültürden daha kaypak bir mefhum tanımlıyorum. (...) Tasvir edemezsiniz, çünkü bir yerde durmaz. Manasını kelimelerle belirtmeye kalkıştınız mı, elinizle havayı tutmuş gibi olursunuz. Bakarsınız ki her yerde hava var, ama avuçlarınız boş.*”⁴

Meriç *Kültürden İrfana* adlı eserine kültürün tanımıyla daha doğrusu tanımsızlığıyla başlar. Kültürün yüz altmış bir tanımı olduğunu söyleyen Meriç, 39 sayfa süren açıklamalarıyla kültürün ne kadar kaypak ve muğlak bir

¹ İshak Yetiş, “Kültürden İrfana”, *Hece Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 157, Ocak 2010, s. 373.

² Şaban Sağlık, “Cemil Meriç Düşüncesinin Anahtar Kavramları”, *Hece Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 157, Ocak 2010, s. 263.

³ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 81.

⁴ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 31.

kelime olduğunu ortaya koyar. “Tarımdan, idmana, balıkçılıktan medeniyete kadar akla gelen ve gelmeyen düzinelerce mana. Kelime değil, bukalemun”dur adeta. Bir konferansında ise yüz altmış bir manası olan bir kelimenin aslında tam anlamıyla hiçbir manası olmadığını belirtir.⁵

Meriç’e göre kültür ve medeniyet Avrupa’nın şuurumuzu felce uğrattığı iki kelimedir. İrfanını ve umranını bilmeyen Avrupa hayranı Türk düşünürleri *irfan* kavramından vazgeçip *kültürü*; *umran* kavramını atıp yerine *medeniyet* kavramını benimsemişlerdir.⁶

Umran ve irfan, Cemil Meriç’in en çok kullandığı ve sevdiği iki kelimedir. Unutulmuş bu iki kelime üzerinde o kadar çok durmuştur ki, adeta bu ölü kelimeleri yeniden diriltmiştir. Uygarlık ve kültür yerine bu iki kelimeyi, başka bir ifadeyle bu iki dünyayı teklif etmiştir.⁷

Bu çalışmada Meriç’in eserlerindeki medeniyet, uygarlık, umran, kültür ve irfan kavramları üzerinde durulacak, Meriç’in bu kavramlara yüklediği özel anlamlar saptanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Meriç’in özellikle *Umrandan Uygarlığa ve Kültürden İrfana* adlı eserleri üzerinde yoğunlaşılacaktır.

1. Umrandan Uygarlığa

Meriç’in temel problemi medeniyettir. Ona göre medeniyet ve kültür kavramlarını anlamak istiyorsak onları farklı bir zeminde, tarih zemininde tartışmamız gerekmektedir. Geçmiş ve bugünü birbirlerine bağlayan şey medeniyet ve kültürdür. O halde medeniyeti tarih ilminin bir konusu yapmak ve onu zaman içinde görmek, zaman içindeki serüvenini izlemek gerekmektedir. O, medeniyet konusunda çoğulcudur. Ona göre tek bir medeniyet yoktur, medeniyetler vardır. Her medeniyet ayrı bir renk ayrı bir güzellik, hakikate dair özgün bir anlatıdır.

Meriç’e göre tarih bize çok sayıda toplum ve bunların meydana getirdiği medeniyet bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle medeniyet sorununun önünde duran en ciddi problemin Batılılaşma problemi olduğunu düşünür. O, aslında Batı’ya değil Batılılaşma ideolojisine karşıdır. Çünkü Batılılaşma ideolojisi, diğer medeniyetleri yok sayıp küçümseyerek kendini merkeze almakta ve bundan bir kültür ideolojisi üretmektedir.⁸

Meriç, Batı dışında da kültürel zenginliklerin bulunduğunu göstermeye çalışır. Bu nedenle ilk olarak Hint, Çin ve daha sonra Türk ve İslam kültürüne yönelir. Ona göre medeniyetleri birbirinden mutlak anlamda uzak ve ilişkisiz varlıklar olarak görmemek gerekir. Onlar birbirini etkiler. Bu etkileme kolonileştirme, aşılama ve faydalanma gibi üç yoldan olur. Bunlardan ikisi tarihte örneklerine sıkça rastlanan ve medeniyetlerin birbirine zarar verdiği tehlikeli yollardır. Faydalanma ise bir medeniyetin diğerleriyle alışverişe geçmesi, kendi bünyesine uygun unsurları alıntılması, benimsemesi, hazmetmesi yoludur.⁹

⁵ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 304.

⁶ Meriç, *a.g.e.*, s. 305.

⁷ Cemal Fedayi, “Cemil Meriç: Kültürden İrfana”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Ankara 2006, s. 146.

⁸ Mehmet Evkuran, “Aklın Vicdana Dokunuşudur! -Umrandan Uygarlığa Kitabının Tanıtımı ve Şerh Mahiyetinde Bir Çalışma-”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Ankara 2006, s. 163.

⁹ “A.g.m.”, s. 178.

“Medeniyetler üç yoldan aktarılabilir: Kolonileştirme yoluyla. Fenikeliler Kartaca’ya Yunanlılar Sicilya’ya ve İngilizler Kuzey Amerika’ya, Avustralya ve Yeni Zelanda’ya kültürlerini böyle yaymışlardır. Aşılıyarak. Bu tehlikeli bir yoldur. Çünkü aşu her zaman tutmayabilir, tutsa da gövdeyi felce uğratar. Boy atan, meyve veren yeni kültürdür. Helenleşen İskenderiye, Mısır ağacına yapılan böyle bir kültür aşısıydı. Faydalanmayla. Bir kültür kendi değerlerini inşa ederken başka bir kültürden malzeme alır. Bu tür iktibaslar daha çok ilim ve teknoloji alanında geçerlidir. Yabancı bir medeniyetten, sadece besleyici malzeme alarak, dini, ahlaki, felsefi, içtimai unsurlar alınabilir. Hint böyle yapmıştır.”¹⁰

Kısa makalelerden oluşan *Umrandan Uygarlığa* adlı eserinde Meriç, medeniyet, kültür ve ideoloji kavramlarını merkeze almakta ve özellikle medeniyetin kültürle olan ilişkisini irdelemektedir. Kitaba da adını veren “*Umrandan Uygarlığa*” adlı bölümde Meriç, medeniyet kavramının Batı dünyasında ve bizdeki köklerini ve anlam sahasını araştırmaktadır.

Cemil Meriç, “*muhtevası çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen kaypak ve karanlık bir kelime*” olarak tanımladığı “*civilisation*”un Batı aydınının iki yüzyıldır sabit bir tanımlamaya hapsedemediği uçarı bir mefhum olduğunu söyler. 17. yüzyıla kadara Batı medeniliği, zerafeti ve çeşliliği ifade etmek için “*police*” kavramını kullanmıştır. Sonraki dönemlerde zaptiye anlamına gelen bu kavram, terk edilmiş ve yerine “*civilisation*” kelimesi geçmiştir. Aydınlanma çağının umutlarını, bu kelime ifade etmeye ve terakki inancını bayraklaştırmaya başlamıştır. İnsanlık düşe kalkan ilerleyen bir kervan olarak görülmüş ve medeniyet dünyaya yayıldıkça, savaşlar başta olmak üzere tüm kötülüklerin ortadan kaldırılacağı düşünülmüştür.¹¹

Medeniyet gerçekten zorlu bir kelimedir. Meriç’e göre buna bir de zihin karışıklığı eklenince ortalık daha da bulanıklaşmaktadır. Batılı düşünürler kendi dışlarında farklı medeniyetler bulunduğunu bilirler. Ancak üstünlüğün verdiği sarhoşluk ve şımarıklıkla gerçeğin üstünü örttüler. Bunu da medeniyet kelimesine ilerleme unsurunu katarak yaptılar. Yine bunu Batı medeniyetini en üstün medeniyet, ilerlemenin zirvesi olduğunu anlatmak için yaptılar. Bu anlayış öylesine doğallaştı ki zamanla medeniyet denildiğinde Batı Avrupa anlaşılmaya başlandı.¹²

Türk aydınları *civilisation* kavramını, tam karşılığını bulamadıkları için tanımlarla aktarmışlardır. Hepsinin uzlaştığı husus, medeniyetin insanlık için bir olgunluk, ilerleme, kültür sahibi olmayı ifade ettiği ve insanlık için vazgeçilmez olduğudur.

Meriç’e göre Tanzimat’tan itibaren düşünce hayatımıza giren *civilisation* kavramını bizde ilk kez Reşit Paşa dolaşıma sokar. Reşit Paşa, Paris’ten gönderdiği resmi yazılarda Türkçe karşılığını bulamadığı bu kavramı “*terbiye-i nas ve icray-ı nizamat*” (yani insanların terbiye edilmesi ve nizamların uygulanması) olarak tarif eder. Daha sonra dilimize şu meşhur kelimeyle girer: Medeniyet.¹³

¹⁰ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 109.

¹¹ Kadir Canatan, “Medeniyet Araştırmacısı ve Tasarımcısı Olarak Cemil Meriç’te Medeniyet Perspektifi”, *Hece Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 157, Ocak 2010, s. 48.

¹² Evkuran, “a.g.m.”, s. 174.

¹³ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 83.

Batı'nın *civilisation* kavramı önceleri medeniyet olarak çevrilirken, Cumhuriyet döneminde medeniyetin yanı sıra uygarlık kelimesini de kullananlar olmuştur.¹⁴ Meriç, *civilisation*'a karşılık uygarlık kelimesini önerenleri şiddetle eleştirmiştir: “Kaynaklarından kopan bir intelijensiyanın kaderi, bir mefhum hercümerci içinde boğulmak. Umrandan habersizdik, medeniyete de ısınamadık. İnsanlığın tekamül vetiresini ifade için kendimize layık bir kelime bulduk: Uygarlık. Mazisiz, muskisiz bir hilkat garibesi.”¹⁵

Medeniyet ve uygarlık kelimesi Meriç'e göre halk tarafından da pek benimsenmez. Avrupa'dan gelen her kavram gibi şüpheyle karşılanırlar. Maşeri vicdanı dile getiren yazarlardan Yenişehirli Avni onu, “*garaz-ı nefساني*”, Mehmet Akif ise “*tek dişi kalmış canavar*” olarak tarif etmişlerdir. Kısacası medeniyet ve uygarlık kavramlarının halkın zihninde yaptığı çağrışım zenginlik, şımarıklık, düşman bir Avrupa, sefahat ve fuhşiyattan ibarettir.¹⁶

Cemil Meriç'e göre medeniyeti ilmi çerçevesine oturtan tek yazar Cevdet Paşa'dır. Paşa'ya göre medeniyet toplulukların hayatında bir aşamadır. Önce devletler kurulur, insanlar düşman korkusundan kurtulurlar. Sonra beşeri ihtiyaçlarını karşılamaya ve insani seviyelerini olgunlaştırmaya yönelirler. Yani medenileşirler. Anlaşıldığı üzere Cevdet Paşa'ya göre medeniyet insanlığın gelişiminde devletten sonra gelen ikinci aşamadır. Medeniyet belirli bir milletin malı değildir, aksine medeniyet diyar diyar dolaşan bir gelindir.¹⁷

Meriç, Cevdet Paşa'nın medeniyet anlayışındaki üstünlüğünden nereden geldiğini ise şöyle açıklamaktadır:

“[Onun] çağdaşları birer aksisedaydılar. Avrupa irfanının aksisedası. Sığ ve köksüz bir irfan. Paşa'nın sesi kendi sesimizdi: Şark'ın sesi. Tarih'in esrarını, tarihçilerin en büyüğünden, tarihe “beşeri ilimlerin ilmi” haysiyeti kazandıran İbn Haldun'dan öğrenmişti Paşa. Bizce tek hatası oldu: Umran gibi kucaklayıcı bir kelimeyi medeniyet gibi müphem ve mazisiz bir lafza feda etmek.”¹⁸

Meriç'e göre Türk aydını, Batılı dostları alınmasın diye hazinelerini gizlemeye çalışan bir zavallıdır. Hazinelerini gizlemeye çalışan aydın tipi, bir süre sonra hazinelerinin varlığını bile unutmuş ve düşman putlarını kutsamaya başlamıştır.¹⁹ Kısacası dev papağanlaşmıştır. Meriç, hüviyetini kaybeden ve irfanıyla alakasını kaybeden aydınları, bazen “*müstağrip*” bazen de “*Batı'nın yeniçerisi*” olarak nitelemiştir. Yine o, Tanzimat sonrası Türk aydınına özelliklerle

¹⁴ Doğan Özlem, kentlerde yaşayan insanların işlenmiş ve incelmüş yaşama biçimlerinin, kırsal kesimde yaşayanların yontulmamışlıkları ve işlenmemişlikleri karşısında üstünlüğü önyargısı ifade etme üzere Batı'da kullanılan *civilisation* kavramının Türkçeye gönce Arapça şehir anlamına gelen medine sözcüğü ile bağlantılı olarak medeniyet şeklinde geçtiğini, daha sonra ise ilk yerleşik Türk kavmi olan Uygurlara atfen “*uygarlık*” teriminin kullanıldığını ifade eder. Bkz. Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1993, s. 111-112.

¹⁵ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 86.

¹⁶ A.e., s. 84.

¹⁷ A.e., s. 85.

¹⁸ A.e., s. 86.

¹⁹ A.e., s. 9.

şu üç konuda eleştirmiştir: Taklit, intihal ve tercüme.²⁰ Ona göre Türk aydınının, Avrupa karşısındaki aşağılık duygusundan kurtulmak için “*kendi irfan hazinelerine*” dönmesi gerekmektedir.²¹

Cemil Meriç, uygarlık ve medeniyet kavramlarına dair bütün bu tespitlerinden sonra kendi medeniyet anlayışının ilk ipucunu bize vermektedir. O, eserlerinin birçok yerinde İbn Haldun ve onun umran kavramından bahseder. Adeta bir İbn Haldun sevdalısıdır.²² Şarktan ve bizden biri olarak ona büyük değer verir ve böylece yerli bir aydın olduğunun en önemli işaretini bize sunar.²³

Meriç, *Umrandan Uygarlığa* da İbn Haldun hakkında “*kendi semasında tek yıldız*” başlıklı bir bölüm kaleme almıştır. Ona göre İbn Haldun Ortaçağ’ın karanlık gecesinde parlayan muhteşem ve münzevi bir yıldızdır. Onun kaleme aldığı *Mukaddime* de girdapları, mağaraları ve zirveleriyle çağları aydınlatan bir fecirdir.²⁴ *Mukaddime*’nin en önemli özelliği sosyal olayları ve değişimleri Tanrı’nın iradesi ya da toplum dışı güçlerle değil, yine sosyal nedenlere dayanarak açıklamasıdır.²⁵ Meriç, *Bu Ülke*’de *Mukaddime*’yi “*bulutları dağıtan bir rüzgar*”a benzeter.²⁶ Bu görüşlerini desteklemek için de Toynbee’den şu alıntıyı paylaşır: “*Mukaddime’deki tarih felsefesi, nevinin en büyük eseri. Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan zekası böyle bir eser yaratmamıştır.*”²⁷

Cemil Meriç, üzerinde yürüyeceği düşünce eksenini bulduktan sonra İbn Haldun’un temel kavramları üzerinden bir medeniyet daha doğrusu “*umran*” analizine girer. Ona göre umran kelimesinde bir derinlik, bir kapsayıcılık vardır. Umran, sadece teknik bilgiyi değil, irfanı yani kültürü de anlatır. Bu içerikli ve sıcak kavramların terk edilerek önemli ayrıntıların uygarlık gibi dar bir kavrama sıkıştırılmış olma durumunun kısırlığından şikayetçidir.

İbn Haldun’un, *Mukaddime* ile, konusu “*beşeri umran*” olan bir ilim ve tarihi “*insan ilimlerin ilmi yaparak bir ihtilal gerçekleştirdiğini*” düşünen Meriç’e göre bu yeni ilmin iki anahtarı vardır: Umran ve asabiyet.²⁸

Umran, en geniş anlamda “*toplumsal hayat*”a karşılık gelir. Bu anlamıyla Batılı dillerdeki kültür ve medeniyet kavramının her ikisini de kapsar. Yani bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü toplumsal ve dinsel düzen adetler ve inançlardır.²⁹ Umran tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir ke-

²⁰ Güney Çeğin, “Cemil Meriç ya da Entelektüel’in Mesleki Denklemi Olarak Eleştiri Temayülünü İkeleştirmek”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Aralık 2006, s. 107.

²¹ Fedayi, “a.g.m.”, s. 147.

²² Bu sevdamın izlerine ilk kez 1974’te yayımlanan *Bu Ülke*’de karşılaşılır. İkinci karşılaşma ise aynı yıl yayımlanan *Umrandan Uygarlığa* adlı eserde gerçekleşir. III. Bölüm’ün ilk yazısı şu başlığı taşımaktadır: “*Kendi Semasında Tek Yıldız.*” Üçüncü karşılaşma 1984’te kaleme aldığı *Işık Doğudan Gelir* adlı eserindeki 6 sayfalık “*İbn Haldun ve...*” yazısıyla olur. Dördüncü ve son karşılaşma ise 1986’da *Kültürden İrfana* adlı eserinde gerçekleşecektir: “*Binbir Gece ve Mukaddime.*” Bkz. Düccane Cündioğlu, *Bir Mabad İççisi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2018, s. 111-112.

²³ Canatan, “a.g.m.”, s. 48.

²⁴ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 139-140.

²⁵ Evkuran, “a.g.m.”, s. 180.

²⁶ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 230.

²⁷ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 139.

²⁸ A.e., s. 147.

²⁹ A.e., s. 147.

limerdir. Bu yönüyle de Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklamadığı bir bütünü ifade eder. Ayrıca Meriç'e göre, İbn Haldun'da "temeddün" ile "umran" kavramları farklı şeyleri ifade eder. Umran, hem bedeviliği hem de hadariliği kucaklar. Ancak temeddün sadece şehir medeniyetini içine alır.³⁰

Umranın iki aşaması vardır: Bedevilik ve hadarilik. Bedevilik, badiye hayatıdır. Badiye, bedevilerin oturduğu ve dolaştığı her bölgedir: çöl, köy, kır hepsi. Badiyenin başka dillerde karşılığı yoktur. Hadariyet de kademe kademedir. Her toplumun kaderi, bedeviyetten hadariyete geçmektir. Bu inkişafın hareket ettirici kuvveti ise asabiyettir.³¹ Asabiyet sayesinde kabileler, başka kabileler üzerinde egemenlik kurarlar ve böylece devlet dediğimiz olgu ortaya çıkar. Devlet, şehirlerin gelişmesine hizmet eder. Şehirlerin gelişmesiyle ise zanaatlar, bilimler ve eğitim kurumları gelişir.³²

Medeniyeti geliştiren faktörler sadece asabiyet ve devlet gibi sosyal ve siyasal faktörler değildir. İktisat ve bunun da temeli olan coğrafya ve iklim de medeniyetin gelişmesindeki diğer faktörlerdir. Toplumların ihtiyaçları çeşitli ve aşamalıdır. Temel ihtiyaçlar karşılandıktan sonra, özellikle yerleşik hayata geçiş ve şehir hayatıyla birlikte ihtiyaçlar da bir artış göze çarpar. Toplumsal hayat, ekonomik hayatı canlandırır. Ekonomik hayatın ve refahın artmasıyla estetik ve bedii zevkler gelişir. Medeniyet ve devletin yürüyüşü birbirine etki eder. İbn Haldun'a göre devletlerin gelişimi de kişilerin hayatına benzer. Nasıl ki insanlar büyür, gelişir, yaşlanır ve ölürse, benzer şekilde devlet ve umran da aynı aşamalardan geçer.³³

Meriç tıpkı İbn Haldun gibi medeniyetlerin varlığına dair biyolojik görüşü benimser. Ona göre her medeniyetin bir ömrü vardır. Uzun ya da kısa, medeniyetler üzerlerine düşen görevi yerine getirdikten sonra kaçınılmaz olarak çökerler. Bu sanki bir alinyazısıdır. Ancak çöküşün de bir yarası vardır. Bir iki günde çökmez medeniyetler. Çöküş döneminin kendine özgü bir süreci, bu döneme özgü düşünceleri vardır. Yunan medeniyeti "güzel"i, Roma "hukuk"un, Çin "faydalı" olanın Hintliler hayal ve ile tasavvufun, Avrupa medeniyeti ise ilmin yaratıcısıdır. Medeniyetler görevleri sona erince tarih sahnesinden çekilirler.³⁴

Sonuç olarak Meriç, umran ve asabiyet gibi içerik bakımından yoğun ve bize daha sıcak kavramlar varken, düşünce dünyamızın uygarlık gibi dar bir kavrama sıkıştırılmasını eleştirir.

2. Kültürden İrfana

Kültürden İrfana, hayatını, Türk irfanına adayan, "okunmayı, anlaşılmayı, takip edilmeyi, aşılmayı bekleyen, ümit eden, temenni eden mütevazi bir fikir işçisi"³⁵ Cemil Meriç'in yaşarken yayımlanan son eseridir.

Meriç'e göre *Kültürden İrfana*, *Umrandan Uygarlığa*'nın tam tersidir: *Umrandan Uygarlığa* geçmişten bugüne idi, *Kültürden İrfana* bugünden geçmiştir.

³⁰ A.e., s. 85.

³¹ A.e., s. 147.

³² Canatan, "a.g.m.", s. 51.

³³ "A.g.m.", s. 52.

³⁴ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 109-110.

³⁵ Meriç, *Bu Ülke*, s. 11.

Kültürden İrfana adlı eserini Meriç hayatının dönüm noktası olarak kabul eder ve bu eseriyle kültürden irfana geçmek ister. Bu eser onun için kültürden irfana geçişi sağlayan bir köprüdür. Meriç bir çağın insanı olarak şimdiye kadar eserleriyle kültürün hizmetinde olduğunu, *Kültürden İrfana* adlı eseriyle eserlerinin “*kültür*” cildini tamamlayıp “*irfan*” cildine başlayacağını ifade eder.³⁶ Meriç bu satırları yazdıktan bir yıl sonra vefat etmiş, irfan cildini tamamlayamamış olsa da ona muhteşem bir giriş yapmış, sağlam bir köprü kurmuştur. Zaten kendi misyonunu da hep bir köprü olarak tarif etmiştir. Bütün arzusu, muhteşem bir maziye daha muhteşem bir istikbale bağlayacak bir köprü olmaktır.³⁷

Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* kitabında kültür kelimesinin tarihçesinden başlayarak kelimenin serencamını anlatmaya koyulur. Çoğu zaman yaptığı gibi kültür kavramının hemencecik anlamını verip ondan kaçmak istemez. Tam aksine kavramın sözlük ve ansiklopedilerde geniş bir incelemesini yaparak, kökeni ve gelişimi hakkında bilgiler verir. Kelimenin yüz altmış bir tarifinin olduğunu söyleyen Meriç, otuz dokuz sayfa süren açıklamalarıyla kültürün ne kadar muğlak bir kelime olduğunu ortaya koyar. Amerikan, Alman, İngiliz aydınlarının bu kavrama bakışının neler olduğunu tarihsel süreç içerisinde ortaya koymaya çalışır ve sözlüklerde bu kavramın nereden nereye doğru evrildiğini anlatır.

Meriç, kültür ve medeniyet kavramlarının değişik ülke aydınları tarafından farklı farklı tanımlandığını ve bazı aydınların kültür dediğine bazılarının medeniyet kavramıyla karşılık verdiğini belirtir. Herkesin baktığı yerin farklı olması bu kavramlara dair anlaşılır bir tanımın yapılmasına mani olmaktadır.³⁸

“*Kültür, Batı’nın düşünce sefaletini belgeleyen kaypak, karanlık ve samimi-yetsiz kelimelerden biridir. Tarımdan idmana, balıkçılıktan medeniyete kadar akla gelen ve gelmeyen düzinelerce mana. Kelime değil, bukalemun*”³⁹ sözleriyle Meriç, kavramın muğlaklığını ortaya koyar. Kültürün çeşitli tanımları üzerinde uzun uzun dururken, gerek kültür gerekse medeniyet kelimesinin ideoloji yüklü kullanımlarının bulunduğu dikkat çeker. Ona göre Batılı kaynaklar bu iki kelimeyle bazen örtük bazen açık, toplumları hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutmuşlardır. Kültür ile çoğu zaman Batı’nın kültürü kastedilir: Batı kültürüdür, Batı dışındaki toplumlar ise kültürsüz ya da kültür bakımından az gelişmiştir. Aynı değer yargısı ve hiyerarşi amaçlı kullanım, medeniyet kelimesinin çeşitli kullanımlarında da görülmektedir. Kültür ve medeniyet kelimeleri birçok açıdan daha “*ileri*” toplumları nitelenecek için kullanılan iki kelimedir.⁴⁰

Meriç, kültür kavramına Türkçe karşılık olarak Ziya Gökalp’in “*hars*” kelimesini kullandığını fakat bu “*bedbaht*” kelimenin halk tarafından pek beğenilmediğini belirtir. Meriç’e göre Fransızca kültürün karşılığı irfandır. Raif Necdet Bey de kültüre karşılık olarak hars kelimesi yerine irfan kelimesini önermiştir: “*Bana hars’ın aheng-i telaffuzu pek abus, pek soğuk ve kaba geli-*

³⁶ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 34.

³⁷ Fedayi, “a.g.m.”, s. 142.

³⁸ Atilla Mülayim, “Türk Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı”, *Hece Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 167-168-169, Ocak 2012, s. 561.

³⁹ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 31.

⁴⁰ Fedayi, “a.g.m.”, s. 144.

yor. Bu kelimedede mana cihetiyle de fazla bir ciyadet ve taravet göremiyorum. Kültür mükabili olarak irfan kelimesini hem lafız hem mana itibariyle daha nefis ve münis, daha kuvvetli ve şetaretili buluyorum.⁴¹

Cumhuriyet döneminde irfan da hars da kullanılmamış; kültür kelimesi olduğu gibi kullanılmıştır. Bir ara, hars kelimesinin Türkçe karşılığı olarak “ekin” kelimesi kullanılmışsa da bu kelime de tutmamış; kültür kelimesi olduğu gibi kullanılmıştır.

Meriç’e göre kültür, tarif edilemeyen bir kelimedir, Alman için başka, Fransız için başkadır. Ona göre;

“Kültür, çok netametli ve hiçbir zaman berrak bir tarife kavuşturulamamış bir mefhumdur. Fransızca sözlüklerde ve denemelerde “insanı insan yapan bilgilerin bütünü” anlamına gelir. Almanca ve İngilizce’de ağır basan mana: sosyal yaşayıştır. (...) Biz kelimeyi tek bildiğimiz Avrupa dilinden yani Fransızcadan aldık. (...) Bu uğursuz kelime dilimize iki ayrı kaynaktan girmiş: Fransızcadan ve Amerikancadan. Fransızca kültürün Türkçe, aşağı yukarı karşılığı, irfan; Amerikanca kültürün, medeniyet.”⁴²

Meriç’e göre, Avrupalılar tarafından kullanıma sokulmuş hilkat garibesi bir kavram olan kültür, İslam coğrafyasında Avrupa’dakinin aksine keşmekeşlikten ve kaypaklıktan söz edilemeyecek şekilde açık bir şekilde tanımlanmıştır. İslam düşüncesinde medeniyet ve kültür aynı bütünün iki farklı cephesi olarak görülmüş ve bu bütün tek kelimeyle *umran* olarak ifade edilmiştir.⁴³

Uygarlık ya da medeniyetin yerine “*umran*” kelimesini teklif eden Meriç, kültür kelimesinin yerine de “*irfan*” kelimesinin kullanılmasını savunur. Çünkü ona göre “*irfan düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelimedir. (...) İrfan “kendini tanımak”la başlar. (...) Zekayı zirvelere kanatlandıran uzun ve çileli bir nefis terbiyesidir. (...) Kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilimdir.*”⁴⁴

Daha sonra Meriç kültürle irfanı mukayese eder. Ona göre;

“kültür irfana göre katı, fakir ve tek buudlu. İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim, hem iman hem de edeb. Kültür, Homo Ekonomikus’un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan dini ve dünyevi diye ikiye ayrılmaz. Yani her bütün gibi tecezzi kabul etmez. (...) İrfan Doğu’nun uzun zamandır aşınması olduğu bir idealdir. Batı kültürün vatanıdır; Doğu, irfanın.”⁴⁵

Meriç, “*irfan kendini tanımakla başlar*” der. Ona göre kendini tanımak, irfanın ilk aşamasıdır. İnsanın kendini tanınması, geçmişle bağıni yeniden kurmasıdır. “*Kendini tanımak, kendini; yani dağlanı, eriyeni, dumanlaşanı*”⁴⁶ tanımaktır.

⁴¹ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 35.

⁴² A.e., s. 36-37.

⁴³ A.e., s. 37.

⁴⁴ A.e., s. 33.

⁴⁵ A.y., s. 33.

⁴⁶ Ümit Meriç Yazan, *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 5.

Meriç, kendini tanımak konusunda İslam alimlerinin özel bir önem verdiği bir kudsi hadisi de unutmaz: “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” Yine bu düşünürlerin çokça kullandığı bir sözü de kitabında şöyle ifade eder: “*Subhanake ma arafnake hakka marifetike ya Maruf (biz seni hakkıyla tanıyamadık.)*”⁴⁷

Gerek düşünürlerin sıkça kullandığı bu sözde gerekse hadis-i kudsideden geçen irfan kelimesi Arapça bilmek, tanımak anlamına gelen “*arefe*” kelimesinden gelmektedir. İrfan, maruf, arif, marifet ve maarif gibi pek çok kelime “*arefe*” kökünden türemiştir. İrfanla aynı kökü paylaşan kelimeler konusunda Meriç de şunları söylemiştir. “*...arif, maruf, tarif, bütün aile efradıyla bize girmiş olan bir irfan kelimesi vardır.*”⁴⁸

Meriç, kendini tanıma hususunu kitabının ilerleyen bölümlerinde de ele alır. Ona göre kendimizi tanımak en başta gelen hayati bir vazifedir. “*Yaşamak istiyorsak, kendimizi tanımak, dünyadaki yerimizi bilmek zorundayız.*” Meriç, kendimizi kendi kaynaklarımızdan, doğrudan doğruya tanımamızı tavsiye eder. Bizden bahseden Batılı kaynaklar hiçbir zaman bizi tam olarak anlayamaz ve anlatamaz. Bununla birlikte Batılı kaynaklardan tamamen yüz çevirmeyi de önermez. Batılı kaynaklar konusunda eklektik bir tutum sergiler ve şu atasözünü hatırlatır: “*Huz ma safa, da'ma keder.*” (faydalı olanı al, faydasız olanı at.)⁴⁹

Meriç'e göre kendi düşünce dünyamızda var olan “*irfan*”a karşılık Batı'dan alınan kültür kavramıyla birlikte on sekizinci yüzyılın sonlarında “*kültür*”ümüzün tahribi de başlamıştır. Çünkü intelijansiyamız artık kendi dünyalarından kopmuş birer kazazededir.⁵⁰ Bu kopuşla birlikte bugün de kullanılmakta olan bir terkihi inceleyen Meriç, “*kültür emperyalizmi*”nin yanlışlığına işaret eder. Meriç'e göre kültür emperyalizmi gibi bir terkip yanlış olup, kültürle emperyalizmin çiftleşmesinin akıl almaz bir fuhuş olduğu açıktır. “*Emperyalizmler; tuzağa düşürmek istedikleri ülkeleri kendi kültürleriyle fethetmez; kültürsüzleştirerek, kültürsüzlüklerine inandırarak yok ederler.*”⁵¹ diyerek konuyu farklı ve oldukça dikkat çekici bir yorumla değerlendirmiş; bu kavramlardan “*kültür*”ün Batı'ya “*irfan*”ın da Doğu'ya ait olduğunu açıklamıştır. Buradan hareketle Meriç, “*kültür*”ün yerine yüzlerce yıllık düşünce tarihimizde kullanılagelen “*irfan*”ı benimsemiştir.⁵²

Sonuç olarak Meriç *Kültürden İrfana* adlı kitabının ilk otuz dokuz sayfasında kültür kelimesini enine boyuna inceledikten ve bu kelimenin ne kadar muğlak ve anlamsız olduğunu gösterdikten sonra, kültürden irfana geçmek isteyenler için kılavuzluk ve köprü görevi görecek yazılarına başlar. Bu yazılarında düşüncenin bütün ufuklarında dolaşır; önemli gördüğü kişilerden, kurumlardan ve kavramlardan bahseder. Kültürden irfana geçmek isteyenle-

⁴⁷ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 34.

⁴⁸ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, s. 305.

⁴⁹ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 33; Fedayi, “a.g.m.”, s. 145.

⁵⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, s. 305.

⁵¹ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1978, s. 39.

⁵² Hasan Tüzen, “Cemil Meriç'te Aydın, Kültür ve İrfan”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Aralık 2006, s. 117-118.

re özet bilgiler ve alıntılar sunar. Daha sonra kendi görüşlerini ve eleştirilerini ekler. Yolunu şaşırması aydınlara irfan hazinelerinin yolunu gösterir.⁵³

Sonuç

Yaşamı boyunca kendine has düşünme tarzıyla hemen her konuda fikir üreten, ilgilendiği konulara dair her kavramı sorgulayan, bütün yazılarına ve konuşmalarına eleştirel bir boyut katan Cemil Meriç'in üzerinde sıklıkla durduğu kavramlardan ikisi "kültür" ve "medeniyet"tir.

Meriç, kültür ve medeniyet kavramları başta olmak üzere Batı'nın bize kendi kavramlarını zerk ettiğini ve idrakimizi felce uğrattığını belirtir. O, kavramlar dünyasında başlatılan bu kavga'nın kazanılmasını istemektedir. Batı'nın idrakimizi felce uğrattığı bu kavramlar dünyasının hesabını görmeden atılacak adımların kesintiye uğrayacağını farkındadır. Bu yüzden bize öğretilen ve sanki bundan başka çıkar yolun olmadığına inandırılan zihinlere karşı öfkeli. "Çağdaş uygarlık düzeyi"nin dışında geliştirmemiz gereken hakikatlerin olması gerektiğini ve bu hakikatlerin ortaya konmasından yanadır.

Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* adlı eserinde Batı'nın ideoloji yüklü kavramları olan medeniyet ve uygarlık kavramları yerine daha kapsayıcı bir kavram olan *umran* kavramını kullanır. Anladığımız kadarıyla Meriç, uygarlık ve medeniyet kavramlarını köksüz bulmakta, onları Batı'nın gizli emellerini güzel göstererek pazarlamaya yarayan bir örtü olarak görmektedir. Medeniyet yerine İbn Haldun'un *umran*'ını tercih ettiği de bundandır.

Ayrıca ona göre, *umran* sadece bir kavram değil aynı zamanda medeniyetlerin ve uygarlıkların tarihsel gelişimini felsefi ve sosyolojik yönleriyle ele almamıza imkan sağlayan bir yöntemdir. Meriç'in "*Doğu'nun en orijinal mütefekkeri*" olarak gördüğü İbn Haldun, ortaya koyduğu *umran* ilmiyle (*ilm'ül umran*) toplumların tarihsel süreç içerisindeki evrelerini, bir topluluğun geçim tarzı ile sosyal ve siyasal kurumları arasındaki ilişkilerini, toplumların oluşturdukları bugün medeniyet adı verilen organizmaların canlılar gibi doğma, büyüme, gelişme, olgunlaşma ve ölme aşamalarından geçişlerini, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde araştırır.

Öte yandan Meriç için *umran*, kültür ve medeniyet kavramlarının işaret ettiği bütün anlamları içeren ve bu nedenle de zengin çağrışımları olan bir kavramdır. *Umrans*, insanın toplumsal bir varlık olarak elde ettiği bütün kabiliyetlerini ve meydana getirdiklerini kucaklayan bir kavram olarak bütünün tek kelime ile ifade edilışıdır. Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı, tarihi ve insanı bütün olarak kucaklayan bir kavramdır.

Meriç'e göre Türk aydını kendi hazineleri olan *umran* ve *irfan* gibi zengin içerikli kavramlardan vazgeçip, ilahi olanın yerine beşeri olanı, beşeri olanın yerine de maddi olanı geçirmesi dolayısıyla bugün çöküş halinde olan Avrupa'da medeniyetin rüyasını görmektedir. Ona göre Türk aydını bir "*mağarada*"dır. Hakikatin kendi mağarasının dışında olduğunu zannetmektedir. Bu yüzden "*Umrans*"dan vazgeçip "*Uygarlığa*" dahil olmak istemiştir. Oysa "*Işık Doğu'dan gelir.*" Türk aydını, maddi içerikleri ağır basan Batı'nın kültüründen

⁵³ Fedayi, "a.g.m.", s. 147-148.

vazgeçip mana dolu Doğu'nun irfana dönmelidir. Bu dönüşün yol ve yöntemlerini ise Meriç, *Kültürden İrfana* adlı eserinde ele almıştır.

Kültürden İrfana adlı eserinde Meriç, kültür ve irfanı iki ayrı dünya olarak tasvir etmiştir. Ona göre müslümanlar gerileme döneminde, irfan hazineleri ile aralarındaki irtibatı koparmıştır. Bu nedenle yapılacak ilk iş irfan hazinelerini yeniden fethetmektir. Batı'nın karanlık ve kaypak kültür dünyasından, İslam'ın açık ve sarıh irfan dünyasına yeniden dönmektir.

Yine Meriç, "*şimdiye kadar kültürün hizmetindeydim*", şimdi "*eserlerimin kültür cildi tamamlandı*"; bundan sonra "*irfan*" cildi başlayacak ve kültürden çok irfanla uğraşmak istiyorum diyerek hem kendisine hem de kendisinden sonrakilere yeni bir vizyon, yeni bir yol, yeni bir çalışma alanı belirlemiştir. Bunun için de önce Batı, sonra da Doğu'ya kadar uzandıktan sonra kendimiz olarak Doğu'da karar kılmıştır. Bu kararıyla belki de çağdaş Türk aydınının ve tüm Türkiye'nin de üzerinde yürüyeceği yolu göstermektedir.

Sonuç olarak Cemil Meriç yerleşik kanaatlerden uzak, bir ülkenin idrakine vurulan zincirleri kırmak ve muhteşem bir maziye, daha muhteşem bir istikbale bağlamayan çalışan bir düşünürdür. O, "*ilim Çinde'de olsa arayınız*" emrine uymuş, Fransız düşüncesinden Hint felsefesine, Rus romanlarından İran şiirine kadar elinde demir asa, ayağında demir çarık dolaşmış sonunda Batı'nın bize zerk etmeye çalıştığı kültür ve uygarlık kavramları yerine Doğu'nun "*umran*" ve "*irfan*"ında karar kılmıştır.

Kaynaklar

CANATAN, Kadir: "Medeniyet Araştırmacısı ve Tasarımcısı Olarak Cemil Meriç'te Medeniyet Perspektifi", *Hece Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 157, Ocak 2010.

CÜNDİOĞLU, Düccane: *Bir Mabel İççisi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2018.

ÇEĞİN, Güney: "Cemil Meriç ya da Entelektüel'in Mesleki Denklemi Olarak Eleştiri Temayülünü İlkeleştirmek", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Aralık 2006.

EVKURAN, Mehmet: "Aklın Vicdana Dokunuşudur! -Umrandan Uygarlığa Kitabının Tanıtımı ve Şerh Mahiyetinde Bir Çalışma-", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Ankara 2006.

FEDAYİ, Cemal: "Cemil Meriç: Kültürden İrfana", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Ankara 2006.

MERİÇ, Cemil: *Mağaradakiler*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1978.

_____ : *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

_____ : *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

_____ : *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

_____ : *Kültürden İrfana*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

MERİÇ YAZAN, Ümit: *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

MÜLAYİM, Atilla: "Türk Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı", *Hece Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 167-168-169, Ocak 2012.

ÖZLEM, Doğan: *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1993.

SAĞLIK, Şaban: "Cemil Meriç Düşüncesinin Anahtar Kavramları", *Hece Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 157, Ocak 2010.

TÜZEN, Hasan: "Cemil Meriç'te Aydın, Kültür ve İrfan", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı: 22, Aralık 2006.

YETİŞ, İshak: "Kültürden İrfana", *Hece Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 157, Ocak 2010.

Makale Türü: Araştırma

Geliş Tarihi: 11.11.2020

Kabul Tarihi: 13.11.2020

JAMES MORIER'LE 1809 YAZINDA ERZURUM'DAN AMASYA'YA SEYAHAT

Doç. Dr. Murat HANİLÇE* - Yücel BULUT**

Öz

Hacı Baba romanlarıyla ünlenen İngiliz yazar James Justinian Morier 1809'da İran'daki ilk diplomatik görevini tamamlayıp 7 Mayıs 1809 tarihinde Tahran'dan ayrılmıştır. İngiltere yolculuğunda sırasıyla Erzurum (15 Haziran), İstanbul (18 Temmuz) ve İzmir (7 Eylül) gibi şehirlerde duraklamış; buradan H.M.S. Success gemisiyle Malta'ya geçmiştir. H.M.S Formidable gemisine binip Kasım 1809'da Plymouth'a dönmüştür. Yazarın bu seyahatine ait gözlem ve deneyimlerini içeren *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople, In The Years 1808 and 1809* başlığını taşıyan eseri 1812'de yayımlanmıştır. Bu, aynı zamanda hayatı boyunca çok sayıda eserin sahibi olan diplomatın ilk yazarlık deneyimi olmuştur.

Bu çalışmanın giriş kısmında, James Justinian Morier'in hayatı, seyahatnameleri ve İran yolculuğunun arka planı ele alınmıştır. Böylece, İran ve Türkiye üzerine önemli eserleri olan Morier hakkında ilk Türkçe biyografi çalışması ortaya konmuştur. Çalışmanın sonraki bölümlerinde yazarın seyahatleri ve İran'dan ayrılışı değerlendirilmiştir. Ardından yazarın Erzurum-Amasya gezi notları eksiksiz olarak aktarılmış; son olarak yazarın Amasya'dan İstanbul'a gerçekleştirdiği yolculuk özetlenmiştir. Çalışma için yazar hakkında İngiliz literatüründe bulunan birçok çalışmadan yararlanılmıştır. Böylece Türkiye tarihinin aydınlatılmasında yabancı, bilhassa Batılı, seyahatçıların tanıtımına yeni bir katkı sunulması düşünülmüştür.

Anahtar kelimeler: James J. Morier, Britanya, Türkiye, Seyyah, Erzurum, İstanbul.

A Journey From Erzurum To Amasya In The Summer Of 1809 With James Justinian Morier

Abstract

The British novelist James Justinian Morier, famous for his novels of Hacı Baba, left Teheran on May 7, 1809 after completing his first diplomatic mission

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, murat.hanilce@gop.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0587-9336.

** Doktorant, Noida Uluslararası Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü, yuce10404uk@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2894-1123.

in Iran in 1809. During his return to England, he arrived in Erzurum on June 15, Istanbul on July 18 and Izmir on September 7. From here, he passed on to Malta on the ship of H.M.S Success. He boarded on the ship of H.M.S Formidable and returned to Plymouth in November 1809. His book which is titled *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople*, in the years 1808 and 1809, containing the author's observations and experiences of this travel, was published in 1812. This was also the first experience of the diplomat as an author, who owned many works during his lifetime.

In the introduction of this study, the life of James Justinian Morier, his travelogues and the background of his journey to Iran are considered. Thus, the first Turkish biography of Morier who had important works about Iran and Turkey was written. In the next parts of the study, the author's journey in general and his departure from Iran are briefly was evaluated respectively. Then, the author's travel notes between Erzurum and Istanbul were given in full. Finally, the journey of the author between Amasya and Istanbul has summarized. For the study, many studies about the author in the English literature were used. Thus, in illuminating the history of Turkey, it is intended to be a new contribution to the promotion of foreign travelers in particular western.

Keywords: James J. Morier, Britain, Turkey, Traveller, Erzurum, Istanbul.

Giriş

James Justinian Morier (1780-1849) Biyografisi

İzmir'de, 15 Ağustos 1780¹'de dünyaya gelmiştir. Burada iş yapan İsviçre asıllı bir Britanya Levant (Doğu Akdeniz) Şirketi tüccarı olan Isaac Morier (1750-1817) ile Hollanda Başkonsolosu ve Hollanda Doğu Akdeniz Şirketi'nin başkanı David van Lennep'in kızı Clara Elizabeth'in üçüncü çocuğudur.² Morierler ve van Lennep, İzmir'de birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş geniş bir aileydi. Morier, Jack olarak da bilinen kardeşi John Phillip'le, 1787'de geleneksel bir İngiliz eğitimi alması için İngiltere'ye gönderilinceye kadar, çocukluğu boyunca kardeşinin yanı sıra van Lennep ailesinden kuzenleri, amcaları ve teyzeleriyle yakın ilişkiler içindeydi.³ Clara'nın küçük kız kardeşi Corbelia-Hacoba'nın evli olduğu Waldegrave ailesi tarafından iki kardeşe İngiltere'de iyi bakılmıştır.⁴

James Morier, 1799'dan 1806'ya kadar hem Londra hem de İzmir'deki Doğu Akdeniz Şirketi'nde babasının sorumluluklarını devralmıştır. Bununla

¹ Hemen hemen her kaynakta doğuş tarihi 1780 olarak verilse de Henry Mckenzie Johnston, 1995 senesindeki bir çalışmasında yazarın 15 Ağustos 1782'de doğduğunu vurgulamıştır. Bkz.: Henry B. McKenzie Johnston, "Hajji Baba and Mirza Abul Hasan Khan-A Conundrum", *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. XXXIII, 1995, s. 93.

² Henry Mckenzie Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys, James Morier, Creator of Hajji Baba of Ispahan, and His Brothers*, British Academic Press, London 1998, s. 5. Ailenin ikinci çocuğu sadece 15 ay yaşamış, bu yüzden James genellikle ailenin ikinci çocuğu olarak anılmış ve kabul edilmiştir. Öte yandan kendisini Huguenot kökenli bir baba ile Flaman kökenli bir annenin oğlu olarak belirtenler de olmuştur. Bkz.: C.H. Herford, "J.J. Morier (1780-1849)", *The Age of Wordsworth*, 3rd Edition, Bell and Sons, London 1899, s. 129.

³ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 5-12.

⁴ Morier'in yaşamının ilk günleri ve hayatının önemli anlarının bir kronolojisi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Yixu Chen, "Encounter with a Dreamland: A Reading of James Justinian Morier's Portrait in the Columbia University Art Collection", <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/128> (15.10.2020: 14:20).

birlikte, ticaret, klasik kültüre derin ilgi duyan ve hayatın zevklerine kar elde etmekten daha çok değer veren genç bir adam olarak ortakları ve meslektaşları tarafından çok saygı görmesine rağmen Morier'e uygun değildi.⁵ Morier kişisel eğilimlerini tamamen bastıramamıştır. İzmir'de klasik diller ve müzik eğitimi almış; ardından Ege adalarına, Atina'ya ve İtalya'ya gitmiştir. Morier, 1806'da İzmir'den İstanbul'a geçmiş ve orada Doğu Akdeniz Şirketi'nin başkonsolosu olarak atanan babasına katılmıştır. 1807'de İstanbul'da Doğu Hindistan Şirketi'nin eski temsilcisi Harford Jones ile tanışması, Morier'in seyahat etme, başka kültürleri keşfetme arzusunun ve hayallerine yeni bir kapı aralamıştır. Morier, kendisiyle tanıştığında, Harford Jones, hükümetini İran'la bir anlaşma yapmaya ikna etmek amacıyla İngiltere'ye gitmek üzereydi. Jones, Kral III. George'dan özel elçi görevini almayı başarmış ve Morier, görev sırasında yardımcısı olarak hizmet etme umuduyla ona eşlik etmeye karar vermiştir. Morier böylelikle Jones'un kişisel sekreteri olarak İran'a ilk seyahatine başlamıştır. Antlaşmanın müzakeresi sonunda başarılı olmuştur.⁶ Morier, mektuplarında İran'da geçirdiği zaman için "*Hayatım boyunca geçirdiğim en mutlu günlerdi.*" diye söz etmiş ve Türkiye'de incir satmaktan daha keyifli bir iş yaptığını dile getirmiştir.⁷

İran'da yaşadığı sonraki deneyimleri de onu tatmin etmemiş ve Morier diplomasiyi terk etmiş, yazarlığı tercih etmiştir.⁸ Morier için İran sadece bir fantezi ülkesi değildi; aynı zamanda genç bir adam olarak babasının kimliğinden bağımsız olduğu, kendi kimliğini ortaya koyduğu yerd. Buna rağmen Morier'in İran'a seyahatleri aile bağlantıları olmadan mümkün olamazdı. Aslında, üç Morier kardeşin hepsinin diplomasi alanında kariyer yapmaları tesadüf değildir. Isaac ve Clara Morier, diplomasi ile doğrudan ilgilenmemiş olsalar da, James ve kardeşleri ailelerinin İngiltere, Türkiye ve İran ile bağları aracılığıyla diplomatik görevlere atanmışlardır.

1809'da İran'ın İngiltere'ye gönderdiği elçisi Mirza Ebül Hasan'a eşlik etmiş; 1809-10'da İngiltere'de onun yaverliğini üstlenmiş ve 1810'da Ebül Hasan'ın yanında Sir Gore Ouseley'in sekreteri olarak İran'a dönmüştür. 1811 senesi Kasım ayında bir kez daha Tahran'a ulaşmıştır. 1813'te ateşkes görüşmeleri için Rusya'ya gitmiştir. Sir Gore 1814'te sağlık sorunları nedeniyle ayrıldığında, James Morier, 1815'te Henry Willock atanana dek geçici olarak elçiliğe vekâlet etmiştir. 1816'da İran'dan ayrılmıştır. 1817'de Londra'ya ulaşmış ve emekli edilmiştir. Bundan sonra, 1819-1820'de başka bir görevle İngiltere'ye gelen Ebül Hasan'ın (daha sonraki unvanıyla Han) "*refakati*" dışında, Morier'in diplomasi alanındaki tek rolü 1824-1826'da Meksika'ya özel temsilci olarak atanması olmuştur.⁹

17 Haziran 1820'de William Fulke Greville'in kızı Harriet (1788-1858) ile evlenmiştir. İran'a ait ilk seyahat notları 1812 yılında basılmıştır. Başlangıçta

⁵ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 20-26.

⁶ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 83-105.

⁷ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 105.

⁸ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 164-179, 190-204.

⁹ Johnston, "Hajji Baba and Mirza Abul Hasan...", s. 93.

az tanınan bir İngiliz olsa da tarzı bu ilk seyahatnamesiyle takdir edilmiş, keskin gözlemi, grafik gücü ve mizahı ile İran'ı anlatan seyyahlar arasında önemli yer edinmiştir. Eser 1813'te Fransızcaya hemen sonra 1815'te Almancaya çevrilmiştir.¹⁰ 1818'de *A Second Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, Between the Years 1810 and 1816 (İran, Ermenistan ve Küçük Asya'dan Konstantinopolis'e 1810 ve 1816 Yılları Arasında İkinci Bir Yolculuk)* adıyla yazarın ikinci seyahat günlüğü yayımlanmıştır. 1824'te ilk ve en ünlü romanı *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan (İsfahanlı Hacı Baba'nun Maceraları)*, 1828'de bu romanın devamı olarak *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan in England (İsfahanlı Hacı Baba'nun İngiltere'deki Maceraları)* yayımlanmıştır. 1828'de Athenaeum adındaki bir edebiyat, bilim, güzel sanatlar, müzik ve drama dergisinin ortak kurucuları arasında yer almıştır

1829-1831 arasında Avrupa kıtasını gezmiş ve karısının sağlık durumunun kötüleşmesi nedeniyle Brighton'da emekli olmuştur. 1832'de Zohrab The Hostage (Rehine Zohrab), 1834'te Ayesha-The Maid of Kars (Karslı Hizmetçi Kız Ayşe), 1837'de Abel Allnutt, 1841'de The Mirza, 1847'de Misselmah, 1849'da Martin Toutroud, or, The Frenchman in London (Martin Toutroud veya Londra'daki Fransız) romanları yayımlanmıştır. Bütün eserleri içerisinde en büyük başarıyı Hacı Baba romanı yakalamıştır. Hacı Baba romanı Avrupa'da ve dünyada klasikler arasına girmeyi başarmıştır.¹¹ Morier, sefil, vurdumduymaz ve eğlenceli Hacı Baba karakterini kurgularken Gil Blas'tan ve aynı zamanda teyzesinin kocası daha sonra Radstock'un ilk baronu olacak William Waldegrave'in hediyesi olan Binbir Gece Masallarından çok etkilendiğini ifade etmiştir. Ancak Ebül Hasan, ilk romanın sonuna doğru Hacı'yı sekreteri olarak alan İran'ın İngiltere elçisi Mirza Firuz diye tanıttığı karaktere örnek olmuştur. Hacı Baba'nın sonraki maceraları, Morier'in 1809-1810'da Londra'da Ebül Hasan ile yaşadığı deneyimlerden esinlenmiştir.¹² Hacı Baba, Gil Blas gibi dünyayla mücadele eden bir maceraperesttir. İsfahan'da bir berberin oğlu, baş cellat adayı, dindar bir sofu, İstanbul'da tütün satıcısı, hizmetkâr, İran'da fizik öğrencisi ve Türkmenlere baskın düzenleyen bir grubun aktif üyesidir. Zengin bir dul ile evlenerek şahın hizmetkârı olmuş, Avrupa bilgisi konusunda kendini daha fazla tanıtarak Mirza Firuz'un elçilik sekreteri olarak atanmış ve İngiltere'de İran büyükelçisine eşlik etmiştir. Kalp kırıklıkları, kaçışlar, talihsiz durumlar ve birçok alçaklığın yer aldığı çeşitli serüvenlerinde Hacı, İstanbul, Bağdat ve Tahran gibi şehirlerde yaşayan insanların durumunu harmanlamıştır.¹³ Zohrab, Sir Malcolm tarafından Şah

¹⁰ "Morier, James Justinian (1780?-1849)", *Dictionary of National Biography*, ed. Sidney Lee, vol. XXXIX, Smith, Elder & Co., London 1894, s. 53-54.

¹¹ Herford, "a.g.m.", s. 129.

¹² Johnston, "Hajji Baba and Mirza Abul Hasan...", s. 93.

¹³ Hacı Baba, kısmen Morier'in İran'da geçirdiği süre boyunca kendi deneyimlerine ve tanıdıklarına dayanmaktadır. Özellikle romanda yer alan İngiltere'nin İran elçisi Mirza Firuz, o zamanki İngiltere'nin gerçek İran elçisi Mirza Ebül Hasan Han'ın ta kendisidir. Mirza ve Morier'in, yazının yayınlanmasına kadar iyi arkadaş oldukları bilinmektedir ancak, Morier'in Hacı Baba'da kurguladığı İran imajı o kadar olumsuzdu ki, romanın yayımlanmasından sonra Ebül Hasan, Morier'le bağlarını koparmıştır. Hacı Baba hakkında detaylı bilgi için bkz.: Nina Elizondo Garza, "The Life

Muhammed döneminde Rus-Fransız ilişkilerinde rol oynayan Persli bir prensi tanımladığı tarihi bir romandır. İran hikâyesi Miselmah'ta olduğu gibi, Morier Ayš'e'de de aynı zemindedir. Diğer eserleri daha az dikkate değerdir¹⁴. Birçok romanı Fransızca ve Almancaya ve birisi de İsveççeye çevrilmiştir. *Martin Troutroud*'un orijinali Fransızca yazılmıştır. Morier kendi döneminde toplum tarafından güzel sanat meraklısı, koleksiyoner, erdem sahibi sanatçı bir kişilik olarak tanınmıştır. Son yıllarını 19 Mart 1849'da beynindeki bir tıkanıklıktan öldüğü Brighton'da geçirmiştir. Harriet ile evliliğinden W. F. Greville isimli bir kızı, dış işleri mensubu olarak çalışan ve kendisinden önce ölen Greville isimli bir oğlu dünyaya gelmiştir¹⁵.

Morier'in Seyahatnameleri Hakkında

Morier'in, İran'daki diplomatik görevlerini üstlendiği tarihlerde, Avrupa'nın 19. yüzyılın başlarındaki İran algısı hâlâ büyük ölçüde 18. yüzyılın popüler romanı *Binbir Gece Masalları* gibi bir kurgusal metin tarafından şekillendirilmekteydi.¹⁶ Bu açıdan, Morier'in 19. yüzyılın başında İngiliz hükümetinin bir temsilcisi olarak bugünkü İran'a gerçekleştirdiği seyahatler, ona, çağdaş Avrupa aydınları arasında iyi belgelenmemiş bir ülkeye dair sunduğu bilgilerle benzersiz bir yer sağlamıştır. 1812'de basılan *A Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809*, onu takip eden ve 1818'de basılan *A Second Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople*¹⁷ gibi seyahatnameleri, geçtiği güzergâhlar ile yol boyunca karşılaştığı insanlar, dilleri, kültürleri, dini inanışları, sanat ve

and Afterlife of James Justinian Morier's *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*”, <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/129>, (25.10.2020: 17:38).

¹⁴ David Patrick, “James Justinian Morier (1780-1849)”, *Chambers's Cyclopaedia of English Literature A History Critical and Biographical of Authors in the English Tongue from the Earliest Times Till the Present Day, with Specimens of Their Writing*, vol. II, New Ed., W. & R. Chambers Limited, Edinburgh 1906, s. 783-784.

¹⁵ *Dictionary of National Biography*, ed. Sidney Lee, vol. XXXIX, s. 53-54.

¹⁶ James Watt, “Chapter Four: James Morier and the Oriental Picaresque”, *Comedy, Fantasy ve Colonialism*, ed. Graeme Harper, Continuum, London-New York 2002, s. 59. *Binbir Gece Masalları* ilk olarak Antoine Galland tarafından 1704 ve 1717 yılları arasında on iki cilt halinde Fransızca *Les mille et une nuit* başlığıyla yayımlanmıştır. İran'a yapılan birçok atf, 18. yüzyılın sonlarına kadar bu metne dayanarak oluşturulan bir kimliğe dayandırılmıştır. Petis de la Croix'in *Persian and Turkish Tales (İran ve Türk Masalları) (1714)*, Montesquieu'nun *Persian Letters (İran Mektupları) (1721)*, John Hawkesworth'un *Almorán ve Hamet (1761)* ve Frances Sheridan'in *The History of Nourjahad (1767)* gibi yapıtları da okurları 18. yüzyıl Britanya'sında İran hakkında daha bilinçli kılan ve Pers anlayışına “soyut ahlak ve evrensel insan durumu açısından ele alınan eserler için uygun bir ortam” duygusuna katkıda bulunan eserlerin örnekleri olarak vermiştir. Morier'in seyahatnamelerinin tarihsel bağlamı hakkında detaylı bir çalışma için bkz.: Ada Berktaş, “The Voyage en Orient”: Narratives of the East, as Written by the West”, <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/157>, (21.10.2020: 00:18).

¹⁷ James Morier, *Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809; in which is included, Some Account of the Proceedings of His Majesty's Mission, Under Sir Harford Jones, Bart K.C. to the Court of the King of Persia*, Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, London 1812; James Morier, *A Second Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, Between the Years 1810 and 1816. With a Journal of the Voyage by the Brazils and Bombay to the Persian Gulf. Together with an Account of the Proceedings of His Majesty's Embassy under His Excellency Sir Gore Ouseley, Bart, K.I.S.*, Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, London 1818.

mimariye dair birçok konuyu anlatmaktadır.¹⁸ Morier'in ilk seyahatnamesine karşın ikincisi, İran halkı ve kültürü hakkında çok az bilgisi olan Avrupalı bir okuyucu için aydınlatıcı kabul edilmektedir ve ilkinde oranla daha okunaklı ve akıcı bulunmaktadır.¹⁹ Artıları ve eksileriyle, Morier'in iki seyahat günlüğü, Avrupalı yazarlar tarafından yazılan sayısız 18. yüzyıl romanını karakterize eden klişelerin tuzağından kaçınmasıyla öne çıkmaktadır. Aslına bakılırsa, oryantalist düşünceden tümüyle kopamayan, bu tutuma rağmen bir yandan da İran'ın nesnel analizlerini de ortaya koyduğu iddiasında olan Morier'in seyahatnameleri, Avrupa'da "romantizm karşıtı" bir dönüşümün başladığı tarihlerde yayınlanmıştır.²⁰

Morier, seyahatnamelerini, Büyük Avrupa Turu anlatımlarının popüler olduğu bir zamanda yayımlamıştır. Söz konusu tarihlerde, İngiliz seçkinleri için, Büyük Tur, felsefe, edebiyat, sanat, mimari ve klasik antik dünya hakkında bilgi edinirken Fransa, Almanya ve en önemlisi İtalya'yı gezme fırsatı sunmaktaydı.²¹ Büyük Turistler, 19. yüzyılın sonlarına kadar İtalya'yı ziyaret etmeye devam ederken, bazı İngiliz gezginler Doğu'ya daha da uzağa gitmeye başlamıştır. Bunun erken bir örneği, 1737'de üç yıllık bir yolculuğa çıkarak Mısır'ı, Kutsal Toprakları (bugünkü İsrail ve Filistin) ve Osmanlı İmparatorluğu'nu (bugünkü Türkiye ve Yunanistan dâhil) ziyaret eden Richard Pococke'dur. Pococke, yolculuğunu 1743'te yayımlanan *A Description of the East, and Some Other Countries* başlıklı seyahat günlüğünde anlatmıştır.²² İran ziyareti İngiliz yolcular için Fransızlar ve Ruslara karşı, Napolyon Savaşları sırasında İngiliz ve İran menfaatlerini koruyan anlaşmalar yapılması nedeniyle 19. yüzyılın başlarında daha güvenli hâle gelmiştir. İşte böyle bir ortamda yayımlanan Morier'in seyahatnameleri İran toplumunu ve kültürünü iki şekilde temsil eden iddialı bir girişimdir. Bir yandan elçilerin hareketlerini, İran'daki mekânları ve karşılaştıkları insanlarla sosyal alışverişlerini anlatırken öte yandan, anlatımın büyük bölümleri, erken İran kültürünün proto-arkeolojik aktarımlarına ayrılmıştır. Morier'in İran kültürünü sunumu, uzak geçmiş ile İran yaşamının geçici bugünü arasında gidip gelmektedir. Bu, 19. yüzyılın

¹⁸ Morier, 1 Şubat 1817 tarihinde kardeşi David'e yazdığı bir mektupta, *İkinci Bir Yolculuk* kitabındaki amacının "günlük geziler, eğlenceler, ihtiyaçlar gibi önemsiz ayrıntıları dışarıda bırakmak ve daha çok coğrafya, topografya, antik kalıntılar, modern kentler vb. konulara odaklanmak" olduğunu belirtmiştir. Her biri hakkında söyleyecek çok şeyinin var olduğunu ve yeni şeyler ortaya koyacağını dile getirmiştir. Bkz.: Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 206-207.

¹⁹ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 207.

²⁰ Watt, *a.g.b.*, s. 60.

²¹ Büyük Tur, gençlerin ve yetişkinlerin eğitimlerini saha araştırmasıyla desteklemeye, Avrupa kültür mirasının parçası olan sanat eserlerini yerinde görmeye yardımcı olmuştur. Bu tura katılanların birçoğu seyahatlerini defterlere ve eskiz defterlerine kaydetmiş ve bunları yayımlamak giderek daha popüler hale gelmiştir. Böylece Büyük Tur'a dair günlükler, mektuplar ve saha notları gibi diğer belge türleri geniş kitlelerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Alasdair Pettinger, "Travelogues", *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450 Vol. 3*, ed. Thomas Benjamin, Macmillan Reference, Detroit 2007, s. 1081.

²² Richard Pococke, *A Description of the East, and Some Other Countries. ...* By Richard Pococke, LL.D. F.R.S. London: printed for the author, by W. Bowyer; and sold by J. and P. Knapton, W. Innys, W. Meadows, G. Hawkins [and 6 others in London], 1743-45.

“örf ve gelenek” ifadelerinin oldukça tipik bir örneğidir.²³ Morier'in seyahat günlüklerini karakterize eden görünüşteki zamansal belirsizlikler, İslami ritüellerin kalıcı uygulamasına yapılan vurgu ve 1978'deki kitabında Edward Said'in analiz ettiği Oryantalizmin bir bileşeni olan değişmeyen “Öteki” rolüne yazarın çağdaş İran halkını atamasıyla ilgilidir.²⁴ Bu açıdan *İran'da Bir Yolculuk* oryantalist söylem içerisinde kendine yer bulmaktadır. Morier'in seyahat günlüklerinde yer alan karmaşık, ayrıntılı haritalar, kitapların bilimsel hırsını göstermektedir. Haritalar titizlikle etiketlenirken, ilgili topografik ve coğrafi bilgiler dâhil, Morier'in izlediği rotalar metinde detaylandırılmıştır. Son olarak, kitaplar, eskizlerinden ve yerleşim planlarından sonra kazanılmış olan ayrıntılı manzaralar ve panoramalarla resmedilmiştir. Seyahatleri sırasında yaptığı gezileri çok titiz bir şekilde belgelemiş; ardından notlarını haritalarla zenginleştirerek yayımlamıştır. Böylelikle, İran'a kendi yolculuklarına başlamak isteyen İngiliz gezginlere kusursuz bir rehber bırakmıştır.

Morier'in Seyahatnameleri, çoğunlukla, Sir Robert Ker Porter'ın Seyahatnamesi ile karşılaştırılmaktadır. Sir Robert Ker Porter, 1821'de, Morier'in ikinci seyahatnamesinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra ve belki de başarısından ilham alarak, İran'a gerçekleştirdiği yolculuğu *Travels in Georgia, Armenia, Ancient Babylonia, &c. During the Years 1817, 1818, 1819, and 1820* başlığıyla yayımlamıştır. Selefî olan Porter'ın seyahat günlüğü Morier'inkinden çok daha uzun bir yayın olup İran geleneklerine yoğunlaşmıştır. Öte yandan, Morier'inkine kıyasla, İran'daki mimariyi daha uzun uzadıya anlatmıştır. Nitekim Rusya İmparatorluk Dışişleri Bakanı ve Güzel Sanatlar Akademisi Başkanı A. Olinen, Porter'ı yalnızca bölgenin ve sakinlerinin değil, aynı zamanda sanat ve mimarinin de doğru kayıtlarını derlemesi için İran'a görevlendirmişti. Morier'in seyahatnameleri, İran'ın sanatı ve mimarisi henüz Avrupalı gezginler tarafından kapsamlı bir şekilde belgelenmemiş ve ziyaret edilmemiş olduğundan, Büyük Turistler tarafından daha az sık kullanılan bir güzergâhı takip etmek isteyen bireyler için bir model oluşturmuştur. Morier'in izinden giden sonraki ziyaretçiler, ilgi çekici Doğu'nun doğal ve mimarî özelliklerini belgelemiş ve nihayetinde bölgeye karşı olumlu bir bakış açısıyla Batı Avrupa'ya dönmüşlerdir. Kişisel iletişimleri ve arşivleri dışında, Morier'in seyahatnameleri (Mirza'nın kendi yayını Hayretname²⁵ ya da yüksek mevkide bir İranlının Büyük Britanya'yı ziyaret ederken bakış açısını ayrıntılandıran *Harikalar Kitabı* ile bağlantılı olarak), çağdaş İran hakkında önemli bilgiler vermektedir. Morier, seyahat ettiği rota boyunca gündelik olayları anlatmaktan zevk almaktadır. Farsça, onun için İran'ın gündelik

²³ Morier'in yolculuklarının siyasi ayağının daha derinlemesine bir analizi için bkz.: Daniel O'Quinn'in “Tears in Tehran/Laughter in London: James Morier, Mirza Abul, Hassan Khan, and the Geopolitics of Emotion”, *Eighteenth-Century Fiction* 25, No. 1, Fall 2012, s. 85-114.

²⁴ Edward Said, *Şarkiyatçılık Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, 7. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2013.

²⁵ Abū al-Hasan Khān İlchī, *Hayrat-nāmāh: safarnāmāh-i Mirzā Abū al-Hasan Khān İlchī bih Landan / bih kūshish-i Hasan Mursil'vand*. Mu'assasah-i Khadamāt-i Farhangi-i Rasā, Tahrān [13]64 [1986].

yaşamı, gelenekleri ve İslam dinini tanımak adına heyecan verici bir fırsat sağlamıştır.²⁶

Bu çalışmaya konu olan Morier'in ilk seyahatnamesi *A Journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople, in the years 1808 and 1809 in which is Included Some Account of the Proceedings of His Majesty's Misson, under Sir Harford Jones, Bart K.C. to the Court of the King of Persia* başlığıyla ilk baskısını Londra'da Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown ve Paternoster-Row için 1812'de yapmıştır. İçerisinde, yazarın tasarladığı 25 gravür ve üç harita bulunmaktadır. Bu haritalardan birisi Yüzbaşı James Sutherland, ikisi ise Morier ve Rennell tarafından çizilmiştir. Seyahatname ön sözle başlamaktadır. Ardından bir giriş bölümü yer almaktadır. Kitabın tamamı 19 bölüm olup ilk dört bölüm yazarın Buşehr'deki deneyimlerini içerir. Beşinci bölümde yazarın Buşehr'den Şiraz'a yolculuğu yer almaktadır. Altıncı bölüm Şiraz'a ayrılmış olup yedinci bölüm yazarın Şiraz'dan Persepolis'e, sekizinci bölüm Persepolis'ten İsfahan'a yolculuğuna ait izlenimlerine anlatılmaktadır. 10. bölüm yazarın İsfahan'dan Tahran'a olan yolculuğuyla ilgilidir. 11 ve 13 bölümler tümüyle Tahran'daki diplomatik faaliyetleri ve diğer gözlemlerinden oluşmaktadır. 14. bölüm yazarın Tahran'dan Tebriz'e geçişine, 15. bölüm Tebriz'deki tecrübelerine dair aktarımlarının kaydını tutmaktadır. 16. bölüm yazarın Tebriz'den Erzurum'a, 17. bölüm Erzurum'dan Amasya'ya, 18. bölüm Amasya'dan İstanbul'a seyahatini içerir. 19. bölüm genel bir değerlendirmenin yapıldığı değerlendirme bölümüdür. Kitapta ayrıca Arap korsanları, Sasanî imparatoru Şapur ve notlara ayrılan kısımlar vardır. Apendiks kısmında İran parası, İran'a giden güzergâhlar, meteorolojik olaylar hakkında üç başlık vardır. Eser indeks kısmıyla sona ermektedir. İndekisle beraber kitabın tamamı 438 sayfadır. İndeksten sonra yazarın gravür ve çizimleri de kitaba eklenmiştir.

James Justin Morier'in İran'daki Diplomatik Faaliyetlerinin Arka Planı

Morier, İran Şah'ına peş peşe gelen iki İngiliz diplomatik misyonunun parçası olarak 1807-9 ve 1810-16'da, İran'a gitmiştir. İran'daki Fransız-İngiliz rekabetinin en yoğun yıllarının, Morier'in en aktif yıllarına tekabül ettiğini ve İran tarihinin 1798-1815 yılları arası görece kapsamlı bir tarihsel dönem olduğunu belirtmek önemlidir.²⁷ Aslında, Fransa ve İngiltere daha önce İran'la temas kurmuşlardır. İngiliz Kraliyeti ile İran arasındaki son diplomatik temaslar 1626-7'ye kadar uzanmaktadır. Fransa ile İran arasında 1708 ve 1715'teki dostluk ve ticaret anlaşmaları imzalanmış olsa da, Fransız Devrimi sırasında bunlar askıya alınmıştır.²⁸

²⁶ Morier, *Journey through Persia . . . 1808 and 1809*, s. I.

²⁷ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. v-vi. Morier'in İran'daki diplomatik görevlerinin geniş bir arka planı için bkz.: Euan R. Duvar, "The Historical Context of James Justinian Morier's Travels: France, Britain, and Persia, 1798-1815", <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/133>, (17.10.2020: 18:22).

²⁸ Denis Wright, *The Persians Between the English: Episodes in Anglo-Persian History*, IB Tauris, London 1985, s. 217-219.

Ağa Muhammed, 1795'te Kaçar hanedanının ilk şahı olmuş; ancak iki yıl sonra öldürülmüş ve yerine yeğeni Feth Ali Şah geçmiştir.²⁹ Bu süre zarfında, dış ticaret, kısmen “ülkenin genel düşüşüne” neden olan siyasi iklim ve kısmen de, Morier ve seyahat arkadaşlarının mesafesini ve tehlikesini tecrübe ettiği, ulaşım elverişli yolların bulunmaması da dâhil olmak üzere daha genel lojistik problemler nedeniyle durma noktasına gelmiştir.³⁰ Rusya, İran'daki krizden en iyi şekilde yararlanmış ve Kafkasya'da Safevilere itaatlerini sunmuş olan Gürcistan ve Azerbaycan'ı kendi himayesine almıştır.³¹ Kuzeydeki bu sayısal ve askeri açıdan üstün düşmana karşı koyma ihtiyacı, sonraki yıllarda Kaçar İran'ının dış politikasını belirlemiştir. Napolyon Temmuz 1798'de İskenderiye'ye askerlerini çıkardığında, onun Mısır seferi cesur ve kararlı bir hamle olacaktı ve Fransa'nın, o zamanlar bir Osmanlı toprağı olan Mısır'ı çabucak ele geçirmesine ve Suriye üzerinden Doğu Akdeniz'e geçmesine, oradan da İngilizlerin Hint Okyanusu'ndaki ticaretini bozmasına yardımcı olacaktı.³² Napolyon'un, Hindistan'a kuzeybatıdan saldırmak için İran'dan geçmesi muhtemeldi. Bu, en azından İngiliz hükümetinin birkaç üyesinin korkusuydu ve Napolyon Bonapart'ın uzun vadeli planlarının bir parçası olabilirdi.³³

Fransa, 1798-9'da Hindistan'ın kuzeybatısındaki tek tehdit değildi. Afganistan hükümdarı Zaman Şah da gücünü inşa ediyor ve bu dönemde giderek daha savaşçı hâle geliyordu. Böylece, Britanya Kraliyet Donanması'ndan Yüzbaşı John Malcolm, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin elçisi olarak 1799'da İran'a gönderildiğinde ve ertesi yıl İran'a geldiğinde, ikincisi İngilizler tarafından daha önemsiz kabul edilen Afgan ve Fransız akınlarına karşı ülkeyi bir set olarak kabul ettirmesi emredilmiştir.³⁴ 1801'de imzalanan ve Afganistan ile Fransa'ya karşı askeri ittifak yapılmasına izin veren nihai anlaşmanın hükümleri sonradan akla gelen bir şeydi, çünkü o zamana kadar Napolyon Mısır'dan çekilmiş ve Zaman Şah'ın gücü zayıflamıştır. Feth Ali Şah, 1801'de Gürcistan'ı ilhak eden Rusya'dan uzak durmak için Britanya İmparatorluğu'nda güçlü bir müttefik elde etmeye çalıştığı için, tam tersi İran için geçerliydi.³⁵ O zamana kadar Şah, Çar'a karşı koymak için olası bir Fransız ya da İngiliz ittifakının avantajlarını tartmaktaydı. Kuvvetleri topraklarına daha yakın olan İngilizlerle taraf olmayı seçen Şah hayal kırıklığına uğrayacaktı ve aslında 1801 antlaşması Ruslardan bahsetmemiş ve tek taraflı olmuş, karşılıklı savunma sorununu belirsiz bırakmıştır.³⁶ Sonraki yıllarda meydana gelen

²⁹ G.R.G. Hambly, “Agha Muhammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty”, *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Avery, G.R.G. Hambly and C. Melville, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 129-133.

³⁰ Ann K.S. Lambton, *Qajar Persia: Eleven Studies*, I.B. Tauris, London 1987, s. 109-112.

³¹ Hambly, *a.g.b.*, s. 127-131.

³² Martin Sicker, *The Islamic World in Decline: From the Treaty of Karlowitz to the Disintegration of the Ottoman Empire*, Praeger, London 2001, s. 90.

³³ John Barrett Kelly, *Britain and the Persian Gulf: 1795-1880*, Clarendon, Oxford 1968, s. 63.

³⁴ Kelly, *a.g.e.*, s. 68-69.

³⁵ Sicker, *a.g.e.*, s. 96.

³⁶ Edward Ingram, *Britain's Persian Connection, 1798-1828: Prelude to the Great Game in Asia*, Clarendon, Oxford 1992, s. 45.

olaylar, İran'ı kısa ömürlü İngiliz ittifakından uzaklaştırıp Fransa'nın kollarına terk etmiştir.³⁷

Napolyon, 1805'te İran'a diplomatik misyonlar göndererek durumdan tam anlamıyla yararlanmıştı.³⁸ Nihayet, 4 Mayıs 1807'de, devam eden Dördüncü Koalisyon Savaşı sırasında (1806-7) Napolyon'un cephe karargâhı ve bir Prusya kalesi olan Finkenstein'da Fransa ile İran arasındaki antlaşma imzalanmıştır. Fransa, Gürcistan da dâhil olmak üzere İran topraklarını garanti altına almış ve Rusya'nın Kafkasya'yı boşaltması için söz vermiştir. Görünüşe göre bu, hem Doğu'ya yönelik askeri planlarını gerçekleştirme olanağını elde eden Napolyon hem de Rusya'ya karşı paha biçilmez bir müttefik kazanan Şah için diplomatik bir zaferdi. Ancak, yeni atanan Fransız büyükelçisi General Claude-Mathieu de Gardane, Aralık 1807'de İran'a seyahat ederken, Napolyon 7 Temmuz 1807'de Rusya Kralı I. Alexander ile Tilsit Antlaşması'nı imzalamış ve bir kez daha tüm ittifaklar sistemi değişmiştir. 1807 yazına geldiğinde, savaş dalgası kesin olarak Rusya'nın aleyhine dönmüştür. Tilsit Antlaşması, Avrupa'da Fransız gücünü zirveye taşımış ve Napolyon'un Kıta Sistemine katılan ve İngiltere ile ticareti durduran Fransa ile Rusya arasında bir ittifak sağlamıştır.³⁹

Doğu Hint Kumpanyası'nın Bağdat'taki temsilcisi Sir Harford Jones, birkaç yıldır İngiliz ve İran hükümetleri arasında bir ittifak için bastırmaktaydı. Misyonuna Fransa'ya karşı savaşın İngiltere'nin aleyhine döndüğü 1807'nin başında izin verilmiştir.⁴⁰ Kral III. George'un baronet ve özel elçisi olarak, Harford Jones 27 Ekim 1807'de kişisel sekreteri olan James Justinian Morier'le Portsmouth'tan yola çıkmıştır. Tilsit Antlaşması'ndan sonra karadan geçemedikleri için Hindistan üzerinden deniz yoluyla İran'a seyahat etmişler, ancak Bombay'da, 1801'deki ilk İngiliz-İran anlaşmasını müzakere eden Kaptan Malcolm'u İran'a geri gönderen Hint Kumpanyası yetkilileri tarafından birkaç ay bekletilmişlerdir. Jones ve Morier nihayet 13 Ekim 1808'de İran sahili boyunca Buşehr'e varmış, sonra karadan ilerleyerek 14 Şubat 1809'da Tahran'a ulaşmışlardır.⁴¹ Morier'in yardımıyla Jones, İran'a yaptığı yolculuk sırasında karşılıklı saygı ortamı yaratmayı başarmıştır. Şah, Avrupalı güçlerle önceki tüm anlaşmaları yok saymayı ve kendi topraklarından herhangi bir Avrupa gücünün geçişine engel olmayı kabul etmiştir. Buna karşılık İngiltere, İran ile barış içinde olduğu Avrupalı bir güç arasındaki herhangi bir çatışmaya arabuluculuk yapacaktı.⁴² "Avrupa gücü" dolaylı olarak İran için Rusya ve İngiltere için Fransa anlamına gelirken, elçi değiş tokuş edilmiştir. Antlaşma-

³⁷ G.R.G. Hambly, "Iran during the Reigns of Fath Ali Shah and Muhammad Shah", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Avery, G.R.G. Hambly and C. Melville, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 146.

³⁸ Ingram, *a.g.e.*, s. 45 vd.

³⁹ Charles J. Esdaile, *Napoleon's Wars: An International History, 1803-1815*, Viking, New York 2008, s. 297.

⁴⁰ Kelly, *a.g.e.*

⁴¹ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 88-100.

⁴² Kelly, *a.g.e.*, s. 94.

nın İngiltere'de de imzalanması gerektiğinden, Morier İranlı elçi Mirza Ebül Hasan'a (Daha sonra hizmetleri için Han unvanı verilmiştir.) eşlik ederken, Jones Tahran'da kalmıştır.⁴³

Bu arada İngiltere'de Ebül Hasan'la birlikte olan Morier, Londra'nın yüksek sosyetesinde güçlü bir izlenim bırakmış ve başarılı bir müzakereci olduğunu kanıtlamıştır. Ebül Hasan, İngiliz ihtiyatlılığına karşı koymak için, bunun gerçekçi bir olasılık olup olmadığı net olmasa da ülkesinin yine de Fransa'ya dönebileceğini öne sürmeye devam etmiştir.⁴⁴ Bununla birlikte, önceki anlaşmanın ana noktaları aynen geçerliydi ve onu kalıcı bir anlaşmaya dönüştürmek için Tahran'daki Jones'un yerine Sir Gore Ouseley seçildi.⁴⁵ Ouseley, 1810 Temmuz'unda Ebül Hasan ve Morier ile İran'a gitmiştir. Morier bir kez daha Tahran'daki İngiliz elçisinin kişisel sekreteri rolünü üstlenmiştir. Gemilerini Güney Amerika'ya yönlendiren bir fırtına nedeniyle gecikmişler, ertesi yıl İran'a ulaşmışlardır.⁴⁶ Ön antlaşmanın ana noktalarını doğrulayan "Kesin Antlaşma" 12 Mart 1812'de imzalanmıştır.⁴⁷

Ancak o zamana kadar Rusya Kıta Sisteminden çoktan çekilmiş ve İngiltere ile ticarete yeniden başlamıştır. Bu hareket tarzı, sonunda Napolyon'un Rusya'yı işgaline yol açmış ve 24 Haziran 1812'de Ouseley tarafından Nihai Antlaşma'nın imzalanmasından iki ay sonra başlamıştır (İronik bir şekilde, aynı süre Finkenstein'i Tilsit'ten ayırmıştır).⁴⁸ Ouseley, sonunda Elçi olarak Morier'i yerinde bırakarak Nisan 1814'te İran'dan ayrılmıştır.⁴⁹ Bu arada, Tahran Antlaşması olarak bilinen gözden geçirilmiş antlaşma 1814'te imzalanmıştır. Diğer hükümlerin yanı sıra, İran saldırgan ise, Avrupa gücüyle savaş durumunda İran'a sübvansiyonun uygulanamayacağını ilan etmiş; bu Britanya'yı İran ile Rusya arasındaki herhangi bir olası savaşa dâhil olmaktan korumuştur.⁵⁰ Morier hiçbir pişmanlık duymadan 6 Ekim 1815'te İran'dan ayrılmıştır.⁵¹ İranlılar kendi kaderlerine bırakılmışlardır.⁵²

I. James Justinian Morier'in Kendi Anlatımından İran'a İlk Yolculuğu ve Dönüşü

Morier, İngiltere ile İran arasında yapılacak bir anlaşma için Kral'ın Orta Elçisi Sir Harford Jones ve mahiyeti ile İngiltere Portsmouth'dan H.M.S Sapphire adlı gemiyle 27 Ekim 1807 günü yola çıkmıştır. Deniz yoluyla Hindistan'a, oradan da İran'a doğru yolculuğuna devam etmiştir. Ümit Burnu'nu dolaştıktan sonra 26 Nisan 1808'de Hindistan'ın Bombay kentine ulaşmıştır.

⁴³ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 120.

⁴⁴ Wright, *a.g.e.*, s. 60.

⁴⁵ Kelly, *a.g.e.*, s. 97.

⁴⁶ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 153-163.

⁴⁷ Kelly, *a.g.e.*, s. 97.

⁴⁸ Endaile, *a.g.e.*, s. 460.

⁴⁹ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 188-189.

⁵⁰ Kelly, *a.g.e.*, s. 97.

⁵¹ Johnston, *Ottoman and Persian Odysseys...*, s. 200.

⁵² Hambly, "Fath Ali Shah", s. 163.

Siyasi bazı ayarlamaların beklenmesi sebebiyle Bombay'dan ancak 12 Eylül'de ayrılabilmiştir. 14 Şubat 1809 tarihinde Tahran'a ulaşmıştır. Heyetler arası ön anlaşma 12 Mart 1809'da imzalanmıştır. Bunun üzerine, yazar ve içerisinde bulunduğu heyet, İran tarafının Londra'ya gönderdiği Orta Elçi Mirza Ebül Hasan ile geri dönüş yolculuğuna geçmiştir. Tahran'dan 7 Mayıs 1809'da ayrılan heyet 7 Eylül'de İzmir'e varmıştır. Buradan H.M.S. Success gemisiyle Malta'ya geçmiş ve H.M.S Formidable gemisine binip Kasım 1809'da Plymouth'a dönmüştür. Yazar, seyahat notlarında, yol arkadaşı Mirza Ebül-Hasan'ı iyi yâd eder ve kendisinden Fars dili, kültürü ve ülkesi ile ilgili pek çok şey öğrendiğini belirtir. Yazarın aktardıklarına göre, Hasan kişiliğiyle müstesna biridir ve İngiltere'de kaldığı sürece, kendisine özel ihtimam gösterilmiştir. Yazar, Hasan'ın, belki de İngiltere'ye gelen yabancılar içerisinde en çok özen ve dikkat gösterilen kişi olduğunun da altını çizmiştir.

Yazar seyahatlerinin sadece Bombay-İstanbul kısmını kaleme aldığını, İngiltere'den Hindistan'a ve İstanbul'dan İngiltere'ye olan deniz yolculuklarının hâlihazırda bilindiğini ve bu yüzden yeni notlara gerek duymadığını söylemiştir. Kitap için yaptığı çizimlerin birebir yerinde çizildiği için pek ayrıntı içermediğini, ancak genel anlamıyla fikir verebilecek çizimler olduğunu dile getirmiştir. Buşehr (Bushire)'den Tahran'a olan haritayı Bombay ordusundaki Yüzbaşı (Captain) James Sutherland'ın verdiğini söyleyip kendisine teşekkür etmiştir. Kitapta bulunan Tahran'dan Amasya'ya yaptığı seyahate ait haritayı kendisinin çizdiğini, konunun uzmanı bazı kişilerin ise gözden geçirdiğini aktarmıştır. Yazar, Amasya'dan İstanbul'a olan seyahatin haritasını yapamadığını ve bunun iki sebebe dayandığını vurgulamıştır. Birincisi Amasya'ya kadar olan yolculuğu genelde gündüz yaptıkları için çizimlerde zorlanmadıklarını, fakat oradan İstanbul'a yapılan yolculuğun zaman zaman gece, zaman zaman gündüz olması sebebiyle doğru çizemeyeceği için yapmadığını söylemiştir. İkinci sebep olarak da şunu göstermiştir. Yazara göre, Türk halkı İranlılara nazaran daha kıskanç ve yabancıları daha yoğun gözlüyorlardı. Kendisi her ne kadar İranlılara özgü elbiseler giymiş olsa da istediğini rahatlıkla yapamıyordu. Yazar, verdiği yol güzergâhları ve mesafe gibi bilgilerin kabataslak olduğunu söylemiştir.⁵³

II. Erzurum'a Giriş

Yazar, günümüzde İran topraklarında yer alan Batı Azerbaycan eyaleti üzerinden Erzurum taraflarına geçmiştir. Bu eyalet topraklarından geçerken civardaki insanlardan, yörede kayda değer tek gölün *Urmıye Gölü*⁵⁴ olduğu yönünde bilgi almıştır. Van şehri ve oradaki göl hakkında insanların bilgi sahibi olmadığını keşfetmiştir.⁵⁵ Sınırdaki bulunan ve surlarla çevrili, içerisinde 20 cami ve altı hamam bulunan *Hoy*⁵⁶'a varmıştır. Burada çınar ağaçlarının üye-

⁵³ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. vii-x.

⁵⁴ Metinde *Shahee* şeklinde yazılmıştır.

⁵⁵ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 296.

⁵⁶ Metinde *Khoi* olarak geçiyor.

rine kazınan “*Ya Alil*” yazıları dikkatini çekmiştir. Hoy’a yakın *Salmas*⁵⁷ adlı bir yerleşim yerinin olduğunu ve burada pek çok heykel ile yıkıntının bulunduğunu ise ancak Erzurum’a varınca öğrendiğini dile getirmiştir.⁵⁸ 4 Haziran 1809’da Hoy’dan ayrılmış; Tebriz Mollası ya da Şems-i Piri’nin türbesinin bulunduğu şirin bir köye varmıştır.⁵⁹ Yazar, İran’da ilk defa Piri köyünde tekerlekli araba gördüğünü ve bunun Türkiye’de yaygın olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰

5 Haziran’da Piri köyünden ayrılarak 24 mil kadar yolu altı buçuk saatte kat edip Zaviye⁶¹ köyüne ulaşmış; ardından Selavan⁶² ve Huri⁶³ köylerini geçmiştir. Yolda, çoğunluğunu kadın ve çocukların oluşturduğu ve konacakları bir yer arayan kalabalık bir konar göçer⁶⁴ aşiretle karşılaşmıştır. Bu göçebeler içerisindeki atından çok çevik bir şekilde inip hiçbir yardım almadan tekrar aynı hızla atına binen iki çocuklu bir kadın dikkatini çekmiştir.⁶⁵ Geceyi oldukça güzel bir mısır tarlasına doğru kurulmuş çadırda geçirmiştir.⁶⁶

Yazar ve beraberindekiler sonraki sabah çadırlarından ayrılıp *Karanoh*⁶⁷ köyüne doğru yola çıkmışlardır. Altı saatlik yolculukta çamurlu yollar sebebiyle ancak 18 mil kadar yol alabilmiş ve *Eykefti*⁶⁸ köyüne varmışlardır. Yazarın öğrendiklerine göre, yolun sağında beş mil mesafede Türklerin *Akbulak*⁶⁹ yani *beyaz çeşme* adını verdikleri az su akan bir çeşme vardı. Buradan üç mil ileride ve yola iki mil mesafede sağda *Karkindi*⁷⁰ adı verilen kötü vaziyette ağullar bulunmaktaydı. Yazar, yolun bu kısmının bir zamanlar Kürt eşkiyalarla dolu ve buradan tehlike yaşamadan geçmenin imkânsız olduğunu, fakat Azerbaycan’ın yönetimine Prens Abbas Mirza geldiğinden beri bölgeyi çapulculardan temizlediğini belirtmektedir. *Karanoh*’a büyükleri *Hıdırlı*, *Nebikendi*, *Goleşâki*, *Sedel*, *Zâviye* ve *Akdüz* olan 21 kadar köy⁷¹ bağlı olduğunu belirten

⁵⁷ Metinde *Salmas* olarak geçiyor. Günümüzde İran’da Batı Azerbaycan eyaletinde bir şehir.

⁵⁸ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 299.

⁵⁹ Mollah of Tebriz ya da Shems-i Pêrêh şeklinde ifade edilmiştir. Seyyahın, Şems-i Tebrizi’yi kastettiği anlaşılmaktadır. Şu an Şems-i Tebrizi’nin makamı ya da türbesi Hoy şehir merkezinde bulunmaktadır. O tarihlerde bir köyde olduğu anlaşılıyor. Pêrêh İran’ın Batı Azerbaycan Eyaletinde yer alan Urmiye şehrinde bir köy adıdır (Per).

⁶⁰ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 300.

⁶¹ Metinde *Zavvieh* olarak geçiyor. Hoy’da Safayyeh’te bir köy.

⁶² Metinde *Selawan* olarak geçiyor. Urmiye’de bir adı da Sara olan köy.

⁶³ Metinde *Khorê* olarak geçiyor. İran’ın merkez eyaletinde bir köy.

⁶⁴ Bu göçebeler için Elaust tabirini kullanmıştır.

⁶⁵ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 301.

⁶⁶ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 302.

⁶⁷ Metinde *Cara-ainêh* olarak anılmıştır. Günümüzde İran’ın Batı Azerbaycan eyaleti sınırları içerisinde *Karanoh* ya da *Karanih* köyü.

⁶⁸ Metinde *Iekaftee* olarak anılmıştır. İran’ın Batı Azerbaycan Eyaleti’nde yer alan Urmiye şehrinde bir köy adıdır.

⁶⁹ Metinde *Ak-Bolagh* şeklinde yazılmıştır.

⁷⁰ Metinde *Kurkendêh* şeklinde geçiyor. Azerbaycan’da bir köy adı.

⁷¹ *Hıdırlı* metinde *Hiderlou* şeklinde geçmektedir ve Urmiye’de bulunmaktadır. *Nebikendi*, metinde *Nabekandi* şeklinde geçmekte olup İran’da *Çaldıran* şehrinin güneyinde, *Goleşâki* metin içerisinde *Gelish Acha* şeklinde yazılmış olup *Çaldıran* şehrinin kuzeyinde, *Sedel* metin içerisinde de aynı şekilde yazılmış olup *Çaldıran* şehrinin kuzeyinde, *Zâviye* metin içerisinde *Zaiveh* şeklinde yazıl-

yazar, Karanoh'dan Van'a güney batı yönünde yaklaşık 50 mil kadar olan bir yoldan söz etmiştir.⁷²

Morier, 7 Haziran'da Karanoh'tan ayrılmış; Akdüz köyünden geçmiş, ova-
dan ayrılmış, batı yönlü dağların oluşturduğu vadilerde yol almış, geçtikleri
yerlerdeki güzelliğin Karanoh'taki kötü deneyimlerinin üzerine bir teselli gibi
geldiğini not etmiştir. Kuzey 20 batı yönlü yaklaşık altı buçuk saatlik ilerle-
yişe 22 mil yol kat etmiştir. Yazar Avacık köyünde bir handa mola vermiştir.⁷³

Ayın 8'inde yazar, Avacık'tan ayrılmış; Avacık'tan iki buçuk mil ileride *Kili-
se*⁷⁴⁻⁷⁵ adında bir Ermeni köyünden geçmiştir. Avacık'tan öteye kuzey 30 dere-
ce batı yönünde üç buçuk mil mesafede vadinin tam ortasında yıkık bir bina
ile işaretlenmiş Türk-İran sınırına varmıştır. Burada hayvanlarını otlatırken
önden birisini *Bayezid'e* gönderip buradaki İbrahim Paşa'nın vekiline gelişle-
rini haber etmek istemişlerdir.⁷⁶ Ne var ki bu sırada İbrahim Paşa Kürtler üze-
rine sefere çıkmıştır. Yerine vekalet eden yönetici, yazar ve beraberindekileri
şehre kabul etmeyeceklerini ve hatta şehre yakın bir yerden geçişlerine izin
bile veremeyeceğini haber etmiştir. Bunun üzerine, yazar ve beraberindekiler
kuzey 30 güney yönlü ilerlemeye devam etmişlerdir.

Bayezid'e yakın bir noktada *Kerdekendi*⁷⁷ adında yolun sol tarafında kalan
bir Ermeni köyünde durmuşlardır. Morier ve beraberindekiler daire çizerek
Bayezid'e uğramadan geçmeye ve doğrudan İbrahim Paşa'nın kendisini bul-
maya karar vermişlerdir. Buradan devamla kuzey 10 batı yönlü devam etmiş-
lerdir. Gün boyu 10 mil kadar yol almışlardır.⁷⁸

Ayın 9'unda, sollarında Dizi ve Kızıldizi adında iki köyü geride bırakmış-
lardır. Civarda kara çadırları ve hayvanlarıyla göçebelerin bulunduğu küçük
bir ovaya varmışlardır.⁷⁹ Daha sonra yazar ve beraberindekiler kuzey 40 doğu
yönünde ilerlemeye devam etmişlerdir. Bu noktadan itibaren Ağrı Dağı'nı kar-
şılarına almışlardır. Son mola noktalarından altı buçuk saat mesafede kale-
si ve kuleleri ayakta olan Diyadin'e ulaşmışlardır. Burada Fırat'ın güneyine
akan, derin olmayan ve yirmi adım mesafede bir akarsu görmüşlerdir.⁸⁰ Diya-
din'den 12 mil güney 50 batı yönünde akan bu akarsuya burada Fırat den-
diğini öğrenmişlerdir. Burada yabancıların ağırlandığı orta halli konukevinde
kalmışlardır.⁸¹

miş olup Çaldıran şehrinin kuzeyinde ve Akdüz metin içerisinde Ak dezeh şeklinde belirtilmiş olup
Çaldıran şehrinin kuzeyindeki köylerdir.

⁷² Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 303.

⁷³ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 305.

⁷⁴ Metinde Kilse olarak geçiyor. Bugünkü adı Kilisakendi olup Çaldıran şehrinin ve Avacık köyü-
nün kuzeyinde bir köydür.

⁷⁵ Kiliseyi *ecclesia* şeklinde Latincesiyle göstermiştir.

⁷⁶ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 306.

⁷⁷ Metinde Kerdek diye geçiyor. Günümüzde İran'da Çaldıran'ın kuzeyinde Kerdekendi köyü.

⁷⁸ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 307.

⁷⁹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 308.

⁸⁰ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 309.

⁸¹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 310.

Ayın 10'unda yaklaşık dokuz saatlik bir yolculukla Yoncalı yönüne gitmişlerdir. Yazarın tahminlerine göre, bu yol dokuz ağaç yani 32 mil uzunluğundaydı ve kuzey 60 batı istikametinde ilerlemekteydi. Diyadin'i dört mil kadar geçince sollarında Yağın (Jugan) köyünü geride bırakmışlardır. Yaklaşık bir buçuk mil solda ve dört mil kadar yukarısında ve yine solda, Fırat'ın öteki kıyısında Üçkilise (Utch Klissê) köyünün olduğunu öğrenmişlerdir. Burada karla kaplı Köseadağ denen dağ görüş alanlarına girmiştir. Bu dağ Aladağ sırasında güney batıya doğru yayılıyordu. Sonra Alaköy (Alakou) denen harabe haldeki bir köyden geçmişlerdir. Sol tarafta tepenin eteklerinde kurulu Kumluca (Comoulja) ve Bilesu (Belasou) sekiz mil kadar ilerde de Kadıköy (Cadi Kieu) köylerinin varlığını duymuşlardır. Pek bunaltıcı geçen bir yolculuğun ardından Yoncalı'ya ve oradaki konaklarına varmışlardı. Yazar, bahsi geçen bütün bu köylerin Eleşkirt (Alashgerd) sınırlarına dahil olduğunu not etmiştir. Üçkilise yakınlarına ulaştıklarında İbrahim Paşa'nın Toprakkale (Turpha Calêh) kuşatmasından dönenler ve iki parça kuşatma topu ile karşılaşmışlardır. Duyduklarına göre, İbrahim Paşa kendi otoritesine karşı çıkan Toprakkale'deki Timur Bey üzerine gitmişti.⁸²

İbrahim Paşa Yoncalı köyünden üç mil mesafedeki başka bir köydeydi ve Morier ve beraberindekilerin yanlarına kendilerine eşlik etmesi için Haznedar'ını yollamıştı. Abbas Mirza'nın Fermanını ona gösterdiklerinde, hemen alıp başına koymuş ve Prens'in hizmetkarı olduğunu, ona hizmet etmek için gönüllü olarak yapamayacağı hiçbir şey olmadığını söylemiştir. Yazarın aldığı bilgilere göre, Yoncalı'nın güneyinde Vand ve güneybatısında ise Büyük Kensus mahallesi vardı. 11'inde Yoncalı'dan ayrılmışlardır. Bundan sonra İbrahim Paşa'nın çatışma halinde olduğu Timur Bey'e uğrayıp onun misafirperverliğinden yararlanmayı ummuşlardır. Yoncalı'dan yalnız üç mil ötede Karakilise diye Kürtler ve Ermenilerin yaşadığı büyük bir köy görmüşlerdir. Büyükleri Dettitepe, Kesik ve Arnat olan geçtikleri pek çok köyde sayıları kalabalık olduğu için insanlar onları askeri bir birlik sanmış ve evlerinin tepesine çıkıp izlemiştir.

Yazarın notlarında aktardığına göre, Toprakkale, Yoncalı köyüne 15 mil ya da 4 saat mesafedeydi. Kuzey 60 batı yönündeydi. Toprakkale Hoy'dan bu tarafa gördükleri en büyük yerleşimdi. Kasaba koni şeklinde bir tepenin bayırına yayılmıştı ve bu tepenin zirvesinde bir kale vardı. Köseadağ, şehri yukarıdan görüyordu ve tepesinde daima bulut vardı. Tedbirli olarak ilerlemişler, varışlarına bir mil kadar kalınca, durumu gözlemek ve gelişlerini bildirmek üzere bir adam göndermişlerdir. Adamları geri dönmüş, korkacak bir şey olmadığını bildirmiştir. Yönlerini, Kahyâ'nın meskenine doğru çevirmişlerdir. Kahya, Timur Bey'in başlıca yardımcısıydı. Kahyanın evinde yirmi kadar miskin adam oturmuş tütün tütürmenin tadını çıkarıyorlardı. Kahya köşede oturmuştu fakat Mirza içeri girince ayağa kalkmış ve sık söylenen şekilde "Hoş geldin!" demiş ve misafirinden duyacağı ve Türklerin doğasında olan güzel sözleri beklemeye başlamıştır. Yazara göre, İranlıların laf ebeliği ve şen şakrak konuş-

⁸² Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 311.

ması Türklerin ağır kısa ve özlü konuşmalarına tam bir zıtlık oluşturuyordu. Tütünler tütürülüp kahveler içildikten sonra bir adam gelip Timur Bey'in onları beklediğini duyurmuştur. Yazar ve Mirza derhal yola çıkmışlar, diğerlerini Kahya'nın evinde bırakmışlardır. Kaleye dik ve yürümesi zorlu olan bir yokuş yoldan çıkarak kalenin demir kapısına varıp içeri girmişlerdir.⁸³

Zirvede genişçe havadar bir odaya alınmışlardır. Önemli savaşçıları etrafında usulca ve ciddiyetle oturan Paşa, düşmanının topraklarını görebildiği bir pencereden dışarıya bakıyordu. Övücü ön konuşmalar geçtikten sonra Mirza önceden hazırladığı konuşma metni ile durumlarını izah edip paşanın misafirperverliğinden medet umduklarını söylemiştir. Timur Bey hemen söz alarak kesinlikle korkacak bir şeylerinin olmadığını ve onun koruması altında güvende olduklarını belirterek, bütün ihtiyaçlarının giderileceğini belirtmiştir. Onlardan tek isteği ise o gece kalede kalmaları olmuştur. Yanlarına vereceği bir görevli ile yakın bir köyde çok güzel şekilde ağırlanacaklarını dile getirmiştir.⁸⁴

Paşa sözünü sıkı şekilde tutarak yazar ve grubunu dört mil ötedeki Mollasüleyman köyüne iki görevlisi eşliğinde yollamıştır. Burada onlara bölgenin bir insana sunabileceği her şeyden vermişlerdir. Bunlar arasında bir koyun, kanatlı hayvanlar, ihtiyaçları kadar pirinç ve hayvanları için mısır bulunmaktaydı. 12'sinde Mollasüleyman'dan ayrılıp dağlık bir yol üzerinden Delibaba'ya kuzey 30 batı yönlü yaklaşık 10 saat yani 35 millik bir yolculuk yapmışlardır. Henüz üç mil kadar yol aldıklarında, dağlara varmadan önce Küçükzaviye köyünün hemen üst tarafından ilerlemişlerdir. Kuzey 80 doğu yönünde Ağrı Dağı kısmen de olsa hala görünmekteydi. Kendilerine yollarda pek çok Kürt olduğu, özellikle Gerdina dağlarındaki bir geçitte oldukları konusunda uyarıda bulunulmuştur. Onlar da bu duruma dikkat ederek, bahsedilen yerlerden kontrollü bir şekilde tek bir insan görmeden Dahar'a kadar ilerlemişlerdir. Burası Mollasüleyman'a 20 mil mesafede dağlar içinde bir Kürt köyüydü. Daha müthiş kayalıkların olduğu geçitten Delibaba Vadisi'ne çıkmışlardır.

13'ünde sabah erken saatte Deli Baba'dan ayrılmışlardır. Fakat sürekli endişe içindeydiler, zira kendilerine gece saldırıya uğrama ihtimalinin çok yüksek olduğunu söylemişlerdi. Batıya doğru devam etmişler ve uzun zamandır görmedikleri güzellikte Emreköy'e rastlamışlardır.⁸⁵

Yazarın anlattıklarına göre, Delibaba'dan iki saat (7 mil) ve yoldan bir mil uzaklıktaki Batmanköy bir vadinin dibinde yerleşmişti. Emreköy'de kaldıkları konak yeri köknar ağacından yapılmış; toprakla ve damla kaplanmış güzel bir evdi. 14'ünde Emreköy'den batı yönüne 10 mil mesafedeki Elver'e gitmişlerdir. Emreköy'den çıktıktan üç mil kadar sonra Aras nehri kıyılarına varmışlardır. Yazarın gözlemlerine göre, nehir ovaya dağlardan giriyordu ve Yağan köyü bu dağlara yakın büyük bir köydü ve yola yakın kuruluydu. Nehir kuzey 65 doğudan güney 30 batıya akıyordu. Hınıs mahallesinde su yükseliyor ve Bingöl denen bir yerden doğuyordu. Üzerinde güzel yedi kemerli bir taş köp-

⁸³ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 313.

⁸⁴ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 314.

⁸⁵ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 316.

rü vardı ve bu köprüden geçtiler. Deniz ölçüsüyle 160 peace (denizcilikte bir genişlik ölçüsü) genişliğindeydi. Bu noktadan itibaren yönünü Hasankale'ye doğru çeviriyordu. Köprüden geçer geçmez Köprüköy'e, ardından güzel bir ovaya varmışlardır. Morier'in gördüğü kadarıyla, her iki üç milde bir köyler yayılıyordu. Bütün ova güzelce ekilmişti. Daha sonra, bir tepe etrafında kurulmuş, tepesinde eski üsluba sahip bir kale tahkimatı bulunan büyük bir kasaba olan Hasankale'den geçmişlerdir. İki kemerli bir köprüden geçerek kasabadan ayrılmışlardır.⁸⁶

Yazar, köprüye yakın, içerisinde yalnız birkaç adamın boynuna kadar suya girdiği, kaynar bir kaynak üzerine inşa edilen bir hamam görmüştür. Hasankale kadısı onları Elver'e götürecektir bir adam vermiştir. Elver'e varınca oradaki ağa yazar ve beraberindekileri tuhaf bir şekilde reddetmiştir. Bütün bu olumsuzluklara ve yağmurun yanında bir de geceyi açık havada geçirmişlerdir. Hasankale'den sonraki durakları Erzurum olmuştur.

III. Erzurum'dan Amasya'ya⁸⁷

Erzurum Notları: Şehrin Tasviri-Kadim Şehir-Nüfus-İklim-Valiyi Ziyaret-Türk Yemekleri

James Morier ve beraberindeki İranlı heyet 15 Haziran 1809 tarihinde Erzurum'a ulaşmış ve 21'ine kadar burada kalmıştır. Şehirde ilk durakları eşyalarını bıraktıkları gümrük binası olmuştur. Yazar, Erzurum'la ilgili notlarında ilk olarak şehrin tasvirine yer vermiştir. Bu tasvirde arazi, kale, çarşıdaki demirci dükkanları, gümrük dairesi, valinin konağı, evler, Pazar yerleri, sokaklara, mimari eserlere değinmiştir. Daha sonra şehrin geçmişine dair bazı bilgiler sunmuştur. Şehrin nüfusu ve iklimi de yazarın notları arasında kendisine yer bulmuştur. Yazarın Erzurum hakkındaki izlenimlerinde en çok üzerinde durduğu konuya 17 Haziran'da valiye yaptıkları ziyaret ile 20'sinde kendileri onuruna verilen ziyafet olmuştur. Özellikle ziyafet konusunda verdiği ayrıntılar bir valinin sofrasındaki ihtişamı göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Yazarın Erzurum'daki son notları kendilerine burada katılan Bosna yerlisi tuhaf bir adamla ilgilidir. Yazarın Erzurum'a ilişkin notları kitabında kendi ifadeleriyle şöyle yer almaktadır:

"15 Haziran 1809-Kireçli bir yolda batı yönünde on beş mil ilerledikten sonra Erzurum'a ulaştık. Şehir, aniden manzarada beliren eski minareleri ve yıkık kuleleriyle, kendini resmedilmeye değer bir şekilde sergiliyor. Bütün itirazlarımıza ve ayrıcalık iddialarımıza rağmen yüklerimiz Gümrük Binası'na taşındı."⁸⁸

⁸⁶ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 317.

⁸⁷ Kitabın XIII. bölümüne yazar şu başlıkları atmıştır: *Erzurum-Şehrin Tasviri-Kadim Şehir-Nüfus-İklim-Valiyi Ziyaret-Ziyafet-Türk Yemekleri-Aynılış-İlca Kaplıcaları-Deliler-Fırat-Mamahatun'daki Yapılar-İnşa Edilmeleri Hakkında Rivayet-Çiftlik-Zirai Üretim-Yolda İstanbul'dan Gelen Tatarlar-Karaca-Akşam Yemeği-Karahisar'a Varış-Paris'ten Bir İranlı-Karahisar'a Yaklaşırkenki Güzellik-Kasabaya Gecikme-Kelkit Nehri-Eski Lycus Nehri-Koyulhisar-Türkiye ve İran'daki Müllkiyetin Farkları-Kazılmış Kaya-Bosnalı Bir Yabancı'nın Tarihi-Nüksar Çevresinde Arazi-Eski Neocaeaserea-Tokat'a Giriş-Tasvir-Ticaret-Turhal-Muhafızların Karakolu-Amasya'ya Yaklaşma*. Bizde söz konusu güzergahı bu başlıklara göre değerlendirme gayretinde olduk.

⁸⁸ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 320.

Bizim durumumuz için gereksiz olsa da, Eski bir İran elçisinin yüklü miktarda ticari malı olan tüccar kendi ismi altında odasında saklaması düşünüldünce, Türklerin ihtiyatı haksız sayılmazdı. Erzurum yükselen bir arazi üzerine kuruludur. En yüksek kısmında etrafta çift taş duvarla örülmüş, tepesi inişli çıkışlı mazgallarla donatılmış, çeşitli yerleri ve toprakların sığacağı genişlikte boşluklar bulunan burçlarla güçlendirilmiş kale bulunmaktadır. Demir levhalarla kaplı dört kapısı vardır. Bir bütün olarak çok iyi inşa edilmiş fakat bana kalırsa bu Müslüman yapısı gibi görünmüyor. Güneybatı tarafından geçen bir hendek var, onun da yakınında bir tabakhane bulunuyor; daha ilerisinde de bir dizi demirci dükkânı var ve bunlar iyi işliyor gibi görünüyor. Bu yönde (şehirin kuzeydoğusu) ise ferah binası ile gümrük dairesi var. Paşa'nın konağının iç bahçeye açılan büyük bir kapısı var. Evler genelde taştan, çatı kirişleri ağaçtan ve teraslı inşa edilmiştir. Üzerlerinde ot yetişir, koyun ve buzağlar oradan beslenir; öyle ki bir tepeden bakıldığında evlerin çatıları kuruldukları zeminden neredeyse ayır edilemez. Pazarların çoğunu gezdim. Yalnız birkaçı kubbelidir. Kalanlar konutlar gibi teraslıdır fakat yayalar için ortak kullanılan ve merdiven basamakları ile yükselen bir yol var. Nerede araya bir sokak girse orada bir köprü kuruludur ve yol kesilmeden devam eder. Pazardaki dükkanlarda bol miktarda mal var ve bölgede sanayinin fazla olduğunu gösteriyor. Sokaklar genelde taş döşelidir fakat Türkiye'nin geri kalanında olduğu gibi, hesap yolcuların ayaklarını rahatlatmaktan ziyade boyunlarını kırmak üzere yapılmıştır. 16 hamam ve 100 cami var; bunların bir kısmı kubbeli kurşunla kaplı, Hilalli yıldızlı toprakla süslenmiş övgüye değer yapılarıdır.

Bu Erzurum'un güncel durumudur; kalıntıları hala hatırı sayılır kayda değer bir durumdadır. Her şey şehrin eskiliğini kanıtıyor;⁸⁹ burada yaşayanlar aslında kuruluşunu Nuh zamanından itibaren tarihlendiriyor ve büyük yeminlerle bazı mevcut yapıların patrikle çağdaş olduğunu söylüyorlar; doğruluğun daha az tehlikesi ya da görünüşteki olasılıklar ile yapılan işlerin Gavurlara ya da imansızlara ait olduğunun farkındalar. Özellikle bir tanesi ikincil kökene uygundur; kemerli bir giriş kapısı ve üzerinde ilginç bir şekilde çalışılmış kuvvetli kayalar, kalenin kuzey batısına konumlandırılmış ve çökmeye yüz tutmuş minareden oluşan bir yapıdır. Yine de mağrip usulü mimari kemerleriyle öne çıkan eski binaların birçoğu kesinlikle İslami kökenlidir; cami kalıntılarının çoğu nadir tuğlalar ve parlak fayanslarıyla İslam'ın ilk dönemlerinde inşa edilen İran'daki yapıları andırıyor. Tüm bunlar arasında Erzurum'da, yuvarlak bir kule gördüm. Oldukça meyilli çatısının üzeri tamamıyla tuğlalarla örtülmüştü. Halen birkaç minare ayakta ve erken dönem Müslümanların işçiliğine benziyor. Kalenin doğu kapısına yakın tuğla ve fayansın ikisinden ve bir kapı (İslami kemer ve Küfî yazılı kitabe ile) ve pek çok kuvvetli yapı ve bir caminin ince revak kalıntıları mevcut. Şehrin doğusunda Erzurum'un en yüksek yapısı olan tuğladan eski bir kule vardır ve tıpkı Yeniçerilerin İstanbul ve Galata'daki kuleleri gibi gözlem kulesi olarak hizmet vermektedir. Tepede düzgün çalışan bir saat mevcuttur.

Erzurum'da yaklaşık dört beş bin Ermeni ve yüz kadar da Rum aile yaşamaktadır, itikat: ilkinin iki, sonrakinin bir kilisesi vardır. Bir kervansarayda yaşayan ve kendi ülkelerinin ticaretini kervanlarla yöneten belki de bin kadar İranlı vardır. Trabzon Karadeniz'den İstanbul'a malların nakledildiği bir limandır. Erzurum'un Türk ahalisi 50 bin hanedir. Bu bilgileri konuya hâkim ve iyi bilgi sahibi bir Ermeni'den alıyorum fakat bu kadar kötü düzenle yönetilen bir ül-

⁸⁹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 321.

kede bu tarz detaylar çok şüphelidir. Hali hazırda verilen Türk hane nüfusuna dair tahminin üçte birini eksiltmiş olarak verdim.⁹⁰ Fakat eksiltilmiş hesapla bile, bir hane beş kişi olarak varsayıldığında, Ermenilerin dışında, Erzurum'da toplam 250 bin kişi yaşıyor.

Erzurum'un iklimi çok değişkendir ve özellikle kışı şiddetli derecede soğuk olmalıdır. 19'u boyunca sürekli yağış vardı fakat ertesi gün bulutlar dağıldı ve civar tepelerin karla kaplı olduğunu gördük. Ovanın çevresinden yükselen yükseltile sürekli olarak gök gürültülü fırtınaları kendine çekiyor; rakım, aslında bütün bölgede deniz seviyesinden oldukça fazladır ve bu durum soğukların sebebini açıklamaya yetiyor.

17'sinde valiyi ziyaret ettik. Bizi geleneksel Türk nezaketi ile karşıladı. Tütün, kahve, şekerleme ve şerbet ikram etti. Daha önce birkaç sefer böyle durumlarda hatırı sayılır bahşişler vermiştik. Daha sonra bu makama atanan ve şehrin müsellimi olan Emin Ağa, aynı zamanda Gümrükçü ya da gümrük vergilerini toplayan kişiydi. Bu gümrük işleri İran'da daha alt tabakadan kişilere bırakılmasından dolayı İranlıların gülüşmeleri ve itaatsizlikleri maalesef Erzurum kumandanının canını sıkıyordu. Yine de sonraki gün Paşa hepimizi yemeğe davet ettiğinde onun [valinin] karşısında daha iyi görünmek için ellerinden geleni yaptılar. İran elçisi, gün boyunca kıyafetlerinin ayarlanmasıyla meşgul oldu; ona en iyi olabilecek takım elbise konusunda hizmetkârlarının her birine danıştı ve sonunda üzerine altın sormalı kumaştan boydan zarif bir ceket giydi.

Davete icap ederek 20'sinde ziyafete gittik. Tütün tüttürdükten ve kahve içtikten sonra Ağa yemek için çağırdı. Evvela, ilk abdest için su getirildi. Gözlemlediğim kadarıyla Türkler her iki ellerini yıkarken İranlılar sadece sağ ellerini yıkadı. Leğen ve ibriği getiren hizmetçinin yanında başka iki kişi daha vardı: Onlardan biri dizler üzerine havlu sererken diğeri ise bunları toplayıp el kurulumak için başka bir havluluyla değiştirmek üzere hazır. Bunun ardından sekizgen ve iki buçuk fit yüksekliğinde bir sofraya ayağı sofanın bir köşesine yerleştirildi ve üzerine kalaylı, her tarafı oymalı değişik desenlerde bir tepsi kondu.⁹¹ Tepsinin her tarafına yığınlar halinde ekmek, soğan, hindiba ile yoğurt, süt, peynir tabakları ve misafirlere için aralıklarla ikişer kaşık bırakılmıştı. Herkes hazır olunca ev sahibimiz "Buyurun!" dedi ve biz de sofraya yanaştık. Oturduğunda her misafirin yanında bir uşak duruyordu, büyükçe, etrafı altın nakışlı bir mendil açıp her birimizin iki omzuna serdiler ve bir diğerini de dizlerimize sermek için hazırladılar, bu tıraşa hazırlanırken kullanılan bir aletten farklı değildir. Tepsinin ortasına küçük bir parça bez yerleştirilmişti ve tabağı olduğu yerde durduruyordu. İlk olarak cam bir kâsede içimi ve sindirimi zor olmayan tatlı bir tür çorba geldi, ardından içi badem ve pirinç ile doldurulmuş kızartılmış kuzu, arkasından sırasıyla armut kompostosu, güveçte koyun eti, tatlı marmelat, sözün özü, genelde etler arasında, hamur işi tatlılardan ayrı olmak üzere arada bir tatlıların da bulunduğu, birbirini takip eden en az yüz tabak geldi. Ziyafetin sahibi getirilenlerin ardından "Buyurun!", iki üç ağız dolusu yediğimizde "Kaldır!" dedi. Bütün ziyafet boyunca bu iki kelime dışında çok az kelime duyduk. Hizmetkârlar, her bir misafirin ardında, birer limonata ve şerbet sürhisiyle, hazır bulunuyorlardı. Taneler İran'dakilerden daha iri olmasına rağmen yemekler, genel olarak, kötü pişirilmemişti. Tamamı harika pilav eşliğindeydi. Ana yemekler İran yahnisine benzeyen yahni, asma yaprağına sarılı köftelerden oluşan dolma, kızartılmış etten oluşan kebab, çorba,

⁹⁰ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 322.

⁹¹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 323.

ballı kek, ezme ve diğer tatlı içeriklere sahip baklava, kabarmuş hafif hamurlu lokma, bu arada pirinçle, bademle karıştırılmış ve her zaman iyi biberli ve baharatlı, pirinçten başka bir şey olmayan pilavdı. Tamamı bitince elimizi sıcak su ve sabun ile yıkadık, tütün tütürdük, kahve içtik ve gittik, her zamanki gibi ayrılmadan bahşiş için sıkıştırıldık.

Erzurum'da tuhaf karakterli biri bize katıldı. Kendisi bir Bosna yerlisiydi ve İstanbul'a ulaşmak için bizim orda oluşumuzdan faydalandı. Öyle görünüyordu ki geçeceğimiz yollardaki arazilerin azulü sakinlerinden korkuyordu⁹² ve giyinirken de buna uygun olarak elbiselerinin altında savaş zırhı, kafasına da parlak bir miğfer giyiyordu. İki ağır tüfeği, bir çift piştovu ve uzun bir hançer, bir kılıç ve bunların yanı sıra çeşitli barut mahfazaları vardı. Bunların tamamıyla, ağırlığı otuz taş ediyordu.”

Erzurum'dan Şebinkarahisar'a: Erzurum'dan Ayrılış-İlıca Kaplıcaları-Deliler-Fırat-Mamahatun'daki Yapılar-İnşa Edilmeleri Hakkında Rivayet-Çiftlik-Zirai Üretim-Yolda İstanbul'dan Gelen Tatarlar-Karaca-Akşam Yemeği

Yazar ve beraberindekiler 21 Haziran'da Erzurum'dan ayrılmışlardır. İlk olarak İlıca'ya varmışlardır. Yazar, İlıca'yı anlattığı notlarında Fırat Nehri'nin büyük kollarından olan Karasu hakkında uzun denebilecek bir açıklamada bulunmuş ve bu suyun büyüklüğünü Fırat Nehri ile mukayese etmiş; ayrıca İlıca'daki sıcak su kaynaklarına değinmiştir. İlıca'da karşılaştıkları Deliler ve onların etrafa verdiği zarar hakkında bilgiler vermiştir. 22'sinde Purtun'da gecelemiş ve 23'ünde Mama Hatun'daki kervansarayda konaklamışlardır. Yazar, bu kervansaray ve etrafındaki yapıları ayrıntılı olarak izah etse de kervansaray hakkında yalnız halktan aldığı sağlıklı olmayan bazı bilgileri paylaşmıştır. 24'ünde o zamanki adıyla Karakulak olan günümüzdeki Erzincan ilinin Otukbeli ilçesine gelmişlerdir. Burada menzilhanede kalmışlardır. Yazar, menzilhanede at temini konusunda yaşadıkları sıkıntıları bu kısımda vurgulamıştır. 25'inde o zamanki adıyla Çiftlik, şimdiki adıyla Gümüşhane'nin Kelkit ilçesine varmışlardır. 26'sında Çiftlik'ten batı yönünde ilerleyerek Karaca'ya gitmişlerdir. Yol üzerindeki Şiran'daki menzilhane zarar gördüğü için Karaca'da geceleme zorunda kalmışlardır. Yazar, Şiran'la ilgili notlarında Karaca'nın idarecisine, onun kendilerine verdiği ziyafete, Erzurum'da Emin Ağa'ya valiliğini duyurmak için yolda ilerleyen müjdecilere etraflıca yer ayırmıştır. Yazarı, Erzurum'dan Şebinkarahisar'a kadar yolculuk notları kitabında şu cümlelerle yer bulmuştur:

“21'inde Erzurum'dan ayrıldık, ovanın bir yanından diğer yanına 80 kuzey doğrultusunda batıya devam ederek yalnız beş mil mesafedeki İlıca'ya doğru yol aldık. Ova köylerle kaplıdır; yalnız bir bölümünde 30 köy saydım ve ziraat da nüfusa uygun dağılmış. Mevsim ilerliyordu; bazı bölgelerde mısır topraktan bir ayak yükselmişti ve yanı sıra çok güzel otlaklar vardı. Yakınında güzel bir ırmak ve ırmağın üzerinde bir köprü olan Karasu köyünü geçtik, nehir (Karasu) doğudan batıya akıyor ve aldığım bilgilere bakılırsa sonunda Fırat nehrine karışıyordu. Ancak kendi hüküm ve gözlemlerime kıyasla bakarsak, içine karıştığı akarsudan daha büyük olabileceği yönünde şüphem var. Bu sebeple ana

⁹² Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 324.

akarsu olarak kabul edilmeyi hak ediyor. Kaynağını Erzurum'dan 9 mil uzak-taki Suzdan dağlarından alıyor ve burası da Serhembeh(?) de başka bir nehir-le buluşuyor. Söylenene göre Dicle'nin kaynağı Gever'e yakın, Urmiye'den on fersah mesafede bir yer olan Nehel? ismi verilen bir köydedir.

Ilıca'da sıcak su kaynakları var, bu kaynakların ikisi kadın ve erkeklerin ayrı ayrı kullanımı için duvarlarla çevrilmiş. Erzurum'dan büyük gruplar toplanıp banyo için buraya geliyorlar ve geceyi geçirmek üzere çadırlarını da kayalıkların arasına kuruyorlar. Gece köyde bir alarm verildi, bazı deliller (Türk ordusunun enfes berduşları olarak biliniyorlar) bizim aramızda konakladı, bu sebeple herkes kendi malına sahip çıkmalıydı. Muhtemelen bu çığlıkların sayısı 200 kadar yoktu, yine de Erzurumlu yöneticilere, on bin kişilik bir ordunun herhangi bir Avrupa ülkesinde yapabileceğinden daha fazla sorun çıkarmışlardı. Dokunulmazlık ile her zalimliği ve gaspı yaparlardı. Kimse onları kınamaya ya da cezalandırmaya cesaret edemezdi.⁹³ Bizim onlarla karşılaşmamızdan birkaç gün önce Erzurum Valisi'ne memnuniyetsizliklerini dile getirip oradan ayrılmak istediklerini bildirmişler. Yönetici onları etkisizleştirmek adına kendilerine yüklü miktarda erzak göndermeyi kabul etmiş. Neyse geceyi sorunsuz geçirdik. Hatta sabah köyün Ermenilerinin nezaketi ile uğurlandık. Bu bölgeden güneye doğru Bingöl, Aras'ın kaynağı beş saat mesafededir. Yolumuza en yakın köyler, Gez, Belour (Bilür?), Arouni (Aruni?) köyleridir.

22'sinde Purtun(?)'a doğudan 20 mil kadar mesafemiz vardı. Ilıca'dan sağa ve sola doğru gün hala ağarmaya devam ediyordu, ekilmiş pek çok köy etrafı yayılmıştı. Fakat civar büyük ağaçlardan mahrumdu. Tepelerde, sadece yere serpilmiş bazı çalılıklar ve bir kaç küçük ağaç vardı. Kereste yüklü fakat uzaklardan gelen arabalara rastladık. Altı mil kadar sağımızda Alaga ve solumuzda Arranlı köyü vardı. Son durduğumuz yerden beş mil kadar ilerledikten sonra Jennis (Cenis?) adlı çok güzel bir noktada durduk. Burada Ermeniler bize yumurta, lokma, yoğurt (kesilmiş süt) ve kaymaktan⁹⁴ oluşan bir kahvaltı getirdiler. Jennis köyünden ayrılırken, Nardiran köyü tepenin aşağısında duruyor. Buradan itibaren sağa dönerek bu yolu terk ettik, devam etsek yol bizi düzenli menzihaneye Aşkale'ye götürerekti ve oradan da bir yan yola götürerekti ki bu yol bir grup Kürt eşkiyasının kontrolü altındaydı. Aşkale'nin dört mil kadar güneyinde Purtun'a ulaştık ve bizi daha ileri taşıyabilmesi için birini 15 adet at almaya gönderdik. Dinlenme yerimiz dağların kucağındaki küçük bir köydü. Yakınında çağlayana (gölün ortasındaki üç resmedilmeye değer ağacın neredeyse köklerinin altından) dökülen küçük bir nehir vardı ve bir mil kadar aşağıdan dönüyordu. Saat 12 civarında güneydoğudan bulutlar yükseldi ve gök gürültüsü, dolu ve yağmur getirdi; Bu durum biz Erzurum'a geldiğimizden bu yana neredeyse her gün aynı saatte kendini gösteriyordu.⁹⁵ Akşam saatleri yaklaşırken gökyüzü de açıldı. Ertesi gün neredeyse hiç bulut olmayan güzel bir gün doğdu.

23'ünde Purtun'u terk ettik, devam eden günün güzergâhını yeniden iki buçuk mil kadar takip ederek ardından 24 mil kadar batı yönlü ilerledik. Yolumuz kolay ulaşılabilir vaziyette uzun sıra dağlarla doluydu, fakat yağın yağmur çamur meydana getirmişti ve bu yolun yüzeyinde yol almayı zorlaştırmıştı. Toprak hayranlık verici şekilde zengindi, çiçeklerin, vahşi nebatatın ve otların en iyi kalitelisi yetişiyordu. Arazi tek tük ağaçlanmaya başlamıştı ve yollar

⁹³ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 325.

⁹⁴ Clouted cream şeklinde İngilizcesini tanımlamış.

⁹⁵ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 326.

bereketli akan nehirlerle kesişiyordu, özellikle bir noktadan (bulduğumuz yerden iki mil kadar mesafede) vahşi kayalıklardan ve altından akan güzel sular ile çalılar ve çam ağacı görüntüleri çok romantik bir tablo sergiliyordu. Fakat komşu kaza delilerin meydana getirdiği hasarlar ve Kürtlerin baskınları sonucu tamamen ıssız hale gelmiş. Öğrendik ki geceyi geçirmeyi planladığımız Mamahatun köyü de aynı kaderi paylaşmıştı.

Bu tepedeki güzel görüntünün tadını çıkardık. Bir nehir aşağı doğru taşmış akarken karları eritiyordu, güney doğudan dağlardan akıp gelen su kocaman iki kayanın etrafını dolambaçlı yolları takip ederek geçiyordu ve üstümüzdeki tepenin de adını aldığı yapılar hemen aşağıdaydı. Bu yapılar köye yakın olup bir kervansaray, bir cami, bir hamam ve bir türbeydi, Bunlar güzel kaliteli beyaz kesme taşlardan inşa edilmiş ve bir manada en iyi çağlara yaraşır tarzda tamamlanmışlardır. Kendi türündeki yapıların olağan biçimindeki kervansaray, doğuya açılan bir kapısı olan içi boş bir kare şeklindedir. Avlunun etrafında, tümü çok sağlam ve görkemli tarzda kemerli küçük odalar inşa edilmiştir. Yolcuların hayvanları için her biri 50 yarda uzunluğunda ve 40 yarda genişliğinde tonozlu iki kısım da vardır. Yapının ortasında kemerli bir oda var ve muhtemelen burası yazın sığınabilmesi için yapılmış serin bir kaçamak yeridir. Diğer binalar harap vaziyette olsalar da kervansarayın iyi korunmuşunu söylemek mümkündür.⁹⁶ Cami sağ tarafa konumlanmıştır. Kubbenin altından tonozlu bir sütunun çıktığı küçük bir avludan taş minarenin bulunduğu ana kısma girilir. Kubbe yabancı otlarla kaplanmış ve tek minarenin üst kısmı çökmüş olsa da ana yapı hala bütün vaziyette, kaliteli malzemeleri ve hayranlık uyandıran duvarcılığıyla ülkenin modern yapılarına karşı avantajlı şekilde muhalefet ediyor. Kervansarayın yanında bir hamamın, öte tarafta da kullanım sebebini bilemediğim bir yapının kalıntıları var. Kervansarayın hemen karşısında yuvarlak bir duvarla çevrili, İslam mimarisıyla yapılmış bir giriş kapısı mevcut olan küçük yuvarlak bir tapınak, belki de bir türbe var. Kemerin dış yüzeyinde küfî bir kitabe kazınmıştır. Tıpkı Erzurum'daki pek çok binada olduğu gibi içerideki küçük bina meyilli bir çatıyla örtülmüştür. İç kısmı kemerlidir ve çeşitli süslemelerle oyulmuştur ve altında bir yeraltı odası vardır. Avlu kırk parçalarla dolu ve bu durum orijinal halinin tamamen örtülmüş olabileceği düşüncesini doğuruyor. Üzerinde küfî yazıların olduğu pekçok mezar taşı mevcut. Bu yapıların ortaya çıkışının halk arasında anlatılan hikayesi şöyledir: Zengin bir Türk, bu köydeki bir Ermeni kadına aşık olur. Kadın onun tutkusunun ne boyutta olduğunu anlamak için kendisini sevdiğine bir kanıt olarak kızın doğum yerinde bir kervansaray, bir cami vs. yaptırmasını ister. Türk, bu isteği derhal kabul eder ve aşkını servetiyle eşdeğer gösteren bu yapıları inşa eder ve yapılar da sevdiği kadının ismi ile yani Mama Hatun olarak adlandırılır. İnsanlar bir kitabeye dayandırarak kervansarayın bir bölgesine yıkılması durumunda yeniden yapılabilsin diye bir hazine gömüldüğünü de ekliyor. Şansımıza kervansarayın bir köşesinde başıboş bir buzağı bulduk ve aldık, daha sonra iranlılar vicdanı ermese ve öküz etinin nahış bir tadı olsa da hep beraber büyük iştahla yediler.⁹⁷

Öğle vakti gelince her zamanki gibi gök gürültülü sağanak başladı. Dağın yüzeyi sert ve öyle görünüyor ki içinde pek çok mineral barındırıyor. Gayet yüksek bir dizi tepe köyün karşısında karla kaplı olarak uzanıyordu; en yüksek nokta batıdan kuzeye doğru yol alıyordu. Karasu, artık Mama Hatun'da

⁹⁶ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 327.

⁹⁷ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 328.

bu adla anılmamaktadır. Bununla birlikte arazinin tarif edildiği şekliyle onu Frat'ın altında oluşuyla tanıdık. Bu civardaki suyu direkt tarif eden özel bir tanımlama yok ama basitçe Mama Hatun Nehri olarak biliniyor.

Ayın 24'ünde 12 saatlik bir mesafede bulunan fakat bizim 10 saatte kat ettiğimiz, yol uzunluğu olarak 32 mil olarak hesaplanabilir, Karakulak⁹⁸'a doğru yol aldık, Batıya doğru sekiz saat kadar ilerledik ve kalan bölüm için kuzeye yöneldik. Yaklaşık altı buçuk mil yol aldığımız noktada bir nehre vardık, bu nehrin Karasu'dan geçerken görmüştük, fakat burada yani Mama Hatun'da rastladığımız bu nehrin Fırat olduğundan şüphelendik, deniyordu ki sonunda Diyardin'e çıkıyor ve Kebanmadeni'ne varıyor. Tıpkı Mamahatun'daki binaların tarzında yapılmış, tamamı aynı malzemeden inşa edilmiş olan sekiz kemerli güzel bir köprüden geçtik. Bir taş atımı mesafede Fırat Nehri ve Mamahatun'un yanından akan nehir ile birleşiyordu. Birleşen bu su oldukça kuvvetli debisiyle şu yolu takib ediyordu; Kuzeyden Güneye 40 derece Batı. Köprü'nün yakınında Manastır köyü vardır. Bu akımı yukarı kuzeye doğru iki saat boyunca takip ettik ve bana kalırsa bu su Fırat'ın asıl kaynağıydı. Eğlenceli her dönemecinde yeni ve güzel tarım alanları ve ağaçlıkların manzarası görülmüyordu.

20 mil kadar yol almışken çok büyük ve fakat terk edilmiş Moss (Mus?) isimli bir köye vardık. Burada yaşayanlar bir gün önce dağlara çekilmişlerdi. Sebepiyse Kürtlerin yağmalarıydı. Köyün yakınlarında çok eski mezarlar vardı ve öyle görünüyordu ki bunların bir kısmı Hristiyan bedenleri üzerine yapılmıştı çünkü bazı mezartaşlarında Haç vardı. Bir taşta Ermenice yazılar var. Ötede beride birbirinin üzerine gelişi güzel yığılmış büyük miktarda mezartaşı vardı.⁹⁹ Nehrin öte tarafında konik şeklindeki tepesinde bir kale olan Pekesidge¹⁰⁰ adında bir kasaba var. Burası Aşakale'den İstanbul'a giden yolun üzerindedir. Shoughoun¹⁰¹ Dere tarafındaki geçiş Kürtler tarafından işgal edilmiştir. Bunun ardından Akdoğan köyü, daha sonra Kismisore (?) geliyor fakat ikisi de terk edilmiştir. Bununla birlikte ekilebilir arazi çoktu. Batıya doğru giderken nehrin bir kolunu geçtik ve bu nehirde suyun yüksekliği atların karnına geçecek yükseklikteydi.

Karakulak büyük bir köy ve Menzilhanede burdadır. Burayı çevreleyen dağlar hala mineralli gibi görünüyor. Tekrar aynı saatlerde bulutlar toplandı fakat geçen günlere nazaran daha azdı. Yolda bir dönemeç vardı ve büyük miktarda vahşi bitkiler ve kuşkonmaz bitkisi vardı.

25'i, sonraki gün menzilhanede büyük bir tartışma yaşadık. Menzilhanenin sahibi kesin ve tartışmaya yer bırakmayacak şekilde bize kiralanacak atlarımız için de ödeme yapmamızı istiyordu. Mirza ise beyhude şekilde kendisinin elçi olduğunu söylüyordu fakat adam yemin ederek ne İran şahı ne de kendi Sultanımı umursarım diyordu ve hayvanları vermeden önce parayı almak istediğini söylüyordu. Sonunda yirmi at kiralamak için adama 25 kuruş vermek üzere anlaştık. Yolumuz önce kuzeye doğru, toprağı işlenmemiş dağların arasından geçiyordu, burası kışın o kadar çok kar yağışı almış ve kar o kadar derin olmuştuk ki yolcuların geçitlerden geçmesini engellemişti. Bu yol Batı-Kuzey şeklinde bir kaç kez yol aldı sık sık, fakat genel olarak ortalama Kuzey 60 Batı yönüyle ilerleyerek Çiftlik'e vardık, yol yaklaşık 40 mil mesafede ve 12 saat uzaklıkta idi denmişti, biz de tam 12 saatte vardık. Dağların arasından geçen

⁹⁸ Erzincan Otlukbeli ilçesinin eski adı.

⁹⁹ Morier, *Journey through Persia... 1808 and 1809*, s. 329.

¹⁰⁰ Erzincan Tercan'a bağlı eski adı Pekiç şimdi adı Çadırkaya köyü.

¹⁰¹ Aşakale'de Sogun boğazı var.

rüzgarlar eşliğinde köknar, ceviz ağaçlarının kapladığı güzel bir yere geldik ve burası özellikle uzak bir mesafeden hayal edilebilecek en güzel orman görünüşünü meydana getiriyordu. Dağların tepesinde sık sık gelen ve iki saat süren yağmurlara ve sağanaklara yakalandık. İnşe yakın sol tarafımızda Sadak¹⁰² köyünü gördük, köy yoldan iki mil kadar uzakta tepenin aşağısında kurulmuş bol sulu ve bol mısır yetişen hayranlık verici bir yeri.¹⁰³ Bu yerden Çiftlik,¹⁰⁴ 15 mil mesafede ve yol, gördüğüm en güzel ve keyif veren vadilerden birinden geçen bir yol. Yağmurla beraber bir nehir akıyordu ve etrafı bereketli yeşilliklerle doluydu.

Vadiden ayrıldığımızda, Çiftlik'in bulunduğu ovaya geldik. O kadar iyi işlenmişti ki beni İngilterenin en güzel bölgelerine götürdü. Büyük sürüler halinde koyunlar, keçiler ve öküzler etrafta yayılırken köylüler toprağı sürüyordu. Tarlalar çit ve hendeklerle birbirlerinden ayrılıyordu. Yollar kendini iyi belli ediyordu. Ötede beride beliren köyler en bereketli yeşilliklerle karşıyordu. Bahar buraya gelmişti ve bütün bu ova küçük bir Cennete dönmüştü. Çiftlik köyü kavak ve söğütlerle serpiştirilmiştir; Sığırlar için dış evler yatay olarak yerleştirilmiş merteklerden inşa edilmiş ve üzeri toprakla örtülmüştür.

Karakulak'tan altı saat mesafede yol kuzeye doğru gidiyor ve Bayburt adlı kasabaya varıyor fakat bizim yolumuz Batı'ya doğru. Çiftlik Köyü'nde etrafa kavak ve söğüt ağaçları serpilmiştir. Evlerin yanında sığırlar için müstemilatlar yatay olarak yerleştirilmiş merteklerden inşa edilmişti ve toprak damlıydılar. Burada Erzurum Valisi'ne bağlı olarak bir Müssemim oturuyor.

26'sında Çiftlik'ten batı yönünde 20 mil (altı saat) uzaktaki Karaca¹⁰⁵'ya gittik. Önceki gün girmiş olduğumuz ovanın devam ettik; ovanın bu kısmı da tıpkı başlangıç noktası gibi güzeldi. Sadak Vadisi'nde daha önce gördüğümüz ve hayran kaldığımız nehir ovaya varıyor ve yolu takip ediyordu. Bu nehri bir tahta köprü üzerinden geçtik. Bu nehir bölge ahalisine bolca balık veriyordu ve hatta kahvaltıda mükemmel bir alabalık türü bize sunuldu.

Ger¹⁰⁶ adlı köyü geçtik ve ovanın doğuya bakan tarafında Kızılçay (Kızılçay?) köyünü gördük. Bütün arazi tarım işinde çalışan insanlarla şenlenmişti. Tepelere girerken eğimli noktalar muazzam güzellikte köknar, çam ve meşe ağaçlarıyla doluydu. Ayrıca, kuzey ikliminde sık görülen dikenli çalılıklar da yoktu. Geçtiğimiz bütün dağlar ulaşması kolay, iniş veya çıkışı zor olmayan dağlardı.¹⁰⁷ Çiftlik'ten yaklaşık 12 mil mesafede Türk türbesi olması muhtemel virane yuvarlak yapılar olarak inşa edilmiş taş bir yapı vardı.

Asıl menzilhane adını ordaki kazaya veya mahalle veren ve içerisinde 30-40 civarında diğer köyleri de barındıran üç saat uzaktaki Şiran'da olmasına rağmen geceyi Karaca'da geçirdik, Atlarımız köylülerden tek tek toplanmıştı çünkü gelişimizden yaklaşık bir ay önce civarda meydana gelen karışıklıklar sebebiyle düzenli tesis işlemez hale gelmişti. Tüm kuzey mesafesi boyunca genel bir güzergâh üzerinde, Karaca'dan Gümüşhane'ye (büyük bir kasaba) on iki saat ve oradan Trabzon'a on saat. Erzincan, Karaca'nın yirmi dört saat gününde, önemli bir kasabadır. Bölgenin tamamındaki mısır tarlaları, çam ağaçlarının gövdelerinden yapılmış korkuluklarla çevrilmiştir ve orada burada her

¹⁰² Sadak Gümüşhane Kelkit ilçesi köyü.

¹⁰³ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 330.

¹⁰⁴ Çiftlik, Gümüşhane Kelkit ilçesinin eski adı.

¹⁰⁵ Gümüşhane Şiran ilçesi sınırlarını kapsayana kazanın adı.

¹⁰⁶ Şiran ilçesi Pelitli köyünün eski adı. Gersut?

¹⁰⁷ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 331.

insanın topraklarının sınırları büyük taşlarla işaretlenmiştir; bu mülkiyet ve dolayısıyla refah hakkında, her yerde gördüğümüzden daha büyük bir kanıttır. Bugün yolumuz boyunca pek çok sayıda, üzeri meyve dolu ardıc ağacı gördük. Ağaçlığın içinden geçtiğimiz sırada aceleyle Erzurum'a giden, Emin Ağa'ya Paşa olduğunun haberini taşıyan, üç Tatar'a rastladık. Bize İstanbul'dan buraya yedi günde geldiklerini söylediler. İşleri müjde taşımak, yani bir atama olduğunda sözlü olarak bildirmektir ve bu sıklıkla yalan çıkabilirdi; haberi taşıyan Tatar bu haberleri genelde Kapı Kahyası ya da diğer deyişle eyaletteki en büyük adamın temsilcisinden alır ve haber doğru olsun olmasın şansını dener. Tatarlar varr varmaz, derhal yeni unvanı almış olan kişinin huzuruna çıkarılır ve terfi ettiğini ona bildirir. Eğer söylediği doğru çıkarsa muhtemelen bin kuruş verilir, ardından gelen diğer tatarlar (genelde bu yolculuğa çıkanlar yirmi kadar olur) erken ya da geç gelişlerine göre münasip bir meblağ alırlar. Esasen bu işte en büyük ödül, Türkiye'deki yaygın tayin yöntemi olan görev kürkünü getiren kazanır.¹⁰⁸ Tatarlar, esasen kürkün de yolda olduğunu bize söylediler. Ağa ya da Karaca'nın yöneticisi çok sert bir görüntüye, fakat görüntüsünden daha hoş bir davranışa sahip bir Türk'tü. Bizi kendi evinin üst katında, açık geniş güzel bir ovaya doğru bakan güzel bir odada ağırladı ve akşamüstü bize akşam yemeği ikram etti. İkramın en güzel parçası bütün halde pişirilmiş kuzu idi; etrafında 12 kişi oturmuştu, çoğunlukla yörenin çiftçileri idiler, fakat imam ya da cemaatin din görevlisi ve hoca ya da erkek öğretmeni aralarından seçebiliyordum. Bütün bu beyler büyük bir iştahla gelmişti; onlar daha gelir gelmez kuzu önlerine koyuldu, ardından hepsi birden sağ elini tabağa koydu ve herkes gücü yettiği ölçüde büyük parçalar kopardı. Bu şekilde saldırmaları kuzudan geriye sadece kemikleri kalana kadar devam etti, herkes, oldukça sakın bir şekilde çubuğunu tıttürmek ve daha sonra misafirlerin her birine ikram edilen kahveyi yudumlamak üzere divanın bir köşesine çekildi. Böyle bir yemek, medenî bir yeme tarzına alışkın olanların inceliğine aykırı olsa da, yine de bu insanların tavırlarında hayranlık duymaktan kendimi alamadığım vahşi ve cömert bir misafirperverlik türü ve modern bir masanın tatlarna son derece katkıda bulunabilecek birkaç malzeme vardı.”

Şebinkarahisar'dan Niksar'a: Karahisar'a Varış-Paris'ten Bir İranlı-Karahisar'a Yaklaşırkenki Güzellik-Kasabaya Gecikme-Kelkit Nehri-Eski Lycus Nehri-Koyulhisar-Türkiye ve İran'daki Mülkiyetin Farkları-Kazılmış Kaya-Bosnalı Bir Yabancı'nın Tarihi

Morier ve beraberindeki İran elçilik heyeti, 27 Haziran 1809'da Karaca'dan hareket edip Şebinkarahisar'a doğru yol almışlardır. Yolda Paris'ten İran'a dönen İran elçisi Asker Han'ın bir adamıyla karşılaşmışlardır. Şiddetli yağmur nedeniyle bir değirmende geceleme zorunda kalmışlardır. 28'inde tekrar yollarına devam ederek Karahisar'a varmışlardır. Yazar, Karahisar ve barındırdığı manzarayı etraflıca anlatmıştır. Yazarın Karahisar'dan sonra Diyarbakır-Bağdat anayoluna çıktığı ve burada Kelkit Irmağı'yla karşılaştığı anlaşılmaktadır. Morier, tarih belirtmese de Karahisar'dan 30 Haziran'da ayrılmış olmalıdır. 1 Temmuz'da Koyulhisar'a ulaşan yazar ve İranlılar burada atlar için daha çok kira bedeli vermektен yakınmışlardır. Bu durumun nedeni ise buradaki menzilin miriye bağlı olmamasıdır. 3'ünde bugün Tokat'ın ilçelerinden ve

¹⁰⁸ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 332.

o zamanki adıyla İskefsir olarak anılan Reşadiye'ye varmışlardır. Reşadiye'de yanlarındaki Bosnalı'nın kaybolduğunu fark etmişlerdir. Ulaştıkları tarihte İskefsir ve Niksar yöresinde Çapanoğulları ile Haznedaroğulları arasında bir çatışma söz konusuydu. Yazar, eserinde, duyumlarından hareketle bu konuda bazı bilgelere de yer vermiştir.

“27’si. Karaca’dan ilerlerdik ve 20 mil uzaklıkta kuzey 60 batıda durduk. Durduğumuz güzel bir vadide bir derenin kıyısındaydı ve ona (önceki yürüyüşün neredeyse daha yukarısında) çok iyi bir şekilde ağaçlarla kaplı ve adamakıllı ekili dağların arasında aralıklarla bir arazi aracılığıyla ulaştık. Ormanların arasındaki çam ağaçları eşsiz büyüklükteydi. Bir ağacın altında akşam yemeğimizi yerken üzerimize batıdan şiddetli bir gök gürültüsü, şimşek ve yağmur geldi. Bu durumdayken İstanbul’dan dönen bir İranlı bize katıldı.¹⁰⁹ Bu kişi Paris’teki İran Büyükelçisi Asker Han’ın maiyetindendi, pek çok haberi bize ileterek içini boşalttı. Kısa süre içinde “Les dames de Paris sont bien jolies. (Parisli hanımlar çok güzel.” diyerek Fransa’da biraz bilgi edindiğine beni ikna etti. Fırtına kısa aralıklarla gece yansına kadar devam etti. Bazıları kayalıklarda sığınak aradı. Bu esnada ben ve geride kalan diğerleri, yansı yıkık dökük bir su değirmenine sığınıp burada büyük bir ateş yakıp kendimizi fırtınanın şiddetinden elimizden geldiğince korurken diğerleri halılar, at battaniyeleri veya bu amaçla bulabildikleri herhangi bir şeyle kendilerini sardı. Geceyi değirmenin oluğunda geçirdim.

28’i. Tekrar, sekiz saat uzaklıkta oduğu söylenen, öküzlerimizin aşırı takatsizliğinden on saatte bile zor kat ettiğimiz çoğunlukla batı yönünde güzergahımızdaki Karahisar’a devam ettik. Yolun uzunluğu 30 mil kadar olabilir. Geçtiğimiz bütün arazi, bir ormanın görkemiyle bir bahçenin konforunu sundu. Her renkten çiçekler, zengin otlakların yamaçlarını süslüyor ve ıtrlı kokularıyla havaya hoş bir koku veriyorlardı. Baharı hiç bu bölgelerde olduğu kadar bereketli ve coşkulu görmemişim. Her vadinin tabanında, sürekli olarak, ilerleyişi ağaçlarla ve onu çevreleyen verimlilikle işaretlenen ve tüm kıvrımlarında ona eşlik eden bir akarsu akar. Zemin mükemmel kızıl bir topraktır; ara sıra sabanla sürülerek alt üst edildiğinde araziye kaplanmış olan yeşilliğin genel tekdüzeliğini kırar ve renk tonlarının görkemli parlaklığıyla hayranlık uyandıran bir tezat oluşturur. Dağın zirvesindeki mısırlar yaklaşık bir ayak yüksekliğindeydi, fakat vadide daha fazla uzamıştı. Ziraatin büyük çoğunluğu, birçok çavdar tarlasının yanı sıra arpadan oluşur; ikincisi [çavdar] aslında birçok yerde yabancı olarak ve diğer bitkilerle gelişigüzel yetişir. Yediğimiz ekmeğin neredeyse tamamı arpadan yapıldığından, buğday bölge sakinlerinin ihtiyaçlarından biri gibi görünmüyor. Çok sayıda armut ağacı, çoğu zaman en mükemmel görünümlerini sergileyen, resmedilmeye değer çam ağaçlarıyla yolu sınırlar.¹¹⁰

Yüz sanatçının kalemi bir araya gelse ve istedikleri kadar yıllar verseniz, bu bölgenin sahip olduğu bu görüntüleri betimlemeyi bitiremezler. Arazisi gibi buranın halkı da ressam için iyi uyum sağlamıştır ve resmin güzelliğine yeni bir çekicilik katabilir.

Karahisar’ın doruğuna varınca muhteşem bir manzara açılıyor. Kendini burada değişik ve nadir bir sonsuzlukta çeşitli şekillerde yükselten, vahşi yapının kucağına zorla girmiş ve doğanın mevcut düzensizliğinde dağılmış yığınlar var. Kuzeye doğru büyük dağ yığınları kaba taslak ve madene işaret eden değişik

¹⁰⁹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 333.

¹¹⁰ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 334.

tonlar ile heybetli taş dizilerine bağlanıyor ve batıya doğru kıvrılarak Karahisar'ın heybetli ve korunaklı yüksekliğinde son buluyorlar. Bunun en uç noktasında, konumu onu savunulması kolay bir yer yapan küçük bir hisar olan kale vardır. Yüzeyin geri kalanı da, aşağıdan görüldüğü gibi, ana binadan daha eski görünen duvarlarla kaphdır. Karahisar kasabası yamaca yayılmıştır. Kasabadan iki mil uzakta ve vadinin dibinde yüksek dağların uçurumlarının meydana getirdiği, kuzeydoğudan köpüklü olan, kaya yataklarındaki taşları oynatan ve Karahisar çevresindeki ekili araziye akan taşkınca akan bir su bulunmaktadır. Tek kemerli bir köprüden geçtik: Kemerin ayakları çıkıntı yapan iki kayanın üzerine taştan ve üst güvertesi ahşaptan yapılmış. Köprüyü geçtikten hemen sonra bir çeşme ve yakınında ömrümde yediğim en güzel kirazlardan bazılarını aldığımız bir bahçe var. Bu noktadan Karahisar kayalığı benzersiz şekilde göz alıcıydı.

Daha da ilerledikçe, hemen bittiği yerde, kasabayı çevreleyen ve kesinlikle Türkiye'de ya da başka herhangi bir ülkede hatırlayabildiğim en güzel noktalardan birini oluşturan muazzam tarım alanlarına ve bahçelere girdik. Binlerce derenin çağlmasıyla canlanan, mısır tarlalarıyla iç içe giren, her türden ve bereketli çınar, kavak ve meyve ağaçları manzaranın ön planını oluşturdu. Büyük bir hızla ve gürültüyle bahçelerin içerisinden akan ve birincisine sularını katan ikinci bir taşkınca akan suya geldik.¹¹¹ Bu yazın ağır sıcağı, mısırlara yeşil tonunu kaybettirmiş ve olgun bir sarılık vermişti. Bu durum, önceki günden bu yana değişen yükseltiyi de gösteriyor: Karahisar'a inişimiz kademeli olarak yaklaşık dört saatte gerçekleşti.

Evler teraslıdır ve kerpiç, tuğla, taş ve ahşap gibi her tür malzemeden yapıları var. Bir gümrük binası var, şehir Erzurum'un idari bölgesi altında bir müselim tarafından yönetiliyor. Burada iki cami ve iki hamam vardır. Eski olanı kurşunla kaplı bir kubbesi olan güzel bir yapıdır. Civarda pek çok köy vardır: Güneydeki diğerleri arasında Gezlische (Gözlüce?), Yaiche (Yenice?) Sayit ve Soucher (Suiçer?) köyleri bulunmaktadır.

Varışımızdan hemen hemen iki hafta kadar önce kasaba ve civar yörede büyük bir isyan meydana gelmişti, yakın zamana kadar kazayı yöneten ve şu anda (1809) Sadrazam olan Yusuf Paşa'ya muhalif bir grup yeniçeri onun Karahisar'a inşa ettirdiği büyük bir binayı ateşe vermiş; bina, içerisindeki mükemmel eşya ile tamamen yok olmuştu.

Ayrılaçığımız zaman, İranlılar, evinde kaldığımız Türk ve ailesi arasında çıkan sert tartışmadan dolayı bir süre geciktik. Bir İranlı hizmetkâr şalvarını ya da at binerken kullandığı pantolonunu kaybetmişti, bulmak için yaşadığı hengâmede bir Türk'ün onu çaldığını söylüyordu. Türk de hararetli cevaplar veriyordu, İranlı elçi elinde şalvarı sallayarak üzerlerine geldiğinde tartışma halihazırda çok şiddetlenmişti ve katilp o da Türk'e saldırdı. Görünüşe göre, daha önce ev sahibimizin dürüstlüğünden şüphelenen elçi meseleyi duyar duymaz kaldığımız odadaki muhtemel şüpheli yerleri aramış, (bir köşede saman balyasının içine sarılı şekilde), tartışmaya konu olan uğursuz nesneyi bulmuştu. Dış görünüşü ve serveti sebebiyle kasabada saygınlığı olan Türk'ün şaşkınlığı, artık anlatılardan daha iyi anlaşılabilir.

Nihayet Karahisar'dan ayrıldık ve dağlık ve taşlık bir yolda 18 mil batıya yol aldık. Son durağımızdan üç mil ötede güney 25 batı yönünde Diyarbakır ve Bağdat'a giden yolu gördük¹¹². Batıya doğru kendi güzergahımıza devam ettik

¹¹¹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 335.

¹¹² Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 336.

ve (Fırat'ın başlangıç kısmı gibi) Karasu denen ve iki kaya silsilesi arasındaki bir mecradan Doğudan Batıya akan büyük bir nehrin kıyısına geldik. Fırat nehri gibi sonraki seyirinde yeni bir isim alıyor ve Niksar'da Kelkit Irmağı¹¹³ deniyor. Bana madenlerin yakınında coştığı, onu gördüğümüz noktadan 15 günlük bir yolculuk yaptığı ve sonunda Karadeniz'e döküldüğü söylendi. Dağların arasından nehrin kıvrımlarını takip ederek, arada bir dar ve sarp geçitlerle tehlikeli hale gelen kötü bir yolu takip ederek kıyılarda kamp kurduk. Mola yerimiz, sağımızda bir köy ile dağ silsilesinin zirvesindeydi; suyun karşı tarafındaki tepede, bana gavurlar veya kafirler tarafından yaptırılmış bir kilise olduğundan daha iyi bir açıklama getiremeyecek bir yıkıntı belirdi. Roma kemerli sütünlü girişi görebiliyordum fakat nehrin karşısına geçip daha yakından bakmadığım için bu sınırlı bilgiyle yetinmek zorunda kaldım. Öğle saatlerinde, güneybatıdan, muazzam yoğun bulutları bir araya getiren kuvvetli bir rüzgâr meydana geldi; akşamın sonunda şiddetli sağanak yağmur yağdı. Burada yine, iki ağacın yapraklarının ve meyilli bir kayanın kısmı örtüsünün verebileceğinden başka bir sığınak olmaksızın, gece fırtınaya maruz kaldık.

1 Temmuz. Yeniden Batı'ya yaklaşık 18 mil ilerledik ve önceki gün olduğu gibi, iki dağ sırasının eteğinde kıvrılmaya devam eden nehrin kıyısında durduk. Güzergahımızın doğrultusu sağdaki dağ sırasıydı, yer yer özellikle tehlikeliydi. Bir boğazda ilerlerken zemin, ayaklarımızın altında ufalandı ve aşağıdaki nehrin üzerindeki uçurumun derinliklerine düştü. Aslında, yağmur biraz daha yağmış olsaydı, herhangi bir tehlike altında, bu yol hiçbir şekilde kullanılmazdı. Koyulhisar'dan sekiz mil mesafede (güzergahımızın solunda ve nehrin karşı tarafında) sıcak bir kaplıca üzerine inşa edilmiş küçük bir yapı var.¹¹⁴ Yer yer araya giren küçük ovalar ve vadilerde çok fazla bitki örtüsüyle karşılaştık. Akasya büyük yoğunlukta ve yanı sıra bitkilerin her tonu mevcut. Bulduğumuz noktanın sonunda, dağların çok yüksek bir kısmının en tepe noktasında bulunan Koyulhisar Kalesi'ni gördük. Oldukça dik ve dolambaçlı bir yoldan yukarı doğru çıktık ve zirveden derin vadinin içerisinde ayaklarımızın altına serili güzel Koyulhisar köyünü gördük. Birbirinden kopuk ahşap evler ve ferahlık veren tonlarıyla her tür ağacının (özellikle meyve ağaçları) mevcudiyetinden meydana gelmiş bölge, etrafını çevreleyen çorak yükseltilere karşı hayranlık uyandıran bir zıtlık oluşturur. Bir parça sanat görüntüyü mükemmelleştirir. Akan suların sınırlı bu ekilebilir bölgenin her köşesinde duyuluyor ve hafif bir esinti sıcaklık seviyesini çok hoş seviyede tutuyordu. Bununla birlikte, bölge her taraftan yükseltilerle sınırlıydı ve Karahisar'dan ve geçtiğimiz diğer yerlerden daha sıcaktı. Burada kiraz mevsiminin geçtiğini gördük, sadece biraz vişne (ekşi kiraz) ve beyaz dut bulabildik. Mısır genel itibarıyla orağa hazır vaziyetteydi, yakında hatta daha fazla sığağa maruz kalmış bazı taraflardakiler kesilmişlerdi bile.

Yöre halkının isyana ve özgürlüğe meyilli olduğunu anlayanca, tepedeki kaleyi birkaç yıl önce (şimdiki sadrazam 1809) Yusuf Paşa yıkmış, anlıyorum ki bu durum onları bastırmada az etkili olabilmış, zira şimdi onlar yine kendi kalelerini inşa ediyorlar. Koyulhisar'dan Karadeniz'deki Canik limanı 12 saatten fazla mesafede değildir.

2'si. Bu duraktan atlarımızı kiralamak için at başına dört kuruş vermek zorunda kaldık.¹¹⁵ Menzilhanenin idarecisi bu duruma sebep olarak diğer köylere

¹¹³ Antik (adı) Lycus'tur. (Yazarın dipnotu).

¹¹⁴ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 337.

¹¹⁵ Burada atlar için ödenen kira, önceki duraktan 3-4 kat daha pahalıdır. Çevirenlerin notu.

nazaran Miri'ye daha fazla ödeme yapmalarını gösteriyordu. Böylece diğer belirli kurumsal ödeme yüklerinden kurtulmuş oluyor, bu durum ona diğer yerlerden farklı fiyatlandırma yapma imkânı veriyor.¹¹⁶ Devlet işinde olduğumuzu, elimizde buyruldu ve resmi emirler (ve diğerleri, en sonuncusu bu bölgenin yönetim yetkisini elinde bulunduran Karahisar müselliminden) olduğunu söylememize rağmen bir şey değişmedi ve uymak zorunda kaldık. Atlar çok para ödemiş olmamıza rağmen, bizi, 12 milden ileri taşıyamayacak kadar kötüydüler, bu sebeple dağlık güzel açık bir alanda yükümüzü boşaltıp hayvanları dinlendirdik. Güzergâhımız kuzey 50 batıydı. Yolculuğumuz boyunca etrafa yayılmış ve çok güzel bir görüntü oluşturmuş (kestane ağaçları, meşe çalıkları ve bir kısım başka ağaçlar birbirine karışmış) çam ormanlarını geçtik. Bazı bölgelerde ağaçlar yakılmıştı ve köylüler eski ağaç kütükleri ile bölgeyi sürüyordu ve muhtemelen burada arpa ekeceklerdi. İnsanlar burada ağacı beş ayak boyu yukardan kesip uçlarını biraz yaktıktan sonra nacaklıyorlar.

3'ü. Sonraki durağımızda yerimizi tam almadan, hayvanlarımız henüz bol yeşillikli otlarla kaplı bu alanda yayılmaya başlamışken, bir kısmı atlı bir kısmı yaya olarak bazı silahlı Türkler geldi, hayvanlarımızı otlak alandan derhal çekmemizi istediler, çünkü bu otlak köylerine aitti. İranlılar derhal yemin ederek otlakların ortak mülk ve Allah'ın bir ihsanı olduğunu söylediler. Buna binaen kendi atlarımızın da onların atları kadar bu otlarda hakkı olduğunu söylediler. Türkler hem onlara konuyu anlatmayı başardılar hem de bu anlayışın çeşitli ülkelerde farklılık gösterdiğini dile getirdiler. Bu Türklerden biri "Sen şimdi tam inanç ile mısır, keçi, inek ve koyunları da otlak gibi ortak mal mı görüyorsun? Zira onlar da Allah'ın bir lütfü." dedi. Doğrusu burada köylüler bu otlar için çok zahmet çekiyor, kesip onları kurutup saman yapıyor ve kış için saklıyorlar, fakat İran'da ot sahipsizdir ve hatta arpa kralın halkına açıktır, orda atlarımızı kralın adı ve hakkıyla arpa tarlalarına çevirdik, atlar hepsini yiyip bitirse bile fakir çiftçi bize tek kelime bile etmeye cesaret edemezdi. Fakat artık İran'da olmadığımız için mecburen bu çağrıya uymak zorundaydık ve güneşin batışından bir saat sonra yeni bir otlak aramak üzere yola çıktık.¹¹⁷ Atlarımıza binişimizden bir saat sonra yükselen ayın güzel bir şekilde aydınlattığı kalın çam ağaçlarının arasında, beş saat boyunca yolumuza devam ettik. Tekrar durduk ve büyüleyici bir vadide hayvanlarımızı sabaha kadar otlattık, şafak ile yola çıktık ve dört saat sonra İskefsir¹¹⁸ köyüne vardık. Genel güzergahımıza göre, kuzey 70 batıda olmalı ve bu da 27 mil kadar yol demektir. İskefsir'e varmadan üç saat önce, sol taraftaki dağın tepesinde bulunan büyük Kızılcaviran köyü; daha sonra her iki tarafta da küçük ahşap evleri birbiriyle bağlantısız bir şekilde tepelerin yamaç ve zirvelerine dağılmış bir dizi köy vardır. İnsanlar, evlerini tamamen ahşaptan inşa ediyorlar, çam ağaçlarının gövdelerini yatay olarak üst üste seriyorlar ve uçlarını çentik ve deliklerle köşelerinden birbirlerine oturtuyorlar. İskefsir'den beş mil ileride, yolun solunda yeşillikler arasında tamamen yalıtılmış bir kaya vardır. Bu kaya sert gri bir granittir ve kesinlikle büyük bir emekle kazanmış, bir oturma yeri ve iki girintisi olan dokuz fit kare bir odadır. Girişin sol tarafında içerde bir figür var ve bu figür bir Haç'ı andırıyor, bu durum beni buranın bazı ilk Hristiyanların inziva yeri olduğunu düşünmeye sevk etti.

¹¹⁶ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 338.

¹¹⁷ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 339.

¹¹⁸ Günümüzde Tokat ili Reşadiye ilçesi.

Bizim Bosnalı Kışot önceki akşamdan bu yana kayıptı; genel olarak bizi meralarından çıkaran Türklere yem olduğundan endişelendik. Hazırlanmakta gecikmişti, ilgilenmesi gereken iki at vardı, savaşçı görünümüne rağmen herhangi bir saldırı karşısında kolay lokma olurdu, bunun yanı sıra kendisi çok altın taşımakla biliniyordu. Fakat doğrusu herhangi bir yara almamıştı ve güzergâhımızın bir sonraki kısmında bize katılmıştı. Bu zavallı yaratık özellikle kasvetli ve melankolik olan vatansever şarkılarını sürekli söylerdi ve her söylemeye başladığında yağmur bastırırdı. Bu her şeye kolayca inanan ve pek çok batıl inancı olan fakat bana inmayan İranlılara Bosnalıların şarkı söylemesinin her zaman yağmur yağdığını söyleme talihsizliğinde bulundum.¹¹⁹ Artık ne zaman yeniden söylemeye kalksa arkadaşlarının topluca engellemesine maruz kaldı. İskefsir'iler bana yılın altı ayı karn yerde kaldığını söylediler. Gerçekten de köylerinde geçirdiğimiz gece hava hissedilir derecede soğuktu ki katlanılabilir derecede rahathğa kavuşturmadan önce sıcak tutan tüm elbiselerimizi giymek zorunda kaldık. Güzergâhımızın genel seyrine bakacak olursak bir süredir yukarı doğru çıktığımızı söyleyebilirim. Ülke yabancıların geçişini engel oluşturmayan bir iç savaş halindeydi. Bu tarihlerde, Canik'ten Yusuf Paşa'nın Tüfekçibaşı ya da yüzbaşılardan birisi, elli adamı ile masraflarını köylüden karşılayarak beslenmekteydi. Çapanoğlu, yöredeki terörün başlıca öznesiydi; birlikleri son zamanlarda Canik Valisi Haznedaroğlu'nun idari bölgesinde bulunan Niksar Çarşısı'nu ateşe verdi.”

Niksar'dan Amasya'ya: Niksar Çevresinde Arazi-Eski Neoceaserea-Tokat'a Giriş-Tasvir-Ticaret-Turhal-Muhafızların Karakolu-Amasya'ya Yaklaşma

Takvimler 4 Temmuz 1809'u gösterirken Morier ve İranlılar İskefsir'den Niksar'a geçmişlerdir. Bu iki merkez arasındaki bir köprü'nün Erzurum-Sivas vilayet sınırlarını belirlediğini öğrenmişlerdir. Niksar'da kale ve etrafındaki yerleşmeye dair bilgiler veren yazar, 5 Temmuz'da buradan ayrılarak Tokat'a hareket etmiştir. Tokat'ta şehrin idarecisi olan müsellimin kendilerine duyarsız davranmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Tokat'taki bakır üretiminden bahseden yazar, 7'si akşamı buradan ayrılıp Turhal'a hareket etmiştir. 8'i akşamı Turhal'dan ayrılıp Amasya yönünde ilerlemişlerdir. Yolda Çengel Derbendi'nde kısa bir kahve molası verdikten sonra geceyi Ezine Pazarı'nda geçirerek sabah Amasya'ya doğru yol almışlardır. Yazar tarih düşmesi de 9 Temmuz 1809'da Amasya'ya varmıştır.

“Temmuz'un 4'ü. İskefsir'den Niksar'a geçtik. Arazinin düz olmayan yüzeyinden 21 mil olarak kabul edilebilecek olan Batı yönünde yedi saattir yoldaydık. İskefsir'den yaklaşık bir buçuk mil uzaklıkta, küçük bir dere üzerindeki ahşap bir köprüye vardık, burası Erzurum Vilayeti'nin son bulunduğu yerdir; bu nedenle bir Paşa [vali] tayin edildiğinde, kurban kesme [devir-teslim?] töreni bu noktada yapılır. Buradan sonra dört bir yanda birkaç köyden geçtik, fakat Delilerin talanından ve Çapanoğlu'nun askerlerinin arada bir ziyaretlerinden dolayı tamamı sakinlerince terk edilmişti ve sakinleri başka köylere sığınmışlardı. Tam geçiş noktasında (dağlara giriş yaptığımız) bir köy kurulu ve buradan itibaren en vahşi ve en romantik türünden bir dağ sırası manzarası başlıyor. Bu bölgenin bitki örtüsünün parlaklığını, bereketini ve o resmedilmeye değer görüntüsünü anlatmaya tarifler yetmez; birkaç küçük hayal kurmanız bölge-

¹¹⁹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 340.

nin dağlarının baharda alacağı verimli hali anlamaya yeter. Her türden ağaç, kökleri sayısız çiçeğin kokusuyla hoş bir koku kazanırken, en vahşi bolluğu ile burada yetişir.¹²⁰ Burada meşe ağacı vardır fakat vasattır; bununla birlikte iyi yetişen ceviz, çınar, çam ve köknar ağaçları bulunmaktadır. Bahar burada olabildiğine latif olsa da dağlarda kışın çok çetin olduğu söyleniyor ve hatta sıradağın en yüksek kısmını geçtiğimiz yerde bile, bir süre, kuzeyden gelen ve zaman zaman ani ve şiddetli sağanaklarla bölünen bulutlarla kuşatıldık. Niksar'a iniş üç saat sürüyor ve bazı noktalarda daha hızlı ilerliyor. Yol, çok sık çalılıklar arasında kıvrılarak gider, son safhasında, tepelerin birtırncı uzunluğundan sonra yolcuları tazeleyen güzel bir gölge oluşturan ulu çınar ağaçlarından meydana gelen bir yığın vardı. Niksar'a ulaşmamızdan neredeyse bir saat önce bir vadide yer alan kasabayı ve arka planda Karahisar yakınlarında başka bir isimle takip ettiğimiz, kendisini Amasya Nehri'ne boşaltan ve böylece Karadeniz'e taşınan Kelkit Irmağı'nın suladığı bir ovayı keşfettik. Niksar, girişine yaklaştıkça, mümkün merteye, güzellik ve zengin bitkisi örtüsü bakımından Karahisar'dakilerin önüne geçti. Yine burada mısırlar iyice olgunlaşmıştı, dut ve kiraz aldık.

Niksar¹²¹ çoğunluğu yıkılmış olan bir kale ile taçlandırılmış uzun bir kasabadır; kalenin duvarları İslamî dönemden kalma eserler gibi görünüyor, uzaktan hala resmedilmeye değer bir nesne teşkil ediyor, şimdilik yeterli olsa da zayıf ve etkisiz bir savunma sağlayan bir kaledir. Tepelerden gelen bir dere vadiye doğru hızla akıyor ve çam ağacını kesip düz tahtaya çevirecek pek çok hızarhanenin çarkını döndürüyor. Buradaki evler artık teraslı değil; çatıları çoğunlukla ahşap, meyilli ve kiremitle örtülüdür.¹²²

5'i. Niksar'dan Tokat güney 60 batı yönünde dokuz saatlik, 30 mil olarak belirlendiğim bir mesafededir. Kasabadan ayrılırken yol, çeşitli güzel manzaralarla devam ediyor ve ardından burada güneyden kuzeye akan Kelkit Irmağı'nın kıyılarına ulaşıyor. Uzun bir gecikmenin ve başarısız ırmaktan geçiş çabalarının ardından grubumuzun bir kısmı, çapa, orak ve kürekleriyle telaşlı bir şekilde günlük işlerini yapmak üzere nehrin karşısına geçmeye çalışan köylüler ve taşıdıkları yükü eşit olmayan küçük bir parça ekipmanımızı alarak bindiğimiz bir tekne yardımıyla karşıya geçtik.

Karşıya geçtiğimizde, sarı görünümüyle hasat vaktinin geldiğini duyuran çok zengin bir araziye vardık. Ovada geniş pirinç tarlaları vardı. Şimdi Tokat'a giden, batıdan gelenleri ise Niksar'a götüren dağlar arasındaki geçide girdik. Sağda küçük bir köy var, ardından geçiş yabani ve gür ağaçlarla gölgelendirilen dar bir yola gidiyor, o esnada bir yandan da sular, birkaç küçük çağlayan-dan dökülerek havayı tazeleyip çevredeki manzaraya bir çekicilik katar. Bu geçidin uç kısımlarında bir ya da iki köy vardır ve bundan sonra yol ağaçların gölgesinden çıkıp daha açık bir araziye geçiyor.

Tokat'a varmadan üç saat önce, yolumuzla aynı yönde akan ve o zamanlar tamamı olgunlaşmış zengin mısır arazilerine can veren bir nehrin yatağına geldik. Yolun sağında, seyahatimizin bitişine dört mil kala, kazılmış odalarıyla bir kaya¹²³ var, bunlardan birinin ön cephesi desenlidir. Çok geçmeden, iki dağın çanağında yer alan, büyük Tokat kasabasının görüntüsüyle karşılaştık ve ilk

¹²⁰ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 341.

¹²¹ Türkler kendilerince o kadar çok eski isimleri korudular ki, Neoccesarea belki Niksar adı altında kolayca tanımlanabilir. Niksar. D'Anville, *Geogr. Anc.* tom. ii. p. 34 (Yazarın dipnotu).

¹²² Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 342.

¹²³ Yazarın burada bir dipnotu var.

görünümü gerçek boyutunun önemli ölçüde altındaydı. Yaklaştığımızda, beş kemerli büyük taş bir köprü'nün üzerinden nehri geçtik ve sonra, zaman zaman uçsuz bucaksız ceviz ağaçlarının yapraklarıyla gölgelenen taş döşeli bir yola geldik.¹²⁴ Etraftaki bölge, her türden meyve ağaçlarıyla dolu, etrafta duvarlarla çevrili bir dizi arazinin yanı sıra, mısır açısından oldukça zengindir. Burada da, tıpkı Karahisar'daki gibi, hayatımda şu ana kadar gördüğüm en büyük ve en güzel kirazlardan yiyoruz.

Bu yerin müsellimi İstanbul'dan atanır. Biz vardığımızda bölgede bu mevkide bulunan kişi etrafında kavga eden idarecilerin kavgalarına hiç karışmıyor ve aslına bakılırsa kendi hükümetini bile pek umursamıyor gibiydi. İranlı bir elçinin hükümdarının huzuruna giderken kasabasını ziyaret etmek üzere olduğu ve kendisinin iyi niyetlerini talep ettiği duyurulduğunda; elçinin isterse bir kervansarayda konaklayabileceğini, onu ileriye götürmek üzere dilediği kadar at talep edebileceğini; ama geri kalanına gelince, kendisi bizim için daha fazla bir şey yapamayacağını söyledi. Bu vakte kadar, genel olarak daha iyi misafirperverlik görmüştük, ama bunun üzerine meydanadaki bir kervansaraya yerleştik ve hem biz hem hayvanlarımız çok rahat ettik.

6'sı. Tokat, tabanı birbirine bağlı üç tepenin yamaçlarına kuruludur. Batıya doğru bir kalenin kalıntıları hâkimdir, burada tamamen viran olan kalıntılar birbirine bağlantısız şekilde darmadağın yapıldığı kayalığın üzerinde duruyor. Kuzeye doğru büyük bir açık alan veya Meydan; bir tarafında Voyvoda Hanı denilen mükemmel bir kervansaray, diğer tarafında ise çok güzel ve görkemli bir cami var. Kasabanın merkezinde aynı güzellikte bir cami daha var. Kasabanın yaklaşık yirmi bin hane veya yüz bin nüfusa sahip olduğu söyleniyor. Burada pek çok Pazar var, bu pazarlarda Türkiye'ye özgü pek çok şey bol miktarda var. Ermeni tüccarlar, aslında, bize büyük ticaret darlığından ve özellikle de madenlerle bağlantılı kısmından dert yandılar. Malatya'ya diğer büyük şehirlerden daha yakın olan Keban madenlerinde yıllık 100-150 bin okka bakır (İstanbul'a gönderilen gümüşler hariç) çıkarılır,¹²⁵ ham haliyle sekiz gün süren bir yolculukla Tokat'a gelir ve burada kalıplanır. Gerçekten de bakırla bağlantılı olan ve yaklaşık üç yüz dükkânı kapsayan iş kolları, kasabada dikkat çeken başlıca özel imalathanelerdir. Bunlardan, bakır eşyalar bütün Türkiye'ye dağılıyor.

7'si akşamı yolculuğumuza devam ettik. Girdiğimiz yolla şehirden ayrıldık ve köprüyü geçerek, bütün ürünlerin hasada hazır olduğu, hayal edilebilecek en zengin mısır arazilerinin birinin üzerinde yer aldığı beş mil genişliği ve 15 mil uzunluğu olan bir oviden geçtik. Turhal durağına olan mesafemiz geneli batı yönlü olmak üzere 25 mil kadardı. Bu büyük köy aniden görüş alanına girer ve esas olarak, etraftaki dağlardan yalıtılmış ve en tepe noktası bir kale harabesi olan yüksek bir kayanın etrafında inşa edilmiş olmasıyla dikkat çekicidir. Köyün kendisi kayanın etrafından dolanarak batıya doğru uzanır. Tokat'tan akan Tozanlı Irmağı, güney-kuzey istikametinde yakınından geçer. Turhal'da bir kervansarayda (orada da han deniyor) konaklamamıza rağmen masraflarımız o yerin kadısı tarafından karşılandı. Tokat müselliminin bize yaptığı muameleden haberdar olmuştu ve bize, size aynı tecrübeyi yaşatmaktansa yüz kese harcamayı tercih ederim, dedi. Bununla birlikte, kendimizi kervansarayda (burada yalnız yüklerimiz ve hizmetçilerle değil aynı zamanda hayvan-

¹²⁴ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 343.

¹²⁵ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 344.

larımızla) pek konforsuz şekilde yerleşmiş olarak bulduk ve misafirperver bir Türk'ün bahçesine sığındık, kendisi bir ağacın altında yüksek bir platformun üzerine kendi halılarımızı sermemize müsaade etti, sınırsız yardımları ile civarda yetişen dut ve kaysılardan verdi. Fakat orada çok fazla zaman geçiremeden ağır bir yağmur ve dolu yağışı bizi pek sevmediğimiz kervansarayı geri gitmeye zorladı. Burada köyün içinde akan nehrin döndürdüğü ve bölgedeki bahçe ve tarlaları sulamaya yarayan çok büyük çarklar var.¹²⁶ Cami'ye yakın, iki büyük çarkla çalışan bir mısır değirmeni var.

Akşam Turhal'dan hareket ettik ve altı saat yol kat ettik. Gecenin karanlığında çok büyük görünen iki büyük kayalık kütle arasından geçerken ileride kuvvetli bir ışık gördük, bu ışık bir kulübeyi ve iki üç büyük çam ağacını aydınlatıyordu. Bu, yaklaşık dört saat aralıklarla konuşlandırılan ve Çapanoğlu idari sahasında yaygın olan derbent adı verilen muhafız karakollarından birisiydi. Bunlar aynı zamanda güvenlik ve dinlenme yerleriydi. Buralarda, yolların güvenliğini gözetmek için genellikle sekiz veya on kişilik bir ekip bulunur. Bu yaklaşmakta olduğumuz ise özellikle çok resmedilmeye değerdi. Kervanımızın geri kalanının ilerlemesine izin verirken Tatarlar, Mirza ve ben atlarımızdan indik. Ulu bir çam ağacının dibinde yapılmış taş duvarlarla çevrili yapıya girdik. Bir köşede büyük bir ateş yakılmıştı. Genç bir adam bize kahve vermek için hazırlık yaparken, bizi karşılayan yaşlı bir Türk oturmamız için hemen yere bir keçi postu serdi. Genç, kaynaması için suyu ateşin dışındaki közlerin üzerine koydu ve sonra tahta bir havan içinde, bir tür müzikal vuruşla, büyük bir gayretle ve bu hareketi un ufak toz haline gelinceye kadar sürdürerek, kahveyi dövmeğe başladı. Ardından dövülmüş kahveyi suyun içerisine koyup üç ya da dört kere kaynattı, kahveyi kahve kabına dökerken gayet dikkatli ve temiz tuttu, ardından yuvarlak bir tepsiye koydu. Daha sonra yolumuza devam ettik ve Turhal'dan altı saat sonra, sabaha kadar açık havada uyuduğumuz büyük bir kervansarayda mola verdik. Kervansaray, sağlam malzemelerden yapılmış ve iyi onarılmış büyükçe bir yapıydı. Bizlerden başka, öküzlerine çektirdikleri arabalarıyla yollara devam etmek için şafağın sökmesini bekleyen pek çok köylü de vardı. Güzergahımız dağlık bir arazinin üzerinden Amasya'ya inene kadar, her iki tarafta şaşırtıcı büyüklükteki kayalarla çevrili dar bir geçitten geçene kadar devam etti. Biz çıkışa yaklaşıncaya kadar pek bir şey görünmüyordu, yaklaşıncaya güzel ve nadir bir görüntü oluşuyor.¹²⁷

Amasya'ya bu yönden giriş oldukça etkileyici. Sağda, birçok yerde insan eliyle işlenmiş görünen uzunlamasına sıralanan yükseltiler var. Yola yakın ve bu dağların eteğinde kayaya oyulmuş en az iki mil ilerleyip nehre ulaşan derin bir su kanalı vardır. Kuşkusuz burası, bir su kemerinin yatağıdır ve muazzam bir emeğin ürünüdür. Bazı yerlerde içinde taşıdığı yığınlar için muazzam genişliktedir.

Aşağıdaki vadinin solunda, bahçelerde ve bağlarda saklı müstakil evler var. Buralarda her türden meyve var ve geçerken tam olarak mükemmelliklerine şahit olduk. Bu yönde Amasya şehri, girişine kadar neredeyse hiç görülmez. Yaklaştıkça son derece büyük ve her adım, yabancıyı hayal gücünün zaten olağanüstü olarak canlandırdığı ve her beklentiye gerçekleştiren bir manzara ya hazırlıyor.¹²⁸

¹²⁶ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 345.

¹²⁷ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 346.

¹²⁸ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 347.

IV. Amasya'dan İstanbul'a

9 Temmuz'da Amasya'da olan Morier, şehri güçlü özellikleri olan topraklarda bir amfiteyatronun girintisinde, Tozanlı Irmağı gibi güzel bir nehrin kıyısından aniden yükselen bir yere benzetmiştir. Kuzeyde dağların en göze çarpan yerinde yıkık görünümlü kaleyi kaya mezarlarını fark etmiştir. Taş bir köprüden geçip genç bir Türk'ün rehberliğinde dağa tırmanmıştır.¹²⁹ Amasya'nın ahalisinin şehirlikleri ve yabancılara olan ilgileri ile öne çıktığını ifade etmiştir. Yazara göre, Anadolu'nun en beyaz tenli ve en çekici kadınları Amasya'daydı.¹³⁰ Şehirde, zengin bir Türk'ün sahip olduğu, nehre yakın bir evde kalmışlardır.

Yazar, 11 Temmuz'da muhtemelen hızlı varmak, belki de ailesini ve tanıdıklarını görmek için, İstanbul'da buluşmak üzere Amasya'da İran elçilik heyetinden ayrılmış ve yolculuğunun geri kalanını Tatarların eşliğinde çoğunluğu gece geçen bir seyahatle tamamlamıştır. Amasya'dan Merzifon iki saatlik bir tırmanış mesafesindeydi ve muntazam bir oviden geçiyordu. Güneş doğmadan 2 saat kadar önce yola çıkmış ve tahminen 12 mil ilerlemiştir. Yazarın anlattıklarına göre, Merzifon'dan dört saat mesafede yolun solunda Hacıköy isminde büyük bir köy vardı. Burası İzmir, Ankara vb. yerlerin kervanlarının buluşma noktasıydı. Halkın o tarihlerde delilerin gelişi sebebiyle dağa kaçtığı bu yerde yolcuların genelde konakladıkları eve geldikten kısa bir süre sonra orada sadece yaşlı bir adam bulmuşlardır. Yaşlı adam onlara biraz yoğurt ve üzerine ekme serdiği soğuk pilav getirmiştir. Ardından zengin fakat sınırlı bir ovaya varmışlardır. Bu güzel ova Merzifon'dan İstanbul'a giden Bayrak denen bir bölük askerinin kamp kurduğu bir yerd. Ardından Osmancık'a ulaşmışlardır. Morier'in ifadesiyle Osmancık büyük bir köy görünümündeydi ve Merzifon'dan yaya olarak 14 saatte gelinen bir yerd. Buradaki ova Kızılırmak tarafından iyi sulanıyordu.¹³¹

Güneşin batmasına yaklaşık bir saat kadar kala Osmancık'tan ayrılmışlardır. Kızılırmak'ı takip ederek sekiz saat mesafede olan sonraki durakları Hacıhamza'ya ilerlemişlerdir. Hacıhamza'ya gece yarısından sonra varmışlardır. Menzilhane nehrin hemen kenarındaydı. Civarda, kale hariç birkaç yerleşim yeri vardı. Yaklaşık bir saat kadar dinlenmişler ve 12 saat mesafede olan Tosya'ya doğru yola çıkmışlardır. Güneş doğduktan dört saat sonra, Tosya'ya varmışlardır.¹³² Yazarın notlarına göre, Tosya bir tepeye yayılmıştı. Güzel camileri ve kendini çok belli eden görüntüsü ile büyük bir kasabaydı. Buradaki menzilhane kasabanın eteklerindedi. Tosya'dan sekiz saat mesafedeki Koçhisar'a doğru yol almışlardır. Tosya'dan sonra büyük pirinç tarlaları ve üzüm bağlarına rastlamışlardır. Koçhisar'a güneş batmadan üç saat önce gelmişlerdir. Yazar, Menzilhane'nin hemen bitişiğindeki Kahvehane'ye girmiş; çorba ile et köfte yedikten sonra uyumuştur.¹³³

¹²⁹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 348.

¹³⁰ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 349.

¹³¹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 350-351.

¹³² Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 352.

¹³³ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 353.

Koçhisar'dan sonraki ilk durakları 13'ü sabahında ulaştıkları Karayol'du. Bu durağı dört saat uzaklıktaki Karacalar takip etmiştir. Karacalar'da yeterince at olmadığı için sabahtan akşama kadar beklemek zorunda kalmışlardır.¹³⁴ Sonunda atlarını temin ettikten sonra altı saat mesafedeki Gerede'ye doğru yola çıkmışlardır. Karacalar'dan altı saat mesafede Çerkeş adı verilen ve bir ovada güzel ağaçlarla çevrili hoş bir kasaba vardı. Gece yaklaştıkça Hamamlı kasabası ve kalesinden kaçınmak için yoldan sapmaya başlamışlardır, çünkü burada Bab-ı Ali'ye karşı isyan eden, sürekli olarak silahlı adamlarıyla devriyeye çıkan, seyyahları ve yolculara da zarar veren Hacı Ahmet oğlu diye birisi vardı. Bu yüzden dağ yoluna çıkmak yerine sola dönüp vadiye doğru yol almışlardır. Bir köyde geceyi geçirip 14'ünde yola devam etmişlerdir.¹³⁵ Gerede büyük bir kasabaydı ve girişinde büyük bir tabakhane vardı. Pazardaki dükkanları ve kahvehaneleri oldukça güzeldi. Gerede'de Tatarlar¹³⁶ nedeniyle bir müddet bekletilmişlerdir. Gerede'den Bolu'ya 12 saat bir mesafe vardı.¹³⁷ Bolu'ya yaklaşırken bereketli ovayı ve bahçeleri görmüşlerdir. Bolu, pazar ve sokaklara bakılırsa sık nüfuslu bir yerdi.¹³⁸

Bolu'dan akşamüzeri ayrılmışlar, güzel oviden ayrılıp dağlara ve Bolu'nun adını verdiği ormanlara girmişlerdir. Ormanların içinde yaptıkları altı saatlik bir yolculuğun ardından dağda konumlanmış, ağaçtan yapma küçük bir askeri kulübede dağ muhafızlarını görmüşlerdir. Burada geceleme kararı vermişlerdir. Çünkü tatarın dediğine göre orman gittikçe sıklaşıyordu ve bu yüzden gece ilerlemek çok tehlikeliydi. Muhafızların kulübesinde pistolden kılıçlara, tüfeklere bir askerin ihtiyacı olan tüm her şey duvarda asılıydı.¹³⁹

15'inde yola koyulmuşlar ve derin ormanlara dalmışlardır. Bu ormanlar çok büyük bir alanı kapsıyordu ve ağaç denizi olarak anlıyordu. Burası İstanbul'a bitmez tükenmez bir kütük kaynağı sağlıyordu. İlerlerken öküz arabaları ile yavaş yavaş İstanbul'a çekilen koca kütük parçaları görmüşlerdir. Bolu'dan sonraki durakları 12 mil mesafedeki Hendek'ti. Burası ormanın tam ortasına kurulu ilk bakışta su, odun, tarım ve yapı bolluğu olan bir yer

¹³⁴ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 354.

¹³⁵ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 355.

¹³⁶ Yazar bu durumu şöyle anlatıyor: "Buradan geçen çok sayıda tatar sebebiyle bekletildik, hatta tatarlardan birisi yanımıza gelip bize çorba ve kızarmış yumurtasının bir kısmını verdi ve gitti. Tatarlar kendilerini yolların önemli şahıslarından görürler ve at değişim noktalarına buna uygun olarak ilgi alaka görmeyi beklerler, gözlemlediğim kadarıyla tatarlar neredeyse hiçbir noktada geri çevrilmiyor. Bana eşlik eden Tatar, sınıfından ötürü beni kendisinden düşük gören her şeyin iyisini kendine alan çok inatçı birisiydi. Ne zaman gelse yumuşak minder onun için serilirdi o da oturur sigarasını tütürür ve hoş bir kahve içerdi, bense ilgisiz bir yere oturtulur ikincil kalite bir kahve alırdım. Zannediyorum görüntüm benim efendi oluşumu pek belli etmiyordu. O sebeple bana gösterilmesini beklediğim saygı ona gösteriliyordu. Siyah pelerinin çok kirlenmiş, ipek pantolonum parçalanmış İran işi botların su çekmiş ve tabanları kırılmış üstündekilerde kir pas içinde eskimişti. Esas karakterimle de yol gitmek istemiyordum çünkü Frenklerin (ve özellikle İngilizlerin) ne kadar yüksek fiyatlarla karşılaştığını biliyordum, Tatarın varlığı da bana gerekli geçişleri sağlıyordu." Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 356.

¹³⁷ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 356.

¹³⁸ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 357.

¹³⁹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 358.

kombinasyonuydu.¹⁴⁰ 16'sında Sapanca'ya gitmek üzere at başına beş kuruş ödemek zorunda kalmışlardır. Mesafe 12 mildi. Hendek'ten birkaç saat mesafede bir nehre varmışlardır. Nehir üzerindeki asma köprü'nün yarısı kırılmıştı, üzerine yapıldığı nehir ise geniş olmasına ve henüz yağmur yağmış olmasına rağmen derin değildi. Nehri geçtikten sonra Sapanca gölünün sınırlarına gelmişlerdir.¹⁴¹ Sapanca, çok sık ağaçlıkla örtülüydü. At değişme yerinde çok oyalanmadan İzmit'e doğru yola devam etmişlerdir. İzmit'e vardıklarında akşam olmak üzereydi. İzmit'te menzilhanenin yanındaki kahvehanede konaklamışlardır. Ardından sabah erken saatte Gebze'ye doğru 9 saatlik yola çıkmışlardır. İzmit'ten sonra yolda dört saat sonra deniz kıyısına varmışlardır. Burada küçük bir köy vardı.¹⁴² Burası İstanbul'a düzenli aralıklarla gidip gelen kayıkların ve deniz araçlarının yeri ve pek çok kişi gidiyordu. Fakat onlar daha güvenli bir yolu tercih edip atlarıyla Gebze'ye doğru yüksek bir yoldan yıkık bir kalenin olduğu yönde tırmanmışlardır. Gebze güzel, badanalı bir camisi olan küçük bir kasabaydı. Akşam olmadan Üsküdar'a ulaşmak için çok acele etmişler ancak başaramamışlar ve geceyi Boğaz yakınlarındaki bir kahvehanede geçirmek zorunda kalmışlardır. Ertesi sabah 18 Temmuz 1809'da Üsküdar'a geçmişlerdir. Yazar kalacağı yer Beyoğlu'na hareket etmiştir. Yazarın Tahran'dan başlayıp Amasya'ya kadar İran elçilik heyeti, buradan itibaren Posta Tatarlarıyla yaptığı yolculuk iki ay on gün sürmüştü ve bu süre zarfında bir kere bile elbiselerini çıkartarak uyuyamamıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

18. ve 19. yüzyıllar boyunca, *Voyage en Orient* fikri, bazı Avrupalı gezginlerin, yazarların ve sanatçıların zihinlerinde giderek Büyük Tur'un yerini almıştır. *Voyage en Orient*, Fransız yazar ve şair Gérard de Nerval tarafından 1842'de Kahire ve Beyrut'a yaptığı gezi hakkında yayımladığı, içinde *Queen of Sheba (Seba Melikesi)* gibi Doğu masallarının da bulunduğu kitabın adı olarak kullanmıştır. Daha önceki dönemlerde Batı Avrupa'yı ve özellikle İtalya'yı gezenler, şimdi yönlerini ve bakışlarını Doğu'ya çevirerek yolculuklarının ve deneyimlerinin hem yazınsal hem de görsel anlatımlarını yaratmaya başlamışlardır. Lady Mary Wortley Montagu, James Justinian Morier William Makepeace Thackeray ve Alexander William Kinglake gibi İngiliz gezginlerin mektupları ve seyahatnameleri, Avrupalıların coğrafi olarak Ortadoğu'ya atfettikleri *Orient* terimiyle andıkları Doğu ile ilişkilerini şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. Oryantalist söylem, yani Batılı seçkinlerin, dünyanın üstün bir Batı ve aşağı bir Doğu olarak bölünmesi üzerine kurulan Batılı olmayan dünya algıları ve kavramsallaştırmaları bu metinlerde yaygındır. Bununla birlikte, ne zaman yayımlandığına ve kimin yazdığına bağlı olarak, bu yazılardan farklı Doğu anlatılarının ortaya çıktığını belirtmek de önemlidir. Örneğin, Morier, 1812 ve 1818 seyahatnameleri, karşılaştığı insanlar ve geleneklerin

¹⁴⁰ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 359.

¹⁴¹ Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 360.

¹⁴² Morier, *Journey through Persia...1808 and 1809*, s. 361.

daha tanıdık tanımlarına ek olarak, İran'da karşılaştığı coğrafyayı ve antik kalıntıları adeta kusursuz bir görev bilinciyle anlatmaktadır. Morier'in anlattıkları, Doğu'nun mistik inşasının izlerini kesinlikle korurken, o zamanlar çok geleneksel olan ve bu nedenle, bu bölge fikrini "öteki" ve çeşitli şekillerde aşâğılık olarak sürdürmüştür. Ayrıca seleflerinden bazılarına kıyasla daha titiz bir bilimsel yaklaşım benimsemiştir.

1824'te yayımlanan İsfahanlı Hacı Baba'nın Maceraları ile popüler roman yazarı olarak hatırlanan James Justinian Morier aynı zamanda bir diplomattı. Morier kariyerinin başlarında İran'da iki diplomatik görevde yer aldı; ilki 1807-9'da, ikincisi 1810-6'da. Bu geziler sırasında Morier, 1809'da İngiltere'ye eşlik ettiği İranlı elçi Mirza Ebül Hasan da dâhil olmak üzere İranlı kişilerle samimi arkadaşlıklar kurdu. Daha sonra romanlarında İran'ı karikatürize ettiği için eleştirilmesine rağmen, Morier, 1807 ile 1816 yılları arasında İran kültürüne ilişkin görece derin ve çok yönlü bir anlayış ve kavrayış edinmiştir. Örneğin Türkçe boş kelimesi James Morier'in sık kullanımı dolayısıyla İngilizce sözlüklere girmiştir.

Bu çalışma, Morier'in 1809'da Tahran'dan başlayıp Portsmouth'ta sona eren yolculuğunu konu edinmiştir. Çalışmada, hakkında Türkçede neredeyse hiç yayın bulunmayan yazarın biyografisi verildikten sonra onun Türkiye'deki yolculuğu aktarılmıştır. Böylece 1809 senesinde Erzurum, Şebinkarahisar, Niksar, Tokat hakkında detaylı tespitlere ulaşılmıştır. Bu yerleşimler, yollar, idareciler, yaşanan bazı iç sıkıntılar, nehirler, dağlar, hava olayları, bazı Osmanlı uygulamaları, gelenekleri, yemek kültürü, yollardaki menzilhanelerin durumu hakkında çoğu yerde karşılaşılmayacak bilgiye ulaşılmıştır. Çalışma bu seyahatname hakkında yapılan gerek dış dünyada ve gerekse ülkemizde yapılan nadir çalışmalardan birisi olması bakımından da dikkate değer özelliktedir.

Çalışma için yapılan literatür taramasında, İzmir'de doğan, daha sonra İngiltere adına İran'da diplomatik girişimlerde bulunan Morier'in yalnız Hacı Baba isimli romanının Türkçeye çevrildiği anlaşılmıştır. Oysa yazarın Karslı Hizmetçi Kız Ayşe isimli romanının özellikle 19. Yüzyıl Türkiye'sine ait önemli tespitleriyle dilimize aktarılmasında yarar olduğu kanaatindeyiz. Yazarın doğuyu konu edinen diğer romanlarında da Türkiye ve Türklere gönderme olduğu açıktır. Yaptığımız bu çalışmanın Morier'e dikkat uyandıracığı ve onun hakkında daha kapsamlı çeviriler yapılacağı umudunu taşıyoruz.

Kaynakça

"James Justinian Morier (1780-1849)", *Chambers's Cyclopaedia of English Literature A History Critical and Biographical of Authors in the English Tongue from the Earliest Times Till the Present Day, with Specimens of Their Writing*, vol. II, David Patrick, New Edt., W. & R. Chambers Limited, Edinburgh 1906.

"James Justinian Morier (1780-1849)", *Library of the World's Best Literature*, vol. XVIII, (edt. Charles Dudley Warner vd.), R.S. Peale and J.A. Hill, Newyork 1897.

"Morier, James Justinian (1780?-1849)", *Dictionary of National Bibliography*, edt. Sidney Lee, vol. XXXIX, Smith, Elder & Co., London 1894.

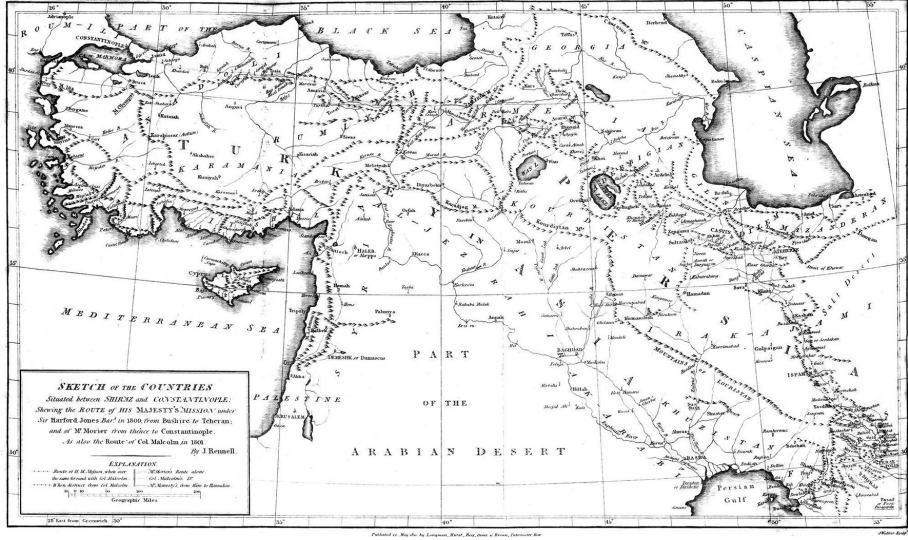
Abū al-Ḥasan Khān İlchī: *Ḥayrat'nāmah : safarnāmah-i Mürzā Abū al-Ḥasan Khān İlchī bih Landan / bih kūshish-i Ḥasan Mursil'vand*, Mu'assasah-i Khadamāt-i Farhangī-i Rasā, Tahrān [13]64 [1986].

- Ann K.S. Lambton: *Qajar Persia: Eleven Studies*, I.B. Tauris, London 1987.
- BERKTAY, Ada: "The "Voyage en Orient": Narratives of the East, as Written by the West", <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/157>, (21.10.2020: 00:18).
- DUVAR, Euan R. (2018): "The Historical Context of James Justinian Morier's Travels: France, Britain, and Persia, 1798-1815", <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/133>, (17.10.2020: 18:22).
- ESDAILE, Charles J.: *Napoleon's Wars: An International History, 1803-1815*, Viking, New York 2008, 297.
- GARZA, Nina Elizondo (2018): "The Life and Afterlife of James Justinian Morier's The Adventures of Hajji Baba of Ispahan", <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/129>, (25.10.2020: 17:38).
- HAMBLY, G.R.G.: "Agha Muhammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Avery, G. R. G. Hambly and C. Melville, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- _____ : "Iran during the Reigns of Fath Ali Shah and Muhammad Shah", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Avery, G.R.G. Hambly and C. Melville, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- HERFORD, C.H.: "J.J. Morier (1780-1849)", *The Age of Wordsworth*, 3rd Edition, Bell and Sons, London 1899.
- INGRAM, Edward: *Britain's Persian Connection, 1798-1828: Prelude to the Great Game in Asia*, Clarendon, Oxford 1992.
- JOHNSTON, Henry B. McKenzie: "Hajji Baba and Mirza Abul Hasan Khan-A Co-nundrum", *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. XXXIII, 1995.
- JOHNSTON, Henry McKenzie: *Ottoman and Persian Odysseys: James Morier, creator of Hajji Baba of Ispahan, and His Brothers*, British Academic Press, London-New York 1998.
- KELLY, John Barrett: *Britain and the Persian Gulf: 1795-1880*, Clarendon, Oxford 1968.
- MORIER, James: *A Second Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, Between the Years 1810 and 1816. With a Journal of the Voyage by the Brazils and Bombay to the Persian Gulf. Together with an Account of the Proceedings of His Majesty's Embassy under His Excellency Sir Gore Ouseley*, Bart, K.I.S., Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, London 1818.
- _____ : *Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809; in which is included, Some Account of the Proceedings of His Majesty's Mission, Under Sir Harford Jones, Bart K.C. to the Court of the King of Persia*, Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, London 1812.
- O'QUINN, Daniel: "Tears in Tehran/Laughter in London: James Morier, Mirza Abul, Hasan Khan, and the Geopolitics of Emotion", *Eighteenth-Century Fiction* 25, No. 1 (Fall 2012).
- PETTINGER, Alasdair: "Travelogues", *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, Vol. 3, ed. Thomas Benjamin, Macmillan Reference, Detroit 2007.
- POCOCKE, Richard: *A Description of the East, and Some Other Countries. ... By Richard Pococke, LL.D. F.R.S.*, printed for the author, by W. Bowyer; and sold by J. and P. Knapton, W. Innys, W. Meadows, G. Hawkins [and 6 others in London], London 1743-45.
- SAID, Edward: *Şarkiyatçılık Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, 7. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- YIXU, Chen: (2018): "Encounter with a Dreamland: A Reading of James Justinian Morier's Portrait in the Columbia University Art Collection", <https://projects.mcah.columbia.edu/ma/node/128>, (15.10.2020: 14:20).
- WATT, James: "Chapter Four: James Morier and the Oriental Picaresque", *Comedy, Fantasy ve Colonialism*, ed. Graeme Harper, Continuum, London-New York 2002.
- WRIGHT, Denis: *The Persians Between the English: Episodes in Anglo-Persian History*, IB Tauris, London 1985.

Ekler



Ek-1: James Justinian Morier'in İran Kıyafetleri İçerisinde Yağlıboya Resmi
(Kaynak: <https://blogs.cul.columbia.edu/avery/2018/09/26/looking-east-james-justinian-morier-and-nineteenth-century-persia/>)



Ek-2: James Justinian Morier'in 1808-1809'da
İran ve Anadolu'da Uğradığı Yerleri Gösteren Harita
(Kaynak: Morier, Journey Through Persia ... 1808 and 1809).

ADİLŞAHLAR SULTANLIĞI ÜZERİNE YAZILAN FARŞÇA YERLİ VAKAYİNAMELER

Arş. Gör. Dr. Cihan ORUÇ*

Öz

1489 yılında Yusuf Adilşah tarafından kurulan Adilşahlar Sultanlığı, 1686 yılına kadar varlığını devam ettirmişti. Bu süre zarfında dokuz sultan Adilşahlar tahtına oturmuştu. Sultanlığın sınırları ilk dönemlerde Batı Maharashtra ve Kannada dilinin konuşulduğu bölgelerden ibaretti. Daha sonra Tungabhadra Nehri'nin kuzeyine doğru genişlemişti. XVII. asrın sonunda batıda Umman Denizi'ne, doğuda ise Bengal Körfezi'ne erişmişti. Adilşahlar Hanedanlığı üyeleri bir taraftan sultanlığın sınırlarını genişletmek ve halkın refahını yükseltmekle uğraşırken, bir taraftan da bu faaliyetlerini gelecek nesillere aktarmak amacıyla vakayinamelerin yazılmasını teşvik etmişlerdi. Şiliğin kabul edilmesi, bu mezhebin önemli temsilcilerinden olan Safevilerle ilişkilere olumlu katkı sağladığı gibi Farsçanın bölgede yayılmasını hızlandırmıştı. Sultanların daveti neticesinde İran ve Maverâünnehir'den bazı âlimlerin Bicapur'a gelmesi bu dilde yazın faaliyetlerinin artmasıyla sonuçlanmıştı. Yaşanan bu gelişmeler, Farsça vakayiname yazma geleneğine olumlu katkıda bulunmuş, çok önemli eserlerin kaleme alınmasına vesile olmuştu. Sultanlık yıkıldıktan sonra da Farsça vakayinameler yazılmaya devam etmişti. Bu vakayinameler, Adilşahlar Sultanlığı döneminde yaşanan siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmelere ışık tutmaktadır. Bu makalede Adilşahlar Sultanlığı devrinde ve sultanlık yıkıldıktan sonra yazılmış olan on üç adet Farsça vakayiname ele alınmış ve temel özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Adilşahlar, Farsça, Vakayiname, Hindistan, Dekken.

Persian Indigeneous Chronicles Written On The Adilshahi Sultanate Abstract

The Adilshahi Sultanate which was established by Yusuf Adilshah in 1489, had continued its existence until 1686. Nine sultans sat on the throne of Adilshah during this time. The borders of the sultanate consisted of the regions where the western Maharashtra and the Kannada language were spoken in the early period. Later, it expanded to the north of the Tungabhadra River. It had

* Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, cihansan87@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3065-8607.

reached the Arabian Sea in the West and Bay of Bengal in the east by the end of XVII. century. While the members of the Adilshah Dynasty were striving to expand the borders of the sultanate and raise the welfare of the people, they also encouraged the writing of declarations in order to pass these activities on to future generations. The acceptance of Shiism contributed positively to the relations with the Safavid, who were the important representatives of this sect, and accelerated the spread of Persian in the region. The arrival of some scholars from Iran and Transoxiana to Bijapur at the invitation of the sultans resulted in the increase of literature activities in this language. These developments contributed positively to the tradition of writing Persian chronicles and led to the writing of very important works. After the sultanate collapsed, Persian chronicles continued to be written. These chronicles shed light on the political, social, economic and cultural developments experienced during the Adilshah Sultanate. In this article, thirteen Persian chronicles written during the era of Adilshahi Sultanate and after the sultanate collapsed have been reviewed discussed, as well as their basic features have been tried to be revealed.

Keywords: Adilshahids, Persian, Chronicle, India, Deccan.

Giriş

Adilşahlar Sultanlığı (1489-1686) döneminde yazılan Farsça eserler ve bu dile dayalı kültürel faaliyetler varlığını hâlâ korumaktadır. Bu göz alıcı miras, farklı ülkelerden pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Başta Hindistan ve İngiltere olmak üzere yurt dışında Adilşahlar üzerine önemli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Ancak bu ülkelerde yapılan akademik çalışmalarda Adilşahlar devrine ait sadece belli başlı vakayinamelerin¹ kullanıldığı görülmektedir. Bu yaklaşım, vakayinamelerdeki bazı bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde analitik bir değerlendirme yapmadan aktarılmasına sebep olmaktadır. Bunun en iyi örneği, Adilşahlar Sultanlığı'nın menşei meselesidir. Araştırmacıların pek çoğu, bu yerli vakayinamelerinden Muhammed Kâsım Hindüşâh Firişte'nin *Tarih-i Firişte*'de verdiği bilgilerden yola çıkarak sultanlığın kurucusu Yusuf Adilşah'ın menşei Osmanlı Hanedanı'na dayandırmaktadırlar.² Bu araştırmacıların bahse konu iddiayı Osmanlı kaynaklarından teyit etmedikleri görülmektedir. Ayrıca Adilşahlar devrine ait diğer yerli vakayinameleri de incelemedikleri anlaşılmaktadır. Zira Adilşahlar devri Farsça yerli vakayinamelerinden Refüddin İbrâhîm Şîrâzî'nin *Tezkiret'ül Mülük* adlı eserinde Yusuf Adilşah'ın soyunun Akkoyunlu Devleti'nin Save Valisi Mahmud'a dayandığı bilgisini vermektedir.³ Karşılaştığımız bu durum, bizi Adilşahlar devrine ait diğer hususlarda da benzer hataların yapılmaması için bu sultanlık devri üzerine kaleme alınan Farsça yerli vakayinameleri üzerine bir araştırma yapmaya sevk etmiştir.

¹ Vakayiname: "Günü gününe yazılmış olayları içine alan eser, kronik." Bkz. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 2005, s. 2075.

² Sir William Wilson Hunter, *A Brief History of the Indian Indian Peoples*, At The Clarendon Press, Oxford 1893, s. 129; James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, Vol: II, John Murray Publisher, London 1910, s. 268; Vincent A. Smith, *The Oxford History of India*, At The Clarendon Press, Oxford 1919, s. 291. Yusuf Adilşah'ın menşei meselesinin tartışıldığı bir çalışma tarafımızca kaleme alınmıştır. Bu çalışma kısa süre içerisinde bir dergide yayımlanacaktır.

³ Refüddin İbrâhîm Şîrâzî, *Tezkiret'ül Mülük*, MS British Museum Add. 23883. S. 24/a-24/b.

Hiç şüphesiz Adilşahlar Sultanlığı'na ait kadim miras, Türk-İslâm tarihi ve medeniyetinin bir parçası telakki edilmelidir. Ancak ülkemizdeki akademi çevreleri, hâlâ Hindistan'da hüküm sürmüş olan Türk-İslâm devletleri ve sultanlıklarına yeterince ilgi göstermemektedirler. Adilşahlar Sultanlığı üzerine yapılan akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır. İsmail Hikmet Ertaylan'ın 1953 yılında yayımlanan *Âdilşâhiler (Hindistan'da Bir Türk-İslam Devleti)* adlı eseri, ülkemizde bu alanda yapılan bizim bildiğimiz ilk ve oldukça önemli bir çalışmadır. Son yıllarda Barış Aydın'ın *Âdilşâhiler Hanlığı ve Yusuf Âdil Han (1489-1689)* adlı yüksek lisans tezi ile Tuna Kaan Taştan'ın *Adilşahlar Devleti ve Portekiz Krallığı İle Olan İlişkileri (Kuruluşundan I. Ali Adil Şah'ın Ölümüne Kadar)* adlı doktora tezi bu sultanlık hakkında yapılan diğer önemli çalışmalarlardır. Bu üç eser dışında ülkemizde Adilşahlar Sultanlığı üzerine hazırlanan herhangi bir çalışmaya rast gelmedik.

Türkler, dünyanın çeşitli coğrafyalarında devletler kurmuş bir millettir. Bu durum, farklı dillerde Türk tarihi üzerine eserlerin verilmesini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Türk tarihi üzerine çalışmalar yapan araştırmacıların işini zorlaştırmaktadır. Bu yüzden farklı coğrafyalarda hüküm sürmüş olan herhangi bir Türk devleti üzerine bir araştırma yapmak için söz konusu devlet hakkında yazılmış olan eserlerin kaynak dilini/dillerini bilmek mecburiyeti hâsıl olmaktadır. Benzer durum, Adilşahlar Sultanlığı için de geçerlidir. Adilşahlar devri tarihi üzerine yazılan yerli vakayinamelerin çoğu Farsçadır. Urdu⁴ ve Dekenî (Eski Urduca)⁵ dillerinde ise sadece bir iki tane yerli vakayiname mevcuttur. Diğer taraftan tek başına kaynak dili bilmek de bir tarih araştırması yapmak için yeterli değildir. Araştırma konusu üzerinde çalışmaya başlamadan önce kaynak dilinde yazılmış olan eserlerin isimleri, bu eserlerin içerikleri, basım bilgileri ve buldukları kütüphaneler hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Adilşahlar devri Farsça yerli vakayinameleri üzerine derli toplu bilgi veren böyle bir çalışmanın olmayışı, bizi bu makaleyi yazmaya iten önemli sebeplerdendir.

⁴ Araştırmalarımız neticesinde Adilşahlar tarihi üzerine Urduca yazılmış sadece bir vakayinameye ulaşabildik. Eserin adı, *Vaqi'at-i mamlakat-i Bijapur*'dur. Bu vakayiname, Adilşahlar yıkıldıktan iki asır sonra 1913-1914 yıllarında Beşirüddin Ahmed tarafından kaleme alınmıştır. Vakayinamede Adilşahlar döneminde yaşanan siyasi olaylar anlatılmaktadır. Müellif, eserini Haydarabad Nizamı hizmetinde memur olarak çalıştığı sırada Adilşahlar Sultanlığı ve sultanlık bünyesindeki sufler hakkında topladığı yazılı ve sözlü bilgileri derleyerek yazmıştır. Bkz. Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 2011, s. 21-22. Müellif eseri hakkında ayrıntılı bilgiyi yazmış olduğu önsözünde vermektedir. Bkz. Beşirüddin Ahmed, *Vâkıât-ı Memleket-i Bicapur*, Cilt: I-II-III, Matba-i Mufid-i Am, Agra 1915.

⁵ Dekenî dilinde de Adilşahlar devri üzerine yazılmış sadece bir esere ulaşabildik. Eserin adı *Aliname (Tarih-i Sikandari)*'dir. Müellifin adı Mir Nusret'dir, ancak daha çok Nusreti mahlasıyla anılır. *Aliname*, mesnevi şeklinde kaleme alınmıştır. Müellif, Adilşah sultanlarından Muhammed Adilşah, II. Ali Adilşah ve Sikandar döneminde yaşamış, 1675 yılında vefat etmiştir. Gazel ve methiyelerin de bulunduğu eser, 1674 senesinde tamamlanmıştır. Eser, doğası gereği sultanlığa ait kahramanlıkların abartısıyla doludur. *Aliname*, Dekenî dilindeki ilk tarihi şiir kitaplarından biridir. II. Ali Adilşah'ın on yıllık dönemi (1656-1666) anlatan eser, Abdu'l-Majeed Siddiqui tarafından yazına hazırlanmış ve 1959 yılında Haydarabad'da basılmıştır. Bkz. P.M. Joshi - H.K. Sherwani, "Contemporary Source Material", *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, Vol: II, Ed. H.K. Sherwani and P.M. Joshi, Text-book Press, Hyderabad 1974, s. 583.

1. Adilşahlar Sultanlığı Devrinde Farsça ve Farsça Tarih Yazımı

Behmeni Devleti'nin (1347-1527) yıkılış sürecine girmesi neticesinde Dekken'de beş tane sultanlık kurulmuştu. Adilşahlar Sultanlığı (1489-1686), Behmenilerin Türk asıllı Bicapur Valisi Yusuf Adilşah'ın 1489 yılında bağımsızlığını ilan etmesi neticesinde kurulan bu sultanlıklardan biriydi.⁶ Sultanlık, başlangıçta Batı Maharaştra ve Kannada dilinin konuşulduğu bölgeleri hâkimiyeti altına almış, daha sonra ise Tungabhadra Nehri'nin kuzeyine doğru genişlemişti. XVII. yüzyılın sonunda sınırları batıda Umman Denizi'ne, doğuda ise Bengal Körfezi'ne ulaştı. Adilşahlar böylece Babürlülerden sonra Hint Kitası'nın ikinci büyük gücü oldu. Adilşahların yaklaşık iki yüz yıllık tarihi boyunca dokuz sultan tahta oturdu.⁷ Adilşahlar Hanedanı'nın dokuz yöneticisinden beşi Şii iken diğerleri Sünnilerdi. Bu yüzden Şiilik ve Sünnilik farklı dönemlerde sultanlığın resmi mezhebi olarak kabul edilmişti.⁸ Şiiliğin kabulü, sultanlık sınırlarında bu mezhebin önde gelen temsilcisi olan Safevi Devleti'nin siyasi ve kültürel nüfuzunu arttırdığı gibi, Farsçanın yayılmasını da hızlandırmıştır.⁹ Bu durum, Farsçanın daha fazla konuşulmasına, bu dilin edebi ve kültürel ürünlerinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Hiç şüphesiz Farsça tarih yazımının ilerlemesine de etki etmiştir.

Farsça tarih yazımı, Hint alt kıtasının en zengin edebi geleneklerinden birini temsil eder. Bu yazım, XIII. yüzyılın başında Gurluların himayesinde başladı ve İngiliz Hindistan hükümeti himayesinde XX. yüzyılın sonlarına kadar devam etti. Farsça tarihi kayıtlar, sekiz yüz yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Ayrıca Keşmir ve Karnataka gibi farklı bölgelerdeki kültürel faaliyetleri etkisi altına almıştır. Orta Çağ nüshalarının modern baskısı ve erken modern el yazma koleksiyonları, edebi üretimin sadece bir kısmını içermektedir. Yalnızca Babürlüler döneminde üretilen şiir, tefsir, kelâm, mektup, biyografi, coğrafya ve Farsçaya tercüme edilen Sanskritçe eserleri kapsayan bir katalogdaki iki binden fazla el yazma eserin yaklaşık beş yüz tanesi tarih üzerinedir. Bu basit örnek, Hindistan'daki Fars edebi üretiminin en aktif dönemlerinden birinde tarih yazımının önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰

Arapça Dekken'de yaygın olmasına rağmen buradaki sultanlıklar döneminde Fars edebiyatı yöneticiler tarafından desteklendi ve bölge genelinde yayılma imkânı buldu. Farsça kuzeyde daha fazla geliştiği için güneyde de

⁶ İsmail Hikmet Ertaylan, *Âdilşâhler (Hindistanda Bir Türk-İslam Devleti)*, Samet Matbaası, İstanbul 1953, s. 2-3; Behmeni Devleti'nin çöküş sürecine girmesiyle Bicapur'da Adilşahlar, Golkonda'da Kutubşahlar, Bider'de Beridşahlar, Berar'da İmadşahlar bağımsızlıklarını elde eden diğer sultanlıklardı. Bkz. M. Siraj Anwar, *Mughals and the Deccan: Political Relations with Ahmadnagar Kingdom*, B.P. Publishing Corporation, Delhi 2007, s. 1.

⁷ Nabi Hadi, *History of Indo-Persian Literature*, Iran Culture House, New Delhi 2001, s. 480-481.

⁸ Mohd Tarique Anwar, *Nobility in the Bijapuri Kingdom*, Aligarh Muslim University Centre of the Advanced Study Department of History, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Aligarh 2008, s. 52.

⁹ Mehmet Dağlar, "Dekken Türk Sultanlıklarında Şiiliğin Yayılması ve Safevi Nüfuzunun Ortaya Çıkışı", *Mavi Atlas*, Sayı: VII-I, Yıl: 2019, s. 326.

¹⁰ B. Auer, "Persian Historiography in India", *A History of Persian Literature, Persian Literature From Outside Iran: The Indian Subcontinent, Anatolia, Central Asia and in Judeo-Persian*, Vol: IX, Ed. John R. Perry, Bloomsbury Academic Press, London 2018, s. 94-95.

yayılması zor olmamıştı. Bu dil, sürekli Adilşahlar, Nizamşahlar ve Kutubşahlar yöneticileri tarafından himaye edildi. Bu sultanlıklar devrinde Farşça bazı önemli eserler üretildi. Kuzeydeki Babürlüler gibi Adilşah yöneticileri güneyde Fars dilinin güçlenmesini desteklediler. Adilşahlar Sultanlığının kurucusu Yusuf Adilşah ilmin ve ilim adamlarının hamisi, aynı zamanda bir şairdi. Muhammed Kâsım Hindüşâh Firişte, onun gazellerinden ve rubailerinden alıntı yapmıştır. Yusuf Adilşah, İran'dan, Maveraünnehir'den ve Arabistan'dan Bicapur'a âlimleri davet etmekteydi. O, muhtemelen Safeviler ile ilişkileri geliştirmek için Şiiliği resmi din olarak kabul etti.¹¹ Bu yüzden Safevi Devleti ile Adilşahlar Sultanlığı kültürel ve siyasi konularda daha yakın iş birliği içerisinde oldular. Adilşahlar sultanının bu tutumu, daha yakın diplomatik ilişkilerin kurulmasına ve İran'dan daha fazla âlimin Adilşahlara gitmesine neden oldu. Ayrıca Fars edebiyatının Adilşah topraklarındaki gelişimine büyük bir ivme kazandırdı.¹²

İsmail Adilşah, Safevi Hanedanlığı ile ilişkileri devam ettirdi. Her cuma günü, bayramlarda ve mübarek günlerde hutbede Şah İsmail Safevi'nin adının da zikredilmesini emretti. O iyi bir şairdi ve şiirlerini "Vefai" mahlasıyla yazıyordu. Firişte, onun Dekken'in en iyi şairlerinden olduğunu söyler. Gazelleri daha yakından incelendiğinde orijinalliği ve sadeliğinin yanı sıra şiirseliği dikkat çekmektedir. I. Ali Adilşah devri, edebiyat ve sanatın üstünlüğü, ehemmiyeti ve himayesi hususunda sultanlığın diğer devirlerinin çoğundan ileridir. I. Ali Adilşah'ın en sevdiği âlimleri pahalı hediyelerle ödüllendirdiği bilinmektedir. Şah Fethullah Şirâzî, Hakim Ahmed Gilanî, Mir Şemseddin Mahmud İsfahani, Şah Ebul Kâsım İncu, Murtaza Han İncu, Refüddin Şirâzî ve Afzal Han Şirâzî, onun hamiliğinden memnun olan çok sayıda alimden ismi en çok duyulmuş olanlardır. I. Ali Adilşah, hat ve resim dâhil, farklı İslami sanat dallarında becerikli ve tecrübeliydi. O, sadece kütüphanesine kitap toplamak ve muhafaza etmekten hoşlanmıyordu. Aynı zamanda iyi bir okuyucuydu. Savaş meydanlarında dahi yanında kitap dolu dört kutu taşıdığı iddia edilmektedir.¹³

Şair ve sanatkar olan II. İbrahim Adilşah, sanatçıları ve ilim adamlarını himaye etmiş, başkent Bicapur'u kültürel faaliyetler için merkez haline getirmişti.¹⁴ Bu dönemde Adilşahlar sarayı Hindistan'ın kuzeyinden ve İran'dan

¹¹ Mohammad Qâsim Hindüşâh Astarâbâdi, *Târîkh-e Fereshte*, Vol: III, Ed. Mohammad Rezâ Nasirî, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, Tehran 2014, s. 40.

¹² Rabia Shamsuddin Kazi, *Arabic Teaching and Arabic Literature in Maharashtra (17th - 20th Century)*, The University of Poona Department of Arabic Poona College of Arts, Science and Commerce, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pune 1992, s. 83-84.

¹³ Fareeda Begum, *Language and Literature During Deccan Sultanates*, Gulbarga University Department of Studies and Research in History, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kalaburgi 2016, s. 151-152.

¹⁴ Erdoğan Merçil, "Âdilşâhiler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 1, İstanbul 1998, s. 386; Bu dönemin ilk akla gelen edebi ürünü, Abdul Dihlevî tarafından yazılan *İbrahimname* adlı mesnevidir. Bicapur merkezli Adilşahlar Sultanlığı'nın XVII. yüzyıl kültürünü yansıtan eser, Dekenî dilinde yazılmıştır. Bu eser, Abdul Dihlevî tarafından II. İbrahim Adilşah döneminde hazırlanan ilk büyük edebi eser özelliğini taşımaktadır. Ailesinin aslen Delhi'li olmasının dışında Dihlevî hakkında çok az şey bilinmektedir. Mesnevi şeklinde yazılan bu eserin konusu sultanın kendisi, sultanlığa ait

çok sayıda şair ve âlimin dikkatini çekmiştir. II. İbrahim, Dekenî ve Marat-hî'nin karışımı olan yerel dili iyi bildiği gibi, kültürel ve politik önemi nedeniyle Farsçaya da oldukça hakimdi. Veziri Şahnevaz Han, esas olarak onu Farsçaya daha da yakınlaştırmaktan ve bu dilin edebiyatında gerçek bir tat yaratmaktan sorumluydu.¹⁵ Muhammed Kâsım Hindüşâh Firişte, Muhammed Zuhûr bin Zuhûri ve Melik-i Kûmî (d. 1640) ile ilişkisi nedeniyle adeta ölümsüzleşen II. İbrahim Adilşah, uzun süren saltanatında edebi faaliyetlerin hız kazanmasında etkin rol aldı. Bicapur'da birçok şair ve sanatkârın yanı sıra bazı önemli tarihçiler de himaye edilmiş ve eser üretmeleri için teşvik edilmişlerdir.¹⁶

Firişte'nin *Gülşen-i İbrâhîmî* adlı vakayinameyi yazması, II. İbrahim'in talebiydi. Melik-i Kûmî, Adilşahlar Sultanlığı'nın en önemli şairlerindendi. Onun *Menba'u'l-enhâr* adlı mesnevisi, sultanın talimatıyla Nizâmî-i Gencevî'nin *Mahzenü'l-esrâr*'ı model alınarak hazırlanmıştır. Adilşahlar sultanı, Refüddin Şîrâzî'ye Orta Asya tarihi üzerine yazılmış olan Mirhand'ın eseri *Ravzatu's-Safa* ile Handmir'in eseri *Habîbü's-Siyer*'in kısaltılmış versiyonunun yazmasını emretmişti. Molla Zuhûri (ö. 1616) Meşhur eserleri *Gülzâr-ı İbrâhîmî*¹⁷ ve *Hân-ı Halîl'yi*¹⁸ kayınpederi Melik-i Kûmî ile birlikte yazmıştır. O, Farsça kaleme aldığı ve süslü nesir türünün en iyi örneği olarak kabul edilen eseri *Se Nesr*'de olağanüstü yeteneğini ortaya koymuştur. Molla Zuhûri, Dekken'deki Farsça yazan şairlerin en iyisi kabul edilir.¹⁹

Bu dönemde Bicapur sarayında tarihçi ve şairlerin yanı sıra, ozanlar, müzisyenler, ressamlar da bulunmaktaydı. Bilgelğin ve sanatın dehalarının debdebesi, Delhi, Agra, İsfahan ve Gazvin saraylarındaki ile yarışabilecek durumdaydı. II. İbrahim Adilşah'ın halefi Muhammed Adil Şah mimariye çok fazla ilgi duymakla birlikte edebiyatı ve sanatı da himaye etmiştir. Muhammed Zuhûr bin Zuhûri ve Füzûnî Astarabâdî, onun emriyle tarih kitapları yazdılar. Ateşi, Bicapur sultanlarının seferlerini nazım şeklinde yazdı. Mirza Devlet Han, Mirza Mukim ve Seyit Nurullah da ayrıca onun himayesinde yıldızı parlayanlar arasında zikredilebilirler. II. Ali Adilşah, Dekenîye Farsçadan daha fazla önem gösterdi. Ancak İranlı şairler ve âlimler bu dönemde de sultan tarafından himaye edildiler. Şah Ebû'l Meâlî, Molla Abdürrezzak, Mir Nimetullah, Melik

saraylar, Bicapur şehri, buraya ait bahçeler ve güzel kadınlardır. İbrahimname, bir tarih yazımı iddiasında bulunmaz. Eser, II. İbrahim Adilşah'ın sarayının ihtişamını yansıtır ve bazı kısımları düz yazı şeklindedir. Mesnevinin başlangıcında şiirin ne olduğu hususunda açıklama yapılırken hayal gücü oldukça zengin ve benzetmeler muhteşemdir. Dihlevî, eserinde sözcük ve anlamın Hint estetik düşüncesinin arka planıyla ilişkisini derinlemesine tartışmaktadır. Bkz. Masud Husain Khan, "Dakhni-Urdu", *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, Vol: II, Ed. H.K. Shervani and P.M. Joshi, Text-book Press, Hyderabad 1974, s. 23-24.

¹⁵ Kazi, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁶ Begum, *a.g.e.*, s. 152.

¹⁷ Dokuz bin beyitlik bir mesnevi olan *Gülzâr-ı İbrâhîmî*'nin ilk yarısı Melik-i Kûmî, diğer yarısı ise Zuhûri tarafından yazılmış ve II. İbrahim Adilşah'a sunulmuştur (Madras h. 1309). Bu mesnevinin mukaddime kısmı da Zuhûri tarafından kaleme alınmıştır. Ayrıca üslup ve içerik bakımından oldukça ilgi çekmiştir. Bkz. Nuri Şimşekler, "Zuhûri-i Türşîzî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 44, İstanbul 2013, s. 505.

¹⁸ Zuhûri'nin yazmış olduğu bu eserlerden dolayı büyük bir ödüle layık görüldüğü iddia edilmektedir. Bkz. Radhey Shyam, *The Kingdom of Ahmadnagar*, Motilal Banarsidas Press, Delhi 1996, s. 384.

¹⁹ Kazi, *a.g.e.*, s. 85-86.

Ekber Debir, Mir Ali Rıza, Melik Mesud, Abdulkadir, Abdullatif, Abdul Gani Nurullah Hüseyini, bu dönemde eser veren şair ve âlimlerdendir. Adilşahlar Hanedanı'nın son sultanı Sikandar Adilşah döneminde siyasi istikrarsızlık ve iç karışıklıklar nedeniyle Farsça, eski önemini yitirdi.²⁰

2. Adilşahlar Sultanlığı Devrinde Yazılan Farsça Vakayinameler

2.1. Tarih-i Firişte: Bu eser, araştırmacılar tarafından genel bir Hindistan tarihini anlatan diğer bütün kaynaklardan daha üstün kabul edilmektedir. Yazarı Muhammed Kâsım Hindûşâh Firişte, 1570 yılında Hazar Denizi sınırlarındaki Astarabad şehrinde dünyaya geldi. Babası Gulam Ali, bir âlimdi. O, oğlu Muhammed Kâsım henüz çocukken Hindistan'a göç etti. Ahmednagar'a vardığı sırada Nizamşahlar Sultanlığı'nın tahtında Murtaza Nizamşah bulunmaktaydı. Gulam Ali, sultanın oğlu Miran Hüseyin'in Farsça hocası olarak görevlendirildi. Ancak bir süre sonra vefat etti ve Firişte erken yaşta öksüz kaldı. Firişte, babasının sarayda elde etmiş olduğu itibar sayesinde Nizamşahlar sultanı tarafından himaye edildi. Murtaza Nizamşah, oğlu Miran Hüseyin tarafından tahttan indirildi. Bu sırada sultanın muhafızlarından olan Firişte henüz on altı-on yedi yaşlarındaydı. O, Hüseyin Miran Şah sayesinde canını kurtarabildi. Firişte, bu hadiseden bir yıldan az bir süre sonra Mirza Hüseyin'in tahttan indirilmesi ve öldürülmesinde aktif bir rol almamıştı. Şii olması, Sünni anlayışın daha güçlü olduğu sarayda nüfuz elde etmesine engeldi. Bu yüzden Ahmednagar'dan ayrılarak Bicapur'a gitti ve II. İbrahim Adilşah'ın hizmetine girdi.²¹

II. İbrahim, Firişte Bicapur'a geldikten sonra ondan bir Hindistan tarihi yazmasını istedi. Firişte, h. 1018 (1609-10) yılında tamamladığı *Tarih-i Firişte*'yi II. İbrahim'e ithaf etti. Giriş bölümünde eserini hazırlarken en az otuz beş eserden istifade ettiğinden bahsetmektedir.²² *Tarih-i Firişte*, tarafsızlığı ile dikkat çekmektedir. Ancak Şii olan müellifin Sünnilere karşı önyargısı nedeniyle kusurludur. Firişte, kendi döneminde yaşayan şehzadeleri dahi övmemiştir.²³ Eser, Hindistan'daki Müslüman hâkimiyetinin tarihi gelişimini anlatan kıymetli bir başvuru eseridir. Ayrıca yeni bulunan bazı kitabe ve paralar, onun aktardığı bilgilerin güvenilir olduğunu teyit etmektedir.²⁴ Ancak müellifin Adilşahlar Sultanlığı'nın kurucusu Yusuf Adilşah'ın menşei Osmanlı hükümdarı II. Murad'a dayandırdığı görülmektedir.²⁵ Bize göre Firişte'nin bu iddiasındaki amacı, Adilşahlar Hanedanı'nı yüceltmek ve siyasi meşruiyetini güçlendirmektir.

²⁰ Begum, *a.g.e.*, s. 153-154.

²¹ Henry M. Elliot, *Bibliographical Index to the Historians of Muhammedan India General Histories*, Vol: I, Calcutta 1850, s. 310-311.

²² William H. Morley, *A Descriptive Catalogue of the Historical Manuscripts in the Arabic and Persian Languages: Preserved in Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Royal Asiatic Society, London 1854, s. 64.

²³ Manik Lal Gupta, *Sources of Mughal History*, Atlantic Publisher and Distribütörs, New Delhi 1989, s. 69.

²⁴ K.A. Nizami, "Firişte", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 13, İstanbul 1996, s. 134.

²⁵ Astarâbâdi, *a.g.e.*, s. 1-3.

Müellif, *Gülşen-i İbrâhîmî* adını verdiği eserinin ilk nüshasını h. 1015 (1606-07) yılında, *Târîh-i Nevresnâme* adlı nüshasını ise h. 1018 (1609-10) yılında telif etmiştir.²⁶ Ancak bu eser daha çok *Tarih-i Firişte* ismiyle meşhur oldu. *Tarih-i Firişte*, giriş, on iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte İslam'ın Hint'te yayılışı, Hintlilerin adetleri, töreleri ve Hint'in mitolojik tarihi hakkında genel bilgi verilmektedir. Eserin birinci bölümünde Sebük Tegin'den Hüsrev Melik'in mağlubiyetine kadar Gazneli tarihi; ikinci bölümde Delhi Sultanlığı tarihi; üçüncü bölümde Dekken sultanlıkları (Behmeniler, Adilşahlar, Nizamşahlar, Kutubşahlar, İmadşahlar ve Beridşahlar) tarihi; dördüncü bölümde Gucerat Sultanlığı tarihi; beşinci bölümde Malva Sultanlığı tarihi; altıncı bölümde Handis Sultanlığı (Farukiler) tarihi; yedinci bölümde Bengal Sultanlığı tarihi; sekizinci bölümde Multan Sultanlığı tarihi; dokuzuncu bölümde Sind ve Tutta tarihi, onuncu bölümde Keşmir tarihi, on birinci bölümde Malabar Sultanlığı tarihi, on ikinci bölümde Hindistan'daki tasavvuf ileri gelenleri hakkında malumat verilmektedir. Sonuç bölümünde ise Hindistan'ın iklimi ve coğrafyası anlatılmaktadır.²⁷

Captain Jonathan Scott, *Tarih-i Firişte*'nin İngilizce çevirisini 1794 senesinde Shrewsbury'de yayımlamıştır. Bu çalışma, *Tarih-i Firişte*'nin ilk çevirisiydi.²⁸ Eserin Farsça metni ise Mir Khairat Ali Khan Mushtag'ın yardımıyla John Briggs tarafından düzenlenmiş ve 1831-32 senesinde Bombay hükümeti tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır. Eser, bu Farsça baskısından iki yıl önce, 1829 senesinde dört cilt halinde John Briggs tarafından İngilizce yayımlanmıştır. Bu baskı, Londra'da yapılmıştır. Eserin bu versiyonu daha sonra Hindistan'da da basılmıştır ve başka baskıları da vardır. Eserin bir başka Farsça baskısı h. 1272 (1855-56) senesinde Nawal Kishore Press tarafından iki cilt halinde yayımlandı. Ayrıca Urduca çevirisi de yapıldı. Fida Ali'nin yapmış olduğu eserin bu çevirisi, Haydarabad'da Osmanîye Üniversitesi tarafından yayımlandı.²⁹

2.2. Tezkiret'ül Mülük: Refiüddin İbrâhim b. Nüriddin Tefkik Şirâzî, h. 947 (1540-41) yılında Şiraz'da doğdu. Gençlik yıllarında ticaretle meşgul oldu ve Hindistan'a gitti. Şirâzî, yirmili yaşlarda Bicapur'a giderek Adilşah sultanı I. Ali Adilşah'ın hizmetine girdi ve çeşitli görevler üstlendi. II. İbrahim tarafından h. 1005 (1596-97) yılında Nizamşahlar'ın başkenti Ahmednagar'a elçi olarak gönderildi. Bir süre Bicapur valiliği ve hazinedarlık görevinde bulundu. Dönemin kaynaklarından h. 1028 (1619) senesinde hayatta olduğu görülmektedir. Mirza Kâmrân Lâhûrî, eseri *Mirzânâme*'de Şirâzî'nin önemli bir kültür adamı olduğunu ifade etmektedir.³⁰

Refiüddin Şirâzî'nin *Tezkiret'ül Mülük* adlı eseri, Adilşahlar tarihinin en önemli eserlerinden biridir. Eser, 1608-1611 yılları arasında yazılmıştır. Ki-

²⁶ Nizami, *a.g.e.*, s. 134.

²⁷ Safâ Zabihullah, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, Cilt: 5, İntişârât-ı Firdevs, Tahran, h. 1378, s. 1710-1711.

²⁸ M.T. Anwar, *a.g.e.*, s. 5.

²⁹ Joshi-Sherwani, *a.g.e.*, s. 579-580.

³⁰ Azmi Özcan, "Şirâzî İbrâhim", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 39, İstanbul 2010, s. 186.

tabın mukaddimesinde kısaca Behmeniler'den bahsedildikten sonra Emir Timur'dan Ekber Şah'a kadar Moğol-Türk tarihi anlatılmaktadır. Şirâzî, eserin diğer bölümlerinde II. İbrahim Adil Şah'a kadar Adilşahların tarihini anlatmıştır. Onun özellikle I. Ali Adil Şah ve II. İbrahim Adil Şah hakkında verdiği bilgiler çok değerlidir. Adilşahlar tarihi anlatılırken onların Kutubşahlar, Nizamşahlar ve Gucerat sultanlıklarının yanı sıra Safevilerle olan diplomatik ilişkilerine de değinilmiştir.³¹ Şirâzî, bizzat kendisinin de katıldığı Talikuta (Benihiti) Savaşı hakkında ilginç ve detaylı bilgiler vermektedir. Bu eserde göze çarpan önemli noktalardan biri, müellifin Adilşahlar Hanedanı'nın ilk dört sultanını için "Şah" unvanı kullanmamış olmasıdır.³² Ayrıca hanedanlığın kurucusu Yusuf Adilşah'ın soyunu Osmanlılara dayandıran kaynakların aksine onun Akkoyunluların Save Valisi Mahmud'un soyundan geldiğini söylemektedir.³³

İlk bölümü haricindeki diğer bölümleri Haydarabad'da yayımlanan bu eserin Salar-ı Ceng Kütüphanesi ve British Museum'daki nüshaları basılmamıştır. Ayrıca 1958 yılında vefat etmiş olan meşhur Hint tarihçisi Sir Jadunath Sarkar'ın eserin bir kopyasını elde ettiği bilinmektedir. Bu kopyanın British Museum'daki nüshadan temin edildiği düşünülmektedir. Eserin bu kopyasının Behmeniler ile ilgili bölümü, *Burhan-ı Measiri*'in çevirisine ek olarak İngilizceye çevrilmiştir.³⁴

2.3. Fütühât-ı Adilşah: Vakayinamenin yazarı Füzûnî Astarabadî, eserinin giriş kısmında Mekke'de hac farızasını yaptıktan sonra yolların güvenilir olmaması sebebiyle doğduğu topraklara dönemediğini ve Hindistan'a doğru yola koyulduğunu söylemektedir. O, zorlu bir yolculuğun ardından Malabar sahiline vardığını, ardından Bicapur'a gittiğini ve burada Mustafa Han tarafından karşılanarak Muhammed Adilşah'ın huzuruna çıkarıldığını anlatmaktadır. Eserini h. 1050 (1640) yılında yazmaya başlamış ve h. 1054 (1644)'te tamamlamıştır. *Fütühât-ı Adilşah* altı bölümden oluşmaktadır. Her bölümde bir Adilşahlar sultanının dönemi ele alınmıştır. Birinci bölümde Yusuf Adilşah dönemi, ikinci bölümde İsmail Adilşah dönemi, üçüncü bölümde I. İbrahim Adilşah dönemi, dördüncü bölümde I. Ali Adilşah dönemi, beşinci bölümde II. İbrahim Adilşah dönemi, altıncı bölümde ise Muhammed Adilşah dönemleri anlatılmaktadır. Son iki bölüm, diğer bölümlere nazaran daha kapsamlıdır. Bu bölümler eserin tümünün üçte ikisi kadardır.³⁵

Bu eser, Bicapur soyluları ve onların Adilşahlar Sultanlığı'nın Babürlüler, Nizamşahlar ve Vijayanagar ile ilişkilerindeki rolleri için vazgeçilmez bir kaynaktır. Şah Cihan'ın Bicapur'a karşı izlediği politikalar hakkında önemli

³¹ Joshi-Sherwani, *a.g.e.*, s. 580.

³² Mehmed Abbasi, "Rafüddin Şirâzî'nin Yazdığı *Tezkiret'ül Mülük* Adlı Kitabı Hakkında Araştırma: Paris Milli Kütüphanesinin Elyazma Nüshasına Göre", *Journal for the History of Islamic Civilization*, Vol: 50-1, Spring and Summer 2017, s. 20.

³³ Refüddin İbrâhim Şirâzî, *Tezkiret'ül Mülük*, MS British Museum Add. 23883, s. 24/a-24/b.

³⁴ M.T. Anwar, *a.g.e.*, s. 8.

³⁵ Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in The British Museum*, Vol. I, British Museum, London 1879, s. 317.

bilgiler vermektedir. Mustafa Han tarafından Şah Cihan'ın sarayında bulunan Ebul Hasan'a gönderilen bir mektup, Muhammed Adilşah ile Şah Cihan arasında gizli bir antlaşma olduğunu ve bu durumun Babürlü hükümdarını Adilşahlar sultanına karşı dostça davranmaya zorladığını ortaya koymaktadır. Astarabadî, bir olayın çok sayıda tartışmalı versiyonundan alıntı yapar ve sonunda kendi düşüncesini vermeye çalışır. Ancak bazen tartışmayı aniden bitirir. *Fütûhât-ı Adilşah*, II. İbrahim Adilşah'ın 1606'dan 1627'ye kadar olan son dönemini anlatan en eski kaynaktır. Aynı zamanda Adilşahlar Hanedanı'nın önemli ve müstakil bir kaynağıdır. Şîrâzî'nin eserinden daha zengindir. Eserin her bölümü *Tezkiret'ül Mülük*'ün ilgili bölümünün genişletilmiş hali gibidir. El yazma nüshası Jadunath Sarkar Kütüphanesi'nde olan *Fütûhât-ı Adilşah*'ın bir kopyası British Museum'da, bir kopyası ise Bombay Record Office'dedir. El yazma nüshası tek olduğundan araştırmacılar tarafından nadir eser olarak adlandırılmaktadır.³⁶

2.4. Muhammedname: Ünlü bir şair olan Muhammed Zuhûr bin Zuhûri II. İbrahim Adilşah'ın saltanatı boyunca Dekken'de yaşadı. Babası gibi Muhammed Zuhûr da yaşamını Bicapur sarayında geçirdi ve Muhammed Adilşah tarafından himaye edildi. O, Muhammed Adilşah dönemi (1626-1656) hakkında *Muhammedname* adında önemli bir eser yazdı.³⁷ Eser daha çok Muhammed Adilşah dönemini ele almaktadır. Ayrıca II. İbrahim Adil Şah'ın son dönemi hakkında bilgi vermektedir. Bu eserin ilginç bir özelliği de bazı sosyal faaliyetlerin ve evliliklerin tarihlerinin yanı sıra bazı sarayların inşası hakkında bilgi vermesidir. Dolayısıyla Bicapur'un sosyal tarihine ışık tutmaktadır. Muhammed Adilşah'ın güney istikametindeki saldırıları ve yine bu bölgedeki Sahu Ci ve Sivaci'nin mücadeleleri hakkında malumat veren önemli bir eserdir. Mirza İbrahim Zübeyri, *Besatin'üs Selatin*'i yazarken *Muhammedname*'nin bir bölümünden istifade etmiş, ancak eserinde bunun önemsenmeyecek kadar az yer tuttuğunu ifade etmiştir. Zübeyri, eserinde Muhammed Adilşah'ın Muhammed Zuhûr'u Şîrâzî'nin *Tezkiret'ül Mülük*'ünü esas alarak bir eser hazırlaması için görevlendirdiğini söylemektedir.³⁸

Muhammedname, Bicapur emirleri, onların Karnataka, Ginji, Thanjavur, Madura ve daha başka yerlerin yöneticileri ile olan ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi veren tek eserdir. Eser, on bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Nizamşahlarla mücadeleler, Parenda ve Bankapur kuşatması; ikinci bölüm, Babürlülüler ile mücadeleler ve bu mücadelelerle alakalı Abdullah Kutubşah ile kurulan ilişkiler, onun kız kardeşinin Muhammed Adilşah ile evliliği, Havas Han'ın Babürlülülere karşı Nizamşahlar'a yardım etmesi ve aynı zamanda onların topraklarına saldırıda bulunarak ikili bir politika izlemesi, Bicapur kumandanı Merari Pendet'in³⁹ Nizamşahlar Hanedanlığı iç işlerine müdahil

³⁶ M.T. Anwar, *a.g.e.*, s. 9-10.

³⁷ Hadi, *a.g.e.*, s. 484.

³⁸ Joshi-Sherwani, *a.g.e.*, s. 581.

³⁹ Merari Pendet, Dekken pendetlerinden, yani âlimlerindendi. Oldukça kurnaz ve kabiliyetli biriydi. Ayrıca belagatiyle etkileyebildiğinden bütün ahalinin kalbini kazanmıştı. Hem üst düzey yöneticiler arasında, hem de ahali arasında önemli bir yere sahipti. O, zamanla sultanlık yönetiminde söz

olması hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Üçüncü bölüm, ağırlıklı olarak Bicapur'un iç işleri ile ilgilidir. Dördüncü bölümde Şah Cihan ile Muhammed Adil Şah arasında 1636 yılında gerçekleşen antlaşmaya sebep olan vaziyet ele alınmıştır. Muhammed Zuhür tarafından ifade edilen antlaşma şartları ile Lahori'nin Padişahname'sinde zikredilen antlaşma şartları aynıdır. Beşinci, altıncı ve yedinci bölümlerde Adilşahların güney istikametindeki seferleri ele alınmaktadır. Sekizinci bölüm, Babürlülerin Dekken bölgesine yaptıkları seferlere ve Karnataka meselelerine ayrılmıştır. Dokuzuncu ve onuncu bölümler ise önemli sosyal meseleler, soyluların yaşam tarzları, onların kültürün ve geleneklerin zenginleşmesine katkıları hakkında bilgi vermektedir. Muhammed Zuhür, 1654 yılında eserini aniden sonlandırmaktadır. Bu yüzden eserde Muhammed Adil Şah döneminin son yılları eksik kalmıştır.⁴⁰

Muhammedname, nadir eser sınıfındadır. Eserin Kapurthala Kütüphanesi'ndeki 1782 tarihli el yazma nüshasının bir kopyası Sir Jadunath Sarkar koleksiyonunda bulunmaktadır. Ayrıca iki kopyası daha vardır. Bunun biri Bijapur Museum'da, diğeri ise Haydarabad'daki Salar-ı Ceng Kütüphanesi'ndedir. Kitaptaki bütün tarihi materyalin İngilizceye tercümesi B.D. Verma tarafından yapılmış ve *History in Muhammad Nama in Shivaji Nibandhavalı II* adıyla N.C. Kelker editörlüğünde 1931 yılında Poona'da basılmıştır.⁴¹

2.5. Adilname: Eserin müellifi olan Muhammed Hakim'in ne zaman doğduğu bilinmemektedir. İran'dan Hindistan'a gelmiş ve Muhammed Adilşah'ın hekimi olarak saray hizmetine dahil olmuştu. Dostları olan Füzûni Astarabadi ve Mirza İbrahim Zübeyri onun edebi maharetini övmüşlerdir.⁴² "Ateşi" mahlasını kullanan müellif Muahammed Adilşah'ın saltanatının ilk beş yılını (1627-1633) ele aldığı *Adilname* adlı eserini mesnevi şeklinde hazırlamıştır. Hâlâ yayımlanmamış olan bu eserin iki nüshası günümüze kadar gelebilmiştir. En eski el yazma nüshası kendi döneminden kalmıştır. Müellif, şiirsel rekabete özellikle alaycı olanlar da dâhil olmak üzere kinayeli ve ahlaki hikâyelerle başlar. Örneğin Hindistan'a gelen vasat Fars şairlerine karşı duyduğu nefreti vurgular ve onların dizelerinden alıntı yapar. Eserin ana bölümleri 1630'ların çalkantılı ve öngörülemez siyasi hadiselerinin yanı sıra neredeyse yıkılmak üzere olan Nizamşahlara karşı Babürlüler ile kurulan karmaşık ittifakı anlatmaktadır. Ateşi, askeri çatışmalardan bahsederken Babürlü hükümdarı Şah Cihan'a atıfta bulunur, Muhammed Adilşah'ın askeri faaliyetlerini yüceltir ve Babürlülerin antlaşmalardan vazgeçme eğiliminde olduklarını anlatır. Ateşi'nin *Adilname*'si, şairin başka konularda yazdığı bazı mesnevilerin yanında XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Dekken Fars kahramanlık tarihinin eşsiz bir manzum örneğidir.⁴³

sahibi olmuştu. Muhammed Adil Şah'ın en yakın adamlarından biri haline gelmiş ve onun vekili konumuna yükselmişti. Bkz. Muhammed Salih Kenbu, *Amal-i Salih*, Cilt: 1, Ed. Gulam Yezdani, Şefik Pres, Lahor 1967, s. 494-495.

⁴⁰ M.T. Anwar, *a.g.e.*, s. 11-12.

⁴¹ Joshi-Sherwani, *a.g.e.*, s. 582.

⁴² Hadi, *a.g.e.*, s. 482.

⁴³ *Iran and the Deccan: Persianate Art, Culture and Talent in Circulation, 1400-1700*, Ed. Keelan Overton, Indiana University Press, 2020; Söz konusu eser temin edilememiş, internet taraması

2.6. Târih-i Ali Âdilşâhi (İnşa-i Âdilşâhi): Babürlüler Gucerat'ı işgal edince burada bulunan çok sayıda âlim, sanatkâr ve din adamı Dekken istikametine giderek II. İbrahim Adilşah devrinde Bicapur'a sığındılar. Bu seçkin şahsiyetler arasında Seyit Esadullah'ın oğulları Seyit Miran ve Seyit Muhammed Ali de vardı. Seyit Muhammed Ali, önemli bir âlimdi ve Dekken'e gelmeden önce ünü burada yayılmıştı. Emirlerin ve valilerin çocukları ondan ders almak için can atıyorlar, eğitimlerini tamamladıklarında ise ilim ve marifet sahibi oluyorlardı. Bu yüzden tüm tezkire yazarları Seyit Muhammed Ali'ye "*Üstad-ül Umera*" unvanı vermişlerdi. II. İbrahim tarafından kadılık görevine tayin edilen Seyit Muhammed h. 1070 (1659-60) senesinde vefat etmişti. Onun Seyit Nurullah ve Seyit Kerimullah adlı iki oğlu vardı. Seyit Nurullah, Fars edebiyatının önde gelen isimlerindendi. Muhammed Adilşah ve II. Ali Adilşah ona değer veriyorlar, devrin âlimleri saygı duyuyorlardı. Nakli ilimlerde oldukça yetenekli olan Seyit Nurullah'ın Farsça ve Hintçe şiirler yazdığı bilinmektedir. Seyit Nurullah, sahip olduğu bu becerilerinin yanı sıra elçilik vazifesinde bulunmuştur. Ayrıca *Besâtînü's-Selâtin*'in yazarı Mirza İbrahim Zübeyri onun isminin önüne "*kadı*" kelimesini ilave ederek kadılık yaptığını da söylemiştir.⁴⁴

Kadı Seyit Nurullah, II. Ali Adilşah'ın talimatlarıyla *Târih-i Ali Âdilşâhi* adlı meşhur monografiyi yazmıştır. Eser, İnşa-i Adilşahi olarak da bilinmektedir. Müellif, eserinde sultanın doğumundan saltanatının dokuzuncu yılına kadar (1666) yaşanan hadiseleri anlatır. Bu eser on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin dördü tamamen siyasi ve askeri meselelere ayrılmıştır. Bu bölümlerde Adilşah-Maratha ilişkileri, Sivaci'nin isyanı, II. Ali'nin seferleri, Adilşah-Babürlü ilişkileri gibi konulara yer verilmiştir. Geriye kalan bölümlerde ise Bicapur sarayındaki sosyal faaliyetler anlatılmaktadır. Bu eser, süslü bir üslup ve zarif bir yazı ile kaleme alınmıştır.⁴⁵

Târih-i Ali Âdilşâhi'nin Haydarabad kütüphanelerinde dokuz farklı nüshası bulunmaktadır. Nüshaların başlangıçları aynıdır, ancak sonlarında bazı farklılıklar görülmektedir. Ayrıca nüshalar arasında imla farklılıkları olmakla birlikte bablar aynıdır. Bazı nüshalarda ise başlıklar farklıdır. Urdu Edebiyatı Ofisi'nde bir adet, Salar-ı Ceng Kütüphanesi'nde iki adet, Osmaniyeli Üniversitesi'nde iki adet, Encümen-i Terakki-i Talim-i Haydarabad Kütüphanesi'nde bir adet ve Haydarabad'ın Asafiye Kütüphanesi'nde iki adet nüsha bulunmaktadır. Eserin Asafiye Kütüphanesi'ndeki nüshasının sonunda diğer nüshalarda bulunmayan bir bölüm mevcuttur.⁴⁶

neticesinde elektronik kaynak olarak ulaşılmıştır. Ancak eserin elektronik kaynak versiyonunda sayfa numaralarının gizlenmiş olduğu görülmüştür. Bu yüzden kitabın künyesinden sonra sayfa numarası belirlemediğimizden alıntı yaptığımız sayfanın linkinin verilmesi uygun görülmüştür. Bkz. https://books.google.com.tr/books?id=5yHXDwAAQBAJ&pg=PT588&lpq=PT588&dq=Muhammed%20Hakim%20Adilnama&source=bl&ots=KeuEv612jA&sig=ACfU3U1aQKLF5Uw3hh-D14O7VKz3yq5diZA&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKewjUypKiNvpAhWCYcAKHfp1AG4Q6AEwAHoECA-oQAQ&fbclid=IwAR3hSGoFpDDxHpDwNrX98AEtpcPuwqSGBBeJzsttceAPIK7aCW6QOV_iAm6g#v=onepage&q=Muhammed%20Hakim%20Adilnama&f=false

⁴⁴ Kadı Seyyid Nurullah, *Tarih-i Ali Adilşahi*, Haz. Şerifün-Nisa Ensari, Haydarabad 1991, s. 10-12.

⁴⁵ Abdul Gani Abdul Khadar Imaratwale, *History of Bijapur Subah*, Shivaji University Department of History, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kolhapur 2003, s. 8.

⁴⁶ Nurullah, *a.g.e.*, s. 15.

2.7. Göldeste-i Gülşen-i Raz: Eserin tam künyesi *Göldeste-i Gülşen-i Raz Der Tarif-i Sultan Muhammed*'dir. Eserde Muhammed Adilşah'ın 1648 yılına kadarki dönemi anlatılmaktadır. Muhtemelen eserin yazımı da bu tarihte tamamlanmıştır. Eserin günümüze kadar ulaşan tek nüshası Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ancak eserin son kısmı eksiktir. El yazmada verilen pek çok hadise Muhammed Zuhûr'un *Muhammedname*'sinde anlatılan olayları desteklemektedir.⁴⁷ Adilşahlar devri üzerine yapılan çalışmaların çoğunda söz konusu eserden istifade edilmediği görülmektedir.

2.8. Tarih-i Heft Kürsü: I. İbrahim Adilşah'ın saltanat vekilliğini yapan Esad Han Lari tarafından yazılan eser, Adilşahlar Hanedanı'nın ilk yedi hükümdarı döneminde meydana gelen tarihsel olayların kısa ve özlü bir kayıdır. Bu yüzden eser *Tarih-i Heft Kürsü* ismini taşımaktadır. Bu eser, kırk altı varaktan oluşmaktadır ve her biri meclis olarak adlandırılan yedi bölüme ayrılmıştır. Eser, aşağı yukarı bir olaylar kronolojisidir. Girişinde Adilşahlar Hanedanı hakkında daha önce yazılmış olan eserlerden istifade edildiği ifade edilmektedir. Ayrıca vakayinamede olayların kronolojik tablosunun Esad Han Lari tarafından başlatıldığı, onun vefatından sonra ise soyundan gelenlerin günlükler tutarak yıldan yıla tarihi olayları kaydetmeye devam ettikleri ifade edilmektedir. *Tarih-i Heft Kürsü*, bu yüzden tarih bakımından zengin olmakla birlikte önemli olayların notlarını içeren bir günlüktür. Muhyiddin Pirzade, eseri *Tezkire-i Ahval-i Selatin-i Bicapur*'u hazırlarken muhtemelen *Tarih-i Heft Kürsü*'nün tamamından istifade etmiştir. Bu yüzden söz konusu eserle *Tarih-i Heft Kürsü* arasında çarpıcı bir benzerlik olduğu gözlenmektedir. *Tarih-i Heft Kürsü*, edebi mükemmellikten yoksundur. Hatta içindeki bazı cümleler tamamlanmamıştır. Ancak eser, bazı kişileri tanımak, bazı tarihleri ve olayları teyit etmek amacıyla çağdaş bir tarihi eser olarak kullanılabilir değere sahiptir. Tarih ve mimarlık öğrencileri için önemli bir yardımcı kitaptır. Yazar ayrıca hanedanın her sultanının saltanat dönemini anlatmaktadır.⁴⁸ Eserin kısa eki, yedi Adilşah sultanının tablo halinde bir listesini ve Sikandar Adilşah hakkında birkaç kelimeyi içerir.⁴⁹ Eserin ulaşabildiğimiz tek nüshası British Library'dedir.⁵⁰

3. Adilşahlar Sultanlığı Yıkıldıktan Sonra Yazılan Farşça Vakayinameler

3.1. Besatin'üs Selatin: Miraz İbrahim Zübeyri tarafından yazılan eser, Adilşahlar Hanedanı'nın menşeyini başlangıcından Sikandar Adilşah'ın vefatına (1700) kadar tarihini anlatmaktadır. Sekiz bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Adilşahlar Hanedanı'nın kökeni ve Yusuf Adilşah dönemi, ikinci bölümde İsmail Adilşah ve Mallı Han dönemleri, üçüncü bölümde I. İbrahim Adilşah dönemi, dördüncü bölümde I. Ali Adilşah dönemi, beşinci bölümde II. İbrahim Adilşah dönemi, altıncı bölümde Muhammed Adilşah dönemi, yedinci

⁴⁷ Joshi-Sherwani, *a.g.e.*, s. 582.

⁴⁸ Begum, *a.g.e.*, s. 271.

⁴⁹ Hermann Ethe, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Vol: I, Printed for the India Office, Oxford 1903, s. 175.

⁵⁰ Asad Khan Lari, *Tarih-e-Haft Kursi*, MS. 1903, No. 454, India Office, London.

bölümde II. Ali Adilşah dönemi, sekizinci bölümde ise Sikandar Adilşah dönemini anlatılmaktadır. Akabinde Bicapur'un Evrengzib tarafından alınmasının ardından meydana gelen olaylara kısaca değinilmektedir.⁵¹ Eser, Adilşahlar Sultanlığı'nın yıkılışından sonra kaleme alınmasına rağmen müellifin sultanlık döneminde yazılmış olan kaynaklardan istifade etmiş olması nedeniyle oldukça değerlidir. Muhammed Kâsım'ın *Tarih-i Firişte'si*, Refiüddin Şirâzi'nin *Tezkiret'ül Mülük'ü*, Muhammed Zuhûr bin Zuhûri'nin *Muhammedname'si*, Seyit Nurullah'ın *Târîh-i Ali Âdilşâhi'si*, Muhammed Hafî Han'ın *Müntehabü'l Lübab'ı*, Şeyh Abdu'l-Hasan'ın *Hâlât-i Adilşahiye'si* gibi çok sayıda kaynak, müellifin alıntı yaptığı eserler arasında yer alır.⁵²

Bicapur'daki Hindistan Arkeoloji Araştırmalar Müzesi'nde bir el yazması bulunan *Besâtînü's-Selâtin*'in h. 1305 (1887) tarihinde Hafız Muhammed Ali Veled Şeyh Sahab Barigi tarafından kopyalanmıştır. Mirza İbrahim Zübeyri, vatan sevgisinden dolayı Bicapur sultanlığının yıkılmasından Evrengzib'i sorumlu tutmaktadır. Evrengzib için zalim, adaletsiz, kaba ve açgözlü gibi tanımlar kullanmaktadır. Öyle ki Evrengzib Bicapur'a adım attığı için orada salgın hastalığın yayıldığını söylemektedir. 1890 senesinde Haydarbad'da *Besâtînü's-Selâtin*'in litografisi basıldı. Fakat bu çalışma, yazarın Evrengzib aleyhinde kullandığı orijinal ifadeleri kapsamamaktadır. Eserin el yazmasında bulunan bazı bilgiler, litografi dışında tutulmuştur. Tarihçilerin çoğu, eserin sadece litografi baskısını kullanmıştır.⁵³

3.2. Ravzatü'l-Evliyâ-i Bicapur: Mirza İbrahim Zübeyri'nin Bicapur mutasavvıflarının biyografisini derlediği diğer başyapıttır. Yazarın 127 mutasavvıfın biyografisini derlediği eserinde onların aileleri, soyları, mucizeleri, siyasi rolleri, İslam'a ve topluma katkılarının yanı sıra Bicapur mutasavvıflarının mezarları hakkında malumat vermektedir. O, eserini hazırlarken Hazret Ainuddin Gencü'l-İlm Bicapuri'nin *Etvârü'l-Ebrâr* ve *Ensab* gibi kaynaklarının yanı sıra Kadiri tarikatı mutasavvıflarının biyografisi *Sahifat-ul-Huda*'dan istifade etmiş, eserini 1696-97 yılında tamamlamıştır. Onun yararlandığı eserler bütün tarikatlara mensup Bicapur sufilerinin bir ansiklopedisi görevini üstlenmektedir.⁵⁴ Vakayinamenin bilinen tek orijinal nüshası Haydarabad'daki Oreintal Manuscript Library and Research Centre'de bulunmaktadır.⁵⁵ Eser, Seyyid Revşan Ali tarafından h. 1314 (1896) tarihinde Haydarabad'da neşredilmiştir.⁵⁶

3.3. Güldeste-i Bicapur: Adilşahlar Sultanlığı yıkıldıktan sonra yazılan vakayinamelerden biri de *Güldeste-i Bicapur*'dur. Mir Ahmed Ali Han tarafından 1860 yılında Farsça olarak derlenmiştir. *Besâtînü's-Selâtin* gibi bu eser de Bicapur sultanlarının siyasi, kültürel ve edebi katkıları hakkında bil-

⁵¹ Morley, *a.g.e.*, s. 79.

⁵² Joshi-Sherwani, *a.g.e.*, s. 583.

⁵³ İmaratwale, *a.g.e.*, s. 8-9.

⁵⁴ *A.e.*, s. 9.

⁵⁵ *Rauzat-ul-Awalia-e-Bijapur*, MS. No. 14813, Oreintal Manuscript Library and Research Centre, Hyderabad. Bknz. İmaratwale, *a.g.e.*, s. 39.

⁵⁶ Arif Naim, "Bicâpûr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İstanbul 1996, s. 128.

gi vermektedir. Yazar, ayrıca emirlerin rolleri, onların sadakatleri ile şairler ve onların eserleri hakkında malumat vermektedir. Eserin Farsça derlemesi, Savanur Nevvâbı⁵⁷ Han Bahadır Dilir Ceng himayesinde yapıldı. Onun 1862 senesinde vefatından sonra oğlu Nevvâb Ebul Kasım Han, Mir Ahmed Ali Han'a bu kroniği Urducaya çevirmesi talimatını verdi. Eserin yazarı, bulunduğu kaynaklardan bahsetmemiştir. Ancak yazı sitilinden olaylardan ve tasniften *Târîh-i Firişte*, *Tezkiretül' Mülük*, *Besâtinü's-Selâtin* gibi eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁸ *Güldeste-i Bicapur*'un Mir Ali Han tarafından 1862 yılında hazırlanan Urduca nüshası, Haydarabad Andhra Pradesh Devlet Arşivi'nde (Haydarabad, State Archives of Andhra Pradesh) bulunmaktadır.⁵⁹ Araştırmacılar tarafından çok az istifade edilen bu eserin Farsça nüshası hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

3.4. Tezkire-i Ahval-i Selatin-i Bicapur: Sultanlığın tarih sahnesinden çekildikten sonra yazılan vakayinamelerden biri de Gulam Muhiddin Pirzade tarafından yazılmış olan *Tezkire-i Ahval-i Selatin-i Bicapur*'dur. Eser, başlangıçtan son sultan Sikandar Adilşah'ın vefatına kadar Adilşahlar Hanedanlığı'nın kısa tarihini anlatmaktadır. Eser, sekiz ayrı kitap şeklinde ele alınmış ve bunların her birinde bir Adilşah sultanının dönemi anlatılmıştır.⁶⁰ Eserde müellifin ismi yazmamaktadır. Müellif, eserin kısa önsözünde çalışmasını h. 1221'de (1806) tamamladığını ve materyallerini iki Bicapur tarihinden aldığını söylemektedir. Bunlardan biri II. Ali Adilşah döneminde daha çok Hancı Mülk olarak bilinen Mir İbrahim bin Mir Hasan tarafından yazılan eser, diğeri ise bütün hanedanın tarihini içeren Şeyh Ebul Hasan tarafından yazılan eserdir.⁶¹ *Tezkire-i Ahval-i Selatin-i Bicapur*, Adilşahlar Sultanlığı tarihi için oldukça faydalıdır. *Tarih-i Firişte*'de Bicapur tarihinin 1596 yılında sonlandırıldığı göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu eserin devamı olarak değerlendirilebilir. Müellif her Adilşah sultanının saltanatı sonunda ender ve yararlı bir dizi tarih vermektedir. Eser, *Besatin'üs Selatin* ile birlikte ele alındığında son dönem Adilşah sultanlarının devirleri için başka hiçbir yerde bulunamayacak kadar özgün bilgiler sunacaktır.⁶² Eserin ulaşılabildiğimiz tek nüshası British Museum'dadır.⁶³

⁵⁷ Sözlükte "bir makamın sorumluluğunu asıl sahibi yerine geçici bir süre için üstlenen vekâlet eden kimse" manasındaki nâib kelimesinden türetilen nevvâb Urdu dilinde nevab, Hindistan'ın bazı bölgelerinde, bilhassa Bengal'de İngilizler ve Hindular tarafından nabob şeklinde telaffuz edilmiş, batı dillerine de bu şekilde intikal etmiştir. Hindistan'da İngiliz hakimiyeti başlayınca doğrudan yönetilen eyaletlere bağlı eyaletler şeklinde bir yapılanma içinde devam etmiştir. Müstakil yerel yönetici veya emir tarafından idare edilen bağlı eyaletlerin idarecilerine "nevvâb" ve "nizam"ın yanı sıra mahallî dillerde benzer manalara gelen "maharaca, raca, rânâ" gibi unvanlar da verilmiştir. Bkz. Azmi Özcan, "Nevvâb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 33, İstanbul 2007, s. 67.

⁵⁸ İmaratwale, *a.g.e.*, s. 9.

⁵⁹ Begum, *a.g.e.*, s. 337.

⁶⁰ M.T. Anwar, *a.g.e.*, s. 13.

⁶¹ Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde bu iki şahsa ait herhangi bir esere ulaşılamamıştır.

⁶² Morley, *a.g.e.*, s. 77-78.

⁶³ Eserin katalog bilgisi için bkz. Pirzade Muhiuddin, 'Ahwal-e-Salateen-e-Bijapur', Add. No. 26, 270, British Museum, London.

3.5. Tezkire-i Selatin-i Adilşahiye⁶⁴: Yapmış olduğumuz çalışmalarda *Tezkire-i Selatin*'in herhangi bir araştırmacı tarafından kullanıldığına rastlamadık. Ancak bu durum kesin bir şekilde eserden istifade edilmediği anlamına gelmez. Görme imkânı bulamadığımız birçok çalışmanın olduğunu hesaba katarsak, bazı araştırmacıların söz konusu eserden yararlanmış olma ihtimali var. Diğer taraftan Dr. Abdul Gani İmaratwale'nin yayımlanmayan çalışmasında bu vakayinamenin bir nüshasını Mumbai Arşivi'nde bulunduğunu dile getirmektedir. Vakayinamenin müellifi, Sahib Hazret Zübeyri'dir. Mirza İbrahim Zübeyri'nin oğludur. Babası gibi tanınmış bir âlimdir. O dinin esasları, mantık, felsefe ve akli ilimler alanlarında tecrübeli bir âlimdir. Kendisini babasının halefi olarak görür. Eseri Adilşah sultanlarının kısa bir tarihidir. Bu çalışma 31 varaktan (61sayfa) oluşmaktadır. Sahib Hazret, Adilşahlar Sultanlığı dönemindeki tarihçilerin izinden gitmiş ve Bicapur sarayındaki Farsça tarih yazım sitilini benimsemiştir.⁶⁵

Eser kısa bir çalışma olmasına rağmen müellif, Adilşah Sultanlarının saltanatları döneminde meydana gelen neredeyse tüm önemli tarihi olayları açıklamak için elinden geleni yapmaktadır. Önemli hadiselerin kronolojisinin eklenmesi, başlıca binaların ve kalelerin yanı sıra diğer bazı yapıların inşasının anlatılması, eserin önemini daha da arttırmaktadır. Çalışma, Bicapur Eyaleti'ndeki Halacî valilerinin sultanlık yönetimindeki siyasi durumlarıyla başlar ve Marataların askeri faaliyetleriyle sona erer. Müellif, sultanlarla ilgili bölümlerde alt başlıklar halinde belirtilen soylular hakkında verilen bilgiler dışında Esad Han Lari, Abdul Muhammed Behlül Han, Seyit İlyas Şerze Han, onun oğlu Seyit Mahdum Şerze Han ve diğer bazı soyluların rolleri ve başarılarını da anlatmaktadır. Batı yarımadasındaki limanların gelirlerinin ayrıntıları, Muhammed Adilşah'ın güney istikametindeki seferleri ve Babürlülerin Bicapur saldırıları ayrıntılı olarak tartışılmaktadır. Eserde ayrıca Muhammed Kâsım Firişte, Refiüddin Şirâzî, Zuhûr b. Zuhûrî, Kadı Seyit Nurullah, Şah Ebul Meali, Molla Abdurrezzak Rifat, Abdullatif, Abdulnebi, Abdulkadir Nev-rasi gibi pek çok tarihçi ve şairin ismini kaydetmiştir. Sahuci Behunsile, Şivaci, Sambaci ve Ramaci gibi Dekken'in önemli şahsiyetleri hakkında verilen bilgiler, muhtemelen son dönem Adilşah kaynaklarında ve diğer kaynaklarda bulunmamaktadır.⁶⁶

⁶⁴ Adilşahlar Sultanlığı yıkıldıktan sonra yazılan bu vakayiname hakkında elde edebildiğimiz bilgiler, Adilşahlar devri üzerine yaptığı çalışmalarıyla bilinen Dr. Abdul Gani İmaratwale'nin academia.edu.tr sitesinde bulunan hesabındaki "An Introduction to MS. Tazkirat-e-Salateen-e-Adil Shahia of Sahib Hazret Zubairi" başlıklı metnin (https://www.academia.edu/24688018/AN_INTRODUCTION_TO_MS_TAZKIRAT-E-SALATEEN-E-ADIL_SHAHIA_OF_SAHIB_HAZRAT_ZUBAIRI) verdikleriyle sınırlıdır. Bu metin, herhangi bir yerde yayımlanmamış ve üzerinde yazar ismi belirtilmemiştir. Sayın İmaratwale'den mail yoluyla bu hususta aydınlatıcı bilgi talep etmiş olmamıza rağmen kendisinden herhangi bir cevap alamadık. Diğer taraftan metin İmaratwale'nin şahsi hesabının dışında başka bir yerde karşımıza çıkmamıştır. Dolayısıyla söz konusu çalışmanın İmaratwale'ye ait olduğu kanaati bizde ağırlık kazanmıştır. Bu metinde sayfa numaralandırılması yapılmadığı görülmektedir. Biz, toplam dokuz sayfadan oluşan bu çalışmayı birden dokuza kadar numaralandırdık. Yararlandığımız bilgilerin bulunduğu sayfayı bu numaralarla dipnot gösterdik. Bkz. Abdul Gani Abdul Khadar İmaratwale, "An Introduction to MS. Tazkirat-e-Salateen-e-Adil Shahia of Sahib Hazret Zubairi", ss. 1-9.

⁶⁵ İmaratwale, *Tazkirat-e-Salateen-e*, s. 3-5.

⁶⁶ İmaratwale, *Tazkirat-e-Salateen-e*, s. 5.

Sahab Hazret, eserinin başlangıcında daha çok *Besatinüs Selatin*'den istifade ettiğini yazmaktadır. Bununla birlikte kronolojik ayrıntılar, Maratalara ait bilgiler ve diğer başka olaylar, müellifin Esad Han Lari'nin *Tarih-i Heft Kürsü'sü*, Muhiddin Pirzade'nin *Tezkire-i Ahval-i Selatin-i Bicapur'u*, Muhammed Hafı Han'ın *Müntehabü'l Lübab*'ı ve diğer bazı Babürlü kaynaklarından yararlandığı izlenimi vermektedir. Müellifin çeşitli kaynaklardan yararlanması, bu eserin Adilşahlar saltanatı sonrasında kaleme alınan eserler arasında önemli bir yere taşımaktadır. İmaratwale, bu eserin şimdiye kadar bilinmediğini, bu nedenle araştırmacılar tarafından kullanılmadığını dile getirmektedir. Ayrıca eserin Adilşahlar tarihi hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan önemli bilgiler verdiğini ifade etmektedir.⁶⁷

Sonuç

Farşçanın Dekken bölgesinde yayılmasına imkân sağlayan birkaç faktörün olduğu göze çarpmaktadır. Kanaatimizce bu faktörlerin en önemlisi, Dekken'deki sultanların Farşçayı himaye etmesi, bu dili kullanan âlimlerin ve mütefekkirlerin bölgeye davet edilmesidir. Zira bu durum Farşça edebi faaliyetlerin artmasına ve halk arasında bu dilin daha fazla kullanılmasıyla sonuçlanmış olmalıdır. Diğer taraftan Adilşahların Şiiliği kabulüyle birlikte bu mezhebin önemli temsilcilerinden olan Safevilerin kültürel etkisinin bölgede kendisine yer bulduğu söylenebilir.

Hiç şüphesiz bu kültür kodunun önemli unsurlarından olan Farşçanın daha hızlı yayılmasına imkân sağladığı kanaatindeyiz. Yaşanan bu gelişmeler Adilşah ve Safevi siyasi ilişkilerini güçlendirdiği gibi, daha fazla İranlı âlimin Adilşah topraklarına gitmesiyle sonuçlanmıştı. Dolayısıyla yaşanan bu siyasi ve kültürel ilişkiler sonucunda Fars edebiyatının bölgede hatırı sayılır bir güce ulaşması, bu dilde vakayiname türünde eserlerin de yazılmasına etki ettiği görülmektedir.

Bilindiği üzere Adilşahlar sarayında yazıldığını bildiğimiz ilk vakayiname, II. İbrahim Adilşah döneminde kaleme alınan Muhammed Kâsım Hindüşâh Firişte'nin *Tarih-i Firişte*'sidir. Eser 1609-10 yılında tamamlanmıştır. Bu durumu dikkate aldığımızda Adilşahlarda vakayiname yazma geleneğinin sultanlığın 1489 yılında bağımsızlığını kazanmasından bir asırdan daha uzun bir süre sonra başladığı görülmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eserde Adilşahlar Sultanlığı'nın kurucusu Yusuf Adilşah'ın Osmanlı hükümdarı II. Murad'ın oğlu olduğu iddia edilmektedir. Bu vakayinamenin yazıldığı yıllarda Şirâzi'nin *Tezkiret'ül Mülük*'ünün de kaleme alındığını biliyoruz. Şirâzi ise eserinde Yusuf Adilşah'ın soyunu Akkoyunluların Save Valisi Mahmud'a dayandırmaktadır. II. İbrahim Adilşah döneminde yazılan bu iki eserin sultanlığın menşei hakkında farklı görüşler beyan etmiş olması dikkat çekicidir. Bu dönemdeki tarihçilerin hanedanlığın soyu üzerine bir meşruiyet arayışı içerisinde olduğu görülmektedir. Biz bu durumun II. İbrahim dönemindeki siyasi gelişmelerden bağımsız olmadığı kanaatindeyiz.

⁶⁷ İmaratwale, *Tazkirat-e-Salateen-e*, s. 5-6.

II. İbrahim döneminde başladığı görülen Adilşah tarih yazıcılığı, sonraki sultanlar dönemlerde de devam ettiği, hatta bazı eserlerin monografi şeklinde telif edildiği görülmektedir. II. Ali Adilşah döneminin ilk dokuz yılını anlatan *Tārīh-i Ali Ādilšāhi (İnşa-i Adilşahi)* ve Muhammed Adilşah dönemini anlatan *Muhammedname* bizim ulaşabildiğimiz Farsça monografilerdir. Aynı zamanda vakayiname özelliği taşıyan bu eserlerin bir sultanın hayat hikayesi etrafında şekillenmiş olması, iktidar ile tarih yazımı arasında bir ilişki olduğunu akıllara getirmektedir. Dolayısıyla bu eserlerden istifade edilirken oldukça temkinli yaklaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. Diğer taraftan Adilşahlar Sultanlığı'nın yıkılmasından sonra da bu sultanlık hakkında vakayinamelerin yazılmış olması oldukça dikkat çekicidir. Bu eserler, büyük oranda sultanlık yıkılmadan önce telif edilmiş olan vakayinamelerden istifade edilerek yazılmışlardır. Bu yüzden bu eserlerin sultanlık devrinde yazılan eserler kadar orijinal olmadıklarını düşünmekteyiz.

Adilşahlar devrinde ve sonrasında telif edilmiş olan vakayinamelerin birkaçı hariç çoğunun modern baskısı yapılmamıştır. Genellikle birkaç nüshadan oluşan bu eserler, Hindistan ve İngiltere gibi ülkelerdeki belli başlı kütüphanelerin el yazma veya nadir eserler koleksiyonunda muhafaza edilmektedirler. Bu durum, İngiltere ve Hindistan dışında bulunan araştırmacıların Adilşahlar tarihi üzerine çalışma yapmasını neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Malesef Türkiye'deki tarih araştırmacıları da söz konusu durumla yüzleşmektedir. Karşımıza çıkan bu engelin aşılması için en azından ilk aşamada bazı kurumlar vasıtasıyla bu eserlerin mikrofilmleri alınarak ülkemizde bulunan kütüphanelerin arşivlerine dahil edilmeli ve araştırmacıların hizmetine sunulmalıdır. Bu sayede ülkemizde Hindistan'daki Türk-İslam tarihi araştırmaları alanında önemli bir mesafe kat edilecektir.

Kaynaklar

ABBASÍ, Mehmed: "Rafüddin Şirâzi'nin Yazdığı Tezkiret'ül Mülük Adlı Kitabı Hakkında Araştırma: Paris Milli Kütüphanesinin Elyazma Nüshasına Göre", *Journal For The History Of Islamic Civilization*, Vol: 50-1, Spring and Summer, Yıl: 2017.

AHMED, Beşirüddin: *Vâkâat-i Memleket-i Bicapur*, Cilt: I-II-III, Matba-i Mufid-i Am: Agra 1915.

ANWAR, M. Siraj: *Mughals and The Deccans: Political Relations With Ahmadnagar Kingdom*, B.P. Publishing Corporation, Delhi 2007.

ASAD KHAN LARÍ: *Tarikh-e-Haft Kursi*, MS. 1903, No. 454, India Office, London.

AUER, B.: "Persian Historiography in India", *A History of Persian Literature, Persian Literature From Outside Iran: The Indian Subcontinent, Anatolia, Central Asia and in Judeo-Persian*, Vol: IX, Ed. John R. Perry, Bloomsbury Academic Press, London 2018.

BEGUM, Fareeda: *Language and Literature During Deccan Sultanates*, Gulbarga University Department of Studies and Research in History, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kalaburgi 2016.

DAĞLAR, Mehmet: "Dekken Türk Sultanlıklarında Şiiğin Yayılması ve Safevi Nüfuzunun Ortaya Çıkışı", *Mavi Atlas*, Sayı: VII-I, Yıl: 2019.

EATON, Richard Maxwell: *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 2011.

ELLİOT, Henry M.: *Bibliographical Index to The Historians of Muhammedan India General Histories*, Vol: I, Calcutta 1850.

ERTAYLAN, İsmail Hikmet: *Ādilşâhiler (Hindistanda Bir Türk-İslam Devleti)*. Samet Matbaası, İstanbul 1953.

ETHE, Hermann: *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Vol: I, Printed for the India Office, Oxford 1903.

FERGUSSON, James: *History of Indian and Eastern Architecture*, Vol: II, John Murray Publisher, London 1910.

GUPTA, Manik Lal: *Sources of Mughal History*, Atlantic Publisher and Distribütörs, New Delhi 1989.

HADİ, Nabi: *History of Indo-Persian Literature*, Iran Culture House, New Delhi 2001.

HUNTER, Sir William Wilson: *A Brief History of the Indian Indian Peoples*, At The Clarendon Press, Oxford 1893.

IMARATWALE, Abdul Gani Abdul Khadar: *History of Bijapur Subah*, Shivaji University Department of History, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kolhapur 2003.

IMARATWALE, Abdul Gani: "An Introduction to MS. Tazkirat-e-Salateen-e-Adil Shahia of Sahib Hazret Zubairi", https://www.academia.edu/24688018/AN_INTRODUCTION_TO_MS_TAZKIRAT-E-SALATEEN-E-ADIL_SHAHIA_OF_SAHIB_HAZRAT_ZUBAIRI.

Iran And The Deccan: Persianate Art, Culture and Talent in Circulation, 1400-1700, Indiana University Press, 2020.

https://books.google.com.tr/books?id=5yHXDwAAQBAJ&pg=PT588&lpg=PT588&dq=Muhammed%20Hakim%20Adilnama&source=bl&ots=KeuEv612jA&sig=ACfU3U1aQKL-F5Uw3hhD14O7VKz3yq5diZA&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKEwjUypKi-NvpAhWCYcAKHfp1A-G4Q6AEwAHoECAoQAQ&fbclid=IwAR3hSGoFpDDxHpDwNrX98AEtpcPuwqSGBeJzsttceAPI-K7aCW6QOV_iAm6g#v=onepage&q=Muhammed%20Hakim%20Adilnama&f=false

JOSHİ, P.M. - SHERWANİ, H.K.: "Contemporary Source Material", *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, II, Ed. H.K. Sherwani & P.M. Joshi, Text-Book Press, Hyderabad 1974.

KAZİ, Rabia Shamsuddin: *Arabic Teaching And Arabic Literature in Maharashtra (17th - 20th Century)*, The University of Poona Department of Arabic Poona College of Arts, Science and Commerce, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pune 1992.

KHAN, Masud Husain: "Dakhni-Urdu", *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, II, ed. H.K. Shervani and P.M. Joshi, Text-book Press, Hyderabad 1974.

MERÇİL, Erdoğan: "Âdilşâhiler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 1, İstanbul 1998.

MOHAMMAD QÂSİM HİNDÜSHÂH ASTARÂBÂDÎ: *Târîkh-e Fereshte*, Vol: III, Ed. Mohammad Rezâ Nasîrî, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, Tehran 2014.

Mohd. Tarique Anwar: *Nobility in the Bijapuri Kingdom*, Aligarh Muslim University Centre of the Advanced Study Department of History, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Aligarh 2008.

MORLEY, William H: *A Descriptive Catalogue Of The Historical Manuscripts in the Arabic and Persian Languages: Preserved in Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Royal Asiatic Society, London 1854.

MUHAMMED SALİH KENBU: *Amal-i Salih*, Cilt: I, Ed. Gulam Yezdani, Şefik Pres, Lahor 1967.

NAİM, Arif: "Bicâpür", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İstanbul 1996.

NİZAMİ, K.A: "Firişte", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 13, İstanbul 1996.

ÖZCAN, Azmi: "Şîrâzi İbrâhim", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 39, İstanbul 2010.

_____ : "Nevvâb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 33, İstanbul 2007.

PİRZADE MUHİUDDİN: 'Ahwal-e-Salateen-e-Bijapur', Add. No. 26, 270, British Museum, London.

REFİÜDDİN İBRÂHİM ŞİRÂZÎ: *Tezkiret'ül Mülük*, MS British Museum Add. 23883.

RIEU, Charles: *Catalogue of The Persian Manuscripts in The British Museum*, Vol: I, British Museum, London 1879.

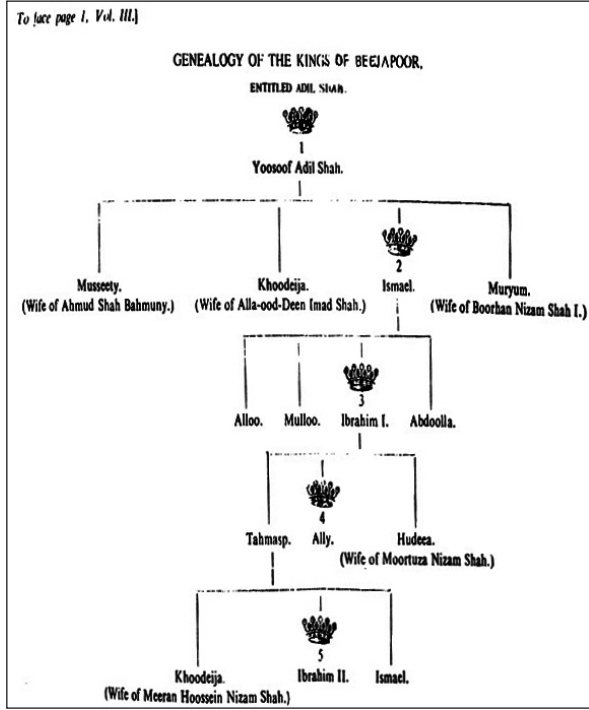
SHYAM, Radhey: *The Kingdom of Ahmadnagar*, Motilal Banarsidas Press, Delhi 1996.

SMITH, Vincent A.: *The Oxford History of India*, At The Clarendon Press, Oxford 1919.

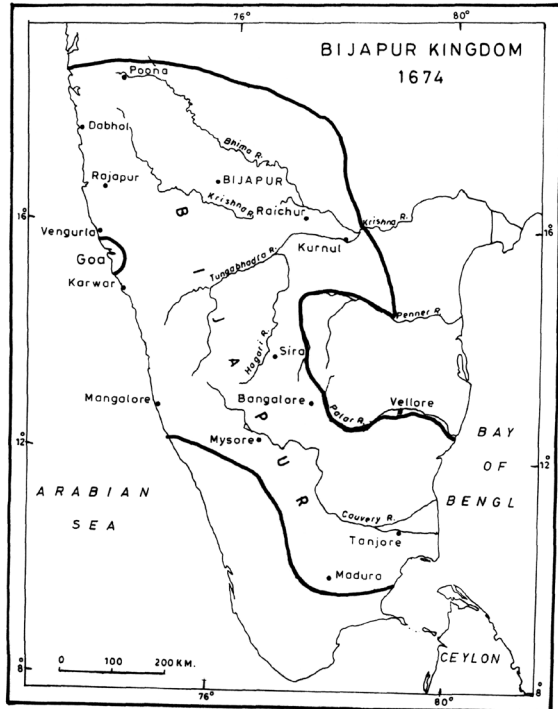
ŞİMŞEKLER, Nuri: "Zuhûri-i Tûrşîzi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 44, İstanbul 2013. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 2005.

ZABİHULLAH, Safâ: *Târîh-i Edebiyât der İrân*, Cilt: 5, İntişârât-ı Firdevs, Tahran h. 1378.

Ekler



Ek-1:
Adilşahlar Hanedanlığı
Soy Ağacı



Ek-2:
Adilşahlar Sultanlığı Haritası
(1674)

Makale Türü: Kitap İncelemeleri

Geliş Tarihi: 20.11.2020

Kabul Tarihi: 25.11.2020

TÜRK DIŞ POLİTİKASI ÜÇLEMESİ

Doç. Dr. Gökmen KILIÇOĞLU*

Türk Dış Politikası (1830-1989), Cilt: 1, Serkan Kekevi, Yunus Emre Tekin-soy, İsmet Türkmen (Edt.), Berikan Yayınevi, Ankara 2019.

Türk Dış Politikası (1990'lı Yıllar), Cilt: 2, Doç. Dr. Serkan Kekevi, Doç. Dr. Ömer Kurtbağ, Berikan Yayınevi, Ankara 2020.

Türk Dış Politikası (2000'li Yıllar), Cilt: 3, Doç. Dr. Serkan Kekevi, Doç. Dr. Ömer Kurtbağ, Berikan Yayınevi, Ankara 2020.

Türk Dış Politikasını (TDP) günümüze kadar inceleyen genel referans türünden çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasında Mehmet Gönlübol'un ilk sayılabilecek çalışması, Faruk Sönmezoglu'nun derleme ve telif çalışmaları ile Baskın Oran ve nitelikli bir ekipçe hazırlanan üç ciltlik *"Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar"* eserleri ilk akla gelenler olmaktadır. Bu çalışmalar genel olarak köklü üniversitelerin akademisyenlerince hazırlanmış, "merkez"den bakan çalışmalardır. Bahsedeceğimiz eserler ise temelde Anadolu'daki üniversitelerin akademisyenlerince "çevre"nin bakış açısıyla hazırlanmıştır. Merkezde bile TDP'yi bu kadar geniş zaman dilimine ve kapsayıcılığa sahip inceleyen başka bir çalışma bulmak zordur. Zaman zaman küçümsenen ve her yere uluslar arası ilişkiler bölümü açtınız, ne yapar bu bölümler sızlanmalarına ciddi ve etkili bir yanıt niteliği taşıması bakımından da önemlidir.

TDP'yi 1830'lardan ele alıp 2018'e kadar getiren üçlemenin ilk cildi ASALA terörü sonucu şehit olan Dışişleri Bakanlığı mensuplarına, PKK terörü sonucu şehit olan güvenlik güçlerine ve öğretmenlere ithaf olunmuştur. Eser on dört başlıktan oluşmaktadır. *"Osmanlı Hariciye Nezareti'nin Kurulması"*; *"Türkiye Cumhuriyeti Dış Politikası'nun Genel İlkeleri, Yapısı ve Dışişleri Bürokrasisinin Yapısı"*; *"Türkiye Jeopolitiği ve Dış Politikası"* adlı bölümler ile TDP'nin dayandığı genel bağlamı ortaya konmuş ve TDP için bir çerçeve ortaya koymak mümkün olabilmıştır. Ardından 1830'dan 1990'a kadar Osmanlı kökenlerinden itibaren Türk dış politikası dönemler halinde incelenmiştir. Sırasıyla; *"Abdülaziz Dönemi Dış Siyasal Gelişmeleri (1861-1876)"*; *"II. Abdülhamid Devri Osmanlı Dış Politikası (1876-1909)"*; *"II. Meşrutiyet ve İttihat Terakki Dönemi Dış Politika"*; *"İttihat Ve Terakki Hükümetleri'nin Türkçü Dış Politikaları ve Kafkasya (1913-1918)"*; *"Milli Mücadele Döneminde Dış Politika"*; *"Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası (1923-1938)"*; *"İsmet İnönü Dönemi Türk Dış Politikası (1939-1950)"*; *"1950'li Yıllarda Türk Dış Politikası"*; *"1960'lı Yıllarda Türk Dış Politikası"*; *"1970'li Yıllarda Türk Dış Politikası"* ve son olarak *"1980'li Yıllarda Türk Dış Politikası"* konuları incelenmiştir.

İkinci ciltte, 1990'lı yıllarda Türkiye'nin civar bölgelerdeki ülkelerle ikili ilişkileri ile uluslararası düzlemde karşılaştığı başlıca sorun alanlarını kronolojik olarak analizi yapılmıştır. Yöntem olarak TDP'yi inceleyen klasikleşmiş çalışmaların izini süren çalışma, yeni

* Düzce Üniversitesi Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, gokmen36@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3161-1907.

kaynaklar ve bulgularla zenginleştirilmiştir. Birinci bölümde Türkiye-AT/AB ilişkilerinin 1990'lı yıllardaki seyrini ele almakta ve bu bağlamda iki taraf arasında gümrük birliğinin kurulması ile Türkiye'nin aday ülke ilan gibi kritik gelişmeleri çözümlenmektedir. İkinci bölümde, Türkiye'nin 1990'lı yıllardaki Kıbrıs politikasını, GKRY'nin AB üyeliği başvurusu, Türkiye-AB gümrük birliği, Türk-Yunan sürtüşmesi ve Türkiye'nin AB adaylık sürecindeki gelişmeler çerçevesinde irdelemektedirler. Üçüncü bölümde, Türkiye'nin 1990'larda Balkan coğrafyasındaki gelişmelere yönelik politikasını ve bölge ülkeleri ile ilişkileri ele alınmıştır. Dördüncü bölümde, 1990'lı yıllarda Türk-Yunan ilişkilerinin gelişimini, diyalog çabaları ve Kardak Krizi gibi derin ve çatışmaya ramak kalan krizler ile bunu takip eden yeniden yakınlaşma süreci çerçevesinde çözümlenmektedir. Beşinci bölümde Türk-Amerikan ilişkilerinin 1990'lardaki seyrini, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Körfez Krizi ve Savaşı, Türkiye'nin komşu ülkelerle ilişkilerinde ABD faktörü, Erbakan döneminde ikili ilişkilerin durumu, Ermeni meselesinin ilişkilere etkisi, ABD ile askeri ilişkiler ve bu ülkeden gelen dış yardımlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Altıncı bölümde Türkiye'nin 1990'larda Orta Doğu ülkeleri ile ilişkilerini, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Körfez Savaşı, komşular ve bölge ülkeleriyle ilişkiler ve 11 Eylül sonrası Türkiye'nin bölgeye yaklaşımı temelinde irdelemektedir. Yedinci bölümde, Türkiye'nin 1990'larda Kafkasya ülkeleriyle ilişkilerini ve bölgedeki sorunlara yönelik yaklaşımını, özellikle Çeçenistan Sorunu ile Dağlık Karabağ Sorunu kapsamında ele alınmakta ve ayrıca bölge ülkeleriyle ikili ilişkilerin muhtelif boyutlarına yer verilmektedir. Sekizinci bölümde, Türkiye'nin 1990'larda yeni bağımsızlığını kazanan Orta Asya ülkeleri Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Tacikistan ile ikili ilişkilerini ekonomik ve siyasi boyutlarıyla irdelemektedir. Dokuzuncu bölümde 1990'lardaki Türk-Rus ikili ilişkilerini, ekonomik, siyasi ve enerji boyutlarıyla çözümlenmekte ilişkilerde yaşanan sorunlara ve işbirliği alanlarına yer verilmektedir. Onuncu bölümde, Onuncu bölümde, Türkiye-Çin ilişkilerini, Uygur Meselesi ve Tayvan Sorunu gibi başlıkları ve ilişkilerin muhtelif boyutlarını ele alınmıştır. On birinci bölümde Türkiye'nin 1990'larda Latin Amerika ülkeleriyle ilişkilerini tarihsel arka plana da yer vererek değerlendirilmiştir. On ikinci bölümde, 1990'lı yıllar boyunca Türkiye'nin BM örgütüyle ilişkilerini Soğuk Savaş sonrası BM operasyonları, Körfez Savaşı, Somali ve Kosova operasyonları çerçevesinde çözümlenmekte ve ayrıca Türkiye'nin örgüte katkılarını tartışılmaktadır. On üçüncü bölümde, Türkiye'nin NATO ittifakı ile ilişkilerini ele almakta ve bu bağlamda ittifakın dönüşümü, genişleme süreci, Avrupa Güvenlik Mimarisinin oluşumu ve bölgesel krizlerde ittifakın ve Türkiye'nin rolü gibi başlıklar etrafında konuyu çözümlenmektedir. On dördüncü bölümde, Ermeni meselesini soykırım iddiaları ile bunlara Türkiye'nin tepkisi ve bu meselenin Türkiye'nin Ermenistan ile ilişkilerine etkisi bağlamında ele alınmaktadır. On beşinci ve son bölümde ise, 1990'larda Türkiye'deki siyasal partilerin dış politikaya ilişkin programlarını ve yaklaşımlarını ANAP, DYP, CHP, SHP, Millî Görüş partileri, DSP ve MHP örnekleri üzerinden değerlendirilmektedir.

Üçüncü ciltte, Türkiye Avrupa İlişkileri; Kıbrıs Meselesi ve bu ekseninde Doğu Akdeniz'in Enerji Jeopolitiği; Türkiye'nin Balkan ülkeleri ile ilişkileri, Türk-Yunan ve Türk-Amerikan ilişkileri; Arap Baharı Ekseninde Türkiye'nin Ortadoğu politikaları, Türkiye'nin genişleyen ve derinleşen Afrika politikaları; Kafkasya ülkeleri ile ilişkileri, Türkiye'nin Orta Asya devletleri ile ilişkileri; Suriye meselesi ekseninde Türkiye'nin Rusya ile gelişen ilişkileri; Uygur ve Tayvan meselesi, askeri ilişkiler ve kültürel konular bağlamında Çin ile ilişkiler, Türkiye'nin 2000'li yıllarda BM politikaları; NATO düzeyinde Türkiye'nin dış politikası; başta Ermenistan ve konu ile ilgili diğer devlet ve kurumlar çerçevesinde "sözde Ermeni soykırımı" iddiaları ve Türkiye'nin "Enerji Dış Politikası" incelenmiştir.

Üç ciltlik bu çalışma Türk uluslararası ilişkiler literatürüne kendi katkısını sunmayı ve böylece alanın uzmanları ve öğrencileri açısından başlıca başvuru kaynaklarından biri olmayı hedeflemektedir. Eser, hem konu edindiği zaman çizgisi hem kapsamı hem de zengin kaynakçası ile takdire şayandır ve klasik çizginin devamcısı sayılan bu çalışmanın alana katkısı önemlidir. Her cildin sonunda bir indeksin yer alması, referans niteliğindeki bu eserin kullanımını kolaylaştırmaktadır.

Bu tür çalışmalar konunun öğrenilmesi açısından önemlidir. Ancak Türk Dış politikası çalışmalarında artık uluslararası sistem bazında değerlendirmelerin olduğu veya bir teoriye oturtulmuş anlatıların yapılması gerekmektedir.